

ПОЛУТРОПОН

к 70-летию
Владимира
Николаевича
Топорова



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ

ПОЛУТРОПОН

к 70-летию
Владимира
Николаевича
Топорова

 ИЗДАТЕЛЬСТВО
«ИНДРИК»
Москва 1998



ПОЛУТРОПОН

к 70-летию
Владимира
Николаевича
Топорова



Редакционная коллегия:

А. А. Гиллиус, Л. Г. Невская,
Т. М. Николаева (ответственный редактор), Т. В. Цивьян

Книга издана при поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(номер проекта 98-04-16161)

ПОЛУТРОПОН. К 70-летию Владимира Николаевича
Топорова. — М.: Издательство «Индрик», 1998. — 1040 с.
ISBN-5-85759-075-2

Язык и слово, миф — ритуал — фольклор, литература и поэтика, философия и герменевтика, археология и история, искусство и культура: статьи, входящие в сборник, отражают почти весь спектр гуманитарного знания. Многообразие тем диктовалось многообразием интересов юбиляра, и авторы выбирали сюжеты, входящие в круг научных занятий В. Н. Топорова — от языковых реконструкций до «основного мифа», от «Слова о Законе и Благодати» до *петербургского текста*, от философских размышлений до событий и реалий русской истории давнего и недавнего прошлого.

ПОЛУТРОПОН. To 70th Birthday of Vladimir Toporov.
M.: Publishing House «Indrik», 1998. — 1040 p.

Language and the word, myth, ritual and folklore, literature and poetics, philosophy and hermeneutics, archeology and history, art and culture — the numerous articles included in this volume reflect almost the entire spectrum of knowledge in the humanities. The multiplicity of themes parallels the multiplicity of Vladimir Toporov's scholarly interests — from linguistic reconstructions and comparative studies to the «principal» myth, from the «Sermon on Law and Grace» to the *Petersburg text*, from philosophical reflections to ancient and recent Russian history.

ISBN-5-85759-075-2

© Институт славяноведения
РАН, 1998

© Коллектив авторов, 1998

Содержание

І. Язык. Слово

Вяч. Вс. Иванов (Москва-Лос-Анджелес). К предьстории мудрости: хурритско-хеттский двуязычный эпический текст о Тешшупе	9
W. R. Schmalstieg (The Pennsylvania State University). The *-o Stem Nominative Singular in Indo-European	19
E. C. Polomé (University of Texas at Austin). A Few Notes on Germanic Terms with Initial IE *g ^{wh} . (Especially in Lehmann's Etymological Dictionary of Gothic [1986] and in Seebold's 22nd Edition of Kluge's <i>Etymologisches Wörterbuch der Deutschen Sprache</i> [1989])	26
G. T. Rikou (Sofia). The Development of Indo-European *CNh _x V in Latin	30
B. Oguibénine (Université de Strasbourg). La 3 ^e sg. verbale en sanskrit bouddhique	37
О. Н. Трубачев (Москва). Фрагменты этимологического словаря индоарийских реликтов Северного Причерноморья	53
Е. А. Хелимский (Москва-Гамбург). Южные соседи финно-угров: иранцы или исчезнувшая ветвь ариев («арии-андроновцы»)?	61
A. Lubotsky (Leiden). Avestan <i>zruian-</i>	73
И. Дуриданов (София). Фракийские этимологии	86
С. А. Старостин (Москва). Hurro-Caucasica	90
Г. А. Климов (Москва). Картельская этимология за треть столетия	100
Л. Г. Степанова (Санкт-Петербург). Фонетика и фонология в лингвистике итальянского Возрождения	109

*

H. Birnbaum (Los Angeles). The Issue of Balto-Slavic Revisited	126
Т. В. Гамкрелидзе (Тбилиси). Балто-славянская система консонантизма в свете «Глоттальной Теории»	134
В. Мажюлис (Вильнюс). К этимологии балтийских названий 'реки'	141
F. Kortlandt (Leiden). The Old Prussian Preterit	144
H. Popowska-Taborska (Warszawa). O specyficie pewnych wybranych zbieżności leksykalnych kaszubsko-pruskich	148
С. Каралюнас (Вильнюс). Этнонимы в т. н. «польско-ятвяжском словарике»	154
А. Б. Врейдак (Рига). История расширенных местоименных окончаний латгальских говоров	157
З. Зинквичюс (Вильнюс). Инвентари имений XVII века — источник антропонимии и демографии Восточной Литвы	165
А. Сабаляускас (Вильнюс). О литовской форме <i>puodu</i> 'мы оба (обе)'	184
P. U. Dini (Potenza). Zur slavischen Auffassung der baltischen Sprachen (Von Piccolomini bis Crassinius). <i>Baltische Sprachen und Kulturen in der Renaissance</i>	186

*

Г. П. Клепикова (Москва). Славяно-румынские параллели в сфере этимологической лексики (названия 'кузнечика')	202
А. Е. Супрун (Минск). Древяно-полабское <i>ciṭě radūst t' autajt</i> 'устроим свадьбу'	212
Ж. Ж. Варбот (Москва). Вост.-слав. * <i>žixlqti</i> 'блекнуть, сохнуть'	222
А. Ф. Журавлев (Москва). <i>Ой-дид-дадо</i> и его аналогии	226
А. А. Зализняк (Москва). Из наблюдений над «Разговорником» Фенне	235
Ю. Д. Апресян (Москва). Нетвердое мнение: <i>казаться</i> 1 и его синонимы	276
Е. В. Падучева (Москва). Вид и время русских причастий на <i>н/т</i>	294
Т. В. Булыгина, А. Д. Шмелев (Москва). НЕОЖИДАННОСТИ в русской языковой картине мира	306

II. Миф. Ритуал. Фольклор

Н. Н. Казанский (Санкт-Петербург). Диахронический аспект изучения эпической формулы	325
Я. В. Васильков (Санкт-Петербург). Индоевропейская поэтическая формула в мордовском обрядовом тексте	352
Д. И. Эдельман (Москва). Из иранско-европейских параллелизмов (К типологии поздних сюжетов)	370
Н. П. Гринцер (Москва). Миф о страдающем герое. Эдип и его мифологическая история	378
Л. Г. Невская (Москва). Из балто-славянского ономастикона: <i>nomina propria</i> с элементом «гость»	395
R. Eckert (Berlin). Zur Sprache der lettischen Volkslieder (Zwei phraseologische Probleme)	400
Я. Курсите (Рига). Семантика угла в латышском фольклоре	422
Н. Михайлов (Пиза-Лейден). Еще раз об одном трактате по литовской мифологии (Попытка «реабилитации» труда Яна Ласицкого о жемайтских богах)	428
Л. Раденкович (Белград). <i>Водяной бык</i> в преданиях балканских славян	439
P. Grzybek (Graz). Explorative Untersuchungen zur Wort- und Satzlänge kroatischer Sprichwörter (Am Beispiel der <i>Poslovice</i> von Đuro Daničić [1871])	447
Л. Н. Виноградова (Москва). Зелень в купальской обрядности	466
С. М. Толстая (Москва). Полесские рукописные календари	477
А. К. Байбурун (Санкт-Петербург). Чудесное знание и чудесное рождение ..	494

III. Литература. Поэтика

С. А. Иванов (Москва). «Житие св. Нифонта»: славянский перевод и греческий оригинал	500
G. Ziffer (Udine). The Petersburg Fragment of the Treatise «On Law and Grace» (BAN, 4.9.37)	513
Е. В. Душечкина (Санкт-Петербург). Зеркала Индийского царства	521
D. S. Worth (Los Angeles). Syntagmatic Aspect of Russian Rhyme	530
П. А. Гринцер (Москва). «Саконтала» Карамзина	537

<i>Е. М. Мелетинский</i> (Москва). Тема «пограничной» ситуации между жизнью и смертью в поздних произведениях Пушкина	567
<i>А. Ф. Белоусов</i> (Санкт-Петербург). Возвращаясь к «Зимнему вечеру»: мифологический аспект стихотворения	579
<i>Й. ван Баук</i> (Гронинген). «Домик» Пушкина и вопрос о русском <i>бидермейере</i>	583
<i>А. Л. Ошоват</i> (Москва–Лос-Анджелес). К источникам пушкинской темы <i>милость — правосудие</i> («восточная повесть» Ф. В. Булгарина) ...	591
<i>Л. Магаротто</i> (Венеция). Концепция <i>другого</i> в «Аммалат-беке» А. А. Вестужева-Марлинского	596
<i>С. Г. Бочаров</i> (Москва). «Неискупленный герой Достоевского»	609
<i>М. Л. Гаспаров</i> (Москва). В. А. Комаровский между Брюсовым и Блоком: к предистории одного стихотворного размера	623
<i>К. Соливетти</i> (Рим). «Неуловимость слова»: к тройственной структуре пьесы Зинаиды Гиппиус <i>Святая кровь</i>	635
<i>Н. А. Богомолов</i> (Москва). Москва в поэзии Владислава Ходасевича	653
<i>С. Гардзонио</i> (Пиза). Образ святого Франциска в русской поэзии начала XX века. Предварительные замечания (На примере поэзии Леонида Каннегисера)	663
<i>Х. Баран</i> (Олбани, штат Нью-Йорк). Еще раз о фольклорных жанрах и поэтике Хлебникова	676
<i>М. Мейлах</i> (Санкт-Петербург). Еще о «грамматике поэзии» Александра Введенского	688
<i>В. М. Маркович</i> (Санкт-Петербург). Реминисценции «Медного всадника» в ленинградской неофициальной поэзии 60–80-х гг. (К проблеме <i>петербургского текста</i>)	696
<i>Т. М. Николаева</i> (Москва). Числовые модели порока и добродетели (Семантика «оцифрованного времени» в «Манон Леско»)	710
<i>С. Ю. Неклюдов</i> (Москва). «Сдается пылкий Шлиппенбах» (К истории одной метафоры)	715
<i>Г. А. Левинтон</i> (Санкт-Петербург). Город как подтекст (Из «реального» комментария к Мандельштаму)	730
<i>Р. Лахманн</i> (Констанц). Семиотика мистификации: «Отчаяние» Набокова. 756	
<i>О. Ронен</i> (Анн Арбор, Мичиган). Анаграмматизация имени громовника у Тютчева и ее передача в английском переводе	763

*

<i>А. В. Лавров</i> (Санкт-Петербург). Автобиографии А. А. Кондратьева	770
<i>Д. Рицци</i> (Тренто). Сергей Рафалович в Париже	788
<i>М. А. Бирман</i> (Иерусалим). А. П. Мещерский (1915–1992). Несколько страниц к биографии первого «бицилливеда»	800

IV. Философия. Герменевтика

<i>В. Айрапетян</i> (Орхус). О говорящем и толкователе	806
<i>В. В. Библихин</i> (Москва). К цвету	814
<i>M. Langleben</i> (Jerusalem). Cain and the Sixth Commandment: The Dialogic Structure in Gen. 4	824

<i>М. К. Трофимова</i> (Москва). О свободе выбора в коптском гностическом тексте («Пистис София», 247.19–253.15).....	841
<i>Л. А. Софронова</i> (Москва). Г. С. Сковорода — толкователь Священной Библии	851
<i>Ю. И. Левин</i> (Москва). Инвариантные структуры в философском тексте: Лев Шестов	861

V. Археология. История

<i>А. А. Формозов</i> (Москва). О святилище в Игнатиевской пещере на Урале....	869
<i>В. В. Седов</i> (Москва). Культовые камни Велеса.....	875
<i>В. Я. Петрухин</i> (Москва). К дохристианским истокам древнерусского княжеского культа	882
<i>Б. Н. Флоря</i> (Москва). Римская курия и запрет славянской литургии в Великой Моравии в 885 г.	893
<i>Б. А. Успенский</i> (Москва–Неаполь). К истории троеперстия на Руси	903
<i>В. Л. Янин</i> (Москва). Монастыри средневекового Новгорода в структуре государственных институтов	911
<i>Г. Г. Литаврин</i> (Москва). Восстание в Херсоне против византийской власти в 1016 г.....	923

VI. Искусство. Культура

<i>Д. В. Сарабьянов</i> (Москва). Предмет и материя в русской живописи	932
<i>Е. Г. Рабинович</i> (Санкт-Петербург). Graecia capta ferum victorem cepit	947
<i>В. М. Живов</i> (Москва). Маргинальная культура в России и рождение интеллигенции.....	955
<i>Е. П. Чельшев</i> (Москва). «Ртищевское братство» в Андреевском монастыре в пленицах	976
<i>Б. Ф. Егоров</i> (Санкт-Петербург). Двойственная роль топора в русской культуре XIX века	986
<i>Д. П. Бак</i> (Москва). Семисотлетие Москвы как историко-культурный текст.....	992
<i>Т. В. Цивьян</i> (Москва). Письмо из Медыни (родительское наставление доброму сыну)	1015
<i>К. Аймермахер</i> (Бохум). Взгляд со стороны: положение, трудности и перспективы высшего образования и науки в России	1027

Вяч. Вс. Иванов
(Москва—Лос-Анджелес)

К предыстории мудрости: хурритско-хеттский двуязычный эпический текст о Тешшупе

Мудрость в ее житейском, философском и религиозном понимании неразрывно связывается с личностью и трудами Владимира Николаевича Топорова. Поэтому кажется естественным среди приношений к его чествованию предложить и обзор хотя бы части вопросов, возникающих при исследовании вновь найденного образца переднеазиатской литературы мудрости. Речь пойдет о хурритско-хеттском эпическом сочинении, клинописные части и фрагменты которого были найдены в 1983–1985 гг. в Богазкее (Хаттусасе), где в 1987 г. благодаря любезности руководителя археологических раскопок П. Неве я имел возможность познакомиться с одной из главных клинописных таблиц, поражающей каллиграфичностью почерка и хорошей сохранностью. Все клинописные части были на протяжении последних десяти лет напечатаны сперва в автографиях (КВо XXXII), а теперь и в фотографиях, и в транслитерации с обстоятельным исследованием Э. Нея (Neu 1996).

Текст, сюжет которого связан с Эблой, был сочинен по-хурритски скорее всего после ее разрушения в 17 в. до н. э. и переведен на хеттский язык не позднее среднехеттского периода, т. е. в середине 2-го тыс. до н. э. Некоторые основные положения изложены в нем в виде последовательности притч или уподоблений. Каждое из них называется по-хурритски *ma-a-ti*, по-хеттски *ha-at-ta-a-tar* «мудрость; назидание, притча». В тексте также часто употребляется и глагол, образованный от той же основы *mat-*. Этими же словами в хурритском называется и мудрость богов, которой они могут надеяться и отмеченных ими людей: в одной из хурритских притч рас-

сказывается об управителе области, которого боги наделили мудростью: хуррит. *ta-hé-e-ni-wa_a-al*¹ *e-en-za-a-ri ma-a-ta-aš-tab i-ti-i-ta* = хетт. *nu-za a-pé-e-da-ni LÜ-ni DINGIR^{MEŠ} še-e-er ha-at-ta-a-tar ši-iš-hi-ir* «и боги² этому человеку ему на пользу показали мудрость» (I=II 35, 36).

Задолго до открытия билингвы было замечено сходство хуррит. *mati* «мудрость» с древнеиндийским *mati*. В пользу теоретической возможности такого сближения говорит наличие следов контакта с месопотамским арийским или близким к нему древнеиндийским в пантеоне хурритского государства Митанни и в хурритской коневодческой терминологии, отраженной в хеттских книгах по коневодству. Основные возражения, высказанные против идеи древнеиндийского происхождения слова, сводятся к следующему. Во-первых, согласно правилу Стертеванта, древние индоевропейские глухие смычные передаются в хеттской клинописи удвоенным написанием. Однако, хотя такое написание есть и в хурритской клинописи (откуда в свое время его могли перенять хетты), пока не доказано, что у хурритов оно имело точно тот же фонологический характер. Поэтому написание [*madī*], принятое, например, Ларошем³, нельзя считать обоснованным. Кроме того, можно было бы предположить и такое позднейшее развитие древнего заимствования, которое бы привело к изменению древнего глухого согласного. Любопытно, что позиционное озвончение или, по другой схеме фонологического истолкования хеттского консонантизма, переход древнего сильно го (напряженного) *-t- в слабый (ненапряженный) осуществился в хеттских основах на *-atar* > *-adar* типа [*hattada(r)*] (Melchert 1994, pp. 86–87) = *ha-at-ta-a-ta(-ar)* «мудрость» (хеттский переводной эквивалент хурритского *mati*) под влиянием определенных акцентологических условий (возможно, типологически напоминающих закон Вернера). Не исключено (при ареальной близости хетт-

¹ Из параллелей в богазкейских текстах существенна: *da-a-hi-ni-wa_a-al-la*, KUB XLV, 89, 2.

² О северокавказской и сино-кавказской этимологии ср. Старостин 1995, с. 188. Языковая реконструкция как будто позволяет удревнить енисейский монотеизм. Если хурритский пантеон развился из прасеверокавказского, сходного с праенисейским, то этому могло содействовать знакомство с пантеонами других развитых культур Древнего Ближнего Востока. Следует, однако, иметь в виду, что реконструкция может терять некоторые названия отдельных богов, как это вероятно по отношению к праиндоевропейскому.

³ Laroche 1980, pp. 163–164, с возражениями против значения «мудрость», теперь устаревшими.

ского и хурритского, входивших в один языковой союз), что подобные причины могли привести, например, к озвончению глухого согласного в интервокальной позиции в хурритском, чем тогда бы объяснялось несдвоенное его написание, отражающее *-d*.

Во-вторых, делается предположение, что хурритское существительное могло быть образовано в самом хурритском языке от глагола *mat*. Связь глагола и имени несомненна, но возможно и обратное предположение: глагол мог быть образован от древнего (индо)арийского заимствования. Существительное *mati* часто встречается в текстах (особенно в двуязычном эпосе о Тешшупе)⁴.

С семантической стороны эпос Тешшупа может подтвердить гипотезу об (индо)арийском происхождении слова. Как и в (старо)хурритском языке эпоса, в ведийском *mati* употребляется и как обозначение священной мысли, в частности, благоговейной или мысли и духа богов, и как название текста, притчи, молитвы или песни. Иначе говоря, круг значений хурритского и ведийского терминов полностью совпадает.

Рассматриваемый период характеризовался интенсивным взаимодействием нескольких культур, двигавшихся по сходным путям. Если со стороны языка кажутся возможными сопоставления с индо-иранской традицией, то сами притчи или уподобления, называемые этим термином, по своему строению и смыслу очень близки к той западносемитской (ханаанейской) литературе мудрости, которая позднее отразилась в Библии. Из числа некоторых уже ранее отмеченных сближений приведу лишь одно. Среди нескольких притч, иллюстрирующих мысль о необходимости сохранения своего изначального тождества местности, культуре, божеству, в эпосе приводится рассказ о медной чаше, восставшей против кузнеца, ее изготовившего. Хотя сюжет восстания вещей встречается в разных культурах, включая и доколумбовские древнеамериканские, в этой конкретной форме хурритский и хеттский рассказ предельно близок к риторическому вопросу о глине по отношению к горшечнику и об изделии или произведении, сомневающимся в своем создателе или художнике, в Книге Пророка Исаи, 29,16⁵. Но в библейском тексте сюжет только упомянут как уже известный, тогда как в хурритском эпосе притча рассказана полностью. Сравнение сотворения Богом человека с работой горшечника в Книге Бытия, 2,7 М. Дахуд включал в число древнееврейских текстов, для которых

⁴ Neu 1996, SS. 30 (KBo XXXII, 11, Vs. I, 6), 39–40, 126, 127, 140, 536 (N 89), 538 (N 93), 547–548.

⁵ Cp. Neu 1988, SS. 27–28, fn. 84; 1996, S. 159.

он указал параллели в языке Эблы (wa-si-lu-um «горшечник»: др.-евр. уо:ser/ wayyiser, Dahood 1981, p. 274).

Можно предположить, что в хурритской традиции Эблы, язык которой сопоставляется с ханаанейскими, подобные рассказы имели хождение задолго до того, как были созданы первые прообразы библейских текстов. Традиция оставалась живой вплоть до новозаветного времени. Поэтому некоторые из хурритских притч, например, рассказ о нерадивом начальнике области, близко стоят к аналогичному евангельскому жанру.

В 5-ой таблице клинописного хурритско-хеттского текста его основная тема вызволения или отпущения на волю (хуррит. *kirenzi* = хетт. *para tarnumar*)⁶ пленных или рабов, томившихся в неволе в Эбле, развивается на примере Бога Грозы — хурритского Тешшупа (хеттского Тархунтаса). По словам автора текста, подобно этим пленным и Тешшуп может попасть в беду (по Нею, это только гипотеза, что, однако, мало вяжется с природой мифологических текстов; по предложенному Хаазом и Вегнер⁷ другому толкованию текста, с которым не соглашается Ней, — Тешшуп реально попадает в беду: он оказывается в преисподней, где состоялось пиршество с его участием, описанное в предшествующей таблице эпоса, см. Вильхельм 1992, с. 106). Тогда и он нуждается в помощи: хуррит. [a]-a-i hé-en-ni ^DTe-eš-šu-ub hé-en-za-a-du ki-i-re-en-za-am-ma [š]a-a-ri-ib hé-en-za-a i-šu-uh-na-i ^DTe-eš-šu-ub ši-ik-la-te-em-ma i-šu-uh-ni a-ar-ri-wa_a-aš = хетт. [^DI]M-aš ši-iš-ši-ya-ni-it da-mi-iš-ha-an-za [pa-ra-a tar-nu-mar ú]-e-wa-ak-ki ma-a-an ^DIM-aš [ši-i]š-ši-ya-u-wa-za nu ku-iš-ša ^DIM-un-n i [IGIN KÛ. BABBAR pa-a(i)] «Когда под давлением трудных обстоятельств Бог [Грозы Тешшуп] попадает в беду и просит, чтобы его отпустили на волю, когда Тешшуп из-за нехватки серебра и безденежья попадает в беду, каждый даст Тешшупу сикль серебра» (КВо XXXII 15, Vs. I–II 4'–6'a; Neu 1996, S. 288–289 и след.). Хеттская архаичная редуплицированная глагольная форма 3л. ед. ч. наст. вр. *wewakki* (<*wewok', Иванов 1981) в том же смысле (в более новом дубликате текста переданном производным с продуктивным суффиксом *-sk'-> -šk- *wekkišk*-) употреблена в анналах Мурсила II в контексте, где речь идет о настаивании на освобождении тех, кто взяты в плен. В случае, если хеттский перевод хурритского текста позволяет судить о его значении, и в нем может говориться о вызволении из плена. Поэтому гипотеза Хааза и

⁶ См. Neu 1988, S. 10–15; 1996, passim.

⁷ Haas, Wegner 1991, Sp. 389.

Вегнер, связывающих эту ситуацию не с чисто гипотетическим допущением о злключениях Тешшупа (предполагаемым Неем), а с возможным пленением Тешшупа в подземном царстве, вопреки возражениям Нея⁸ (Neu 1996, SS. 232–233, N. 12; S. 265), кажется вероятной. В этом случае в приведенном отрывке можно было бы вычитать необходимость уплаты за Тешшупа выкупа, который собирают верующие. Эта идея продолжается в следующем параграфе: хуррит. *ša-ha-at-na-ti hé-ya-ru-uh-hi ši-ik-la-te-em-ma i-šu-uh-ni a-ar-ri-wa_a-aš ú -e-et-ta^DTe-šu-ub ga-ap-pí-li-wa_a-a-aš pa-ri-iz-za-te ú-bi[... = хетт. [nu GUŠKIN ku-i]š-ša 1/2GÍN pa-a-i KÙ. BABBAR-me-aš-š[(i)] [1GÍN ku-iš-ša pí-i-ú-e-n]I ma-a-na-aš ki-iš-du-wa-an-za-ma^DIM-aš nu [A. NA DINGI]R^{LIM} ku-iš-ša I PA ŠE pí-i-ú-[(e-ni)]* «Каждый из нас хотел бы дать полсикля золота и сикль серебра. Когда же тебя, Тешшуп, мучит голод, мы — каждый из нас — даем тебе меру ячменя» (там же, Vs. I–II 7'–9'). Мысль о необходимости для богов человеческих даров была общим местом хурритской и хеттской литературы. Боязнь того, что боги могут не получить нужные им жертвоприношения, если людей не будет совсем (по человеконенавистническому замыслу бога Кумарби — главного врага Тешшупа), высказана в речи бога Эа в хеттском переводе одной из хурритских песен из цикла, относящегося к Кумарби (Иванов 1977, с. 146). В хеттской молитве во время чумы, датируемой среднехеттским временем (т. е. примерно тем же периодом, что и хеттский перевод хурритского текста о Тешшупе), и в более поздней молитве этого жанра, сочиненной новохеттским царем Мурсилисом II, сходная мысль излагается как угроза, возникающая для богов из-за уменьшения количества людей во время эпидемии (там же, с. 103, 185 и 190). В рассматриваемом нами тексте эта мысль проводится в несколько ином плане: все люди помогут богу, попавшему в трудное положение. Любопытно, что характерная для тех же молитв во время чумы параллель между отношениями между богами и людьми, с одной стороны, свободными людьми и рабами, с другой, усматривается и в этом случае. В билингве содержится довод против отпущения раба на волю: а кто тогда будет кормить его хозяина?

Согласно одному из возможных толкований, принятому Неем, для истории религии едва ли не наибольший интерес пред-

⁸ В связи с пребыванием Тешшупа в преисподней упоминается «темная земля». Ней склоняется к тому, чтобы считать этот мотив индоевропейским (Neu 1996, SS. 427, 529, 534). Но такое сочетание встречается и в хаттских ритуалах. Его скорее можно признать типологически универсальным.

ставил бы повторяющийся конец двух следующих параграфов хеттского перевода (соответствующие места хурритского подлинника повреждены): хуррит. *zu-wa-ta-at-te i-zu-u-zi ka-arp[í-li-wa_a-aš] pa-ri-iz-za-at-te ú-bi he-sa-a-la^D[Te-eš-šu-ub (it-ti-l)]I-wa_a-aš a-la-a-la-e e-ne[...]ta-ab-ša-ab ši-pa-a^DTe-šu-ub x[...] ha-a-ša-ri a-ar-ri-ya-wa_a-aš e[(x)...]pí-in-ti-li-wa_a-aš wa-al-li-x[] = хетт. *ZÍZ-tar [ku-i]š-ša 1/2 PA-RI-SI šu-un-na-i ma-a-an^D[IM-]aš-ma ne-ku-ma-an-za na-an ku-iš-ša^{TUG}ku-ši-ši-ya-az wa-aš-ša-u-e-ni DINGIR-uš UN [m]a-a-na-aš hur-ta-an-za-ma^DIM-aš nu-uš-ši ku-iš-ša Ī.DUG.GA I ku-ú-pí-in pí-i-ú-e-ni nu-uš-ši iš-hu-eš-šar pa-ra-a šu-un-nu-me-ni na-an-kán pa-la-an-ti-ya-az a-arp-pa tar-nu-me-ni DINGIR-uš UN* «Каждый из нас насыпал бы тебе с четверть меры эммера. Каждый из нас насыпал бы полмеры ячменя. Когда же Бог Грозы гол, мы — каждый из нас — хотели бы надеть на тебя праздничную царскую одежду. Бог — это человек! Если же Тешшуб зачахнет (вследствие заклятия?), мы — каждый из нас — дали бы ему растительного масла. Мы ему возместили бы недостающее (?). Из заключения мы его бы вызволили. Бог — это человек» (там же, Vs. I–II). При всем возможном интересе этой заключительной формулы, предполагающей богочеловечество Тешшуба, ее толкование, предложенное Неем, не бесспорно. Последовательность из двух логографических написаний, из которых только первое сопровождается фонетическим дополнительным обозначением падежа, хотя и возможна в хеттской клинописи, не кажется обычной. Альтернативное чтение, предложенное недавно в последнем выпуске Чикагского словаря хеттского языка (^DU-uš), Неем решительно отвергается (Neu 1996, SS. 315, 591). В самом деле, синтаксическая и семантическая роль подобной логограммы в конце двух абзацев осталась бы загадочной. Но независимо от того, верно ли толкование повторяющейся заключительной формулы у Нея, несомненно, что в хурритском тексте наличествует идея параллелизма страдания бога и страдания человека.*

Перечисление испытываемых человеком или богом трудностей и способов помочь в цитированном хурритском тексте почти дословно совпадает с древнехеттскими повелениями царю дать хлеб голодному, масло для умащения зачахшему, одежду голому (КВо III, 23, I, 1–3). Гетце давно уже обратил внимание на сходство таких предписаний в древнехеттских текстах и в надгробных надписях среднегипетского царства (Götze 1957, S. 90). В недавнее время круг хеттских текстов этого рода⁹ стал предметом специального рассмотрения Арки, нашедшего в них параллеле-

⁹ Laroche 1971, p. 6, N 24.

ли древнеближневосточной литературе мудрости¹⁰. Поразительно сходство как древнехеттских текстов, так и хурритского отрывка, касающегося бога Тешшуба, попавшего в беду, со словами, вложенными Иисусом в уста Бога в Евангелии от Матфея, глава 25, 35–44. Совпадает не только перечисление бед и способов их преодоления («алкал Я, и Вы дали мне есть...»), но и отнесение всей этой ситуации к Богу. Предельно близкие параллели содержатся также в древнееврейском тексте «Завещания 12 патриархов» из генизы старой синагоги в Каире, во многом совпадающем и с кумранским арамейским «Завещанием Иосифа». Но в последнем тексте (I, 5–6) Бог приходит на помощь страждущему. Вместе с тем перекличка с хурритским текстом здесь особенно очевидна, поскольку речь идет о человеке, который был продан в рабство и освобожден Богом.

Едва ли не всего любопытнее менее проблематичная заключительная формула всего этого рассуждения о помощи Тешшупу: хуррит. *e-hi-il-li-wa_a-aš-ša* ^D*Te-eš-šu-ub* = хетт. *na-an-kán hu-iš-nu-mi-ni* ^D*IM-an* «Мы бы его спасли, оживили, Тешшупа» (там же, Vs. III, 18'). Глагол *huisnu-* (производное на *ni-* от *huis-*) имеет в хеттском языке значение «оживлять, спасать, сохранить жизнь»¹¹. Тешшуп в ономастике, особенно в Алалахе, постоянно связывается с выступающей в качестве соответствия этому хеттскому глаголу хурритской основой *eheli* «спасать»: ср. имена типа *Ehli-Teššub*; *eh-li-ya-na-aš* (эргатив) ^D*U-ub-aš* (KUB XXVII, 46 + I, 11); *ehlibini* «спасения (род. пад.), относящийся к спасению» как эпитет Тешшупа и связанных с ним богов (Lagache 1980, pp. 75–76). Оживление умершего или «захахшего» Тешшупа напоминает многочисленные малоазиатские и шире восточносредиземноморские версии мифа об исчезающем и возвращающемся божестве, в которых многие ученые находили прообраз позднейшей идеи воскрешения. Но здесь этот мотив переплетен с отчетливо выраженным представлением о необходимости спасения бога, попавшего в беду.

Можно только удивляться силе мифопоэтической и научной прозорливости Вяч. И. Иванова, который в своих исследованиях религии страдающего бога на основании бывших у него скудных материалов о первых результатах открытий в столице хеттского царства еще в 1923 г. сделал вывод об историческом тождестве этого бо-

¹⁰ Archi 1979; Neu 1988, S. 17, fn. 44; 1996, S. 127, fn. 66.

¹¹ См. примеры его употребления: Puhvel 1991, p. 333–335; о калькировании значений аккад. *bullutu* «оживлять, сохранять жизнь»: Sommer 1947, S. 85.

га-Диониса и «хеттского Тешшуба¹²» (Иванов 1994, с. 19 и с. 277–278). Иванов имел ввиду прежде всего хурритское божество, изображенное в хурритско-хеттском святилище Язылыкайя в скалах возле Богазкея (там же, с. 278). Тешшуп выступает там в процессии богов и обозначен лувийским иероглифом (который в данном случае нужно читать по-хурритски)¹³, Laroche 1952; 1969; Güterbock 1982, pp. 6, 25, 30, 47, pl. 1B; ph. B, D. Иванов связал этот малоазиатский культ с другими анатолийскими вариантами религии «бога спасающего» (Иванов 1994, с. 19). По Иванову для осмысления культа исчезающего и возвращающегося бога было важно узнать, что «уподобление человека богу страдающему в страстях его есть залог воскресения человека с богом воскресающим» (там же, с. 183). Спа­саемый бог оказывается сам спасителем¹⁴. Эта двойственность усматривается и в хурритском почитании Тешшупа.

По-видимому, в конце рассмотренной части текста говорится и о наказании того, кто виноват в бедах Бога, но это место билингвы не вполне ясно. Вся история Тешшупа в подземном царстве и вызволения его из беды сочетается с главной темой текста: отпущением на волю. При этом главным героем остается Тешшуп, потому что весь текст в целом назван Песней о Тешшупе.

Билингва представляет значительный интерес и как один из ранних литературных примеров занимавшего В. Н. Топорова жанра, промежуточного между историческим и мифологическим. В тексте собственно мифологические части, относящиеся к Тешшупу, перемежаются с описаниями, касающимися обсуждений и прений на собрании¹⁵ города Эблы. Судя по хурритскому тексту (но не по хеттскому переводу, здесь от него отступающему)¹⁶, часть цитированного выше текста представляет собой обращение к Тешшупу, которое

¹² Сохраняю принятое в то время написание имени бога, отличающееся от современной научной транскрипции.

¹³ Мейер, на текст древней истории которого ссылается Иванов, в своей книге о хеттах дал для того времени достаточно полный анализ данных о хурритском (в его терминологии «митанийском») Тешшупе в его отношении к хеттскому и урартскому богам грозы, отметив при этом проблему иероглифа, его изображающего: Meyer 1914, SS. 57, 125, 157–159.

¹⁴ Если верна гипотеза о том, что Тешшуп стал пленником подземного царства, то и здесь можно было бы видеть совпадение с предположенным Ивановым хтоническим началом в мифах об исчезающем Дионисе, который, как и Аполлон, связан с подземным миром.

¹⁵ Хетт. *tuliyā-*; хурритский текст почти не сохранился.

¹⁶ В хеттской части нет аналога хуррит. [*fetta*] «тебе», но см. о других истолкованиях: Neu 1996, SS. 308, 310.

приводится в этом рассуждении. Последнее, возможно, произносится одним из видных людей Эблы, если не самим Тешшупом.

Содержащиеся в нескольких местах текста угрозы разрушить Эблу достаточно близки к позднейшей древнеближневосточной (аккадской, древнеиранской и древнееврейской) апокалиптической литературе. В некоторых местах текста реальные исторические персонажи из числа наиболее влиятельных жителей города вступают в разговор с Тешшупом (часть этих мест полуразрушена и во всяком случае не поддается однозначному толкованию).

Изучение этого двуязычного текста убеждает в том, что некоторые из основных идей религий осевого времени и часть позднее утвердившихся приемов их изложения сформировались задолго до того времени, к которому их обычно относили. Ближе к открывающимся фактам оказывается Ньютон, в своем «*Irenicum: or ecclesiastical polity tending to peace*» предположивший (отчасти в соответствии со взглядами, высказывавшимися в ту эпоху и другими авторами: Лурье 1943) далеко идущее сходство всех древних религий Передней Азии и Греции (Manuel 1974; Christianson 1984, pp. 566–567). Возможно, что для Ньютона и некоторых его современников эта мысль была аксиомой, мало связанной с тщательно им изучавшимися историческими данными. Но по мере накопления таких (отчасти давно уже вошедших в научный оборот) доводов, как мемфисский папирус с его теологией, предвещающей Евангелие от Иоанна, внимательное и беспристрастное сопоставление открывающихся древних традиций кажется плодотворным путем преодоления условных схем, навязанных общепринятыми взглядами на историю религии.

Литература

- Вильхельм Г. 1992 Древний народ хурриты. Очерки истории и культуры. М.: «Наука», Гл. ред. вост. лит.-ры.
- Иванов Вяч. Вс. (пер.) 1977 Луна, упавшая с неба. Древняя литература Малой Азии. М.: «Худ. лит.-ра».
- Иванов Вяч. Вс. 1981 Славянский, балтийский и раннебалканский глагол. Индоевропейские истоки. М.: «Наука».
- Иванов Вячеслав [И.] 1994 Дионис и прадионисийство (серия Античная библиотека, Исследования). СПб: изд. «Алетейя» (впервые издано в Баку в 1923 г.).
- Лурье С. Я. 1943 Ньютон — историк древности. — В кн.: Исаак Ньютон. 1643–1727. М.-Л.: изд. АН СССР, с. 271–311.

- Старостин С. А. 1995 Сравнительный словарь енисейских языков. — Кетский сборник. М.: изд. фирма «Вост. лит-ра», школа «Языки русской культуры», с. 176–315.
- Archi A. 1979 L'humanité des hittites. — *Florilegium Anatolicum. Mélanges offerts à E. Laroche*. Paris: Boccard.
- Christianson G. E. 1984 *In the presence of the Creator. Isaac Newton and his times*. New York–London: The Free press / Collier Macmillan Publishers.
- Dahood M. 1981 Ebla, Ugarit, and the Bible. — Afterword. — In: Pettinato G. *The archives of Ebla. An empire inscribed in clay*. Garden City, New York: Doubleday and Co, Inc., pp. 271–321.
- Götze A. 1957 *Kulturgeschichte Kleinasien (Handbuch der Altertumswissenschaft, 3 Abteilung, 2 Teil)*. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- Güterbock H. G. 1982 *Les hiéroglyphes de Yazilikaya. A propos d'un travail récent*. Institut Français d'Études Anatoliennes. Paris: Editions Recherches sur les civilisations. Synthèse, N 11.
- Haas V., Wegner I. [Рец. на:] Keilschrifttexte aus Bogazköi [= KBo]. 32. — *Orientalistische Literaturzeitung*, Jahrgang 86, 5, Sp. 384–391.
- Laroche E. 1952 *Le panthéon du Yazilikaya*. — *Journal of Cuneiform Studies*, v. VI, pp. 115–123.
- Laroche E. *Les dieux de Yazilikaya*. — *Revue hittite et asianique*, v. 27, fasc. 84–85, pp. 61–109.
- Laroche E. 1971 *Catalogue des textes hittites*. Paris: Éditions Klincksieck.
- Laroche E. 1980 *Glossaire de la langue hittite*. Paris: Éditions Klincksieck.
- Manuel F. 1974 *The religion of Isaac Newton*. Oxford: University Press.
- Melchert H. C. 1994 *Anatolian Historical Phonology*. Amsterdam–Atlanta, GA: Rodopi.
- Meyer E. 1914 *Reich und Kultur der Chetiter*. Berlin: Verlag von Karl Curtius.
- Neu E. 1988 *Das Hurritische: Eine altorientalische Sprache in neuen Licht* (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1988, N 3). Mainz: Akademie der Wissenschaften und Literatur/Stuttgart: Franz Steiner Verlag/Wiesbaden.
- Neu E. 1996 *Das hurritische Epos der Freilassung. I Untersuchungen zu einem hurritisch-hethitisches Textensemble aus Hattuša*. Studien zu den Bogazköy-Texten, Heft 32. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Puhvel J. 1991 *Hittite Etymological Dictionary*. Vol. 3: Words beginning with H (Trends in Linguistics. Documentation 5, ed. W. Winter, R. A. Rhodes). Berlin–New York: Mouton-de Gruyter.
- Sommer F. 1947 *Hethiter und Hethitisch*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.

W. R. Schmalstieg
(The Pennsylvania State University)

The *-o Stem Nominative Singular in Indo-European

Since Prof. V. N. Toporov's sphere of interests includes the origins of the Indo-European language, about which he has written many brilliant studies, I should like to dedicate this small article to him as a token of my admiration for his work.

I have always assumed that Indo-European had a kind of 'split' ergative system, similar to Georgian with nominative-accusative syntax in the present, but ergative syntax in the preterit (see, e. g., Schmalstieg 1988: 128–142). The collapse of this system led to the apparently anomalous situation that some nominatives have no ending (deriving from the absolutive case — originally encountered in subject or agent function in present tense syntax) and some nominatives have an *-s ending (deriving from the ergative — originally encountered in agent function in preterit tense syntax). One could imagine then the following sentences in Indo-European:

(1) Active Present:

*vīr (pater)	gh ^w en-t	rēg-m̄
(abs. sg.)	(pres. tense verb)	(dat. sg. [> acc. sg.])
The man (father)	kills	the king

(2) Mediopassive Preterit:

*vīr-os (patr-os)	(e-)gh ^w η-(t)o	rēg
(erg./gen. sg.)	(pret. tense verb)	(abs. [nom.] sg.)
The man (father)	killed	the king

(A passive translation of this sentence: 'The king was killed by the man [father]' would possibly be more in accord with our contemporary understanding of the Indo-European 3 sg. mediopassive and participial marker *-t(o)-, but at the earliest epoch presumably only the ergative syntax was possible in the preterit. Thus, the less marked active translation is perhaps preferable to the more marked passive translation.)

In any event, sentences of type (2) above could optionally be replaced by sentences of type (3) below with the accusative case replacing the old absolutive (or nominative) case:

(3) Mediopassive Preterit:

*vīr-os (gen. > nom. sg.)	(e-)gh ^w ŋ-to (verb)	rēg-m̄ (acc. sg. [replacing the abs. [nom.] sg.]
The man	killed	the king

The replacement of the old nominative by the accusative in mediopassive sentence (3) led to the reinterpretation of the old genitive/ergative (*vīr-os) as a nominative and its functional identification with the absolutive case which was used as a subject in the present tense (see Schmalstieg: forthcoming). In other words, the morphological and syntactic absolutive case merged with the genitive/ergative case to form a single new semantic/syntactic case, the nominative case. This case retained, however, in the *-o stems a morphological trace (viz., the final *-s) of its genitive/ergative origin. Other stems either adopted from the *-o stems the *-s in the nominative case, e. g., some *-u stems (cf. Gk. *pēkhu-s* 'cubit') or else retained their original endingless form, e. g., the consonant stems (cf. Gk. *patēr* 'father')¹. In my view the mediopassive verb (exemplified by the 3rd person ending *-[t]o) begins as an intransitive, can then be reinterpreted as a passive and finally, when the subject of the passive in the absolutive-nominative case is replaced by an object in the accusative case, the verb is reinterpreted as active and transitive. In any event, the replacement of a nominative by an accusative has its parallel in Lithuanian, where both the original nominative case is possible and the more recent accusative can be used in such phrases as the following:

(4) ...indoeuropiečių (gen. pl.)	jaū (adv.)	seniaĩ (adv.)
by the Indo-Europeans already a long time ago		

prisijaukinta (nom. sg. fem. [or neut.] -t- part.)	avīs (nom. sg.)	(or āvī)... (or acc. sg.)
had been tamed	sheep	(or sheep)

'...sheep had already been tamed by the Indo-Europeans a long time ago...' (Paulauskienė 1979: 105; Ambrazas 1979: 17; Schmalstieg 1995: 16, 38-40).

¹ I believe that Beekes' proposal (1985: 184-191) that the *-o stem noun declension had its origin in an ergative ending *-os is fundamentally correct, but it seems to me that the evidence for an *-e(-) both in the genitive singular of the consonant stem declension and in some of the attested forms of the *-o stem declension is just too strong to be easily dismissed.

The old nominative singular and genitive singular of the *-o stem noun remain the same in the Hitt. nom.-gen. sg. *an-tu-uh-ša-aš* 'man' and in the Germanic *-jo stem (or perhaps better *-je stem, see below) nouns, cf. Gothic nom.-gen. sg. *hairdeis* 'shepherd,' *harjis* 'army.' For the most part, however, the old genitive *-os was either supplied with an additional suffix, e. g., Sanskrit *vīr-as-ya* '(of the) man,' Hom. Gk. *doúl-oio* '(of the) servant' (< *-osjo) (Palmer 1980: 268), or else another ending came to be used with genitive meaning, e. g., Lat. *uir-i*, Lith. *výr-o* '(of the) man.' The replacement of the old etymological genitive *-os was occasioned by its new use as a nominative case. The older genitive usage may, however, be reflected in Sanskrit by such compounds as *ráthas-páti* 'lord of chariots' and in Greek by *Theós-dotos* 'given by God,' which does not have to be considered as a remodeling on the basis of *Diós-dotos* 'given by Zeus' (see Haudry 1982:33). Here and there an Indo-European word retains both the old consonant-stem and the new *-o stem variant, thus Gk. nom. sg. *iatēr* 'physician,' the genitive singular of which is *iatrós*. But this genitive singular *iatrós* serves also as a new nominative singular whereas the new genitive singular *iatr-oũ* is an innovation from *-os+jo.

The instrumental case could have been used by itself without an agent in syntactic constructions very similar to ergative constructions:

(5) Mediopassive Preterit:

*jug-om	(e-)jug-(t)o	g ^w ow
(inst. sg.)	(verb)	(abs. sg.)
(with) the yoke	(was) harnessed	the ox

This sentence is the instrumental equivalent of the agentive sentence (2) above. It is perhaps this feature which led to the use of the instrumental with agent function in Russian and Sanskrit.

Now, as with the creation of sentence (3) it became possible for an accusative case to replace the absolutive case, giving a sentence such as the following:

(6) Mediopassive Preterit:

*jug-om	(e-)jug-(t)o	g ^w ow-m̄
(instr. > nom. sg.)	(verb)	(acc. sg. [replacing the abs. [nom.] sg.]
The yoke	harnessed	the ox

Thus, the instrumental case came to function also as a nominative case. In Baltic and Indo-Iranian the *-o stem instrumental is represented by *-ō (deriving from the etymological preconsonantal sandhi variant of the ending *-om [Schmalstieg 1980: 43, 69]), thus Lith. *vilk-ù* 'wolf' (<*-ō), Sanskrit *yaj-ñā* 'sacrifice' (<*-ō),

the ending represented by (*dev*-)ena 'god' being of a later origin (see Thumb-Hauschild 1959: 32; Schmalstieg 1980: 41-45). In Slavic, however, the *-o stem instrumental singular was supplied with the particle *-i giving *-om-i. The Slavic neut.-masc. instrumental singular ending *-om-i would then have the same etymological origin as the Latin, Greek, and Sanskrit neuter nom. sg. *-om. Therefore, a sentence such as Russian (7) *vetrom ubilo dva dereva* 'the wind killed two trees' furnishes a model showing how the *-om became possible as a neuter nominative (see Haudry 1977: 449).

The major drawback to the hypothesis described above is that there seems to be no principled reason as to why some nouns remain in the consonant (or some other) stem category (e. g., **pater* 'father,' **kamon* 'stone,' **kuon* 'dog,' **medhu* 'honey,' etc. with a nominative singular derived from the absolutive singular) and other nouns pass to the *-o stem category (e. g., **vīr-os* 'man,' **v|k^w-os* 'wolf,' **ek^w-os* 'horse,' etc. with a nominative singular derived from the ergative=agentive genitive or, e. g., **jug-om* 'yoke' with a nominative singular derived from the instrumental). According to Haudry (1977: 449) the *-ā stem category could also be derived from the instrumental. The reason for the division between the *-os and *-om is clear, the first being animate and hence agentive, and the second inanimate and hence instrumental, but the reason for the different declension classes of **pater* on the one hand and **vīr-os* on the other hand is not so clear.

Thus, the appearance of the ergative/genitive in sentences (2) and (3) above is to be expected, but the appearance of the nominative agent in a sentence such as:

(8) Mediopassive Preterit:

* <i>pater</i>	(e-)gh ^w ŋ-to	rēg-m̄
(abs. > nom. sg.)	(verb)	(acc. sg. [replacing the abs. [nom.] sg.]
The father	killed	the king:

must be explained completely by analogy to the active present. Still, the extant morphology supports a clear division between the consonant stems and the *-o stems and the assumption of an earlier 'split' ergative syntax could explain such a division².

² One might find a partial parallel in Laz where according to Klimov (1976: 154) the nominative case may be considered to have two allomorphs, thus (9) *bere imtu* 'the fellow fled' vs. (10) *bere-k ibgaru* 'the fellow broke out crying.' The form *bere* reflects the old absolutive case and *bere-k* the old ergative case.

Now, it has long been known that the so-called *-o stem declension has some forms which reflect an original *-e(-) recalling in some way the thematic verbal paradigm in which the alternation *-e/o is well established. Traces of the *-e(-) ablaut are encountered in the Gothic gen. sg. *dag-is* '(of the) day' which is usually traced back to *-eso. Similarly, it seems to me quite probable that the nom.-gen. sg. *har-jis* 'army' and *haird-eis* 'shepherd' derive from *-jes. Since the Gothic *-o stem nominative singular, *dag-s* 'day,' has no trace of a vowel, it is impossible to tell whether this might derive from *-os or *-es. Gothic also shows an *-o stem genitive plural *dagē* '(of the) days' (an ending which in my view derives from etymological *-eN parallel to the well attested genitive plural *-oN in other Indo-European languages [Schmalstieg 1980:43]). Another trace of the original *-e- is to be found in the Old Armenian adverb *het-e-w* 'after' as opposed to the usual instrumental *het-o-w* derived from the noun *het* 'trace of the foot' (Meillet 1936: 61; 1937: 322).

Still other evidence of the etymological *-e- is to be found in the pronouns, cf. Gothic *hwis*, Hom. Gk. gen. sg. *téo* from Indo-European **k^wesyó*, attested also in Avestan *cahya* as opposed to Sanskrit *kasya* (Buck 1933: 227; Wackernagel 1929/30: 85-86). One can compare also Old Church Slavic *česo* '(of) what.' Similarly certain derivatives of *-o stem nouns show the vocalism -e-, e. g., the Gk. adjective *hípp-eios* 'of a horse, horses' vs. the noun *hípp-os* 'horse,' the adjective *khrús-eos* 'golden' vs. the noun *khrus-ós* 'gold,' Lat. *aur-eus* 'golden' vs. the noun *aur-um* 'gold,' etc. Likewise the Avestan pair *pasca*, *paskāṭ* 'from behind, later, after' seems to reflect an original distinction of vocalism (Wackernagel 1929/30: 86).

The locative singular ending *-ei seems to be attested in various Greek adverbs, e. g., *oíkēi* (first attested in Menander) beside *oíkoi* 'at home, in the house' (cf. also the adjective *oikēios* 'in or of the house'), *atheēi* 'without the aid of God,' Cretan *dipleī* 'twice,' Doric, Thessalonian *tēi-de* 'here,' Doric interrogative *pēi* 'where,' relative *ai pei*, *hópei eī* 'where,' Oscan *tereī* 'in territorio' (Schwyzer 1939: 549). One can compare also Latin locative singular forms in -ī from -ei, cf. e. g., *dom-ī* 'at home,' *vesper-ī* 'in the evening,' inscriptional *Delei* 'on Delos' (also *Deli*), *Aeg-ī* 'in Aegion' and inscriptional *Aegei* (Leumann-Hofmann-Szantyr 1977: 426).

Similarly I propose that the instrumental in *-ē, represented by the Latin adverb *certē* 'certainly,' derives from etymological *-em, just as the instrumental in *-ō derives from *-om (Schmalstieg: forthcoming).

I suggest also that the vocative case in **-e* derives from the old nominative singular in **-es* through the removal of the **-s*. When the **-i* and **-u* stems adopted (probably from the **-o* stems) the nominative singular marker **-s*, the etymological vocative in **-i* and **-u* was left without any marker, thus Gk. nom. sg. *pēkhu-s* 'cubit,' *póli-s* 'state' vs. voc. sg. *pēkhu*, *póli*, Goth. nom. sg. *sunu-s* 'son' vs. voc. sg. *sunu* (also *sunau*). Cf. also Gk. nom. sg. *boū-s* vs. voc. sg. *boū* (Choiroboskos [Schwyzer 1939: 575; Wackernagel 1912: 18]) and biblical names borrowed from Hebrew, such as the nom. sg. *Iēsoūs* 'Jesus,' *Mōusēs* 'Moses' vs. the voc. sg. *Iēsoū*, *Mōusē*. Thus Wackernagel's derivational rule (1912: 17): 'Vokativ um —s ärmer als Nominativ.'

In modern Greek the vocative of many **-o* stem nouns is in *—o*, e. g., the names *ó Nīkos* 'Nicholas,' *ó Giōrgos* 'George,' the common nouns *ó kapetánios* 'the captain,' *ó géros* 'the old man,' *ó drákos* 'the dragon' have the vocatives *Nīko*, *Giōrgos*, *kapetánio*, *géro*, *dráko* respectively (Mirambel 1949: 51; Schwyzer 1939: 555).

In Sanskrit the vocative singular of *vrkaḥ* 'wolf' is *vrka*. A vocative **vṛke*, however, would pass naturally to **vṛca* (cf. the velar palatalization attested in the Slavic voc. sg. *vŕlčē*). Therefore, if one assumes an etymological **-e* for the Sanskrit vocative, then one must also assume a paradigmatic re-establishment of the velar consonant. On the other hand, it seems possible to me that the form *vrka* could result from subtraction of the final **-s* from *vrkaḥ* just as in the modern Greek examples given above.

I propose, then, that there were two Indo-European thematic declensions, one in **-e* and a second one in **-o*, the nominative singular cases of both of which correspond to the etymological genitive singular of the consonant stem nouns, viz. **-es* and **-os*. Thus, in addition to the consonant-stem genitive singular in **-os* (attested, e. g., in Gk. *patrós* '[of] father' and early Lat. *nominus* '[of the] name'), the ending **-es* is encountered in Lith. *akmenēs*, *akmeñs*, Slavic *kamene* '[of the] stone,' Lat. *nominis* '[of the] name.' I suggest then that the attested **-o* stem declension derives from the merging of two original declensions, an **-o* stem and an **-e* stem declension, most cases deriving from the **-o* stem forms, but with reliquary **-e* stem endings.

References

- Ambrazas, Vytautas*. 1979. Lietuvių kalbos dalyvių istorinė sintaksė. Vilnius, Mokslas.
- Beekes, R. S. P.* 1985. The origins of the Indo-European nominal inflection = Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft. Vol. 46. Innsbruck.

- Buck, Charles Darling.* 1933. Comparative grammar of Greek and Latin. Chicago, University of Chicago Press.
- Haudry, Jean.* 1977. L'emploi des cas en védique. Lyons, Editions L'Hermès.
- Haudry, Jean.* 1982. Préhistorie de la flexion nominale indo-européenne. Lyons, Institut d'études indo-européennes de l'Université Jean Moulin.
- Klimov, Georg A.* 1976. Anomalii èrgativnosti v lazskom (čanskom) jazyke. Vostočnaja filologija = Philologia Orientalis 4: 150-159.
- Leumann, Manu, J.B. Hofmann and A. Szantyr.* 1977 (new printing of 5th ed. [1926-28]). Lateinische Grammatik. Vol. 1. Munich, C. H. Beck.
- Meillet, Antoine.* 1936. Esquisse d'une grammaire comparée de l'arménien classique. 2nd ed. Vienna, Imprimerie des pp. Mekhitharistes.
- Meillet, Antoine.* 1937. Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes. 8th ed. University of Alabama reprint 1964.
- Mirambel, André.* 1949. Grammaire du grec moderne. Paris, Klincksieck.
- Palmer, L. R.* 1980. The Greek language. London, Boston, Faber and Faber.
- Paulauskienė, Aldona.* 1979. Gramatinės lietuvių kalbos veiksmoždžio kategorijos. Vilnius, Mokslas.
- Schmalstieg, William R.* 1980. Indo-European linguistics: A new synthesis. University Park and London, Penn State Press.
- Schmalstieg, William R.* 1988. A Lithuanian historical syntax. Columbus, Ohio, Slavica Publishers.
- Schmalstieg, William R.* 1995. A student guide to the genitive of agent in the Indo-European languages = Journal of Indo-European Studies Monograph 14. Washington, D. C.
- Schmalstieg, William R.* Forthcoming. Lithuanian and Indo-European Parallels. Journal of Indo-European Studies.
- Schwyzler, Eduard.* 1939. Griechische Grammatik. Vol. 1. Munich, C. H. Beck.
- Thumb, Albert and Richard Hauschild.* 1959. Handbuch des Sanskrit. Part II. Formenlehre. Heidelberg, Carl Winter.
- Wackernagel, Jacob.* 1912. Über einige antike Anredeformen. Programm zu akademischen Preisverteilung. Göttingen. Reprt. in 1969 in Kleine Schriften. Vol. 2. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Wackernagel, Jacob and Albert Debrunner.* 1929/30. Altindische Grammatik, Vol. 3. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

**A Few Notes on Germanic Terms
with Initial IE *g^{wh}-
(Especially in Lehmann's Etymological Dictionary
of Gothic [1986] and in Seebold's 22nd Edition
of Kluge's *Etymologisches Wörterbuch
der Deutschen Sprache* [1989])**

A decade or so ago, I (Polomé 1987: 303–13) contested the view of E. Seebold that initial IE *g^{wh}- yielded *b*- in Germanic. Under the word **banja* «blow, wound, sore,» Lehmann (1986: 60–61) finds the assumed relationship with Avest. *banayān* «[they] sicken,» *banta-* «sick, weak,» and possibly W *bon-* «blow» in *bon-clust* «box on the ear» [not listed in Vendryes 1981–87] rather dubious [although Pokorny (1959: 126) rightly points out that in early times, illness was believed to be the result of a strike of the evil spirit, a belief still surviving in Old English times]. Instead, he speculates that it might be related to IE *g^{wh}*en-* «strike» if the view of Seebold is right, the treatment **g-* as in ON *guðr*, OE *gūþ*, OHG *gund-* «battle» applying to the labiovelar where it would stand before a syllabic nasal in IE *g^{wh}*ntyā*. Other improbable explanations are also offered by J. de Vries [1977: 25]; it would be nice to revive Persson's (1891: 73) hypothesis of an expanded IE root **b^hā-* «strike, kill» in Benvenistian terms as **b^(h)H₂én-*, with optional aspiration according to the glottalic theory, but that would be pure glottogonic speculation. If the connection with Avestan is to be rejected, one might also consider a substrate word which is as valid as assuming an aberrant treatment of the labiovelar.

Goth. *bida* «demand,» *bidjan* «request, pray» is usually connected with IE **b^hed^h-* «bow» (Pokorny 1959: 114) in reference to the bending of the prayer's knees in kneeling. Seebold (1989: 88), however, lists all the cognates gathered under IE *g^{wh}*ed^h-* «request, desire» (Pokorny 1959: 488). The fact that a connection with ON *geð* «conscience, intelligence» has to be rejected on account of the equation ON *geðlauss* «without reflection» = OHG *getilōs* «unrestrained, wanton» which points, with its cognates, to a root without initial labiovelar (de Vries 1977: 159), does not disprove IE *g^{wh}- > Gmc. *g-*; it is merely one case less! Seebold (1989: 104–105) also assumes that G *brennen*

«burn» is to be derived from IE *g^{wh}er- «burn» [Lat. *formus* «warm,» OIr. *fogeir* «heats up, puts ablaze,» etc.]; there is, however, no need for such an etymology when the Gmc. word can easily be explained as a form of the root *bhrew- [Lat. *fer-veō* «boil,» etc.] with *n*-infixation (*b^hre-n-w- > Gmc. *brenn-*; Lehmann 1986: 80).

Similarly, there is no need to connect Gmc. **warma-* «warm» [ON *varmr*, OE *wearm*, OHG *warm*, etc.] with the root *g^{wh}er-, as there is a rhyming root **wer-* «burn, cook» well attested in IE [Hitt. *war-*, Arm. *varim* «burn,» OCS *varŭ* «boiling water,» etc.; Lehmann 1986:394-5; Kluge-Seebold 1989: 777].

ON *gildra* «trap, snare,» *gilja* «entice» is linked with Grk. (*e*)*thélō* «want, wish,» and OCS *želēti* under the assumption of a root *g^{wh}el- «want» [Pokorny 1959: 489], but de Vries (1977: 167) prefers to connect it with Goth. *gailjan* «delight,» OHG *geil* «merry, frolicsome,» W *gaol* «love,» Lit. *gailūs* «pitiful; sharp, bitter, etc., to which also ON *gilker* «fermenting vat,» Du. *gijl* «bier under fermentation» seem to belong. Semantically, the first solution seems definitely more attractive, if the philological implication is all right.

A Gmc.-Grk. isogloss has been assumed [e. g. Pokorny 1959: 490] under the assumption of IE *g^{wh}emb- for Grk. *athemboūsa* «exuberant» and MHG *gampen* «jump,» and its cognates such as the German bird name *Gimpel* «bullfinch» which would actually mean «hopper.» Seebold-Kluge (1989: 267) assumes that the heaviness/clumsiness of the bird explains the secondary meaning of «dunce, simpleton,» but gives no extra-Germanic cognates. For the related ON *gaman* «joy, amusement, lust,» J. de Vries (1977: 154) indicates various etymological efforts, in particular Rooth's (1926: 50) suggestion to link it under a root *gam- «feed, eat, amuse oneself» with ON *gamall* «old,» *gambra* «brag, swagger,» which also admit of other often more plausible etymologies [e. g. ON *gambra* = OHG *gambar* «strong, energetic» (cf. the ethnic name *Sugambri*)]. The basic meaning of the stem underlying *gampen* is obviously «jump for joy,» as Pokorny recognized: under the circumstances, in spite of its weakness, the link with the Hesychius gloss *athemboūsa* = *akolastainousa* apparently still remains our best bet.

Another pre-resonant labiovelar (as in Gmc. **gunþjō* < IE *g^{wh}η-*tyā-* in Oind. *hatyá* «killing») occurs in ON *grunr* «suspicion» which is usually connected with Grk. *phrēn* «diaphragm; soul, intelligence,» *phronēō* «think» (cf. ON *grunda*) under *g^{wh}ren-, the diaphragm being considered as the seat of spiritual activities, esp. thought (Pokorny 1959: 496; de Vries 1977: 191).

To sum up the results of this short enquiry:

a) there is no compelling reason to assume that initial prevocalic IE **g^{wh}*- yielded Gmc. *b-*, granted that the alternate explanation of Goth. *banja* is [if the doubtful Celtic cognate is excluded] a rather rare case of Avestan-Germanic correspondance, but the belief system of the Indo-Europeans is in perfect harmony with the notion that death [OHG *bano* «death, destruction»] and illness [Avest. *banta-* «sick»] are the work of evil spirits [cf. OE *ylfa gesceot* «disease attributed to supernatural beings»]. In the case of Goth. *bidjan*, etc., the idea of kneeling and bending down for prayer gives a quite convincing etymology without having to resort to a contested labiovelar initial.

b) the aspirated voiced labiovelar undoubtedly yields /g/ in initial pre-resonant (syllabic or non-syllabic) position as ON *gunnr*, *guð* «combat» and *grunr* «suspicion» indicate.

c) with the dropping out of ON *gedr* «conscience, reflection,» precious few examples of initial IE **g^{wh}*- > Gmc. *g-* remain: ON *gampen* «jump,» *gildra* «snare,» both of which remain, to a degree, rather disputable.

d) the cases with alleged **b-* IE *burn* (cf. Onions 1966: 128), etc. are obviously unconvincing.

As a result, we can surmise that the normal representation of the IE voiced aspirated labiovelar initially was /g/ in Germanic.

Bibliographical hints:

- de Vries, Jan* 1971. *Nederlands etymologisch woordenboek*. 2nd revised edition by F. de Tollenaere. Leiden: E. J. Brill.
- de Vries, Jan* 1977. *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*. 2nd (corrected) edition. Leiden: E. J. Brill.
- Kluge, Friedrich* 1989. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. 22nd edition, thoroughly reworked by E. Seebold. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Lehmann, Winfred P.* 1986. *A Gothic Etymological Dictionary based on the third edition of Vergleichendes Wörterbuch der gotischen Sprache by Sigmund Feist*. Leiden: E. J. Brill.
- Onions, C. T.* 1966. *The Oxford Dictionary of English Etymology*. Oxford: the Clarendon Press.
- Persson, Per.* 1891. *Studien zur Lehre der Wurzelexweiterung und Wurzelvariationen*. Uppsala Universitets Årsskrift.
- Pokorny, Julius.* 1959. *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. Bern/Munich: Francke Verlag.

- Polomé, Edgar C.* 1987. «Initial PIE *g^{wh}- in Germanic». In: Festschrift for Henry Hoenigswald (edited by G. Cardona & N. Zide), pp. 303-313. Tübingen: Gunter Narr Verlag.
- Rooth, Erik G. T.* 1926. *Altgermanische Wortstudien*. Halle: M. Niemeyer.
- Vendryes, J.* 1981-87. *Lexique étymologique de l'irlandais ancien*. B-C. (compiled by E. Bachellery & P.-Y. Lambert) Dublin: Institute for Advanced Studies/Paris: Centre National de la Recherche Scientifique.

The Development of Indo-European *CNh_xV in Latin

1. The normal reflex of the Indo-European sequence *CRh_xC¹ is CRāC in Italic and Celtic, cf. Lat. *grānum* 'grain', OIr. *grán* 'id.' (< IE *grh_xno-, cf. also the acute intonation of SCr. *zr̄no* 'grain' and Lith. *žirnis* 'pea')².

It is also well known that IE *CRh_xV yields CaRV in Celtic, cf. OIr. *ceiliog* 'cock' (< IE *k₁h₁-i-), W. *gwaladr* 'ruler' (< IE *w₁h₂-etro-) and OIr. *tanae* 'thin' (< IE *t₁nh₂-ew-yo-), Corn. *tanow* 'id.' (< IE *t₁nh₂-ew-o-, seen in Gk. *ταναός* 'tall, tapfer' as well).

The development of IE *CLh_xV in Latin (and Italic) is identical with that in Celtic, cf. Lat. *carō* 'meat', Umbr. *karu* 'piece' (< IE *(s)k₁rh₂-ōn), Lat. *valēre* 'to be strong, well' (< IE *w₁h₂-eh₁-, cf. also W. *gwaladr*)³.

As for the development of IE *CNh_xV in Latin, however, there are two possibilities which can be taken into consideration⁴.

According to Hirt (1900:18), IE *C_emV and *C_enV change into Lat. *CamV* and *CanV* respectively (e. g. Lat. *manēre* 'to stay'); this opinion is shared by Meillet (1908:34-35)⁵, Güntert (1916:34-35), Kieckers (1930:39-41), and by Peters (1980:188 fn. 143), who assumes (in the terms of the laryngeal theory) that IE *C_mh_xV and *C_nh_xV give Lat. *CamV* and *CanV*.

¹ The symbols, used in this paper, are as follows: V = vowel; R = resonant (L = r, l; N = m, n); C = consonant (T = stop); h_x = laryngeal (h₁ = non-colouring laryngeal; h₂ and h₃ = a- and o-colouring laryngeal respectively).

² According to Kurylowicz (1956:174ff.), the Ra (instead of the expected Rā) in cases such as Lat. *glaber* 'sooth', etc. can be explained as morphological zero grade. According to Schrijver (1991:191), IE *Rh_x before TC regularly yields Lat. Ra.

³ On these laryngeal development see Schrijver (1991:172-222) w. refs.

⁴ Cf. also Schrijver's (1991:203-205) survey of the history of the research.

⁵ Meillet, l. c., also assumed that IE *^on before *i yields Lat. -in-, but this is unacceptable, see Beekes (1982/83:228f.).

According to Brugmann (1904:128) and Sommer (1914:45), IE $*CmmV$ and $*CnnV$ yield Lat. *CemV* and *CenV* (e. g. Lat. *tenuis* 'thin'); similarly, Beekes (1982/83:228–229), Schrijver (1991:218–222) and Rasmussen (1993:189, 198) claim that IE $*CN_h_xV$ gives Lat. *CeNV*.

It seems that a re-examination of the data would not be superfluous.

2. The evidence for IE $*CN_h_xV >$ Lat. *CenV* is uncertain. In fact, Lat. *gener* 'son in law' and *lemurēs* 'ghosts' are not reliable (cf. Schrijver 1991:218). The remaining three instances are also ambiguous.

2.1. Beekes, l. c., mentions that Lat. *similis* 'like, resembling, similar' ($< *semilis < *semalis$) can continue IE $*semh_2li-$, $*semh_2eli-$ or $*smh_2eli-$. In view of «the close relation between Italic and Celtic», Beekes prefers to derive Lat. *similis* from IE $*smh_2eli-$, to which OIr. *samail* 'likeness' and W. *hafal* 'similar, like' can also be traced back; thus also Schrijver, l. c. Since phonological and morphological criteria are lacking, the assumed zero grade radical vocalism of Lat. *similis* remains a guess. The Latin form may represent full grade of the root (IE $*semh_2li-$ or $*semh_2eli-$) as well, and the zero grade of the Celtic forms cannot be a strong objection to this possibility.

2.2. Schrijver (1991:218–218), following Beekes (1982/83:206), convincingly derives Lat. *sine* 'without' ($< *sini < *seni$) from IE $*snh_1-i$ (cf. also OIr. *sain* 'separate', OW *han* 'alium', etc.). However, from the point of view of the morphology, Lat. *sine* can be formed with *e*-grade of the root as well; this implies IE $*senh_1-i$, the development of which into $*seni > (*sini >)$ *sine* is also phonologically perfect (see Rikov 1995:332–333 with fn. 6).

2.3. Lat. *tenuis* 'thin, fine, slight' continues an old adjective in $*-u-$, which is remodelled into an *i*-stem as *brevis* 'short', *gravis* 'heavy, weight', *svāvis* 'sweet'. In spite of Beekes and Schrijver, who derive Lat. *tenuis* from IE $*tnh_2u-$ (Beekes, l. c.) or directly from $*tnh_2ew-i-$ (Schrijver, l. c.), this Latin adjective can be formed with full grade radical vocalism as the related Lith. *tėvas* 'thin, slim' and Latv. *tiēvs* 'id.' which represent a thematization ($*tenh_2w-o-$) of IE $*tenh_2u-$.⁶ The radical vocalism of Lat. *brevis* and *gravis*, which point to IE $*mreg^hu-$ and $*g^wreh_2u-$ respectively (see Fischer 1982:33–34), supports this interpretation of *tenuis*; in fact, Lat. *tenuis* relates to Gk.

⁶ Cf. Meillet (1908:34), who already compared the radical vocalism of Lat. *tenuis* with that of the Baltic forms.

τανυ- (< *tñh₂u-*), ταναός, Corn. *tanow* (< **tñh₂ewo-*, § 1), etc. like Lat. *brevis* to Gk. βραχύς 'short', OHG *murg(i)* 'id.', and like Lat. *gravis* to Skt. *gurū-* 'heavy', Gk. βαρύς 'id.', Goth. *kaúrs* 'id.' (< **gwrh₂u-*).

3. There are a few instances which suggest that IE **CNh_xV* changes into Latin (and Sabellian) *CaNV*⁷.

3.1. Lat. *canō*, *canere* 'to sing' and Umbr. *kanetu* 'caneto' can be interpreted as representatives of this change, cf. already Meillet (1908:34). However, in order to prove the development of IE **CNh_xV* into Lat. *CeNV*, Schrijver (1991:219) prefers to derive these Italic forms either from an Indo-European root **kh₂n-*, the shape of which is rare and unusual, or from an etymon, containing «European *a*». Then he concludes that «*canere* cannot be used as evidence for the development of antevocalic *CNH*» (Schrijver, l. c.).

Schrijver's analysis is incompatible with the radical *o*-vocalism of the related Greek forms⁸ κόμβησαν ποιὸν ἤχον ἀπετέλεσαν (Hsch.), κομβίζων φυσῶν (Hsch.), κόμβα κορώνη. Πολλυρρήνοι (Hsch.), which can represent the loss of **-h₂-* after an *o*-grade (de Saussure's law); the *-a-* is analogically restored in *κοναβέω* (aor. *κονάβησα*, *-σαν*) 'I resound, clash, ring', *κοναβίζω* 'id.' and *κόναβος* 'ringing, clashing, din'. These Greek forms, neglected by Schrijver, l. c., point to a disyllabic root and confirm the explanation of Gk. *καναχή* 'sharp sound' and *καναχέω* 'I ring, clash' as **kñh₂-eg^h-*; for instance, the suffix **-eg^h-* is also attested by *ταραχή* 'trouble, disorder', *ταράσσω* 'I stir (up), trouble' which, as Ruijgh (1980:91) points out, reflect IE **d^hrh₂-eg^h-*.

If so, Goth. *hana* 'cock, rooster', OE *hana* 'cock', OS, OHG *hano* 'id.' (< PGmc. **hanen-*) and OE *henn* 'hen', OHG *henin* 'id.' (< PGmc. **hanjō* or **hanenī*) are formed with *o*-grade of the root (IE **konh₂-*). Ever since Leumann (1952:9) it is almost generally accepted that OIcel. *høna* 'hen', OS *hōn* 'id.', OHG *huon* 'id.' are *vřddhi*-derivatives (see Darms 1978:133 w. refs.). Similarly, MW. *g(w)o-gawn* 'famous' can be formed with lengthened grade radical vocalism (IE **kōnh₂-*); cf. Pokorny (1959:526).

OIr. *canaid* 'sings', *forchain* 'teaches', etc. (with alternating *e/o*- and *ā*-stem in the paradigm) and W. *canu* 'to sing' can apparently

⁷ Lat. *ianitricēs* is not reliable; it is transformed after *genitricēs* from *ianiter* < **ianater*, with **iana-* by assimilation from **iena-* (Szemerényi 1977:92); this implies IE **yenh₂ter-*, which is continued by OLith. *jentė* as well.

⁸ On the etymology of these Greek forms see Pokorny (1959:525) and Chantraine (1968–1980: 491, 559, 561).

be derived from IE $*k\eta h_2-e/o-$, to which Lat. *canō* and Umbr. *kanetu* must also be traced back.

Lat. *carmen* 'song' (dissimilated from $*canmen$), *cantus*, $-ūs$ 'song, melody, poetry', ppp. *cantus*, iter. *cantāre*, OIr. *cétal* 'song', W. *cathl* 'id.' can be explained as secondary *aniṭ* forms, derived from Italic and Celtic $*kan-e/o-$ which, with regular loss of the laryngeal, reflect IE $*k\eta h_2-e/o-$. Similarly, as Schrijver (1991:196, 219) points out, Lat. *pars*, *partis* 'part, lot, portion' and *partus*, $-ūs$ 'young, offspring' are «modelled on the root $*par-$ of the present *pariō* < $*prh_3-i-$ ».

3.2. Lat. *canicae*, $-ārum$ 'bran' (< $*canacae$), omitted by Beekes (1982/83) and Schrijver (1991), points to IE $*k\eta h_2ekēh_2$. The related OIcel. *hunang* 'honey', OE, OFris. *hunig* 'id.', OS *honig* 'id.' and OHG *honag*, *honang* 'id.' go back to PGmc. $*hunaga-$; it is generally accepted that the *n* before *g* «beruht auf Nasalierung des Vokals durch das vorhergehende *n* und unterstützendem Einflusse des germ. Suffixes $-ung, -ing$ » (Pokorny 1959:564). In view of the regular development of IE $*CRh_xV$ into PGmc. $*CuRV$, PGmc. $*hunaga-$ must be derived from IE $*k\eta h_2eko-$. If Skt. *kānakam* 'gold' is of Indo-European origin⁹, it must continue IE $*k\eta h_2eko-$ as well.

The related Gk. $\chi\eta\nu\alpha\acute{o}\varsigma$ 'pale yellow, whitish yellow', $\chi\eta\tilde{\nu}\alpha\acute{o}\varsigma$ 'Carthamus tinctorius', etc. and OPruss. nom.-acc. sg. nt. *cucan* ($*cuncan$) 'brown'¹⁰ continue IE $*k\eta h_2ko-$. The Doric form $\chi\eta\alpha\acute{o}\varsigma$, with its $-v\tilde{a}-$ (< IE $*-nh_2-$), guarantees the identification of the laryngeal as the *a*-colouring one. Since IE $*C\eta h_xC$ regularly changes into Skt. $CāC$ (cf. Skt. *jātā-* 'born' < IE $*g\eta h_1-to-$), Skt. *kāñcanām* 'gold, money, wealth' cannot directly reflect IE $*k\eta h_2keno-$; cf. Mayrhofer (1956–1980 I:195) who, reconstructing IE $*q\eta\eta eno-$, correctly doubts that IE $*-ñ-$ yields Skt. $-ān-$ before palatals. However, the expected Skt. $*kācanam$ would be reshaped into *kāñcanām* under the influence of *kānakam* which, even if non-related, is equal in meaning; similarly, there are well known instances such as Skt. *śrānta-* 'worn, tired', *dhvānta-* 'dark', the $-n-$ of which is analogically introduced, cf. *śramī-* 'to become weary or tired', *dhvanī-* 'to smoke'.

3.3. Schrijver (1991:457–458), who assumes that IE $*mo$ changes into Lat. *ma*, derives Lat. *maneō*, *manēre* 'to stay, remain, wait' from a stative $*moneh_1-$, and compares OBg. *gorēti* 'to burn' which is formed with *o*-grade of the root (as if from $*g^woreh_1-$). However, the verbs of the type of Lith. *garėti*, *gariù*, OBg. *gorēti*, *gorjō* are remodelled non-re-

⁹ According to Mayrhofer (1956–1980 I:151), Skt. *kānakam* is non-Indo-European (probably «austrasiatisch»).

¹⁰ On OPruss. *cucan* see Toporov (1984: 249–251) w. refs.

duplicated perfects with *o*-grade in the strong forms and represent an inner-Balto-Slavic innovation. On the other hand, the original stative verbs in **-eh₁-* are formed with zero grade of the root, cf. Lat. *calēre* 'to be warm' (< IE **k₁lh₁-eh₁-*), *valēre* (< IE **wlh₂-eh₁-*, § 1), etc.; this implies that Lat. *manēre* continues IE **mnh₁-eh₁-* (cf. Peters 1980:188 fn. 143). If so, we are dealing with an Indo-European *seṭ* root *menh₁-*.

If the Homeric and Ionic future *μενέω* 'I shall stay, remain' is not analogical, it confirms the reconstruction of IE **menh₁-*; cf. Gk. *βαλέω* 'I shall throw', *ὀλεῖται* 'he will perish', etc., which are formed from disyllabic roots in **-h₁-*.

The other cognates of Lat. *manēre* can be derived either from an *aniṭ* or from a *seṭ* root.

Thus, the isolated Rig-Vedic 2nd sg. impv. *mamandhi* 'wait' X 31, 2, 3rd sg. opt. *mamanyāt* 'may remain (alive)' X 27, 20 and 3rd sg. plupf. *amaman* 'waited' X 31, 4 can represent either an *aniṭ* root or (by loss of the laryngeal after reduplication) a *seṭ* one; cf. Rig-Vedic *cākandhi*, *rārandhī*, *vāvandhī*, *cākán*, *rārán*, *cākanyāt* which are formed from the *seṭ* roots *kanⁱ-* 'to be happy' (cf. *akāniṣam* RV.), *ranⁱ-* 'to delight in' (cf. *arāniṣur* RV.), *vanⁱ-* 'to win, desire' (cf. *-vāta-* 'desired' in *devavāta-* RV.). Similarly, Gk. *μύμνω* 'I stay, remain' and probably Hitt. *mimma-* 'to refuse' (with *-mm-* < **-mn-*) can reflect either IE **mi-mn-e/o-* or IE **mi-mnh₁-e/o-*; cf. Gk. *γίγνομαι* 'I become, am born' < IE **gⁱ-g^hnh₁-e/o-*, etc.

An *aniṭ* root or a *seṭ* one (with loss of **-h₁-* after consonantal **-n-* and before a vowel or **-y-*) can also be seen in Gk. *μένω* 'I stay, remain' (< **men-e/o-* or **menh₁-e/o-*), *μενετός* 'steadfast, patient', Toch. AB *mñe* 'certitude, sûreté' [derived by van Windekens 1976:301 from **menē(n)* or **m_enē(n)*], etc., and Av. *manīia-* 'to stay, remain', OIr. *ainmne* 'patience' (< IE **-men-yeh₂* or **-menh₁-yeh₂*), etc.

It seems that a few forms point to an underlying *aniṭ* root. Thus, the Greek aorist *ἔμεινα* can directly be derived from **e-mens-m̄*. However, *s*-aorists of this shape can also analogically be formed from disyllabic roots, cf. Gk. *ἐγεινάμην* (beside the root aorist *ἐγένετο* < **e-genh₁-to*, etc.). As for Lat. *mantāre*, it can also be analogical, cf. *carmen*, *cantus*, *cantāre* (§ 3.1)¹¹.

4. To sum up: There is no reliable evidence to show that Lat. *CeNV* can be developed from IE **CNh_xV*. Lat. *similis* and *sine* may

¹¹ The long *-ā-* of Av. *mānīia-* 'to hold up', OPers. *mānaya-* 'to wait' can also be analogical, cf. Skt. *vānaya-* (: *vanⁱ-* 'to win, desire'), etc.

be formed with zero grade of the root as it is suggested by the related Celtic words; however, formal criteria are lacking and full grade roots are also possible. Similarly, Lat. *tenuis* can be derived either from IE $*t\dot{n}h_2u-$ or $*tenh_2u-$, but the radical vocalism of *brevi*s and *gravi*s is in favour of the latter possibility.

On the other hand, Lat. *cano*, *canere*, together with Umbr. *kanetu* and OIr. *canaid*, must continue IE $*k\dot{n}h_2e/o-$, and Lat. *canicae* points to IE $*k\dot{n}h_2ek-eh_2$.

The cognates of Lat. *manēre* do not indicate whether the underlying root is *set* or *ani*t. However, this Latin verb continues a stative in $*-eh_1-$ and can be formed with zero grade of the root; hence an IE preform $*m\dot{n}h_1-eh_1-$ is possible.

These instances show that IE $*C\dot{n}h_xV$ changes into *CanV* in both Latin and Sabellian (cf. Umbr. *kanetu*). This change, together with that of IE $*CLh_xV$ into Latin and Sabellian *CaLV* (cf. Lat. *carō*, Umbr. *karu*, § 1), indicate that Italic shares with Celtic the development of IE $*CRh_xV$ into *CaRV*.

References

- Beekes, R. S. P. 1982/83. On laryngeals and pronouns. — *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* 96, 200–232.
- Brugmann, K. 1904. *Kurze vergleichende Grammatik der indogermanischen Sprachen*. Straßburg: Trübner.
- Chantraine, P. 1968–1980. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire de mots*. Paris: Klincksieck.
- Darms, G. 1978. Schwächer und Schwager, Hahn und Huhn. Die *Vrddhi*-Ableitung im Germanischen. München: Kitzinger.
- Fischer H. 1982. Lateinisch *gravis* 'schwer'. — *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 41, 33–34.
- Güntert, H. 1916. *Indogermanische Ablautprobleme. Untersuchungen über Schwa secundum, einen zweiten indogermanischen Murnelvokal*. Straßburg: Trübner.
- Hirt, H. 1900. *Der indogermanische Ablaut, vornehmlich in seinem Verhältniss zur Betonung*. Straßburg: Trübner.
- Kieckers, E. 1930. *Historische lateinische Grammatik. I. Teil. Lautlehre*. München: Hueber.
- Kuryłowicz, J. 1956. *L'apophonie en indo-européen* (Polska Akademia Nauk, Komitet Językoznawczy, Prace Językoznawcze 9). Wrocław: Zakład im. Ossolińskich.
- Leumann, M. 1952. Vokaldehnung, Dehnstufe und *Vrddhi*. — *Indogermanische Forschungen* 61, 1–16.

- Mayrhofer, M. 1956–1980. Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. Bde I.–IV. Heidelberg: Winter.
- Meillet, A. 1908. *Les dialectes indo-européens*. Paris: Champion.
- Peters, M. 1980. Untersuchungen zur Vertretung der indogermanischen Laryngale im Griechischen. *SÖAW*, 377. Wien.
- Pokorny, J. 1980. *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch I*. Bern: Francke.
- Rasmussen, J. E. 1993. Review article on Schrijver (1991). — *Acta linguistica hafniensia* 26, 175–205.
- Rikov, G. T. 1995. Hittite *šanna-* and Greek *ἀνεω*. — *Analecta Indoeuropaea Cracoviensia Ioannis Safarewicz memoriae dedicata* (ed. W. Smoczyński). Cracoviae: Universitas, 331–335.
- Ruijgh, C. J. 1980. Review of Chantraine (1968–1980 IV–1). — *Lingua* 51, 85–94.
- Schrijver, P. 1991. The reflexes of the Proto-Indo-European laryngeals in Latin (*Leiden studies in Indo-European* 2). Amsterdam — Atlanta, GA: Rodopi B. V.
- Sommer, F. 1914. *Handbuch der lateinischen Laut- und Formenlehre. Eine Einführung in das sprachwissenschaftliche Studium des Lateins* (2. und 3. Aufl.). Heidelberg: Winter.
- Szemerényi, O. 1977. Studies in the kinship terminology of the Indo-European languages, with special reference to Indian, Iranian, Greek, and Latin. — *Varia* 1977. *Acta Iranica* 1/7. Téheran — Liège: Bibliothèque Pahlavi.
- Toporov, V. N. 1984. *Prusskij jazyk. Slovar'. K–L (*kirk- — *laid-ik-)*. Moskva: Izdatel'stvo Nauka.
- Windekens, A. J. van. 1976. *Le tokharien confronté avec les autres langues indo-européennes. Vol. I. La phonétique et le vocabulaire*. Louvain: Centre Int. de Dialectologie Générale.

La 3^e sg. verbale en sanskrit bouddhique

§ 1. Comparé au s(ans)kr(it) cl(assique), le skr. bouddh(ique) connaît d'importantes modifications du système de la flexion nominale et verbale. Comme dans les dialectes moyen-indiens dont le rôle a été déterminant pour la formation du sanskrit des bouddhistes issu de l'intervention de ces langues au cours de l'évolution du skr. cl., la forme de la 3^e sg. est le membre du paradigme verbal qui tend à supplanter le reste du paradigme. On le voit à son emploi fréquent avec les sujets nominaux et pronominaux des trois nombres (sg., du., pl.), cet emploi étant moins fréquent avec les sujets de la 1^{re} et de la 2^e pl. Pischel 1900: 359–361 relève, pour les prākritis en général, les cas suivants: la 3^e sg. imp(ar)f(ait) du verbe *as-* 'être' employée pour toutes les personnes grammaticales du sg. et du pl.; la 3^e sg. aor(iste) du verbe *bhū-* employée avec un sujet au pl. ou au sens de la 1^{re} et de la 2^e sg. et de la 1^{re} pl.; la 3^e pl. aor. de plusieurs verbes employée pour la 1^{re} et la 3^e sg.; enfin la 3^e sg. aor. moyen, pour la 2^e pl. (cf., en pāli, la 3^e sg. *atthi* employé avec les sujets au pl., «forme fossilisée ayant le sens indéfini de 'il y a'» selon Geiger 1994: 138).

§ 2. BHSG § 25 (pp. 129–130) présente sommairement un certain nombre de données illustrant ce qui y est appelé la «confusion de la personne et du nombre [grammaticaux]», autrement dit les cas de non-accord syntaxique d'un sujet (nom, pronom ou numéral) et du verbe (prédicat). Dans une grammaire descriptive du sanskrit bouddhique [qui est la langue de la tradition religieuse et linguistique des Ma(hāsāṃghika)-Lo(kottaravādins¹)] que je prépare, le non-accord de ces éléments de la phrase est traité conjointement avec l'accord. L'insuffisance des observations de BHSG ressort clairement puisqu'il ne suffit pas de faire remarquer les cas de non-accord du nom au nom(inatif) et à l'un des trois nombres et du verbe en les opposant à l'accord pour deux raisons au moins: d'abord, cette observation se limite à constater simplement qu'un

membre du paradigme verbal s'est substitué à un autre ce qui montre au mieux qu'en bouddh. les paradigmes ne sont pas imperméables autant qu'en cl. (et que les permutations entre certains membres des paradigmes y étaient admises); puis, à mon sens, l'explication (synchronique et descriptive) ne sera complète et satisfaisante que si l'on tient compte des contraintes syntaxiques, sémantiques et même discursives qui déterminent l'organisation des syntagmes et des phrases comprenant un nom et un verbe (les syntagmes prédicatifs dont il sera question ci-dessous). Je me propose ici d'établir quelques-unes de ces contraintes que l'on n'a jamais envisagées jusqu'à présent. Une analyse exhaustive est réservée pour l'ouvrage en préparation, dans la direction prise ici. Les traductions données sont des traductions littérales; les exemples tirés des textes versifiés sont précédés de la mention 'vs'.

§ 3. Les phrases (1)–(6) réunissent les noms et les pronoms au nom. et deux alloformes de la 3^e sg. aor. du verbe *bhū-* 'être': *abhūṣi* ou *abhūṣīt*. On distingue dans les deux formes l'augment *a-*, la racine *bhū-*, le suffixe sigmatique *-s-* (*-ṣ-*) et, pour la première, la désinence *-i* tandis que la seconde a pour désinence *-t* précédé de *-ī-*, voyelle de liaison; les morphèmes *s-* (*-ṣ-*), *-i* et (*-ī*)*t* sont solidaires de l'augment et marquent le passé:

(1) Mv. 1.62.16 *maudgalyāyanan*_{nom. sg.} [...] *ratno nāma samyak-saṃbuddho abhūṣi* 'Maudgalyāyana était le Bouddha parfaitement éveillé du nom de Ratna'.

(2) Mv. 1.34.15–16 *atha khalvāyasmato mahāmaudgalyāyanasya* [...] *etaḍ*_{pron(om) dém(onstratif) nom.sg.} *abhūṣīt* 'Alors le vénérable M. eut cette pensée' (= 'la pensée fut au vénérable M.').

(3) Mv. 1.35.3–5 *adrākṣuḥ*_{3e pl.aor.} [...] *devaputrā*_{nom.pl.} *āyusman-taṃ mahāmaudgalyāyanaṃ* [...] *yenāyusmān mahāmaudgalyāyano tena pratyudgatāsuḥ*_{3e pl.pf.péri(phrastique)} 'Les dieux virent le vénérable M. et se sont rendus auprès de lui'.

(4) Mv. 1.62.18 *ahaṃ*_{1re sg.pron.nom.sg.} *tadā rājā cakravartī abhūṣi* 'J'étais alors le roi universel'.

(5) BhīVin § 210 *kettikā vā tadā tvam*_{pron. 2e sg. nom.sg.} *abhūṣi* 'Quelle était alors ta taille?' (pour la traduction, v. Nolot 1991: 259, n. 231).

(6) Mv. 2.70.20–71.1 (vs) *gatvā catuṣpadā sarve*_{nom.pl.} *vyagrīṃ paśyanti*_{3e pl. prés.} *te*_{pron 3e pl.nom.sg.} *tahiṃ drṣṭvā ca arddhitā abhūṣi* 'En y arrivant, tous les quadrupèdes regardent (et voient) la tigresse; après l'avoir vue, ils sont consternés'. La désinence du verbe de la première de ces deux phrases coordonnées a pour signifié '3^e pl. prés.' On notera que la phrase de la version en prose qui précède

ces vers et qui relate les mêmes événements fait l'économie de la forme personnelle *abhūṣi* 3^e (sg.) aor. et a pour prédicats deux composés nominaux (*ārtasaṃjātā* et *durmanā*):

(7) Mv. 2.69.19–2.70.1 *tatra ca tāṃ vyāghrīm paśyanti prati-pārentiṃ. te dāni catuṣpadā tāṃ vyāghrīm dr̥ṣṭvā ārtasaṃjātā durmanā* 'Là, ils voient la tigresse qui les attend. Les quadrupèdes ayant vu la tigresse [sont-] consternés et [sont-] de mauvaise humeur'.

On estime généralement que dans les phrases (1)–(3) les verbes «s'accordent» avec les noms au nom.: les uns et les autres sont munis des significations grammaticales qui reflètent de manière univoque les caractéristiques formelles des noms et des verbes.

En revanche, il est couramment affirmé que les phrases (4)–(6) n'accordent pas leurs noms et leurs verbes. Mais cette affirmation ne tient qu'étant donné que les formes *abhūṣi* et *abhuṣit* ont pour signifiant grammatical '3^e sg. aor.' [cf. les formes bouddh. de 3^e sg. aor. en *-i* et en *-s-* (*-ṣ-*) dont les secondes sont faites analogiquement sur les premières (Dschi 1941: 57, 65; BHSG § 32.14 sqq.) attestées BhīVin § 9 *niṣīdi*, § 149 *vyākārṣit*, § 152 *adrākṣid*, § 154 *aśrauṣid* et § 2 *pratyāśrauṣi* et Mv. *okiresi*, *karṣesi*, *kramesi*, etc.]. Le signifiant '3^e sg. aor.' est celui des formes paradigmatiques prises en dehors de toute relation syntaxique. En réalité, il s'agit sur le plan synchronique (le seul qui soit pris implicitement en considération quand on évoque l'emploi d'une forme verbale pour une autre), d'une forme où tous les éléments gardent leurs signifiés indiqués, sauf les éléments finaux *-i* ou, plus rarement, (*-i*)*t*, normalement morphes cumulatifs (pour la notion de morphe cumulatif exprimant les significations grammaticales de façon fusionnée, v. Mel'čuk 1993: 151) au signifié '3^e sg.aor.'², dont chacun devient, étant donné les relations syntaxiques dans les phrases respectives, un morphe au signifié incomplet [ou morphe «semi-vidé» puisque ces morphes ne renvoient plus au signifié '3^e sg.', mais restent attachés au signifié 'aor.']; pour la notion de morphe vide, v. Mel'čuk 1982: 69: «a morph whose signifié is an empty set (of semes)» ou encore «a morph which is an empty sign». Il apparaît plus utile, en vue du but recherché ici, de formuler l'accord et le non-accord en termes de redondance et de non-redondance. Dans (1)–(3), les significations grammaticales de nombre et de personne du verbe correspondent de manière univoque aux signifiants dans la morphologie du nom (du pronom) et du verbe (le nominatif sg. correspond à la 3^e sg.). Ces significations seront indiquées doublement dans les noms et les verbes qui s'accordent syntaxiquement,

donc de manière redondante. Par contre, dans (4)–(6), les signifiants du nombre et de personne sont réservés aux noms et aux pronoms et les significations respectives ne sont signalées qu'une fois³, mais c'est suffisant pour l'expression du sens visé.

§ 4. On connaît aussi les alloformes suivantes au signifié grammatical paradigmatique '3^e sg. aor.'; elles sont soit identiques à celles de la 3^e sg. aor. radical ou issues de cette forme (liste partielle donnée Dschi 1941: 53). Elles sont employées dans le même type de syntagmes prédicatifs:

–*abhūt*:

(8) Mv. 1.274.7–8 (vs) *vārāṇasyām abhūd rājā_{nom.sg.} brahmadatto pratāpavān* 'Il était à Bénarès le roi puissant Brahmadatta'.

(9) Mv. 1.274.7–8 (vs) *tasya rājño abhūt putrā_{nom.pl.}* 'Au roi étai[en]t trois fils'.

(10) Mv. 2.294.10–11 (vs) *ye nimittā_{nom.pl.} abhūt tatra [...] vyākārohi* 'Annonce les signes qui étai[en]t alors'.

–*abhu*:

(11) Mv. 2.299.3 (vs) *aṣīti sahasrā_{num(éral) nom.pl.} abhu devatānām_{nom.pl.}* 'Quatre-vingts milles divinités y apparu[ren]t'.

–*abhū*:

(12) Mv. 1.251.5–6 (vs) *uttarānucarā janatā aṣītiṃ_{num.nom.sg.} āsi koṭiyo_{nom.pl.} sarve te niravaśeṣā abhū_{aor.} buddhasya śrāvakā_{nom.pl.}* 'Les sujets de Uttara étaient au nombre de quatre-vingts koṭis; tous sans exception devinrent les disciples du Bouddha' (à noter *āsi* 3^e sg. aor. en *-iṣ* selon BHSG § 32.20 qui s'oppose à la 3^e aor. *abhū*, v. plus loin §§ 7–8 sur la nature de l'opposition des verbes *as-* et *-bhū*).

Un verbe aux significations grammaticales paradigmatiques de la 2^e sg. aor. *abhūr* forme un syntagme prédicatif du même type avec un pronom au nom. sg.:

(13) Mv. 2.330.11 (vs) *sau_{pron.dém.} gautamasya abhūr iha anuyāt_{ro nom.sg.}*

'Il devint alors le compagnon de Gautama'.

La désinence *-t* du verbe des phrases (8)–(10) n'a pas la même charge fonctionnelle: dans (8), c'est un morphe cumulatif; dans (9)–(10), un morphe «semi-vidé» qui, en tant que désinence secondaire, renvoie au prét(é)rit, mais ne signale ni le nombre grammatical, ni la personne grammaticale du verbe. Le verbe de la phrase (11) est muni d'un augment, a le thème de l'aor. radical à voyelle finale brève et la désinence zéro (l'abrègement de la voyelle *y* est une alternance vocalique sans signifié). Le verbe dans (12) a la même structure, mais garde la finale longue de la racine. Le verbe dans

(13) subit une opération semblable, qui aboutit à faire de la désinence -s (> -ḥ > -r) également un morphe «semi-vidé». Le caractère versifié des textes où l'on atteste ces alloformes a une importance toute relative puisque les mêmes formes apparaissent fréquemment dans les textes non versifiés. Ce fait ne peut donc entrer dans l'explication de l'économie des moyens grammaticaux.

§ 5. Le verbe *as-* 'être' a une série d'alloformes exprimant le signifié '3^e sg. opt(atif)': *syāt, siyāt, siya, siyā, sya, asyāt, asya*. Un syntagme qui a pour sujet le pronom de la 1^{re} sg. (non exprimé mais restitué du contexte) emploie pour verbe une de formes citées à désinence -t zéro [en dépit du fait que le signifié '1^{re} sg. opt.' dispose d'une forme indépendante *asyām* Mv. 1.53.3 (vs) et d'une forme quasi-homophone *asya* Mv. 1.42.6 (vs)]:

(14) Mv. 2.396.18-19 (vs) *moceyaṃ satvāṃ bahuduḥkhaṃrāp-tāṃ andhāna cakṣu siya sarvaloke* 'Je voudrais-délivrer les êtres sombrant dans la masse des souffrances, je voudrais-être l'oeil pour les aveugles dans-le-monde-entier'.

La 1^{re} personne du locuteur est exprimée dans le verbe *moceyaṃ*, signifiant complet renvoyant au signifié '1^{re} sg. opt.', et la même signification grammaticale s'attache au verbe *siya*, coordonné au premier, à désinence -t zéro. On voit que la phrase groupe les significations grammaticales décisives pour la reconnaissance du sens visé de manière à les accumuler sur l'un des verbes coordonnés et à ne les signaler qu'une fois. Elles sont en revanche exprimées dans chacune des alloformes coordonnées de la 3^e sg. opt. du verbe *as-* dans

(15) BhīVin § 158 *syād*_{3e sg. opt.} *bhikuṣṇīyo yuṣmākam evam asy-ād*_{3e sg. opt.} *anyā sā strī abhūṣi* 'Il se peut, ô nonnes, que la pensée [vous vienne à l'esprit]: «Cette femme était une autre», alors que le verbe *abhūṣi* (v. ci-dessus), également coordonné aux deux premières formes, comporte un morphe final «semi-vidé» et fait partie d'un syntagme non-redondant.

§ 6. Au vu des exemples réunis dans les paragraphes précédents, on observera qu'il existe, d'une part, des syntagmes où les significations grammaticales de nombre et de personne sont multiplement indiquées dans les formes verbales; qu'il existe, d'autre part, des syntagmes où les mêmes significations sont concentrées sur la partie nominale du syntagme, les formes verbales étant caractérisées par des morphes «semi-vidés» ou zéro. Ces formes ont des finales vocaliques: zéro de consonne finale (de la désinence) est donc une marque qui dénote la non-redondance des syntagmes respectifs.

§ 7. Les verbes de deux syntagmes coordonnés non-redondants peuvent s'opposer l'un à l'autre selon leurs caractéristiques

aspectuelles. Soit (12) Mv. 1.251.5-6 (vs) *uttarānucarā janatā aśītiṃ*_{num.nom.sg.} *āsi*_{aor./impf.} *koṭiyo*_{nom.pl.} *sarve te niravaśeṣā abhū*_{aor.} *buddhasya śrāvakā*_{nom.pl.} 'Les sujets de Uttara étaient au nombre de quatre-vingts koṭis; tous sans exception devinrent les disciples du Bouddha'. Le verbe *āsi* 3^e sg. aor./impf. s'oppose au verbe *abhū* 3^e aor.: des deux formes à désinences zéro, la première (*āsi*) est faite sur un verbe d'état (non-terminatif) *as-* 'être', la seconde, sur un verbe événementiel (terminatif) *bhū-* 'devenir'⁴. De même, du point de vue des oppositions aspectuelles, *paśyanti* 3^e pl. prés. 'ils regardent' de la phrase (6) est une forme non-terminative (elle dénote 'regarder' dans sa durée), alors que la forme *abhūṣi* 3^e aor. 'ils furent' revêt une signification terminative car elle dénote un événement qui est un aboutissement de la première action. Il est à relever que le groupe nominal sujet et le verbe de la phrase (6) sont différenciellement munis de marques de pluriel: *catuṣpadā sarve* nom. pl., *paśyanti* 3^e pl. prés., *te* nom. sg. pron. 3^e pl., *ardditā* adj. verbal (part. passé) nom.pl. (élément nominal du prédicat), alors que *abhūṣi* (élément proprement verbal du prédicat), bien qu'une 3^e sg. aor. paradigmatique, est une forme à élément final («désinence») «semi-vidé(e)», c'est-à-dire à marque de personne zéro. Si, d'après Deshpande 1992: 26-40, le skt. védique et le skt. cl. opposent selon l'axe «imperfectif»-«perfectif» les paires de verbes du type *dā-* 'donner, remettre qqch. (définitivement)', verbe factif ou, dans la terminologie de Deshpande, perfectif, aux verbes du type *yam* (*yacch-*), verbe non-factif ou imperfectif, 'tendre, offrir, proposer (un don qui peut être refusé)', le bouddh. oppose les verbes terminatifs et les verbes non-terminatifs qui ne se complètent pas sémantiquement aussi évidemment. Mais c'est bien là une des singularités du bouddh., qui greffe de nouveaux matériaux sur d'anciennes structures sans en respecter les contraintes formelles et en en créant d'autres. Les verbes *paś-(drś-)* et *bhū-* se complètent selon le même schéma des oppositions aspectuelles distinguant entre le prés. non-marqué et l'aor./le pf. marqués (Deshpande 1992: 41). On peut supposer, la phrase (6) à l'appui, un lien entre, d'une part, l'accord ou le non-accord d'un verbe personnel avec le sujet (ou, en termes proposés ici, la redondance et la non-redondance des caractéristiques grammaticales dans les syntagmes respectifs), et d'autre part le sémantisme et le temps des verbes: *catuṣpadā paśyanti* 'les quadrupèdes regardent (et voient)' est un syntagme au verbe non-terminatif au prés., le sujet (l'agent) y est pragmatiquement plus important; *te tahiṃ drṣtvā ca ardditā abhūṣi* 'ceux-là, après l'avoir vue, sont consternés' est un syntagme au verbe terminatif au prêt., l'action exprimée par le verbe et l'objet affecté par l'action y sont

pragmatiquement plus importants. Or le premier syntagme est redondant alors que le second est non-redondant⁵.

§ 8. Le sens terminatif (perfectif) de la forme *abhūṣi* est confirmé par l'opposition de cette forme à la forme *abhūt* au signifié '3^e sg. aor.'. Cette opposition se retrouve dans

(16) BhīVin § 146 *tatra dāni rājā kṛkī nāma abhūt* 'Il était un roi du nom de Kṛkin' et

(17) *tasya sapta dhītaro abhūṣi* 'Il avait sept filles' (litt. 'Sept filles étaient à lui'). Les deux phrases opposent clairement ses deux formes verbales: d'abord, formellement (la première est la 3^e sg. de l'aor. radical, la seconde, la 3^e sg. de l'aor. sigmatique); puis, au plan des significations grammaticales (dans la première, le syntagme prédicatif est redondant, dans la seconde, le verbe a pour désinence un morphe «semi-vidé» -i); enfin, au plan du signifié sémantique (la première est une forme imperfective, la seconde est une forme perfective qui clôt l'introduction au récit).

Ce même sens terminatif de la 3^e sg. de l'aor. sigmatique de *bhū-* est clairement attesté dans les phrases ayant le même sujet (agent) où *abhūṣi* s'oppose à *āsi* 3^e sg. prété. (aor. en -iṣ) de *as-* 'être' ou à son absence en fonction de copule. Cf., d'un côté,

(18) BhīVin § 149 *eṣā pi tatra eva āsi* 'C'est elle en effet qui y était alors'

(19) BhīVin § 149 *etāye py etat praṇidhānam abhūṣi* 'C'est elle en effet qui fit ce voeu' [litt., *etāye* étant un cas oblique du pron. démonstratif f., 'Le voeu à elle fut' ou encore 'Par elle le voeu fut (fait)'], et de l'autre,

(20) BhīVin § 150 *kā puna sā bhagavan āsi* 'Qui donc était-elle, ô Bienheureux?' et

(21) BhīVin § 150 *tena kālena tena samayena aparā hy etā bhikṣuṇīyo kṛkiṇo rājñāḥ sapta dhītaro abhūṣi* 'En ce temps, à cette époque, [tout]-autres [étaient] ces nonnes: elles-fu[ren]t les sept filles du roi Kṛkin'.

§ 9. La redondance morphologique du sujet-pronom dans une phrase verbale qui, en cl., a une valeur stylistique plutôt que grammaticale (puisque la forme verbale y possède les marques de temps, de personne et de nombre, v. Renou 1975: 367) n'est pas une règle absolue en bouddh. Cette redondance est moins prononcée dans un tour spécifique du skr. bouddh. qui réunit le pronom démonstratif au nom. sg. *sa*, le pronom personnel *ahaṃ* (éventuellement séparés d'une particule: *sa khalvahaṃ*, *sa cāhaṃ*) et diverses formes verbales au signifié '3^e sg. aor.'. Nara 1963 a montré que ce tour de sens conclusif-connectif, introductif ou récapitulatif [signifiant 'en

conséquence', 'alors', 'à ce moment-là', 'ensuite' et, plus précisément, en reproduction partielle de la fonction emphatique que ce tour a en cl. (Renou 1975: 374-375), 'quant à moi'] relève de la syntaxe du discours et sert de connecteur des phrases. Or, les formes de la 3^e sg. aor. suivent fréquemment ce tour. On a vu que, dans les syntagmes impliquant une non-3^e sg., il s'y opère la suppression des signifiés 'nombre grammatical' et 'personne grammaticale', mais non du signifié 'aor.'. La fonction connective du tour *so'ham* et de ses variantes est donc convertie en la fonction de marquage de consécutivité ou de l'opposition séquentielle⁶ qui se traduit par l'opposition du non-prét. au prét. laquelle prend la valeur d'opposition aspectuelle de l'imperfectif au perfectif:

(21) Mv. 3.50.11-1851.1-2 *yannūnāhaṃ* [...] *pravrajyeyaṃ*_{1re sg.opt.} *sa khalvahaṃ* [...] *alūkhaṃ grhāvāsaṃ* [...] *avahāya* [...] *anupravraje*_{1re sg.aor.} *haṃ. tena khalu* [...] *samayena na kocid anyo loka arhanto*_{nom.sg.} *abhūsi*_{3e aor.} *anyatraiva tena bhagavatā* [...]. *sa cāhaṃ* [...] *adrākṣid*_{aor.} *bhagavantam.* [...] *dr̥ṣṭvā ca punar me advayasamjñā*_{nom.sg.} *udapāsi*_{3e sg.aor.} *samyaksambuddhaṃ paśyeyaṃ*_{1re sg.opt.} *bhagavantam eva paśyeyaṃ sarvajñam ca paśyeyaṃ bhagavantam eva paśyeyaṃ sarvadarśiṃ ca paśyeyaṃ* [...] *sa khalvahaṃ* [...] *ekānte asthāsi*_{aor.} *ekānte sthito haṃ* [...] *bhagavantam etad avocat*_{aor.} 'Et si je m'adonnais à la vie errante? Abandonnant ma confortable demeure, je me suis alors adonné à la vie errante, moi. En ce temps-là, il ne fut, dans ce monde, aucun arhat, si ce n'est le Bienheureux. Et c'est alors que j'ai vu le Bienheureux. Quand je l'ai vu, il m'est venue une pensée sans équivoque. C'est que je voyais le parfaitement Éveillé! Je voyais le Bienheureux! Je voyais l'Omniscient! Je voyais le Bienheureux! Je voyais l'Omniscient! Quant à moi, je me suis mis de côté, et, me tenant de côté, j'ai dit ceci au Bienheureux'.

(22) Mv. 2.118.5-8 *yaṃ nūnāhaṃ ārāḍe brahmacaryaṃ careyaṃ*_{1re sg.opt.} *sa khalvahaṃ* [...] *etad avocat*_{aor.} 'Et si je menais une vie religieuse sous Ārāḍa? [...] Quant à moi, j'ai dit ceci'.

Les formes de la 1^{re} sg. opt. *pravrajyeyaṃ*, *paśyeyaṃ* et *careyaṃ* sont suivies des formes d'aor. *anupravraje*, *adrākṣit*, *udapāsi*, *asthāsi* et *avocat*. Les finales (les désinences) des aor. *adrākṣit*, *asthāsi* et *avocat* sont des morphes «semi-vides». Cela entraîne la nécessité de désambiguïser ou de surdéterminer ces formes verbales qui ont une importance spéciale dans la structure communicative des passages (21) et (22) puisque, en raison de leur sens conclusif, ces formes prennent un sens perfectif (terminatif) et sont donc marquées aspectuellement. C'est bien cette surdétermination qui est assumée par les tours *sa khalvahaṃ* et *sa cāhaṃ* qui les introduisent.

§ 10. Au contraire de la surdétermination par les tours *sa khalvahaṃ* et *sa cāhaṃ*, le flottement de la norme linguistique du bouddh. qui se traduit par le va-et-vient entre la norme cl. et la norme m(oyen-)i(ndienne) (Oguibénine 1996: 12–19, 24–25) produit encore des cas où le sujet-pronom de la 1^{re} sg. même non-exprimé (à l'état zéro) ou exprimé se combine avec le verbe à l'opt. dont la désinence est un morphe «semi-vidé» (cf. BHSG § 25.11), mais aussi avec le verbe à la 1^{re} sg. opt. Les relations de la redondance et de la non-redondance des moyens grammaticaux s'y présentent de la façon suivante.

(23) Mv. 1.92.15 (vs) *tasyā mūlyam kumāraṃ ca devīm tvāṃ caiva bhakṣayet*_{opt.} 'le prix [en est] que je dévore ton fils, ta femme et toi-même';

(24) Mv. 2.144.9 *yannūnāhaṃ kumārasya vistīrṇam antaḥpuraṃ upasthāpayeyam*_{1re sg.opt.} *vividhāni udyānāni kuryāt*_{opt.} 'et si je mettais le prince au grand gynécée, si je créais pour lui divers parcs de plaisance?'

Les formes *bhakṣayet* et *kuryāt* ont pour marques formelles *-et* et *-yāt*, deux morphes cumulatifs dont le signifié paradigmatique est '3^e sg. opt.'. Mais au sein de ces phrases, ils expriment seulement le mode opt., sans exprimer la personne et le nombre. C'est encore leur combinaison avec le sujet grammatical, le pronom *aham* [formellement présent ou sous-entendu dans le discours direct de la phrase (23)], qui détermine le sens véhiculé par les syntagmes prédicatifs respectifs. En revanche, la forme *upasthāpayeyam* de (24) étant munie d'un morphe cumulatif *-eyam* '1^{re} sg. opt.', le cumul des significations y a un rôle décisif pour l'organisation lexico-grammaticale de la phrase entière: ce cumul devrait rendre redondant le sujet pronominal *aham*, mais du fait de l'expansion du syntagme qui s'adjoint les formes verbales au signifié paradigmatique '3^e (sg.) opt.', le pronom y apparaît et devient même nécessaire pour le sens.

§ 11. Le lien entre la redondance/non-redondance morphologique et le temps (parfois le mode) du verbe se confirme encore pour les cas suivants.

La *redondance* des marques morphologiques est spécifique des phrases au verbe à la 1^{re} sg. prés. ou opt. à morphes non-vides (aux désinences *-mi* et *-eyam* respectivement):

(25) Mv. 1.51.15 *yaṃ nūnāhaṃ kalpānāṃ śatasahasraṃ sthātum icchāmy*_{1er sg.prés.} *aham*_{pron. 1er sg.} 'Et si je décidais d'y demeurer pour une centaine de milliers de kalpa?' (le prés. est employé ici en fonction d'opt. normalement induit par le tour *yaṃ nūnāhaṃ*).

(26) Mv. 1.57.7–8 *abhijānāmi*_{1er sg.prés.} *khalu punar ahaṃ*_{pron. 1er sg.} [...] 'Je connais en effet [...].'

(27) Mv. 1.60.3 *aho punar ahaṃ*_{pron. 1er sg.} *bhaveyam*_{1er sg.opt.} *anāgate'dhvani tathāgato* 'Oh puissé-je devenir, à l'avenir, un Tathāgata!'

La *non-redondance* des marques morphologiques est en revanche plus spécifique des phrases aux sujets nominaux et pronominaux et au verbe à l'aor.:

(28) Mv. 1.55.3–7 *adrākṣīt*_{aor.} *śuddhāvāsakāyikā devaputrā*_{nom.pl.} *āyūṣantaṃ mahāmaudgalyāyanaṃ dūrata eva-āgacchantaṃ. drṣṭvā ca punar yena āyūṣmān mahāmaudgalyāyanas tenopasaṃkramitvā āyūmato mahāmaudgalyāyanasya pādaḥ śirasā vanditvā ekānte asthāsi*_{aor.} [...] *śuddhāvāsakāyikā devaputrā āyūṣantaṃ mahāmaudgalyāyanaṃ gāthābhir adhyabhāṣasi*_{aor.} 'Les dieux Ś. vi[ren]t le vénérable M. venant-vers-eux de loin. L'ayant vu, en se rendant là où il se trouvait, en-[lui]-témoignant-leur-respect par-leur-tête à ses pieds, ils se mirent de côté. Les dieux Ś. adressèrent au vénérable M. ces vers'. De même que dans la phrase (6) analysée ci-dessus (§ 7), le verbe de sens terminatif *adrākṣīt* 'les dieux Ś. vi[ren]t' s'oppose au participe du verbe non-terminatif de mouvement *āgacchantaṃ* 'venant-vers-eux' alors que les absolutifs des verbes non-transitifs (non-terminatifs) *upasaṃkramitvā* 'en se rendant' et *vanditvā* 'en-[lui]-témoignant-leur-respect (par-leur-tête)' s'opposent aux verbes de sens terminatifs à l'aor.

Les phrases (29) et (29a) comportent chacune un syntagme non-redondant au sujet pronominal (1^{er} sg.) et le verbe à l'aor.: (29) Mv. 1.53.1–2 *prāsādaśatasahasraṃ* [...] *ahaṃ*_{pron. 1er sg.} *cakravartī santo samitāvino adāsi*_{aor.} 'Moi, étant le roi universel, j'ai offert à Samitāvin une centaine de milliers de palais'; (29a) Mv. 1.56.5 *ahaṃ*_{pron. 1er sg.} [...] *piṇḍāya prakrami*_{aor.} 'Je suis parti pour [la collecte] d'aumônes'.

§ 12. On notera cependant une tendance assez prononcée à préférer le sujet pronominal dans des syntagmes redondants aux formes verbales aux signifiants complets. L'opposition «sujet nominal vs. sujet pronominal» semble déterminer le choix des formes verbales. Dans l'exemple qui suit, la 3^e sg. aor. *āha*, à morphe «semi-vidé», a pour sujet un substantif, mais le sujet de la 3^e sg. aor. *āhansuḥ* est un pronom démonstratif: (30) Mv. 1.7.13–1.8.2 *tato'pi sānaṃ narakapālā*_{nom.pl.} *āyasehi aṅkuṣehi uddharetvā* [...] *āviddhānāṃ evam āha*_{pf.ou aor.(?)} [...] *te*_{pron. 3e pl.} *evam āhansuḥ*_{3 pl.aor.} 'Les gardiens de l'enfer en soulevant leurs [corps] percés avec des crochets de fer [leur] disaient ceci [...]. Ceux-là [leur] répondaient ceci'.

L'opposition paradigmatique «nom vs. pronom» peut influencer le mouvement d'un syntagme non-redondant à un syntagme redondant au sein d'une même phrase: (35) Mv. 1.56.10-13 *adrākṣīt*_{aor.} *me bhagavan* [...] *devaputrā*_{nom.pl.} *dūrata evāgacchantam dṛṣṭvā ca punar yenāham (yena-aham*_{pron. 1er sg.)} *tenopasaṃkramitvā mama pādau śirasā vanditvā ekānte sthānsu*_{3 pl.aor.} *ekāntasthitā sambahulā te* [...] *devaputrā*_{nom.pl.} *mama gāthāye adhyabhāṣeran*_{3 pl.aor. (opt.?)} 'Les dieux me virent, moi le vénérable M. venant-vers-eux de loin. (M') ayant vu, en se rendant là où je me trouvais, en-[me]-témoignant-leur-respect par-leur-tête à [mes] pieds, ils se mirent de côté. Ces dieux Ś. m'adressèrent les strophes (qui suivent)'. Si le verbe à morphe «semi-vidé» *adrākṣīt* a pour sujet le nom au pl. *devaputrā*, la suite comporte deux verbes à la 3^e pl. aor. *sthansu* et *adhyabhāṣeran* (opt.?) et la redondance est maintenue. Des formes d'aor. à morphe «semi-vidé» comme *asthṣsi*, *adhyabhāṣasi* auraient introduit une ambiguïté et auraient entravé l'identification du sujet grammatical *devaputrā*_{nom.pl.} suffisamment distant du verbe *sthansu* [cf. même type de redondance et les formes désambiguïsées: (36) Mv. 3.54.12-14 *adāsi khalu me* [...] *bhagavāṃ* [...] *saṃghāṭiṃ pratigṛṇhe aham* [...] *bhagavato* [...] *saṃghāṭiṃ* 'En effet, le Bienheureux m'a remis son vêtement et moi j'ai pris ce vêtement à lui'].

Les sujets pronominaux n'impliquent cependant pas invariablement la redondance des marques grammaticales verbales: on trouve, notamment avec les pronoms démonstratifs, aussi bien (31) *te*_{pron. 3e pl.} *avocat*_{aor.} 'Ils parlèrent' que (32) *te*_{pron. 3e pl.} *avacensuḥ* (v. l. *avacetsuḥ*)_{3e aor. pl.} de même sens et que (33) *te*_{pron. 3e pl.} *āham-suḥ*_{3e aor.} 'ils parlèrent' [mais on n'atteste pas (34) **te*_{pron. 3e pl.} *āha*_{pf.} qui fait contraste avec (34a) Mv. 1.190.10 (vs) *uvāca*_{pf.} *te*_{pron. 3e pl.} et (30) Mv. 1.7.13-1.8.2 *narakapālā*_{nom.pl.} [...] *āha*_{pf. ou aor. (?)}]. Il est probable que l'on ait là des conséquences du fait que l'opposition «redondance vs. non-redondance» méconnaît l'opposition lexicale et aspectuelle des verbes *vac-* 'parler' (verbe non-terminatif) et *ah-* 'dire' (verbe terminatif), ces verbes étant d'emploi limité, surtout au prétérit.

§ 13. Les contraintes discursives se font sentir également lors de l'emprunt des formes d'une phrase à l'autre (que l'on rapprochera de l'effet de transfert inerte selon Renou 1965: 73 observant l'emprunt, d'un hymne du Rgveda à l'autre, d'une forme verbale non-accordée au sujet). C'est ce qu'on voit dans (37) Mv. 3.219.9 *te ṣaḍ-rājāno*_{nom.pl.} *mahāgovindaṃ brāhmaṇam etad avocat*_{aor.} 'Les six rois dirent au brāhmane M.' (syntagme non-redondant) suivi de (38) Mv. 3.219.14 *mahāgovindah*_{nom.sg.} *brāhmaṇas tām ṣaḍrājāṃ etad*

*avocat*_{3 sg.aor.} 'Le brāhmane M. répondit aux six rois' (syntagme redondant) et (38a) Mv. 3.219.17 *te ṣaḍrājāno*_{nom.pl.} *mahāgovindam brāhmaṇam etad avocat*_{aor.} (syntagme non-redondant).

§ 14. Les contraintes lexicales, corrélées aux contraintes discursives, sont évidentes aussi lorsqu'on constate que ce sont les verbes signifiants notamment 'être', 'voir' et 'dire' qui sont fréquemment concernés lors de la refonte du système verbal dans le sens de la réduction des paradigmes. C'est ainsi que (39) Mv. 3.409.4-11 *adrākṣīt* 3° sg. aor. est la seule forme verbale qui apparaît avec le sujet au du-(el) — catégorie en voie de disparition en bouddh. — dans des syntagmes pour la plupart non-redondants, à côté des formes verbales et participiales du. et pl. tirées d'autres verbes: *mātāpitarau*_{nom.du} [...] *yaśodaṃ apaśāyantau*_{part(icipe) du.} *aśrukaṇṭhā*_{nom.pl.} [...] *vārānasīto niryātvā yena bhagavāṃs tenopasaṃkrame*_{aor.} *yaśodaṃ* [...] *anveṣantā*_{part.pl.} *adrākṣīt*_{aor.} [...] *mātāpitarau*_{nom.du} *yaśodasya maṇipādūkāni* [...] *mukhena paricumbensuḥ*_{aor.} *rodensuḥ*_{aor.} *krandensuḥ*_{aor.} 'Les deux parents ne voyant pas Yaśoda, gorges-aux-larmes, sont allés, quittant Bénarès à la recherche de Y., là où se trouvait le Bienheureux. [Puis,] les deux parents vi[ren]t les sandales de Y. parées de pierres précieuses; ils les couvrirent de baisers, ils pleurèrent, ils gémissent'.

§ 15. La 3° sg. du verbe *as-* 'être' s'intègre aisément dans un syntagme non-redondant avec les sujets nominaux au pl.: (40) Mv. 1.177.11 *tenāsti kīrtivistīrṇāḥ triṣu lokeṣu cottamāḥ* 'C'est pourquoi ils sont dotés de grande renommée, eux les meilleurs dans les trois mondes'; (41) Mv. 1.328.8 *nāsti cātra kānici tṛṇāni asti cātra navachadanā āveśanaśālā* 'Il n'y a aucun brin de paille, mais son atelier a un nouveau toit'. L'emploi de *asti* (atone? v. des exemples BHSD 84 s. v. *asti*) dans des réponses aux interrogations résulte vraisemblablement de cette intégration, mais sa signification de verbe d'existence a dû contribuer par la suite à son détachement de la phrase et à sa relative indépendance syntaxique (cf. ci-dessus § 1 sur la 3° sg. *atthi* en pāli). La position initiale de *asti* que double une forme verbale personnelle va dans ce sens v. (42) BhīVin § 132 *asti nāma tvaṃ kāli jānanti... praticchādesi* «En effet, toi, Kāli, tu recèles sciemment [...]».

La particule assertive ou insistative *nāma* porte parfois sur la 3° sg. *asti*: (43) BhīVin § 144 *aye hi asti nāma tvaṃ mama bhagavantam āvārayasi* 'Ah, voilà ce qu'il y a! Tu me caches le Bienheureux!'. Comme la particule *nāma* ne porte jamais sur les formes verbales personnelles, ce n'est possible que parce que *asti* équivaut ici à une forme nominale. En effet, *nāma* ne peut porter que sur une particule, sur un groupe de particules, sur un adverbe ou sur un nom.

§ 16. Benveniste a établi que les énoncés comportant un verbe à la 3^e personne ont un statut particulier dans le discours. La «3^e personne» verbale n'est pas une «personne», la forme verbale qui correspond à cet ensemble de signifiés est «l'invariant inhérent à toute forme de conjugaison»; «c'est même la forme verbale qui a pour fonction d'exprimer la *non-personne*» (1966: 228). Puis, encore selon Benveniste, les énoncés du domaine de la «troisième personne» «échappent à la condition de personne, c'est-à-dire renvoient non à eux-mêmes, mais à une situation 'objective'» (1966: 255), ce qui implique que le sujet du verbe à la 3^e personne se situe, dans l'acte de discours, en dehors de la relation de 'je' à 'tu' qui seuls indiquent les personnes («le 'je' qui énonce, le 'tu' auquel 'je' s'adresse sont chaque fois uniques»): «'il' peut être une infinité de sujets — ou aucun» (1966: 230). Une des conclusions de Benveniste était que, du moins en indo-européen, «très généralement, la personne n'est propre qu'aux positions 'je' et 'tu'» et que «'la 3^e personne' est, en vertu de sa structure même, la forme non-personnelle de la flexion verbale» (1966: 230). C'est la prédication verbale pure qui ne suppose pas la référence à la personne ou, pour le dire autrement, implique la référence à la non-personne. Une étude récente tentant de corriger les analyses de Benveniste introduit, à la place de la «non-personne», la notion de «non-personne interlocutive» (Joly 1987: 78), mais la nature spécifique de la 3^e sg. verbale n'en est ni mise en doute ni modifiée.

De leur côté, C. Watkins (1962: 90 sqq., cf. 1969: 18, 49) et J. Kuryłowicz (1964: 28) ont donné des arguments pour pouvoir estimer que la 3^e sg. a un rôle fondamental dans l'évolution des paradigmes verbaux de l'indo-européen. Comme elle se réfère à un participant en dehors de l'axe «locuteur-destinataire du message», l'effort en est que le système verbal y fait généralement l'économie de la marque de la personne, ce qui est confirmé par les formes impersonnelles verbales de la 3^e sg. qui sont non-marquées (qui n'ont pas de référence marquée à la personne ou qui visent la non-personne), v. en dernier Collinge 1985: 239. Collinge a sans doute eu raison de faire remarquer que l'on tient là une donnée précieuse de la morphologie historique (Collinge 1985: 239-240).

§ 17. Au terme de l'analyse présentée ici, on conclura que le statut particulier de la 3^e sg. est, dans la syntaxe de la phrase, solidaire de la non-redondance opposée à la redondance des marques morphologiques et, en conséquence, des marqueurs syntaxiques. La non-redondance n'est pas toujours identique au non-accord syntaxique au sein des syntagmes car le non-accord peut au contraire donner lieu à la redon-

dance des marques morphologiques: la phrase (39) Mv. 3.409.4-11 citée ci-dessus réunit justement le sujet au du. et les formes verbales du. aor. paradigmatiques: *mātāpitarau*_{nom.du.} *paricumbensuh*_{aor.} *rodensuh*_{aor.} *krandensuh*_{aor.}.

Quant à la 3^e sg., la non-redondance est souvent en corrélation avec les formes verbales de sens terminatif (perfectif). La singularité de la syntaxe bouddh. est que la redondance et la non-redondance sont concomitantes tant dans le système verbal que dans les limites d'un même énoncé, mais cette concomitance n'est pas arbitraire dans la mesure où elle est contrôlée par des facteurs étudiés ci-dessus.

L'organisation (diachroniquement, la refonte) des paradigmes verbaux bouddh. que l'on constate suit les principes analogues de ceux des paradigmes nominaux. Dans le système du nom, on trouve des prédicats nominaux non-marqués dans les conditions de non-accord (de non-redondance) syntaxique: (44) Mv. 1.192.8 *asaṃkhyeyā ca janatā*_{nom.sg.f.} *prāptavān*_{nom.sg.m.} *prathamam phalam* 'D'innombrables êtres humains ont obtenu leur premier résultat' (possiblement avec l'effet de transfert inerte qui aboutit à la reprise de l'adjectif *prāptavām* sans l'adapter à l'environnement syntaxique: v. la phrase qui précède celle qu'on vient de citer: (45) Mv. 1.192.6-7 *so taṃ dharmaṃ vijānitvā rājā parijanaiḥ saha trīṇi saṃyojanāṃ tyaktvā prāptavām prathamam phalam* 'Ayant connu cette doctrine, ayant abandonnée les trois servitudes, le roi et son peuple ont obtenu leur premier résultat'. Si dans le système du verbe, la 3^e sg., forme non-marquée (aux morphes finaux «semi-vidés») est fréquemment employée dans des syntagmes aux relations syntaxiques non-redondantes (au sujet actualisant d'autres personnes grammaticales que la 3^e sg.), il n'est pas sans importance que cette similarité de structure entre les systèmes verbal et nominal touche la 3^e sg. verbale: le bouddh. emploie une forme de la 3^e sg. à morphologie incomplète qui a ceci de commun avec les formes nominales d'un syntagme non-redondant qu'elle comporte moins de marques signifiantes ou «non-vidées» (ou plus de marques «semi-vidées») que sa contrepartie à morphologie complète dans un syntagme redondant. Dans certaines langues évoquées par Benveniste 1966: 228-229, le caractère non-personnel de la 3^e sg. se traduit justement par l'identification de celle-ci à une forme nominale, notamment au nom d'agent qui n'a naturellement aucune marque de personne grammaticale⁷.

Notes

- ¹ Dans la suite, les exemples cités sont empruntés pour la plupart au M(ahā)v(astu) et au Bh(ikṣuṇ)ī-Vin(aya), textes représentatifs du skr. bouddh. proprement dit.
- ² Je fais ici volontairement abstraction du fait que les morphèmes *-i* ou *(-ī)t* sont solidaires de tous les éléments déjà signalés ainsi que de la formation de l'aor. sigmatique en bouddh. fait sur les présents thématiques moins la voyelle thématique *-a-* (BHS § 32.15). Seules importent ici les désinences comme marqueurs de temps, de personne et de nombre.
- ³ Pour la phrase (6), il ne s'agit ici que de la principale *te*_{pron 3e pl.} [...] *ard-ditā abhūṣi* 'ils fu[ren]t consternés' et non de la subordonnée avec l'absolutif *gatvā catuṣpadā sarve*_{nom.pl.} *vyagrīṃ paśyanti*_{3e pl.prés.} 'En y arrivant, tous les quadrupèdes regardent [et y voient] la tigresse' qui comporte en plus un verbe à la 3^e pl. prés., mais ce cas est traité à part, v. plus loin.
- ⁴ Deshpande 1992: 43 note à la suite de Hook 1974 qu'il convient de distinguer sémantiquement entre les verbes imperfectifs qui ne supposent pas nécessairement un résultat et les verbes perfectifs qui signalent l'aboutissement de l'action (par exemple 'regarder', verbe imperfectif, ne suppose pas obligatoirement la réussite de l'acte de voir et est à cet égard différent de 'voir', verbe perfectif). Il suggère aussi que si le terme «perfectif» vs. «imperfectif» indique une représentation plus complexe de l'action, «we are able to say that while *as*, *paśya*, *yaccha*, *dhāv* etc. are imperfective expressions, the roots *bhū*, *drś*, *dā* and *sr* [...] are perfective expressions» (v. des contextes témoignant de l'opposition de *as-* et de *bhū-*: Deshpande 1992: 38). La distinction entre les verbes imperfectifs et perfectifs revient à la distinction entre les verbes non-terminatifs et terminatifs.
- ⁵ Je dois cette observation à mes conversations avec I. Mel'čuk (printemps-été 1997), que je remercie vivement d'avoir lu la majeure partie de cet article et d'avoir fait plusieurs suggestions très utiles.
- ⁶ Le terme «opposition séquentielle» est emprunté à Jakobson 1963: 190.
- ⁷ C'est aussi le cas du futur périphrastique en skr. cl. où le nom. sg. du nom d'agent en *-tr* se réfère à la 3^e sg., la personne grammaticale n'étant pas marquée. Or, dans la langue d'Āśvaghōṣa, qui emprunte certaines habitudes grammaticales au skr. bouddh., le nom d'agent en *-tr* est employé dans une phrase où le sens visé est celui d'une forme verbale à la 1^{re} sg. Le signifié 'personne grammaticale' est exprimé alors par le pronom personnel de la 1^{re} sg.: Āśvaghōṣa, *Buddhacarita* V. 84 *na puram ahaṃ kapilāhvayaṃ praveṣṭā* 'je n'entrerai pas dans la ville nommée d'après Kapila' (sur la nuance future du nom en *-t* en cl., v. Renou 1975: 491).

Références bibliographiques

- E. Benveniste 1946. 'Structure des relations de personne dans le verbe', *Bulletin de la Société de Linguistique*, 43.1.1-12 (= E. Benveniste, 1966. *Problèmes de linguistique générale*, Paris: Gallimard, 225-236).
- E. Benveniste 1956. 'La nature des pronoms' in M. Halle, H. G. Lunt et al. ed., *For Roman Jakobson*, The Hague: Mouton, 34-37 (=E. Benveniste, 1966: 251-257).
- N. E. Collinge 1985 (1996²). *Laws of the Indo-European*, Amsterdam/Philadelphia: Benjamins.
- M. M. Deshpande 1992. 'Justification for Verb-Root Suppletion in Sanskrit', *Historische Sprachforschung*, 105.1, 18-49.
- Hiän-lin Dschü 1941. *Die Konjugation des finiten Verbums in den Gāthās des Mahāvastu*. Diss. Göttingen.
- F. Edgerton 1953 (1970²). *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*. Vol. I: *Grammar*; vol. II: *Dictionary*, New Haven: Yale University Press; Delhi: Motilal Banarsidass (abréviation: BHSG et BHSD).
- W. Geiger 1994. *A Pāli Grammar*. Translated into English by B. Ghosh. Revised and Edited by K. R. Norman, Oxford: The Pali Text Society.
- P. E. Hook 1974. *The Compound Verb in Hindi*, Ann Arbor: The University of Michigan, Center for South and Southeast Asian Studies.
- R. Jakobson 1963. *Essais de linguistique générale*, Paris: Éditions de Minuit.
- A. Joly 1987. *Essais de systématique énonciative*, Lille: Presses Universitaires de Lille.
- J. Kuryłowicz 1964. *Inflectional Categories of Indo-European*, Heidelberg: Winter.
- I. Mel'čuk 1982. *Towards a Language of Linguistics*, München: Fink.
- I. Mel'čuk 1993. *Cours de morphologie générale*, vol. 1, Paris: Presses Universitaires de Montréal et CNRS Éditions.
- Y. Nara 1963. 'On the «so'ham», «sa tvam», etc. in the Buddhist (Hybrid) Sanskrit', *Journal of Indian and Buddhist Studies*, XI, 2, 32-38.
- É. Nolot 1991. *Règles de discipline des nonnes bouddhistes*, Paris: de Boccard.
- B. Oguibénine 1996. *Initiation pratique à l'étude du sanskrit bouddhique*, Paris: Picard.
- R. Pischel 1900. *Grammatik der Prakrit-Sprachen*, Strassburg: Trübner.
- L. Renou 1965. *Études védiques et pāṇinéennes*, t. XIV, Paris: de Boccard.
- L. Renou 1975. *Grammaire sanscrite*, Paris: Adrien Maisonneuve.
- C. Watkins 1962. *Indo-European Origins of the Celtic Verb*. Vol. I. *The sigmatic aorist*, Dublin: Institute of Advanced Studies.
- C. Watkins 1969. *Indogermanische Grammatik*. Vol. III, Heidelberg: Winter.

О. Н. Трубачев
(Москва)

Фрагменты этимологического словаря индоарийских реликтов Северного Причерноморья

Вместо предисловия

Пока авторская книга «INDOARICA в Северном Причерноморье» все еще дожидается своего часа (или так наз. «гранта»), мне представилось уместным поделиться с В. Н. Топоровым некоторыми выжками из имеющегося в названной книге этимологикона; последний насчитывает до трехсот позиций, в некоторой (а возможно, лучшей своей) части уже известных по предварительным публикациям. Но эти статьи рассеяны по разным изданиям последних двадцати лет и доступны в различной степени (и, кстати, сейчас собраны в книге «INDOARICA...»), сам же совокупный этимологический словарь соответствующих реликтов еще нигде не издан. Встречающиеся изредка в настоящих «Фрагментах» отсылки к алфавитным позициям, отсутствующим в самих «Фрагментах» (но по большей части уже опубликованным в той или иной из двух примерно десятков статей на тему), прошу извинить как некую «уступку жанру». В прилагаемом списке литературы помещено лишь то из сокращений, что нуждается в раскрытии; отсутствующие там раскрытия аббревиатур Ptol., Arr. per. Pont. и под. имеют в виду собрание Латышева, Scythica et Caucasica (SC), иначе — Латышев, Известия... (см. «Литературу»). — Считаю также необходимым особо оговорить, что в свое время я привлек к занятиям над этимологическим словарем индоарийских реликтов Сев. Причерноморья своего ученика, тогдашнего аспиранта академического Института языкознания в Москве, Александра Константиновича Шапошникова, человека чрезвычайно широких и самостоятельных интересов (достаточно сказать, что официальной темой его кандидатской была реконструкция тюркских хазарских языковых реликтов). Участие А. К. Шапошникова в этимологическом словаре означенных выше индоарийских северопонтийских реликтов оказалось весьма творческим и весомым. Кроме беглых отсылок, которые нашли место и

в данных «Фрагментах...», это целый ряд свежих сближений, среди них, например, такая блестящая индоарийская (таврская) этимология, как *ski-var-in (Sciuarin) < *uski-var-in «верхнему городу принадлежащий».

Но не одним лишь этим хотелось мне поделиться с уважаемым нашим септуагенарием, с которым меня связывает, кстати, благодарность за отзывчивую помощь по индийской (индоарийской) библиографии, без которой в свое время обращение к теме INDOARICA было бы затруднительным для меня, слависта. Разумеется, нас с Владимиром Николаевичем связывает и память о давнишней уже авторской работе над «Лингвистическим анализом Верхнего Поднепровья»: время выхода — 1962, время написания — главным образом лето 1960 года. Остаются в памяти, конечно, и воспоминания о совместных годах, проведенных в Институте славяноведения АН СССР. Но одно, пожалуй, воспоминание не дает мне покоя — чем дальше, тем больше. Очень точно и конкретно приходит на память день из времен написания того «Верхнего Поднепровья» и то, как мы (В. Н. Топоров, случившийся там Л. А. Гиндин и я) сидим у нас, у меня, тогда на проспекте Вернадского 11/19, где, собственно, и писалась упомянутая книга. Уж не припомнить, о чем зашел разговор — о преждевременной изношенности ли нашего поколения или о чем еще, но, как сейчас, помню это пифическое вдохновение (ну, как в Писании: «истинно, истинно говорю я вам...»), с которым Владимир Николаевич вдруг произнес: «Вот никто из сидящих в этой комнате не доживет до семидесяти лет!...» Я почти уверен, что Владимир Николаевич помнит тоже этот эпизод, как, впрочем, верю и в то, что, будучи человеком известных качеств и сильного, не чуждого фатализма, ума, он не осудит меня за это напоминание. Ну, что же из того, что один из «сидевших там и тогда» — бедный Лёня Гиндин — уже ушел, действительно, не дотянув до своих семидесяти. Лично мне это служит лишь еще большим основанием и правом, чтобы пожелать Владимиру Николаевичу **ошибиться** — да, ошибиться в одном только этом и прожить еще мафусаиловы веки, по-прежнему радуя и удивляя всех своеобычностью всего, что выходит из-под его пера.

А теперь — к теме нынешних «Фрагментов».

*ake-sindu- 'близ Синда (находящийся)': Acesinus, река близ Перекопа и Сиваша (Plin.), ср. Ἀχεσίνας, река в Индии, приток Инда, др.-инд. Asikni (Arr. An.; D. Sic., P. — B. I, 45).

Ср. др.-инд. *āké* 'вблизи, по соседству', а также **sindu-* (см.) 'большая река', здесь предположительно — Дон (Sinus = Tanais. Plin. NH VI, 20). Устойчивый тип обозначения в регионе; ср. **au-sila-* (см.), ит. *alla Tana*, русск. *По-дону*. Ср. сюда же, по-видимому, *Артания* (Ar-tan-) восточных источников (догадка Л. Н. Тимофеева¹), утерянная Юго-Восточная Русь на Дону, в приазовском Лукоморье и на Тамани. Ср. сюда же равноформленные **aki-sal-ita-* (см.), *Acisalitae*, один из шести городов внутренней Таврики (Plin.), и **aki-nasa-* (см.), *Ἀκινάσης*, река к северу от Фасиса (Arg. reg. Pont.). — Обе последние реконструкции предложены А. К. Шапошниковым.

**argoda-* / **arguda-* ' ? ': *Ἀργῶδα*, один из городов во внутренней части Херсонеса Таврического (Ptol. III, 6,6).

Обращает на себя внимание полное тождество прежде всего с названием города в Индии — *Ἀργῶδα* (Ptol. VI, 18, 5; P. — V. I, 119; Cunningham. Anc. geography of India 32). Элементарная комбинаторика с названиями *Ἄργος πόλις Σκυθίας* (Steph. Byz.), *Argoceni / Orgoceni*, один из шести *oppida Tauricae* (Plin.), если последний продолжает туземное **arg-oka-* (см.), позволяет, при всей неясности первого компонента *arg-*, предполагать во втором компоненте **ud-* 'вода', ср. др.-инд. *udán* 'вода', *Ουδών*, античное название реки Кумы на Сев. Кавказе.

**arg-oka-* ' ? ': *Argoceni / Orgoceni*, один из шести *oppida Tauricae* (Plin.).

Остающееся после отделения очевидно греческого этникон-суффикса *-eni* (**Ἀροχῆνοι* ?) представляет собой сложение двух основ **arg-ok-*; о первой из них см. под **argoda-/arguda-*, вторая явно прослеживается в имени **satt-auka-* (см.), ср. также др.-инд. *ōka-* 'дом, жилище'. — А. К. Шапошников предполагает здесь наличие в первом компоненте соответствия др.-инд. *varga-* 'группа, разряд'.

**av-vinda-* 'овечий пастух': *Авинда*, гора на Юж. берегу Крыма (см. Семенов-Тян-Шанский. Россия XIV, 773; Крым 254, 313).

¹ Леонид Николаевич Тимофеев (ум. в 1985 году), художник-реставратор Воронцовского дворца-музея в Алушке, с которым меня кратковременно свела жизнь, обладал разнообразными интересами и поразительным чутьем к тому, что можно объединить под понятием «тавских реликтов» Крыма. Неслучайно именно его памяти я посвящаю свою не изданную пока книгу «INDOARICA в Северном Причерноморье». Возможно, Владимир Николаевич Топоров тоже помнит об одной своей встрече с Л. Н. Тимофеевым и его женой, Галиной Григорьевной Тимофеевой-Филатовой, работавшей тогда над дипломной о поэме Донелайтиса, в чем ей существенно помогли, кстати, консультации Владимира Николаевича.

Ср. др.-инд. avi- 'баран', а также go-vinda 'главный пастух', собственно, 'пастух крупного рогатого скота' (go-), известно также в качестве названия горы (Кочергина 197).

*darśan — 'вид': *Дарсан*, название холма в центре Ялты, где и сейчас находится смотровая площадка.

Ср. др.-инд. darśana- 'вид; видение, зрение; осмотр, обозрение'.

jaṅgaṅ-каџа-? 'старый берег?': *Джарылгач / Ярылгач*, деревня Евпаторийского уезда Таврической губернии (Списки нас. мест ХLI. Таврич. губ. СПб., 1865, 60).

Предположительно к др.-инд. jaṅgaṅ- 'старый' и kaścha- 'берег'. Обе основы обнаруживаются в разных сочетаниях в составе местного индоар. субстратного слоя. Ср. далее *каџа-, *каџика-, *ni-kaksin- (см. s. vv.), а также встречаемость *jaṅ- (см.).

Тюрк. этимология, скажем, из yaryl / jaryl ayač 'сгоревшее дерево' наталкивается на факт элементарной безлесности этих мест.

*jarita 'старая': jaritā, Ялта у арабских географов; Идриси (XII в.): jalitah; Gialita (1381 г.), в договоре Генуи с татарами; *Яльта* (Сумароков. Досуги крымского судьи. 1805 г.); соврем. *Ялта*. — Формы *Яльта*, *Ялта* явно сохраняют старое, нетюркское, начальное место ударения (*iálitā, *jálitā); ia- вм. ja- представляет собой уже, видимо, тюрк. диал. черту.

Возможно, родственно, др.-инд. jaṅ- (jāgati и т. д.) 'старый, стариться', представляет собой причастную (адъективированную) форму типа jharjharita- 'разбитый, увядший, испорченный'. В этой связи ср. городской микротопоним в Ялте — *Паликур*, собств. греч. Παλαιό(ν) χωρί(ον) 'старое селение', в котором удерживается эта определяющая для названия Ялты семантика, еще понятная грекам. Ясно, что попытки объяснить *Ялта* в связи с греч. γαλός 'берег' как 'береговая' целиком относятся к области народной этимологии (элементарное отсутствие маркированности: все окрестные населенные пункты — тоже береговые!). *jarita 'старая' образует потенциальную пару к *nav-vaṅa- 'новый город' (Navarum, Plin.), предположительно — Неаполь Скифский.

*jīva- 'живой': *Джива-Кая*, *Дзива-Кая* (Кеппен 198); Tschiwa (Паллас); см. еще Tomaschek, *Goten* 70. *Дива* — скала у Симеиза.

Ср. др.-инд. jīvá- 'душа', 'живое существо'.

*kala-ras- 'черная река?': расположена между Укеком приазовским и рекой Итиль; Ritter 297: отождествляет Kalaros и (остров!) Ἀλωπεχία в устье Дона; Klaroth. *Comm.* 64; В. Д. Смирнов I, 54: *Калар*.

Возможно, к др.-инд. *kāla* 'черный, темносиний' и *gas(ā)*. Ср. (семантически близкое) тюрк. *Харá-хουλ* (Конст. Багр. 42, 121^v — 122^r), ориентировочно — в том же районе. Ср. далее, *Финарос*, река в Ю.-З. Крыму, — из **pina-gas-* (см.).

**marsanda* 'мертвая река?': *Мас(с)áндра*, МН в Крыму (см. Суперанская 1969, 194), стар. *Марсáнда* (догадка о тавр. происхождении см. Tomaschek, Goten 72).

Ср. др.-инд. *Marsiañḍī*, название реки (Law, Rivers 24). Особенно же замечательна близость хеттского названия крупнейшей реки Малой Азии (более поздние названия — Галис, Кызыл-Ырмак) — *Maraššanta-* / *Maraššantija-* (см. о нем еще В. Rosenkranz 1966, 129–130; Гамкрелидзе — Иванов. Индоевропейский язык и индоевропейцы II, 862). Если **marsanda* < **mar-siand-*: **sindu-* (см.), то можно было бы сослаться на аналогичную апофонию, предполагаемую в случае **vrianda* (см.): **vrind-*. Относительно семантики 'мертвая река' — ср. греч. *Halys* 'соленая' — о главной реке М. Азии.

pasuri-* (pasu-uri-*) 'место, изобилующее мелким скотом': *Πασυρίς* — πόλις περὶ Καρκινίτην ποταμόν (Ptol.). См. Щеглов 1978, 22.

Ср. др.-инд. *ráśu-* 'мелкий домашний скот'. См. Müllenhoff III, 120. Ср. также территориально смежный *Донузлав*, тюрк. *doñuz-lav* 'место, изобилующее свиньями'. Сюда же (в искаженной записи?) *Расуγίς* — река близ Каркинитского залива (Plin. NH = SC).

**pina-gas-* 'жирная вода': *Финарос*, река в Юго-Западном Крыму (Домбровский — Махнева).

Ср. др.-инд. *pīna-* 'жирный' и *gas(ā)* 'вода'. Ср. **kala-gas-* (см.). Спирантизация *p* → *f*, как и в других аналогичных случаях (*Фаса*, *Фуллы*), носит суперстратный (аланский) характер.

**roka-ba-* / **ruka-ba-* 'свет излучающий': *Rhosobae*, оппидум скифов-пахарей неподалеку от Канкита (Plin. NH); *Ἐρχαβον* — περὶ Καρκινίτην ποταμόν, место на реке Каркинит (Ptol., см. P.-В. I, 380); *Ραχάβη* — предлагаемая нами эмендация, вместо *Ραχάλλη*, место, откуда произошли журавли (Steph. Byz.).

Ср. др.-инд. *rocánām bhā-* 'излучать свет, сияние' (H. Grassmann. Wörterbuch zum Rig-Veda 931). Реконструируемое нами индоар. **roka-ba-* / **ruka-ba-* этимологически тождественно греч. *λυχόφως* 'сумерки', диал. *λυχάβας*, *-αντος* 'новолуние' < и.-е. **luko-bhā* / **leuko-bhā* / **luko-bhō-*. Ср. еще др.-инд. *roká-* 'свет'.

Означенная таким образом местность совпадает частично со «Старой Скифией» (об индоарийской этнической принадлеж-

ности последней см. у нас в другом месте) и с «Журавлиной страной», следы и отражения которой наблюдаются в *Gerania* (греч.) 'журавлиная' и в названии *Канкит* — индоар. *kank-uta- (см.). Сюда же примыкает и др.-русск. *Бѣлобережье*. Ср.: τὴν Λεγομένην Λευκὴν ἀκτὴν ἐν τῷ Εὐξείνῳ πόντῳ, ἐν ἣ πλεῖστοι ἐρωδιοὶ φαινόμενοι ἐκεῖθεν τοῖς πλέουσι μηνύουσιν αὐτήν. Σχόλια εἰς Πίνδαρον. 79 (49) = SC I, 322 'так называемый Белый берег на Евксинском понте, на котором многочисленные цапли, являющиеся оттуда тем, кто проплывает, знаменуют это место'.

**sam-křča-* 'той же горловины, того же пролива': Smkrṣ, название Тмутаракани в др.-евр. тексте X в. (N. Golb and O. Pritsak. *Khazarian Hebrew documents of the tenth century*. Ithaca and London, 1982, passim; ср. и комментарии к: Константин Багрянородный. Об управлении империей. М., 1989, 401).

Очевидное сложение индоар. компонентов, ср. др.-инд. *samá-* 'тот же, равный, одинаковый' (при ир. *hama-*!) и **křča-* (см. **křka-* / **křča-*, последнее — в древнем названии Киммерийского / Керченского пролива-горловины, а также города при нем с европейской стороны, то есть напротив Тмутаракани).

**skidura-* ? 'разрывающий ?' / **skid-vra-* ? 'ломающий множество ?': Σκίλουρος, ЛИ, отец Палака, царь крымской Скифии, II в. до н. э. (Плутарх, о Скилуре, эпизод с ломанием по одному связки дротиков).

Ср. др.-инд. *chidurá-* 'разрывающий', отглагольное прилагательное с суфф. *-uga-* (Т. Барроу, Санскрит. М., 1976, 141) или — сложение *chid-* 'резать, рвать', точнее, его допалатализационной формы **skid-*, и *vrá-* 'множество'. Наличие *λ* в греч. записи отражает уже вторичную скифизацию имени (процесс *d > ḍ > l*, известный в иранском скифском).

**vrianda* 'обвал, нагромождение, куча': МН Orianda (1380 г.), в договоре Генуи с татарами (*Оргенда*, *Ургенда* следует признать буквалистскими чтениями, игнорирующими функцию *g* как символа [j, j], соврем. *Ореанда* — гиперкорректное вм. более точного *Орьянда*. См. Бертье-Делагард; Семенов-Тянь-Шанский. Россия XIV, 752; Списки Тавр. губ. 92).

Вероятно, связано этимологически с др.-инд. *vṛinda-* 'куча, толпа' (см. о нем Mayrhofer III, 249–250) с возможной апофонией типа др.-инд. *sind(h)-*: *syand-*, то есть в данном случае — *vṛinda*: **vryand-*. Характер местности в Ореанде на Южном берегу Крыма — нагромождение скал, глыб, горы-останцы — оправдывает предполагаемое этимологическое значение 'куча, нагромождение'.

Литература

- Бертье-Делагард А.* Справки о прошлом Орианды // ИТУАК № 56, Симферополь, 1919.
- BNF — Beiträge zur Namenforschung.
- Домбровский О., Махнева О.* Столица феодоритов. Симферополь, 1973. ИТУАК — Известия Таврической ученой архивной комиссии.
- Кеннен П.* Крымский сборник. О древностях Южного берега Крыма и гор Таврических. СПб., 1837.
- Klaproth.* Commentaire sur la Description des Pays caucasiens de Strabon // Nouveau journal asiatique, t. I. Paris, 1828.
- Constantine Porphyrogenitus.* De administrando imperio. Greek text edited by G. Moravcsik, English translation by R. J. H. Jenkins. Budapest, 1949. Или: *Константин Багрянородный.* Об управлении империей. Текст, перевод, комментарий. Под ред. Г. Г. Литаврина и А. П. Новосельцева. М., 1989.
- Крым. Путеводитель. Под ред. И. М. Саркизова-Серазини. М.-Л., 1925.
- Cunningham A.* The ancient geography of India. New enlarged ed. Varanasi, 1975.
- Латышев В. В.* Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. Т. I. Греческие писатели. Вып. 1. СПб., 1893; Т. II. Вып. 1. СПб., 1904; Вып. 2. СПб., 1906.
- Law B. C.* Rivers of India (Historico-geographical sketch). Calcutta, 1944 (= Calcutta Geographical society, publication № 6).
- Mayrhofer I-III — Mayrhofer M.* Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. Bd. I-III. Heidelberg, 1953-.
- Müllenhoff K.* Deutsche Altertumskunde. Bd. III. Berlin, 1892.
- Паллас — *Pallas [P. S.]*. Voyages entrepris dans les gouvernements méridionaux de l'empire de Russie pendant les années 1793 et 1794. Т. II. Paris, 1811; t. III (Voyage en Crimée); t. IV. Paris, 1811.
- Pape W.* — *Benseler G.* Wörterbuch der griechischen Eigennamen. Bd. I-II. Graz, 1959.
- C. Plini Secundi.* Naturalis historia. Ed. C. Mayhoff. Vol. I. Stutgardia, MCMLXVII.
- Ritter C.* Die Vorhalle europäischer Völkergeschichten vor Herodotus um den Kaukasus und an den Gestaden des Pontus. Eine Abhandlung zur Altertumskunde. Berlin, 1820.
- Rosenkranz B.* Fluß- und Gewässernamen in Anatolien // BNF (Neue Folge), Bd. 1, 1966, Heft 2.
- Семенов-Тянь-Шанский.* Россия — Россия. Полное географическое описание нашего отечества. Под ред. В. П. Семенова-Тянь-Шанского. Т. XIV. Новороссия и Крым. СПб., 1910.

- Смирнов В. Д.* Крымское ханство под верховенством Османской Порты до начала XVIII века. СПб., 1887.
- Stephani Byzantini.* Ἐθνικῶν quae supersunt. Edidit A. Westermann. Lipsiae, 1839.
- Суперанская А. В.* Гидронимия Крыма и Северо-Западного Кавказа // Ономастика. М., 1969.
- Тавр. губ. — Списки населенных мест Российской империи. ХLI. Таврическая губерния. СПб., 1865.
- Tomaschek W.* Die Goten in Taurien. Wien, 1881.
- Щеглов А. Н.* Северо-Западный Крым в античную эпоху. Л., 1978.

Е. А. Хелимский
(Москва–Гамбург)

Южные соседи финно-угров: иранцы или исчезнувшая ветвь ариев («арии-андроновцы»)?

Согласно традиционной точке зрения, источником многочисленных и хорошо известных индоиранизмов финно-угорского праязыка и его потомков были первоначально диалекты позднеиндоевропейско-доиндоиранского типа. Сохраняя контакты с финно-угорским миром и продолжая оказывать на него влияние, эти диалекты на протяжении III–I тыс. до н. э. последовательно трансформировались в праиндоиранские (праарийские), далее праиранские и, наконец, в восточноиранские скифо-сарматские диалекты. Изложенная точка зрения, отождествляющая северных ариев только с иранцами или с их прямыми предками, сложилась, по-видимому, под влиянием убедительных доказательств иранской языковой принадлежности скифо-сарматских племен. С тех пор, как понятие андроновской археологической культуры приобрело (в 1950-х гг.) свою нынешнюю известность, стало принято считать, что язык(и) носителей этой культуры, живших в непосредственной близости от финно-угров и явно оказывавших сильное культурное воздействие на северных соседей, составлял(и) промежуточное звено в данной цепочке трансформаций. В силу этого предполагается, что андроновцы в языковом отношении были праиранцами или ранними иранцами.

Такая точка зрения с незначительными вариациями представлена практически во всех современных работах, посвященных индоевропейско-финно-угорской проблематике. Пожалуй, наиболее эксплицитно она выражена в монографии Э. Коренчи, где упоминание «иранских заимствований» в самом заглавии книги сочетается с подробным анализом андроновской проблемы при обсуждении вопроса об источнике этих заимствований (Korenchy 1972: 32–33), а также в диссертации А. В. Лушниковой (Лушникова 1990), тогда как А. Й. Йоки (Joki 1973) и К. Редей (Rédei 1986) используют менее определенные формулировки и предпочитают по возможности применять к источнику заимствований более нейтраль-

ные обозначения «арийский» или «индоиранский»; такая осторожность (неопределенность) представляется вполне оправданной.

Рецензируя работу А. В. Лушниковой, я позволил себе усомниться в иранском происхождении значительной части рассматриваемых ею индоевропеизмов финно-угорских языков, но ограничился лишь очень коротким критическим замечанием (Хелимский 1991: 219). Однако те противоречия и трудности, которые вытекают из признания населения андроновской культуры иранским или праиранским, заслуживают, по всей вероятности, более подробного освещения.

Данные археологии и хронологические соображения

Памятники андроновской культуры обнаруживаются в широком лесостепном и степном поясе, протянувшемся не менее чем на три тысячи километров — от западных склонов Урала и бассейна реки Урал через Западную Сибирь до бассейна верхнего Енисея на востоке. На севере этот пояс достигает границ тайги, а на юге охватывает значительную часть Казахстана (Кузьмина 1994: 13).

Вопросы о выделении в рамках андроновского культурного типа локальных и хронологических подтипов, и даже о том, отражают ли определенные группы памятников (особенно на южной и восточной периферии) такие подтипы или вообще не могут считаться андроновскими, остается нерешенным. Но, несмотря на споры по этим вопросам, археологи практически единодушны в датировке древнейших памятников XVI–XVII (редко XVIII) вв. до н. э., а наиболее поздних — X–IX (иногда VIII–VII) вв. до н. э., так что предлагаемая Е. Е. Кузьминой хронология андроновской культуры — с XVII в. по IX в. до н. э. — может рассматриваться не только как наиболее современное и авторитетное решение, но и как усредняющая аппроксимация (Кузьмина 1994: 13–51, с подробным обзором предшествующих работ).

К этому временному интервалу относится и интенсивное взаимодействие андроновских племен с их северными соседями — финно-уграми, особенно с прауграми и прапермцами. «In the areas settled by Finno-Ugrians, on both sides of the Ural mountains, the metallic objects are attested only since the 2nd half of the 2nd mill. B. C., and are in their types similar to the Andronovo metallic objects» (Fodor 1976: 64; см. также: Kuzmina 1992).

С другой стороны, в этот же период или даже чуть раньше начинается ранняя история (собственно) индоарийских и иранских этнических групп. Если их участие в формировании навыков коневодства и использования колесниц у касситов, вторгшихся в Месопотамию около 1760 г. до н. э., нельзя считать достоверно установленным (Дьяконов 1983: 386), то несомненно арийским и, более того, индоарийским был язык появившихся здесь двумя веками позднее митаннийцев (в договоре между Хеттским государством и Митанни, заключенном около 1400 г. до н. э., упомянуты четыре божества — *Indara, Uruvna, Mitira* и *Našatiya*, соответствующие четверке *Indra, Varuna, Mitra, Nakšatras* в Ригведе).

На севере Индийского субконтинента культура цветной охряной керамики (предположительно дравидская) сменилась около 1200 г. до н. э. культурой серой расписной керамики. Все указывает на то, что эта смена была связана с приходом в страну (индо)арийских племен: культура серой расписной керамики была не городской, она была связана с новой технологией выплавки и обработки железа, и, наконец, с ней в Индии распространилось коневодство. Практически тем же временем (1200–1100 гг. до н. э.) обычно датируется создание древнейших текстов ведийской литературы.

Иранцы появляются на исторической сцене несколько позже, но все же в пределах того временного интервала, когда андроновская культурная общность еще продолжала существовать. Согласно данным антропологии, отдельные группы иранцев начинают проникать на территорию Персии в конце II тыс. до н. э. (Грантовский 1970), постепенно превращаясь здесь в доминирующую силу. К середине IX в. до н. э. в клинописных документах упоминаются две группы иранцев: мидийцы и персы.

Продвижению ариев в Южную и Юго-Западную Азию предшествовало их пребывание — скорее в течение достаточно длительного периода, чем в порядке одного из миграционных эпизодов — на территории Средней Азии. «Jenes ursprüngliches Siedlungsgebiet der Indoiranier ist wahrscheinlich in dem ostiranisch-zentralasiatischen Steppengürtel von Sogdien, Chwaresmien und Baktrien sowie in den Gegenden nördlich davon zu suchen. Hierfür sprechen v. a. das Fehlen sicherer Spuren einer nicht-arischen, d. h. vor-arischen Bevölkerung in diesem Raum [...] und das Vorkommen bestimmter in diesem Bereich lokalisierter geographischer Namen, die in altindoarischen Quellen genaue Entsprechungen haben, etwa av. *Harōiuya-*, ap. *Haraiva-* 'Areia' ~ ved. FIN *Sarāyu-*; av. *Harax^hhaiti-*, ap. *Harauvati-* 'Ara-

chosien' ~ ved. FIN *Sárasvatī*- u. a. Von dort scheinen die Indoarier zu Beginn des 2. Jahrtausends v. Chr. nach N-Afghanistan und weiter über den Hindukusch nach NW-Indien gewandert zu sein (vgl. neuestens R. Ghirshman, *L'Iran et la migration des Indo-aryens et des Iraniens*, Leiden 1977), während die Iranier weiter an Ort und Stelle verblieben sein dürften» (Р. Шмидт в *СЛИ* 25).

Часть этой последней общей прародины ариев, район Хорезма (Мерв, Герат), признается также местом создания Авесты, древнейшие части которой датируются VII–VI вв. до н. э.

Таким образом, квалификация андроновского населения как «праиндоиранского» ведет к очевидному противоречию: по крайней мере начиная с середины II тыс. до н. э. андроновцы-«предки» оказываются моложе своих «потомков» в Митанни и Хорезме. Такая квалификация приложима в лучшем случае к первым поколениям носителей андроновской культуры (XVII–XVI вв. до н. э.), и то только при допущении, что именно в этот период они стали быстро продвигаться на юг. Гораздо более оправданно, однако, применение обозначения «праиндоиранцы» не к самим андроновцам, а лишь к их предкам.

Признание андроновского населения в урало-сибирском регионе «иранским» или «раннеиранским» вызывает не меньшие трудности. Если учесть общие воспоминания о согдийско-хорезмийско-бактрийской прародине (см. выше), отделение иранцев от индоариев произошло в регионе, который не принадлежал к поясу андроновской культуры и заведомо не мог быть местом арийско-финно-угорских контактов. Можно ли в таком случае предполагать, что после распада индоиранского единства — а он произошел ранее XVII в. до н. э., т. е. до появления андроновской культуры, — иранцы сдвинулись на север, на андроновские территории (повторив в обратном направлении путь своих арийских предков), а спустя много столетий вернулись тем же путем обратно? И что в ходе всех этих передвижений они сохранили нетронутыми упомянутые общие с индоариями воспоминания? Можно ли, в качестве альтернативы этому, допустить, что ранее XVII в. до н. э. произошел распад не только арийского, но и иранского единства, так что уже с этих пор восточноиранские племена (население андроновской культуры, впоследствии скифы и т. д.) и их языки были отделены от западноиранских племен и языков юга Средней Азии и Персии? Все подобные построения слишком сложны и гипотетичны, и они вступают в очевидное противоречие с современными данными сравнительной индоиранистики.

Многие археологи (включая и Е. Е. Кузьмину) подчеркивают сходства в материальной и духовной культуре между андроновцами и более поздними иранскими (скифо-сарматскими) племенами в том же регионе. Но, как показывает опыт, опора на археологическую ретроспекцию — довольно рискованный инструмент в решении вопросов этногенеза. Главное же в том, что наблюдаемые сходства свидетельствуют лишь об определенной степени родства, а не о прямой преемственности. В противном случае вряд ли было бы возможным провести хронологическую грань между андроновской культурой (до IX в. до н. э.) и сменившей ее на юге Западной Сибири культурой ранних саков с такой четкостью, как это обычно делается (ср. Кузьмина 1994: 27). Г. Б. Зданович, рассматривая памятники IX–VII вв. до н. э. в бассейне Ишима как поздний «ильинский» этап в развитии андроновской культуры, признает, что этот этап ознаменовался резкой сменой культурных традиций (Зданович 1975). Логичнее поэтому предполагать, что андроновское население было покорено, уничтожено или ассимилировано иранскими завоевателями, а не что оно само превратилось в исторически известных иранцев за счет внутренней эволюции.

Подлинное соотношение между андроновскими ариями и скифо-сарматами скорее всего напоминает соотношение между тюрко-булгарским и тюрко-татарским населением восточноевропейских степей (далее генетическое родство + сходство культур, но не прямая преемственность).

Данные заимствований и лингвистические соображения

Насколько оправдана квалификация тех лексических элементов в финно-угорских языках, источником которых мог(ли) быть язык(и) андроновцев, как «праиранских» или «раннеиранских»?

Анализ данных, позволяющих ответить на этот вопрос, облегчен наличием двух авторитетных и достаточно полных источников — а именно, списков этимологий в Korenchy 1972 («Iranische Lehnwörter in den obugrischen Sprachen») и в Rédei 1986 (раздел 5.2: «Wörterverzeichnis der iranischen Lehnwörter in den permischen Sprachen»). Ниже отсылки к этим двум спискам снабжаются соответственно индексами K и R (за которыми следует номер этимологии в соответствующем списке). Представленный в них материал заставляет — отчасти вопреки оценкам самих авторов — сделать следующие наблюдения:

А. В обоих списках большинство таких заимствований, иранское происхождение которых не вызывает сомнений, отражает относительно поздние восточноиранские формы-источники, как правило, особенно близкие в фонетическом, структурном и семантическом отношениях осетинскому языку (нередко также согдийскому). Ср. (К 25) манс. *šārkūš 'орел': осет. *cārgās* id., согд. *črks* (*čarkas) 'хищная птица' (но авест. *kahrkāsa*- 'коршун'); (К 31) хант. *ǰǰər 'кольчуга': осет. *zjār / äsqār* 'латы', согд. 'zγr 'броня, кольчуга'; (R 19) др.-перм. *ideg* 'ангел': осет. *dawäg / idawäg* 'божество' (из иран. **vi-tāva-ka* '[небесные] силы'); ср. далее К 6, 11, 24, 36; R 2–6, 9, 14, 22, 23, 39 (?), 45. Подобные заимствования отражают контакты с иранцами в период максимальной экспансии аланов (предков осетин), т. е. в первые века н. э.; не исключено и влияние буртасов, говоривших, вероятно, на одном из аланских диалектов (Добродомов 1990). При рассмотрении андроновской проблемы данный материал следует оставить в стороне. Этимологии К 41; R 15, 28, 40 и, возможно, еще несколько других случаев (осетинские соответствия не засвидетельствованы, но присутствие их в аланских диалектах или синхронных и близких им восточноиранских диалектах весьма вероятно) также могут быть отнесены к этой категории заимствований.

В. Затруднительно извлечь какие-либо выводы из тех случаев, когда поздние осетинские (или древнеосетинские — аланские) формы обладают лишь минимальными отличиями от их реконструируемых индоиранских источников: заимствование таких слов в обско-угорский или пермский могло произойти на любом хронологическом этапе (R 16, 26, 29, 31, 44, 50).

По различным причинам значительную часть этимологий в списках следует отклонить или оценить как весьма сомнительные (К 2–4, 10, 12, 14, 15, 17, 21, 22, 34, 38, 40; R 18, 30, 41, 42); большинство из них приведено в К и R под знаком вопроса. В контексте андроновской проблемы можно отвлечься также от индоиранизмов, относящихся к финно-угорскому наследию в обско-угорском (К 1, 5, 7, 9, 19, 26, 28, 29, 33) и в пермском (Rédei 1986: раздел 5.1), либо принадлежащих к категории культурных *Wanderwörter* со сложной этимологической историей (R 1, 21, 33, 38).

С. Что касается большинства остающихся случаев в предложенных списках иранизмов (а они составляют лишь немногим менее половины всего корпуса этимологий), то можно утверждать, что обско-угорские и пермские формы не обнаруживают

в форме и значении большего сходства с иранским материалом, чем с индоарийским. Ср. (К 8) манс. **oštər* 'кнут, плеть', венг. *ostor* < и.-ир. **aštra-* (др.-инд. *áṣṭrā-* 'острая палка, которой погоняют скот', авест. *aštrā-* 'хлыст, плеть'); (К 44) манс. хант. **wāt* 'ветер' < и.-ир. **vāta-* (др.-инд. *vāta*, авест. *vāta-*); (R 13) удм. *egj̄r* 'уголь', коми *egj̄r* < и.-ир. **angāra-* (др.-инд. *āṅgāraḥ*, иран. **aṅgāra*); (R 25) коми *mež* 'баран' < и.-ир. **maiša-* (др.-инд. *meśāḥ* 'баран', авест. *maēša-*, *maēši-* 'овца'); далее см. К 13 (?), 18, 20, 23, 27, 30, 32, 39, 42; R 7, 8, 10–12, 20, 24, 34–37, 43, 46–49. К этому списку можно добавить и две этимологии, предложенные В. Блажком (Blažek 1990): манс. **māj* 'гость, визит', хант. **maj* 'свадьба' < и.-ир. **maya-* (др.-инд. *māyaḥ* 'развлечение, удовольствие', авест. *mayah-* 'спаривание'); манс. (Ср. Лозьва) *šošwə* и т. д. 'заяц' < и.-ир. **śasa-* < и.-е. **kas-o-*, **kas-en-* (др.-инд. *śásāḥ*, но др.-иран. **saṅha-*, хотано-сак. *saha-*).

В этой группе можно обнаружить и арийские заимствования, вообще не отраженные в иранских языках или представленные в них в существенно отличном облике: (К 23) манс. **sāṅku* 'клин', венг. *szeg* 'гвоздь' < и.-ир. (и.-е. **kank-* 'ветвь, сук, колышек', др.-инд. *śāṅkú* 'колышек, гвоздь'; см. фонетический комментарий к этому заимствованию: Хелимский 1990); (R 37) удм. коми *śumis* 'ремень': др.-инд. *syūman-* id. (в иранском представлена только родственная глагольная основа со значением 'шить').

Данная категория заимствований не отражает перехода **s* > *χ* (h), общего для всех иранских языков. Ср. (К 27) манс. **sāt* '7', хант. **šāpət*, венг. *hét* (вместо **ét*, под влиянием *hat* '6') < и.-ир. **sapta* (др.-инд. *sapta*, но авест. *hapta*); (R 36) удм. коми *sur* 'пиво' < и.-ир. **surā-* 'алкогольный напиток' (др.-инд. *sūrā*, но авест. *hurā-*); то же в ряде других примеров, включая и предложенную В. Блажком этимологию 'зайца', см. выше.

Отсутствие этой фонетической черты иранских языков заслуживает особого внимания. К. Редей в своей монографии указал на два случая, когда, по его мнению, в пермском отражены «подлинно» иранские формы с утратой **s*; оба случая структурно сходны, и в обоих имеются финно-угорские соответствия за пределами пермских языков:

(Rédei 1986: раздел 5.1, N 29, с реконструкцией финно-перм. **ertäs̄z* и **ertä*): саам. Т *jierhte* 'сторона', морд. *irdēs* 'ребро', мар. *ördž* 'сторона'; удм. *urd(-li)* 'ребро' и *urdes* 'сторона', коми *ord-li* 'ребро', *ord* 'место у/возле чего-л.' (послеложная основа) и *ordēs* 'борт; приемный ребенок' < и.-ир. **ardhas*, **ardha-* (др.-инд. *árdhaḥ* 'часть, сторона, половина', авест. *arəda-* 'полу-, сторона');

(Rédei 1986: раздел 5.1, N 43, с реконструкцией финно-перм. **puntaksz* и **punta*): мар. КВ *p̄n̄d̄aš*, JP *p̄ntakš* 'дно, днище', удм. *p̄ides id.*, коми *p̄id* 'глубина' и *p̄iḡes* 'дно, днище' < и.-ир. **bhundas* или **budhnas* (др.-инд. *budhnāḥ* 'дно, днище', авест. **būna-* 'дно, днище, глубина').

Комментируя первый из этих случаев, К. Редей пишет: «Die finnisch-ugrischen Wörter mit dem erhaltenen auslautenden s (mord., tscher., wotj., syrj.) gehören zu einer älteren Schicht, während die Formen ohne s (lapp., wotj., syrj.) auf jüngere Entlehnungen (ar. $s > ḥ > \text{FP } \emptyset$) hinweisen». Но принять такое объяснение нельзя по двум причинам. Во-первых, оно вынуждает нас предполагать, что в и.-ир. формах-источниках иранский переход ауслautного **s* в *ḥ* (χ) прошел раньше, чем общеиндоиранский переход и.-е./праи.-ир. **e* в **a* (саам. Т *jie-* однозначно указывает на **e*!). Такая хронологическая последовательность немыслима. Во-вторых, соотношение между такими формами, как коми *ord* и *ordes*, *p̄id* и *p̄iḡes* совершенно не требует предположений о двукратном заимствовании. В точности то же соотношение наблюдается в коми парах *uv* 'место под чем-л., низ': *uḡes* 'стул', *p̄ičk* 'внутренность': *p̄ičkēs* 'внутренний', *vevt* 'крышка': *vevtjes* 'покрытие, покрывало', *šeḡem* 'сердце': *šeḡmes* 'сердцевина', что доказывает суффиксальный характер *-(e)s*. Поэтому представляется возможной и целесообразной единая реконструкция заимствованных форм в виде финно-перм. **ertäs*, **puntas* (ср. Helimski 1992). Отсутствие *-s* представляет собой результат собственно пермского (и саамского) фонетического развития (ту же утрату мы находим в удм. *parś* 'свинья', коми *porś* < финно-перм. **porśas* < раннеи.-ир. **porśos*). С развитием **s > ḥ* в иранском оно не имеет ничего общего. Лишь по чистой случайности в некоторых производных словах появилось *-s* совершенно иного (суффиксального) происхождения.

М. Майрхофер приводит убедительные аргументы, препятствующие трактовке перехода **s > ḥ* (h), общего для всех иранских языков, как праиранского фонетического процесса: «In der Position vor Vokal hatte das Uriranische noch **/s/*, wiewohl die iranische Corpussprachen, vom Avestischen und Altpersischen an, in dieser Position */h/* für **/s/* zeigen. Dieser Wandel ist jedoch ein inneriranischer Prozeß. So ist der Name von *Susa* (wohl aus **Sūša[n]*) gewiß in der Persis von der Persern übernommen worden, und erst nach dieser Übernahme hat der Wandel */s/ > /h/* die Form des Landesnamens für «Elam», ар. <U-v-j> */(H)ūžā-* bewirkt. Auch der Ausgang *-a*-stämmiger iranischer Namen im Elamischen auf *-aš*

läßt die Übernahme von frühap. *aš (gegenüber belégtem -a) annehmen» (CLI 7; см. также Szemerényi 1968: 161 ff.).

Эта аргументация препятствует тому, чтобы автоматически считать любые арийские формы-источники с сохраненным *s неиранскими. Но, с другой стороны, она порождает дополнительные и весьма серьезные сомнения относительно иранского характера языка андроновского населения. Если переход *s в χ произошел не ранее начала I тыс. до н. э. и тем не менее охватил все иранские языки, то все эти языки (или все еще диалекты) должны были в это время составлять компактный территориально-языковой ареал, включающий в себя и Персию. Известно, однако, что андроновцы в начале I тыс. до н. э. продолжали жить в степях и лесостепях Евразии. Вряд ли допустимо, вопреки данным археологии и просто здравого смысла, предполагать существование сплошного и единого ираноязычного пространства, простиравшегося в меридиональном направлении от Персидского залива до западносибирской тайги.

Д. Наконец, остается весьма небольшая группа заимствований в обско-угорских и пермских языках, которые имеют скорее иранский, чем индоиранский облик (хотя, впрочем, в данной группе вообще не представлены слова с *s > χ) и поэтому не могут быть отнесены к категории, рассмотренной в пункте С, но в то же время не обладают характерными алано-осетинскими признаками и поэтому могут находиться за рамками той категории заимствований, о которой шла речь в пункте А. В эту группу входят: К 35; R 17 (?), 27, 32 (?), 51 (кроме того, К 37 и К 43 могут быть отнесены либо сюда, либо к этимологиям пункта С). Возможно, проникновение этих слов связано со скифо-сарматским влиянием на обских угров и пермцев в I тыс. до н. э. или в самом начале н. э. Неясно, можно ли считать все этимологии данной группы отражающими один и тот же иранский язык-источник.

С учетом изложенного и прокомментированного выше распределения этимологического материала (А–D) на вопрос, поставленный в начале этого раздела, можно дать следующий ответ:

Наиболее многочисленная и репрезентативная часть заимствований, обычно рассматриваемых как иранизмы в обско-угорских (угорских) и пермских языках, в действительности не имеет никаких специфически иранских или раннеиранских черт (категория С). С равным успехом их можно было бы считать индоарийскими или раннеиндоарийскими заимствованиями, если бы

только такая атрибуция имела исторические права на существование. Если эти заимствования являются наследием контактов с населением андроновской культуры — что весьма вероятно, — то они доказывают, что это население было ариями, но не что эти арии были праиранцами или древними иранцами.

Собственно же иранское влияние на обских угров и пермцев отразилось в достаточно значительной группе заимствований из аланского языка или других близких (и синхронных) ему восточноиранских диалектов (категория А) и, возможно, в нескольких заимствованиях из других — предположительно скифо-сарматских — иранских источников (категория С). Но эти категории заимствований вряд ли оправдано привлекать к рассмотрению в связи с андроновской проблемой.

Необходимо также отметить, что лексика арийского происхождения, представленная только в западных финно-угорских языках — в финно-волжском и в отдельных его ветвях — и, таким образом, скорее всего отражающая относительно поздние контакты, также в целом не обнаруживает большей близости к иранским формам, чем к индоарийским. Не отражается в ней и общеиранский переход *s в χ. Достаточно привести несколько хорошо известных и очевидных этимологий (Rédei 1986: раздел 5.1, NN 57, 45, 33):

фин. *udar* 'вымя', морд. *odar*, мар. *woðar*, *waðar* < и.-ир. **ūdhar* (др.-инд. *ūdhar*; в иранском не засвидетельствовано);

саам. *L riesjmē* 'веревка (из корневых волокон)', морд. Э *rišme* 'канат, цепь' < и.-ир. **rešmi* (др.-инд. *raśmiḥ* 'веревка'; в иранском представлено только с иным суффиксом);

фин. *marras* 'умирающий; мужского пола' < и.-ир. **martas* или **mrtás*; др.-инд. *mártaḥ* 'человек, смертный', авест. *marəta-*, *maša-* (*-s сохранено в финском языке).

Это, по-видимому, означает, что вероятный источник этих и подобных им заимствований, язык(и) арийского населения Восточной Европы, современного и в культурном отношении близкого населению андроновской культуры, также не следует квалифицировать как «праиранский» или «раннеиранский».

Предлагаемое решение

Похоже, что традиционная иранская или праиранская языковая атрибуция населения андроновской культуры основана на ложном применении принципа «*tertium non datur*». В современной таксономии внутри индоиранской ветви выделяются две груп-

пы, индоарийская и иранская (иногда к ним добавляют и третью — нуристанскую). отождествление андроновцев с индоариями (и тем более с нуристанцами) выглядит заведомой бессмыслицей, поэтому их предпочитают объединять с иранцами — тем более, что присутствие иранских племен в былом «андроновском поясе» в более позднюю эпоху является несомненным фактом.

Но вряд ли необходимо или целесообразно проецировать современную дихотомию (или трихотомию) в столь отдаленное прошлое. Подобный подход выглядит не более оправданным, чем, скажем, попытка отнести готский язык к западногерманской или к северногерманской группе (на том лишь основании, что восточногерманской группы, которую он представлял в действительности, больше не существует).

С учетом хронологических соображений и лингвистических свидетельств язык андроновского населения скорее следует отнести к третьей (resp. четвертой) группе индоиранских языков, исчезнувшей еще в I тыс. до н. э., — группе, примерно равно отстоящей от иранских и от индоарийских языков. Использовать для языка этой группы обозначение «праиндоиранский» («праарийский») также невозможно, поскольку по крайней мере со второй половины II тыс. до н. э. он существовал одновременно с языками собственно индоарийской и собственно иранской ветвей.

Несомненно, наряду с негативным определением («не иранский и не индоарийский»), андроновский арийский обладал и собственными фонетическими и лексическими признаками (весьма вероятно, что, оставаясь неизвестными, такие особенности препятствуют идентификации каких-то андроновских заимствований в финно-угорских языках). Вероятно, одним из таких признаков была палатальная артикуляция и.-ир. *a (в обско-угорских языках многие заимствования, предположительно отражающие андроновское языковое влияние, содержат *ä/*ā на месте и.-ир. *a). Но, чтобы с уверенностью говорить о незасвидетельствованном исчезнувшем языке — в данном случае, об андроновском арийском, — следует попытаться установить более полный комплекс его позитивных характеристик.

Литература

- Грантовский, Э. А. 1970. Ранняя история иранских племен Передней Азии. Москва.
- Добродомов, И. Г. 1990. Буртасский язык — исчезнувший аланский диалект в Среднем Поволжье. — В кн.: UI II.

- Дьяконов, И. М. (ред.) 1983. История Древнего Востока: Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. Ч. 1: Месопотамия. Москва.
- Зданович, Г. Б. 1975. Периодизация и хронология памятников эпохи бронзы Петропавловского Приишимья. (Автореферат канд. дисс.). Москва.
- Кузьмина, Е. Е. 1994. Откуда пришли индоарии? Материальная культура племен андроновской общности и происхождение индоиранцев. Москва.
- Лушникова, А. В. 1990. Стратификация ирано-уральских языковых контактов. (Рукопись канд. дисс.). Москва.
- Хелимский, Е. А. 1990. Ugrica: Этимологии с историко-фонетическим подтекстом. NyK 91.
- Хелимский, Е. А. 1991. [Рец.:] Лушникова 1990. — СФУ XXVII/3.
- Blažek, V. 1990. New Fenno-Ugric — Indo-Iranian lexical parallels. — In: UI II. (CLI) Compendium Linguarum Iranicarum. Hrsg. von R. Schmitt. Wiesbaden 1989.
- Fodor, I. 1976. The main issues of Finno-Ugrian archaeology. — In: Ancient Cultures of the Uralic Peoples. Budapest.
- Helimski, E. 1992. Bisyllabic consonantal and trisyllabic vocalic stems in Finno-Permian and further. — In: Rédei-Festschrift. Wien.
- Joki, A. J. 1973. Uralier und Indogermanen. Helsinki.
- Korenchy, É. 1972. Iranische Lehnwörter in den obugrischen Sprachen. Budapest.
- Kuzmina, E. 1992. Stages in the development of cultural ties between the Finno-Ugric and Indo-Iranian peoples in the light of linguistic and archaeological data. — In: Suomen varhaishistoria. Rovaniemi.
- Rédei, K. 1986. Zu den indogermanisch-uralischen Sprachkontakten. Wien.
- Szemerényi, O. 1968. The development $s > h$ in Indo-European languages. — Die Sprache 14.
- (UI) Uralo-Indogermanica: Балто-славянские языки и проблема урало-индоевропейских связей. Часть I, II. Москва 1990.

Avestan *zruuan-*

1. The etymology of Late Avestan *zruuan-*, generally glossed 'time', is considered uncertain in the literature. On the one hand, it has been tempting to connect this word with Av. *zauruuan-* 'old age, senility', *zaurura-* 'decrepit, senile', which are clearly derived from the Proto-Indo-European (PIE) root **ǵerh₂* 'to become old'. This connection involved serious phonetic difficulties, however. According to the established sound laws, PIE **ǵr_hen-* must have yielded Avestan *zauruuan-*, and there seemed to be no easy way to account for initial *zruu-* of *zruuan-*. Bartholomae in his dictionary abstains from expressing an opinion about the etymology of this word. Pokorny (391) mentions *zruuan-* among derivatives of PIE **ǵerh₂*, but adds «vielleicht». In order to explain the irregular onset of the Avestan word, Nussbaum (1986: 275) assumes metathesized **ǵruh₂*, which presupposes a number of analogical developments.

In the following, I shall argue that the traditional derivation of *zruuan-* from PIE **ǵerh₂* is correct, but the phonetic processes that have led to this form are of a different nature. Before we embark on the discussion of the etymology of *zruuan-*, let us first scrutinize its meaning and inflection.

2. The meaning of *zruuan-*.

In the lemma for *zruuan-* (*zrvan-* in his notation), Bartholomae starts from the notion 'time' and gives the following meanings: «Zeit: 1) 'Zeitpunkt, bestimmte Zeit', a) in der Gerichtssprache 'Zeit der Verhandlung, Termin', 2) 'Zeitabschnitt', 3) 'Zeitdauer'; A) als Gottheit.» I do not think that the notion 'time' is primary for this word. It is certainly true that we have to assume this meaning for *Zruuan-*, the deified notion Time, which later became one of the central concepts of a Zoroastrian sect, the so-called Zurvanites. Still, this Deity only occurs in the most recent parts of Avestan, whereas elsewhere the meaning of *zruuan-* seems to be 'period (of time), time-span, life-time'.

2.1. In the Yashts, *zruuan-* only occurs in three expressions, viz. *darəγəmciṭ pairi / aipi zruuānəm*, *ā rapiθβinəm zruuānəm*, and *(frā)θβaršta- zruuan-*. It is clear that *darəγəmciṭ pairi zruuānəm* (Yt 13.53, 55) and *darəγəmciṭ aipi zruuānəm* (Yt 19.26, 31, also Y 62.3) simply mean 'for a long period of time'.¹

The second expression, *ā rapiθβinəm zruuānəm* (Yt 8.28, 19.40 = Y 9.11), does not mean 'at noon' (Bartholomae 'in der Mittagzeit'), but rather 'until the (beginning of the) Rapiθβina-period (a period from noon until the middle of afternoon)', which also better suits the directional meaning of *ā*.²

2.2. The phrase *(frā)θβaršta- zruuan-* requires more attention. The verb *θβərəs-* as a simplex or with *frā-* means either 'to create', or 'to determine (e.g. punishment), allot'. The meaning 'to cut, fashion' is only attested with other preverbs (*auui*, *upa(nī)*, *us*, *nī*, *paiti*). It seems therefore *a priori* probable that *(frā)θβaršta- zruuan-* means 'allotted life-time', and all contexts clearly contain a reference to 'age, life-time', indeed.

Let us start with Yt 13.56, where we read in Geldner's edition:

āaṭ tã nūrqm frauuaxšaiieṇti
mazdadātəm paiti paṇtqm
baγōbaxtəm paiti yaonəm
frāθβarštəm paiti zruuānəm
zaošāi ahurahe mazdā
zaošāi aməšanqm spəntanqm

Bartholomae-Wolff translate the passage as follows: «Aber jetzt lassen sie die [Pflanzen] hervorwachsen auf der mazdāh-geschaffenen Bahn, auf der von den Göttern bestimmten Stätte, zu der vorgeschriebenen Zeit: zum Wohlgefallen des Ahura Mazdāh, zum Wohlgefallen der Aməša Spənta's.»

Later investigations have improved the text and the translation in two important aspects. First, Geldner (1877: § 16, cf. also Lommel 1922: 208, Kellens 1984: 123f.) has emended *frauuaxšaiieṇti* to **fraoxšaiieṇti*, which makes better sense ('Now they [the plants] grow forth...', cf. the parallel passages Yt 13.54 'Now they [the waters] flow forth...', Yt 13.58 'Now they [the stars] mo-

¹ Cf. also P 37 *vīspəm aētəm paiti zruuānəm* 'during this whole period of time'.

² Cf. Panaino's translation of *ā rapiθβinəm zruuānəm* in Yt 8.28 as 'till the time of midday' (1990: 52) and his comments on p. 117.

ve/float forth...') and metre (reading *fra-uxšiiieinti* gives a normal line of 8 syllables). Further, Av. *yaona-* rather means 'way, course' and not 'Stätte', which was recognized by Lommel in his translation of the Yashts and was proven in detail by Benveniste-Renou 1934: 50ff.

As to the phrase *frāθbarštəm paiti zruuānəm*, it has been translated by all scholars in the same fashion: 'zur bestimmten Zeit' (Geldner 1881: 543), 'dans le temps fixé' (Darmesteter), 'zu vorgeschriebenen Zeit' (Lommel 1927: 119). Nevertheless, this translation is improbable: the idea of the passage is that the plants now grow along the path established by Mazdāh, along the course fixed by the gods, and as long as their allotted life-time allows.

It is important that in a parallel passage Yt 13.54, describing waters which began to flow, we find exactly the same text, except that *zruuānəm* is replaced with *āfəntəm* 'period (of time)' (cf. for this word Gershevitch 1959: 172f, Panaino 1990: 125f). In Yt 8.35 and V 21.5, a similar text applies to Tištrya and the Sun, respectively. The reason why *frāθbarštəm paiti zruuānəm* is used for plants, while *frāθbarštəm paiti afəntəm* is used for waters and stars, is that the former presumably had the connotation 'age, life-time', which is only appropriate for living organisms.

The meaning 'allotted life-time' for *frāθbaršta- zruuan-* also gives better sense in Yt 8.11 (in the right column I indicate v.ll. of this passage in Yt 10.55 = 74):

<i>yeḍi zī mā maišiiāka</i>	Yt 10.55 <i>yeiḍi</i>
<i>aoxtō.nāmana yasna yazaiiaṇta</i>	
<i>yaθa aniiē yazatāṇhō</i>	
<i>aoxtō.nāmana yasna yaziṇti</i>	<i>yazəṇti</i>
<i>frā nəruiiō ašauuaoiio</i>	<i>nuruiiō</i>
<i>θbarštahe zrū āiū šušuiiqm</i>	Yt 10.74 <i>āiū</i>
<i>x^vahe gaiiehe x^vanuuatō aməšahe</i>	
<i>upa θbarštahe jaṃmiiqṃ</i>	
<i>aēuuqṃ vā auui xšapanəm</i>	vacat
<i>duiie vā paṇcāsatəm vā</i>	vacat

The translation of the first four lines is more or less uncontroversial:³ 'If indeed men would have worshipped me with a prayer

³ See Gershevitch 1959: 326f on the deviant interpretation of these lines by Thieme. Note that the optative perfect has the meaning of irrealis (Kellens 1984: 422ff.), which is not always reflected in older translations.

where my name is mentioned, as other gods are worshipped with a prayer where (their) name is mentioned...' But from this point on interpretations differ. Bartholomae-Wolff give the following translation of the next four lines: «(so) würde ich mich — eignen sonni-gen unsterblichen Lebens — mit dem Alter der bestimmten Zeit zu den ašagläubigen Männern aufmachen; mit (dem Alter) der bestimmten (Zeit) würde ich auf éine Nacht oder zwei oder fünfzig hinzukommen». The renderings of Geldner⁴, Lommel⁵ and Darmes-teter⁶ are essentially the same. It is clear that the interpretation of *θβaršta-zruuan-* as 'bestimmte Zeit' does not give a satisfactory translation of the passage.

Gershevitch renders the passage differently: «I should go forth to men who own Truth, for the duration of a limited time; interrupting my own radiant immortal life I should come». In his comment on Yt 10.55 (1959: 207), Gershevitch objects to Bartholomae's interpretation: «The same sentence occurs, apart from st. 74, also in Yt 8.11, where after *ǰaγmyqm* the following additional words occur: *aēvqm vā avi xšapanəm duyē vā pañcāsatəm vā* 'for one night, or two, or fifty'. This addition suggests that *θwaršta-* refers to a *limited*, rather than an *appointed* time. Semantically either interpretation is compatible with the basic meaning of *θwaršta-*, which is 'cut'. As to *upa.θwarštahe*, which appears to be a compound constituting the verbal part of the genitive absolute clause (lit. 'my own ... life being interrupted'), the meaning here assumed for it is based on that of *upa.θwaršti-* and *upa.θwarəsa-* '(artificial) cutting, breach, opening (of a dike, respectively house)'.

I do not think that the criticism of Gershevitch is justified. As already mentioned above, *θβərəs-* without preverbs only means 'to create, allot', whereas *upa* in the line *upa θβarštahe ǰaymiiqm* rather belongs to *ǰaymiiqm* (*upa-ǰgam-* 'to go to'; see already Geldner 1881: 478). In the other passages, the meaning 'interrupted life' for *θβaršta-zruuan-* is out of the question. Moreover,

⁴ 1881: 467: «...so würde ich den gerechten männern zur bestimmten zeit mich einfinden zu der innerhalb meines langen [ewigen] lebens bestimmten (zeit) erscheinen...»

⁵ 1927: 51: «... so käme ich zu den wahrhaftigen Männern (zur bestimmten Lebens-(?)zeit?) (eigenen glänzenden, unsterblichen Lebens?) würde ich (zur bestimmten?) herbeikommen...»

⁶ «...je viendrais, à l'appel des justes au temps fixé, je viendrais au moment fixé de ma belle vie immortelle...»

āiiu can hardly mean «for the duration of». Most probably, *āiiu* stands in the function of the accusative of relation (Reichelt 1909: 229f.) 'in regard to the age, as far as the age is concerned'. It is also conceivable that *āiiu* is a gloss for *zrū*. As *zrū* /*zruuənh*/ must be read in two syllables (see below), we then get a regular eight syllable line by leaving out *āiiu*.⁷

If we understand *θβarštahe zrū (āiiu)* as 'of the allotted life-time', we get a clear contrast between the mortals, who are *θβarštahe zrū āiiu*, and the immortal deity (Tištrya in Yt 8, Miθra in Yt 10), who is *x^vahe gaiiehe x^vanuuatō aməšahe θβarštahe* 'of the allotted radiant immortal life'.⁸ I therefore propose the following translation of the second part of Yt 8.11: '(If men would have worshipped me properly,) I would have gone forth to the truthful men [with the age] of the allotted life-time, I would have come, I of the allotted radiant immortal life, for one night, for two or for fifty'.

The last passage that contains *θβaršta- zruuan-* is Yt 5.129, where we find a description of Anāhitā's beaver garment. We are told that this garment is made of thirty she-beavers, each of which has given birth four times. At this point she-beavers are at their very best: they are then at their furriest and spend much time under water. Then the text continues:

yatha.kəratəm θβarštāi zrūne
carāmā vaēnatō brāzeta
frāna ərazatəm zaranim.

Bartholomae-Wolff: «Bei richtiger Bereitung zur vorgeschriebenen Zeit strahlen die Felle auf die Beschauer Silber und Gold(glanz) in Fülle», and a similar translation is also given by Lommel, Geldner, and Darmesteter, minor differences being due to various interpretations of the unclear *frāna*.⁹ It is difficult to tell what exactly

⁷ Geldner 1877: 115, 1881: 478 proposed to restore the metre by removing the first *šu-* of *šušuiiqm*, which was correctly dismissed by Bartholomae 1892: 292f.

⁸ Note that the phrase *x^vahe gaiiehe x^vanuuatō aməšahe* is also attested in Y 9.1, where Zarathustra says after meeting Haoma for the first time: «You are the most beautiful creature of the whole world, which I have ever seen in my radiant immortal life».

⁹ Bartholomae's analysis of this word as a loc.sg. of an *i*-stem «Fülle, Menge» and Gershevitch's suggestion (1959: 178) to see here the middle participle **frāna*- 'replete' from *par* 'to fill' do not seem very probable. Cf., however, Thieme 1960: 270ff.

the hapax *yaθa.kəratəm* means in this context. Its Sanskrit equivalent *yathākṛtām* can be rendered 'according to common practice'. We may therefore assume that *yaθa.kəratəm* has the meaning 'usually, normally' and render *θbarštāi zrūne* as 'to the allotted life-time', i. e. 'if that life-time is allotted [to the she-beavers]'. The passage can be translated as follows: 'Normally, if this age is allotted [to them], the furs shine upon the viewer (like) silver and gold'.

2.3. We may conclude that the typical Yasht expression *θbar-štā-zruuan-* means 'allotted life-time', whereas outside this collocation *zruuan-* can be rendered 'a period of time, time-span'. Outside the Yashts, we find the same range of meanings. In the *Vidēvdād*, we come across two instances of *zruuan-* in interrogative sentences: V 6.1, 7.45, 47, 49 *cuuantəm drājō zruuānəm* 'for a period of which length ...?' and V 2.20 (within the Pahl. translation), 7.3 *cuuantəm zruuānəm* 'for how long ...?' (similarly, N 12, for which see below, § 3). In F 4c (Klingenschmitt 1968: No. 235), *zruuan-* has the meaning 'the term (of court examination)'. It is only within late Zoroastrianism that *zruuan-* gets the abstract meaning 'time (in general), the god Time', attested in V 19.13, 19, Ny 1.8, Y 72.10.

3. The inflection of *zruuan-*.

The inflection of this word is unique. We find the following forms:

Nom. *zruua* (?)
 Acc. *zruuānəm*
 Dat. *zrūne*
 Gen. *zrū*, (*zruuānahe*)
 Loc. *zru*, *zrūne* (?)

Let us first look at the separate forms. In Y 72.10, V 19.13, 16, S 1.21 and Vyt 24, the gen. sg. of the deified 'Time' appears as thematic *zruuānahe* (*zruuānahe akaranahe*, followed in Y 72.10 and S 1.2 by *zruuānahe darəγō.x^vaδātahe*). It is clear that this form has arisen due to the transposition of the formula *zruuānəm akaranəm yazamaide*, *zruuānəm darəγō.x^vaδātem yazamaide* 'we worship the Boundless Time, we worship the Eternal Time' (Ny 1.8, S 2.21). The old genitive *zrū* was so aberrant that the creation of a thematic

paradigm on the basis of the acc. sg. is understandable. In Pahlavī, this thematicized form is reflected in *zurwān* [zwlw'n] 'time, (deified) Time'.

In V 19.9 we find a confusion of another type. The passage reads *daθaṭ Spəntō Mainiiuš, daθaṭ Spəntō Mainiiuš zrūne akarane*. Bartholomae assumed that the last two words stand in the locative (similarly, Reichelt 1909: 263, Darmesteter), *zrūne* being a rhyming «thematic» locative. For confusions of this kind see V 4.45 *paiti asne paiti xšafne* 'at day, at night' instead of correct Yt 1.9, 16, V 4.1, G 3.7 *paiti asni paiti xšafne*; similarly *naēme asne ... naēme xšafne*. On the other hand, a dative cannot be excluded either: 'S.M. created (it), S.M. created for Boundless Time'. This would mean that it is rather *akarana-* that has a wrong (rhyming) ending.

Hoffmann (1967: 33f. = 1976: 490; 1970: 190 = 1975: 277) has convincingly explained the gen.sg. *zrū* as coming from **zruuū* < **zruuō* < **zruuəṅh* (< **zruuanh*), parallel to LAv. *hū* (gen.sg. of *huuarə* 'sun') < **huuū* < **huuō* < **huuəṅh*, GAv. *x^vēṅ*.

Theoretically, the dat.sg. *zrūne* can reflect **zruuune* < **zruuəne* < **zruuane*, but the metre of Yt 5.129 *yaba.kərətəm θbarštāi zrūne* shows that *zrūne* counts two syllables, while contractions of the type **-uuə* > *-ū-*, **-auə* > *-ao-*, etc. are clearly of a later date than the compilation of the Yashts (cf. Geldner 1877: 1ff.; for instance, *daiḡhaom* < **daiḡhaum* must be read in three syllables in Yt 10.2, 26). It is therefore more probable that *zrūne* reflects **zrune* with zero-grade of the suffix. A short *u* often appears lengthened in Avestan for no apparent reason, so that long *ū* in *zrūne* is insignificant (cf. also *sūne*, dat.sg. of the word for 'dog'). Note that *ū* may also have been taken over from the genitive *zrū*.

The loc.sg. seems to be attested in N 12, which reads: *yauuaṭ aētahmīia⁺ zru staotanqm yesnīianqm dādrājōiš* 'until you have learned S.Y. during this period of time (?)'. The text is late and poorly preserved, but if we take the form *zru* seriously, we may assume that at a stage when the gen.sg. still was **zruuō*, an analogical locative **zruui* was created, which then underwent a similar chain of developments: **zruui* > **zruu* > **zrū*. Alternatively, we may assume that the author of this text used the genitive instead of the locative, which is not surprising in view of the ongoing case syncretism of that period.

The nom.sg. *zruua* is only attested in Farhang-i-Ōim (20 = Klingenschmitt 1968: No. 627). No grammatical information can be gleaned from the compound *zruuō.dāta-* 'created by Time' (V 19.29), as it simply reflects the normal compound form of the *n*-stems.

3.1. The attested forms thus point to the following (Late) Avestan paradigm:

[Nom. *zruua*]
 Acc. *zruuānəm*
 Dat. **zrune*
 Gen. **zruuānh*

This paradigm is irregular: the genitive is that of the neuters, whereas the accusative unequivocally points to the masculine gender. There can be no doubt that the genitive **zruuānh* is old. This genitive of the neuter (*r/n*-stems) is very archaic and occurs only with a few words in Avestan (cf. Hoffmann — Forssman 1996: 153), viz., with *r/n*-stems: GAv. *x^vēng*, LAv. *hū* 'sun' (nom.sg. *huu-arə-cā*), GAv. *rāzāng* 'pronouncement' (nom.sg. *rāzarə*), probably *yā* 'year' < **īaH-ənh* (nom.sg. *yārə*); with *n*-stems: GAv. *cašmāng* 'eye', GAv. *haxmāng* 'community' (nom.sg. YH *haxmā*). We can only speculate why this archaic genitive **zruuānh* was preserved in Late Avestan. If the meaning 'life-time, age' was original, the construction with a genitive 'of age' could be fairly frequent.

On the other hand, the accusative *zruuānəm* is of a productive type. It seems likely that its origin is due to the influence of *uruuan-* 'soul', which inflects in LAv. as follows: nom.sg. *uruua*, acc. *uruuānəm*, dat. *urune*, gen. *urunō*. The dative *zrūne* may have had a pivoting function, since it was a dat.sg. of the hysterodynamic type (like *urune*). The change of gender from neuter to masculine is not surprising: for instance, *karšuuarə* n. 'part of the earth' occurs sometimes as feminine (loc.pl. *vīspāhu karšuuōhu* Yt 10.16), while its genitive *karšuuānē* (Vr 10.1) has an ending that belongs to the masculine paradigm. In general, neuter *n*-stems and *r/n*-stems show ongoing disintegration in Late Avestan. Especially the system of the oblique cases has collapsed:

baēuuarə n. 'ten thousand, myriad' has *baēuuqñ*, *baēuuni* as its nom.pl., but in the oblique cases we find complete chaos: *baēuuarāi* *baēuuanō* 'thousand times thousand' in Yt 3.10, 4.2, Vyt 19, incidentally called by Bartholomae (p. 1796) «Wertlose Stellen», gen.pl. *baēuuaranqm*.

karšuuarə n. 'part of the earth' has preserved the old nom.-acc.pl. *karšuuqñ* (F 5 *karšuuqm*) in a standing expression *hapta karšuuqñ* 'the seven parts of the earth' (cf. also loc.pl. *haptō.karšuuōhuua* Yt 6.3), but outside this expression, we find loc.pl.fem.(!) *vīspāhu karšuuōhu* (Yt 10.16), gen.sg. *karšuuānē* (Vr 10.1), which are mentioned above.

θanuuarə n. 'bow' is used also in the function of the nom.pl.; the abl.sg. is attested in the thematicized form *θanuuanāt* (Yt 10.39).

azan- n. 'day': thematic forms loc.sg. *asne*, abl.sg. *asnāat*.

The other *r/n*-stems are only attested in the nom.-acc. sg., but there are indications that the *r*-stem has become generalized. For instance, *dasuuarə* n. 'health' has become indeclinable, the nom.-acc. form being also used for the oblique cases. The compound *snāuu-arəbāzura-* 'having arms full of sinews' (V 14.9) indicates that the *r*-stem has been used as a weak form.

3.2. As the accusative *zruuānəm* is likely to be secondary, what was the original nominative-accusative of the paradigm? We have seen in the preceding section that the genitives in **-anh* belong either to *n*-stem neuters or to *r/n*-stem neuters. *Zruuan-* can hardly be a pure *n*-stem, since **-uan-* does not form neuters in Sanskrit and Avestan. We find either adjectives or masculines: GAv. *ašāuuuan-* 'truthful' (Skt. *ṛtāvan-*), GAv. *isuuan-* 'being lord of' (Skt. *iśvará-*), Skt. *pīvan-* 'fat', etc.; GAv. *aduuān-*, LAv. *aδβan-* 'way' (Skt. *ádhan-*), LAv. *athuruuan-* 'priest' (Skt. *átharvan-*), etc. It has sometimes been assumed (cf. Beekes 1988: 120f.) that GAv. *sāhuuan-* 'doctrine', only attested in acc.pl. *sāx^vānī*, is a neuter of this type, but in reality it is an *r/n*-stem, cf. Skt. *śāsus-* < PIr. **cās-ur* (Wackernagel — Debrunner 1954: 489, Hoffmann 1974: 25 = 1975: 337) and GAv. *sax^vārə*, which most probably belongs to the same word.¹⁰

We must conclude that *zruuan-* originally was a neuter with the suffix **-uer-/uen-*. The nominative-accusative of these neuters ended in **-ur*, so that the Proto-Indo-Iranian inflection of our word was: nom.sg. **zrH-ur*, gen. **zrH-uans*.

4. We have seen in the preceding sections that the original meaning of *zruuan-* was 'life-time, time-span' and that the original paradigm of this word was that of a neuter with the suffix **-uer-/uen-*. These two facts vindicate the old connection with Av. *zauruuan-* m. 'old age, senility' (cf. also MPers. *zarwān*, Man.Sogd. *zrw*, B.Sogd. *zrwh*, Oss.Ir. *zær*, Dig. *zær(w)æ* 'old age') and *zaurura-* adj. 'decrepit, senile', both derived from the PIE root **ǵerh₂-* 'to become old'. As I have mentioned above, the reason why this etymology was always provided with a query is the phonetic difficulty in deriving *zruuan-* from a root in a final laryngeal. The expected reflex of PIE **ǵr_h₂-uen-* in Avestan is *zauruuan-*. How then can we account for *zruuan-*?

¹⁰ The only pure *n*-stem neuters are words with the suffix **-man-* in Indo-Iranian.

4.1. As I have tried to show elsewhere (Lubotsky 1997), Proto-Indo-European sequences *CRHUV-¹¹ yielded different reflexes in Indo-Iranian, depending on the place of the accent. The sequence *CRHUV- yields the «long» reflex, which corresponds to the normal outcome of *RH between consonants, cf.

Skt. *tūrvati*, Av. *tauruuāiieiti* 'to overcome' < PIE *tr_h₂ue-;
 Skt. *tūrvi-* 'superior', Av. *Tauruuiš* 'name of a Daēva' < PIE *tr_h₂ui-;
 Skt. *pūrva-*, Av. *pauruua-* (*pouruua-*), OP *paruva-* 'first' < PIE *pr_huo-;
 Skt. *āti-kūlva-*, Av. *kauruua-* 'thin-haired' < *kl_huo- (Lat. *calvus*).¹²

When the liquid of *CRHUV was unaccented, we find a «short» reflex, i. e. Skt. *Curv-* and Av. *Cruu-* (*uruu-* in initial position), cf.

Skt. *turyāma*, *tuturyāt*, *turvāne*, adj. *turvāni-*, *tuturvāni-*, NPr. *Turvīti-* < PIE *tr_h₂ū-;
 Skt. *urvārā* f. 'harvest field', Av. *uruuarā-* f. (mostly pl.) 'plants' < PIE *h₂rh₃uér-;
 Av. *uruiiāpa-* 'of broad waters' < PIE *h₁urHu-ih₂- (cf. Skt. *urvyūti-* 'of far-reaching help');
 GAv. *uruuānē* inf. 'to choose' < PIE *ulHuén- (cf. Skt. *turvāne*, *dāvāne*).¹³

Let us now return to the inflection of *zruuan-*. One of the types of Indo-European *r/n*-neuters had mobile accentuation, the nom.-acc. being accented on the root and the oblique cases accented on the suffix

¹¹ The cover symbols are: C = any consonant; R = *r, l*; H = any laryngeal, U = *i, u*; V = any vowel. Since vocalization remained subphonemic in Indo-Iranian until the loss of laryngeals in the separate languages, I refrain from indicating it in the reconstructions.

¹² The vacillating length in Sanskrit compounds (VSM 30.22 *ātikulva-*, VSK 34.4.4 *ātikulva-*) may be explained if we assume that the simplex originally was *kūlva-. In the compound *ātikulva-* we find the expected short reflex in an unaccented position, whereas in *ātikūlva-* the long vowel of the simplex was introduced. Incidentally, it must be emphasized that the usual translation of *kūlva-* and Av. *kauruua-* as 'bald' cannot be correct. Baldness is an absolute notion and one cannot be *ātikulva-* 'excessively bald'. In the VS, *ātikūlva-* is opposed to *ātilomaša-* 'excessively hairy', and the translation 'excessively thin-haired' seems appropriate. The same is valid for Avestan. In Yt 8.21, the daēva Apaoša appears in the shape of a black horse, which is *kauruua-*, *kauruuō.gaoša-*, *kauruuō.barəša-*, *kauruuō.dūma-* 'thin-haired, with thin-haired ears, with a thin-haired mane, with a thin-haired tail'. Evidently, 'bald mane' and 'bald tail', which commonly appear in the translations, do not make sense.

¹³ For further examples and a discussion of the phonetic justification for the proposed distribution I refer the reader to the above-mentioned article.

(cf. Skt. nom.-acc. *yákṛt*, gen. *yaknás*). In Avestan, this type is attested by nom.sg. *huuarə(-cā)* 'sun' < **huuar* < PIIr. **súH-r* and the gen.sg. *x^vōng* < **huuənh* < PIIr. **suH-áns*. As indicated by Hoffmann (1967: 34 = 1976: 490), the difference in anlaut between the nom.sg. *huuarə* and the gen.sg. *x^vōng* is likely to be due to the accent: **húuar* yields *huuarə*, whereas **huuənh* yields *x^vōng*. If our word belonged to this type, its paradigm was **žfH-ur*, *žrH-uáns*, and the accentuation on the suffix in Av. *zrū* < **žrHuáns* is what we expect.¹⁴

5. Finally, we have to discuss the derivational history of Avestan *zauruuan-* 'old age, senility', *zruuan-* 'life-time, time-span', *zaurura-* 'decrepit, senile'. The Proto-Indo-European word for 'old age' probably had the following inflection: nom.sg. **gérh₂-ur*, gen. **grh₂-uéns*. Usually, paradigms of this type generalized zero-grade of the root in Proto-Indo-Iranian, and I believe that this is what happened in this word, too: the paradigm **gérh₂-ur*, **grh₂-uéns* was leveled to PIIr. **žfH-ur*, *žrH-uáns*. At that stage, the thematic adjective **žrH-ur-a-* 'characteristic of old age, decrepit, senile' > Av. *zaurura-* was formed on the basis of the nom.-acc. As argued above, the stem of *zruuan-* has arisen in the oblique cases.

Let us now look at the actually attested forms of *zauruuan-* 'old age, senility'. It occurs five times: three times as the nom.sg. *zauruua* (Y 9.5, V 19.43, F 20), and two times as the acc.sg., viz. *zaouruuqm* (Yt 9.10) and *zauruuānem* (V 13.28). The acc.sg. form *zaouruuqm* can only be explained as a secondary formation to the nominative *zauruua* (cf. Bartholomae GIP: 225), which was ambiguous: it could be seen as a nom.sg. of an *ā*-stem or of an *n*-stem. This suggests that the nominative *zauruua* presumably was the only case of this stem and the speakers of Avestan were uncertain about the other cases. If we now combine this observation with the fact that the nom.sg. of *zruuan-* is only attested in the Farhang, it becomes tempting to speculate that *zauruua* was the original nominative to *zrū* < **zruuanh*. In other words, the nominative of the PIIr. paradigm **žfH-ur*, *žrH-uáns* was replaced by **žfH-ua* (analogical to words like GAv. nom. *cašma*, gen. *cašmāng* 'eye').

¹⁴ Pahl. *zurwān* [zwlw'n] 'time; the god Time, Zurvan' points to the vocalization **zrūan-* with regular representation of *r* by *ur* in the neighborhood of the labials (cf. Pahl. *gurg* 'wolf' < **urka*; *purs-išn* 'question' < **pṛs-*, *murw* 'bird' < **mrga-*, etc.). This vocalization is also compatible with Man.Sogd. (') *zrw* 'Zurvan', *zwrnyy* 'period' (Gershevitch 1954: 139). As I have argued in Lubotsky 1997: 147, however, it is likely that Proto-Iranian **Cruu* regularly developed to **Cṛu* = **Cṛu* in Middle Iranian.

When **zrH-ua* yielded **zarua* > *zauruua*, while **zrH-uáns* yielded **zruuánh* > *zrū*, it was only natural that the original paradigm fell apart: the nom.sg. *zauruua* needed new oblique cases, whereas the gen. **zruuánh* needed new strong cases. The semantic development from 'old age' to 'life-time' (→ 'time-span, long period') for *zruuan-* is not uncommon (cf. German *Alter*, SCr. *stārost*).

References

- Bartholomae, C.: *Altiranisches Wörterbuch*. Strassburg, 1904.
- Bartholomae, C. 1892: *Arisches II*, *ZDMG* 46, 291-306.
- Bartholomae, C. — F. Wolff: *Avesta, die heiligen Bücher der Parsen*, übersetzt auf der Grundlage von Chr. Bartholomae's Altiranischem Wörterbuch von F. Wolff. Strassburg, 1910.
- Beekes, R. S. P. 1988: *A grammar of Gatha-Avestan*. Leiden.
- Benveniste, E. — L. Renou, 1934: *Vrtra et Vrθragna: étude de mythologie indo-iranienne*. Paris.
- Darmesteter, A.: *Le Zend-Avesta* I, II, III (Annales du musée Guimet 21, 22, 24). Paris 1892-3.
- Geldner, K. 1877: *Über die Metrik des jüngeren Avesta*. Tübingen.
- Geldner, K. 1891: Übersetzungen aus dem Avesta IV. *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung (KZ)* 25, 465-590.
- Gershevitch, I. 1954: *A grammar of Manichean Sogdian*. Oxford.
- Gershevitch, I. 1959: *The Avestan hymn to Mithra*. Cambridge.
- GIP: *Grundriss der Iranischen Philologie* I, 1, ed. W. Geiger and E. Kuhn. Strassburg, 1895 ff.
- Hoffmann, K. 1967: Drei indogermanischen Tiernamen in einem Avesta-Fragment. *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 22, 29-38.
- Hoffmann, K. 1970: Zur avestischen Textkritik: Der Akk. Pl. mask. der *a*-Stämme. *W. B. Henning Memorial Volume*, edd. M. Boyce and I. Gershevitch. London, 187-200.
- Hoffmann, K. 1974: Ved. *dhānuṣ-* und *pāruṣ-*. *Die Sprache* 20, 15-25.
- Hoffmann, K. 1975: *Aufsätze zur Indoiranistik*, ed. J. Narten. Band 1. Wiesbaden.
- Hoffmann, K. 1976: idem, Band 2.
- Hoffmann, K. — B. Forssman 1996: *Avestische Laut- und Flexionslehre*. Innsbruck.
- Kellens, J. 1984: *Le verbe avestique*. Wiesbaden.
- Klingenschmitt, G. 1968: *Farhang-i-Ōīm. Edition und Kommentar*. Dissertation Erlangen.
- Lommel, H. 1927: *Die Yāšt's des Avesta*. Göttingen.

- Lubotsky, A. 1997: The Indo-Iranian reflexes of PIE *CRHUV. *Sound Law and Analogy. Papers in honor of Robert S. P. Beekes on the occasion of his 60th birthday*, ed. by A. Lubotsky. Amsterdam — Atlanta, 139–154.
- MacKenzie, D. N. 1971: *A concise Pahlavi Dictionary*. New York — Toronto.
- Nussbaum, A. J. 1986: *Head and horn in Indo-European*. Berlin — New York.
- Panaino, A. 1990: *Tištrya. Part I: The Avestan hymn to Sirius*. Roma.
- Pokorny, J.: *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. Bern, 1959.
- Reichert, H. 1909: *Awestisches Elementarbuch*. Heidelberg.
- Thieme, P. 1960: Remarks on the Avestan hymn to Mithra. *BSOAS* 23, 265–274.
- Wackernagel, J.–A. Debrunner 1954: *Altindische Grammatik. II/2. Nominalsuffixe*, Göttingen.

Фракийские этимологии

1. ἈΣΟΥΤΙΚΗ

В одной греческой надписи, которая была найдена близ деревни Баткун (в северных предгорьях Родоп, к юго-востоку от города Пазарджика), встречается название стратегии Ἀσουτική, которое до сих пор, хотя и признается фракийским, не истолковано:

Διζαλας Κοτυ[ος] — — ηνω[ς] στρατηγός Ε — — — καὶ Ασουτικής μετὰ
τ — — — σὺν τῷ ἀδε[λφῶ] — — —] καὶ σὺν — — — (IGB III, 1, Nr. 1116).

Форму Ἀσουτική можно объяснить как производное с суффиксом -ική (-ikā), который встречается в целом ряде фракийских названий, напр. *Brend-ice*, *Αἰζική*, *Σερδική* (*Serd-ica*) и т. д. (1, с. 177), от какого-то географического названия — **Asutas*, **Asutis*. Последнее мы можем связать далее с балтийскими и славянскими топонимами и лексемами. Так, на территории Литвы мы находим название реки *Ašūtis*, которое объясняется из лит. *ašūtis* (бот.) 'бурьян, сорная трава, *Lolium temulentum*' (2, с. 50); сюда же еще лит. *ašūdė* (бот.) 'ковыль'. Ср. и лтш. топоним *Asuote* (3, с. 45). Балтийские слова имеют точные параллели в славянских языках: др.-рус., ц. слав. *осѣтъ* 'колючка, иголка' (4, с. 525), болг. *осѣт*, *осѣд* 'чертополох, *Carduus* L.', топоним *Осѣто* (в районе Годеча) (5, с. 81), с.-х. *осат* 'растение *Carduus*', топонимы *Osat*, *Osatica*, *Osatno*, словен. *osət* '*Carduus*', русск. *осот* 'чертополох', укр., блр. *осот* '*Cirsium*', чеш., польск. *oset* (к этимологии см. 6, с. 163; 7, с. 568 под *os*¹; 8, с. 18 и сл.). По мнению Г. Михайлова (IGB III 1, Nr. 1116), стратегия Ἀσουτική та же самая, которая засвидетельствована в надписи из *Nikopolis ad Nestum* в форме *Αθιουτική*. Для предложенной этимологии это не представляет никаких трудностей, так как индоевропейский палатальный *k'* дает во фракийском сибилант, который передается в греческом через *σ* или *θ*(ι) (9, с. 13; 1, с. 172).

Наша этимология позволяет реконструировать для фракийского языка нарицательное **asutas*, **asutis*. Тем самым мы получили новую фрако-балтославянскую изоглоссу.

2. ἈΘΥΡΑΣ

Это название реки, порта и замка к западу от Византия. Оно засвидетельствовано только в литературных источниках (9, с. 8).

1. Ἀθύρας ἐπίνειον καὶ ποταμὸς περὶ τὸ Βυζάντιον (Euphorion, 275 до 200 до н. э. — Steph. Byz. 35, 21).

2. Ἀθύρα ποταμοῦ ἐκβολαί (Ptol. 3, 11, 4; II в. н. э.).

3. Μνήμη τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Πέτρου ἐν τῷ Ἀθύρα (Propyl. ad Acta SS. Nov. 20, 2).

4. *amnes Bathynias, Pidasas sive Athyras* (Plin. NH 4, 47; 23–79 н. э.).

5. *Athyros portus* (Amm. Marc. 22, 8, 8; IV в.).

6. *amnes Erginos et Atyras* (Pomp. Mela 2, 24; I в. н. э.).

Д. Дечев (10, с. 8) отвергает фракийское происхождение этого названия на основании звукового сходства, во-первых, с речным названием у скифов, упомянутым у Стефана Византийского (Steph. Byz. 36, 2) по данным Νυμφόδορος'а (4/3 в. до н. э.), и, во-вторых, с кельтским названием *Atur* (река в области Гасконь), которое отмечено и у Птолемея (2, 7, 1): Ἀτούριος ποταμοῦ ἐκβολαί (11, 279). Однако Н. Йокль и Вл. Георгиев считают приведенное название Ἀθύρας фракийским. Йокль (12, с. 288) возводит его к и.-евр. **n-dhūr-* от др.-инд. *dhavatē* 'течет', греч. θέω 'бегу, теку', со значением 'без течения' ('ohne Lauf'), ср. литовские названия рек *Ne-veda* 'без воды', *Ne-vadas (Vada)*, название ручья). Эта этимология неправдоподобна с фонетической точки зрения: 1. И.-евр. *d^h* дает во фракийском *d*, а не *θ*; 2. И.-евр. *n* дает во фракийском *in*, *un*, а не *a* (13, с. 98; 1, с. 167). Другую попытку объяснить название Ἀθύρας мы находим в книге Вл. Георгиева «Траките и техният език» (1, 63): от композита **akt-ūro-s* 'река, впадающая в море', с первым компонентом **akta* = греч. ἀκτὴ 'мыс, скалистый берег, побережье' и вторым компонентом **ūro-s* (или **ūrā*) 'вода, болото, трясына', ср. др.-прусс. *wurs* (**ūras*) 'озеро, болото', *iūrin* (вин. п.) 'море', лтш. *jūra*, лит. *jūra* 'море', лат. *ūrīna*.

Не оспаривая вероятность этимологии Георгиева, мне представляется возможной еще альтернатива. Ἀθύρας могло быть названием порта вблизи Византия, первоначально **Ad- + Thūras*, т. е. 'возле или у реки **Thuras*', оформленное как композит с

префиксом **ad* = лат. *ad* 'до, у', гот. *at*, др.-исл. *at*, галл. *Ad-mārus* и пр. (14, 3). Второй компонент *Thuras* < и.-евр. **turos* обозначал протекавшую возле порта реку. Он напоминает древнее название Днестра Τύρης, засвидетельствованное впервые у Геродота (V в. до н. э.), потом как *Tyras* у Овидия, Τύρας у Птолемея (II в. до н. э.) и т. д. Это название М. Фасмер истолковал как иранское в своем труде «Die ältesten Wohnsitze der Slaven», 1923 г. (15, 158), выводя его из иран. *tūra-*, курд. *tūr-* 'дикий', др.-иран. *tūra-* 'быстрый' (ср. еще 16, с. 254). В последнее время В. П. Шмид связал *Tyras* с лит. *Turė* (река), приняв как этимон др.-инд. *turá-* 'быстрый' (17, с. 18). Сюда же относится и *Tyra* (река в Чешской Силезии) (18). Реконструированный нами фракийский гидроним **Thuras*, с передвижением (*Lautverschiebung*) *t > th*, соответствует древнейшему названию Днестра Τύρης. Относительно структуры ср. фракийский топоним *Asermos* (Acta SS; IV в. н. э.), префиксальное образование: от **ad* = лат. *ad* 'до, у' и **sermo-* 'река, течение', ср. и Σέρμη (река во Фракии), др.-инд. *sárma-ḥ* 'течение' (1, с. 66). Топоним Ἀθύρας стал гидронимом, потому что порт на этой реке был более известен.

Сокращение

IGB — Inscriptiones Graecae in Bulgaria repertae. Edidit G. Mihailov. Vol. III, fasc. prior. Serdicae, 1961.

Список литературы

1. Вл. Георгиев. Траките и техният език. София, 1977.
2. A. Vanagas. Lietuvių hidronimų etimologinis žodynas. Vilnius, 1981.
3. J. Endzelins. Latvijas PSR vietvārdi. I, 1. A—J. Rīgā, 1956.
4. Franz von Miklosich. Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum emendatum auctum. Neudruck der Ausgabe Wien 1862—65. Aalen, 1963.
5. Б. Симеонов. Этимологичен речник на местните названия от Годечко. Год // Соф. университет, Факултет слав. филологии, 1966, том LX, 115—249.
6. М. Фасмер. Этимологический словарь русского языка. Перевод с немецкого и дополнения О. Н. Трубачева. Издание второе, стереотипное. М., 1987, т. 3.
7. P. Skok. Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Knjiga druga. Zagreb, 1972.
8. E. Fraenkel. Litauisches etymologisches Wörterbuch. Bd. I. Heidelberg, 1962.

9. Д. Дечев. Характеристика на тракийския език. София, 1952.
10. D. Detschew. Die thrakischen Sprachreste // Schriften der Balkankommission. Linguistische Abteilung, XIV. Wien, 1957.
11. A. Holder. Alt-celtischer Sprachschatz. I. Bd. Leipzig, 1896.
12. N. Jokl, B. Thraker. Sprache // Reallexikon der Vorgeschichte. Berlin, 1929. 13. Bd., S. 278–298.
13. И. Дуриданов. Езикът на траките. София, 1976.
14. J. Pokorny. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bern — München, 1959.
15. M. Vasmer. Schriften zur slavischen Altertumskunde und Namenskunde. Berlin. 1971, I. Bd.
16. В. И. Георгиев. Исследования по сравнительно-историческому языкознанию (Родственные отношения индоевропейских языков). М., 1958.
17. W. P. Schmid. Indogermanische Modelle und osteuropäische Frühgeschichte // Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse der Akademie der Wissenschaften und der Literatur zu Mainz, Jg. 1978, Nr. 1. Wiesbaden, 1978.
18. H. Borek. Nazwa rzeczna *Tyra* // Festschrift für H. Bräuer zum 65. Geburtstag am 14. April 1986. Sonderdruck. Köln — Wien, 1986.

Hurro-Caucasica

Хуррито-хеттская билингва из Богазкея, обнаруженная в 1983 г., породила уже довольно большое количество публикаций, несмотря на то, что сам ее текст опубликован сравнительно недавно (КВо XXXII). Билингва значительно пополнила наши сведения о хурритском лексиконе (по моим подсчетам, в ней содержится около 150 ранее неизвестных хурритских основ). Возникает естественный вопрос: подтверждают ли новые лексические данные гипотезу о родстве хурритского и восточнокавказских языков, попытка обоснования которой была предложена в HUECL. В статье [Старостин 1995] я предложил 28 новых этимологий, базируясь как на материале билингвы, почерпнутом из работ Э.Нея (Neu 1988–1990), так и на материале угаритско-хурритского глоссария (UVST).

В настоящее время доступен как сам текст билингвы в оригинале, так и некоторые новые работы о ней: см., в частности, [Wilhelm 1992], где содержится комментированный глоссарий к билингве. В настоящей статье я остановлюсь на тех вновь обнаруженных хурритских корнях, для которых представляется возможным предложить ВК (СК) этимологию.

1. *ag-* 'обтачивать, обдалбливать' (Wilhelm 1992, 128): ср. ПСК $*=\bar{e}m\check{k}V$ 'точить, обтачивать' (инг. *eg* 'точильный камень', авар. $=e\check{k}:-$ 'обтесывать (камень)', дарг. *b-uga-bires* 'точить', хин. *in\check{k}\check{a}-k'* 'точить', см. NCED 413–414). Если эта этимология верна, то следует предположить в хурритском выпадение срединного *-m-* в комбинации с последующим велярным.

2. *alilan-* 'плакать' (Wilhelm 1992, 128): ср. ПСК $*=V\check{l}Vn$ 'плакать; мыть' (чеч. $=\bar{e}l\check{x}- / =al\check{x}-$ 'плакать; лить (о дожде)', арч. $e=\check{l}:in-$ 'совершать омовение', см. NCED 1023).

3. *alu-* 'отвечать'. Эта глагольная основа встречается в билингве трижды в составе оборота *aluiip hilliip ištaniita* (= хетт.

PANI SĀ-SU memiškiyan daiš, КВо XXXII, 14, 1), *aluiip hiilli ištanita* (= хетт. *PANI ZI-SU memiškizzi*, КВо XXXII, 14, 4, 35–40, 55–56), букв. 'отвечая, сказал внутри (про себя)', где собственно значение 'сказать' передается известным корнем *hill-*; так что следует переводить *alu-* как 'отвечать', а не как 'sagen, sprechen' (Wilhelm 1992, 128). Ср. ПВК $*=u\lambda wV$ 'молчать, слушать; отвечать, говорить' (арч. $o=\lambda a-$ 'молчать, слушать', дарг. $=ux^w$ 'говорить' и др., см. NCED 1011).

4. *am-* 'жечь, сжигать' (с параллелью в урарт. *am-ašt-* id., см. Wilhelm 1992, 128). В NCED 807 реконструируется ПВК $*mh\dot{a}lV \sim *mh\dot{a}nV$ 'теплый' (чеч. *mela*, диал. *m'ālī*, дарг. *wana-*, таб. *tani*). В свете хуррито-урартских данных следует скорее восстанавливать ПВК $*Vmha$ 'гореть, быть теплым' и объяснять современные засвидетельствованные формы как производные (с вполне продуктивными адъективно-причастными суффиксами *-lV / -nV*).

5. *aše* 'жир' (Fett) (см. Wilhelm 1992, 129): ср. ПСК $*=ūc\check{E}(rV)$ 'жирный, толстый' (анд. *čō-ra*, гуыз. $=oše-ru$, лак. $=u\check{c}$, дарг. $=uc-$, уд. *b-očIu*, адыг. *pšā-r* etc., см. NCED 1010).

6. *ašoxi* 'еда' (Wilhelm 1992, 129): ср. ПВК $*=V\check{c}V$ 'есть, глотать' (анд. $\check{c}:a-d$ 'пить', цез. $=a\check{c}-$ 'есть' и др., см. NCED 1017). Здесь хурр. *-š-* (*-ž-*), по-видимому, восходит к ПХУ $*-\check{c}-$, с встречающейся в хурритском интервокальной спирализацией (см. HUECL 33). Об этом можно судить по встречающейся в том же тексте редуцированной форме *zaz- / zaš-* 'кормить, давать еду' (хурр. *...apiediilla šaaatti zaazulilita* = хетт. *anzāša adaanna kuiš piiškiizzi*, КВо XXXII, 15, 1, 28; о хурр. *šatti* 'еда, хлеб' = хетт. *adaanna* см. ниже).

7. *eḫepš-* 'отвязать(ся)' (Wilhelm 1992, 129): ср. ПВК $*=Hōj\check{c}wV$ 'развязывать' (таб. *-u\check{c}*, арч. *oIša-s*, тинд. *-a\check{c}^w*, чеч. *-āst-* etc., см. NCED 598). В HUECL 40 этот ВК глагольный корень сравнивается с хурр. *ḫiš-* 'связывать, задерживать'; последний, однако, имеет не вполне ясное значение (в рассматриваемом тексте он встречается в формуле *[ši]nai ḫišwa* = хетт. *šaakiwa ziikkizi* 'глаз положил, посмотрел'), и попытки его этимологизации, по-видимому, преждевременны.

8. *epḫe(-ni)* 'печь' (Wilhelm 1992, 129): ср. ПСК $*=Hēw\check{c}V(n)$ 'согреть(ся), загорать(ся)' (инг. $=aj\check{c}h$, бабб. $=ap\check{c}ē$ 'горячий',

анд. *oχ^won*- 'варить', гунз. = *iχχi* 'теплый', дарг. = *uχ*- 'гореть', арч. *eχin*- 'загораться' etc., см. NCED 563).

9. *elgi* 'апликация, чеканка' (= хетт. *šuppištuwari*, КВо XXXII, 14, 1): ср. ПВК *=*HVlķ(w)Vn* 'приклеивать, прилипать' (авар. *reķn*-, лак. *laIķi-n*, дарг. = *alk^wVn* и др., см. NCED 613).

10. *χaB-an*- 'идти, пойти' (Wilhelm 1992, 129): ср. ПВК *=*iχwV* 'идти, приходиться, входить' (хварш. = *iχ^w*, лак. *u=χa-*, аг. *χi-* etc., см. NCED 666).

11. *χafirni* 'козел' (= MĀS.GAL, КВо XXXII, 13, 1): ср. ПВК **χ[ə]rV* (~ *-1-) 'овца, баран' (анд. *χor-ol* 'овцы', гунз. *χor* 'баран' etc., см. NCED 1071); заметим, что в ПВК возможна и реконструкция **χw-*).

12. *χel[u]* 'слава, похвальба' (= хетт. *walliija*-, КВо XXXII, 14, 1, 42): ср. ПВК **Gwātho* (~ -) 'слух; обида' (чеч. *qel* 'приговор, судьба', авар. *β^wel* 'слух(и), обида', таб. *qIal* 'гнев' etc., см. NCED 465–466).

13. *χenz-* 'нуждаться, быть без чего-л.' (КВо 15, рассказ о пленении Тешшуба: *hēenzaa išuuhni Teeššuur* 'лишен серебра Тешшуб' и др.): ср. ПСК **hāčĒ* 'пустой' (чеч. = *āssa*, анд. = *ečū-gu*, гунз. = *očū*, лак. = *ač=a-*, дарг. = *ač-*, лезг. *iči*; адыг. *pačə* — ЗК форма, возможно, указывает на необходимость реконструкции **hāNčĒ*, ср. -п- в хурритском).

14. *χerari* 'жила' (ср. КВо XXXII 14, 4: хурр. *ehēipšuullima ekieni faantani hēraari* = хетт. *kuunnaaš-taan-šikán išhunaauš arha úišuurijaattari* «пусть развяжется (внутри у него) правая жила»): ср. ПСК **χwē^rrV* 'жила, сухожилие' (чеч. *pχa*, авар. *rix*, лак. *x^wa*, каб. *x^wa* и др., см. NCED 1064).

15. *χəšal-* 'быть голым' (ср. КВо XXXII, 15, 1: хурр. *hešaala* ^DIM = хетт. ^DIM-*aš-ta nekutaanza* '(если) гол Тешшуб'): ср. ПСК *=*HičĀl* 'голый' (чеч. = *erzi-na*, авар. *ʼiç:a-*, дарг. *limçal*, лезг. *qəçil*, цах. *çele-n*, адыг. *p-çā-na* etc., см. NCED 567–568).

16. *χigalli / χaigalli* 'дворец' (Wilhelm 1992, 128): ср. ПВК **qālv* 'дом' (возможно = **Hqālv*: дарг. *qali*, таб. *χal* etc., см. NCED 889). Возможно альтернативное сближение с ПСК **kiřū*

'хижина, хутор' (возможно = **Hkifū*: авар. *kulí*, ахвах. *kila*, абх. *a-kála* и др., см. NCED 692).

17. *χimzatχ* 'подпоясаться' (Wilhelm 1992, 130): если основа членится как *χim-zatχ*, то первую часть можно сопоставить с ПСК **HxēmV̄* 'кожаная веревка, пояс' (чеч. *mēχa*, лак. *ximū* и др., см. NCED 623); компонент *-zatχ*, однако, неясен.

18. *χiridi* 'нижняя часть постройки' (свая? фундамент?) (ср. КВо XXXII, 14: *hiriiti duúrija aammunum Aallaaanni* 'фундамент вниз достигал (владений Аллани)': ср. ПСК **χwarV̄* (~ *-i-*) 'дно' (инг. *pχo*, дарг. *χar*, адыг. *χa* и др., см. NCED 1063).

19. *išikk(un)* 'кланяться? становиться на колени?' (ср. КВо XXXII, 15, 4: хурр. *MEEKI išikkuunna* ^D*IM-UPPA úkuulgari uri* = хетт. *Meekieš naaş* ^D*IM-unni GİR-as kàtta haliiškiitita* «Меки пред Тешшубом ноги согнул» (в других хеттских текстах засвидетельствована редуцированная форма *halihlišk-*): ср., может быть, ПВК **čūkwV̄* / **čūkwV̄* 'быть кривым, согнутым' (чеч. *čug* 'крючок', гунз. *ček-du* 'кривой', рут. *ču=k* 'е-б. кривым' etc., см. NCED 390).

20. *kami* 'вид животного' (крыса? мышь?) (КВо XXXIIб 14, 4 = хетт. *hiluši-*): ср., может быть, ПСК *fiqwānā* 'мышь, крыса' (авар. *unq̄:*, арч. *poq̄lon*, убых. *q̄wānā* etc., см. NCED 523).

21. *kiligil-* 'поднять, возвысить' (Wilhelm 1992, 131): ср., может быть, ПСК **ǎqĒ* 'высокий, поднимать(ся)' (часто с аффиксом **l-*: **lǎqĒ*, ср. чеч. *leqa*, лак. *la=qa-* и др., см. NCED 420).

22. *kir-* 'освободить, делать благое дело' (с производным именем: *kirezi*; см. Wilhelm 1992, 131): ср. ПВК **kirhē* 'счастье, добродетель' (чеч. *ka*, лак. *čiri*, дарг. *kiri*, см. NCED 692–693).

23. *kirχi* 'ограждение нижнего города' (см. Wilhelm 1992, 131): ср. ПСК **gwV̄rV̄* 'ограда, забор' (авар. *gorén*, таб. *gur*, абх. *a-gwára* etc., см. NCED 452). В хурритской форме *-χi* может быть суффиксальным (**kir-χə*), либо же восходить к ларингалу, утраченному в сохранившихся СК формах.

24. *kol-* 'бросать, прекращать' (Wilhelm 1992, 131; ср. урарт. *kul-* 'оставлять, покидать', см. Хачикян 1985, 60): ср. ПВК **igwV̄f*

‘терять’ (цах. *a=g^wal* ‘теряться’, арч. *guli-* ‘тайный’, тинд. *gala* ‘вор’ etc., см. NCED 630–631).

25. *kumdi* ‘башня’ (КВо XXXII, 14, 4 = AN.ZA.GÀR): по-видимому, тот же корень, который представлен в альтернативном написании *kundi* в ряде других хурритских текстов (см. GLH 154]): ср. ПСК **q̄windä* ‘стена’ (авар. *q̄ed*, чам. *q̄unna*, ботл. *q̄inda*, цез. *qido* ‘стена’, лак. *q:at:a* ‘дом, комната’, абх. *ãnda*, уб. *wəd^{wá}* ‘забор’ etc., см. NCED 940).

26. *kunz-* ‘кланяться’ (Wilhelm 1992, 131): ср. ПВК **q̄HwěmčV* ‘кривой’ (анд. *G^wonçil* ‘кривой’, лезг. *q̄weçil-arun* ‘гнуть’ etc., см. NCED 925).

27. *madi* ‘мудрость’ (также глагольная основа ‘быть, делать мудрым’) (Wilhelm 1992, 131–132): распространена точка зрения об индоиранском происхождении основы (ср. др.-инд. *mati-*), см. [Neu 1988]. Если, однако, допустить метатезу *madi* < **amdi*, то допустимо сравнение с ПВК **fiwōmdV* ‘мозг, голова’ (бацб. *had(a)* ‘мозг’, ав. *adá-* ‘голова’ (косв. падежи), гунз. *ãda* ‘мозг’, арч. *oInt* ‘голова’ etc., см. NCED 539).

28. *mex-* ‘выступать, стоять (перед)’ (Wilhelm 1992, 132): ср. ПВК *=*HimGwV* ‘идти, ходить’ (хварш. =*eq^w* ‘идти’, авар. (с редупл.) *q̄oq̄-n-* ‘отправляться’, цах. =*iq̄:la-* ‘идти’ и др., см. NCED 572–573).

29. *mel-axx-* ‘выгонять’ (хурр. *melaahhuum* = хетт. *awaan-arha suúeit*, КВо XXXII, 14, 1): ср. ПВК *=*VmAV* ‘идти, уходить’ (анд. =*ulon-*, гунз. =*ēl-* ‘идти, уходить’, лак. =*u=çá-*, дарг. =*aḱ-* ‘приходить’, см. NCED 1026).

30. *paiçi* ‘луг, пастбище’ (хурр. pl. *paiheena* = хетт. *çešeeš*, КВо XXXII, 14, 1): ср., может быть, ПСК **malxwē* ‘пастбище’ (авар. *tárxí*, лак. *maš:i*, дарг. *taxí*, арч. *mal:i* ‘пастбище’, каб. *pšá-* ‘пастись’ etc., см. NCED 795). Здесь, однако, не вполне ясно соотношение *-i-* : *-l-*; не исключено, что хурр. *paiçi* следует скорее объяснять как развитие < *paw-içi*, то есть как суффиксальное образование от следующего корня.

31. *paw-* ‘пастись’, *pau-nni* ‘пастбище’ (Wilhelm 1992, 132). Если первоначальное значение корня — ‘питание’, то ср. ПВК

**mǎfwV* (~-ǔ-) 'жир' (чеч. *тоӀ*, гунз. *maʹa*, лак. *maj*, цах. *таʹ* etc., см. NCED 794).

32. *neχri* 'грудка, грудинка' (Wilhelm 1992, 133): ср. ПСК **mōnqī* (часто с суффиксальным *-rV: **mōnqīrV*) 'грудь; грудинка' (чеч. *nāqa*, авар. *mehéd* 'грудинка', цез. *hemori*, дарг. *miqir*, таб. *тиχур* 'грудь', уб. *таǎǎ* 'грудь, пазуха' и др., см. NCED 829).

33. *negri* 'деталь строения (кровля, конек? запор? ворота?)' (Wilhelm 1992, 132): ср. ПВК **mVķirV* 'каток (для укатки крыши); каменная колонна' (кар. *ķ:imer*, дарг. диал. *mik:uri* 'каменный каток для укатки крыши', бежт. *тиķго* 'каменная колонна, опорный столб' и др., см. NCED 839).

34. *Paχ* 'разрушать' (Wilhelm 1992, 133): ср. ПВК *=*ǎχV* 'разрушать' (чеч. =*ǔχ*, авар. =*iχ*-, гунз. =*aχ* 'разрушать', лезг. *χa* 'рубить, резать', etc.; см. NCED 284). Сближение возможно, если *P-(w-)* здесь является старым классным показателем).

35. *Piš-ešχ* 'выблевать, вылить' (хурр. *pīšeeshuum* = хетт. *lilhu-waan dais*, КВо XXXII, 14, 4): ср. ПСК *=*ǎ-wčǎ* id. (бацб. *lepč* 'рассыпаться', тинд. =*ačʷ* 'растекаться', цез. *ʹeč* 'блевать', лак. =*i=či* 'лить, сыпать', лезг. *k-iče* 'сыпать, брызгать', таб. *ed-eč* 'блевать', абх. *a-ǰʷa-rá* id. и др., см. NCED 283).

36. *Puz-iχ* 'окутать, мочить' (хурр. *hašarri puúzihiium* = хетт. *NI-i šuúniat*, КВо XXXII 14, 4): ср. ПВК *=*ǔχwV* 'лить, мочить' (авар. =*eç*:- 'лить; рыдать', бежт. =*uc*- 'лить', арч. =*oç:a*- 'мыть' и др., см. NCED 864).

37. *šagari* 'почка (или побег)' (хурр. *šakari-eilla* = хетт. ^{GISV} *pārštueeš*, КВо XXXII, 14, 4): ср. ПСК **çHweķĚ* (~-k-) 'мякина; отходы (зерна, фруктов)' (дарг. *çuk* 'солома', лезг. *çʷeķ* 'мякина', каб. *šāça* id. etc., см. NCED 364).

38. *šall*- 'проглотить' (если в КВо XXXII, 14, 4 *šaallaena* = хетт. *kie paašiiškiit* 'которые проглотил(а)'): ср. ПСК *=*Ho-ǰǎl* 'лить, пить' (лак. *ħaça*- 'пить', авар. =*eç*:-, тинд. *č:al*- 'дойть' etc., см. NCED 600).

39. *šatti* 'вид пицци' (или 'пицца' вообще): если значение определено точно (см. выше под No 6), то ср. ПВК **čwǎti* (~-e) 'хлеб' (чеч. *čuda*, авар. *čed*, лак. *č:aṭ* etc., см. NCED 349).

40. *šesfe* 'ягненок' (= *SILÀ*, КВо XXXII, 13, 1). Форма весьма сходна с западнокавказским названием 'ягненка' (абх. *á-šə-ś* < ПЗК **śʷə* < ПСК **šwän*^ʷ V (~-ʷ) 'ягненок', см. NCED 966). Не исключено поэтому раннее заимствование из языка типа хаттского (ср. еще некоторые случаи такого рода в HUECL 97).

41. *širi* 'блеск, сияние' (*šiiirnaamma tašuluúwa* букв. 'блеск (при)дал' = хетт. *maišti anda laaluukkiišnuut* 'в каждой детали (?) заставил блестеть'). Здесь скорее прав Ней (1988, 240), переводящий хурритскую форму как 'Glanz(mittel)', нежели Вильгельм (1992, 134), дающий перевод 'Einzelheit, Detail', поскольку *tašul-* несомненно означает '(при)дал' и не может служить переводом хетт. *laaluukkiišnuut*. Ср. ПСК **čājĭ* 'огонь', с распространенной косвенной основой **čājrv-* (см. NCED 354–355; -*r*-основа засвидетельствована в ПН **čari-*, ПА **čari-*, лак. *čara-* и др.).

42. *šuxunni* 'стена' (= хетт. *kuuttaas*, КВо XXXII, 14, 4): ср. ПВК **čwēχV* (часто с суффиксальным *-*nV*) 'балка; бревно, палка' (дарг. *zeχni*, таб. *čuban*, арч. *čaħan* etc., см. NCED 372).

43. *š-u-kkə* 'во-первых': ср. урарт. *š-usə* 'первый' (этимологию см. HUECL 38).

44. *šurr-* 'опускаться, входить (?) (хурр. *šuírruú* = хетт. *kat-tanta... ijaanniit*, КВо XXXII, 13): ср. ПСК *=*ššV* (возможна и реконструкция *=*ššVr*) 'падать, опускаться' (чеч. =*oss-*, авх. *š:er-*, дарг. =*uš-* etc., см. NCED 1011–1012).

45. *šur-* 'зарезать' (Wilhelm 1992, 134): ср. ПСК *=*ṽrswE* (< *=*ṽ-swEr-*) 'резать' (чеч. =*āš-*, авар. *s:u-*, =*us:-*, дарг. =*irs-*, арч. =*ars:a-*, абх. *a-sa-rá*, уб. *š^wa-* etc., см. NCED 1033).

46. *teχ-* 'расти' (Wilhelm 1992, 134). Основа, по-видимому, содержит префикс, аналогичный *t-* в ПХУ **t-eš(:)-* 'созреть, быть в годах' (этимологию последнего см. в HUECL 25, NCED 968–969); корень *-eχ-* может быть сопоставлен с ПСК *=*HigĒ* 'подниматься, расти' (кар. =*aq:-* 'подниматься, расти', цез. =*ixju* 'высокий', дарг. =*uq-es* 'расти', убых. *qá-ša-* 'поднимать' и др., см. NCED 575).

47. *tipšari* 'история, песня'. Эту форму Ней (1988, 168) считает собирательным производным от *tiwe* 'слово' (этимологию последнего см. HUECL 744). Однако существование собиратель-

ного суффикса *-šar-* в хурритском весьма сомнительно: кроме рассматриваемого случая он усматривается еще только в форме *enzari* 'божества, боги' (с предположительной ассимиляцией < **enša-ri*). Последнее слово, однако, явно этимологизируется как **enz-ari* (см. об этом [Старостин 1995, 134]); поэтому представляется целесообразным поиск иной этимологии и для *tipšari*. Кажется как фонетически, так и семантически безупречным сравнение с ПСК **rěšU* (~ **rěšwV*) 'слово' (о развитии **r-* > **t-* в XV см. HUECL 29): ср. чеч. *doš*, анд. *rošo*, цез. *roži* и др., см. NCED 948.

48. *tudigu* 'куча (земли)' (Wilhelm 1992, 135): ср. ПВК **těmtV* 'грязь, пыль' (ахв. *tata* 'пыль', гунз. *todu* 'пыль, грязь', лак. *tanta* 'грязь' и др., см. NCED 991).

49. *uBi* 'ячмень' (Wilhelm 1992, 135): ср. ПСК **fiwVbagV̄* / **fiwVgabV̄* 'овес, вид злака' (чеч. 'ow, авар. *ogob* и др., см. NCED 539–540). Сближение приемлемо, если *-gV̄* в ПВК является суффиксальным (скорее всего, это вариант уменьшительного суффикса, присутствующего и в других названиях злаков). Ной (1988, 16) предлагает считать слово заимствованием из аккад. *ubi*, значение которого, однако, иное ('Saatmass').

50. *ul-* 'есть' (хурр. *úlaanuum* = хетт. *adaanna daiš*, КВо XXXII, 14, 4): ср. ПВК *=*i'wVl* id. (гин. *hil-* 'кусать', крыз. 'ül- 'есть' и др., см. NCED 625).

51. *fugu-gari* 'пальцы' (хурр. *fukugari kirieitta* = хетт. *galu-lupíees-sees talugaees* 'длинные пальцы', КВо XXXII, 13, 1). Здесь *-gar-*, несомненно, суффикс, аналогичный *-gari* в *ugul-gari* 'ноги' (от *ukri* 'нога') и др. Основу *fugu-* можно сопоставить с ПВК **fiṃḳwV* 'кулак' (багв. *hunḳa*, дарг. *ḫunḳ*, арч. *ḫiḳ* и др., см. NCED 428).

52. *zamt-* 'срывать, обрывать' (Wilhelm 1992, 134): ср. ПВК *=*ičwĒn* (~ -ä-) 'разрубать, разрывать, обрывать' (чам. *čun-al-*, цез. =*eč*^w, ад. *wə-pčā-* etc., см. NCED 629).

Заметим, что фонетические правила, сформулированные в HUECL, в основном соблюдаются во всех приведенных этимологиях. Следует сделать лишь следующие дополнения:

а) редкому в анлауте ПВК гласному *u-* в новых этимологиях соответствует *a-* (ср. примеры 3, 5);

b) анлаутные комбинации с сонорным *-w-* в ряде случаев отражаются в хурритском как *CVw-* (*CVf-*), ср. примеры 10, 11, а также хурр. *ḫawur-ni* 'небо' = ПВК **GwV-r-* 'дождь, небо' (см. Старостин 1995, 135). Аналогичные инлаутные комбинации иногда дают хурр. *-pC-*, ср. примеры 7, 47. Условия сохранения или выпадения лабиального сонанта в хуррито-урартском еще предстоит уточнить.

с) в HUECL 21 утверждалось, что **m-* > хурр. *n-* лишь в позиции перед передним гласным *-i-*. Новые материалы позволяют сформулировать иное правило распределения: **m-* > *n-* перед любым заднеязычным согласным (в результате предварительного ассимилятивного развития **m-* > **ŋ-*?). Ср. примеры 30–33, а также хурр. *niḫ-ari* 'приданое' = ПВК **mīxwV* 'цена, плата' HUECL 22. Единственный противоречащий пример — сравнение не вполне ясно протолкованного урарт. *maq-* 'достигать' с ПН **maḫ-* 'мочь' (ibid.) — следует, скорее всего, отвергнуть.

Литература

- GLH: E. Laroche, Glossaire de la langue Hourrite, Paris 1980.
 HUECL: I. M. Diakonoff, S. A. Starostin, Hurro-Urartian as an Eastern Caucasian Language, München 1986.
 KBo XXXII: Keilschripte aus Boghazköi, Heft 32, Berlin 1990 (1991).
 NCED: S. L. Nikolayev, S. A. Starostin, A North Caucasian Etymological Dictionary, Moscow 1994.
 UVST: J. Huehnergard, Ugaritic Vocabulary in Syllabic Transcription. Atlanta, 1987.
 Neu 1988: E. Neu, Das Hurritische: Eine altorientalische Sprache in neuem Licht, Wiesbaden 1988.
 Neu 1988a: E. Neu, Zur Grammatik des Hurritischen auf der Grundlage der hurritisch-hethitischen Bilingue aus der Bogazköy-Grabungskampagne 1983, in: V. Haas (Hrsg.), Hurriter und Hurritisch, Konstanz 1988.
 Neu 1988b: E. Neu, Varia Hurritica. Sprachliche Beobachtungen aus der hurritisch-hethitischen Bilingue aus Hattuša. In: Documentum Asiae Minoris. Festschrift H. Otten, 2. Wiesbaden, 1988.
 Neu 1989: E. Neu, Neue Wege im Hurritischen, Suppl. zu ZDMG 7, S. 293–303.
 Neu 1990: E. Neu, Zum hurritischen Verbum. Orientalia 1990, Band 59, Fasc. 2, S. 223–233.

- Wilhelm 1992: *G. Wilhelm*, Hurritische Lexikographie und Grammatik: Die hurritisch-hethitische Bilingue aus Bogazköy. *Orientalia*, v. 61, f. 2, Roma 1992.
- Старостин 1995: *С. А. Старостин*, Несколько новых хурритских этимологий. *Вестник Древней Истории* 2, М. 1995, с. 133–136.
- Хачикян 1985: *М. Л. Хачикян*, Хурритский и урартский языки, Ереван 1985.

Сокращения названий языков

ПА — праандийский	каб. — кабардинский
ПВК — правосточнокавказский	кар. — каратинский
ПН — пранахский	крыз. — крызский
ПСК — прасевернокавказский	лак. — лакский
ПХУ — прахурритоурартский	лезг. — лезгинский
абх. — абхазский	рут. — рутульский
авар. — аварский	таб. — табасаранский
аг. — агульский	тинд. — тиндинский
адыг. — адыгейский	уб. — убыхский
анд. — андийский	уд. — удинский
арч. — арчинский	урарт. — урартский
ахвах. — ахвахский	хварш. — хваршинский
бацб. — бацбийский	хетт. — хеттский
бежт. — бежтинский	хин. — хиналугский
ботл. — ботлихский	хурр. — хурритский
гин. — гинухский	цах. — цахурский
гуыз. — гуызибский	цез. — цезский
дарг. — даргинский	чам. — чамалинский
инг. — ингушский	чеч. — чеченский

Г. А. Климов
(Москва)

Картвельская этимология за треть столетия

Не будет преувеличением сказать, что этимология составляет в настоящее время одно из наиболее активно разрабатываемых направлений диахронического изучения картвельских языков. Это обстоятельство, конечно, не случайно и имеет среди своих прочих предпосылок (ср., в частности, множество словарных сопоставлений, содержащихся уже в работах Фр. Боппа, М.-Ф. Броссе, Г. Розена и И. Ключе, с именами которых связаны первые шаги европейской картвелистики) давнюю и очень стабильную традицию в грузинском языкознании. С одной стороны, в ходе активных историко-лингвистических (прежде всего, сравнительно-фонетических) исследований, инициированных здесь такими представителями старшего поколения грузинских лингвистов как А. Шанидзе, В. Топурия и А. Чикобава, был намечен значительный корпус исконного лексического инвентаря этих языков. С другой стороны, работа прежде всего в рамках армяно-грузинской филологии, начатая еще М. Рябининым и Н. Я. Марром и продолженная затем школой И. Абуладзе, положила основу накоплению обширного фонда заимствований из языков, в разное время контактировавших с картвельскими.

Определенным стимулом к дальнейшим исследованиям в обоих направлениях послужили близкие по времени публикации: монография К. Х. Шмидта, содержащая обширный этимологический индекс [Schmidt 1962], и этимологический словарь картвельских языков автора настоящего обзора [Климов 1964], где суммировались первые результаты изучения их исконного материала. Треть столетия, прошедшая после их выхода в свет, охарактеризовалась широким фронтом работ, в которых участвовали такие исследователи, как Т. Гамкрелидзе, Т. Гудава, Б. Гигинеишвили, Г. Мачавариани, З. Сарджвеладзе, Х. Фенрих, а также многие другие. Наиболее важным продуктом этих усилий явилось издание второго этимологического словаря картвельских язы-

ков, подготовленного двумя последними авторами [Фенрих–Сарджвеладзе 1990; Fähnrich–Saržvelaze 1995], в котором фигурируют около 1120 корней, а также деривационных и грамматических аффиксов.

Значительный прирост материала, вовлеченного в этот период в исследование, был обусловлен двумя основными факторами. Один из них составило существенное расширение самой фактической базы исследования. Так, среди наиболее крупных словарных собраний, опубликованных в эти годы, необходимо прежде всего назвать древнегрузинский словарь И. Абуладзе [Абуладзе 1973], содержащий, по оценке А. Шанидзе, около 80% лексики, засвидетельствованной в памятниках древнегрузинской литературы, а также существенно дополнивший его аналогичный труд З. Сарджвеладзе [Сарджвеладзе 1995]. Далее в этой связи следует назвать диалектологический словарь грузинского языка А. Глonti, выдержавший за короткий срок два издания [Глonti 1974–1975 и 1984] и отражающий его огромное лексическое богатство, остающееся за пределами литературной нормы. Вместе с тем, свою положительную роль сыграла параллельно публиковавшаяся серия новых диалектных словарей — картлийского, джавахацкого, мохевского, рачинского, ингилойского и др. Наконец, из важных материалов по другим картвельским языкам здесь следует упомянуть сванско-английский словарь Ч. Гуджеджиани и Л. Палмайтиса [Gudjedjiani–Palmaitis 1985], а также рукописный лазско-грузинский словарь А. Тандилава. Отметим также ту положительную роль, которую сыграло основание в Грузии в 1987 году ежегодника «Этимологические разыскания», четыре выпуска которого вышли в свет в последующие годы (основное содержание этого издания посвящено этимологическим толкованиям отдельных лексем и их небольших групп; существенно, что наряду с грузинским материалом довольно большое место здесь занимают и факты остальных картвельских языков).

Другим фактором, обусловившим здесь прогресс этимологических исследований, послужила новая концепция сравнительной грамматики картвельских языков, ряд важнейших положений которой были сформулированы в фундаментальной монографии Т. Гамкрелидзе и Г. Мачавариани [Гамкрелидзе–Мачавариани 1965]. Выявленные в ней закономерности фонологической синтагматики (прежде всего — фонологической структуры корня, а также морфофонологических альтернатив в расширителях основ) предоставили в распоряжение этимологов объективные критерии идентификации исконного материала. Будучи дополненными другими

исследованиями (ср., в частности, Меликишвили [1980]), они не только позволили более строго отграничивать исконный корнеслов от различных заимствований, но и способствовали выявлению ранее неизвестных моделей исторического словообразования картвельских языков.

Одним из наиболее значимых практических следствий этой концепции в плане этимологии явилось то, что уже в настоящее время достаточно высокий процент исконного именного словаря оказалось возможным связать посредством определенных правил с лежащими в его основе глагольными базами, что резко повысило степень достоверности реконструируемых архетипов (должно быть очевидным, что уже в силу этого обстоятельства степень надежности формальной стороны архетипов здесь несравнимо выше, чем, например, в нахско-дагестанской этимологии).

Ныне уже имеются основания говорить и об определенной задаче этимологических исследований другим отраслям картвельского исторического языкознания, подтверждающей тезис В. Н. Топорова, согласно которому, «этимология не только „берущая“ наука, но и наука „дающая“ — и не скупой и по частным вопросам, а щедро и в общем, в сфере принципов и законов» [Топоров 1994: 129].

Так, историческая фонетика картвельских языков обретает в свете данных этимологии указания на свойственные им принципы звукового символизма. В частности, одна из отчетливо выступающих здесь серий глагольных основ демонстрирует соотношенность их звонких вариантов с передачей массивного действия, а глухих (с аспирированными и абруптивными) с его ограниченным масштабом. Другая подобная серия отчетливо выявляет экспрессивную функцию абруптивного *p* в исходе основ (ср. **s₁wlep* 'лакаты, чавкаты', **tʰep* 'топаты', **qlap* 'глотаты', **sqep* 'расщепляты' и др.). Исконный материал обнаруживает дефектное распределение вокализма *o*, ограниченное преимущественно звукоподражательными и звуко-символическими основами (ср. общекартв. **bod* 'бредиты', **gor* 'катиты(ся)', **loq* 'лизаты, лакаты', **koγo* 'комары', **oboba* 'пауки' и др.).

Отметим далее, что в конечном счете именно этимологические исследования дали возможность обнаружить некоторые ранее неизвестные модели апофонического словообразования отглагольных существительных, отмеченных вокализмом *i*, с одной стороны, и вокализмом *a*, с другой. Первая из них, по-видимому, достаточно архаичная, может быть проиллюстрирована не только лексемами, засвидетельствованными по отдельным языкам [ср. Neisser 1953: 38; Мачавариани 1962: 230], но и несколькими субстантивами гру-

зинско-занского хронологического уровня: ср. груз.-зан. **biǰ*- 'толчок' при **beǰ*- 'отталкиваться' (ср. лаз. *o-baǰ-u*), груз.-зан. **biǰ*- 'упор' при **beǰ* : *bǰ* 'опираться', груз.-зан. *çkir*- 'щепка' при **çker* : *çkir*- 'расщеплять', груз.-зан. **qid*- 'переход' > 'мост' при **qed*- : *qd*- 'идти, нести' и т. п.¹. Вторая модель отражена такими субстантивами как груз. *bartq*- 'птенец' при груз.-зан. **bertq*- : *brtq*- 'выколачивать', груз. *barǰ* 'упор' при груз.-зан. **be(r)ǰ* : *b(r)ǰ* 'опираться' и т. п.

Конкретными этимологическими основаниями — известными трудностями реконструкции адъективов для общекартвельского состояния — была обусловлена постановка вопроса о генезисе и хронологии становления имени прилагательного в картвельских языках [Климов 1992]. Наконец, именно картвельская этимология впервые в практике кавказского языкознания обратилась к принципу реконструкции архетипов промежуточных уровней.

Вместе с иберийско-кавказской гипотезой уходят в прошлое и неоднократно предпринимавшиеся методически некорректные сопоставления картвельского материала (обычно — грузинского) с фактами отдельно взятых других автохтонных языков Кавказа. Так, весьма характерно, что в современных публикациях по картвельской этимологии по существу изжита активно практиковавшаяся в 50–70 годах рядом авторов апелляция к так наз. классным экспонентам в словообразовательной структуре имени, возможность реконструкции которых уже тогда служила объектом самой серьезной критики [ср. Deeters 1955]. В этом отношении показательно, что в выпусках тбилисского ежегодника «Этимология», содержащих публикации довольно различного научного уровня, прецеденты подобной практики фактически отсутствуют (исключение составляет заметка из неопубликованного в свое время наследия Г. Рогавы).

Существенно подчеркнуть, что этимология представляет собой одну из немногих сфер изучения картвельских (и шире — кавказских) языков, в которых заметен контакт диахронической лингвистики со смежными дисциплинами исторического цикла, способных в определенной мере контролировать правдоподобность семантической реконструкции архетипов. Перспективы плодотворного взаимодействия такого плана обуславливаются, в частности, широко известными достижениями грузинской археологической науки, рисующей довольно детальным образом состояние экономики и культуры картвельского общества в эпоху, соответствующую как грузинско-занскому так и общекартвельскому языковому состоянию. И хотя картвелистика безвозвратно оставила то время, когда можно было утверждать нали-

чие общекартвельских обозначений культурного винограда, серебра, железа, осла и множества других реалий, немислимых в культурно-историческом контексте эпохи, на пути внедрения историзма в исследование, и здесь, по-видимому, еще остаются некоторые не востребованные резервы. Достаточно заметить, например, что практикующаяся до последнего времени реконструкция таких архетипов как **katam*- 'курица', **krux*- 'наседка', **ɣ₁ewal*- 'подкладыш' и т. п., в лучшем случае допустима для наиболее позднего грузинско-занского состояния².

Вовлечение картвельского материала в более широкое сравнение, в частности, в общекавказские ареальные и некоторые другие штудии, повысило актуальность известного тезиса этимологической теории о необходимости избегать расширительных семантических реконструкций типа 'вид дикого животного', 'вид птицы', 'вид растения' и т. п., открывающих путь к произволу в дальнейших операциях с этим материалом (впрочем, иногда к недоразумениям способно приводить и, казалось бы, минимальное расширение семантики праформы³).

Выявленное к настоящему времени количественное соотношение межъязыковых когнатов однозначно свидетельствует о значительно большей степени генетической близости между грузинским и языками занской ветви, чем каждого из них со сванским, что вместе со свидетельствами грамматического строя подтверждает схему исторической филиации картвельских языков, предложенную еще Г. Деетерсом [Deeters 1930]. Уже в первом этимологическом словаре этих языков было представлено около 825 корневых и лексемных общностей, разделяемых грузинским и занскими языками, против 360 эксклюзивных грузинско-сванских и 333 эксклюзивных занско-сванских. Достаточно выразительным оставалось это соотношение и по материалам корневого словаря Х. Фенриха и З. Сарджвеладзе, в котором учтена специальная литература до 1987 года. Наконец, спустя еще одно десятилетие из общего числа несколько более 1400 выявленных исконных корней, лексем и словообразовательных аффиксов более 1280 объединяют грузинский и занские языки и их резко отличное число — соответственно 480 и 415 — каждый из последних со сванским⁴. Не менее показателен при этом и сам тематический репертуар реконструируемого материала, объединяющего грузинский и занские языки, который отражает экономику и культуру значительно более поздней исторической эпохи.

Некоторые положительные результаты достигнуты и в изучении иноязычного вклада в лексику картвельских языков. В этом

плане прежде всего следует упомянуть довольно активно изучавшиеся разновременные пласты иранизмов, проливающие свет и на историю языков-доноров. Среди наиболее заметных работ последнего цикла следует упомянуть монографии М. Андроникашвили и О. Тедеевой [см. Андроникашвили 1966; Тедеева 1988], несколько преувеличивающие, как отмечалось рецензентами, долю иранских заимствований в грузинском языке [ср. Шанидзе 1968: 147–151].

Этимологические исследования, продолженные в плане традиций армяно-грузинской филологии, и связанные с именами И. Абуладзе, Л. Мурадяна и других авторов, благодаря своей привязанности к хронологически и ареально более или менее определенному материалу, позволяют составить довольно конкретное представление о характере лексического обмена армянского и картвельских языков. В частности, в них выявлено существенное тематическое различие заимствований. Особый интерес представляет отчетливый занский (мегрельско-лазский) характер наиболее ранних армянских картвелизмов, по всей вероятности, отражающий специфику этнолингвистического ландшафта региона в эпоху первичного соприкосновения обоих лингвистических ареалов.

Одним из важных направлений этимологического поиска в картвелистике представляется изучение древнейших индоевропейцев в картвельских языках, по-видимому, способное внести свой вклад также в изучение истории и индоевропейских языков. В монографии автора настоящего обзора, суммирующей сделанное в этом направлении, взаимно разграничены три хронологически различных пласта соответствующего материала — общекартвельский, грузинско-занский и более поздний, предшествующий, тем не менее, заимствованиям из исторически засвидетельствованных индоевропейских языков. В тематическом плане здесь обособляются три группы лексем — типичный культурный вокабуляр (ср. общекартв. **eks₁w-* 'шесть', **usx-* 'жертвенный бык', груз.-зан. **txaz : txz-* 'сплестать, сочинять' и т. п.), колхидская лексика, характеризующая атрибуты необычной для природы Кавказа низменной местности, изобилующей водами (ср. груз.-зан. **li-* 'ил, тина', **çumb-* 'промокать, пропитываться влагой', груз. *srufe-* 'протока, пролив' и т. п.), а также дескриптивная в основе лексика, отклоняющаяся по своему звукотипу от известной «ареальной нормы» кавказских языков и сближающаяся скорее с соответствующим индоевропейским материалом (ср. груз.-зан. **o(m)pe-* 'пупок', **orop-* 'удод', **γru(n)ʃ-* 'хрюкать' и т. п.) [Климов 1994]. Очередными задачами последней линии исследований представ-

ляются атрибуция подобного материала его вероятным конкретным источникам на уровне отдельных ветвей индоевропейских языков (как это уже сделано в отношении переднеазиатской арийской), а также подведение первых итогов изучения ареального воздействия со стороны азианических и семитских.

Одной из предпосылок благоприятных перспектив дальнейших исследований в области картвельской этимологии остается то обстоятельство, что в отличие от индоевропейского языкознания, уже достаточно давно вступившего, по выражению К. Уоткинса, в этап производства «неочевидных» этимологий [Watkins 1990: 295–296], в картвельской довольно значительное место продолжают занимать и «очевидные». Это означает, в частности, что с публикацией едва ли ни каждого сколько-нибудь значительного словарного собрания по бесписьменным картвельским языкам возникает возможность предложить некоторое число новых сопоставлений с соответствующим грузинским материалом. Должно быть также очевидным, что именно благодаря этому число так называемых факультативных толкований в картвелистике не столь значительно, как этого можно было ожидать. Естественно поэтому, что дальнейшая продуктивность этимологических разысканий будет здесь все еще существенно зависеть от темпов введения в научный обиход нового лексического материала (прежде всего по бесписьменным языкам).

Примечания

- ¹ В этом случае нельзя не упомянуть имени Г. Шмидта, впервые пронизательно заметившего связь грузинско-занского обозначения моста с груз.-зан. глагольной основой **qed* : *qd* - 'идти, нести' [Schmidt 1928: 27–31].
- ² Только незнакомством с лежащим по существу на поверхности картвельским материалом можно объяснить мнение, будто автор настоящего обзора реконструирует семантику картв. **ç₁er* - в виде 'изображать, царапать' наугад [см. Алексеев, Тестелец 1996: 15]. Ср., однако, диалектные груз. (кизик.) *çerva* - 'наносить изображения на окна и двери', (мохев.) *gaçera* 'изобразить линию' и т. п., литературное груз. *žvaris daçera* — буквально 'изобразить крест'. Ср. далее редуцированное мегр. *çarçulua* 'изображать узоры' с типичным для картвельских языков чередованием в корне *a* ~ *u* при *çarua* 'писать', а также груз.-зан. **mç₁er* - 'насекомое', трактующееся в картвелистике как производное от основы **ç₁er*.
- ³ Так, картв. **pur* - 'корова' сопоставляют с названием теленка в индоевропейских и некоторых других языках [см. Bomhard-Kerns 1995:

245], не учитывая, что **pur*- прежде всего служит обозначением коровы-самки (ср. груз. *pur-iret*- 'оленуха', *pur-ḡameḥ*- 'буйволица' и т. п.), противопоставленным картв. **qar*- 'бык'.

- 4 Несколко меньшее число занско-сванских когнатов по сравнению с числом грузинско-сванских во многом объясняется меньшей изученностью занско-сванских языковых взаимоотношений.

Библиография

- Абуладзе И. В. Словарь древнегрузинского языка (материалы). Тбилиси, 1973 (на груз. яз.).
- Алексеев М. Е., Тестелец Я. Г. «Севернокавказский этимологический словарь» и перспективы кавказской компаративистики. — Известия РАН, сер. литературы и языка. Т. 55, № 5, 1996.
- Андроникашвили М. К. Очерки по иранско-грузинским языковым взаимоотношениям. I. Тбилиси, 1966 (на груз. яз.).
- Гамкрелидзе Т. В., Мачавариани Г. И. Система сонантов и аблаут в картвельских языках. Типология общекартвельской структуры. Тбилиси, 1965 (на груз. и русск. яз.).
- Глonti А. А. Словарь грузинских народных говоров. Тбилиси, 1974–1975; 2-ое изд. Тбилиси, 1984 (на груз. яз.).
- Климов Г. А. Этимологический словарь картвельских языков. М., 1964.
- Климов Г. А. Из истории имени прилагательного (картвельские данные). — Вопросы языкознания. 1992. № 5.
- Климов Г. А. Древнейшие индоевропеизмы картвельских языков. М., 1994.
- Мачавариани Г. И. К этимологии сванского слова *teḡxe* ('черный'). — Иберийско-кавказское языкознание. XIII. Тбилиси, 1962 (на груз. яз.).
- Меликишвили И. Г. Структура корня в общекартвельском и общеиндоевропейском. — Вопросы языкознания, 1980, № 4.
- Сарджвеладзе З. Словарь древнегрузинского языка. Материалы. Тбилиси, 1995 (на груз. яз.).
- Тедеева О. Г. Очерки по осетинско-грузинским языковым взаимоотношениям. Тбилиси, 1988 (на груз. яз.).
- Топоров В. Н. Из индоевропейской этимологии. V (1). — «Этимология 1991–1993». М., 1994.
- Фенрих Х., Сарджвеладзе З. Этимологический словарь картвельских языков. Тбилиси, 1990 (на груз. яз.). Нем. пер. Fährnich H., Sardschweladse S. Etymologisches Wörterbuch der Kartwel-Sprachen. Leiden, 1995. Brill.
- Шанидзе А. [Рец. на:] М. Андроникашвили. Очерки по иранско-грузинским языковым взаимоотношениям. I. Тбилиси, 1966 — «Юби-

- лейный». Труды кафедры древнегрузинского языка. II. Тбилиси, 1968 (на груз. яз.).
- Bomhard A. R., Kerns J. C. The Nostratic Macrofamily. A Study in Distant Linguistic Relationship. Trends in Linguistics. Studies and Monographs 74. Berlin–New York, 1994. Mouton de Gruyter.
- Deeters G. Das Kharthwelische Verbum. Vergleichende Darstellung des Verbalbaus der südkaukasischen Sprachen. Leipzig, 1930.
- Deeters G. Gab es Nominalklassen in allen kaukasischen Sprachen? — Corolla Linguistica. Festschrift Ferdinand Sommer. Wiesbaden, 1955. Otto Harrassowitz.
- Gudjeiani Ch., Palmaitis L. Svan-English Dictionary. Delmar–New York, 1985, Caravan Books.
- Neisser Fr. Studien zur georgischen Wortbildung. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. XXXI, 2. Wiesbaden, 1953.
- Schmidt G. Zur Erforschung der ossetisch-ungarischen Lehnbeziehungen. — Finnisch-Ugrische Forschungen. Band XIX, Heft 1–3, 1928.
- Schmidt K. H. Studien zur Rekonstruktion des Lautstandes der südkaukasischen Grundsprache. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. XXXIV, 3. Wiesbaden, 1962.
- Watkins C. Etymologies, equations, and comparanda: Types and values, and criteria for judgement. — Linguistic Change and Reconstruction Methodology. Trends in Linguistics. Studies and Monographs 45. Berlin–New York, 1990. Mouton de Gruyter.

Л. Г. Степанова
(Санкт-Петербург)

Фонетика и фонология в лингвистике итальянского Возрождения

В работах по истории языкознания стало общепринятым утверждение, что должное внимание к звуковой стороне языка проявилось в европейской лингвистике довольно поздно — не ранее конца XIX века (см., например, [Алпатов 1990, с. 23]). Конечно, в сравнении с другими и более развитыми в фонетическом отношении традициями (такими, как, скажем, индийская или арабская) это выглядит убедительно, однако в контексте внутриевропейского развития как такового это свидетельствует об отсутствии интереса к проблеме фонетического описания языка, скорее, у специалистов по истории лингвистики, нежели у самих лингвистов предшествующих эпох. При этом не только новые идеи в области фонетики, но и множество конкретных фонетических наблюдений, часто бесценных для истории конкретных языков, остаются вне поля зрения историка, который отделяется общей фразой, кочующей из работы в работу (причем, это говорится о любых периодах: об античности, средневековье, Возрождении), о «неспособности провести четкое различие между буквами и звуками» [Грошева 1985, с. 209] — подразумевается, конечно, что при таком уровне фонетической мысли никакие достижения попросту невозможны. Между тем, это обобщение, которое имеет, конечно, некоторые исторические основания, все же нельзя признавать адекватным.

Цель настоящей статьи — показать, что эпоха Возрождения в Италии была периодом замечательных открытий и новых идей также и в области фонетики и даже, позволим себе сказать, фонологии. Это тем более уместно, что обобщающих работ по истории фонетических исследований почти не существует, а к материалу, использованному нами, в отечественной науке, насколько нам известно, еще никто не обращался.

Начнем с того, что упреки в неразличении букв и звуков (*litterae* и *elementa*) начинаются уже в самой поздней античности, а именно, у Присциана (*Prisc. De accentibus* I.1–3; *Inst. Gramm.*

XVII.10), который тем самым осознавал их различие (хотя и не всегда последовательно)¹. Терминологическое разграничение «элемента» и «буквы» находим и в средневековье².

В эпоху Возрождения термин *elementum* вводится в широкий научный обиход как основная единица описания звуковой стороны языка. Едва ли не первым, кто в этот период напомнил европейским ученым о необходимости разграничения *буквы* и *элемента*, был испанский гуманист Антонио Небриха (ок. 1444 — 1522) [Percival 1982, p. 223, 230, n. 15]. В своем «Введении в грамматику латинского языка» (*Introductiones Latinae explicitae*), опубликованном в 1481 г., он прямо ссылается на Присциана, а в специальном трактате «О силе и значении букв» (*De vi ac potestate litterarum*, 1503) устанавливает типичные случаи расхождения между латинской орфографией и произношением.

В итальянских лингвистических трактатах XVI в. термин *elemento* регулярно употребляется для обозначения фонетической единицы или звуковой «силы», «значения» буквы. С другой стороны, в латинской традиции термин *littera*, «буква», охватывал соотношение трех понятий — «внешней формы» буквы (*figura*), «названия» (*nomen*) и «значения» (*potestas*) [Abercrombie 1949]; [Tavoni 1984, p. 85–91] (ср. с греческой традицией, см. выше прим. 1). Контекст во многих случаях снимал двусмысленность, и можно привести примеры, где термин «буква» несомненно и однозначно относился к фонетическому уровню и обозначал минимальный звуковой элемент языка³.

¹ В свою очередь лат. *littera* является переводом греч. *gramma*, а *elementum* — греческого философского термина *stoicheion*, который использовался также и грамматиками. «„Буква“, — как сообщает Диоген Лаэртский, — говорится в тройном смысле: это и сам элемент, и его начертание, и его название, например „альфа“» [Диоген Лаэртский VII.56] (пер. М. Л. Гаспарова).

² Так в Большом комментарии на сочинение Аристотеля «Об истолковании» Бозций обозначает термином «элемент» (лат. *elementum*) минимальную единицу звучания в отличие от ее графического изображения — «буквы» (*littera*). Ср. также более традиционное определение «элемента» у Гуго Сен-Викторского (ум. 1141) как одного из значений «буквы»: «*Elementum enim est simplex vocis articulatae quae scribi potest et intelligi, cuius representatio quod scribitur figura est, quod dicitur elementum, littera utrumque*». — «Элемент есть простой и несоставной звук членораздельной речи, который может быть записан и понят, и воспроизведение его, когда оно записывается, называется фигурой, а когда произносится — элементом; и то и другое составляет букву». Оба примера отмечены в [Eso et al. 1989, p. 29, n. 18, p. 32, n. 27].

³ Речь идет, таким образом, лишь о терминологическом смещении, а не о реальном неразличении звука и буквы в анализе. Инерция этой терминологии оказа-

К числу бесспорных случаев относится анализ двуфонемных сочетаний (восходящий еще к Сексту Эмпирику [Античные теории, с. 112]), такой, как: «X никто не считает буквой, поскольку она двойная (X autem nemo litteram putat, quoniam duplex est) и состоит из G и S, как rex — regis, либо из C и S, как nux — nucis» [Martianus Capella 1836, p. 272–273]. Марциана Капеллу здесь можно скорее обвинить в смешении фонетики с морфологией (или своеобразной морфофонологией), нежели с графикой. В том же сочинении⁴ в разделе, озаглавленном «Об образовании букв» (De formatione litterarum), речь идет о звуках латинского языка (там же, с. 277–280). С другой стороны, такое название параграфа, как «О природе букв» (De natura litterarum), где подробно рассматриваются позиционные варианты «буквы» L, видимо, надо было читать буквально, т. е. понимать эти наблюдения как «правила чтения» буквы L (пожалуй, слишком смело было бы видеть здесь идею фонемы и ее позиционных реализаций — но см. ниже о «префонологических» идеях в лингвистике XVI века). Упомянутый параграф, однако, в другом отношении опровергает устоявшееся мнение о смешении понятий «буквы» и «звука», демонстрируя фонетические наблюдения: Марциан различает слабое звучание (exilis sonus) геминаты, среднее (medius) у L в конце слова и перед гласной и полное (plenus) после P, G, C, F в таких словах, как Plauto, glebis, Claudio, flavo (p. 270).

Нужно заметить, что вопрос о правилах чтения определенных букв (а именно этой теме были в значительной мере посвящены орфографические трактаты) был весьма важен и для латыни и,

лась столь велика, что проявляется еще у таких представителей новой лингвистики, как Р. Раск (в его материалах к греческой грамматике — см. [Кузьменко 1984, с. 37]) и Я. Гримм (в «Немецкой грамматике», где первая часть называлась «Von den Buchstaben» и слово «буквы» было снято лишь в издании 1870 г. [Leoni 1977, p. 79]); с другой стороны, обвинения в фактическом смешении букв и звуков предъявлялись некоторым выдающимся лингвистам недавнего прошлого, и Бругманна, в частности, упрекали в установлении не звуковых, а буквенных законов (Buchstabengesetzen). По всей вероятности, было бы правильным отрешиться, наконец, от оценочного подхода к старой терминологии, признав, что речь идет о другой и достаточно последовательной терминологической системе. Из наиболее ранних упоминаний о тройном смысле термина «буква» сохлелся на трактат стоика Диогена Вавилонского (II в. до н. э.) «О звуке» [Античные теории, с. 69, 298].

⁴ «Брак Меркурия с Филологией» датируется между 450 и 480 гг. Этот пространственный «роман», повествующий о семи свободных искусствах, был одним из самых авторитетных учебников на протяжении всех средних веков; интерес к нему не угас и в эпоху Возрождения (в XVI веке он издавался 8 раз [Curtius 1956, I, p. 86, n. 1]).

впоследствии, для итальянского языка из-за обилия локальных различий в произношении. Специалисты по истории итальянского языка многое извлекли из наблюдений своих далеких предшественников в XVI в. над современными им диалектами, а в латинской лингвистике средневековья можно найти свидетельства о произношении латинских звуков («букв») в разных местностях⁵.

Это локальное варьирование латыни, усиливающееся по мере ее распада, осознавалось грамматистами как порча языка, и чтобы противодействовать ей, появляются руководства по орфоэпии, где локальным особенностям произношения противопоставлялись нормативные правила чтения. При этом в них могли отмечаться позиционные чередования, как в анонимной *Ars lectoria* X века, где перечислены буквы (C, G, R, S, T, U, X), чтение которых обусловлено их положением: «Sunt litterae quarum pronunziatio posicione variatur» [Thurot 1869, p. 77]. В орфоэпическом трактате Паризия из Альпидо (конец XIII века) систематически отмечается различное звучание (чтение) букв в начале, в конце и в середине слова [Thurot 1869, p. 141–144].

Здесь нет возможности приводить примеры распространенных клише относительно неразвитости фонетического описания языка. Упомянем только мимоходом высказанное В. М. Алпатовым замечание о том, что в традициях с фонетическим письмом не были распространены классификации письменных знаков по их начертанию; поскольку теоретически возможное выделение дифференциальных признаков графических знаков в контексте фонетических алфавитов не имело никакого практического смысла [Алпатов 1990, с. 22]. Между тем, в XIII веке, как отмечает Ш. Тюро, получила распространение странная, с его точки зрения, идея установить соответствие между артикуляцией звука и формой буквы, которая была разработана до мельчайших подробностей для гласных и согласных [Thurot 1869, p. 138–139]⁶.

⁵ Очень ценный свод данных о локальных вариантах произношения, извлеченных из средневековых латинских грамматик, приводится и анализируется в специальной главе раздела «Средневековая лингвистика» одной из новейших работ по истории языкознания [Vineis, Maierù 1990, p. 92–100]. Эти сведения важны не только для истории лингвистики, но и для исторической фонетики новых европейских языков.

⁶ Поиски соответствия между внешним знаком (буквой) и его значением (звуком) не покажутся уж такой странной затеей, если принять во внимание, какое место отводилось в средневековой философии языка проблеме соотношения между словом и вещью, означающим и означаемым и другим вопросам, в разрешении которых искали подтверждение одной из основополагающих идей хрис-

Из известных нам сочинений XV века сошлемся на простран- ный трактат Марцио Галеотти (в латинизированной форме *Martius Galeottus*) «О человеке», где среди прочего автора как раз занимает проблема разложения графического знака на простейшие составляющие (*elementa*) и попытка найти соответствие между положением органов речи при артикуляции звука и его графическим отображением [*Galeottus 1517, f. 57–61*]⁷. В качестве своеобразного «первоэлемента» Галеотти рассматривает букву I, состоящую из прямой черты — элемента, из которого могут быть выведены и к которому, соответственно, могут быть сведены все прочие модификации линий (двойная черта, округление, изгиб и т. п.), используемые для начертания букв. «I» — единственная буква латинского алфавита, состоящая из одной прямой линии, и это, по мнению Галеотти, является точным отображением того, как она произносится, ибо воздух беспрепятственно, тонкой струей проходит между зубами⁸. Поэтому не случайно, как заключает далее автор, что именно эта буква используется для обозначения единицы — «матери всех чисел». В том же духе описываются все латинские буквы в их алфавитной последовательности. Галеотти не пытается классифицировать буквы на основе «дифференциальных признаков» (элементов) их начертания, но подобные опыты явно обнаруживаются в первой грамматике итальянского языка Леона Баттисты Альберти (1404–1472). Альберти приводит буквы народного языка не в алфавитном, а в каком-то другом порядке. Его «порядок» (*ordine delle lettere della volgar lingua*) представляет собой колонку

тианской философии — идеи иконического соответствия между явлением и сущностью. С другой стороны, количество соответствий, открываемых средневековыми мыслителями между самыми удаленными друг от друга и — на наш взгляд — никак не связанными между собой ярусами мироздания, должно было свидетельствовать о правильном устройстве мира. Так, например, на вопрос, почему в языке 5 гласных (так сказать, 5 «свободных» элементов), отвечали, проводя аналогию между А, Е, О, U и четырьмя первоэлементами физического мира (А символизировало огонь, Е — воздух, О — воду, U — землю). Букву I (самую «малую по форме» и занимающую срединное положение в алфавитной последовательности А, Е, I, О, U) считали «душой мира» и выражением божественной связи между природными элементами («*anima mundi, sive divina dispositio ligans elementa naturalia*») [*Guerri 1909, p. 67*] (напомним, что у Данте «I» выступает как первое по времени имя Бога, см. Рай, XXVI, 134).

⁷ За указание на этот трактат мы признательны Питеру Майеру (Лондон), занимающемуся теорией и историей алфавитов.

⁸ Любопытно отметить, что французские фонетисты XVII в. в своих работах цитировали описания артикуляции по Галеотти, и эти переводы или непосредственно сам трактат Галеотти считается источником пародийного урока фонетики в «Мещанине во дворянстве» Мольера [*Rodis-Lewis, 1968, p. 31, n. 66*].

из восьми рядов по три знака в каждой. Принцип организации этих рядов, в том виде, как они воспроизводятся в печатных изданиях этой грамматики, совершенно непонятен. Что, например, общего у l, s, f или a, x, z? И только из факсимильного воспроизведения первого листа рукописи [Trabalza 1963, tav. 4; Grayson 1964, p. 364] становится очевидным, что горизонтальные (и отчасти вертикальные) ряды организованы на основании графического сходства⁹.

В каллиграфии XV века написание буквы «f» отличается от написания «s» только одним элементом — горизонтальной чертой: *f* /, а группа «a», «x», «z» представляет собой комбинации наклонных линий (как «x», образованный пересечением / и \) с другими элементами: кружок в сочетании с \ составляет «a» (à), две горизонтальных черты с / дают «z». Выделенные в отдельный ряд гласные состоят из 7 знаков (в традиционном алфавите их 5: a, e, i, o, u). Альберти использует для различения итальянских закрытых и открытых «e» и «o» знаки густого и легкого придыхания, что представляет собой первую попытку приспособить греческую диакритику к итальянскому языку [Grayson 1964, p. XXXIV]¹⁰.

Обычно любые графические нововведения оказываются небезразличными для современников, т. к. воспринимаются как индивидуальные вмешательства в общественную практику (в данном случае этого не произошло, поскольку рукопись Альберти долгое время оставалась неизвестной) и зачастую — особенно в тех случаях, когда графические знаки заимствуются из другого языка — их использование вызывает резкий протест (ср. возмущенную реакцию тосканцев на предложение Дж. Триссино ввести в итальянскую графику омегу и эпсилон для обозначения открытого «o» и «e» и использование этих букв в печатном издании трактата «Эпистола о прибавлении новых букв языку итальянскому», 1524).

Что касается терминологии, то здесь, как известно, наблюдается прямо противоположная картина, и терминологический аппарат, сложившийся для описания одного языка, зачастую «безболезненно» переносится на почву другого. Примером таких механических переносов может служить постоянное определение «h» как «придыхания», при том, что в итальянском эта графема

⁹ Питер Майер указал нам на то, что это напоминает расположение букв в пособиях по каллиграфии и, вероятно, восходит к ним. Кроме того, Альберти учитывает и другие параметры, например, частотность букв в тексте [Sensi 1905–1906]. Эти и другие вопросы он тщательно изучил в связи с составлением шифров, посвятив им специальный трактат *De Cifris* (ок. 1466).

¹⁰ О неизученности вопроса об использовании диакритических знаков в итальянской рукописной и печатной традиции см. [Folena 1952, p. 91].

не имеет никакого фонетического значения¹¹, описание ударных и безударных гласных в терминах острого и тяжелого ударения (*tuono* или *accento acuto/grave*) и т. п. Мало кто из филологов XVI века обращал внимание на подобные несоответствия, поэтому примечательно критическое отношение Пьетро Бембо (который провел два года в Мессине, изучая греческий в школе Константина Ласкариса) к сложившейся практике выделять три вида ударения в итальянском: острое, тяжелое и обложенное. По этому поводу Бембо пишет: «Говоря об ударениях, я не собираюсь повторять всего того, что говорили Греки, потому как сказанное ими более пристало их языку, нежели нашему. Скажу только, что в нашем народном языке долгим является в каждом слове тот слог, который находится под ударением, а краткими — все те, которые ему предшествуют ... чего не происходит ни в греческом языке, ни в латинском...» [Prose II. XVI, p. 160]. Для Бембо вообще характерно стремление заменять итальянские эквиваленты традиционных латинских терминов собственными терминами, которые, однако, не получили сколько-нибудь широкого распространения: гласные он называет «отдельными» (*separate*), а согласные «сопровождаемыми» (*accompagnate*).

Звуковая сторона итальянского языка в большем или меньшем объеме становится предметом рассмотрения в самых разнообразных жанрах лингвистических сочинений XVI века: в грамматиках, многочисленных трактатах по орфографии, в различных трудах, связанных с полемикой по поводу орфографической реформы и, наконец, в специальных трактатах по фонетике. Пристальное внимание к звуковой стороне языка безусловно стимулировалось практическими задачами орфографической реформы, но если для истории конкретных языков первостепенное значение приобретают итоги реформы, закрепившиеся в норме, то интересы историка науки должны лежать совсем в иной плоскости.

Как показывает изучение источников, уже в самом начале дискуссии по поводу орфографической реформы, развернувшейся в Италии в первые десятилетия XVI века, на передний план выдвинулись вопросы теоретического характера: соотношение буквы и звука, графемы и фонемы, поиски критериев вычленения мини-

¹¹ Ср. в грамматике Джамбуллари (1552): «Н никогда не была буквой ни у Греков, ни у Латинян и не имела выраженного звука (*suono manifesto*), не является таковой и для нас: это густое придыхание (*spirito grasso*), которое служит нам для различения *ci* и *chi*; *ce* и *che*; *gi* и *ghi*; *ge* и *ghe* (т. е. для различения аффрикат и велярных смычных. — Л. С.) [Giambullari 1986, p. 7–8].

мальной единицы звукового уровня языка без опоры на письменный знак и установление звукового состава итальянского языка в отвлечении от традиционного алфавита.

Из главных новаций в фонетических исследованиях XVI века, не имеющих прецедента в предшествующие периоды, следует отметить зарождение исторической фонетики и осознание того значения, которое имеют данные диахронии как для синхронного описания языка, так и для дальнейшего развития лингвистической теории. В этом направлении наивысшим достижением научной мысли эпохи стало открытие регулярных фонетических переходов и гипотеза о мотивированности «исключений». Эти идеи наиболее полно, последовательно и эксплицитно были изложены в целом ряде трактатов сиенского филолога Клавдио Толомеи (Claudio Tolomei, 1492–1556)¹².

Толомеи не просто рассматривал соответствия между отдельными латинскими и итальянскими звуками, типа: лат. U = итал. O и т. д. (подобных примеров приводилось немало в лингвистической литературе Возрождения), но отмечал закономерность фонетических переходов (*regole universali* в его терминологии) в определенном окружении, как то: *putum > puto*, но *vultus > volto* (т. е. переход лат. U в ит. [o] в позиции перед плавным + согласный). Разумеется, радиус действия «фонетических законов», установленных Толомеи, был обусловлен научными интересами его времени и принципиально иным — в сравнении с младограмматиками — контекстом, что, однако, не отменяет научной ценности этого открытия и поражает сходством формулировок. Предположение о мотивированности исключений высказывается Толомеи в связи с разработкой правил орфоэпии. В трактате *Об «о» открытом* ('светлом' *chiaro*) устанавливаются восемнадцать правил произношения открытого «о». Приведем одно из них. Правило «Об открытом O перед удвоенной согласной» формулируется следующим образом: там, где «о» находится перед удвоенной согласной, не являющейся ни плавной, ни мягкой, и на месте этого «о» не было исконного «и», звук «о» следует произносить открыто. Приводятся примеры слов с геминацией всех итальянских согласных (в алфавитном порядке: с удвоением b, c — велярного и палатального, d и т. д. до z) и 4 слова, яв-

¹² Из специальных работ Толомеи по фонетике в XVI веке издавался только трактат «Полито» (*Il Polito*), причем дважды, в 1525 и 1531 гг. (совр. изд. [Richardson 1984, р. 77–130]), другие же существовали в рукописях. Трактат «Об 'о' тусклом и 'о' светлом» опубликован в [Sbaragli 1939, р. 160–180]; «Об удвоении между словами» — частично там же, (с. 188–193) и отдельным изданием [Garvik 1992], «О тосканских формах» [Vannini 1920].

ляющиеся исключением из этого общего правила: *tocco* 'берет', *sozzo* 'грязный, сальный', *botte* 'сосуд для вина', *госса* 'прялка'. Поскольку эти слова, как утверждает Толомей, являются заимствованиями из других языков¹³, то «о» закрытый может быть обусловлен здесь влиянием «какого-нибудь варварского „u“ (ср. *госса* < готск. *gukka*), но поскольку Толомей не может установить источников заимствования (*tocco* < франц. *toque*, *sozzo* < прованс. *sotz*), то не берется утверждать ничего определенного, ограничившись лишь гипотезой о неслучайности подобных исключений.

Идея регулярности фонетических изменений была успешно применена Толомей не только для разработки орфоэпических норм, но и в качестве критерия для выделения лексики книжного происхождения в итальянском (тосканском) языке.

Анализируя разные рефлексy латинских звуков в тосканском в сходных фонетических условиях и отмечая существование в языке таких форм, как *turba* 'толпа' < лат. *turba*, наряду с *forno* 'печь' < лат. *furnus*, *signo* 'лебедь' < лат. *cynpus* и *segno* 'знак' < лат. *signum*, *linea* 'строка' < лат. *linea* и *vigna* 'виноградник' < лат. *vinea* и др., Толомей выделяет четыре слоя лексики и соотносит их с четырьмя «языками». *Первый язык*, который определяется как «более древний, благородный, чистый и прозрачный», состоит из слов, образованных по правилам тосканского языка (это: *forno*, *segno*, *vigna*, где соблюдаются правила перехода *u>o*, *i>e*, *n>gn* [ñ]); они употребляются всеми говорящими (*parlatori*), в том числе и образованными людьми (*dotti*). Слова *второго языка*, образованные по латинской модели (с сохранением латинских звуков на месте ожидаемого перехода: *turba*, *signo*, *linea*), были введены, по мнению Толомея, писателями, но вошли в общий обиход. К *третьему языку* он относит слова, также образованные по латинской модели, но не вошедшие в общий узус (т. е. ученую лексику), и наконец, к *четвертому языку*, представляющему по сути дела подраздел третьего (в рукописях Толомея и в переписке с современниками эта работа иногда фигурирует под названием «О трех языках»), относятся слова, которые содержат звуки, противоречащие «природе тосканского языка» (типа *experto* вместо *esperto*, т. е. явные латинизмы)¹⁴.

¹³ Толомей ошибается здесь только в отношении слова *botte*, для которого он, по всей видимости, не сумел найти латинского этимона: это слово восходит к ср.-лат. *butte(m)* и тем самым подпадает под другое его правило об «о» закрытом: о < лат. u.

¹⁴ Этому вопросу был посвящен специальный трактат «О четырех языках», к сожалению, не сохранившийся, но его содержание поддается реконструкции на осно-

Таким образом, исходя из фонетических критериев, Толомеи приходит к важному открытию — противопоставлению исконной общенародной лексики и книжной, которая, в свою очередь, подразделяется на несколько уровней «по убывающей»: от наиболее употребительных слов до редких и наименее употребительных¹⁵.

Другой важный вывод из этой теории касается установления относительной хронологии наблюдаемых процессов. Толомеи считает, что книжные слова вошли в язык позже, т. к. в старом тосканском не было таких слов, как *giusto* 'справедливый' и *giustizia* 'справедливость', *gusto* 'вкус', *angusto* 'узкий' и т. п., и для выражения этих понятий использовались другие слова: *dritto* и *drittura*, *sapore*, *stretto* и т. п., и только «позднее учеными (*dotti*) были добавлены многие термины в их латинской форме, такие, как *ingiusto* 'несправедливый', *ingrato* 'неблагодарный', *iniquo* 'незаконный'. А если бы этими словами пользовались уже первые тосканцы, то тогда они и произносились бы иначе, что-нибудь вроде *engiusto*, *engrato*, *eniquo*, как и сегодня их произносят некоторые простолюдины или как произносили древние, перенося в тосканский такие слова, как *impious* 'нечестивый', *inflatus* 'надутый', и превращая их в *empio*, *enfiato*» [Franco Subri 1980, p. 412].

Рискнем предположить, что при меньшем временном разрыве, чем тот, что отделяет конец XIX века от первой половины XVI, сиенский филолог Клавдио Толомеи давно занял бы свое достойное место в истории языкознания и рассматривался бы как пред-

вании частых ссылок на него в других работах того же автора и по фрагментам, имеющимся в рукописном наследии Толомеи. См.: [Sensi 1890 — 1892], более обстоятельная реконструкция в [Franco Subri 1980], отрывки [Carragli 1994, p. 156–158], подробное описание рукописного наследия Толомеи в Сиенской коммунальной библиотеке (кодекс N VII 15, 476 страниц) впервые в [Franco Subri 1977], об истории рукописи см.: [Carragli, Pieraccini 1985]. В настоящее время готовится публикация неизданных лингвистических трудов Толомеи [Carragli 1993, p. 111].

¹⁵ Проблеме разграничения общенародной и книжной лексики (или «двух природ» в языке), судя по всему, были посвящены и другие (несохранившиеся) работы автора. В уцелевших фрагментах одной из них, ставящей своей целью изучение вопроса о том, «каким образом и в каких формах латинский язык преобразовался в тосканский», автор отмечает, что в лексике латинского происхождения «некоторые слова — и таких большинство — образованы в соответствии с универсальными правилами (*regole universali*) первого тосканского языка и ими пользуется как народ (*volgo*), так и ученые (*dotti*) в равной мере. Некоторые же другие слова были добавлены к первому языку грамотными людьми (*persone letterate*) и образованы не по образцу первого тосканского языка, а взяты в соответствии с их латинскими формами, и уже потом сообщены народу и, таким образом, мало-помалу как те первые слова, так и эти стали употребляться в народе повсеместно» (*universalmente dal volgo usate*) [Franco Subri 1977, p. 553].

теча немецких младограмматиков. Во всяком случае то обстоятельство, что поистине новаторские идеи и методы Толомеи не оказали революционного воздействия на развитие европейской лингвистики и не имели прямых продолжателей в последующие века, не отменяет научной ценности и значимости трудов этого замечательного ученого.

Примером синхронного описания звукового состава итальянского языка является трактат Джорджио Бартоли (Giorgio Bartoli 1534 — 1583) «Об элементах тосканской речи» (*Degli elementi del parlar Toscano*), опубликованный посмертно¹⁶.

Дж. Бартоли подходит к определению ключевого термина своего трактата, отправляясь от звуковой материи языка и — в строгом соответствии с поставленной задачей — полностью абстрагируется от письменной формы речи, не опираясь на «готовые» дискретные единицы — буквы. Это очень важно не только для характеристики разрабатываемого им метода, но и с точки зрения тех существенных сдвигов, которые происходят в связи с этим в традиционной таксономии. Соотношения единиц письменной и звуковой речи, обозначаемые общим термином «буква», преобразуются в противопоставление: письменная/звуковая манифестация языка, где единицами письменной речи являются «буква» (*lettera*) и ее начертание (*carattere* 'характер'), а единицами звуковой речи (*voce*) — «элемент» (*elemento*) и его фонетическая реализация (*forma di pronunzia* — форма произношения). Сам элемент определяется так: «Элемент есть звук (*voce*), отличающийся простой формой членораздельного произношения и предназначенный для образования слов» (*elemento esser voce distinta da una forma semplice di pronunzia discernibile, atta a la composizione delle parole* — с. 8). Из различения *элемента* и *формы произношения* мы вправе заключить, что речь здесь идет о разграничении фонемы (элемента) и звука («формы произношения»). В правильно составленном алфавите, по мнению Дж. Бартоли, каждому элементу (фонеме) дан-

¹⁶ Книга Дж. Бартоли вплоть до недавнего времени ни разу не переиздавалась; в настоящее время текст в факсимильном воспроизведении и в современной орфографии см. [Maraschio 1992, p.267–356]. Мы пользовались первым изданием [Bartoli 1584] в Bodleian Library (Оксфорд), ссылки на него даются здесь с указанием только страниц в круглых скобках. Из старых работ о Дж. Бартоли укажем [Teza 1893] и «Историю итальянской грамматики» 1908 г. [Trabalza 1963, p. 21], из современных: [Fiorelli 1957] и наиболее детальный анализ в [Izzo 1982], то же [Izzo 1986], см. также обстоятельное предисловие (с. XIX–LXII) и примечания Николетты Мараскьо в «Фонетических трактатах XVI века» [Maraschio 1992].

ного языка должен соответствовать свой графический знак. По сути дела все наиболее продуманные проекты алфавитов, разработанные в XVI веке, представляли собой не что иное, как разные системы фонологических транскрипций.

Большая часть трактата посвящена классификации элементов и описанию артикуляции соответствующих им звуков. Некоторые приемы анализа и выводы, которые делает Дж. Бартоли, действительно поражают своим сходством с лингвистикой XX в.

Говоря о разнообразии природных звуков (скрежет металла, шуршание сухой листвы, журчанье воды и т. п.), Дж. Бартоли отмечает, что в отличие от механических «шумов», возникающих от соприкосновения предметов, звуки речи образуются от прохождения струи воздуха (*percotimento del fiato*), который встречает или не встречает на своем пути преграды со стороны органов речи (*instrumenti*). Таким образом, образование звуков человеческой речи он ставит в зависимость от преграды и рассматривает три возможности: 1) отсутствие преграды; 2) преграда, образуемая от сближения (*accostamento*) органов речи, например язык касается твердого неба (*palato*) или зубов, смыкаются губы и т. д.; 3) преграда, возникающая в результате «наложения» друг на друга (*applicazione*) органов речи (т. е. полная смычка), когда струя воздуха, не имея другого прохода, «размыкает» преграду, производя звук, похожий на взрыв (*scoppio*, ср. его ученый дублет — *esplosione*). «От того, встречает ли выталкиваемая струя воздуха преграду на своем пути или нет, образуется ли таковая вследствие сближения органов речи или их полного смыкания, а кроме того, от способов преодоления преграды, места ее образования, положения губ (*figurazione de la bocca*) при выдохе, — пишет Дж. Бартоли, — и зависят существенные различия (*diversità essenziali*) элементов» (с. 15).

Эти «дифференциальные признаки» (*diversità essenziali, differenze di essenza*) и служат основанием для классификации фонем. По признаку отсутствия vs. наличия преграды все элементы делятся на гласные (*vocali*) и негласные (*non-vocali*). Дж. Бартоли отвергает узуальный термин «согласные» (т. е. обозначающий звуки, которые могут быть произнесены только в сочетании с гласными: *consonans*), считая его неточным, ибо элементы, противоположные гласным, включают в свой состав также и «полугласные» (*semivocali*). Как отмечает канадский ученый Герберт Изо, в классификации согласных Бартоли последовательно применяет принцип бинарных (привативных) оппозиций, сделав только одну уступку традиционному делению согласных на «полугласные» и «немые», а в остальном — если несколько модерни-

зировать язык и стиль — то подобный трактат вполне мог бы быть написан американским структуралистом 1940–1950 годов [Izzo 1986, p. 128].

Классификация согласных на основании их различительных признаков позволяет Бартоли не только справиться с поставленной задачей — определить состав фонем итальянского языка и место каждого элемента в системе (в общей сложности, включая гласные, он выделяет 35 элементов)¹⁷, но и дает возможность перейти на более высокий уровень — общей фонологии или фонологического (типологического) сопоставления языков. Характеризуя каждый элемент «тосканской речи», он постоянно — по ходу изложения — обращается к сравнению с другими языками и диалектами (латинским, греческим, французским, далматинским, гонуэзским, неаполитанским и др.), отмечая отсутствие данной фонемы в других языках и иногда указывая на ее эквивалент. Построив «решетку» из дифференциальных признаков (с. 23), Бартоли приходит к общему заключению, что не все из теоретически возможных комбинаций реализуются в данном языке. К числу «пустых клеток» в тосканском он относит согласные с таким набором признаков, как «напряженный–придыхательный–широкий» (т. е. глухой придыхательный палатальный) и «ненапряженный–непридыхательный–широкий» (т. е. звонкий непридыхательный–палатальный).

В заключение отметим, что изучение звукового строя языка в сопоставлении с фонетическими системами других языков знаменовало подступы к типологическим исследованиям. В современной историографии языкознания одним из немногих ученых, кто обратил внимание на научную ценность итальянских исследований XVI в. с этой точки зрения, усмотрев в них попытку фоно-

¹⁷ Количество фонем, выделяемых современными учеными в итальянском языке, колеблется от 27 до 50 (при этом число гласных — всегда 7), см. обзор различных классификаций [Arce 1962]. 35 фонем (или «фонотипов» в терминологии итальянской школы) выделяет А. Кастеллани [Castellani 1956], и большинство из них соответствует «элементам» Бартоли. Любопытно отметить, что в рецензии на эту работу Кастеллани (с цитатным названием «*Degli elementi del parlare toscano*») крупнейший итальянский фонолог П. Фиорелли отмечает сходство в самом подходе к проблеме: оба ученых последовательно описывают одну общую фонетическую систему — флорентийскую, пренебрегая местными вариантами произношения, и оба устанавливают инвентарь звуков этой системы [Fiorelli 1957, p. 116]. В другой статье, доказывая флорентийскую основу итальянского литературного произношения, Фиорелли приводит исчерпывающую, по его мнению, библиографию основных работ по флорентийской фонетике, которая состоит из пяти названий — трактата Дж. Бартоли и четырех работ XX века [Fiorelli 1952, p. 59, n. 23].

логической типологии языков, является Э. Станкевич. Среди предпосылок для перехода на уровень типологического анализа американский ученый отмечает суждения общего характера о конечном количестве элементов (фонем) в языке, подкрепляемые конкретными наблюдениями и сопоставлениями (например, что в латыни меньше гласных, чем в греческом; в итальянском языке есть открытые и закрытые E и O, отсутствующие в латинском, но имеющиеся в греческом и др.) [Stankiewicz 1990, p. 236–237]. К числу ученых, предвосхитивших фонологическую типологию, Э. Станкевич относит Иеронима Кардано (Hieronymus Cardanus), миланского математика и астролога (см. о нем [Ольшки 1933–1934, т. 2, с. 28–29; т. 3, с. 53]), который в трактате *De Utilitate* (1553) касается характера различий между языками: все их разнообразие по характеру произношения сводится к шести основным различиям в соответствии с такими фонетическими признаками, как «оральный», «лабиальный», «дентальный», «палатальный», «велярный» и, по всей видимости, гортанный или фарингальный (а *rectore*, букв. 'грудной'). Их разновидности образуют 62 типа фонетически различных языков, причем все основные отличия можно найти, как утверждает Кардано, в самой Италии среди ее диалектов [Stankiewicz 1990, p. 236].

Литература

- Алпатов 1990 — Алпатов В. М. О сопоставительном изучении лингвистических традиций (к постановке проблемы) // Вопросы языкознания, 1990, № 2. С. 13–25.
- Античные теории 1936 — Античные теории языка и стиля / Под ред. О. М. Фрейденберг. М.; Л., 1936.
- Грошева 1985 — Грошева А. В. Грамматические учения западноевропейского Средневековья // История лингвистических учений: Средневековая Европа. Л., 1985. С. 208–242.
- Диоген Лаэртский 1979 — Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Пер. М. Л. Гаспарова. М., 1979.
- Кузьменко 1984 — Кузьменко Ю. К. Лингвистическая концепция Расмуса Раска // Понимание историзма и развития в языкознании первой половины XIX века. Л., 1984. С. 16–53.
- Ольшки 1933–1934 — Ольшки Л. История научной литературы на новых языках. Пер. с нем. В 3-х тт. М.; Л., 1933–1934.
- Abercombie 1949 — Abercombie D. What is 'a letter' // *Lingua*, 1949, vol. 2, 1. P. 54–63.

- Arce 1962 — *Arce J.* Il numero dei fonemi in italiano in confronto con lo spagnolo // *Lingua nostra*, 1962, vol. 23, 1. P. 48–52.
- Bartoli 1584 — *Bartoli G.* Degli elementi del parlar toscano. Trattato di Giorgio Bartoli Gentiluomo fiorentino Nuovamente Publicato con Licenza e privilegio in Fiorenza. Ne le Case de' Giunti ne l'Anno MDLXXXIII.
- Cappagli 1993 — *Cappagli A.* Due ricerche sulla fonetica del Tolomei // *Studi di grammatica italiana*, 1993, vol. 15. P. 111–155.
- Cappagli 1994 — *Cappagli A.* Il concetto della tradizione dotta e tradizione popolare dal Tolomei al Cittadini // *Lingua e letteratura a Siena dal '500 al '700. Atti del Convegno (Siena, 12–13 giugno 1991) / A cura di L. Giannelli et al. Siena, 1994. P. 133–174.*
- Cappagli, Pieracini 1985 — *Cappagli A., Pieracini A. M.* Sugli inediti grammaticali di Claudio Tolomei. I. Formazione e storia del manoscritto senese // *Rivista di letteratura italiana*, 1985, vol. 3. P. 387–411.
- Castellani 1956 — *Castellani A.* Fonotipi e fonemi in italiano // *Studi di filologia italiana*, 1956, vol. 14. P. 435–453.
- Curtius 1956 — *Curtius E.* La litterature européenne et le Moyen Âge latin. Trad. de l'allemand. 2 vol. Press. Univ. de France, 1956.
- Eco et al. 1989 — *Eco U., Lambertani R., Marmo C., Tabarroni A.* On animal language in the medieval classifications of sings // *On the Medieval Theory of Sings. Ed by U. Eco and C. Marmo. Amsterdam; Philadelphia, 1989 (Foundations of Semiotics, 21). P. 3–41.*
- Fiorelli 1952 — *Fiorelli P.* Senso e premesse d'una fonetica fiorentina // *Lingua nostra*, 1952, vol. 13. P. 57–63.
- Fiorelli 1957 — *Fiorelli P.* Degli elementi del parlar toscano // *Lingua nostra*, 1957, vol. 18. P. 113–118.
- Folena 1952 — *Folena G.* Vocaboli e sonetti milanesi di Benedetto Dei // *Studi di filologia italiana*, 1952, vol. 10. P. 83–143.
- Franco Subri 1977 — *Franco Subri M. R.* Gli scritti grammaticali inediti di C. Tolomei // *Giornale storico della letteratura italiana*, 1977, vol. 154. P. 537–561.
- Franco Subri 1980 — *Franco Subri M. R.* Gli scritti grammaticali inediti di C. Tolomei: le quattro «lingue» di Toscana // *Giornale storico della letteratura italiana*, 1980, vol. 167. P. 403–415.
- Galeottus 1517 — *Galeotti Martii Narniensis.* De homine libri duo. Basilea, 1517.
- Garvik 1992 — *Cl. Tolomei.* Del raddoppiamento da parola a parola. Ed. critica a cura di B. Garvik. Univ. of Exter Press. (Testi italiani di letteratura e di storia della lingua, 7), 1992.
- Giambullari 1986 — *Giambullari P.* Regole della lingua fiorentina. Ed. critica a cura di Ilaria Bionni. Firenze, 1986 (Grammatiche e lessici. Pubbl. dell'Accad. della Crusca).

- Grayson 1964 — *Leon Battista Alberti*. La prima grammatica della lingua volgare. La grammaticchetta vaticana. Cod. Vat. Reg. Lat. 1370 / A cura di C. Grayson. Bologna, 1964 (Collezione di testi inedite e rare, 125).
- Guerri 1909 — *Guerri D.* Sul nome di Dio nella lingua di Adamo secondo il XXVI del Paradiso e il verso di Nembrotte nel XXXI dell'Inferno // *Giornale storico della letteratura italiana*, 1909, vol. 54, fasc. 160–161. P. 65–76.
- Izzo 1982 — *Izzo H. J.* Phonetics in 16th-Century Italy: Giorgio Bartoli and John David Rhys // *Historiographia Linguistica*, 1982, vol. 9. P. 335–359.
- Izzo 1986 — *Izzo H. J.* Phonetics in 16th-Century Italy: Giorgio Bartoli and John David Rhys // *The History of Linguistics in Italy*. Ed. P. Ramat et al. Amsterdam, 1986 (Studies in the History of the Language Sciences, 33). P. 121–145.
- Leoni 1977 — *Leoni F. A.* Fonetica storica e grafetica storica // *Problemi della ricostruzione in linguistica*. Atti del Convegno internazionale di studi (Pavia, 1–2 ottobre 1975). A cura di R. Simone e U. Vignuzzi. Roma, 1977. P. 79–102.
- Maraschio 1992 — *Trattati di fonetica del Cinquecento* / A cura di N. Maraschio. Firenze, 1992.
- Martianus Capella 1836 — *Martiani Minei Felicis Capellae*, afri Carthagiensis de Nuptiis Philologiae et Mercurii et de septem Artibus Liberalibus libri novem / Ed. Ulricus Fridericus Kopp. Hassus Casellanus. Francofurti ad Moenem, 1836.
- Percival 1982 — *Percival W. K.* Antonio De Nebrija and the Dawn of Modern Fonetics // *Res Publica Litterarum*, 1982, vol. 5 No. 1. P. 221–232.
- Prose 1966 — *Bembo P.* Prose della volgar lingua // *Prose e rime di Pietro Bembo*. A cura di Carlo Dionisotti. Torino, 1966. P. 71 — 309.
- Richardson 1984 — *Trattati sull'ortografia del volgare*. A cura di Brian Richardson. University of Exter, 1984.
- Rodis-Lewis 1968 — *Rodis-Lewis G.* Un théoricien du langage au XVIIe siècle: Bernard Lamy // *Le français moderne*, 1968, An. 36, No. 1. P. 19 — 50.
- Sbaragli 1939 — *Sbaragli L.* Claudio Tolomei umanista senese del Cinquecento. La vita e le opere. Siena, 1939 (Collezione di monografie e di storia senese, 17).
- Sensi 1905–1906 — *Sensi F. M.* Un libro che si credeva perduto (L. B. Alberti grammatico) // *Bibliofilia*, 1905–1906, No. 7. P. 211–212.
- Sensi 1890–1892 — *Sensi F. M.* Per la storia della filologia neolatina in Italia. I. Claudio Tolomei e Celso Cittadini // *Archivio glottologico italiano*, 1890–1892, vol. 12. P. 441 — 460.

- Stankiewicz 1990 — *Stankiewicz E.* The Typological Study of Languages during the Italian Renaissance // *Res Philologica: Филологические исследования памяти акад. Георгия Владимировича Степанова 1919–1986.* М.; Л, 1990. С. 231–240.
- Tavoni 1984 — *Tavoni M.* Latino, grammatica, volgare. Storia di una questione umanistica. Padova, 1984.
- Teza 1893 — *Teza E.* Un maestro di fonetica italiana nel Cinquecento (Lettera di E. Monaci) // *Studi di filologia romanza*, 1893, vol. 6. P. 449–463.
- Thurot 1869 — *Thurot Ch.* Extraits de divers manuscripts latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au moyen âge. Paris, 1869 (Nachdruck, Frankfurt, 1964).
- Trabalza 1963 — *Trabalza C.* Storia della grammatica italiana. Bologna, 1963.
- Vannini 1920 — *Vannini A.* Notizie intorno alla vita e all'opera di Celso Cittadini. Siena, 1920.
- Vineis, Maierù 1990 — *Vineis E., Maierù A.* La linguistica medioevale // *Storia della linguistica.* A cura di Giulio C. Lepschy. Vol. 2. Bologna, 1990. P. 11–168.

The Issue of Balto-Slavic Revisited

In a much acclaimed paper, titled «K postanovke voprosa o drevnejšix otnošenijax baltijskix i slavjanskix jazykov,» co-authored with V. V. Ivanov and presented at the 1958 IVth International Congress of Slavists (Ivanov & Toporov 1961), our honoree — a ranking expert in Baltic, and notably Old Prussian, linguistics (along with the many other fields of his expertise in linguistic, literary, cultural-historical, prehistoric, mythological, and semiotic studies) — proposed a modeling approach to the continuously vexing issue of Balto-Slavic linguistic relations, an approach which seemed to hold the promise of some genuine advance.¹ As is well known, it was A. Meillet who as early as in 1903 had voiced serious doubts regarding the presumed existence of a common Balto-Slavic protolanguage, as originally, in 1861, posited by A. Schleicher (by him termed «Slavo-Lithuanian,» which in turn he derived from «Slavo-German»). Schleicher's idea was adopted, essentially without any qualifications, by the neogrammarians, advocating the *Stammbaum* model of linguistic evolution. Whereas K. Brugmann thus shared Schleicher's conception of a Balto-Slavic speech community, and the same basic view was subsequently also held by such eminent linguists as J. Rozwadowski, A. Brückner, R. Trautmann, J. Kuryłowicz, N. van Wijk, A. Vaillant (who therefore differed from his teacher's stance), J. Otrębski, P. Arumaa, O. Szemerényi, W. Winter, F. Kortlandt, R. Beekes,² and — with due qualification — also our

¹ Possibly, though, one would have to concur with A. M. Schenker (1995 [1996]: 70) when he holds the disagreement among scholars — some of the more prominent of whom he lists — as «largely terminological in nature.» He supports his opinion by stating that «what is termed Balto-Slavic is in fact the very latest stage of one of the Late Proto-Indo-European dialects,» which, once they were separated, «continued to exist side by side and underwent a period of parallel developments and of outright linguistic borrowing.»

² Cf. the laconic statement in Beekes 1995: 22: «The Baltic and the Slavic languages were originally one language and so form one group.»

honoree,³ others rather sided — in one way or another — with Meillet, assuming a separate, though parallel (and secondarily convergent) development of the two language groups. Among them were, notably J. Baudouin de Courtenay (even prior to Meillet), J. Endzelins (with important qualifications, however), A. Senn, C. S. Stang, E. Fraenkel, and O. N. Trubačev; to these should further be added W. P. Schmid — the champion of the concept of an «Old European» hydronymy, pointing to the Baltics as its radiation center — and his former student J. Udolph.⁴

Shortly before he co-authored his seminal paper, Toporov produced a couple of critical surveys of previous research in the area of Balto-Slavic linguistics (Toporov 1958 and 1959). But it was his (and Ivanov's) Moscow congress paper that in its approach marked an entirely new departure. Here the two Russian linguists proposed to view the Baltic and Slavic phonological and morphological structures — syntax and the lexicon, where much secondary language interference occurred, did not lend themselves to the same procedure — as theoretical models, arrived at by the method of internal reconstruction (i. e., not going beyond the evidence of the respective language families). In constructing these two models, Ivanov and Toporov found that in order to derive the actually attested sounds and forms of Baltic, it is possible to proceed directly from Late PIE, while to arrive at the earliest recorded data of Slavic, it was necessary to posit an intermediary phase between the abstract Slavic phonomorphological model and Late PIE. This (re)constructed interphase turned out to be, they suggested, largely identical with the Baltic model so that it could be said that Baltic could be derived directly from PIE, whereas Slavic could be traced back to its PIE roots only via Baltic. Ingenious though this finding is, it must be recalled that it is highly uncertain whether we can in fact reconstruct a Common Baltic protolanguage and should not rather posit, as was assumed by B. V. Gornung (1958, 1959, 1963), Stang (1966: 12, 1971) and, more recently, O. Poljakov (1995), two — and perhaps more — Common Baltic dialects, identifiable generally as West vs. East Baltic. And while it appears likely that all the attested Sla-

³ See in particular Toporov 1988, elaborating his early position. See now also Toporov 1995. For a similar approach, cf. further Birnbaum 1973.

⁴ See Schmid 1994, *passim*, esp. 270–281. The notion of IE-based «Old European» hydronymy was launched by Schmid's teacher, H. Krahe, who, however, focused on central and western Europe. Udolph has subsequently extended the relevant notion to encompass also Slavic (and, again, Germanic).

vic languages indeed go back to a common protolanguage, the problems of the prehistoric evolution of Proto- and Common Slavic are far from resolved (cf. Andersen 1985, Birnbaum 1987).

In an essay contributed to the Festschrift for Stang (Birnbaum 1970), I discussed a) the methodological novelty just mentioned along with the more traditional conceptions of the relationship of Baltic and Slavic, namely b) the notion of a genuine Balto-Slavic protolanguage; c) the view that the shared particularities of the two language families reflect a parallel development of two Late PIE dialects; and d) the idea — advocated notably by Stang, S. B. Bernštejn and, more recently, A. P. Nepokupnyj — that they are due to secondary convergence, possibly even resulting in a *Sprachbund*-type constellation in which also Germanic may have participated. In weighing the pros and cons of these approaches, I concluded that the modeling and convergence approaches (a and d) appeared «most apt to adequately account for the resemblant, yet in many respects different data of Baltic and Slavic.» Subsequently, I have somewhat modified my pertinent view (cf. esp. Birnbaum 1987: 305, with fn. 9 and references cited there) and would now hold that, rather than speaking of a Balto-Slavic speech community, it is more realistic to simply posit a once existing dialect continuum in Eastern Europe of which the Baltic and Slavic languages represent the last, generally highly archaic remnants. While the Balts once fanned out over a territory from the upper Dnieper basin (and up to the western fringes of the Moscow region) in the east⁵ to well beyond the lower Vistula in the west, the Slavs moved southward — with their original homeland to be found somewhere between the mid-Dnieper, the Western Bug, the Pinsk Marshes, and the northern slopes of the Carpathians. Yet they soon and rapidly expanded to the south, the west and the northeast, covering a vast territory extending from Greece in the south to northern Russia and central Germany. In their earliest southward move, dictated, it would seem, by ecological (and economic) factors, the Slavs, in the course of abandoning the forest zone and entering the forest-steppe belt and the steppe proper, came into contact with nomadic tribes — Iranian as well as Altaic — who in some (as yet much debated) ways impacted on their language. My present notion of the issue of Balto-Slavic therefore is fairly close to that of Toporov (1988: 272), as recently also formulated by H. Andersen (cf. esp. 1996: 187–188). In a paper presented at about the same time (Birnbaum 1996), I therefore stated that,

⁵ For the hydronymic evidence, see Toporov & Trubačev 1962.

«taking into account the late attestation of the two groups in comparison with other branches of IE..., Slavic and, in particular, Baltic can be considered highly archaic IE languages, which had remained, as it were, after the departure of all the other IE ethnolinguistic groups. Moreover, we must assume a secondary rapprochement of the Slavs and the Balts, resulting from either their residing in contiguous areas or from symbiotic living in one and the same territory. Assuming, consequently, an uninterrupted Balto-Slavic (or Slavo-Baltic) continuity in space — say, from somewhere around the mid-Dnieper to the Baltic coast between Riga and Klaipėda — rather than an early Balto-Slavic linguistic community in the strict sense of the term, I do not consider the age-old controversy regarding the existence or non-existence of such a community overly significant.⁶

In concluding these remarks, I would like to briefly comment on a sound shift, recently identified and considered an important argument in support of the hypothesis of a Balto-Slavic linguistic unity. I am referring to what has become known as Winter's Law (WL), as enthusiastically hailed and termed so by Kortlandt (therefore occasionally also referred to as Winter-Kortlandt's Law).⁷

In the *Festschrift* for W. Winter (Birnbäum 1985), while recognizing the significance of the German linguist's findings, I nonetheless noted some difficulties with accepting the sound shift in question as a regular «law» (in the neogrammarian sense). As is well known, WL, assumed to have operated in Balto-Slavic, states that IE short vowels were lengthened in the position before a voiced (plain) stop, while before a voiced aspirate the vowel remained short (and the aspirate was reflected by a plain voiced stop).⁸ Now, Winter himself discussed some counterexamples, and Kortlandt specified the alleged two main exceptions to the «law» — Slavic *voda* 'water' and *ognь*, Lith. *ugñis* 'fire.' Kortlandt further restated WL as amounting to «the transfer of the laryngeal feature from a glottalic consonant to a preceding vowel.» He thus accepted V. V. Ivanov's and T. V. Gamkrelidze's as well as P. Hopper's and A. Bomhard's «glottalic theory,» reinterpreting PIE voiced stops as originally having been glottal (voiceless) stops or ejectives. This theory seems to

⁶ Cited here (in English rendition) from my paper, now in press «Jak diugo trwai okres praslowiański?» presented on 5 December, 1996, at the International Conference on Proto-Slavic and its Disintegration held in Cracow.

⁷ Cf., e. g., Beekes 1996: 133, 151, 207. For Kortlandt's supportive statements, see Kortlandt 1977: 319–320, 1978, 1979: 60–61.

⁸ See Winter 1978: 431–446, esp. 439

provide a natural explanation both for Lachman's Law (operating in Latin) and for WL.⁹ Winter had listed six items troublesome for his rule: 1) Lith. *pādas* 'sole,' OR *podz* 'ground, bottom'; 2) Lith. *sėgti* 'to attach'; 3) RChSl *sedzlo* 'saddle,' OCS *osedzlati* 'to saddle'; 4) OCS *voda* 'water'; 5) OCS *bogz* 'god'; 6) OCS *xodz* 'course.' While I found none of the explanations offered for the exceptions or counterexamples particularly persuasive, I also continue to harbor some serious doubts about the validity of the «glottalic theory» (its distinguished advocates notwithstanding).¹⁰

A further example adduced allegedly in support of WL is the OCS form *az̄* 'I.'¹¹ Here it should be noted, however, that Baltic, while fluctuating in the quality of the initial vowel (OLith *eš*, Latv. *es*; Lith. *aš*, OPr *as*, *es*), only shows reflexes of a short PIE vowel (*e*-, *o*-) not of a long (or lengthened) one. This word can therefore not be claimed for a shared Balto-Slavic sound shift. The length of the initial vowel of the pronoun may call for other explanations, such as contraction of *a* (conjunction or particle) + *e*- or emphatic lengthening (cf. OE *īc* vs. Gothic *ik*). It should further be noted that the PIE root of this pronoun was **eg-* or **egh-*, as borne out by Gk *εγώ* — with *-γ-*, not *-χ-* — vs. Skt *ahám*.¹² Of these, only traditional **eg-* (or, in the denotation of the glottalic theory, **ek^c-*) would theoretically be a candidate for WL.

All in all, I am now inclined to concur with Schmid when in the alternations said to be covered by WL he sees counterexamples — among many others — of the lengthened grade (*vr̄ddhi*) in Baltic and Slavic rather than the result of a particular sound law operating in Balto-Slavic. Perhaps, therefore, Szemerényi was right when he suggested that «the weight of the data is, at any rate, considerable, and the christening was perhaps premature.»¹³

⁹ See Beekes 1996: 133.

¹⁰ Among the skeptics about the «glottalic theory» we note O. Szemerényi 1990: 159–162, citing several critics, among them M. Huld.

¹¹ See Kortlandt 1988: 299 and Beekes 1996: 207.

¹² On the etymology and reconstruction of the IE pronoun, see in particular Toporov 1991 and 1992. Here, in addition to PIE **egh-om*, the form **He-gh-om* is posited, which however would not yield word-initial long vowel, whereas *eH₂* (> *ā*), *eH₃* (> *ō*) would. Note also that only Old Church Slavonic (with one exception found in the Codex Marianus) has the anlaut *a-*, while *ja(-)* is the normal reflex in the rest of Slavic, which calls for a special explanation.

¹³ See Szemerényi 1990: 162–163.

References

- Andersen, H., 1985. «Protoslavlic and Common Slavic — Questions of Periodization and Terminology,» *International Journal of Slavic Linguistics and Poetics* 31/32 (Festschrift H. Birnbaum, M.S. Flier & D. S. Worth, eds.), 67–82.
- Andersen, H., 1996. *Reconstructing Prehistorical Dialects: Initial Vowels in Slavic and Baltic*, Berlin and New York: Mouton de Gruyter.
- Beekes, R. S. P., 1995. *Comparative Indo-European Linguistics: An Introduction*, Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins.
- Birnbaum, H., 1970. «Four Approaches to Balto-Slavic,» in: *Balticum* (Festschrift C. S. Stang), V. Rūķe-Draviņa, ed., Stockholm: Almqvist & Wiksell, 69–76.
- Birnbaum, H., 1973. «O możliwości odtworzenia pierwotnego stanu języka prasłowiańskiego za pomocą rekonstrukcji wewnętrznej i metody porównawczej (Kilka uwag o stosunku różnych podejść),» in: *American Contributions to the Seventh International Congress of Slavists. Warsaw, August 21–27, 1973. Vol. 1: Linguistics and Poetics*, L. Matejka, ed., The Hague-Paris: Mouton, 33–58.
- Birnbaum, H., 1985. «Winter's Law and the Issue of Balto-Slavic,» in: *Studia Linguistica Diachronica et Synchronica* (Festschrift W. Winter), U. Pieper and G. Stickel, eds., Berlin-New York-Amsterdam: Mouton de Gruyter, 41–54.
- Birnbaum, H., 1987. «Some Terminological and Substantive Issues in Slavic Historical Linguistics (Reflections on the Periodization of the Slavic Ancestral Language and the Labeling of its Chronological Divisions),» *International Journal of Slavic Linguistics and Poetics* 35/36, 299–332.
- Birnbaum, H., in press. «Jak długo trwał okres prasłowiański?» to appear in the Proceedings of the International Conference «Prasłowiańszczyzna i jej rozpad,» Kraków (Uniwersytet Jagielloński), 5.–8. XII. 1996.
- Gornung, B. V., 1958. «K diskussii o balto-slavjanskom jazykovom i ètničeskom edinstve,» *Vorprosy Jazykoznanija* 1958/4, 55–62.
- Gornung, B. V., 1959. «Iz istorii izučenija baltijsko-slavjanskix jazykovyx otnošenij,» in: *Rakstu krājums* (Festschrift J. Endzelīns), Riga: Latvijas P S R Zinātņu Izdevniecība, 109–137.
- Gornung, B. V., 1963. *Iz predistorii obrazovanija obščeslavjanskogo jazykovogo edinstva. V Meždunarodnyj s'ezd slavistov, Sofija, sentjabr' 1963. Doklady sovetskoj delegacii*, Moscow: Izdatel'stvo AN SSSR.
- Ivanov, V. V. & V. N. Toporov, 1961. «K postanovke voprosa o drevnejšix otnošenijax baltijskix i slavjanskix jazykov,» in: *Issledovanija po*

- slavjanskomu jazykoznaniju*, N. I. Tolstoj, ed., Moscow: Izdatel'stvo AN SSSR, 273–305.
- Kortlandt, F., 1977. «Historical Laws of Baltic Accentuation,» *Baltistica* 13, 319–330.
- Kortlandt, F., 1978. «Comment on W. Winter's Paper,» in: *Recent Developments in Historical Phonology*, J. Fisiak, ed., The Hague-Paris-New York: Mouton, 447.
- Kortlandt, F., 1979. «Three Problems of Balto-Slavic Phonology,» *Zbornik za filologiju i lingvistiku* 22/2, 57–63.
- Kortlandt, F., 1988. «The Laryngeal Theory and Slavic Accentuation,» in: *Die Laryngaltheorie und die Rekonstruktion des indogermanischen Laut- und Formensystems*, A. Bammesberger, ed., Heidelberg, Carl Winter, 299–311.
- Nepokupnyj, A. P., 1989. *Obščaja leksika germanskix i balto-slavjanskix jazykov*, Kiev: Naukova dumka.
- Poljakov, O., 1995. *Das Problem der balto-slavischen Sprachgemeinschaft*, Frankfurt/M-Berlin-Bern-New York: Peter Lang.
- Schenker, A. M., 1995 [1996]. *The Dawn of Slavic: An Introduction to Slavic Philology*, New Haven-London: Yale University Press.
- Schmid, W. P., 1994. *Linguisticae Scientiae Collectanea. Ausgewählte Schriften*, J. Becker et al., eds., Berlin-New York: Walter de Gruyter.
- Stang, C. S., 1966. *Vergleichende Grammatik der baltischen Sprachen*, Oslo-Bergen-Tromsø: Universitetsforlaget.
- Stang, C. S., 1971. *Lexikalische Sonderübereinstimmungen zwischen dem Slavischen, Baltischen und Germanischen*, Oslo-Bergen-Tromsø: Universitetsforlaget.
- Szemerényi, O., 1990. *Einführung in die vergleichende Sprachwissenschaft*, 4th rev. ed., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Toporov, V. N., 1958. «Novejšie raboty v oblasti izučeniya balto-slavjanskix jazykovyx otnošenij,» *Voprosy slavjanskogo jazykoznanija* 3, 134–161.
- Toporov, V. N., 1959. «Očerok istorii izučeniya drevnejšix balto-slavjanskix otnošenij,» *Učenyje zapiski Instituta slavjanovedeniya AN SSSR* 17, 248–274.
- Toporov, V. N., 1988. «K rekonstrukcii drevnejšego sostojaniya praslavjanskogo,» *Slavjanskoe jazykoznanie. X Meždunarodnyj s'ezd slavistov. Doklady sovetской delegacii*, N. I. Tolstoj, ed., Moscow: Nauka, 264–292.
- Toporov, V. N., 1991. «Indo-European *eǵh-om (*He-ǵh-om) : *men-. 1 Sg. Pron. Pers. in the Light of Glossogenetics,» in: *Perspectives on Indo-European Language, Culture and Religion. Studies in Honor of Edgar C. Polomé*, Vol. I, *Journal of Indo-European Studies*,

Monograph Number Seven, McLean, VA: Institute for the Study of Man, 64–88.

- Toporov, V. N., 1992. «Iz indoevropskejškoj ètimologii IV (1). 1. I.-e **egh-om* (**He-gh-om*): *men-* 1 Sg. Pron. pers.», *Ètimologija 1988–90*, Moscow: Nauka, 128–153.
- Toporov, V. N., 1995. «O balto-slavjanskoj dialektologii (neskol'ko soobraženij)», in: *Dialectologia slavica. Sbornik k 85-letiju S. B. Bernštejna*, Moscow: Indrik, 40–53.
- Toporov, V. N., & O. N. Trubačev, 1962. *Lingvističeskij analiz gidronimov verxnego Podneprov'ja*, Moscow: Izdatel'stvo AN SSSR.

Postscript

Only after this paper had been submitted to the editors did I have an opportunity to acquaint myself with the article «Winter's Law of Balto-Slavic Lengthening — Unnatural Fact?» by J. E. Rasmussen, published in the *Copenhagen Working Papers on Linguistics*, vol. 2, 1992, pp. 63–77. While expressing doubts about the correctness of the «glottal theory», the Danish linguist basing his discussion on the data of E. Fraenkel's Lithuanian etymological dictionary, finds Winter's Law (WL) of lengthening before an originally unaspirated media (prevoiced stop) applicable in the overwhelming number of cases. However, he adds to Winter's monophthongs also a great many instances with diphthong (in semivowel, liquid, and nasal). By the same token, he find WL *phonemically* applicable only in syllables immediately preceding stress, i. e., in preposition. Impressed by Rasmussen's evidence and reasoning, I intend to discuss whole matter in a paper in the near future.

Т. В. Гамкрелидзе
(Тбилиси)

Балто-славянская система консонантизма в свете «Глоттальной Теории»

Для меня является большой честью участвовать в Юбилейном Сборнике моего большого друга и коллеги Владимира Николаевича Топорова в честь его семидесятилетия.

Настоящая статья, основанная на нашей совместной с Вяч. Всев. Ивановым работе: «Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры», с предисловием Р. О. Якобсона, тт. I и II (Тбилиси 1984: Изд. Тбил. Ун-та)*, является знаком нашей любви и уважения в отношении этого выдающегося лингвиста и индоевропеиста современности, работы которого значительно повлияли на наше видение и понимание индоевропейской проблематики и вообще всего диахронического и сравнительно-исторического языкознания и его места в системе гуманитарных наук.

Новые подходы к реконструкции праязыка в современном сравнительно-историческом языкознании, с необходимым применением критерия типологического вероятия реконструируемых языковых моделей, заставляют пересмотреть традиционно предлагавшиеся реконструкции и постулировать на праязыковом уровне отличные, типологически верифицируемые синхронные структуры и их диахронические трансформации.

В частности, типологическая реинтерпретация классической системы общеиндоевропейских смычных предполагает коренной пересмотр предыстории развития консонантизма отдельных индоевропейских диалектов, предлагавшейся в классическом индоевропейском языкознании. Подобная реинтерпретация общеиндоевропейского консонантизма с допущением для индоевропейского особой

* Английский перевод: *Th. V. Gamkrelidze, V. V. Ivanov, Indo-European and the Indo-Europeans. A reconstruction and historical analysis of a Proto-Language and Proto-Culture (English version by Johanna Nichols), 2 vols. Berlin-New York: Mouton de Gruyter.*

серии «глоттализированных согласных» (со всеми вытекающими из этого структурными последствиями) определяется в современной индоевропеистике как индоевропейская «Глоттальная теория», сопоставимая с «Ларингальной теорией» праязыка, и считается новой «парадигмой» в индоевропейском сравнительном языкознании.

Уже с самого начала сравнительно-исторических штудий в области индоевропейских языков, т. е. фактически со времени основания сравнительно-исторического языкознания выдающимися представителями лингвистической науки XIX века, общеиндоевропейская система консонантизма, из которой выводились системы всех исторически засвидетельствованных языков, постулировалась в виде определенных фонемных рядов, совпадавших в основном с системой древнеиндийского языка — древнейшего из известных в то время индоевропейских языков.

Такая система общеиндоевропейского консонантизма (в частности, подсистема смычных фонем), с незначительными изменениями и уточнениями, внесенными в ходе дальнейших исследований, постулируется в современной индоевропейской компаративистике в виде трех фонемных серий, определяемых как: I звонкие ~ II звонкие придыхательные ~ III глухие.

Из постулируемой в таком виде системы общеиндоевропейского консонантизма выводятся все исторически засвидетельствованные системы индоевропейских языков путем допущения определенных фонемных преобразований исходной системы, в результате которых должны были возникнуть конкретные индоевропейские языки с различными системами консонантизма.

Само собой разумеется, при подобном постулировании исходного общеиндоевропейского консонантизма, смоделированного в основном по образцу древнеиндийского, древнеиндийский язык выступает как система, в которой исходный общеиндоевропейский консонантизм претерпел наименьшие преобразования и которая сохраняет в основном черты исходного консонантизма. Незначительные преобразования допускаются при постулировании подобной общеиндоевропейской системы и для греческого и итальянского (оглушение и спирантизация серии II индоевропейских смычных), славянских языков и кельтского (дезаспирация серии II индоевропейских смычных). Самые значительные фонемные преобразования реконструируются при постулировании подобной исходной индоевропейской системы для германских языков и армянского, в которых предполагается так называемое «передвижение согласных», т. е. сдвиг каждой из трех серий общеиндоевропейской системы на один шаг, один фонемный признак. Такое передвижение согласных в

германских языках, известное в сравнительно-историческом языкознании под названием «закона Гримма», рассматривается традиционно как классический образец системных фонемных преобразований в языке и приводится обычно во всех учебных пособиях по лингвистике в качестве иллюстрации подобных преобразований.

Вся история формирования и развития конкретных индоевропейских языков строится в классическом индоевропейском языкознании в зависимости от характера и структуры постулируемой исходной общеиндоевропейской системы; весь огромный корпус языковых фактов и открытий, накопленный классическим сравнительным индоевропейским языкознанием на протяжении более чем столетия существования, интерпретируется в диахроническом плане на фоне традиционно постулируемой исходной системы общеиндоевропейского консонантизма. Все без исключения сравнительные грамматики и сравнительные словари индоевропейских языков строились и строятся до самого последнего времени с учетом традиционно установленной системы общеиндоевропейского консонантизма. Постулируемая исходная система определяет таким образом самый характер предполагаемых фонемных преобразований, которые должны были привести к формированию исторических индоевропейских языков; она определяет весь ход доисторического фонетического развития этих языков. Для объяснения подобных доисторических фонетических процессов, которые предположительно должны были иметь место при таком допущении в конкретных индоевропейских диалектах, и были сформулированы в классическом индоевропейском языкознании так называемые «фонетические законы»: упомянутый ранее «закон Гримма», а также «закон Грассмана», «закон Бартоломэ» и др.

При оценке традиционно постулируемой системы общеиндоевропейского консонантизма с применением критерия эмпирической реальности языковой системы выясняется, что система консонантизма, принимаемая в классическом индоевропейском языкознании в качестве исходной для всех исторически засвидетельствованных индоевропейских языков, внутренне противоречива и не соответствует синхронной типологии языков. Более того, она противоречит универсальным языковым закономерностям, устанавливаемым в лингвистике универсалий. Следовательно, такая теоретически постулируемая лингвистическая модель не может считаться системой, отражающей реально существовавший в пространстве и времени язык, который преобразовался в дальнейшем в системы родственных индоевропейских языков. Соответственно не могут считаться реальными и те фонетические изменения и преобразования, ко-

торые допускались в классической индоевропейской сравнительной грамматике при объяснении и описании трансформаций исходной системы в системы исторически засвидетельствованных индоевропейских языков.

Приведение традиционно постулируемой системы консонантизма индоевропейского языка в соответствие с данными языковой типологии, как синхронной, так и диахронической, заставляет полностью ее пересмотреть и реинтерпретировать как систему с тремя фонемными сериями, противопоставляемыми как: I глоттализованная - II звонкая (придыхательная) - III глухая (придыхательная), со звонкими и глухими смычными фонемами, проявлявшимися позиционно в форме аспирированных и соответствующих неаспирированных вариантов:

Традиционная система			⇒	Реинтерпретированная система		
I	II	III		I	II	III
(b)	b ^h	p		(p')	b ^[h]	p ^[h]
d	d ^h	t		t'	d ^[h]	t ^[h]
g	g ^h	k		k'	g ^[h]	k ^[h]
*	*	*		*	*	*
*	*	*		*	*	*
*	*	*		*	*	*

В такой интерпретации трех серий общеиндоевропейских смычных получает естественное функционально-фонологическое объяснение целый ряд фактов языковой структуры, непонятных и типологически не объяснимых с точки зрения традиционной модели общеиндоевропейского консонантизма (как, например, отсутствие лабиального *b в фонологической системе, отсутствие глухих придыхательных; ограничения, накладываемые на структуру корня и др.).

В новой интерпретации общеиндоевропейская система смычных оказывается более близкой к системам, традиционно определявшимся как системы с «передвижением согласных» (германский, армянский, хеттский), тогда как системы, считавшиеся в отношении консонантизма близко стоявшими к общеиндоевропейской системе (и в первую очередь древнеиндийская) оказываются результатом сложных фонемных преобразований исходной языковой системы. Тем самым возникает картина доисторического развития индоевропейских диалектов, прямо противоположная той, которая была принята в классическом индоевропейском языкознании. В зависимости от этого меняются и традиционно устанавливаемые траектории преобразования общеиндоевропейских смычных фонем, приобретаю-

щие при новой интерпретации общеиндоевропейской системы противоположную традиционной направленность. Соответственно переосмысляются и основные «фонетические „законы“» классического индоевропейского языкознания, такие как «Закон Гримма», «Закон Грассмана», «Закон Бартоломэ» и др., приобретающие в свете новой фонологической интерпретации индоевропейской системы смычных иное содержание.

Новая модель индоевропейского праязыка, в определенном смысле новая индоевропейская «система отсчета» заставляет коренным образом пересмотреть всю систему постулатов классического индоевропейского языкознания и предложить соответственно новую картину возникновения и доисторического развития индоевропейских языков.

Ниже дается деривация балто-славянской системы консонантизма из реинтерпретированной общеиндоевропейской системы.

Серии I и II индоевропейских смычных сливаются в балто-славянском в общую серию звонких смычных в результате озвончения глоттализованной Серии I и дезаспирации придыхательных аллофонов звонких смычных фонем Серии II. При этом следы первоначального фонологического различия этих серий видны в различном влиянии их на соседнюю гласную. В частности, последовательность «*краткая гласная*» плюс «*глоттализованная смычная*» (традиционная «*звонкая смычная*») отражается в балтийском и славянском как «*долгая гласная с акутовой интонацией*» плюс «*звонкая смычная*», тогда как «*краткая гласная*» плюс «*звонкая придыхательная*» дает последовательность «*краткая гласная*» плюс «*звонкая смычная*». В этом проявляется такое же влияние на предшествующую гласную признака глоттализации фонем Серии I, как и в случае просодического толчка в германском или удлинения гласной в итальянском по «Закону Лахмана».

Другим примером аналогичного характера с долгой гласной и акутовой интонацией в балтийском и славянском в соседстве со «звонкими» (то есть «глоттализированными» смычными) может служить индоевропейское *t'aiuē̯r- 'брат мужа, деверь': др.-инд. *devār-*, арм. *taygr*, греч. гом. *δαῖρ*, лат. *lēuir*, др.-в.-н. *zeihhur* при лит. *dieveris*, латыш. *diēveris*, ц.-слав. *дѣверь*. Необъяснимая с традиционной точки зрения долгота гласной с акутовой интонацией в балтийском при отсутствии «ларингальной» фонемы в данной форме должна объясняться первоначальной глоттализованностью предшествующей согласной *t'.

Балто-славянская система продвинулась несколько дальше кельтской, дезаспировав индоевропейскую Серию III глухих смычных

и утерав тем самым фонологически нерелевантный признак аспирации при глухих смычных согласных, противопоставлявшихся серии звонких смычных лишь по признаку звонкости ~ глухости:

И.-е. *b^[h]: лит. *bebras* 'бобер', др.-прус. *bebrus*, рус. *бобер*, лат. *fiber*, др.-в.-нем. *bibar*, др.-инд. *babhrúh* 'коричневый'; лит. *debesis* 'небо', латыш. *debess*, ст.-слав. *nebo*, род.п. *nebese*; хет. *nepiš*, 'небо', др.-инд. *nábhās-* 'небо', 'туман', греч. *νέφος* 'облако', лат. *nebula* 'туман';

И.-е. *t', *d^[h]: лит. *ėdu* 'ем', латыш. *ēst*, др.-прус. *ist* 'ест', ст.-слав. *jamŭ, jastŭ*, лат. *edō*, греч. *ἔδομαι*; лит. *dėti* 'ставить, класть', латыш. *dēt*, ст.-слав. *děti*, греч. *τίθημι*, др.-инд. *dádhāmi*;

И.-е. *K', *G^[h]: латыш. *guovs* 'корова', ст.-слав. *goveđo*, рус. *говядина*, др.-инд. *gáuh*, греч. *βοῦς* 'бык'; лит. *genu* 'гоню, выгоняю', *giñti*, ст.-слав. *gonjъ* 'гоню', др.-инд. *hánti* 'бьет', мн. ч. *ghnánti*, хет. *kuenzi* 'убивает', мн. ч. *kunanzi*;

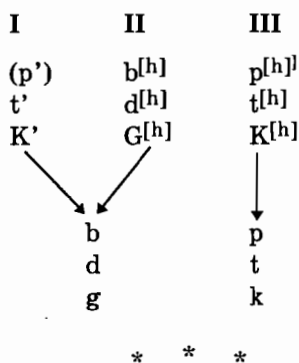
И.-е. *p^[h]: прус. *poieiti* 'пьет', лит. *puota* 'попойка', ст.-слав. *rijъ* 'пью', *piti*, др.-инд. *pati* 'пьет', греч. *πίνω* 'пью';

И.-е. *t^[h]: лит. *móte* 'женщина', род. п. *moters*, латыш. *mate* 'мать', прус. *mūti, mothe*, ст.-слав. *mati*, род. п. *matere*, др.-инд. *mātár-*, греч. *μήτηρ* 'мать';

И.-е. *K^[h]: лит. *kraujas* 'кровь', прус. *krawian* 'кровь', ст.-слав. *krŭvi*, лат. *cruor* 'кровь', др.-инд. *kravih* 'сырое мясо', греч. *κρέας* 'мясо'.

Преобразование исходной системы смычных в балто-славянскую можно представить в виде следующей деривационной схемы:

Вывод балто-славянской системы из индоевропейской



На сегодняшний день — по прошествии почти четверти века со времени первой публикации в 1972 г. предложенной нами системы индоевропейского консонантизма — лишь часть индо-

европеистов (главным образом младшего и среднего поколений) высказалась определенно в пользу «Глоттальной теории». Другая же часть весьма осторожна в своих суждениях и высказываниях, что субъективно вполне объяснимо и лишний раз подтверждает характер «Глоттальной теории» как «*новой парадигмы*» в индоевропейском сравнительно-историческом языкознании. Старшее поколение специалистов обычно неохотно отказывается от старых идей и представлений и предпочитает продолжать как бы по инерции работать в русле традиционной и поэтому более привычной «парадигмы» даже тогда, когда становятся все более ясными слабые стороны и противоречивый характер этой последней. Достаточно вспомнить в этой связи отрицательную позицию многих маститых индоевропеистов по отношению к «сонантическим коэффициентам» де Соссюра и ко всей индоевропейской «Ларингальной теории» в целом.

Характерно в этом смысле следующее высказывание большого ученого, известное под названием «Принцип Макса Планка»:

«Eine neue wissenschaftliche Wahrheit pflegt sich nicht in der Weise durchzusetzen, daß ihre Gegner überzeugt werden und sich als belehrt erklären, sondern vielmehr dadurch, daß die Gegner allmählich aussterben und daß die heranwachsende Generation von vornherein mit der Wahrheit vertraut gemacht ist».

Max Planck, Vorträge und Erinnerungen
(5. Aufl., Stuttgart 1949; Nachdruck Darmstadt 1983), 13.

К этимологии балтийских названий 'реки'

Зап.-балт. **arē* 'река' (= прус. *ape*) и вост.-балт. **urē* 'т. ж.' (=лит. *ūrė*, лтш. *ure*) для одних исследователей — это родственные слова, восходящие соответственно к и.-е. **or-* (**Нор-*) и к его редуцированному варианту и.-е. **or-* (**Нор-*), см. напр. Trautmann BSW 11, Fraenkel LEW 1169, Pokorny IEW 52, Stang VG 35, Stang Erg. 45, Иванов СБГ 112. Такое возведение (с редуцированным вариантом) пытаются связывать с соотношением начального вокализма в словах лит. *ugnis* 'огонь', лтш. *uguns* 'т. ж.', др.-инд. *agnī-* 'т. ж.' и т. п. (Trautmann BSW 335, Fraenkel l. c., Stang VG 35); однако в этих же лит. и лтш. словах начальный вокализм восходит, вероятно, не к и.-е. редуцированному гласному, а к сонанту и.-е. **ŋ-* (Hamp in BL 77, Гамкрелидзе, Иванов ИЯ 257). Допущение того, что в прус. *wumpnis* 'Backofen' и *umnode* 'Backhaus' скрывается **urp-* с редуцированным начальным вокализмом (Иванов l. c.), недоказуемо (см. Būga RR II 207).

К. Буга пояснил, что и.-е. **o* «редуцировался» в балт. **u* не перед взрывными, а только перед сонантами (Būga RR II 321 сл.). Следовательно, вост.-балт. **urē* и зап.-балт. **arē* не могут быть родственными словами. Вост.-балт. **urē* следует связывать, прежде всего, с зап.-балт. **urīan* (прус. *wiryan*) 'облако' (см. ME IV 300 с литер., Endzelins SV 277 сл., ср. Fraenkel l. c. с литер., Фасмер ЭС I 272), однако их словообразовательное соотношение до сих пор не выяснено.

Вост.-балт. **urē* 'река' я возвожу к более древнему (i-оснóвному) вост.-балт. **urīs* 'т. ж.' (> лит. диал. *uris* 'т. ж.'), а его — к балт. (i-оснóвному *pomen actionis*) **ūrī-* 'медленное течение' (= 'sruvenimas'); последнее я считаю флексивным дериватом из глагола балт.-сл. **ur-* / **uer-* / **uar-* 'медленно течь' (= 'sruventi') [<и.-е. **uer-* / **ur-* 'т. ж.', см. PEŽ IV s. v. *wiryan*, ср. Pokorny IEW I 1149 s. v. 1. **uer-*], из которого образовано и напр. прус. **vāpis* 'краска' (см. PEŽ IV s. v. *woapis*).

Из балт. subst. **upi* 'медленное течение' (= 'sruvenimas') имеем флекссионное (o-/a-основное) производное зап.-балт. adj. **urīa* (**urīā*-) 'тот (та), которому (которой) характерно медленное течение (sruvenimas)', а из него (из adj. neutr.) получилось зап.-балт. subst. (деадъективное neutr.) *(*u*)*urīan* 'то, чему характерно медленное течение (sruvenimas)' > 'облако', которым вытеснилось зап.-балт. subst. (так же neutr.) **nebes*- 'облако'; см. PEŽ IV s. v. *шурпан*.

Учитывая то обстоятельство, что в зап.-балт. (прус.) диалектах *i*-основные имена нередко переходили в *ē*-основные (см. напр. PEŽ I s. v. *blusne*), можно допустить следующее: зап.-балт. **arē* 'река' восходит к более древнему (*i*-основному) зап.-балт. **apis* 'т. ж.', а это — к балт. subst. (nomen actions) **api*- 'быстрое течение, клокотание' (ср. балт. **upi*- 'медленное течение', см. выше), которое — флекссионный дериват из глагола балт. **ap*-/**ep*- 'быстро течь, клокотать' < и.-е. *(*H*)*ep* / *(*H*)*op*- 'т. ж.' (см. PEŽ I s. v. *apus*, ср. Pokorny IEW I 351 s. v. *eph*-) → др.-инд. *āp*- 'Wasser' и т. п. (Pokorny IEW I 51 сл., Mayrhofer EWA I 81 сл.). См. PEŽ I s. v. *ape*, *apus*, IV s. v. *шурпан*. П р и м е ч а н и е: наше раннее предположение, что зап.-балт. **arē* генетически вряд ли связано с др.-инд. *āp*- и т. п. (PEŽ I s. v. *ape*, а так же Baltistica XXIX 95), сейчас считаю несостоятельным.

Глаголы и.-е. *(*H*)*ep* / *(*H*)*op*- 'быстро течь' → балт. **ap*-/**ep*- 'т. ж.' и и.-е. **u**ep*-/**up*- 'медленно течь' → балт. **u(e)p*- 'т. ж.' были синонимами, и такими же были их производные subst. (nomen actionis) балт. **api*- 'быстрое течение' и балт. **upi*- 'медленное течение', которые оба существовали в одних и тех же древнебалтийских диалектах, ср. напр.: а) прус. **arē* 'река' (см. выше) и прус. (топоним) **Up*- (= *Wippe*, Gerullis ON 210) и б) лит. (диал.) *ūpis* 'река' и лит. (гидроним) *Arūtā* (см. Vanagas HŽ 44).

При учете выше сказанных соображений, полагаю, следует искать ответа и на вопрос, почему «в иллир. и кельтск. речных названиях также обнаруживаются дублиеты с *ap*- и *up*-» (Топоров ПЯ I 97).

Литература

- BL — Baltic Linguistics edited by Thomas F. Magner and William R. Schmalstieg. University Park and London, 1970.
 Būga RR — K. Būga. Rinktiniai raštai, Vilnius, 1958–1961.
 Endzelins SV — J. Endzelins. Senprūšu valoda. Rīgā, 1943.
 Фасмер ЭС — М. Фасмер. Этимологический словарь русского языка. Москва, 1964–1973.

- Fraenkel LEW — E. Fraenkel. Litauisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1955–1965.
- Гамкрелидзе, Иванов ИЯ — Т. В. Гамкрелидзе, Вяч. Вс. Иванов. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984.
- Gerullis ON — G. Gerullis. Die altpreußischen Ortsnamen. Berlin und Leipzig, 1992.
- Иванов СБГ — Вяч. Вс. Иванов. Славянский, балтийский и раннебалканский глагол (Индоевропейские истоки). Москва, 1981.
- Mayrhofer EWA — M. Mayrhofer. Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen. Heidelberg, 1986 сл.
- ME — K. Mülenbacha. Latviešu valodas vārdnīca. Rediģējis, papildinājis, turpinājis J. Endzelīns. Rīga, 1923–1925.
- PEŽ — V. Mažiulis. Prūsų kalbos etimologijos žodynas. Vilnius, 1988–1997.
- Pokorny IEW — Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bern und München, 1959.
- Stang VG — Chr. S. Stang. Vergleichende Grammatik der Baltischen Sprachen. Oslo-Bergen-Tromsø, 1966.
- Stang Erg — Chr. S. Stang. Ergänzungsband zur Vergleichenden Grammatik der Baltischen Sprachen. Oslo-Bergen-Tromsø, 1975.
- Топоров ПЯ — В. Н. Топоров. Прусский язык. Словарь I (A–D) и сл. Москва, 1975 и сл.
- Trautmann BSW — R. Trautmann. Baltisch-Slavisches Wörterbuch. Göttingen, 1923.
- Vanagas HŽ — A. Vanagas. Lietuvių hidronimų etimologinis žodynas. Vilnius, 1981.

The Old Prussian Preterit

According to Bezenberger (1907: 103), the Enchiridion offers the following preterit forms:

- (1) *billē* 'nannte', *is-migē* 'entschlieť', *weddē(din)* 'führte (sie)', *per-traūki* 'überzog';
- (2) *bēi, bei, b<h>e* 'war';
- (3) *en-deirā* 'sah an', *eb-s[i]gnā* 'segnete', *billa, billāts* 'sprach', *imma, immats* 'nahm', *kūra* 'baute', *lasinna* 'legte', *laipinna* '(ich) gebot', *po-glabū* 'herzte', *teikū, teiku* 'schuf', *dinkauts, dinkauts* 'dankte', *līmauts* 'brach's';
- (4) *dai* 'gab', *driāudai* 'bedrohten', *per-pīdai* 'brachten', *po-stāi, po-stai* 'ward', *signai* 'segnete', *widdai* 'sah', *billai* '(ich) sprach'.

Van Wijk has argued that *lasinna* and *eb[s]ignā* are present tense forms and that *b < h > e* may be a mistake (1918: 147). Similarly, the forms *billē, imma(ts), laipinna, per-pīdai, signai*, and perhaps *kūra* may be present tense forms and *līmauts* is probably a mistake under the influence of the preceding *dīnkauts* (cf. Van Wijk 1918: 148 and Endzelin 1944: 178–180). This reduces the number of reliable forms to thirteen etyma: (1) *-migē, weddē, -traūki*, (2) *bēi*, (3) *-deirā, billā-, -glabū, teikū, dīnkau-*, (4) *dai, driāudai, -stāi, widdai*. Elsewhere I have argued that we can add *stallā* 'stood' and *quoitā* 'would' here (1987: 108).

The following preterit forms are attested in the earlier catechisms, which represent a more archaic stage of the language:

- (1) I *ymmits, jmmitz*, II *ymmeits, ymmeyts* 'nahm';
- (2) none;
- (3) I *belā, belats* (2x), II *byla, bilats, bylaczt* 'sprach', I and II *prowela(din)* 'verriet (ihn)', I *limatz*, II *lymuczt* 'brach', I *dinkowats, dinkowatz*, II *dinkautzt, dinkauczt* 'dankte';
- (4) I *daits, daitz*, II *daits, dayts* 'gab'.

Perhaps the most remarkable characteristic of these forms is that almost all of them contain a pronominal clitic. The high fre-

quency of clitics in the Old Prussian verb is also evident in the copy of the reflexive pronoun in the following instances:

- (37.30) *quai sien en mans grīkisi* «die sich ahn vnns versündigen»,
 (43.23) *wissans Grīkans sien skellānts dātunsi* «aller Sünden sich schuldig geben»,
 (55.25) *Turei sien essestan Ebangelion maitātunsin* «sollen sich vom Euangelio neeren»,
 (71.2) *sien ... priki stans malnijkikans waidinnasin* «sich ... gegen den Kindlein stellet».

Cf. also (55.17) *nostan kai tans sparts astits* «auff das er mechtig sey», (63.24) *kawijdan tans esse stesmu smunentin immats* «die Er von dem Menschen nam».

The identification of I *ymmi-ts*, *jm̄mi-tz*, II *ymmei-ts*, *ymmey-ts* as /imē/ is difficult because the expected reflex would be I **ym-mets*, II **ymmyets*, **ymyiets*, cf. I *turrettwey*, II *turrietwey*, E *turritwei* 'haben', I *stenuns*, II *styienuns*, E *stinons* 'gelitten', I *penckts*, II *pyienkts*, E *piēncts* 'fünfter'. The correspondence between I *ymmi-*, *jm̄mi-* and II *ymmei-*, *ymmey-* rather points to original /imi/, cf. I *widekausanan*, II *weydikausanan*, E *wijdikausanan* /widikausanan/ 'Zeugnis', I *cixtits*, II *cixteits*, E *cixtits* /krikstits/ 'getauft', I *rekis*, *rickis*, II *rykyes*, *reykeis*, E *rikijs* (passim), *rikeis* (1x) /rikis/ 'Herr'. It follows that the verb *im-* 'take' had an *i*-preterit in Prussian, not the *ē*-preterit which is found in East Baltic or the *ā*-preterit of Slavic *imati*. As the original root aorist is still reflected in the Prussian participle *immusis* 'having taken (masc.pl.)', we may wonder how the *i*-preterit originated. The answer is provided by the development of causatives and iteratives in Balto-Slavic (cf. Kortlandt 1989: 110).

The correspondence between OPr. *laikūt* 'to hold', *perbandāsnan* 'temptation', *maysotan* 'mixed' and Lith. *laikyti*, *bandyti*, *maišyti* shows that the stem of the *ā*-present ousted the stem of the *i*-preterit in the Prussian paradigm. This is an understandable development if an original *i*-aorist was replaced by an *ā*-imperfect at an early stage. The threefold distinction between present, imperfect and aorist advocated here is the same as can be reconstructed for Slavic before the rise of the aspectual dichotomy, when the (imperfective) *ā*-preterit **ima-* became separated from the thematic present **ime-* and the (perfective) root aorist **em-* by the creation of a new (imperfective) present **em-je-*. Note that the assumption of an *ā*-imperfect in Prussian is supported by the *e*-grade root vowel of *teickut* 'to create', preterit *teikū*, and *endeirā* 'saw', as opposed to the zero grade in the infinitives *tickint*, *endyr̄itwei*.

Van Wijk has suggested the possibility of explaining «sämtliche Präterita auf *-ai* als Analogiebildungen nach *-stāi*, *-stai*, *dai* und vielleicht noch einigen andern Mustern» (1918: 149). This would explain *billai* and *signai* as recent forms beside *billā-* and *ebs[i]gnā*, especially because we find I *bela*, II *byla* in the earlier catechisms. However this may be, it is clear that *dai* and *-stāi* represent original root aorists, and the same holds for I *dai-*, *ymmi-*, II *dai-*, *ymmei-*. It thus appears that the root aorist adopted **-i* from the *ī*-aorist, perhaps for clear differentiation from the *ā*-imperfect. While Slavic derived *je*-presents from root aorists for the creation of aspectually marked presents, the Prussian forms in *-ai* are typical aorists and cannot possibly have arisen in the same way (cf. already Van Wijk 1929: 153).

Van Wijk eventually derived the final *-i* of the ending *-ai* from an enclitic particle (1929: 154). This raises the question of its original function. While *dai*, *-stāi*, I *ymmi-* are typical aorists, the final *-i* is also found in the imperfect *bēi* 'was', where it may have been taken from the lost root aorist **bū*. As all of these stems are monosyllabic, it seems possible that the final *-i* adopted the function of the original augment, especially because the East Baltic sigmatic future appears to reflect the injunctive of the Slavic sigmatic aorist. Note that in Classical Armenian the augment was preserved before monosyllabic stems only and that a similar rule holds for Modern Greek.

This brings us back to the frequent clitics in the Old Prussian preterit. Van Wijk has made clear that the Slavic element *-tū* which can be added to 2nd and 3rd sg. monosyllabic aorist forms with circumflex tone (reflecting mobile stress) cannot possibly represent an enclitic subject pronoun (1918: 114). If it can nevertheless be identified with OPr. *-ts*, which seems probable, it follows that the latter must have been reanalyzed as a subject pronoun at a recent stage. The original form of the enclitic particle was probably **tu* 'then', cf. OPr. *tīt* 'thus', *stwi* 'there'. It therefore seems that the augment was replaced by the clitic **tu*, not by a particle which underlies the final *-i* of the ending *-ai*. Note that OPr. *-ts* is found no more than three times in the present tense, viz. *E astits* (2x) 'ist, sei' and *poquoitēts* 'begehrt', whereas it is found with 18 of the 22 preterit forms in the earlier catechisms, where two of the other forms have the enclitic object pronoun *-din*.

This leaves the origin of the Balto-Slavic *ī*-aorist to be explained. The formation is a Balto-Slavic creation because causatives and iteratives did not have an aorist in the Indo-European proto-language. I

think that the key to the solution of this problem is the OPr. participle I *palletan*, II *praliten*, E *pralieiton*, *prolieiton* (2x), *proleiton* 'vergossen', which can only have taken its vocalism from an aorist /lēi/ < *lēi-. This form is evidently a contamination of full grade *lē- < *leH₁- and zero grade *lī- < *lH₁i-, cf. Vedic 3rd sg. *á-pāt* 'drank' < *peH₃- and participle *pītá-* 'drunk' < *pH₃i-, OPr. *pōūton* beside Slavic *piti* 'to drink'. Other verbs which may be derived from this type are Latvian *dēt* 'to suck', Slavic *viti* 'to wind', OPr. *etskiuns* 'auferstanden', all from *CeHi-roots. The model of Vedic *dháyati* 'sucks', *vyáyati* 'envelops', past participle *dhítá-*, *vítá-* suffices to motivate the introduction of *-ī- outside the present in the Balto-Slavic paradigm of causatives and iteratives. In Prussian, the spread of *-ī from *lēi and *pōi to *dōi, *stāi and *imī is a trivial development.

Thus, I think that crucial independent evidence for the reconstruction of the Balto-Slavic proto-language has remained hidden in the Prussian texts because scholars have been reluctant to draw conclusions from the data as we have them.

References:

- A. *Bezenberger*, Studien über die Sprache des preussischen Enchiridions, Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung 41 (1907), 65-127.
- J. *Endzelin*, Altpreussische Grammatik (Riga: Latvju Grāmata, 1944).
- F. *Kortlandt*, The formation of the Old Prussian present tense, Baltistica 23/2 (1987), 104-111.
- F. *Kortlandt*, Lithuanian *statýti* and related formations, Baltistica 25/2 (1989), 104-112.
- N. *van Wijk*, Altpreussische Studien (Haag: Martinus Nijhoff, 1918).
- N. *van Wijk*, Zu den altpreussischen Personalendungen -ai, -ei, Indogermanische Forschungen 47 (1929), 148-160.

O specyfice pewnych wybranych zbieżności leksykalnych kaszubsko-pruskich

«Plemiona pruskie (razem z Jadźwingami) stykały się z Polakami. Toteż wpływy polskie na język pruski sięgają czasów bardzo odległych [...]. Wpływy polskie były bardzo silne: obliczono, że w zachowanym słownictwie pruskim około 11% stanowią wyrazy pochodzenia polskiego [...]. Wpływy odwrotne, języka pruskiego na polski, są znikomo małe. Cytuje się kilka zaledwie wyrazów polskich pochodzenia pruskiego, zresztą o zasięgu lokalnym: *kadyk* 'jałowiec' i *jeglija* 'jodła', zapewne też *kurp* 'nazwa obuwia' na Kurpiach, skąd też nazwa ludu w tej dzielnicy»¹.

Tak oto zwięźle podsumował problem leksykalnych związków prusko-polskich Jan Safarewicz. Wcześniej jeszcze podobną opinię wyraził Friedrich Lorentz, ograniczając wszakże problem do obszarów północnych:

«Sąsiadami Pomorzán byli od najdawniejszych czasów Prusowie. Dotychczas nie znaleziono w kaszubszczyźnie nic, co świadczyłoby o wpływie wywartym ze strony Prusów na tę część Pomorzán, z której powstałi Kaszubi, a i na odwrót, wśród licznych zapożyczeń słowiańskich w języku staropruskim nie ma żadnego, które z pewnością mogłoby pochodzić z kaszubszczyzny. Dopiero w graniczącej od południa z kaszubszczyzną gwarze skarszewsko-tczewskiej zaznaczają się, jak się zdaje, wpływy pruskie, jednakże nie sięgnęły już one do obszaru dziś jeszcze kaszubskiego»².

Problemem językowych związków prusko-pomorskich, któremu wiele cennych prac poświęcił również nasz obecny Jubilat, zajmowała się również pisząca te słowa³. Dotychczasowe moje rozważania sprowadziły się jednakże głównie do eliminacji paru wyrazów kaszubskich, którym poszczególńi badacze przypisywali pruską proveniencję. Sądzić należy, że szczegółowy przegląd kaszubskiej leksyki związany z opracowywaniem *Słownika etymologicznego kaszubszczyzny*⁴ rozstrzygnie w przyszłości trudny problem pruskich zapożyczeń w dialektach kaszubskich. Nadzieję taką wyraził ostatnio Leszek Bednar-

czuk: «Odpowiedzi na pytanie, jak silny był wpływ języka pruskiego na kaszubszczyznę (bo sam jego fakt nie musi budzić dziś wątpliwości) udziela nam kolejne tomy *Słownika etymologicznego kaszubszczyzny*»⁵. Ja sama jednakże nie byłabym tak pewna tego, czy autorem Słownika uda się wypełnić do końca stawiane przed nimi zadanie, wbrew bowiem ogólnym przewidywaniom przy każdym rozpatrywanym wyrazie wylaniają się różnego typu problemy utrudniające jednoznaczne rozstrzygnięcia etymologiczne. Przyjrzyjmy się tym trudnościom na przykładzie trzech wyrazów kaszubskich, *kadyk*, *jaglija* i *kurpie*, a więc tych, które — zdaniem J. Safarewicza — stanowią niewątpliwie zapożyczenia ze staropruskiego.

Wyraz *kadik*, *kadëk*, *kaduk* 'jałowiec, *Juniperus communis*' notowany jest przez B. Sychtę z Kaszub północnych i środkowych (S II 118), F. Lorentz, cytując *kadëk* z nie istniejących już dziś dialektów słowińskich, opatruje go niemieckim znaczeniem 'Hederich' — bot. 'rzodkiew', 'gorczyca' (LSW 409, LH I 325), co interpretować należy bądź jako błąd zapisu, bądź jako przeniesienie nazwy na inną roślinę. Eksploratorzy AJK zapisali *kadik* 'jałowiec' tylko w jednej wsi środkowokaszubskiej (obocznie z powszechną tu formą *ja'óvc*) — por. AJK III mp. 119, s. 25. Na pozostałym polskim obszarze dialektalnym *kadyk* 'jałowiec' pojawia się sporadycznie na Kociewiu i Krajnie, zaś na prawym brzegu Wisły — w całym szerokim paśmie dialektów północno-polskich. Liczne uprzednie dociekania (por. m. i. Frischbier I 324, Fraenkel LEW 201–206, Bednarczuk Acta Baltico-Slavica IX 48, Toporov Etimologija 1978 160–166, Toporov PrJ III 111–117, Hinze WDLP 253–254) podsumował ostatnio F. Hinze⁶ stwierdzeniem, że na obszar gwar polskich wyraz trafił poprzez dialekty niemieckie, gdzie zasięg jego występowania jest bardzo szeroki i stanowi relikw stpr. *kadegis* 'jałowiec, *Juniperus communis*'. Również V. N. Toporov PrJ III 111–117 wskazuje na Prusy północno-wschodnie jako na źródło ekspansji na pozostałe obszary niemieckie oraz sąsiadujące z nimi dialekty polskie. Obecność tego wyrazu w dialektach mazowieckich okolic Suwałk i Mławy, a także poświadczenia z Polesia i z pogranicza polsko-białoruskiego, dowodzą — zdaniem jego — istnienia tej bałtyckiej nazwy również w dawnym dialekcie jaćwieskim. Polska postać dialektalna *kadyk*, też kasz. *kadëk* (gdzie *ë* kontynuuje krótkie *i*) każą — za F. Hinze — widzieć tu formy przejęte z niemieckich dialektów pruskich (*kaddik*, *kaddig* — por. Frischbier I 324, PrWb III 15–16). Tym samym formy te rozpatrywać należy na równi z innymi (bardzo licznymi) wyrazami przejętymi do kaszubszczyzny z niemieckich dialektów pruskich, zaś problem leksykalnych związków kaszubsko-staro-

pruskich odsunąć na plan dalszy. Obserwowaną w Słowniku Sychty całkowitą zbieżność brzmieniową nazw 'jałowca' i 'diabła' (*kaduk*) uznać należy za wtórną, nie poświadczoną w innych słownikach kaszubskich⁷.

Kasz. *jagła*, *j'aglija*, *j'aglijã* 'świerk, *Picea excelsa*', 'igliwie', 'chrust drzew szpilkowych' S II 69 — występujące na Kaszubach południowych, Kociewiu i części Borów Tucholskich oraz na północno-wschodnich krańcach Mazowsza, por. również sporadyczne *jeglija* (koło Grudziądza i Tucholi) oraz *leglija* (z okolic Malborka i Sztumu)⁸, uznać należy ze względu na śródgłosowe *-gl-* za obce na gruncie słowiańskim i nawiązujące do lit. *aglė* 'świerk, jodła'. Mamy tu niewątpliwie do czynienia ze śladami dawnych kontaktów pomorsko-bałtyckich. Ponieważ w staropruskim poświadczona jest postać z *-dl-* (*addle* 'świerk' — zob. Toporov PrJ 56–57), Kaszubi nie mogli przejąć tego wyrazu od najbliższych im Prusów. Dostał się on tu zapewne za pośrednictwem północno-wschodnich dialektów polskich, które zapożyczyły go z litewskiego. Rzecz nie jest jednak tak całkiem jednoznaczna, mamy bowiem dane sądzić, że na obszarze zachodniobałtyckim istniały również postaci z *-gl-*, typowe dla terenów wschodniobałtyckich (por. w związku z tym hipotetyczne jaćwieskie **agle*, tak rekonstruowane przez K. O. Falka⁹ na podstawie materiału toponimicznego).

Kasz. *kurp* 'stary but', 'but z uciętymi cholewkami', upowszechnione też w licznych derywatach (jak np. *kurpãć*, *kurpãl* 'ts.', *kurpac* 'głośno stapać') i w wielu wtórnych znaczeniach ('stary kapelusz łódz, statek', 'niedorośły chłopiec'), poświadczone też w nie istniejących już dziś dialektach słowińskich (S II 305–306, S VII 143, LH I 432, AJK V mp. 225, s. 134–138), ma również bogatą dokumentację w dialektach polskich. Wyraz obejmuje szeroko pojętą Polskę północną, znane jest też w jej części południowej (okolice Kielc, Tarnobrzega, Lublina i Chełma) oraz posiada dokładne odpowiedniki bałtyckie: lit. *kūrpė*, łot. *kuŗpe*, str. *kurpe*, *kurpi*. Mimo bardzo bogatej literatury przedmiotu (por. w szczególności Toporov PrJ V 323–333) brak jednoznacznej etymologii pol. *kurp*. Część badaczy¹⁰ widzi tu bezpośrednią pożyczkę ze staropruskiego, inni, jak np. Ju. A. Laučjute¹¹, rozpatrują *kurp* i pochodne jako szerzej pojęte bałtyzmy. Brückner SE 284 uważa pol. *kurp* za formę rodzimą, podobnie jak Sławski SE II 86–87, który — przypominając inne polskie formy z *ur < r* w pozycji po *k*, *g* (*gurbić*, *kurpiel*, *kurczyć*) wiąże *kurp* bezpośrednio z pol. dial. *karple* pl. 'przrząd umożliwiający chodzenie po śniegu i bagnach', *karpie* 'rodzaj chodaków', wskazuje też na liczne nazwy prymitywnego obuwia występujące w innych językach słowiańskich, a dające

się sprowadzić do ps. rdzenia **křp*-, co pozwala na rekonstrukcję prasłowiańskiej nazwy prymitywnego obuwia **křp-ja*, **křp-b* (por. ps. **křpa* 'płat, kawałek skóry, materii'). Wyraz ten ma również powiązania na szerszym tle indoeuropejskim (o czym szerzej Toporov PrJ V 332). W świetle przedstawionych danych przejście *kurp* bezpośrednio ze staropruskiego wydaje się więc mało prawdopodobne.

Tak tedy historia trzech wyrazów istniejących w kaszubszczyźnie na różny sposób podważa istniejące mniemanie, że są tu one bezpośrednim reliktem leksyki staropruskiej. Moje dotychczasowe dociekania nad innymi wyrazami domniemanej staropruskiej proveniencji niosą często podobne badawcze wątpliwości. Aby bowiem można było mówić o faktycznych leksykalnych zbieżnościach kaszubsko-pruskich, wyrazy brane pod uwagę muszą spełniać następujące warunki:

1. nie powinny posiadać poświadczeń z innych języków zachodnio- i południowosłowiańskich, do których wpływy staropruskie nie miały dostępu;

2. powinien je cechować brak formacji pokrewnych w innych językach słowiańskich;

3. zasięg ich występowania winien być ograniczony do szeroko pojętej Polski północnej, a więc do terenów, które bezpośrednio lub pośrednio graniczyły z ziemiami pruskimi;

4. nie powinny być zapożyczone za pośrednictwem dialektów niemieckich, gdyż wówczas — na równi z innymi pożyczkami tego typu — należy je traktować jako wynik językowych stosunków kaszubsko-niemieckich;

5. powinny mieć odpowiednie poświadczenia w staropruskim, przeciwnym bowiem razie zachodzi możliwość zapożyczeń z innych języków bałtyckich.

Przypisy

- 1 J. S a f a r e w i c z, *Bałto-słowiańskie stosunki językowe*, [w:] *Słownik starożytności słowiańskich, encyklopedyczny zarys kultury Słowian od czasów najdawniejszych*, pod red. W. Kuraszkiewicza, G. Labudy i T. Lehra-Spławińskiego, t. I, Wrocław, 1961.
- 2 F. L o r e n t z, *Zarys etnografii kaszubskiej*, [w:] *Kaszubi, kultura ludowa i język*, Toruń, 1934, s. 9.
- 3 H. P o p o w s k a - T a b o r s k a, *Z rozważań nad językowymi związkami prusko-pomorskimi*, Rocznik Sławistyczny, t. XLVII, cz. I, s. 59–67; *t e j ż e*, *O pewnych wyrazach kaszubskich uchodzących za bałtyzmy*, [w:] *Polono-Slavica Varsoviensia, Słowiańsko-niestowiańskie kontakty językowe*, Warszawa, 1992, s. 79–86.

- ⁴ W. Boryś, H. Popowska-Taborska, *Słownik etymologiczny kaszubszczyzny*, t. I (A–C), Warszawa, 1994.
- ⁵ L. Bednarczuk, *Nad I tomem Słownika etymologicznego kaszubszczyzny*, [w:] *Symbolae slavicae dedykowane Pani Profesor Hannie Popowskiej-Taborskiej*, pod red. E. Rzetelskiej-Feleszko, Warszawa, 1996, s. 44.
- ⁶ F. Hinze, *Die slawische Kaschubei im Schnittpunkt deutscher und baltischer Einflußzonen*, [w:] *Slavistische Studien zum XI. Internationalen Slavistenkongreß in Preßburg / Bratislava*, Böhlau Verlag, Köln; Weimar; Wien, 1993, s. 184–186.
- ⁷ Zagadnieniu temu poświęcam oddzielny artykuł, por. H. Popowska-Taborska, *Sprawki kaducze*, [w:] *Onomastyka i dialektologia* (w druku), gdzie wykazuję różną etymologię pol. *kaduk* 'diabeł', wyrazu znanego w staropolszczyźnie oraz na bardzo znacznym polskim obszarze dialektalnym.
- ⁸ Dokładne rozmieszczenie tych form zob. H. Popowska-Taborska, *Kaszubskie jagła, (j)agłija i pokrewne* (z mapą), Zeszyty Uniwersytetu Jagiellońskiego, Prace Językoznawcze, z. 95, 1991, s. 61–67, tam również dokładna analiza poszczególnych odmianek fonetycznych oraz przegląd wcześniejszej literatury.
- ⁹ K. O. Falk, *Wody wigierskie i huciańskie*, *Studium toponomastyczne*, I, Uppsala, 1941, s. 214.
- ¹⁰ M. i. J. Safarewicz, op. cit.; G. Labuda, [w:] *Historia Pomorza*, t. I, cz. I, Poznań, 1968, s. 332.
- ¹¹ Ju. A. Laučjute, *Slovar' baltizmov v slavjanskich jazykach*, Leningrad, 1982, s. 16.

Wykaz skrótów

- AJK — *Atlas językowy kaszubszczyzny i dialektów sąsiednich*, opracowany przez Zespół Zakładu Słowianoznawstwa PAN, I–VI pod kierunkiem Z. Stiebera, VI–XV pod kierunkiem H. Popowskiej-Taborskiej, Wrocław, 1964–1978.
- Brückner SE — A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków, 1927, przedruk: Warszawa, 1957.
- Fraenkel LEW — E. Fraenkel, *Litauisches etymologisches Wörterbuch*, I–II, Heidelberg, 1955–1956.
- Frischbier — H. Frischbier, *Preussisches Wörterbuch. Ost- und westpreussische Provinzialismen in alphabetischer Folge*, I–II, Berlin, 1882–1883.
- Hinze WDLF — F. Hinze, *Wörterbuch und Lautlehre der deutschen Lehnwörter im Pomoranischen (Kaschubischen)*, Berlin, 1965.

- LH — F. Lorentz, *Pomoranisches Wörterbuch*, I (A-P), Berlin, 1958, II-V fortgeführt von F. Hinze, Berlin, 1968-1983.
- LSW — F. Lorentz, *Slovinzisches Wörterbuch*, I-II, St. Petersburg, 1908-1912.
- PrWb — *Preussisches Wörterbuch*, begründet von E. Riemann, U. Tolksdorf, Neumünster, 1974 nn.
- S — B. Sychta, *Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej*, I-VII, Wrocław, 1967-1976.
- Sławski SE — F. Sławski, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków, 1952 nn.
- Toporov PrJ — V. N. Toporov, *Prusskij jazyk, Slovar'*, Moskva, 1975 nn.

Этнонимы в т. н. польско-ятвяжском словарики

В так называемом польско-ятвяжском словарики имеются два этнонима: *drygi* 'москаля, т. е. русские' и *guti* 'крестоносцы'¹. Флексия *-i*, по-видимому, отражает балт. **-ai* (ср. *barnai* 'дети' в словарики и лит. *bernai*), окончание именительного падежа множественного числа *o*-основ, представленное также в *laugi* 'волосы', *augi* 'глаза', *pefi* 'скот'.

Исследователем данного словарики З. Зинкявичюсом *drygi* оправданно сопоставлено с блр. *дрыгавічы* и др.-русск. *дреговичи*. Для истории этого этнонима важным представляется факт отсутствия в *drygi* патронимического по происхождению суффикса *-овичи*, как и в случае с лтш. *krievi* 'русские' при др.-русск. *кривичи*, а также корневой гласный *i* (буквой *y* скорее всего обозначается краткий *i*). Таким образом, этноним *drygi* указывал бы на праформу **dr̥g-* (откуда закономерным было бы др.-русск. *дреговичи*), при которой, однако, по всей видимости, существовал также **dr̥g-*², что предполагало бы блр. *дрыгавічы* (ср. блр. *брыво́*: ст.-слав. *бръвь*). В связи с этим интерес представляет Δροῦγοῦβίται Константина Багрянородного (середина X в.). Употребление этого племенного названия концентрировалось на белорусской этнической территории, а в белорусском языке приходится считаться с присутствием праславянских диалектизмов и, следовательно, со своеобразным варьированием

¹ Zinkevičius Z. Lenkų-jotvingių žodynėlis? // Baltistica. 1985. T. 21 (1). P. 71, 73; Зинкявичюс З. Польско-ятвяжский словарики? // Балто-славянские исследования 1983. М., 1984. С. 11, 13.

² Ср. другие реконструкции исходной формы: **dreg-* (Фасмер М. ЭСРЯ. 1986. Т. 1. С. 536-537); **dregviti* / **dr̥gviti* (Трубачев О. Н. Ранние славянские этнонимы — свидетели миграции славян // ВЯ. 1974. № 6. С. 55); **dr̥gvitji* (Трубачев О. Н. ЭССЯ. 1978. Т. 5. С. 139); **dregva* (Хабургаев Г. А. Этнонимия «Повести временных лет». М., 1979, с. 197, 211); **dr̥gvit'i* (Stawski F. Słownik prasłowiański. 1981. T. 4. S. 222-223).

вокализма, ср., напр., блр. *дрэжка* 'тряско', *дрэжкі* 'тряский' < **dręgъkъjъ* (с вариантом **dręgъkъjъ*) и производные с суффиксом *-yni*: *дражкiнь*, *дражкiня*, *дрэжкiнь* 'топкое место, болото'³. Сказанное, разумеется, не означает, что корень данных апеллятивов является этимологом рассматриваемого этнонима.

Подлинность этнонима *drygi*, зафиксированного в так называемом польско-явтяжском словарики, подтверждается тем обстоятельством, что в самой северной части бывшего Белостокского уезда (на территории Польши), в ареале густого скопления литовских ойконимов, находятся название населенного пункта *Dryga* на востоке и название *Rusaki* на юге этого скопления, представляющие собой как будто перевод один другого. На основании как *Dryga*, так и *Jatwież Mała*, *Jatwież Duża* с достаточной вероятностью предполагается, что данные поселения, расположенные у крупного массива болот, могли быть основаны сохранившимся здесь явтяжским населением, позднее, в эпоху Великого Княжества Литовского, литуанизовавшимся⁴.

Представляется, что *Dryga* — это собирательное существительное с кратким *i* в корне, обозначенным графемой *y* после веляризованного *r*, и с показателем множественности **-ā*, восходящим к окончанию именительного-винительного падежа множественного числа имен среднего рода (**-aH*).

Идентификация *guti* 'крестоносцы' также не представляет больших трудностей. Данный этноним, видимо, сопоставим с др.-русск. *гѣтинъ* (мн. *гѣте*) 'житель острова Готланда', 'гот', которое считается заимствованием из гот. *guta* 'гот', шв. *gute* 'готландец', др.-исл. *gotar* (мн.)⁵. Сдвиг значения в *guti* обусловлен, по-видимому, появлением с Запада в XIII в. немецких крестоносцев.

Балтийское (явтяжское) *guti* 'крестоносцы' (< *'готландцы'), реальность которого подтверждается др.-русск. *гѣте*, во-первых, опровергает предположение Р. Экблома о том, что продолжением шв. *gute* 'готландец' в литовском является *gudas* 'белорус (ино-

³ Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 3. Мінск, 1985, с. 151-152.

⁴ Гаучас П. К вопросу о восточных и южных границах литовской этнической территории в средневековье // Балто-славянские исследования 1986. М., 1988, с. 201.

⁵ Фасмер М. ЭСРЯ. Т. 1. С. 448; Трубачев О. Н. ЭСЯ. Т. 7. 1980. С. 218 (с литер.). Русск. *гот*, а также др.-блр. *готъ*, *кготъ* 'гот' (Гістарычны слоўнік беларускай мовы. Т. 7. Мінск, 1986. С. 124), по-видимому, являются относительно поздними книжными заимствованиями из нем. *Gote*.

гда поляк или русский)'⁶. Во-вторых, в силу славянского соответствия, не представляется обоснованным сопоставление *guti* с лит. *gudai* 'белорусы...' якобы с переходом согласного *t* в *d*⁷, — тем более, что в так называемом польско-ятвяжском словаре обнаруживается противоположное явление — буквой *d* обозначается в конце слова согласный *t* (ср. *paud* 'птица' : лит. *paũtas* 'яйцо'; *taud* 'народ' : лит. *tautà*; *zeld* 'желтый' : лит. *želtas* 'т. с.')⁸. Следовательно, лит. *gùdas* (мн. *gudai*), по-видимому, имеет совсем другое происхождение.

⁶ Ekblom R. Balt. *gudas* und schw. *gute* 'Gotländer' // Rakstu krājums. Veltījums Akadēmikim Profesoram Dr. Jānim Endzelinam. Rīgā, 1959. Lpp. 94–99.

⁷ Zinkevičius Z. Lenkų-jotvingių žodynėlis? P. 73; Зинкявичюс З. Польско-ятвяжский словарь? С. 13; Karaliūnas S. Etnolingvistinė opozicija 'aiškiai kalbantieji' — 'neaiškiai, nesuprantamai kalbantieji' ir liet. *gùdas*. lat. *guds* semantika, etimologija bei daryba // Tarptautinė baltistų konferencija: Pranešimų tezės. Vilnius, 1985. P. 55–56.

⁸ Или здесь имеется фонетический переход $t > d$?

История расширенных местоименных окончаний латгальских говоров

Местоименные окончания в латгальских говорах (в восточной Латвии) наличествуют в местоименных прилагательных, порядковых числительных, причастиях и некоторых местоимениях. Максимальный набор расширенных местоименных окончаний в латгальских говорах следующий: в именительном падеже единственного числа мужского рода, в дательном падеже и локативе единственного числа и в дательном падеже, инструментальном падеже и локативе множественного числа обоих родов. Во многих латгальских говорах расширенные местоименные окончания отсутствуют в дательном и инструментальном падежах множественного числа обоих родов.

Местоименные окончания большинства латгальских говоров существенно отличаются от соответствующих окончаний латышского литературного языка. В большинстве этих говоров в именительном падеже единственного числа мужского рода наличествует местоименное окончание *-īš* (позиционные варианты *-iš/-iīš*, *-yīš/-yiīš*, *-īs/-iīs*) в противоположность окончанию *-ais* южно- и западнолатгальских говоров и латышского литературного языка. Расширенные местоименные окончания в этих латгальских говорах расширяются при помощи звуко сочетаний *ij*, *ij/yj*, *ej/əj*, *ij/īj*, *iej/yəj* в противоположность звуко сочетанию *aj* в южно- и западнолатгальских говорах и латышском литературном языке.

По признаку расширения местоименных окончаний в латгальских говорах можно выделить шесть типов этих окончаний: 1) с расширением *-aj-*, 2) с расширением *-uj-*, 3) с расширением *-ij-* или *-ij-/yj-*, 4) с расширением *-ej-/əj-*, 5) с расширением *-īj-/īj-*, 6) с расширением *-iej-/yəj-*.

Первый тип. В качестве примера этого типа мы даем расширенные местоименные формы имени прилагательного *lobāis* 'хороший', *lobāo* 'хорошая' краславского говора: D. sg. masc. *lobajām*, D. sg. fem. *lobajài*, L. sg. masc., fem. *lobajā*, D. pl. masc. *lobajām*, D.

pl. fem. *lobajòm*, I. pl. masc. *àr lobajòm*, I. pl. fem. *àr lobajòm*, L. pl. masc. *lobajûs*, L. pl. fem. *lobajûos*.

По мнению Я. Эндзелина, такие местоименные формы как дательный падеж единственного числа женского рода *mazajai* 'маленькой' фонетически развились из форм со сложными окончаниями **-ai-jai* (ср. лит. *māžajai* < **mažaijai*). Впоследствии наряду с такими формами как *mazajai* по аналогии возникли и формы дательного падежа единственного числа мужского рода с окончанием *-ajam* (напр. *mazajam* 'маленькому' < **mazam-jam*, ср. лит. *mazájam* < **mažam-jam*), формы дательного падежа множественного числа женского рода с окончанием *-ajām* (напр. *mazajām* 'маленьким'), формы дательного падежа множественного числа мужского рода с окончанием *-ajiem* (напр. *mazajiem* 'маленьким') и т. д. (Endzelīns 1938: 123; 1951: 467–471). Окончание именительного падежа единственного числа мужского рода *-ais* развилось фонетически из сложного окончания **-a-jis*, напр. *baltais* 'белый' < **balt-a-jis* (ср. лит. диал. *baltàjis*) (Endzelīns 1951: 471; Kazlauskas 1972: 69). Таким же образом возникли местоименные формы первого типа с расширением *-aj-* и в латгальских говорах.

Второй тип. Этот тип местоименных окончаний с расширением *-uj-* характерен для селонских говоров, в латгальском же ареале он наряду с первым типом наличествовал лишь в периферийных говорах, граничащих с селонскими говорами. После Второй мировой войны этот тип местоименных форм в латгальских говорах уже не зафиксирован. Местоименные формы с расширением *-uj-* представлены лишь в народных песнях, записанных в двух волостях по административному делению Латгалии в годы царской России: в Ливанах и Ликсне (по административному же делению 1939 г. в трех волостях: в Ливанах, Ницгале и Ликсне), напр.: *lobujam* 'хорошему', D. sg. masc. BW 15363, 8 (Ликсна), *jaunujim* 'молодым', D. pl. masc. BW 12319, 2 (Ликсна), *pyrmiujom* 'первым', D. pl. fem. BW 14550, 1 (Ликсна), *bosujom* 'босьми', I. pl. fem. BW 4398, 6 (Ливаны).

Звукосочетание *uj* в местоименных формах, образованных от неместоименных форм с основой на *-o-*, могло развиваться фонетически в дательном падеже единственного числа, а именно: **-ōj̥ + *jo-m-ōj̥¹ > *-uoj̥-jomioj̥ > *-ui-jomui > *-u-jomui > *-ujam* (ср. лит. диал. D. sg. masc. *jaunujui* 'молодому' с окончанием имени существи-

¹ Символы гласных звуков в прабалтийских и восточнобалтийских реконструкциях даны согласно гипотезе Й. Казлаускаса (и В. Мажюлиса) о развитии балтийского вокализма.

тельного <**jāunui-jui*, о литовской форме см. Endzelīns 1951: 470). Впоследствии расширение *-uj-* из этой формы по аналогии проникло и в другие расширенные местоименные формы. Не исключена и возможность влияния расширенных местоименных форм, образованных от неместоименных форм с основой на *-u-*, на образование звукосочетания *uj* расширенных местоименных форм. Местоименное окончание именительного падежа единственного числа мужского рода *-uis*, зафиксированное в селонских говорах (напр. *boltuis* 'белый' Виесите LP V 256), могло по законам исторической фонетики развиться из сложного окончания **-u-jis*, в котором *-u-* является рефлексом суффикса *-u-* неместоименных имен прилагательных с основой на *-u-*, а *-jis* рефлексом относительного местоимения с основой на *-jō-*.

Звукосочетание *uj* местоименных форм могло возникнуть по законам исторической фонетики также в местоименной форме дательного падежа единственного числа мужского рода, образованной от неместоименной формы с основой на *-u-*, напр. D. sg. masc. *tālujam* 'далекому; дальнему' <**tālumjam* (ср. ст.-лит. *brangujam* 'дорогому; ценному'). Когда неместоименные имена прилагательные с основой на *-u-* в латгальском и селонском идиомах перешли в класс имен прилагательных с основами на *-o-*, *-jō-*, звукосочетание *uj* легко могло перейти в расширенные формы, образованные от неместоименных форм с основами на *-o-*, *-jō-*, напр. *boltuis* 'белый' Виесите LP V 256 <**boltujis* (Endzelīns 1951: 476–477).

Третий тип. В этом типе с расширением *-ij-* в зависимости от происхождения этого звукосочетания выделяются два варианта.

Первый вариант представлен в севернолатгальских говорах. В качестве примера первого варианта третьего типа мы берем расширенные местоименные формы имени прилагательного *lobijs*² 'хороший', *lobiò* 'хорошая' в липненском говоре: D. sg. masc. *lobijām*, D. sg. fem. *lobijài*, L. sg. masc., fem. *lobijâ*, D. pl. masc. *lobijîm*, D. pl. fem. *lobijâm*, I. pl. masc. *âr lobijîm*, I. pl. fem. *âr lobijâm*, L. pl. masc. *lobijûs*, L. pl. fem. *lobijâs*.

Как отметил уже Я. Эндзелин, звукосочетание *ij* невозможно объяснить фонетическим развитием звукосочетания *aj* (Endzelīns 1951: 474), но звукосочетание *ij* можно объяснить как результат

² В окончании именительного падежа единственного числа мужского рода местоименных форм произношение гласного в латгальских говорах колеблется между *i* и *ij* (Endzelīns 1951: 473).

чередования *aj*: *ij*, ибо в латышском языке *ai* (перед согласными), *aj* (перед гласными и дифтонгами) чередуются с *ī* (перед согласными), *ij* (перед гласными и дифтонгами), напр. *laistīt* 'поливать': *līt* 'литься, лить': *lija* 'лился, лилась, лилось, лились; лил, лила, лило, лили; шел (дождь)'; *klaīņuōt* 'бродить, бродяжничать, скитаться': диал. *klajāt* 'т. ж.': *kļīst* 'бродить, блуждать, скитаться' (Breidaks 1992: 6). В севернолатгальских говорах восточнобалтийское и древнелатгальское звукосочетание *ij* сохранилось без изменений, например, *rija* 'рига, овин', *sija* 'балка' в липненском говоре. Поэтому звукосочетание *ij* в расширенных местоименных окончаниях первого варианта можно признать унаследованным из латгальского племенного языка.

Во втором варианте третьего типа наличествуют местоименные окончания с расширениями *-ij-* (за смягченными согласными) и *-uj-* (за твердыми согласными). Этот вариант характерен для многих средне- и восточнолатгальских говоров. В качестве примеров мы берем расширенные местоименные формы имен прилагательных резненского говора *lobīš*³ 'хороший', *lobūo* 'хорошая', *zytūs* 'синий', *zytūo* 'синяя': D. sg. masc. *lobijām*, *zytyjām*, D. sg. fem. *lobijai*, *zytyjai*, L. sg. masc., fem. *lobijā*, *zytyjā*, L. pl. masc. *lobijūs*, *zytyjūs*, L. pl. fem. *lobijūos*, *zytyjūos*.

В говорах второго варианта третьего типа звукосочетание *ij* закономерно изменилось в *ej*, напр. *reja* 'рига, овин' (ср. лтш. литер. *rija* 'т. ж.'), *šeja* 'балка' (ср. лтш. литер. *sija* 'т. ж.'), *Latveja* 'Латвия' (ср. лтш. литер. *Latviija* 'т. ж.') в резненском говоре. Поэтому ясно, что происхождение звукосочетаний *ij*, *uj* в расширенных местоименных формах второго варианта третьего типа не может быть аналогично происхождению звукосочетания *ij* в первом варианте третьего типа. Так как в латгальских говорах долгие гласные и дифтонги в безударных слогах часто сокращались, мы объясняем краткий *i* в звукосочетании *ij* как рефлекс долгого *ī*, а краткий *u* в звукосочетании *uj* как рефлекс долгого *ū*. Следовательно в ареале второго варианта третьего типа до сокращения гласных в расширенных окончаниях местоименных форм эти окончания были идентичны расширенным окончаниям местоименных форм пятого типа с расширениями *-ij-*, *-ūj-*.

³ В окончаниях именительного падежа единственного числа мужского рода местоименных форм второго варианта третьего типа произношение гласных может колебаться между *ī* и *i̇*, *ū* и *u̇*. См. также сноску 2.

Четвертый тип. В качестве примера этого типа мы взяли расширенные местоименные формы имен прилагательных *lobiṣ* 'хороший', *lobiṣo* 'хорошая', *zytjṣ* 'синий', *zytjṣo* 'синяя' сакстагальского говора: D. sg. masc. *lobejām*, *zytjām*, D. sg. fem. *lobejāi*, *zytjāi*, L. sg. masc., fem. *lobejā*, *zytjā*, L. pl. masc. *lobejūs*, *zytjūs*, L. pl. fem. *lobejūos*, *zytjūos*. Звукосочетание *ej* в расширенных местоименных окончаниях следует за смягченными согласными (напр. *zal'ejāi* 'зеленой', D. sg. fem.), звукосочетание же *ej* следует за твердыми согласными (напр. *zytjāi* 'синей', D. sg. fem.) в дриценском и др. говорах этого типа. Окончание именительного падежа единственного числа мужского рода местоименных форм этого типа наличествует в четырех вариантах: *-iṣ/-iṣ* (за смягченными согласными) и *-yṣ/-yṣ* (за твердыми согласными)⁴. Окончания *-iṣ* и *-yṣ* возникли из окончаний *-iṣ* и *-yṣ* для облегчения произношения.

Звукосочетание *ej/aj* расширенных окончаний в этом типе возникло фонетически из звукосочетания *ij*. Процесс изменения происходил следующим образом: *ij* > *ij* > *eij* > *ej* (об этом фонетическом изменении см. Endzelins 1951: 146–147).

Пятый тип. В этом типе в расширенных местоименных окончаниях наличествует звукосочетание *ij/ij*. В качестве примеров пятого типа мы берем расширенные местоименные формы имен прилагательных истренского говора *lobiṣ* 'хороший', *lobiṣo* 'хорошая', *bṣtjṣ* 'белый', *bṣtjṣo* 'белая': D. sg. masc. *lobijām*, *bṣtjām*, D. sg. fem. *lobijāi*, *bṣtjāi*, L. sg. masc., fem. *lobijā*, *bṣtjā*, L. pl. masc. *lobijūs*, *bṣtjūs*, L. pl. fem. *lobijūos*, *bṣtjūos*. Звукосочетание *ij* в этом типе следует за смягченными согласными, звукосочетание же *ij* следует за твердыми согласными.

Звукосочетание *ij/ij* невозможно объяснить фонетическими перегласовками из звукосочетания *aj*, но оно хорошо объяснимо, если допустить чередование гласных *ai* : *ei*, характерное для латышского языка и его диалектов, напр. диал. *klaists* 'бродяга': диал. *kleiists* 'т. ж.', *staigāt* 'ходить': *steigtiēs* 'спешить'. Возникновение окончания *-iṣ* именительного падежа единственного числа мужского рода местоименных форм можно объяснить следующим образом. В результате чередования гласных в одном из диалектов латгальского племенного языка возникло окончание *-eiṣ* именительного падежа единственного числа мужского рода местоименных форм. Дифтонг *ei* в восточно-бал-

⁴ О колебаниях гласных *i/i* и *y/y* в расширенных местоименных окончаниях четвертого типа см. также сноски 2 и 3.

тийских языках, в том числе и в латгальском, во многих случаях изменился в гласный $*\bar{e}$, который в латгальском племенном языке согласно формуле перегласовок $*\bar{e} > *i^e > \bar{i}$ ⁵ изменился в гласный \bar{i} . Следовательно, в этом диалекте латгальского племенного языка закономерно возникло окончание $-\bar{i}s$ (< $*\bar{e}s$ < $*ei\bar{s}$). Окончание же $-\bar{y}s$ по сравнению с $-\bar{i}s$ является вторичным: оно заменило окончание $-i\bar{s}$ за твердыми согласными. Впоследствии гласные \bar{i} и \bar{y} перед согласным в расширенных окончаниях по аналогии были внедрены во всю парадигму склонения местоименных форм.

Шестой тип. В шестом типе в расширенных местоименных окончаниях наличествует звуко сочетание $-iej/-yaj$. Этот тип склонения засвидетельствован в двух латгальских говорах (в берзпилском и тилженском говорах), в которых он наличествует наряду с четвертым типом. Примеры расширенных местоименных форм шестого типа: 1) в берзпилском говоре D. sg. masc. *lobiejam* 'хорошему' FBR IV 73, D. pl. fem. *pyrmiejom* 'первым' FBR IV 73, I. pl. fem. *viġliejom* '(с) легкими' FBR IV 72; 2) в тилженском говоре L. sg. masc., fem. *bòttjajà* 'в белом, в белой', L. pl. masc. *lobiejūs* 'в хороших', *bòttjajūs* 'в белых'. Звуко сочетание *iej* в этом типе следует за смягченными согласными, звуко сочетание же *yaj* следует за твердыми согласными. Последнее звуко сочетание по сравнению с первым является вторичным.

Звуко сочетания *iej*, *yaj* являются рефлексамии более древнего звуко сочетания $*e\bar{j}$, а последнее, в свою очередь, является результатом чередования гласных *ai* (перед согласными), *aj* (перед гласными и дифтонгами): $e\bar{j}$, напр. *laistīt* 'поливать': *lēju* '(я) лил'; *sàistīt* 'связывать': *siet* 'binden, knüpfen' (< $*sèiti$), *sèju* '(я) связывал, связывала'.

Как видно из обзора истории типов склонения местоименных форм латгальских говоров, возникновение этих типов объясняется, во-первых, чередованием гласных (рефлексамии так называемого индоевропейского и балтийского *i* ряда чередований гласных) и, во-вторых, специфическими фонетическими перегласовками, характерными для латгальских говоров.

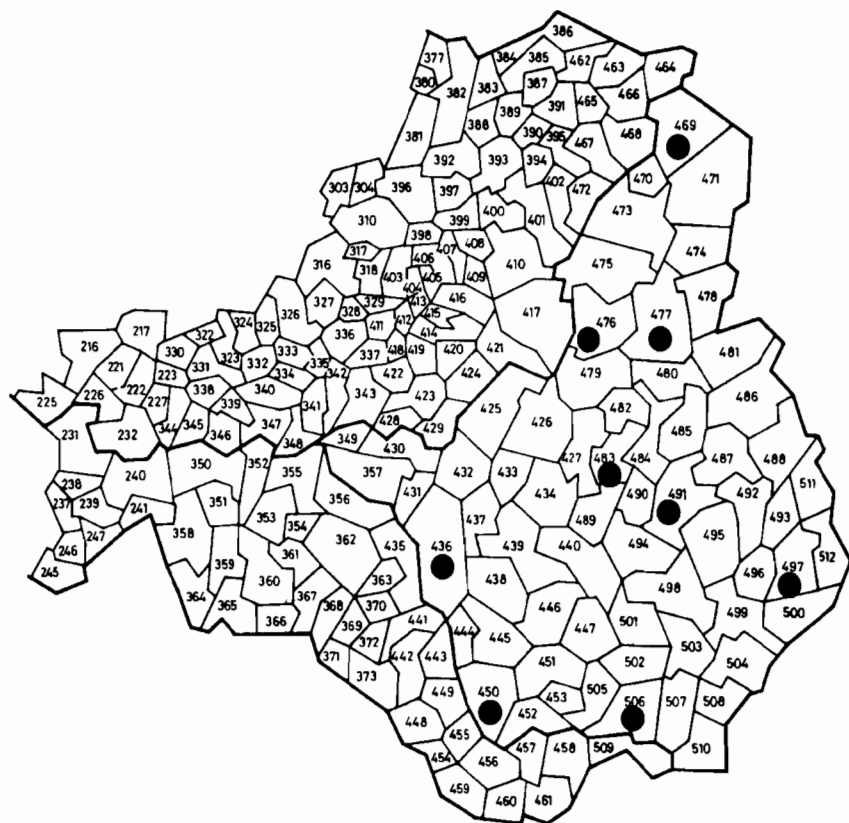
⁵ Об обосновании фонетической перегласовки $*ei > *e\bar{i} > \bar{i}$ в латгальском идиоме см. Брейдак 1979: 127-129; 245-246; Breidaks 1992: 34-36.

Источники

- BW — *Barons K., Vissendorffs H.* Latvju dainas. — Jelgava; Pēterburga: Keizariskas Zinātņu akadēmijas tipogrāfija, 1898–1909. (I sēj. — Jelgava, II–III sēj. — Pēterburga). — I–III sēj.
- FBR IV — *Filologu biedrības raksti.* — Rīga: Filologu biedrība, 1924. — IV sēj.
- LP V — *Lerchis-Puškaitis A.* Latviešu tautas teikas un pasakas. — Jelgava: H. J. Draviņ-Dravnieka drukātava, 1894. — V daļa.

Литература

- Брейдак 1979 — *Брейдак А. Б.* Из истории латгало-селонского вокализма // *Baltistica*, т. 15(2), 1979, с. 124–129.
- Брейдак 1981 — *Брейдак А. Б.* Некоторые вопросы истории латгальских и селонских говоров // *Лингвистическая география и проблемы истории языка.* Нальчик: Ин-т истории, языка и литературы Кабардино-Балкарской АССР, 1981. — С. 241–246.
- Breidaks 1992a — *Breidaks A.* Latgaļu, sēļu un žemaišu cilšu valodu senie sakari // *Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis.* A daļa, 1992, Nr. 8, 34.–37.lpp.
- Breidaks 1992b — *Breidaks A.* Noteikto paplašināto galotņu vēsture Latgales dziļajās izloksnēs // *Jono Kazlauskos diena: Istorinēs gramatikos dalykai.* Konferencijos programa ir tezēs (Vilnius, 1992 m. lapkričio 7 d.). — Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 1992. — 6.lpp.
- Endzelīns 1938 — *Endzelīns J.* Latviešu valodas skaņas un formas. — Rīga: Latvijas Universitāte, 1938.
- Endzelīns 1951 — *Endzelīns J.* Latviešu valodas gramatika. — Rīga: Latvijas valsts izdevniecība, 1951.
- Kazlauskas 1972 — *Kazlauskas J.* Įvardžiotinių būdvardžių raida baltų kalbose // *Kalbotyra*, 1972, t. 24(1), p. 57–74.



Восточнолатышские говоры

Заполненными кружками обозначены латгальские говоры, фрагменты парадигм склонения местоименных имен прилагательных и числительных которых даны для иллюстрации типов склонения:

- Берзпилс* 476 (VI тип),
- Истра* 497 (V тип),
- Краслава* 506 (I тип),
- Лиелна* 469 (II вариант III типа),
- Ликсна* 450 (II тип),
- Ливаны* 436 (II тип),
- Резна* 491 (II вариант III типа),
- Сакстагалс* 483 (IV тип),
- Тилжа* 477 (VI тип).

З. Зинкявичюс
(Вильнюс)

Инвентари имений XVII века — источник антропонимии и демографии Восточной Литвы

Цель статьи — проанализировать антропонимы Восточной Литвы, зафиксированные в составленном К. Яблонским и М. Ючасом и выпущенном в 1962 г. в Вильнюсе собрании Литовских инвентарей XVII века (Jablonskis, Jučas 1962) и сделать выводы о демографии. В поле внимания не вся Восточная Литва, а только те местности, о которых в упомянутых инвентарях есть сведения и в которых литовский язык пострадал в наибольшей степени, а именно селения (в скобках указана удаленность от Вильнюса по прямой линии, номер инвентаря и страницы издания): Неменчине (23 км, № 18, стр. 110 и № 70, стр. 329–330), Майшыгала (28 км, № 19, стр. 111), Залавас (62 км, № 28, стр. 141–142; в имении Залавас родился в 1867 г. польский маршал Юзеф Пилсудский!), Воке (сейчас пригород Вильнюса, № 30, стр. 146–150), Буйвиджяй (35 км, № 57, стр. 272–273), Сужёнис (40 км, № 77, стр. 346–349), Судярве (18 км, № 78, стр. 350–352), Карвис (25 км, № 83, стр. 363–364), Шальчининкай (45 км, № 88, стр. 374), а также два селения за пределами Литовской Республики, в Белоруссии: Комай (98 км, № 9, стр. 59–60) и Лаздуны (100 км, № 106, стр. 416). Инвентари этих мест составлялись в разное время: самый ранний — инвентарь имения Комай — 1611 г. (единственный, написанный на славянском канцелярском языке и кириллицей, все остальные — по-польски), позже всех был написан инвентарь имения Лаздуны — в 1696 г.

Анализ найденных в инвентарях антропонимов показывает, что в то время двойная система личных имен (*имя + фамилия*) еще не устоялась. Человек мог быть назван, скажем, без крестного имени, но с указанием имени отца, например, *Krynelis Markuns*, то есть Кринялис, сын Моркуса (Неменчине), наряду с *Mikołaj Kripe*, *Ławryn Kripe*, *Piotr Kripe* есть и *Kripe Stanistawonias*, то есть Крипе, сын Станислава (Сужёнис), или одним только крестным именем, например, *Urban* (без второго лично-

го имени; Неменчине). Человек мог иметь два отчества, одно из которых образовано от имени отца, а другое — от его прозвища или другого личного имени, к этому добавлялось еще и собственное прозвище, например, *Матгяс Симонович Лоймович* — Матиас, сын Симона Лаймы; *Миколай Стасюлевич Лоймович Кишкелисз* — Миколай, сын Стасюлиса Лаймы, называемый Кишкялисом [зайчиком]; *Якуш'тын Ян'кович Лопунович* — Якуштин (скорее всего фамилия), сын Янка (отчество) Лопуна (прозвище отца); *Томаш а Мартун Матеевичи и Матюковичи Свир'плев* — Томаш и Мартин, сыновья Матея и Матюка, по прозвищу Свирпляй [сверчки] (все примеры из Комай). Вместо второго личного имени (современной фамилии) нередко идет указание на занятие (ремесло) или социальное положение, например, *Jan bednarz* (бондарь), *Jan piowar*, *Jan strzelec*, *Juzy trębacz*, *Mikołaj boiarzyn* (все из Неменчине), *Pawel kowal*, *Jerzy kucharz*, *Jan szwiec* (последние из Сужёниса), *Stephan kolesnik*, *Kazimier pisarz* (из Судярве), *Andrzej cieslia* (плотник), *Andrzej Młynarz* (мельник), *Markowa wdowa* (из Майшягалы), *Stanisław krawiec* (портной), *Jan Czapocznik* (Залавас). От подобных прозвищ могли образовываться отчества, например, *Krzystoph Ławnikiewicz* — Кристоф, сын лавника, то есть советника суда (заседателя), *Wdowa Kopaczowa* — вдова, жена или дочь могильщика (Воке), *Łotyszaniec* (сын латыша; национальность указана при помощи славянизированного литовского суффикса отчества *-onis*; Неменчине), *Litwinowicz* (первоначальное значение — сын литовца; Судярве). Они могут встречаться даже отдельно: *Wdowa* (Залавас), *Rusin* (указание национальности или прозвище; Воке).

Часто употребляются не канонические формы имен, данных при крещении, а их народные варианты, обычно литовские диминутивы, например, *Januk*, *Petrul*, *Stasiul* и т. п., нередко с сохраненными окончаниями: *Janukas*, *Petrulis*... Некоторые из них сейчас используются только как фамилии, например, *Czerpas* (и без окончания *Czerp*, сокращение от *Čerponas* <польск. *Szczepan* ← *Stefan*), *Matul(is)*, *Tum(aš)*, *Tumul(is)*, *Tumuk(as)*, *Wal(is)*... Иногда человек назывался двумя вариантами такого крестного имени, например, *Kryniczelis Tumul Tumuk* (Неменчине). Все это говорит о том, что современная двойная система личных имен тогда еще не была устойчивой, сильно варьировала, в то же время и формирование фамилий еще не было закончено, так что второй член наименования (находящееся рядом с именем личное прозвище) в большинстве случаев нельзя трактовать как фамилию.

Степень славянизации литовских личных имен не везде одинакова. В одном и том же инвентаре попадаются точно записанные литовские антропонимы наряду с сильно искаженными, без окончаний и т. п. Видимо, это зависело в большей степени от писарей. Однако, кто были эти писари, можно только догадываться. Скорее всего, инвентари часто писались не одним, а несколькими лицами, которые считались свидетелями. Возможно, среди них был и записывающий, но это не указано. Имена подписавшихся часто не литовские, без элементов литовского языка, например, *Jan Odyniec, Krzysztoph Zakrzewski, Krzystoph Podwinski, Marcyan Streczon, Jakub Bobrowski, Michal Hordziewski*. Но есть и имена литовского происхождения, как правило, славянизированные, например, *Albrycht Michal Mintowt (Mintautas), Michal Kazimierz Kirkito (Kirkilas), Piotr Rudamina Dusiatki (Rudamina dusetiškis), Mikołaj Tomasz Bildziukiewicz (от Bildziukas), Halszka Uniechowska Montowtowa (от Mantautas), Alekander Woyna (Vaina)*. Подписавшиеся лица чаще всего были не местными. На это указывают пометы рядом с их именами, например, *woiewoda Połocki, woiewodzie smolenski, straznik wilkomirski, starosta starodubowski, podkomorzyc braslawski, staroscina mozyrska, kasztelan nówogrodzki, woyski y sędzia grodzki orszanski, skarbnik braslawski*.

Крестьяне в инвентарях часто именовались не по одному, а семьями, например, писалось: *Stephan Bartajcis, synu Szymon, Stasiuk y Janek; Piotr Ławrynowicz z bratem Stephanem, synu Piotrowe Batruk y Kazimierz; Станиславъ Лаймович Дрыггора[н]дъ з жоною Зофеєю, з сыномъ Яном, з дочками Ал'жбетою и Кат'рыною*. В таких случаях семья считалась одним именем. Всего в указанных местностях найдено 379 наименований (одного человека или всей семьи). Из них примерно половина (51%) содержит кроме крестного имени прозвище с литовскими элементами. Большая часть (31% всех наименований) записана полностью по-литовски, с литовскими окончаниями, меньшая часть (20%) — без окончания, но на их литовское происхождение указывают корень или суффикс. В инвентарях отдельных имений процент таких имен сильно варьирует, и, видимо, это зависело от выбранного писцом способа наименования. Наибольший процент личных имен с литовскими элементами зафиксирован в инвентаре имения Карвиса — 91%, наименьший — в Судярве, всего 36%. Проценты в других местностях (в порядке убывания): Майшягала — 79%, Буйвиджяй — 77%, Неменчине — 70%, Комаи — 67%, Залавас — 61%, Сужёнис — 59%, Шальчининкай и Лаздуны — по 50%,

Воке — 38%. Варьирование процентного показателя скорее всего не говорит о меньшей или большей степени заселенности этих мест литовцами, поскольку зависит, как уже упоминалось, от выбранного писцом способа наименования лиц, который, возможно, в какой-то мере отражает не везде одинаковое употребление антропонимов самими людьми.

Имена, не имеющие литовских элементов, составляют 49% всех наименований. Большую часть их (34% всех имен) составляют такие, которыми могли быть названы в те времена с равной вероятностью литовцы и не литовцы, среди них можно выделить содержащие корень крестного имени (17%), переводы литовских прозвищ на польский язык (около 10%) и указания ремесел, занятия и социального положения (7%). Приведем примеры наименований с корнями крестных имен: *Ambrosewicz, Bartoszewicz, Barthiewicz, Якимович, Ławrynowicz, Macieykowski, Maximowicz, Matuszewicz, Mickiewicz, Mitkiewicz, Osipowicz, Pawłowicz, Sawlewicz, Семенович, Stankiewicz, Щаснович, Szymaszko*, ср. современные литовские фамилии *Ambrasėvičius, Bartašėvičius, Barthėvičius, Jakimavičius, Laurinavičius, Maceikėvičius, Maksimavičius, Matušėvičius, Mickėvičius, Mitkėvičius, Asipavičius, Paulavičius, Saulėvičius, Semenavičius, Stankėvičius, Česnavičius, Šimaškā*. Сюда же относятся и имена *Czapkowski, Iwanowski* и т. п. с суффиксом типа *-ski*, ср. современные литовские фамилии *Čepkaiškas, Ivanaiškas* (есть и *Ivõnas* от *Iwan*). На то, что большинство таких имен или даже все принадлежат литовцам, указывают встречающиеся литовские уменьшительные формы имен детей, например, *Ławrynowicz, syn Bałtruk; Romanowicz z bratem Jokubom, syny Bałtruk y Januk; Marcinkiewicz, syny Stanisław y Januk* и т. д.

Приведем примеры возможного перевода прозвищ на польский язык: *Baran, Baranowski* (ср. совр. фамилии *Āvinas, Avinaiškas* наряду с *Barõnas, Baranaiškas*), *Jastrzębski* (ср. *Vānagas, Vanagiūkas, Vanagaitis* наряду с *Jastreĩbskis*), *Кулак* (ср. *Kumštys* наряду с *Kulõkas*), *Owczyna* (ср. *Āvelis, Avelĩs* наряду с *Aučyna, Aučiniškas*). Переводными могли быть и имена *Korowka* (ср. *Karvaitis*), *Krol* (*Karālius*), *Krzywonos* (**Kreivanosis*), *Lupka* (от **Liubka: lubić* наряду с *Meilė, Meilius, Meilūtis, Meilūnas*), *Obrezka* (ср. *Skūstas, Kirpaitis, Rėžỹs, Raižỹs*), может и *Malinowicz* (ср. *Avietėnas, Avietỹnas*), *Zelazewski* (ср. *Glėzius, Geležėlė, Geležinis*) и т. п. Примечательно, что большинства таких «польских» имен (напр. *Korowka, Кулак, Obrezka, Zelazewski*) нет в словаре старинных польских имен (Taszycki 1965–1985), видимо, они употреблялись только в Литве. Как показывает анализ личных имен, зафиксированных в

записях крестин и свадеб того же столетия в вильнюсском костеле св. Иоанна, перевод прозвищ на польский язык был в то время очень распространенным явлением (Zinkevičius 1977, 105–111). Некоторые переводные варианты закреплялись в языке, и их иногда употребляли говорящие по-литовски, напр. *Grygas Spiewakas* (Немецине; ср. *Dañnius, Dainys, Dainiūnas*).

Имена, корни которых могут трактоваться не только как славянские, но и как литовские, занимают 5% от всех наименований, например, *Borewicz, Borowski* (ср. *Bāras, Barys, Bar-gāila*), *Dorkowski* (: *Dar-kiñtis*), *Kosina* (**Kuosinis*, ср. *Kuosa, Kuosaitis*), *San* (ср. *Sanys* от *Sán-daras, Sán-dargas, Sán-galas, Sán-ginas, Sán-taras, Sán-tautas, San-gāila*). На то, что это скорее всего славянизированные имена литовского происхождения, указывают встречающиеся диминутивные литовские формы имен детей, принадлежащих этим лицам, например, *Borewicz, syn Januk* и т. п. К ним относятся и имена, возможно, образованные от литовских топонимов, например, *Lawinski* (: *Loviaĩ*), *Szydłowski* (: *Šidlava* от *Šiluva*). Кроме того, большинство такого рода имен (*Dorkowski, San, Lawinski...*) не фиксирует словарь старинных польских имен.

Только 9% всех наименований определенно содержат корни иного происхождения, которые трудно расценить как переводы или просто переделки, такие, как *Dzierszko, Grzybowski, Magier, Magierba, Kroinski, Stronowski*, возможно, *Zwierkowski* и т. п. Однако и в таких наименованиях попадают литовские уменьшительные формы имен детей или братьев, например, *Mikołaj nowik, syn Marciuk; Sotoduszka z bratem Krysciukiem* (оба из Воке). И большую часть этих имен (*Dzierszko, Magierba, Kroinski, Stronowski, Zwierkowski, Sotoduszka*) не фиксирует словарь старинных польских имен, так что, скорее всего, они появились в Литве.

Было отмечено, что имена без литовских элементов, то есть такие, по которым нельзя определить, что человек был литовцем (хотя встречаются литовские формы имен членов их семей), присутствуют почти в половине всех наименований (49%). Если подсчитать процент не от всех наименований, а только от тех, в которых имена даются без литовских окончаний (их найдено 262), то получается не 49%, а 71%. Так что в этом случае только 29% имен указывают на литовцев. Но это обманчиво, ведь литовцы раньше назывались и до сих пор еще часто называются именами без литовских элементов (сейчас таким элементом служит окончание, которое в те времена писцы отбрасывали). Возьмем фамилии работников современного Института литовского языка (они все литовцы). Отбросив литовские окончания и изменив литов-

скую орфографию на ту, которой пользовались в те времена, мы получили бы около 60% фамилий, владельцев которых нельзя было бы признать литовцами, и только 40% фамилий позволили бы это установить¹. Если такое соотношение мы перенесем на наименования исследуемых инвентарей имений, содержащие имена без окончаний, и примем во внимание то, что 10% (7% от всех наименований) содержат указания на ремесло или занятие, чего нет сейчас, то мы будем вынуждены сделать вывод, что по меньшей мере 83% всех интересующих нас личных имен принадлежали литовцам. Ассимилированные поляками местные жители могли жить тогда только в имениях и в находившихся при имениях усадьбах.

Имена с корнями литовского происхождения содержатся примерно в трети всех наименований. Имена эти очень разнообразны. Древних, возникших еще в дохристианскую эпоху, двусоставных антропонимов среди них совсем немного (они едва составляют 4% всех наименований): *Biwayna* (= *By-vaina*, Буйвиджяй), *Narbut* (*Nór-butás*, Сужёнис, Лаздуны), *Sambar*, gen. sg. *Sambora* (*Sám-baras*, Неменчине), возможно *Mondrygayto* (искаженное; Неменчине), они также скрываются в славянизированных отчествах и в производных типа *-ski*: *Буйвидович* (*Bui-vydas*), *Бутримович* (*Bùt-rimas*; оба из Комай), *Gielmanovski* (*Gil-manas*; Воке). Сокращенные формы этих антропонимов (их немного больше) видны в именах: *Dawkszys* (*Daug-šỹs*, Сужёнис), gen. sg. *Minety* (*Min-ela*, Майшягала), *Naruszewicz* (из *Nor-ũšis*, Судярве), *Rymkielis* (*Rim-k-elis*, Сужёнис; *Rimkus*, ср. *Rim-kantas*), *Woinius* (*Vaiñnius*, Майшягала), возможно, *Buytalaytis* (*Bui-t-el-aitis*, Шальчининкай), *Butkanelis* (*But-k-on-elis*, Карвис), *Nargielis* (*Nor-g-elis*, Сужёнис), *Woyszkatyis* (*Vaiš-k-aitis*, Шальчининкай), *Zeim* (*Žeĩmis* или *Žeimỹs*, Залавас, ср. **Žeim-mantas*).

Литовских имен, образованных от прозвищ, значительно больше, они содержатся в 32% всех наименований. Характерные примеры: а) из Неменчине: *Bylduk* (*Bildukas* : *bildukas* 'тот, кто шатается, ротозей; домовый, чертенок'), gen. sg. *Bitduna* (*Bildūnas*, ср. совр. фамилии *Bilda*, *Bildaitis* : *bildėti* 'стучать'), gen. sg. *Gaidelia* (*Gaidēlis* : *gaidỹs* 'петух'), *Kairelis* (*Kairēlis* : *kairỹs* 'левый'), *Kiry Naytis* (*Kirinaitis* : *kirinti* 'раздражать, дразнить'), *Klukielis* (*Kliukelis*, ср. *Kliukas* : *kliũkis* 'болтун; глупый'), *Krynelis* (: *krynis*

¹ Примерно такую же картину рисуют данные «Словаря литовских фамилий» (Vanagas и др., 1985 — 1989) (были проанализированы фамилии, начинающиеся с букв А и J).

'хвост' ?), *Kryniczelis* (: ?), *Lapszys* (*Lapšys* : *lāpšas* 'слабый, нездоровый'), *Murmulis* (*Murmūlis* : *murmėti* 'бормотать'), *Sidabris* (ср. *Sidābras* : *sidābras* 'серебро'), *Swida* (*Svida*, ср. *Svidēnis*, *Svidēnas* : *svidėti* 'блестеть, сверкать, сиять'), *Urdė* (*Urdė*, ср. *Urdāvīčius* : *urdėti* 'стремиться'); b) из Майшягалы: *Dakanis* (*Dākanis* : *dākanoti* 'спутывать, рвать, таскать мучая'), *Gasianis* (*Gasiōnis*, ср. *Gasys*, *Gasiūnas* : ?), *Giedroic* (*Giedráitis*, ср. *Giedrà*, *Giedrys* : *giēdras* 'солнечный, светлый; ясный, чистый'), *Margielis* (*Margėlis* : *mārgas* 'пестрый'), *Narogis* (*Noragis* : *norāgas* 'лемех'), *Rudakiszki* (*Rudakiškis* : *rūdas+kiškos* 'ноги; брючины'), *Szarka* (*Šárka* : *šárka* 'сорока'); c) из Залаваса: *Bala* (*Bala*, ср. *Bālas* : *bálti* 'белеть', *balà* 'лужа'), *Kul* (*Kulys* : *kulys* 'хромо́й'), *Szakalis* (*Šakalys* : *šakalys* 'лучина'), *Zyrnelis* (*Žirnėlis* : *žirnis* 'горох'), *Zemel* (*Žemelis*, ср. *Zemeliūnas* : *žėmas* 'низкий' или *Žiemėlis* : *žiemys* 'сев. ветер', *žiemiai* 'север'); d) из Воке: *Burba* (*Būrba* : *burbėti* 'бормотать'), *Kiele* (*Kielė* : *kielė* 'трясогузка'), *Miazelis* (*Miežėlis* : *miėžis* 'ячмень'), *Rudzis* (диал. *Rudzys* < *Rudys* : *rūdas* 'рыжий'), *Wanagiel* (*Vanagėlis* : *vānagas* 'ястреб'); e) из Буйвиджяй: *Jodaragis* (*Juodaragis* : *jūodas* 'черный' + *rāgas* 'рог'), *Kirkilo* (*Kirkilas* или *Kirkilà* : *kiřkilas* 'крикун'), *Machnis* (*Maknys* : *maknys* 'зайка'; может быть образовано и от крестного имени, ср. *Махно* ← *Эпимах*), *Szypietaytis* и *Szypielauc* (*Šipėlaitis*, ср. *Šipėlis* : *šipras* 'проворный, быстрый'); f) из Сужёнис: *Augulis* (*Augūlis* : *augus* 'рослый', *augti* 'расти'), *Auksztawartis* (*Aukštavartis* : *áukštas* 'высокий' + *vařtai* 'ворота'), *Auksztoraytis* (*Aukštaraitis* : *áukštas* 'высокий'), *Garnalis* (*Garnėlis* : *garnys* 'папля'), *Giedroyc* (*Giedráitis*), *Jaciowarys* (*Jaučiavarys* : *jáutis* 'бык' + *varyti* 'гнать'; ср. название деревни *Jaučiavariai*), *Kierulis* (*Kerūlis* : *kėras* 'куст'), *Kirpe* (*Kirpė*, ср. *Kirp-aitis* : *kiřpti* 'резать'), *Kukielka* (*Kukėlka*, ср. *Kūkis*, *Kukėnas* : *kūkis* 'крюк', *kūkti* 'гнуться, наклоняться, спотыкаться'), *Miszkinis* (*Miškinis* : *miškėnis* 'лесной'), *Rugiedonis* (*Rugiaduonis* : *rugiai* 'рожь' + *dūona* 'хлеб'), *Statulanic* (*Stat-ul-ion-is*, ср. *Stat-ul-ėvičius*, *Stat-ėvičius* : *statūs* 'прямой'), *Stukielis* (*Stukėlis*, ср. *Stūkas* : *stūkas* 'обрубок, толстый, неповоротливый человек'), *Swilzantis* (*Svilžentis* или *Svilžandis* : *svilti* 'подгорать' + *žėntas* 'зять', *žándas* 'щека'), *Szarka* (*Šárka*), *Wanags* (*Vānagas* : *vānagas* 'ястреб'), *Warna* (*Várna* : *várna* 'ворона'), *Wasarys* (*Vasāris* : *vāsara* 'лето'), *Wilkanis* (*Vilkōnis*, ср. *Vilkas* : *vilkas* 'волк'); g) из Судярве: *Dzidzienenis* (*Didienis*, ср. *Didas*, *Didōnis* : *didis* 'большой'), *Pilina* (ср. *Pilinka* : *pilis* 'замок'), *Skrobel* (*Skrabelis*, ср. *Skrābas* : *skrabėti* 'щебетать; много говорить, болтать'); h) из Карвиса: *Bamelis* (*Bomelis*, ср. *Bomeikà* : ?), *Kanapinis* (*Kanapinis* : *kanāpė* 'конопля'); i) из Шальчининкай: *Balinik* (*Baliny-*

kas, *Balininkas* : *balà* 'лужа'), *Raguza* (*Ragužà*, возможно переделка из *Ragožà*, *Ragōžius* : *ragōžius* 'неповоротливый, грубый человек'); j) из Комай: *Kuuш'келис* (*Kiškēlis* : *kiškis* 'заяц'), ном. pl. *Свир'плевс* (*Svirplūs* : *svirplūs* 'сверчок'), *Стубеда* (*Stubeda* : *stūbeda* 'вялый, ленивый человек'), ген. sg. *Швал'куна* (*Švalkūnas*, ср. *Švalķus* : *švalķus* 'болтун', *švalķa* 'тот, кто брызгает').

Некоторые имена, образованные от прозвищ, искажены, имеют славянские окончания, и поэтому реконструировать их трудно, например: *Berbedz* (возможно вместо *Kerbedz* < *Kérbedis* : *kerbedýnas* 'разросшийся куст'; Неменчине), *Boltuszko* (*Baltuška* : *baltuška* 'белокожий'; Сужёнис), *Borckiel* (: ? Залавас), ген. sg. *Brackiela* (: ? Майшягала), *Czuihelis* (возможно *Čiukelis*, ср. *Čiukaitis* : *čiukė* 'свинья', *čiukinti* 'чесаться', *čiukti* 'чихать'; Сужёнис), *Gauzaniec* (*Gaižonis* Карвис, ср. *Gaižys*, *Gaižūnas* : *gaižus* 'привередливый'), *Naturgaicis* (*Naturgaitis* Неменчине : ?), *Nerabalis* (: ? Сужёнис), *Odrugim* (*Atrūgimas* ? Буйвиджяй : *at-si-rūgti* ? 'отрывать ?'), ген. pl. (?) *Slizow* (ср. *Slizys* Воке : *slizys* 'такая рыба'), *Stusz*, g. pl. *Sluzow* (*Sliūžas* или *Šliūžas* Воке: *šliūžas* 'тот, кто ползает'), *Томоуста* (: ? Неменчине), *Uzelis* (*Ūselis*? Судярве : *ūsai* 'усы'), *Wągiel* (*Vanagėlis* Воке).

Встречаются образования от заимствований, например, *Bulkanis* (*Bulkonis* Залавас, ср. *Būlka*, *Būlkis*, *Bulkaitis* : *būlka* 'булка'; возможно калька, ср. *Bandel-iáuskas*), *Vaciulaitis* (*Vočiulaitis* Майшягала, ср. *Vočiūlis*, *Vočius* : *bōčius* < *баця* 'отец'), *Balubaniec* (*Balubanis* Залавас, возможно вместо *Balabonas* : тат. *balaban* 'с большой головой'), *Biskupelis* (*Byskupėlis* Карвис : *býskupas* 'епископ'), *Duda* (*Dūda* Майшягала : *dūda* 'дудка'), *Koļeda* (*Kalendà* Сужёнис : *kalendà* 'коляда'), *Łoczus* (*Laūčius* Сужёнис : *laūčas* < *ловчий*), *Przytawanis* (*Pristavonis* Майшягала : *pristōvas* 'надзиратель', *Prz-* вместо *Pr-* из-за польского произношения), *Spiewakas* (*Spievakas* Неменчине : *spievōkas* < *spiewak* 'певец').

Некоторые имена скрыты в славянских отчествах и вообще образованиях со славянскими суффиксами: *Bildziukiewicz*, f. *Bildziukowa* (от *Bildžiukas* Лаздуны : *bildžiukas* 'тот, кто стучит, шатается'), *Gielwano(w)ski* (*Gelvanauskas* Воке : *Gėlvonai*), *Kowlewicz* (*Kaulevičius* Воке, ср. *Kaulys*, *Kaulaitis* : *káulas* 'кость'), *Лоймович* (от *Laimas* или *Láima* Комай : *láimė* 'счастье'), *Лопунович* (от *Lapūnas* Комай, ср. *Lāpas* : *lāpas* 'лист'), *Popielicki* (от *Papily* или подобн. Сужёнис : *pa* 'под' + *pilis* 'замок'), *Пуйдэлович* (от *Puidelis* Комай, ср. *Pūida* : *pūidyti* 'гнать, выгонять с шумом'), ген. sg. *Railowicza* (от *Ráila* Неменчине : *ráila* 'болтун, крикун, любящий ругаться'), *Войводэлович* (от *Vaivadėlis* Шаль-

чининкай, ср. *Vaivadas, Vaivada* : *vaivadà* 'воевода'). В одном случае использовано славянизированное групповое (семейное) имя: *Dudetowczyzna* Неменчине 'у Дудялисов'.

Есть такие наименования, которые указывают на профессию, иногда этническую принадлежность: gen. sg. *Doktoraycia* (*Daktaraitis* Неменчине : *dāktaras* 'доктор'), *Gudalis* (*Gudēlis* Залавас, ср. *Gūdas* : *gūdas* 'белорус'), *Gudanis* (*Gudōnis* Майшягала, Сужёнис : *gūdas* 'белорус'), *Pruszaniec* (*Prušonis* Неменчине, возможно от *Prūsonis*, ср. *Prūsas* : *prūsas* 'прусс'), gen. sg. *Ratodayli* (*Ratadailis* Неменчине : *ratadailis* 'каретник'), gen. sg. *Zemaytena* (*Žemaitėnas* Майшягала, ср. *Žemaitis* : *žemaitis* 'жемайтиец'), *Zemotel* (*Žemaitėlis* Залавас, ср. *Žemaitis*).

Личные имена, имеющие корни крестных имен, как уже отмечалось, составляют 17% от общего числа. Среди них встречаются сохранившие литовские окончания или суффиксы:

а) с окончанием: *Czapas* (*Čėpas* Сужёнис ← *Čėponas* < *Szczepan* ← *Stefan*; и как крестное имя), *Nakas* (*Nākas* Сужёнис : *Enach, Енох*);

б) с уменьшительными суффиксами: *Bochdanelis* (*Bagdonėlis* Сужёнис, ср. *Bagdōnas* < *Bogdan*, *Богданъ*, калька с греческого *Theodosios*), *Jaczelis* (*Jočelis* Сужёнис, ср. *Jočỹs, Jacz* ← *Jakub*), *Stanulis* (*Stanūlis* Карвис, ср. *Stanỹs* < *Stań*, *Стань*, *Stanisław*, *Станиславъ*), *Szymuk* (*Šimukas* Неменчине, ср. *Šimas* < *Szym* ← *Szyman* 'Simonas');

с) с патронимическими суффиксами:

Bartajcis (*Bartaitis* Воке, ср. *Bartas* < *Bart* ← *Bartholomeus*), gen. sg. *Jakaycia* (*Jakaitis* Неменчине, ср. *Jākas* < *Jak* ← *Jakub*), *Kazyoc* (*Kazaitis* Карвис, ср. *Kazỹs* ← *Kazimieras*), *Marciukaycis* (*Marciukaitis* или *Marčiukaitis* Воке, ср. *Mačius*, начало которому дал *Martỹnas*), *Maszaycis* (*Mišaitis* Воке, ср. *Mišas* < *Misz*, *Миш* ← *Michał*, *Михаил*), *Sawulaycis* (*Savulaitis* Неменчине, ср. *Savūlis*, *Sāvas* < *Sava* ← *Савелий*), *Witeyc* (*Vitaitis* Карвис, ср. *Vitas*);

Bananis (*Banonis* или *Baniōnis* Сужёнис, ср. *Banỹs*, начало дал *Benediktas*), *Jakutonis* (*Jakutōnis* Майшягала, ср. *Jakūtis*, *Jākas* ← *Jokūbas*), *Jiurgianis* (*Jūrgionis* Майшягала, ср. *Jūrgis*), gen. sg. *Marcinania* (*Marcinōnis* или *Martynōnis* Майшягала, ср. *Martỹnas*), *Maszanis* (*Mošionis* Залавас, ср. *Mōšius* < *Masz*, *Maszo* ← *Matyas*), *Mikołanis* (*Mikalōnis* Сужёнис, ср. *Mýkolas*), *Szymananis* (*Šimononis* Майшягала, ср. *Šimonas* 'Simonas'), *Urbananis* (*Urbonis* Майшягала, ср. *Ūrbonas*), gen. sg. *Wałania* (*Valōnis* Майшягала, ср. *Valà*, *Vālius* ← *Valentinas*), *Witanis* (*Vitōnis* Майшягала, ср. *Vitas*);

gen. sg. *Fronckuna* (*Pranckūnas* Майшягала, ср. *Prañckus* ← *Pranciškus*), nom. pl. *Gryciuny* (*Griciūnas* Сужёнис, ср. *Gricius* < *Гриц* ← *Григорий*), *Markuns* (*Morkūnas* Неменчине, ср. *Mōrkus*), *Misiunas* (*Misiūnas* Неменчине, ср. *Misius* < *Miś*, *Мись* ← *Michał*, *Михаил*), gen. sg. *Winciuna* (*Vinciūnas* Майшягала, ср. *Viñcas*).

С искаженными окончаниями и суффиксами: *Rakuc* (*Rakūtis* Залавас, ср. *Rōkas*), *Valjul* (*Valiūlis* Комаи, ср. *Vālius* ← *Valentinas*) и еще несколько.

Примеры имен со славянскими суффиксами отчеств, образованных от литовских уменьшительных имен и прочих крестных имен: *z Ławrukowiczami* (от *Laurūkas* Воке, ср. *Laūras* ← *Laurynas*), *Maciukiewicz* (от *Maciūkas* или *Mačiūkas* Воке, ср. *Macys*, *Mačys* ← *Motiėjus*), *Масюлевич* (от *Masiūlis* Комаи, ср. *Masys* ← *Motiėjus*), *Praniukiewicz*, *Proniukiewicz* (от *Praniūkas* Воке, ср. *Prānas*), *Стасюлевич* (от *Stasiūlis* Комаи, ср. *Stasys*), *Walukiewicz*, *Wałukiewicz* (от *Val(i)ūkas* Воке, ср. *Vālius* ← *Valentinas*), f. *Witkanowa* (от *Vitkōnis* Карвис, ср. *Vitkus* < *Witko* ← *Wit* 'Vitas'). Один раз употребляется славянизированное групповое (семейное) наименование: *Terzetowczyzna* Неменчине 'у *Terz-el-iai*', ср. *Terzà*, предположительно от *Terezà* ← *Terėzijus*.

Имен, содержащих литовские уменьшительные суффиксы, в инвентарях много, они составляют целых 22,3% всех наименований (с *-ukas* 10%, с *-elis* 9%, с *-ulis* 3%, с *-utis* 0,3%). Их содержат имена, записанные с литовскими окончаниями (*Janukas*, *Kairelis*, *Augulis*...), варианты имен, сокращенных писцами (*Bylduk*, *Zemel*, *z Kierulem*, *Rakuc*...), они скрываются в отчествах славянского типа (*Pran-iuk-iewicz*, *Пуйд-эл-ович*, *Мас-юл-евич*, *Дев'кз-ут-евич*...), их получают и имена с нелитовскими корнями или неясного происхождения, например, *Gniwt-el-ko*, Неменчине, *Tatarzyn* (татарин!) *Sieruk*, Залавас. Видимо, в древности литовцы очень любили уменьшительные формы имен. Неудивительно, что эти суффиксы, особенно *-uk-*, заимствовали соседние языки.

Имен, содержащих характерные для Восточной Литвы литовские патронимические суффиксы (записанных по-литовски и славянизированных), сравнительно много, они составляют 10,3% наименований (с *-onis* 8%, с *-ūnas* 2% и с *-ėnas* 0,3%), больше, чем с *-aitis* (их 6%). Таким образом, патронимические суффиксы литовского происхождения имеют имена, составляющие 16,3% всех наименований. Имена с патронимическими суффиксами славянского происхождения *-avičius*, *-evičius* (*-owicz*, *-ewicz*) составляют 15% наименований, а с суффиксами типа *-sk-* — 7%.

О заселенности исследуемых мест литовцами свидетельствуют не только имена в инвентарях, но и упоминаемые в них топонимы (в инвентаре имения Буйвиджяй топонимов нет), почти все они литовские, только, как правило, славянизированные и немного искаженные. Большинство из них можно легко локализовать или хотя бы связать с употребляемыми литовцами в настоящее время. Примеры: а) инвентарь имения Неменчине: *w Bezdanych (Bezdonys)*, *w Bıldunach (Bildūnai)*, *Dosiance (Dasionys)*, *Jawczowory (Jaučiavariai)*, *w Meironach (Méironys)*, *Piekieliski (Pikeliškės)*, оз. *Piekieliszi (озеро Pikeliškių)*, оз. *Okmena (Akmenà)*, *Podziuny (Puodžiūnai)*, *w Pokirniach (Pakirniai)*, *Wornaliszki (Varnališkiai)*; б) из Майшягалы: *w Bałkunach (Balkūnai)*, *w Eiciunach (Eiciūnai)*, *imienia Moyszogotskiego (Máišiagala — славянский вариант указывает на то, что такая литовская форма действительно была подлинной!)*, *w Skłowsciach (Skliūščiai)*; в) из Залаваса: *Gricuni (Griciūnai)*, *Guże (Gūžiai)*, *Miciani (Mičionys)*, *Woitkuni (Vaitkūnai)*; д) из Воке: *ląka (луг) Dzierwany (Dirvónai) w Jurkiszkach (Juřkiškės)*, *w Kamieniszkach, ląka w Kamieniszkach (Kameniškės)*, *w Pogirach (Pagiriaĩ)*, *w Reysztelach (Raistėliai)*, *na goscinu rudnickim (Rūdninkų vieškelis)*; е) из Сужёниса: *Apanasy (Pónasai)*, *Barany (Barōnai)*, *pod Bekiepurami (Bekepuriai)*, *Borzdziuny (Barzdžiūnai)*, *Botwiniszki (Batviniškės)*, *Czahieniszki (Čekėniškės)*, оз. *Ilgis (Īlgis)*, *Jaciowory (Jaučiavariai)*, *Miszkonie (Miškónys)*, *Pawłukany (Pauliukónys)*, *Pozadniki (Pasadninkas, диал. Pasadnykas)*, *ku Pokirniom (Pakirniai)*, *Rakszany (Rakšónys)*, *Sapiezyszki (Sapiėgiškės)*, *Suzany (Sužiónyš)*, *Urguryszki (Unguriškės)*; ф) из Судярве: *Soydzie (Saidžiaĩ)*, *Suderwie (Sudervė)*, *w Suderwie Wierszytowskiey (Viršilių или Viršulių Sudervė, ср. совр. Viršuliškės)*; г) из Карвиса: *Korvi (Karvys)*, *Zkrudance (Skrudėnai)*; h) из Шальчининкай: *Czuzokompia, gen. sg. Czuzokompia (Čiūžiakampis)*, *graniczą ze wsią Daynowką (Dainavėlė)*, *w Ktuniach (Klōniai)*, *do Paberzia (Pabėrė)*, *do Swinca (Švečius)*, gen. pl. *Trybancow, w Trybancach (Tribónys)*; и) из Комай: *в ы́меню ... Годутиш'ском (Adutiškis)*, *в ы́мен'ю Лын'тупском (Leñtupis)*, *у селы Мешапах (Mešónys)*, *в мес'теч'ку Постав'ском (Pāstovis)*, [в] *Рокан'тиш'ках (Rōkantiskės)*, *село Скайстели, у селе Скайстэлях (Skaistėliai)*, *фол'вар'ку Сурвиллиш'ского (Surviliškis)*, *до ... села Свиран'цов (Svirónys)*, *у селе Войшкунах (Vaiškūnai)*.

Некоторые формы несколько отличаются от употребляемых литовцами сейчас: *Poiuny (Pajūnėliai* Неменчине), *Pruszance, gen. pl. Pruzancow (Prušinė* Неменчине), оз. *Niemencze* (то есть *Nemenčiai*, сейчас *Nemenčėlis, Nemenčiukas* Неменчине), *Giedroycie (Giedraičiai, совр. Giedraitėliai* Сужёнис), *Ławryniance* (совр. *Lauryniškės* Карвис).

Часть топонимов обозначала селения или местности, которых сейчас, наверное, уже нет, по крайней мере на доступных картах они не были обнаружены. Литовские формы этих названий можно предположительно реконструировать, например, *Audubiszki* (**Audubiškės* или **Audubiškiai*, возможно, от **Andubiškės* или **Andudiškiai* Сужёнис), оз. *Baltelias* (**Baltelis* Сужёнис), в *Barckunach* (**Barckūnai* Майшягала), *Olkus Budwiesie* (**Budviesio alkas* Сужёнис), в *Доылдиш'ках* (**Dailidiškės* или **Dailidiškiai* Комаи), з села *Едуну*, *едунского* (**Juodupiai* Комаи), *Ganiszki* (**Goniškės* или **Goniškiai* Воке, ср. *Gonaičiai* Илакяй), *Gieydany* (**Geidonys* Сужёнис), *ląka w Kapłuniszkach* (**Kaplūniškės* или **Kaplūniškiai* Воке), в *Kielmobrydziach* (**Kelmabridžiai* Неменчине), *Klyszeliszki* (**Klišeliskės* или **Klišeliskiai* Неменчине), з села *Лелейков* (**Leleikai* или **Lileikai* Комаи, ср. *Lileikėnai* Шилаяле), в *Lękach* (**Lenkai* Воке, ср. *Lėnkaičiai* Плунге), *Limonciszki* (**Limantiškės* или **Limantiškiai* Воке, ср. *Limantai* Шакаяй), з села *Мекгун* (**Mėgūnai* Комаи), з села *Мелокгов* (**Melagiai*), в ыймен'ю ... *Мер'клян'ском* (**Merklionys* или **Merklēnai*), в *Mesteliszkach* (**Mesteliškės*, -iai или **Miesteliškės*, -iai Неменчине), у селе ... *Олянах Добейков* (**Dabeikų* или **Diobeikų* **Alionys*), в ыймен'ю ... *Олеш'никах* (**Alešnikai*), [в] *Ожуниках* (**Ožiūninkai*), оз. *Perwałkas* (*Pervalkas* Сужёнис), *Ląki Rodziewicz brodzie* (*Radzevičių Bradas* Воке).

Реконструировать некоторые имена очень рискованно: в *Anterrowoles* Неменчине, *Dakany* Майшягала, *Giernazyszki*, оз. *Kiersne* (**Kirsne*?) Неменчине, з села *Лодоса*, *Odkirny* Сужёнис (**Atkirniai*?), *Stukowsczyzna*, на *Stukowsczyznie* Воке, *Sołubiszki* Карвис, з села *Тябумов*, за *łąkę Waslukowsczyznie* Воке, *Wiczance* Карвис (**Vičionys*?), в *Wowiszkach* Воке, оз. *Zetosayne*, оз. *Zelsa* Неменчине, оз. *Zławkielis* Сужёнис.

Названия Эйтминишкес и Шальчининкай были искажены уже в те времена, то есть звучали так, как и сейчас их употребляют местные полонизированные жители. В инвентарях читаем: gen. pl. *Jęcmieniszek* (Неменчине) и *Soleczniki, od Solecznik* (Шальчининкай). Раньше я считал, что польская замена *Eītminiškės* (название образовано от древнего, пришедшего еще из дохристианской эпохи литовского двусоставного имени *Eīt-minas*) произошла только в конце XVIII века или в начале XIX (Zinkevičius 1990, 86). Оказалось, что еще в 1678 г. *Eītminiškės* было переделано в *Jęcmieniszki* под влиянием польского слова *jęcmień*. Шальчининкай в документах XVI века еще называются *Szolczniki* (ср. *Шольчники* в акте 1555 г.) от литовской

диалектной формы *Šalčnykai*. В то время помимо этого встречался и вариант *Solczniki* с *s-*, появившимся по аналогии с *šienas : siano*. Когда в трудно произносимом сочетании согласных появился гласный *e*, родилась современная, используемая поляками форма *Soleczniki*, которая зафиксирована уже в инвентаре 1692 г. Польские формы этих названий современные поляки Литвы считают своими исконными, хотя на самом деле они являются результатом искажения более поздних литовских форм.

Имение Залавас уже тогда имело современное название с началом слова *Za-*, польским *Zo:* *Zotowo* (в инвентарях пишется *Zolowo, Żolowo*²) и принадлежало Ошмянскому уезду³. Распространенный сейчас вариант названия имения с *Zu-*, по-польски *Zułowo*, является вторичным, появившимся, наверное, в первой половине XIX века, по крайней мере в 1846 г. он уже фиксировался в списке селений Свенцянского уезда (*Švenčionių apskr. sąrašas 1846, l. 8*), где записано *Зуловъ*. Название не могло быть дано отцом маршала Юзефа Пилсудского (тоже Юзефом), якобы образовавшим его от уменьшительного имени умершей дочери Софии, как иногда утверждается⁴. Подлинное литовское название этого имения, как показывает картотека топонимов Института литовского языка⁵, — *Zālavas* (тип ударения 3^b), а не *Zūlavas*. Инвентарь 1645 г. свидетельствует, что название *Zālavas* было уже в первой половине XVII века, то есть является сравнительно древним⁶.

Сильно полонизированными и славянизированными следует считать следующие с трудом локализуемые названия, упомянутые в инвентаре имения Комаи: [*в*] *Литов'щыз'не, з села Лун'че-*

² Второй вариант — результат ошибки издателя, назвавшего имение *Žalava*.

³ В 1775 г. из пространства между реками Дисной и Вилией (Нерис) в Ошмянском уезде была образована область, которая в 1843 г. была названа Свенцянским уездом.

⁴ См. *Kulbokiene V. 1966, 131*. Отцу маршала в 1846 г. было только 13 лет, а его будущей жене 4 года. Кроме того, в этом имении, принадлежащем Билявичам, Пилсудские тогда еще не жили, они переселились туда только после восстания 1863 г., когда часть имений Пилсудских и Билявичей в Жямайтии (Пилсудские оттуда родом, фамилия образована от названия имения *Pilsūdai*) была конфискована.

⁵ В карточке, заполненной в 1968 г. Александром Ванагасом, записано: *Zālavas* (неправильно пишется *Zulavas*), сел. *Zalavi*, район *Швенчёнйай*.

⁶ Автор благодарит Витаутаса Богушиса, Видаса Гарляускаса, Пятраса Гаучюса и Видаса Рачиса, помогавших распутывать сложную историю этого имения и его названия.

вич, з села Мол'девич, з села Нар'кович, з села Роман'кович. Подобным образом надо трактовать и название селения *w siele Jaszewskim* из инвентаря Майшягалы.

Встречаются и топонимы-кальки: *pod Czarnym borem, laķa pod Czarnym lasem*, Воке (от *Júodšiliai*), *Czarna Waka*, Воке (*Juodóji Vókė*), в ыймен'ю Полес'ю, до двора Полес'я (от **Pagirys* или подобн.), [e] *Вер'хнях, Комаи* (: *viršus*).

Жители описываемых в статье селений Восточной Литвы были славянизированы сравнительно поздно, кроме того, во многих местах они сначала подверглись ассимиляции белорусами, только потом — поляками. В XVII веке они еще говорили по-литовски, об этом свидетельствуют не только инвентари, но и другие источники (Zinkevičius 1993). Двигающаяся с востока белорусская волна достигла Лаздун и, возможно, Залаваса и Комай, только в конце XVIII или в начале XIX в. С этого времени начало развиваться двуязычие. Белорусский язык, который был понятен говорящим по-русски царским чиновникам и говорящим по-польски священникам, все больше отвоевывал позиции у языка предков, который был преследуем и уничтожаем высшими слоями общества. Еще в первой половине XIX в. граница компактного массива, занимаемого литовским языком, шла через Комай. В середине этого века белорусизация особенно быстро распространялась с юго-востока в направлении Вильнюса и Тракай, приблизилась к Судярве, где тогда еще господствовал литовский язык. В 70–80 годы белорусизация дошла до Майшягалы, Карвиса, Буйвиджяй. Лаздуны стали островком литовского языка в белорусском окружении. Во многих селениях исследуемого уезда люди еще долго оставались билингвами.

Польская газета «Kraj» в № 52 за 1879 г. писала, что в местечке Неменчине и его приходе нет деревни, в которой не говорили бы по-литовски. Опираясь на другие сведения, тоже можно утверждать, что в конце XIX века около самой Неменчине литовский язык еще преобладал, но дальше к западу (в сторону Реше) и к северо-востоку (к Пабраде) было больше говорящих по-польски. Здесь польский язык проникал и в ставшие уже белорусскими деревни. Вокруг Судярве надолго воцарился белорусский язык, говорящие по-литовски составляли меньшинство. В приходе Майшягалы в 1890 г. по-литовски говорили только 28% всех жителей. Однако приход в Сужёнис тогда еще оставался почти полностью литовским. Известному литовскому деятелю из Вильнюса Юозасу Мацейке в 1932 г. одна старушка рассказывала, что во времена ее молодости по-литовски говорили не только в Сужёнис, но и в Неменчине и в Пабраде.

На переломе XIX–XX вв. белорусский язык особенно распространился в уезде Буйвиджай. В приходе Комаи тогда говорили на смешанном языке: по-литовски и по-белорусски. В начале XX в. в приходе Шальчининкай говорящие по-литовски еще составляли около половины всех жителей, особенно в западной части.

В предвоенные годы из-за польской оккупации вместо белорусского языка в описываемых местах начал укореняться польский язык, особенно к северо-востоку от Майшягалы, Неменчине, Сужёнис. Однако тогда еще почти везде оставались островки литовского языка. По данным польской лингвистики Галины Турской, литовский язык дольше всего сохранялся в Стрипунай прихода Неменчине, а в приходе Сужёнис — в Грицюнай и Падубяй.

Когда Вильнюс стал вновь литовским, выяснилось, что в районах Майшягалы и Сужёнис многие люди еще говорят на двух языках: большая часть — по-литовски и по-белорусски, реже по-польски. В центральной и западной частях современного района Шальчининкай тогда тоже говорили на разных языках, кое-где говорящие по-литовски даже составляли большинство: в Миштунай 90%, в Дайнаве, Гильвинишкес, Ужуклонис, Вежёнис, Науядварисе — около 50–90%, в Калясинкай, Пурвенай — 25–50%. Наши диалектологи около Шальчининкай нашли хороших знатоков местного наречия в Микатонис (86 человек), в Ажуломисе (56), в Дайнишкес (47), в Мал. Баушяй (30), в Клинай (27), в Камянинкасе (17), в Ширвяй (16), в Пашальчисе (7), в Стаку Уте (6), в Мильвидай и Винцяполисе (по 5), в Памурине и Трибонис (по 1), в самом Шальчининкай даже 26 человек. Во время переписи населения записались литовцами даже те, кто не знал литовского языка, а именно, в районе Майшягалы — 55% всех жителей, в районе Неменчине — 37%, в районе Шальчининкай — 23%, а при выдаче паспортов литовцами записались: в районе Майшягалы — 89%, в районе Неменчине — 80%. Во время немецкой оккупации (1942 г.) в уезде Комаи зарегистрировано 10% литовцев. Кстати, там было открыто 12 литовских начальных школ.

Несмотря на все бедствия, после войны даже в самых опустевших селениях еще можно было найти стариков, сохранивших местный литовский говор. В 1950–1952 гг. автору статьи довелось путешествовать по этим местам с профессором Повиласом Пакарклизом в поисках следов литовского языка. Тогда мы встретили недалеко от Майшягалы, Карвиса, Неменчине, где сейчас по-литовски не говорят вообще или используют выученный за-

ново литературный язык, немало стариков, хорошо знающих литовский язык. В 1956–1969 гг. нашим диалектологам удалось изучить и описать основные черты традиционного литовского говора в районах Майшягалы, Неменчине, Сужёнис.

В послевоенные годы в условиях большевистской оккупации литовский язык в Вильнюсском крае пришел в еще больший упадок. Укоренилась практика посылать в денационализируемые районы чиновников-нелитовцев, обычно с антилитовскими настроениями, чаще всего поляков. С 1950 г. многие литовские школы были превращены в польские. В центральной части района Шальчининкай не осталось ни одной литовской школы, а в западной части — только в Миштунай и в Гелунай. Но в 1959–1960 гг. и они были закрыты. В Вильнюсский край тогда переселялось много жителей из Белоруссии. Только в 1985–1989 гг. в район Шальчининкай переехали 3874 человека. По этим причинам в районе по данным 1988 г. литовцы составляли только 9,4%.

Вдали от этих селений, в Белоруссии, до сих пор остались островки литовского языка неподалеку от исследуемых нами мест. К северу от Комай и сейчас еще живут люди, знающие литовский язык. Трагическая судьба постигла литовский островок в Лаздунах. Посетивший его в 1893 г. приват-доцент Петербургского университета Эдуард Вольтер обнаружил здесь полностью литовские деревни *Bebrėnai* (Бобровичи), *Bežemiai* (Bežemnai, Бежемцы), *Daniūnai* (Доневичи), *Gudenioniai* (Гуденята), *Jaskūnai* (Яскевичи), *Lazūnai* (Лаздуны) и *Valdikai* (Вольдики), а деревни *Kurponiai* (Купровичи), *Ažubelaviai* (Забелавцы) и *Zuboniai* (Зубовичи) тогда уже были в некоторой степени ассимилированы славянами. Через 13 лет (в 1906 г.) побывавший там Йонас Яблонскис писал, что обнаружил много смешанных семей, люди говорили ему, что не видят литовских газет, не получают литовских книг, полонизацию активно распространяет костел. Литовская газета «*Viltis*» в 1909 г. писала, что настоятель костела в Лаздунах Мацкявичюс (по происхождению жемайтиец) запретил в костеле литовский язык «*bo to wielki grzech przemówić w kościele po litewsku*» («поскольку большой грех заговорить в костеле по-литовски»). Людям все время вбивалась в голову мысль о ненужности литовского языка: ведь его нет ни в костеле, ни в школе, ни в государственных учреждениях. К счастью, литовцев в Лаздунах поддержал бывший здесь настоятелем костела в 1919–1925 гг. Каролис Гумбарагис, энергичный распространитель литовского языка и культуры (позже сосланный большевиками в Сибирь). В послевоенные годы из района Лаздуны в Польшу эмигриро-

вало около половины жителей (400–500 человек). Они бежали от большевистского террора. С 60-х годов ученые стали организовывать экспедиции, чтобы записать важные сведения об уникальном умирающем литовском говоре. Экспедиции Института литовского языка и литературы в 1952, 1955 и 1959 гг. (в которых участвовали и московские лингвисты) еще выявили говорящих по-литовски в Лаздунах, Бобровичах, Бежемцах, Гевергях, Яскевичах, Посалях, Васягирах и Вольдиках, понимающих и немного говорящих — в деревнях Довнары, Гуденята, Янчуны, Мегуны, Салины, Шашки, Замоши, Жидюны и др. Самой литовской деревней тогда были Посали. В 1964–1968 гг. знающие литовский язык обнаружены (в порядке убывания): в Посалях, Бобровичах, Гевергях, Гуденятах, Вольдиках, Лаздунах, Довнарях, Шашках, Яскевичах, Замошах, Бежемцах (только понимающие). Несколько понимающих по-литовски найдено даже около Дудаса (в деревне Заболоть) и около Вии (Ивья). Однако через пару десятилетий в районе Лаздун осталось только 30–40 стариков, немного знающих литовский язык. Всем им не меньше 70 лет. В разговорах между собой они обычно литовским языком не пользовались, говорили по-белорусски. По-литовски «балакали» только чтобы разговорить приехавшего из Литвы человека. Многие владели языком не свободно, в разговоре запинаясь, вставляли белорусские слова. Такое впечатление составил автор этих строк, посетивший литовцев в Лаздунах в 1983 г. вместе с известным исследователем языка этого края Алоизасом Видугирисом и жившим тогда в Каунасе Пранасом Семокасом, который родом из Лаздун.

Такова печальная история исчезновения литовского языка в описываемых местностях. Однако во времена написания инвентарей, три с половиной века назад, эти селения были полностью литовскими. В инвентарях зафиксированы и такие литовские имена, очень важные для изучения литовской антропонимики и литовского языка вообще, которых нет в «Словаре литовских фамилий» (Vanagas и др. 1985–1989). Вот они (приводятся с современной орфографией и в литературной форме): *Aukštaraitis*, *Aukštavartis*, *Bagdonėlis*, *Bala*, *Balininkas*, *Balubonis*, *Banonis*, *Bildukas*, *Bildūnas*, *Byskupėlis*, *Byvainą*, *Bočiulaitis*, *Bomelis*, *Brasiukonis*, *Buitelaitis*, *Bulkonis*, *Butkonėlis*, *Čiukelis*, *Dasionis*, *Didienis*, *Drujus*, *Gaižonis*, *Grigeišis*, *Jaučiavarys*, *Jočelis*, *Juodaragis*, *Kamaškaitis*, *Kirinaitis*, *Kirpė*, *Kliukelis*, *Krynelis*, *Kryničėlis* (*Kriničėlis* ?), *Kunča*, *Lupka*, *Marciukaitis*, *Minela*, *Mišaitis*, *Mošionis*, *Naturgaitis*, *Noragis*, *Pilina*, *Pristavonis*, *Prušonis*, *Puidelis*, *Ratadailis*, *Rimkelis*, *Ru-*

dakiškis, Rugiaduonis, Sambaras, Savulaitis, Sidabris, Skrabelis, Spievokas, Statulionis, Stubeda, Svilžentis (Svilžandis ?), Šimononis, Šimukas, Šipelaitis, Terzelis, Urbononis, Urdė, Vaiškaitis, Vainadėlis, Žemaitėnas.

Надо отметить, что писцы инвентарей употребляли немало литуанизмов, которые тогда, видимо, были распространены в языке поляков Литвы (*polszczyzna litewska*). Вот самые часто встречающиеся из них:

dziakła 'дань в зернах, отсыпка, оброк' (*dziakła zyta pul beczki*; от **dėklas* : *dėti* 'класть'), от этого слова образовано прилагательное *dziakelny* (*becka dziakielna, owsa dziakielnego, miary dziakielney*);

kompie (*kumpis*) 'ветчина' (gen. pl. *kompio*);

kowsz (*kaušas*) 'ковш' (nom. pl. *kowszy*);

pondek (*pundelis*) 'полпуда' (*borowikow wieniec jeden, orzechow pondek*);

punia 'хлев, мякинник' (*punia* от лит. *pūnė* 'хлев');

rojst (*raistas*) 'болотистый лес, болото' (*w roistach*);

rum 'изба, постройка' (*rum wielki, rum tarcicami obity, za tym rumem; naprzeciwko tego rumi*; от германизма в литовском языке *rūmas* 'дворец') и уменьшительная форма *rumek* (*do tego rumku*);

rykunia, rykonia 'женщина, отвечающая в имении за животных и продукты животноводства' (*dla ciwona y rykoniey*; от *rykūnia* : *rykauti* 'заведовать, хозяйничать, распоряжаться');

siaber 'друг, сотрудник' (*z siabrami*; от *sėbras* 'сотоварищ');

sklut 'топор с широким лезвием для тесания бревен, тесло' (*sklut vieselski*, nom. pl. *skluty*);

swiren, swieren, swierzen, szwieren (*svirnas*) 'клеть' (*do swirna, w swirnie, w swiernie, w szwiernie, w tem swierznie, za swiernem, dwa swirny, szwierny*, gen. pl. *swirnow, szwiernow, za swirnami, przed szwiernami, w swiernach*) и диминутивная форма *swirenek* (*w tem swireнку*);

trzynitny (*trinitys*) 'полотно, сотканное с тремя ремизками' (*zupanik trzynitny ponoszony*);

untrynik, untrenik (*antrininkas*) 'неосновной работник, помощник, заместитель' (*z untrynikiem*, nom. pl. f. *untrienicy*; от диал. *untrynykas, -ė*);

wicina (*vytinė*) 'древний плоскодонный торговый речной корабль, барка' (*od wicin, od zamarzytych wicin*).

Попадают также и смысловые литуанизмы (кальки), например, *strona, stronica* (*kluono šalinė*) 'сеновал на гумне' (*tok nowy z*

stronami, tok dwadziescia sqzi z stronicami), trynog (trikojis) 'треножник' (*trynog miedziany*).

Встречаются элементы литовской фонетики, например, согласный *k* вместо польского *ch*: *w kacie* 'в избе' (*w chacie*).

В инвентарях есть и просто интересные вещи. Например, в инвентаре имения Буйвиджяй написано, что урожай гречихи плохой, так как его уничтожили медведи (*medwiedzie popsowali*). Надо отметить, что в Восточной Литве около Палуце, Мейронис, Гавяйкенай медведи водились еще в начале XIX века.

Перевод с литовского М. В. Завьяловой

Литература

- Jablonskis K., Jučas M.* 1962: Lietuvos TSR Mokslų Akademija. Istorijos institutas. *Lietuvos inventorai XVII a.* Dokumentų rinkinys. Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, Vilnius.
- Kulbokienė V.* 1966: Lietuvių enciklopedija. T. 35, Boston. P. 131.
- Švenčionių aps. sąrašas. 1846: Vilniaus gubernijos inventorinio komiteto Švenčionių apskrities gyvenamųjų vietų vardų sąrašas, esantis Lietuvos istorijos archyve (buv. CVIA), f. 394, ap. 6, b. 350.
- Taszycki W. (red.) 1965–1985: Słownik staropolskich nazw osobowych. T. 1–7, Wrocław etc.
- Vanagas A.* ir kt. 1985–1989: Lietuvių pavardžių žodynas. T. 1–2. Vilnius: Mokslas.
- Zinkevičius Z.* 1977: *Lietuvių antroponimika*. Vilniaus lietuvių asmenvardžiai XVII a. pradžioje. Vilnius: Mokslas.
- Zinkevičius Z.* 1990: *Lietuvių kalbos istorija, IV: Lietuvių kalba XVIII–XIX a.*, Vilnius: Mokslas.
- Zinkevičius Z.* 1993: Rytų Lietuva praeityje ir dabar. Vilnius: Mokslas (см. страницы в указателе селений).

О литовской форме *nuodu* 'мы оба (обе)'

В лингвистической литературе уже давно оперируют литовской формой винительного падежа двойственного числа личного местоимения *nuodu*¹. Лит. *nuodu* считается единственной формой в литовском языке, соотносимой с и.-е. местоименным корнем *nō-* (ср. ст.-сл. *na*, гр. *νω*, санскр. *nau*, авест. *nā*). Упоминая такую литовскую форму, обычно замечают, что она была обнаружена в районе г. Шяуляй, чаще всего указывают и на источник — «Lietuvių tauta» III (1920–1922) 417. Только грамматика Я. Отрембского не дает точной локализации, ограничиваясь указанием общего характера («W dialektach występuje też forma асс. *nuo-du z nuo-*»).

Кроме упомянутого источника (ЛТ III 417), лит. *nuodu* не зафиксировано больше нигде в литовской литературе по диалектологии, не удалось ее обнаружить и диалектологическим экспедициям последних десятилетий как в районе г. Шяуляй, так и в других местах Литвы.

В журнале «Lietuvių tauta» (III 417) форма *nuodu* встречается в материале, записанном нашим собирателем фольклора Матасом Сланчяускасом около 1886–1894 г. — «Šiauliškių vestuvių dainiūškios ir talaluškos» («Свадебные народные песенки Шяуляйского района»). Эта форма зафиксирована в такой стихотворной строфе:

*Kaip žalioj girioj
Vėjas medžius lauža,
Teip nuodu jaunos
Sviets kalbelėm dauža.*

¹ J. Endzelinas. Baltų kalbų garsai ir formos. Vilnius, 1957, 148; E. Frenkelis. Baltų kalbos. Vilnius, 1969, 75; E. Fraenkel. LEW, 442; J. Otrębski. Gramatyka języka litewskiego, III. Warszawa, 1956, 139; Z. Zinkevičius. Lietuvių dialektologija. Vilnius, 1966, 306; Chr. S. Stang. Vergleichende Grammatik der Baltischen Sprachen. Oslo — Bergen — Tromsø, 1966, 257.

В фольклорном архиве Института литовского языка и литературы осталась рукопись записанной М. Сланчяускасом песни [LMD I 341 (16)]. Из этой рукописи ясно видно, что форма *nuodu* попала в печать по недоразумению — была неправильно прочитана форма *tudu*. Выходит, что форма *nuodu* не является подлинным фактом литовского языка, а всего навсего опечатка или ошибка корректуры.

P. S. Недавно я получил факсимиле этой песни. После ее прочтения не остается никаких сомнений в искусственности формы **nuodu*.

Перевод с литовского М. В. Завьяловой

16. Juozas Strakšys

Pied volungėlė	Balgia dieneles-
vysnelis, sodnelis,	Reik lementavoti:
verkė ^{ia} morgelė	kaip turkioj girioj
Rūteli, darželi,	vėjis medrūs kraujis,
vėverk, mergelė,	Teip nuodu jommes,
nelementavokis,	sviet, kalbėm daug
Esime i sodna,	- nubirs nuo medrūs, etc.
Ten pailevomė.	Turkiojė lapelė iai,
Nebera cōso	Teip ir nuomimė,
Sodne uleroti,	neverm, kodėliai.

Zur slavischen Auffassung der baltischen Sprachen (Von Piccolomini bis Crassinius)*

Baltische Sprachen und Kulturen in der Renaissance

§0 Laut einer in der Renaissance-Zeit populäreren Auffassung über die Herkunft der baltischen Sprachen sollte man sie schlechthin zur Slavischen rechnen. Chronologisch betrachtet, ist diese Betrachtung sehr wahrscheinlich die erste gewesen dennoch nur eine unter den mehreren, die in der ersten Hälfte des XVI. Jahrhunderts im Umlauf waren. In der vorliegenden Arbeit werde ich mich absichtlich nur auf diese sogenannte 'slavische' Auffassung beschränken und nicht andere Auffassungen derselben Epoche in Betracht ziehen¹.

In einer neulich erschienenen Schrift hat Coseriu en passant darauf hingewiesen, daß seit Gesnerus' *Mithridates. De differentiis linguarum tum ueterum tum quæ hodie apud diuersas nationes in toto orbe terrarum in usu sunt* (Zürich 1555) die baltischen Sprachen regelmäßig zur slavischen Sprachgruppe gerechnet worden sind². Das ist für Westeuropa im wesentlichen richtig, obgleich in einem speziellen Unterfangen so wie dieses, gerade die vielen Schattierungen einer solchen Auffassung nicht auszuradieren, sondern hervorzuheben und zu vergleichen sind. Bezieht man sich außerdem nicht nur auf die Beschreibungen der Sprachen Europas³, und versucht man auch die Sprachtheorien anderer Autoren nachzuvollziehen, dann wird man merken, daß nicht nur eine einzige slavische Auffassung das Feld behauptete sondern damals auch andere Auffassungen, die eine eingehende Besprechung verdienen, im Umlauf waren.

* Der Verfasser bedankt sich bei der Alexander von Humboldt-Stiftung und dem Sprachwissenschaftlichen Seminar der Universität Göttingen.

¹ Ich weise z. B. nur auf die «viergeteilte», «halbateinische» hin.

² Coseriu 1995, S. 176–177; Coseriu betrachtet als einige klare Ausnahme nur den polnischen Geschichtsschreiber Miechowite.

³ Im oben zitierten Beitrag bezieht sich Coseriu gerade auf diese Beschreibungen. So wie in anderen Schriften Coserius, ist das Ziel des Autors natürlich nicht die Auffassung der baltischen Sprachen nachzuvollziehen und zu beschreiben; trotzdem hat dieser Gelehrter mehr als jeder andere hinsichtlich der baltischen Sprachen gewirkt, z. B. Coseriu 1975, S. 204, 207, 208–209 in der Fußnote 37, 216.

§ 1 *Ænea Sylvius: Sermo gentis Slavonicus est*

Anscheinend wurde der slavischen Auffassung der entscheidende Impuls durch das Werk von *Ænea Sylvius Piccolomini*, dem späteren Papst Pius II, gegeben, dessen Wichtigkeit für die Verbreitung von allerlei Nachrichten über das Ostbaltikum in Italien und in der ganzen Europa der Renaissance-Zeit hier nicht betont werden muß: Sie war einfach denkwürdig und dauerhaft⁴.

Ab der zweiten Hälfte des Jahrhunderts war Piccolomini durch die Bücher von Paulus Iovius und durch die Verbreitung der Werke verschiedener anderer Autoren (Miechowite, Decius, Cromerus, Münster, von Herberstein, u. a.) nicht mehr die (fast) einzige Quelle. In dieser Hinsicht wurde schon am Beispiel Polens bemerkt, wie wenig in der ersten Hälfte des XVI. Jh., zu dem was *Ænea Sylvius* in seinen historisch-geografischen Schriften schon bekannt gegeben hatte⁵ hinzugefügt worden ist. In dieselbe Richtung ist auch schon hervorgehoben worden, wie oft verschiedene Autoren derselben Epoche sich gerade auf die Werke *Ænea Sylvius* berufen haben. Viele berühmten Autoren des XVI. Jh. haben in ihren Beschreibungen Preußens und Litauens das typische geo-etnographische Schema der *situs et mores gentium*, genauso wie bei dem *Ænea Sylvius*, weiterbenutzt. Unter den vielen kann man zwischen jenen, die streng von *Ænea Sylvius* abhängig sind und jenen, die eine klare Neuerung darstellen, unterscheiden. Erst Ende des XVI. Jh. findet man auch Reaktionen gegen eine solche slavische Auffassung der baltischen Sprachen.

Um ein solches Unterfangen am besten durchzuführen, werden in der Folge die Nachrichten über die baltischen Sprachen, die in den Schriften von *Ænea Sylvius* zu finden sind (§ 1), weiters die Nachwirkung bei einigen Autoren, die diese Auffassung treu wiedergegeben haben, gesammelt und kommentiert. Dann wird nachvollzogen, wie dieselbe Auffassung bei anderen Autoren sowohl originell ergänzt als auch variiert wurde, d. h. in verschiedenen Varianten fortgesetzt (§ 2). Erst danach wird es möglich sein, ein Bild der slavischen Auffassung der baltischen Sprachen mit ihren unterschiedlichen Varianten im XVI. Jh. zu skizzieren. Eine wirkliche und gut argumentierte Reaktion gegen die slavische Auffassung, die von *Ænea Sylvius* eingewehit wurde, findet man aber erst Ende des XVI. Jahrhunderts (§ 3).

§ 1.1 Das Ziel des vorliegenden Beitrags ist zu bestimmen, erstens, welche die Auffassung von *Ænea Sylvius* über die baltischen Spra-

⁴ Vgl. SRP IV, S. 212; Hrabová 1991, S. 29–34.

⁵ Marchesani 1986, S. 207. Darüber vgl. auch Zarębski 1939; Grabski 1968.

chen war; zweitens, inwieweit im Falle der baltischen Länder und Völker (vor allem Preußen und Litauern) die Berufung auf das Werk von Ænea Sylvius gewirkt hat, d. h. inwieweit die Nachrichten über den betrachteten Punkt bei anderen Autoren damaliger Zeit unverändert geblieben bzw. als neuartig betrachtet worden sind.

Die wichtigste Schriften Æneas Sylvius, die sich mit diesen Ländern beschäftigen, sind: *De situ et origine Pruthenorum*, *De Livonia (et de Pruthenis)* und *De Lituania*⁶; aber er hat baltische Verhältnisse auch in anderen Werken berührt. Das erste Werk ist in drei Formen bekannt, das zweite liegt als eine selbstständige Arbeit vor, und das dritte stellt das 26. Kapitel des *De Europa* dar; bekanntlich sind alle vielmals veröffentlicht worden⁷.

§ 1.2 *Das Litauische.* Ænea Sylvius betrachtet in seinen Werken viele baltischen Völker⁸ aber nur eine baltische Sprache, und zwar die der Litauer. Nach einigen soziologischen Nachrichten über Sitte und Polyandrie der Litauern und vor einigen anderen Auskünfte sowohl über die Rythen der heidnischen Litauer als auch über die unterschiedlichen Religionen, die damals im Großfürstentum vertreten waren, ist in der Beschreibung Æneas nur ein einziger, kurzer und gedrängter Lehrsatz über die Sprache der Bevölkerung Litauens zu finden⁹. Es ist bemerkenswert, daß er den Namen der Sprache nicht einmal nennt. So wird sie definiert:

«Sermo gentis Slavonicus est; latissima est enim haec lingua et in varias divisa sectas»¹⁰.

Darin werden drei erhebliche Informationen gegeben:

— die Sprache Litauens sei eine slavische Sprache (*Sermo... Schlavonicas*);

— das litauische Sprachraum sei sehr ausgedehnt (*latissima... lingua*);

⁶ Vgl. SRP IV, S. 218–239.

⁷ Ausführlicher darüber vgl. SRP IV, S. 213–217.

⁸ Vgl. Ænea Sylvius Piccolomini, *De Europa*, S. 415–417; *Asiae Europaeque elegantifs. descriptio*, S. 358–370; und andere Ausgaben.

⁹ Vgl. Ænea Sylvius Piccolomini, *De Europa*, S. 415–417; *Asiae Europaeque elegantifs. descriptio*, S. 360–365; und andere Ausgaben.

¹⁰ Vgl. Ænea Sylvius Piccolomini, *Historia ...iu Pii secundi Pontificis Maximi de Rebus europeis quam Cardinalis condidit*, S. 103; bei anderen Ausgaben (wie z. B.; *Asiae Europaeque elegantifs. descriptio*, S. 362; vgl. auch SRP IV, S. 238) wurde geschrieben: Sermo gentis Slavonicus est. latissima est enim haec lingua, & in varias diuiva sectas.

-- die Sprache Litauens zeigt verschiedene innerliche Parteien bzw. Richtungen (*lingua... in varias divisa sectas*), d. h. es ist sprachlich gespalten, nicht homogen.

Alle drei Punkten sind eines weiteren Kommentars wert. Es lohnt sich sofort zu bemerken, daß alle drei Behauptungen offensichtlich zusammenhängen und sowohl syntaktisch als auch inhaltlich verknüpft sind, trotzdem jede Behauptung relativ autonom ist und für sich allein betrachtet werden kann. In der Folge wird erstens die genealogische, zweitens die geolinguistische und drittens die soziolinguistische Frage gestellt.

§ 1.3 Zur ersten Behauptung des Textes, daß die Sprache Litauens eine slavische Sprache sei, soll beobachtet werden, daß eine solche Auffassung damals noch nicht bekannt war¹¹.

Man kann natürlich vermuten, daß Æneas Sylvius an dieser Stelle wohl den Gebrauch des Ruski in Großfürstentum Litauen hätte berücksichtigen können; in diesem Fall hätte er die litauische (sprachliche und ethnische) Komponente völlig ignoriert. Eine solche Annahme ist aber kaum haltbar. Hauptsache ist, daß der Lehrsatz über die Sprache inmitten der Beschreibung Litauens eingeschoben wurde, und es besteht kein Zweifel daran, daß er sich auf die Litauer bezieht, wie übrigens die späteren Anhänger bzw. Gegner dieser Auffassung bestätigen.

Andererseits ist es auch kaum möglich, daß Ænea Sylvius selbst ohne Anhaltspunkt solches behauptet habe. Es bleibt hierfür zweifelhaft wie er auf eine solche Idee hätte kommen können, aber es scheint klar, daß hier seine Informanten eine große Rolle gespielt haben mußten. Alles weist darauf hin, daß die Untersuchung der Quellen für diese Stelle von besonderen Bedeutung ist. Wohl dokumentiert ist aber auch der Einfluß des autoptyschen Zeugen Hieronymus aus Prag über Ænea Sylvius¹², der gerade von diesem Monch die meiste Nachrichten über Litauen und den Litauern erfuhr, die er dann in seine Werke fließen ließ. Warum denn nicht auch über die Sprache? Trotzdem muß an dieser Stelle hervorgehoben werden, daß unter den unzähligen Gelehrten, die sich speziell mit dieser Frage beschäftigt haben, Andžiuly-

¹¹ In der anonymen *Descriptio Europae Orientalis...* aus dem Jahre 1308 wird nur das Preußische unter den anderen Sprachen als slavisch erwähnt: «Notandum autem hic quod ruchenii [sic], bulgari, Rasenses, sclavi, bohemiai, poloni et pruzeni locuntur vnam et eandem linguam scilicet sclauoniam, ex quo patet quod lingua sclauica maior est et diffusior omnibus [linguis] mundi».

¹² Janulaitis 1928; Andžiulytė-Ruginienė 1937; Zarębski 1939, S. 82–83. Der Satz bleibt unverändert auch in den anderen Werken Ænea Sylvius.

tė-Ruginienė eine andere Meinung vertritt. Die litauische Wissenschaftlerin lehnt es völlig ab, daß Ænea Sylvius von Hieronymus aus Prag in diesem Punkt beeinflusst worden ist und denkt entgegen der obenangeführten Vermutung, daß Ænea Sylvius eher von unbekanntem Polen diese Nachricht erhalten haben kann¹³. Leider ratet Andžiulytė-Ruginienė keinen genaueren Hinweis zu den Quellen an.

Was die zweite Behauptung, daß der litauische Sprachraum ganz ausgedehnt sei, betrifft, ist es leichter verständlich wenn man an die Landausdehnung des Großfürstentums Litauens denkt. Derselbe Begriff wird auch a. a. O. wiederholt (vgl. *nam Lituaniam, cum esset amplissima patria, in regnum erigere volebat.*¹⁴).

Zur dritten und letzten Behauptung, daß die Sprache Litauens sprachlich verschieden sei, soll sofort bemerkt werden, daß mit dem Wort *sectas* Ænea Sylvius sehr unwahrscheinlich auf die manchmal äußerst subtile Mannigfaltigkeit der litauischen Dialekte, worüber er bzw. seine Quelle kaum etwas hätte wissen können, habe hinweisen wollen. Es ist im Gegenteil viel wahrscheinlicher, daß mit seiner Äußerung Ænea Sylvius auf die andere, dem Litauischen geographisch nahe Sprachen, die damals in dem Großfürstentum Litauens gesprochen wurden, hinzuweisen beabsichtigte.

Ist die Annahme richtig, dann wurde eindeutig (und vielleicht zum ersten Male) mit dem *sermo* der Litauern an dieser Stelle eine Gruppe von Sprachen bezeichnet. Anders gesagt fungierte dieses Wort als ein allgemeiner Terminus, um das Ganze der (mehr oder weniger direkt verwandten) Sprachen des Ostbaltikums und des Großfürstentums Litauens zu nennen, ein Ganzes das dennoch zweifellos innerhalb der slavischen Sprachfamilien vom Ænea Sylvius aufgefaßt wurde.

§ 1.4 *Preußen und Livland*. In seinen oben erwähnten Schriften berührte Ænea Sylvius fast alle baltischen Völker, wobei er sich

¹³ Andžiulytė-Ruginienė 1937, S. 108: «Aenea Sylvio priskiria lietuvius prie slavų, o jų kalbą — prie slaviškųjų kalbų grupės. Šią žinią jis bene bus gavęs iš lenkų». Das ist nämlich auch die einzige gefundene Stellungnahme über diesen Punkt. Nichts detailliertes hat z. B. Guida 1979, S. 69–70, in seinem Schrift über den *De Europa* darüber geschrieben, obwohl er a. a. O. im allgemein hält «fuori discussione... la stretta dipendenza, soprattutto culturale, di Piccolomini da quel mondo [tedesco], nel quale aveva a lungo vissuto», vgl. Guida 1979, S. 76.

¹⁴ SRP IV, S. 241. Es geht um dem Fragment *De Sigismundo Imperatore* von dem Buche Æneas Sylvius' *De viris aetate sua claris*.

sehr wenig und nur okkasionell mit den baltischen Sprachen befaßte. Trotzdem kann man nicht sagen, daß er die «barbaren» Preußen (*Barbara hæc gens, & idolorum cultrix*)¹⁵ ganz ignoriert hat. Tatsächlich erfährt man in seinen Schriften relativ viele Auskünfte über die Preußen, ihre Kämpfe gegen den Deutschen Orden und auch etwas über ihr Heidentum. Die ältesten Bewohner Preußens waren nach Ænea die Ulmigeren, worüber er bei Jordanes las; er stellte auch die Frage des Verhältnisses zwischen den Preußen und den Goten und weiter zu den Brukteren. Man begegnet sogar einer kurzen Andeutung über die Herkunft des Namens der Preußen in Æneas erster Schrift:

«Hec cum ritu barbaro fetidoque vitam degeret, gens Brutonica dicta est, quamvis postea mutata prima litera Prutenicum nomen obtinuerit [obtinuit]...»¹⁶.

Auch in diesem Fall ist Æneas Sylvius nicht ausführlicher als bei seiner Darstellung des Litauischen (s. § 1): Das Preußisch als Sprache taucht nur implizit auf, und zwar um zu berichten, daß am Ende des Krieges die deutsche Sprache in Preußen eingeführt wird:

«...victæ barbære nationes iugum subiere. Ex illo tempore lingua Theutonica introducta est et cultus Christi...»¹⁷.

Über die sprachliche Lage des alten Livlandes begegnet man in Æneas Sylvius Werken gar keiner nützlichen Auskunft. Es werden nur die «wilden Menschen» (*semiferi homines*) und ihre unverständliche Sprache angedeutet, die im Norden Livland wohnen sollten:

«Ad septemtrionem semiferos homines esse tradunt, cum quibus nullum lingue commercium navigantes habent, signis tantum et nutibus commutare merces feruntur»¹⁸.

Es ist sehr wahrscheinlich, daß in diesem Passus eine finnische Bevölkerung gemeint ist.

¹⁵ Vgl. Æneas Sylvius Piccolomini, *Asiae Europaeque elegantiss. descriptio*, S. 368.

¹⁶ Vgl. SRP IV, S. 219.

¹⁷ Vgl. SRP IV, S. 232; Æneas Sylvius Piccolomini, *Asiae Europaeque elegantiss. descriptio*, S. 365: «Victæ Barbaræ nationes, iugum subiere. Ex illo tempore lingua Teutonica introducta est».

¹⁸ Vgl. SRP IV, S. 231.

§ 1.5 *Direkte Nachfolger*¹⁹. Als Beispiel einer buchstäblichen Verbreitung der Auffassung von Ænea Sylvius kann der Fall eines in vieler Hinsicht treuen Nachfolgers wie Jacopo Filippo da Bergamo dienen. In seiner Chronik (I. Ausgabe aus dem Jahre 1483) schrieb er über die Sprache der Litauer:

«hoR [ermo Sclauonicus p maiori parte ē»²⁰

«Eorum [ermo Sclauonicus e[st]»²¹.

Wie man merkt, wird das Wesen der Auffassung behalten, obwohl die innere Teilung der Sprache verloren geht²². Eine solche Verbreitung ist nicht nur typisch für Italien, sondern auch für Deutschland. Hier findet man schon im Jahre 1512 diese Auffassung vertreten und zwar in der *Brevis Germanie Descriptio* (1512) von Johannes Cochlaeus, wo belegt ist:

«Lituania regio inculta... Lingua utuntur Sclavonica»²³.

§ 2 Drei Variationen über das Thema

Innerhalb derselben Tradition der slavischen Auffassung, die von Ænea Sylvio eingeweiht wurde, begegnet man einer Reihe von

¹⁹ Bei anderen Autoren derselben Zeit, die sich in seinem Werk auf Ænea Sylvius berufen haben, findet man dennoch auch eine ganz andere Auffassung der preußischen Sprache (d. h. sie wird nicht als slavische betrachtet). Da dieses Thema außerhalb des Rahmens des vorliegenden Beitrages bleibt, sei es hier nur der wichtige Fall von Grunau kurz angedeutet. Der Chronist des Deutschen Ordens Simon Grunau erwähnte Ænea Sylvius in der Vorrede seiner Chronik Preußens aus dem 1526 Jahre. *Yčas* 1922, S. 58 hat darauf hingewiesen, daß Grunau gerade von Ænea Sylvius (und Erasmus Stella) seine Nachrichten über die Preußen genommen hat (vgl. Perlbach 1875-1879; 1876, S. 7, 58). Daran braucht man nicht zu zweifeln, aber was die sprachliche Auffassung betrifft hat Grunau Ænea Sylvius sicher nicht gefolgt, weil der Dominikaner eine viel genauere Idee über die Spezifität des Preußischen in seiner Chronik bekanntlich geäußert hat (*Preusch ein besonder Sprache sey*, vgl. Perlbach 1876, S. 92).

²⁰ Ich zitiere aus der Ausgabe von 1506, S. 19.

²¹ Jacopo Filippo da Bergamo 1506, S. 379.

²² Auch fehlen nicht Erwähnungen der baltische Völker auch in Welthistorien und literarischen Arbeiten, die damals (Ende XV. — Anfang XVI. Jahrhundert) in Italien veröffentlicht wurden. So z. B. Marco Guazzo (1553, S. 6) nennt sie als bloße Nachbar der Polen; Giovanni Tarcagnota (1592, S. 526, 586, 768) und C. Campana (1601, S. 32-37, 98-101) im Rahmen derzeitiger politischer Ereignisse ohne besondere Hinweise auf die sprachliche Situation. Soweit eine Erwähnung über die baltischen Sprachen bei diesen Autoren überhaupt zu finden ist, unterscheidet sie sich nicht so gravierend von der slavischen Auffassung ähnlich wie bei Ænea Sylvius.

²³ Cochlaeus 1969, S. 120, Kap. 24; im Kap. VI, 26 werden kurze Nachrichten über *Livonia regio*; *Livones populus*; im Kap. VII, 16 *Prussia regio*, *Prutheni populus*.

Variationen über das Thema bei einigen späteren Autoren, die hier besprochen werden sollen.

§ 2.1 *Sermo ut Polonis slavonicus*. Nach einer ersten Variation bleibt der *sermo* Litauens bzw. Preußen natürlich *slavonicus*; es wird aber präzisiert, daß sie *ut Polonis* sprechen. Auf diesem Wege wird dieselbe slavische Auffassung etwas eingeschränkt und zwar zugunsten der polnischen Sprache.

Als Beispiel eines Autors, von dem immer behauptet wird, sich vom Ænea Sylvius Text kaum entfernt zu haben, sei zunächst das Werk von dem sog. Sabellicus (d. h. Marco Antonio Sabellico Cocchi) näher behandelt. In den 92 Büchern seines Werkes aus den Jahren 1498–1504 befinden sich nur im vierten Buche einige Nachrichten über Preußen und Litauen. Sabellicus liefert verhältnismäßig viel mehr Information über Litauen und die Sitten seiner Einwohnern als über Polen, was allerdings die Sprache betrifft, findet man diese einzige Äusserung:

«Sermo gentis ut Polonis slavonicus. ex his que Sclauorum [oder: Sclavorum] vtuntur lingua...»²⁴.

Obwohl die typische Kürze Æneas behalten wurde, ist es sehr leicht zu beobachten, daß Sabellicus hier Ænea Sylvius gar nicht buchstablich wiederholt hat. Zwei erhebliche Änderungen sind zu beachten:

— Anders als bei Ænea, leitet Sabellicus einen Vergleich (*ut Polonicus*) ein, der in der Folge der Überlieferung sehr erfolgreich sein sollte;

— Jeder Hinweis auf die innerliche Sprachspaltung des Litauischen wird weggelassen.

Dieselbe Auffassung des Litauischen ist auch in der Beschreibung Litauens im Werke (1520) von Boemus enthalten²⁵. Der Passus wurde ohne Änderung wiederholt sowohl in der lateinische Fassung als auch in der späteren italienischen und spanischen Übersetzung:

«Sermo genti, vt Polonis, Sclauonicus: hic enim [sermo] q; lati[[ime] patet, ac plurimis quidem gentibus cōmunit e[st]»²⁶

«Parlano alla Schiauona, come i Poloni; perche que[sta] lingua è molto cōmune à tutte quelle genti...»²⁷

²⁴ Sabellicus 1498–1504, S. CCCIII.

²⁵ Darüber s. ADB III, S. 30.

²⁶ Boemus 1520, fol. XLVIII.

²⁷ Boemus 1549, S. 103b.

«El language de[sta gente es E[clauonico, como en Polonia, porq[ue esta manera de hablar muy largamēte [e estīede, y a muchas gētes es comun...»²⁸.

Ein weiteres Beispiel dieser sprachlichen Auffassung in der Variante, die von Sabellicus eingeführt wurde, findet sich auch im Werke (1568) über den pannonischen Krieg von Petrus Bizzarrus. Gerade wie bei Sabellicus ist hier zu lesen:

«...[ermo, ut Polonis, Sclauonicus»²⁹.

§ 2.2 *Sermone utuntur Semidalmatico*. Erst zwei Jahren später als Sabellicus ließ auch Volaterranus ein Werk in 30 Bücher erscheinen³⁰. Unter den anderen soll man hier das siebente Buch näher betrachten, wo die meisten Nachrichten über die Litauern und die Livonen (*Leuonij*) enthalten sind; über die Sprache der Litauer findet man hier eine eher originelle Erläuterung:

«Sermone vtuntur [emidalmatico, vt ferè Sarmatia omnis Europea»³¹.

Was Volaterranus damit meinte, ist von der gerade zitierten Stelle her nicht näher bestimmbar. Von diesem Satz gewinnt man zwei Daten: Erstens, die Sprache der Litauer wird 'Semidalmatisch' benannt; zweitens, ist sie dieselbe wie beinahe in gesamten europäischen Sarmatien. Man kann versuchen, den Sprachbegriff Volaterranus' in der Folge des Textes besser zu faßen. Tatsächlich erfährt man im achten Buch, daß die Dalmaten unter den vielen anderen illyrischen Völkern gerechnet werden und, daß die Illyrer selbst im Laufe der Zeit Slaven genannt worden sind (*Infequentibus vero temporibus Sclauī dicti sunt... Sclaueni gens Scythica Iustiniani tempore in illyricum irruere*)³². Wenn eine solche Auslegung des Textes nicht ungerechtfertigt ist, dann wird es klar welche Meinung Volaterranus wirklich vertreten hat: die Sprache der Litauern wird schon wieder nicht anders als ['Semidalmatisch' = Skythisch bzw. Illyrisch =] Slavisch aufgefaßt. Das ist sowohl eine formelle als auch eine substantielle Neuigkeit, die an dieser Stelle angemessen hervorgehoben werden sollte³³.

²⁸ Boemus 1556, S. 76.

²⁹ Petrus Bizzarrus 1568. Ich zitiere aus der Ausgabe des 1573, S. 233.

³⁰ Volaterranus 1506. Ich zitiere aus der Ausgabe des 1603. Jh.

³¹ Volaterranus 1603, S. 250.

³² Volaterranus 1603, S. 270.

³³ Daß ist meines Wissens das erste Mal, daß die Begriffe 'Skythisch' bzw. 'Illyrisch' — obwohl indirekt — in bezug auf eine baltische Sprache angewandt

§ 2.3 *Sclavonica seu Illyrica lingua*. Eine zweifelhafte dritte Variante der von Ænea Sylvius erst eingeweihten Auffassung findet sich in den Werken der sogenannten 'Philoglotten'. Bei Autoren wie Gesnerus, Rocca, Megiserus und Alsted treten die baltischen Sprachen hier unter der Überschrift 'Slavisch' und daß zusammen oder alternativ unter der Überschrift 'Illyrisch' auf. Ob damit eine weitere Umwandlung der slavischen Auffassung oder noch etwas anderes gemeint werden soll, wird ausführlich in besonderen Studien untersucht³⁴.

Kurz zusammenfassend kann man die Lage in bezug auf die slavische Auffassung der baltischen Sprachen mit Hilfe einiger Schemata darstellen. Die Nachfolger (direkte und indirekte) von Ænea Sylvius lassen sich folgendermassen einreihen:

Autor	<i>Sermo sclauonicus</i>	<i>Sermo sclauonicus ut Polonis</i>	<i>Sermo semi-dalmaticus</i>	<i>Sermo Illyricus seu Sclavonicus</i>
Ænea Sylvius XV. Jh.	+	-	-	-
da Bergamo 1506	+	-	-	-
Sabellicus 1498-1504	-	+	-	-
Boemus 1520	-	+	-	-
Bizzarrus 1568	-	+	-	-
Volaterranus 1506	(+)	-	+	(+)
Gesnerus 1555	(+)	-	-	+
Rocca 1591	(+)	-	-	+
Megiserus 1603	(+)	-	-	+

Chronologisch betrachtet, zeigt diese Darstellung unter anderem hinreichend deutlich, wie die slavische Auffassung mit dem Begriff des Illyrischen zum Teil schon in dem Werk von Volaterranus, unzweifelhaft allerdings erst ab der zweiten Hälfte des XVI. Jh. in dem Werken der sogenannten Philoglotten in Berührung kam.

werden. Mit diesen beiden Begriffen wird viel später Hervás y Panduro Ende des XVIII Jh. besonders operieren (Dini 1997c).

³⁴ Darüber im allgemeinen vgl. Tavoni 1990, S. 238-239; besonders über Megiserus vgl. Dini 1997a, über Gesnerus vgl. 1997b.

§3 Crassinius und die Reaktion gegen die slavischen Auffassung

Eine recht ernste Reaktion zur slavischen Auffassung der baltischen Sprachen findet man allerdings erst Ende des XVI. Jh. bei Crassinius (Jan Krasinski, 1550–1612). Er äußerte sich ausdrücklich gegen die slavischen Auffassung:

«[Quamobrem] valdè mihi errasse videntur illi, qui Lithuanos omnes Slauonica lingua vti scripserunt»³⁵.

Es soll nicht überraschen, daß genau ein Pole gegen die slavische Auffassung der baltischen Sprachen am besten argumentierte, weil gerade die polnischen Geschichtsschreiber (z. B. Jan Długosz, Miechowite, Cromerus u. a.) schon Anfang desselben Jahrhunderts eine ganz andere (und unter verschiedenen Aspekten auch viel mehr treffende) Auffassung über diese Sprachen geäußert hatten. Crassinius brauchte nur, die Meinung seiner Landsmänner in die italienische und westeuropäische Debatte einzuführen.

Crassinius studierte in Italien, zuerst in Rom und danach in Bologna³⁶. In seinem Hauptwerk *Polonia* (1574) findet man nur über das Litauische und das Preußische (vgl. *De Lithuania*, Lib. II, Cap. I–III; S. 94a–109b) sprachliche Auskünfte; im Kapitel über Livland ist dagegen die linguistische Lage gar nicht betrachtet (vgl. *De Livonia*, Lib. II, Cap. X; S. 143a–147b), aber man findet a. a. O. Nachrichten auch über das Livonische (d. h. Lettische). Was diese Sprache betrifft, so argumentierte Crassinius:

«Verùm quidem est nobiliores viros Polonicum, & Roxolanicum sermonem usurpare; sed plebs peculiare Lithuanicum idioma habet. Quidam ex eo Lithuanos Romanorum exules esse contendunt, quod Lithuaniae nomen, paucis immutatis literis appellationi Italiae non absurdè conveniat. Quomodo cumque res se habet nos quando hæc Romanorum migratio extiterit, dicere non habemus. Ceterum Lithuani, cultu corporis, genere armorum, ipsis denique moribus, nihil ferè à Polonis differunt...»³⁷.

Auf diesem Wege wurde das Mythos der römischen Herkunft der Litauer und Preußen zu einem starken Gegenargument, die gerade der slavischen Auffassung entgegengestellt wurde. Kurz davor hatte Crassinius darüber nämlich so geschrieben:

³⁵ Crassinius 1574, S. 97b.

³⁶ Darüber vgl. Barycz 1970.

³⁷ Crassinius 1574, S. 97b–98a.

«Volunt Lithuanos Romanorum exules esse. Neque id omnino fabulosum est, cum eorum lingua, non paucas habeat admixtas latinas voces, corruptas tamen magisque Italicum, aut Hispanicum sermonem quam latinum, redolentes. Nonnulli Libonem aliquem Romanum, ad ea littoria maris Balthici, quae ad orientem solem spectant, & Roxolanis finitima sunt appulsi; & provinciam de suo nomine Liboniam, seu Liboniam appellasse suspicantur. Atque inde dilatatis finibus eisdem Romanos qui Libonem secuti erant, magis corrupto vocabulo Lithuanos appellatos, alios qui in Prussiam secesserunt antiquum Prussorum nomen retinuisse. Lithuani enim Liunionenses, & Pruteni, si de antiquis earum regionum incolis loquendum est; eadem ferè lingua utuntur. Nam qui in Prussiam, & Liunioniam posteriori tempore colonias deduxerunt Germani, Teutonicum sermonem propagarunt»³⁸.

Diese Meinung äußerte Crassinius auch am Beispiel des Preussischen (vgl. *De Prussia*, Lib. II, Cap. VI–VII; S. 120b–138a), dessen Schicksal bis zum letzten Stand nachvollzogen worden ist:

«Extant tamen adhuc exiguae eius nationis reliquiae, in vicis & pagis Varmienis, & Sambienis provinciae; quae in sermone cum Lithuanis & Samogithis mirifice conveniunt, Successerunt in antiquas Prussorum sedes, Germani atque Poloni; qui nunc etiam provinciam colunt»³⁹.

«Ad extremum fortuna fratribus arripit, omnemque Teutonico ordini extirpata, & ad interuersionem ferme deleta Prussorum natione Prussiam subiecit. Post partam bello victoriam, sacra Christi religio, & lingua Germanica introducta»⁴⁰.

Von diesen Auszügen aus der *Polonia* her kann man feststellen, wie die slavische Auffassung der baltischen Sprachen — die in dem Werk von Aenea Sylvius seine Anfang gefunden und sich weiter verbreitet hatte — nun auf eine starke Kritik in dem Werk von Crassinius stößt. Nichtdestoweniger blieb diese Auffassung — obwohl schon mit der illyrischen verbunden (vgl. Megiserus, Gesnerus, Rocca) — auch später noch bestehen.

³⁸ Crassinius 1574, S. 97ab.

³⁹ Crassinius 1574, S. 122b. In diesem Fall war seine Quelle sehr wahrscheinlich Cromerus 1555, S. 9–10: «quorum [Prussorum] extant adhuc reliquiae quaedam in vicis atque pagis tractus Varmienis, & Sambienis, lingua utentes Lituanae non abfimili...».

⁴⁰ Crassinius 1574, S. 132b.

Quellen

Ænea Sylvius Piccolomini (Pio II).

XV. Jh. *Historia ...iu pii secundi Pontificis Maximi de Rebus europæis quam Cardinalis condidit, Codex Octaviani Ubaldini, Urb. Lat., 508, Inkunbel des Archivs des Vatikans. [= Hrsg. von Andžiulytė-Ruginienė M., Kaunas 1937, S. 101–106].*

1458. *De Europa, Basileae [= Nachdruck, Frankfurt und Leipzig 1702].*

1531. *Asiae Europaeque elegantiss. descriptio, Coloniae.*

1582. *De Polonia, Lithuania et Prussia sive Borussia, in Poloniae Historiae Corpus, Basileae, ex Bibl. Joan. Pistoni Nidani. 1571. Opera quae extant omnia, Basileae [= Nachdruck, Frankfurt 1967].*

Jacopo Filippo da Bergamo.

1506. [Supplementum supplementi chronicarum] *Novissima historia-rum omnium repercussiones: noviter a pater Jacopo Philippo Bergomense ordinis Eremitarum edita: que Supplementum supplementi chronicarum nuncupantur. Incipiendo ab exordio mundi usque in Annum salutis nostre 1506. Venetiis, Georgius de Rusconibus Bergomensis.*

Bizzarrus Petrus.

1568. *Historia delle guerre fatte in Ungheria..., Lyone [= 1573. Pannonicum bellum, sub Maximiliano II. rom. et Solymano Tyrca. Imperatoribus gestum... Basileae, Per Sebastianum Henricpetri, M. D. LXXIII.]*

Boemus.

1520. *Repertorium librorum trium iohannis boemi de omnium gentium ritibus. OMNIUM GENTIUM MORES LEGES ET RITUS EX MULTIS CLARISSIMIS RERUM SCRIPTORIBUS, a Ioanne Boemo Aubano Sacerdote Teutonice Militie deuoto nuper collectos: & in libros tris distinctos Aphricam, Asiam, Europam, Optime lector lege. ... Augustae Vindelicorum excusa in officina Sigismundi Grim medici, ac Marci Vuirjung. Anno virginæ partus. M. D. XX. mensis Iulio.*

1549. *GLI COSTUMI LE LEGGI, ET L'VSANZE DL TUTTE LE GENTI, raccolte qui insieme da molti illustri scrittori per Giouanni Boemo Aubano Alemanno e tradotti per il Fauno in questa nostra lingua uolgare... IN Venetia, Nel MDXLIX. [II. Ausgabe 1585].*

1556. *El libro de las costumbres de todas las gentes del mundo, y de las Indias, traducido y copilado por el Bachiller Francisco Thamara cathedratico de Cadiz, Anvers, Nucio.*

C. Campana.

1601. *Delle Historie del mondo... libri tredici, ne' quali si narrano le cose avvenute dall'anno 1580 fino al 1596, Venezia, 1596.*

Cochlaeus Johannes.

1969. *Brevis Germanie Descriptio* (1512), Hrsg. Karl Langosch, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Crassinius.

1574. *Ioannis Crassinii Polonia. Ad Serenissimum, et Potentiſſimum, Henricum primû Valeſium, Dei gratia vtriuſq; Poloniæ Regem. Bononiæ, Apud Peregrinum Bonardum, Venia ab Superioribus Conceſſa.*

Cromerus Martin.

1555. *De origine, & rebus geſtis Polonorum libri XXX...* Basileæ, per Ioannem Oporinum. [M. D. LV].

Descriptio Europa Orientalis.

Anonymi *Descriptio Europae Orientalis. Imperium Costantino-politanum, Albania, Serbia, Bulgaria, Ruthenia, Ungaria, Polonia, Bohemia. Anno MCCCVIII exarata, Edidit Dr. Olgierd Górka, Cracoviae.*

Izvoarele Istoriei Românilor volumul II. Descrierea Europei Orientale. De Geograful Anonim traducere de G. Popa-Lisseanu, Bucureşti, Tipografia Bucovina, I. E. Torouſiu, 1934.

Długosz Jan.

Joannis Długossii seu Longini Canonici Cracoviensis Historiae Polonicae libri XII. Opera Omnia cura Alexandri Przedziecki edita. Cracoviae ex typographia Kirchmayeriana, 1863-1878.

Gesner Konrad.

1555. *Mithridates Gesneri, exprimens differentias lingvarum, tum veterum, tum què hodie, per totum terrarum orbem, in usu sunt. Tiguri, Typis Wolphianis (II. Ausgabe 1610).*

Iovius Paulus.

1579. *Die Moſcovitiſche Chronica. Das iſt ein grundtlichen beſchreibung oder Hiſtoria / deß mechtigen und gewaltigen Großfürſten in der Moscauw / ſampt derſelben Fueſtenthumb und Länder / auch deß trefflichen Landts zu Reußen / von jrem Herkommen / Religion / Sitten und Gebreuchen / deßgleichen jre Schlachten / Krieg und mannliche thaten / auf das fleißigeſt zuſammen gebracht / sehr ſcho^n unnd gar nueßlich zu leſen... Gedrukt zu Frankfurt am Mayn / M. D. LXXIX.*

M. Marco Guazzo.

1553. *Cronica di M. Marco Gvazzo ne la qvale ordinatamente contiensi l'essere de gli huomini illustri antiqui, & moderni, le coſe, & i fatti di eterna memoria degni, occorſi dal principio del mondo ſino a` queſti noſtri tempi. In Venetia appresso Francesco Bindoni. M.D.LIII.*

Megiser Hieronymus.

1603. *Thesaurus Polyglottus: vel, Dictionarium Multilingue: Ex Quadringentis circiter tam veteris, quam novi (vel potiu's antiquis incogniti) Orbis Nationum Linguis, Dialectis, Idiomatibus & Idiotiſmis, constans...*

- Hieronymo Megisero P. C. Cæs. et Sereni]]. Auftr. Archidd. Hiſtorio-grapho... Francofvrti ad Moenvm... M. DC. III.
- Miechowite (Maciej z Miechowa).
1517. De duabus Sarmatiis, Cracoviæ [= Scriptorum Rerum Polonicarum, Bd. I, S. 146]. 1561. Delle due Sarmazie, Venezia.
- Angelo Rocca.
1591. Appendix de dialectis, hoc est de variis linguarum generibus. In Bibliotheca Apostolica Vaticana a Sixto V P. M. in splendidiorem commodoriemque locum traslata... Roma, Tipografia Apostolica Vaticana, [= 1719. Opera Omnia. Roma, Tipografia San Michele].
- Sabellicus [= Marco A. Sabellico Cocci].
1498-1504. Rapsodiae historiarum enneadum ab urbe condita, Venetiis [= Vollständige Ausgabe: Opera in duos digesta tomos, Basileae 1538].
- Giovanni Tarcagnota.
1592. Delle Historie del mondo... Le quali contengono quanto dal principio del Mondo è ſucceſſo, fino all'anno 1513..., Parte Seconda, In Vinegia, M. D. XCII.
- Volaterranus [= Raffaele Volaterrano].
1506. Commentariorum Urbanorum octo et triginta libri, Roma 1506.

Bibliographie

ADB.

1967. Allgemeine Deutsche Biographie, Bd. III, Berlin, Duncker & Humblot.
- Andžiulytė-Ruginienė M.
1937. Aenea Sylvio de Piccolomini ir jo raštas apie Lietuvą, Appendix zu Id., Žemaičių christianizacijos pradžia, Kaunas, S. 92-110.
- Barycz Henryk.
1970. Kraśinski Jan Andrzej, Słownik Polski Biograficzny, 15, Wrocław-Warszawa-Kraków, Zakład Narodowy PAN, S. 177-179.
- Coseriu Eugenio.
1975. Die rumänische Sprache bei Hieronymus Megiser (1603), Studi și cercetări lingvistice, București, 26, nr. 5, S. 467-472.
1995. Das westeuropäische Bild vom Südslawischen zur Zeit Primus Trubers, in Kluge R.-D. (Hrsg.), Ein Leben zwischen Laibach und Tübingen Primus Trüber und seine Zeit, München, Sagner, S. 174-185.
- Dini Pietro U.
1994. Baltų kalbos bei kultūros Rinascimento laikotarpiai. Baltų kalbų suvokimas Andželo Rokos 1591 m. 'De dialectis', in: International Congress of Balticists. Vilnius, 2-4. X. 1991, «Baltistica», Priedas IV, pp. 42-50.

Grabski A. F.

1968. Polska w opiniach Europy Zachodniej XIV–XV w., Warszawa.

Guida Francesco.

1979. Enea Silvio Piccolomini e l'Europa Orientale: il 'De Europa' (1458),
«Clio», 15, 1, S. 35–57.

Hrabová Libuše.

1991. Geschichte der Elbslawen und Prussen im Bilde der humanistischen
Historiographie, Acta universitatis palackianae olomucensis,
Facultas philosophica supplementum 32–1991, Praha, Státní
pedagogické nakladatelství.

Janulaitis Augustinas.

1928. Enėjas Silvius Piccolomini bei Jeronimas Pragiškis ir jų žinios apie
Lietuvą XIV–XV amž., Kaunas, Humanitarinių Mokslų Fakulteto
Raštai.

Yčas J.

1922. Simono Grunau, XVI a. kronisto, reikalai, Kaunas.

Marchesani Pietro.

1986. La Polonia nella storiografia italiana del XVI e XVII secolo: i
clichés ideologici e la loro evoluzione, «Europa Orientalis», 5,
S. 203–231.

Perlbach M., Philippi R., Wagner P. (a cura di).

1875–1889. Simon Grunau's Preussische Chronik, 2 vol., Leipzig, Duncker &
Humblot.

SRP = 1870. Hirsch Theodor, Töppen Max, Strehike Ernst, Scriptorum Rerum
Prussicarum oder die Geschichtsquellen der preussischen Vorzeit,
Leipzig, Hirzel.

Tavoni Mirko.

1990. La linguistica rinascimentale, in Lepschy Giulio C. (a cura di), Storia
della linguistica, II. Bd., Bologna, Il Mulino, S. 169–245.

Zarębski Ignacy.

1939. Stosunek Eneasza Sylwiusza z Polską i Polakami, Rozprawy PAU.
Widz. Hist-Filoz. s. II, t. 45, n. 4.

Славяно-румынские параллели в сфере энтомологической лексики (названия 'кузнечика')

В (дако)румынских говорах (по ALR № 749) наиболее распространены наименования 'кузнечика' [*Tettigonia viridissima* и др.] являются, с одной стороны, исконно романское *lăcústă* (*lăcúste*), зафиксированное на юге и в центре (: лат. *locusta*, **lacusta* — M.-Lübke № 5097; современные репрезентации его в романских диалектах см. в: ALE I/18–19, p. 158; о неясности этимологии — Ernout-Meillet I, 365); а с другой, — названия, для которых могут быть указаны славянские параллели — лексические или мотивационные. Наиболее интересен для нас энтомоном, представленный на севере и западе Румынии, — *cosăș* (*cosăș*ⁱ [pl.]) — буквально 'косец' (= 'тот, кто косит траву и под. '), обычно определяемое как заимствование из славянского (DLR I, p. 818¹; ср. и иные наименования представителей семейства 'кузнечиковых' — *cosăș verde* [молд., букв.], ~ *mare*, ~ *mic*, также *cosăr*[iu] [транс.], *cosăciu*, *cosășel* и др.): *cos* = (< [a] *cosi* < слав. *kositi* 'косить' ~ < слав. *kosa* 'коса') + *aș* (скорее всего — из венг. = *ás*²; как *coasa* + *ás*: DExp. 201).

Сопоставление рум. *cosăș* 'кузнечик' с аналогичными названиями в славянских диалектах (см. — ОЛА, № 43) показывает,

¹ Там же, впрочем, — предположение о венгерском источнике слова — из *kaszás*; ср. более осторожное — «принимается во внимание венг. *kaszás*» — Tamás 169 (ср. и упоминание несомненного диалектного унгаризма *casăș* < венг. *kaszás* — S. 168). О семантике венг. *kasza* (< слав. *kosa*, *kositi* — MNyTESz 2, 400; подробнее в: УМТ [2, 138], где, помимо 'кузнечик' [и 'саранча'] отмечено 'хождение на косябу', 'верхушка снопа', 'орех [при косябе]'; география *kaszás*, *kaszas* и др. 'кузнечик' (юго-запад Венгрии, некоторые венгерские говоры Трансильвании) — в: MNyA № 645 (в диалектах более известно *szöcske*, *szöcskő*, *szöcsök* и др. [центр, восток], локальном *sáska* [запад, Трансильвания] и др.; об этимологии *szöcske* [звукоподражание] — [MNyTESz 3, 791], *sáska* — «неясно» [3, 498]).

² Впрочем, имея в виду «агентивную» функцию суффикса, иногда определяют его как рефлекс дороманского суфф. =s-, сохранению которого могло бы способствовать влияние соответствующего (=ás) славянского суффикса (см.: Rosetti. ILR III, 76).

что румынское (также — венгерское) наименование не имеет в них соответствий на лексическом уровне, — то есть отсутствуют славянские названия с корнем *kos*= (исключением является укр. [закарп.] *ko'sač* 'то же' [п. 485], которое, по нашему мнению, может быть определено скорее в качестве «обратного» и позднего заимствования из румынского, с субституцией агентивного суфф. =aș : =ač). Отметим, что в славянских языках дериваты с суфф. =ač (=ak) обозначают не только *Nom. agentis* (ср. болг. *косач*, серб. *косач*, слвн. *kosáč*, рус. диал. [тул.] *косач*, *косак* 'косарь' — и др.), но и *Nom. instrumentalis* (ЭССЯ 11, с. 133–135, значение 'кузнечик' не фиксируется); тогда как репрезентанты слав. **kosarь* обычно выражают именно *Nom. agentis*, — наиболее частотно 'косарь'³, но известно и 'мастер (=кузнец), который делает косы (серпы)' (ср. болг., мак. *косар*, с.-хорв. *kòsār*, слвн. *kosár*, ст.-чеш. *kosář*, в.-луж. *kosar* (ЭССЯ), ср. и сев.-зап. слвц. [Д. Кубин] *kosár* 'продавец кос' (SSN I, 834); отметим, что значение мастер, который делает косы отмечено и у рум. диал. *cosaș* (Трансильвания — DLR; ср. и венг. *ko[s]ás* — *Tamás*).

Если исходить из традиционного представления, что номинация рум. *cosaș* 'кузнечик' (: венг. *kaszás*) базируется на «внутренней форме» (= ВФ) «косарь, тот кто косит», то в славянских (также — и в других европейских) языках (ср.: ОЛА; ALE, p. 155, 163) не зафиксированы соответствия указанным формам и на уровне мотивации. И тогда энтономим рум. *cosaș* 'кузнечик' (: венг. *kaszás*) в общем европейском масштабе предстает в качестве изолированного — и лексически, и мотивационно — названия. Далее оно может трактоваться или как результат самостоятельного семантического развития на румынской почве (ср.: *Tamás* 169) деривата (содержащего, по меньшей мере, славянский корень): 'косарь'... → 'кузнечик', или как цельное лексемное заимствование из некоторых венгерских говоров Трансильвании — с последующим распространением его на значительной румыноязычной территории к северу от Дуная (но не к югу от него, где отмечены южнославянизмы, ср. — мегленорум. *scuculeați*, истрорум. *scácawăț* [ALR], при арум. *lăcustă* [Para-

³ Ср. и значение 'созвездие': польск. диал. *Kosarzy* 'Орион', рус. диал. тул. *Косари* 'одно из созвездий', укр. *Косари* 'Орион', бел. *Касары* 'Плеяды' (ЭССЯ 11, 135–136), ср. и польск. диал. *košce*, *košcy* 'созвездие' (ЭССЯ 11, 181) и др., специально о польск. *košce* (*košniki*, [s]kocy и др.) 'Орион' см. и: *Moszyński*, № 1. Ср. рум. *Cei-trei cosași* 'Орион' (DLR; DExp., иное — в: CADE 340), венг. *Kaszás* 'то же' (ÜMT).

hagi 618])⁴. Оба эти предположения не ставят под сомнение факт семантического сдвига, в результате которого наименование 'насекомого' стало метафорой 'косаря'. При этом существующие точки зрения, насколько нам известно, сводятся к вариантам «онома-топеического» объяснения, — так, обращается внимание на то, что «стрекот» кузнечика напоминает «шуршание» косы (при косьбе) (DLR [со ссылкой на С. Мариана]; ср. и: DExp.)⁵, или на то, что мотивация осуществляется «по имени (=наименованию) человека (разр. наша — Г. К.), производящего какой-либо шум», в данном случае, по мнению авторов карт № 18–19 в ALE [р. 149, 155], это — «faucheur»⁶); в ту же мотивационную группу они включают и наименования с ВФ 'forgeron' [=кузнец!], представленные многочисленными восточнославянскими реализациями (ср. прежде всего рус. kuznečik, также — укр. kovalyk и под.⁷) и единичным гр. диал. рѣт 'alaγas 'кузнечик' (ср. н.-гр. πέταλο[v] 'подкова', πετάλας 'кузнец' и под., этимология — с отнесением указанных и иных лексем к гнезду др.-гр. πετάννυμι 'étendre, étaler etc.' — у: Chantraine III, 891; ср. только 'лист', 'пластинка' в: Andriotis, № 4859).

Признавая правомерность указанной, «онома-топеической», мотивации энтонома, отраженной в указанной ALE славяно-греческой параллели (которая может быть расширена и за счет рум. cosaş 'кузнечик' & 'мастер, делающий косы'), позволим себе

⁴ При этом существование двух дистантных микроареалов венг. kaszás 'кузнечик' (юго-запад, Трансильвания) пока не может быть интерпретировано однозначным образом.

⁵ Ср., впрочем, и сближение стрекотания кузнечика и звуков при щеко-тании русалкой человека (!) (Гура 518).

⁶ С другой стороны, по-видимому, ошибочно определение составителями данной карты молд. kosaş 'кузнечик', как содержащего ВФ 'couturier' [р. 158], — вероятно, в результате сближения с глаголом [a]coase 'шить' [= 1 sg. cos и др.] DLR I, 597–598; о сопоставлении его с лат. consuere [> нар.-лат. cosere]: (M.-Lübke № 2174).

⁷ В ОЛД содержится детальное описание ареалов репрезентантов метаформ (= записи в обобщающей транскрипции), имеющих в основе ВФ 'кузнец': кузн-ь-ик-ь (рус. kuz'n'eč'ik, kuz'n'ičok и др. — на большей части русской территории, за исключением некоторых западных [псковские, тверские], юго-западных [брянские], северных [архангельские, вологодские] говоров; см. также вост.-бел. kuz'n'eč'ik, kuz'n'ičuk и др.); реже, в виде «вкраплений» отмечается метаформа кузн-ь-ь: рус. kuz'n'eč, вост.-бел. kuz'n'eč; как единичные представлены репрезентанты kovalj-ik-ь, kovalj-ьк-ь — ю.-зап. бел. ko'val'ik (п. 362), сев.-вост. укр. kava'l'ok (п. 445), укр. (центр.) ko'valyk (п. 475), ю.-зап. рус. (брян.) kava'l'ok (п. 813).

предложить, — по крайней мере, для некоторых культурно-языковых зон, — альтернативную версию мотивации, а именно — «мифологическую»⁸. Она базируется на известной интерпретации данного насекомого как 'кузнеца', который подковывает «ездовое животное чорта», — например, стрекозу (МНМ 2, с. 202; там же см. этимологические соображения относительно рус. *стрекоза* и др. названий с мотивационными признаками «конь чорта», «коза чорта»; о стрекозе как «чортовом насекомом» также в: Топоров 1981, с. 296, ср. с. 298). О подобной «связанности» 'кузнечика' и 'стрекозы' в народных представлениях, — например, в большинстве русских диалектов⁹ (также — украинских), — могли бы говорить, по ОЛА, как значительные величины ареалов метаформ kuZn-ъč-ik-ъ и StRĚK-o-koZ-a (карта № 47), так и близость конфигураций этих ареалов (практически — их совпадение¹⁰). Менее очевидна эта связь для белорусского диалектного континуума; она отсутствует в иных зонах Славии, где названия 'кузнечика' мотивируются уже другими признаками 'конь (коник), кобылка (кобылица)' или 'коза (козел)' (то есть — 'скачущее [животное]', см.: ALE, p. 148), и поэтому, естественно, ареалы названий 'кузнечика' и 'стрекозы' коррелируют иным образом (ср. даже в литературных языках — слов. *kobilica, muren ~ kačji pastir*, серб. *скакавац ~ вилин коница*, хорв. *skakavac ~ vilin konjic*, чеш. *kobylka ~ važka, šídlo* и др. [ОЛА, с. 131])¹¹.

В румынских говорах ареал *cosaș* 'кузнечик' соотносится скорее не с зоной бытования названий 'стрекозы' с МП 'конь' — *cálu drăculuț (cálu șęrpuluț* и под. — юг [ALR № 751], — близкое соотношение отмечается лишь на севере Молдовы: *cosaș* 'кузнечик' ~ *cálu róri* [!] 'стрекоза'), а с ареалом *flútur (viĕrd, ~ dă ară* и др.), буквально — 'бабочка', то есть насекомое, также относящееся, по поверьям некоторых народов, к «вредоносным» насекомым (МНМ);

⁸ Т. е. выбрать при «имянаречении» иные, чем в предыдущей версии «реалии». Ср.: «...Вещь обращена к нам своими... функциями... и своими признаками... Через *признаки* человек проникает в сущее» (Топоров В. Н. Вещь в антропоцентрической перспективе // Aequinox. М., 1993, с. 92–93).

⁹ Ср. и предположение, что в XVII–XVIII вв. рус. *стрекоза* означало 'кузнечик' (= 'саранча', 'цикада') (Черных 208).

¹⁰ За исключением некоторых западно- и севернорусских; ср. то же в ряде восточно- (реже — западно-)украинских говоров; в отдельных белорусских (центр).

¹¹ С другой стороны, связь 'кузнечика' и 'стрекозы' проявляется в употреблении одних и тех же названий (Гура 516, 524).

подробно различия в представлениях о 'бабочке' (= ипостась «ведьмы» — у южных славян, румын и др., и «душа [предка]» — у восточных) изучены О. Терновской (1).

Иные славяно-румынские параллели различного характера в названиях 'кузнечика' представляют для нас меньший интерес, — прежде всего в силу их локального характера в румынском диалектном континууме. Таким соответствием является, например, сев.-вост. (молд.) *sobilîță* — несомненное лексическое заимствование из соседних карпатоукраинских говоров, ср. ю.-буков. *sobëlétja* (р-н Сучавы — ALR) и единичное сев.-буков. *kob'el's'a* (ОЛА, п. 496 — р-н Путилы); отметим также, что, по ОЛА, славянские корреспонденции данным формам (=дериваты с суфф. =ica) хорошо представлены в большинстве словенских и западнохорватских говоров (ср.: *ko'bilica*, *ko'bilica* и др.), при редком серб. *kóbilica* (п. 49), так же — и на Русском Севере — *кобы'lica* (п. 614)¹². Близкая словообразовательная модель — *kobUL-ъk-a* — отмечена во многих чешских говорах ('*kobilka*, '*kobelka*, '*kubelka* и др. — ОЛА; ср. и: *ЇJA* № 48) и в некоторых словацких, например, '*kobilka*, но и: '*kobulka* (п. 225; ср. и в: SSN 793); ее репрезентанты фиксируются изредка в северно- и среднерусских говорах — арх. *ко'быѣка*, волог. *ко'буѣка*, волог., костр. *ко'быѣка*, влад., нижегор., твер., костр. *ко'быѣка*, ср. и костр. *ко'быѣка trāv'ā'naje* (*trāv'ā'naja ko'byѣka*) (пп. 688, 691); как заимствование в коми — *kebivka* и др. (ALE, p. 155).

Единичные славяно-румынские параллели обнаруживаются и в общности мотивационных признаков в наименованиях насекомого.

Это (1) названия, широко представленные в славянских диалектах (см. ОЛА) и в ряде европейских (= ALE), и содержащие ВФ 'конь' (= 'прыгающее животное') (ALE, p. 148, 155) — фр. *cheval*, исп. *cabaleta*, ит. *cavalletta*, *cavallotto* и под., сюда же и рум. [транс.] *călușár*¹⁴, *cálu rópi*, [банат.] *scăluș (di-î vierd)* (ALR; то же в — ALE, где приведены и молд. *k'alul r'opij*, *ka'uts*, ср. и *konik* — заимствование из украинского). Та же ВФ эпизодически отмечается в венгерских говорах, ср. венг. *loacska* (Трансильвания), венг. *lovacska, vādlo* (на территории Словакии)

¹² Эта же словообразовательная модель (*kobyl-ic-a*) фиксируется, по SSN, в словацких диалектах — *kobulica* 'кузнечик' (Поважье — с. 792), а также представлена в ряде венгерских говоров, компактно — на северо-востоке Венгрии (и в венгерских говорах на территории Словакии): *kabosa*, *bagosa* (с метатезой), ср. ю.-венг. *gabāosa* и под. (MNYA).

и др. (MHyA)¹³. Таким образом, при всей вероятности прямого славянского влияния на уровне ВФ, румынские названия, мотивированные признаком 'конь' и др., могут быть и (обще)романским наследием (и, следовательно достаточно старыми); не исключается, впрочем, и «вторичная» актуализация исконной мотивационной модели под влиянием славянского языкового окружения.

Упомянем и (2) рум. диал. (зап.-транс.) țар 'кузнечик', в котором реализуется иной вариант мотивации «прыгающее (=скачущее) животное» (ALE, p. 148), а именно — 'козел (коза)'; соответствующие названия ALE отмечает в балтийских, германских (редко) и, конечно, в славянских языках. В свою очередь ОЛА свидетельствует, что подобные энтонимы, в виде небольших ареалов или единичных фиксаций, представлены как будто только в Северной Славии, ср. метаформы *koz-ы-ъ, koz-ы-ък-ъ, koz-a*¹⁴. И в этом случае румынское название — скорее заимствование на уровне ВФ (из славянского).

Наконец, (3) мотивационный признак 'скакать, прыгать', отраженный в единичном рум. (мунт.) *sărit^uorⁱ* (ALR; ср. и: DLR X, 226), широко используется в славянских диалектных названиях 'кузнечика', — он представлен прежде всего в южнославянских, ср. метаформы: *Skak-AV-ьс-ь* (серб., хорв.), *SKak-ьк-ъ* (ю.-серб. — редко), *скаѣ-ьк-а* (ю.-серб., мак.), *SKAK-ul-ьс-ь* (мак.) и др. (ОЛА; о болг. диал. *скакавец, скокалче, скачка* и под. — Младенов 232, карта); в некоторых севернославянских диалектах — *skak-un-ъ* (сев.-зап. укр.), *SKAk-ьк-ъ* (сев.-вост. укр., ю.-вост. бел., рус. [брян.], ср. и отдельные фиксации в западных и северных русских говорах), *skoĀ-ьк-ъ* (луж.). Из неславянских языков, по ALE, названия 'кузнечика' с данной ВФ хорошо представлены в некоторых романских языках, ср. прежде всего фр. *sauterelle* и под.; из других языков, использующих данный способ мотивации, укажем венгерский — *ugránс* (ALE, p. 151-154; там же композиты; ср. и: MHyA).

Пример изучения лексического славизма — рум. *cosaș* — в общеславянском контексте дает возможность выяснить меру славянского влияния на семантическую эволюцию данной единицы: с одной стороны, если допускать, что в основе номинации

¹³ О сложных названиях (и композитах) в европейских языках ('конь' & 'трава [сено]', 'поле', 'дикий' и под.) см. в: ALE, p. 156-157.

¹⁴ Так, в польских говорах — *kozel, kōska, koza, ko'zolek*; в белорусских — *кыз'а'лок, каз'а'лок, ка'з'е'лык, ка'з'о', коз'л'ик, koska, коз'лык, коз'л'ик* и под., ср. и: *ка'zul'ка (?)* (п. 353); также единичное рус. *кѣза'нок (?)* (п. 692).

насекомого — семантический сдвиг «‘косарь’... → ‘энтомоним’», то очевидна его уникальность, и то, что он произошел в самом румынском, без какого-либо славянского «участия»; с другой стороны, есть основания видеть славянское влияние на «глубинном», мотивационном, уровне, и оно должно усматриваться в усвоении румынским языком (resp. его диалектами) «дву-смысленности» (= «контаминации» смыслов), присущей в некоторых славянских языках дериватам-Nom. agentis с корнем kos=: «‘делающий что-то с помощью косы (серпа)’ ≡ ‘косарь’ (ср. и деривационный омоним — Nom. instrumentalis)» & «‘делающий (продающий) косы (серпы)’ ≡ ‘кузнец’». И это позволяет толковать рум. *cosaş* ‘кузничек’ < *cosaş* ‘кузнец’ как семантико-мотивационную параллель к в.-слав. (=рус.) *кузничек* (*кузнец*) ‘энтомоним’ < *кузнец* ‘кузнец’ (ср. и гр. *pe‘alaγas* — см. выше) (2).

* * *

В настоящее время все большее внимание обращается на важность процесса языковых взаимодействий (и их результатов) не только для «берущего» языка (что очевидно), но и для «дающего». В. Н. Топоров, анализируя характер балто-славянских контактов, формулирует некоторые положения, существенные для исследования и других ситуаций, — например, ситуации славяно-румынских языковых и этнокультурных взаимодействий. В частности, он пишет: «...любое „заимствование“ есть обмен (разр. наша — Г. К.) между двумя языками, ...при котором обе стороны в выигрыше: „берущая“ сторона приобретает новый смысл или новую форму для обозначения уже известного смысла, и это составляет ее выигрыш, тогда как „дающая“ сторона ничего из своего не теряя, выигрывает для этого „своего“ новое пространство экспансии» (3); чрезвычайно существенно, что «любое заимствование, то есть элемент чужого языка, ставший частью своего языка, ...отсылает одновременно в обе стороны — к чужому и своему языкам», он сохраняет при этом, «как образ диалекта того языка, из которого было совершено заимствование, так и образ диалекта языка заимствования» (там же). Подобное понимание языкового контакта дает основание допускать, что, в частности, румынские славизмы могут «отражать» (= как «зеркало»), по крайней мере, отдельные фрагменты истории славянской языковой группы (отдельных языков, входящих в нее). Так, если найдет подтверждение «истинность» рассмотренной выше семантико-мотивационной параллели (рум. *cosaş* ~ рус. *кузничек*),

то это может стать толчком к поиску и иных доказательств существования в языке «дакийских» славян (4) — по типу «южнославянского» и оказавшего наибольшее влияние на румынский — черт, свидетельствующих о нетривиальных схождениях с частью восточнославянских языков (= диалектов) (5).

Примечания

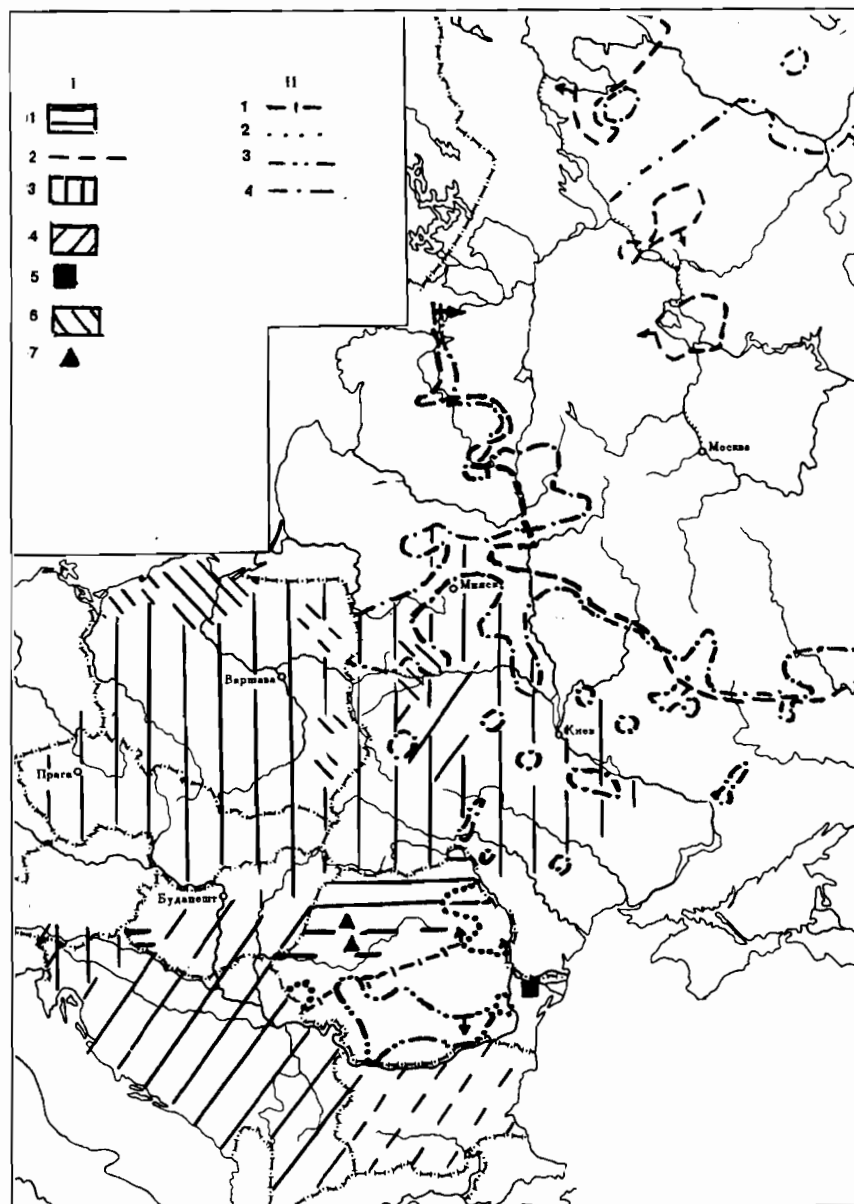
- (1) *Терновская О. А.* Бабочка в народной демонологии славян: «душа ~ предок» и «демон» // Мат-лы к VI Межд. конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. Проблемы культуры. М., 1989, с. 152–158; *Дзендзелівський Й. О.* Из спостережень над слов'янською ентомологічною лексикою. I. Назви бабки // *Slovanske jezikoslovje. Nahtigalov zbornik.* Ljubljana, 1977.
- (2) Другие опыты подобного изучения румынских славизмов см. в: *Клепикова Г. П.* К «образу» лягушки. Румынские названия головастика в зеркале славянских соответствий // *Славяноведение*, 1997, № 1; также: *Бернштейн С. Б., Клепикова Г. П.* Славяно-румынские языковые контакты в свете новых данных славянской лингвистической географии (в печати).
- (3) *Топоров В. Н.* О балто-славянской диалектологии (несколько соображений) // *Исследования по славянской диалектологии.* 4. М., 1995, с. 45. Ср.: *Он же.* Метафора зеркала при исследовании межъязыковых и этнокультурных контактов // *Славяноведение.* 1997, № 1, с. 6 и сл.
- (4) Ныне большинство ученых принимает точку зрения, согласно которой эти славяне «не имели языка или диалекта, отличного от языка славян, которые осели в восточной части Балканского п-ва» (*Mihăilă Gh.* Criteriile periodizării și geografia împrumuturilor slave în limba română // *Studii de lexicologie și istorie a lingvisticii române.* București, 1973, p. 15 [сн. 2]). Поэтому, вероятно, следует говорить о «славянском языке Дакии», — по аналогии со «славянским языком Паннонии»; дефиниция последнего, данная Е. А. Хелимским, раскрывает суть подобного феномена — «...язык славянского населения Паннонии ...применительно к интересующему нас периоду (X–XII вв.) можно, по-видимому, характеризовать как один из позднепраславянских диалектов или группу таких диалектов, ...как часть общеславянского языкового континуума той эпохи, когда бассейн Дуная еще не разделял, а связывал между собой различные группы славян» («Венгерский язык как источник для праславянской реконструкции и реконструкции славянского языка Паннонии // X Межд. съезд славистов. М., 1988, с. 351.
- (5) Всё более обоснованным, с учетом новых данных славянской диалектологии, представляется мнение об изначальной неоднородно-

сти восточнославянского «праязыка» (подробнее: Восточнославянские изоглоссы. М., 1995, с. 4–5). Поэтому фиксация мотивационной параллели румынскому *coşaş* 'кузнечик' лишь в русских диалектах не кажется удивительной.

Сокращения

- Гура — *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997
- Младенов — *Младенов М.* Распространение некоторых карпатизмов в болгарских говорах // Славянское и балканское языкознание. М., 1975
- МНМ — Мифы народов мира. 2. М., 1982
- Топоров — *Топоров В. Н.* Еще раз о балтийских и славянских названиях божьей коровки (*Coccinella septempunctata*) в перспективе основного мифа // Балто-славянские исследования. М., 1984
- Черных — *Черных П. Я.* Историко-этимологический словарь русского языка. II. М., 1993
- ALE — *Avanesov R. I., Ivanov V. V., Donadze N. Z.* Sauterelle // Atlas Linguarum Europae. I/1. Van Gorcum-Assen, 1983, № 18
- ALR — Atlasul lingvistic român. Serie nouă. III. Bucureşti, 1961
- Andriotis — *Andriotis N.* Lexikon der Archaismen in neugriechischen Dialekten. Wien, 1974
- CADE — *Candrea I., Adamescu Gh.* Dicţionarul enciclopedic ilustrat. Bucureşti, 1931
- ČJA — *Český jazykový atlas.* 2. Praha, 1997
- DExpl. — Dicţionarul explicativ al limbii române. Bucureşti, 1975
- DLR — Dicţionarul limbii române. I–. Bucureşti, 1913–
- M.-Lübke = Meyer-Lübke
- MNyA — A magyar nyelvjárások atlasza. VI. Budapest, 1976
- MNyTESz — A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára. I–III. Budapest, 1967–1976
- Moszyński — *Moszyński K.* Atlas kultury ludowej w Polsce. III. Kraków, 1936
- Papahagi — *Papahagi T.* Dicţionarul dialectului aromân general și dialectal. Bucureşti, 1963
- Rosetti. ILR — *Rosetti A.* Istoria limbii române. III. Bucureşti, 1964
- SSN — Slovník slovenských nářečí. I. Bratislava, 1994
- Tamás = *Tamás L.* Etymologisch-historisches Wörterbuch der ungarischen Elemente im Rumänischen. Budapest, 1966
- ÚMT — Új magyar tájszótár. I. Budapest, 1979 (II — в картотеке)*.

* Остальные сокращения см. в издании ИРЯ РАН «Этимология».



I 'кузнечик': 1. *cosaș*; 2. *kuzn-bč-ik-ъ*; 3. *kon-ik-ъ* и под.; 4. *SKAk-aV-ьс-ь*; 5. *săritor*; 6. *koz-ъл-ъ* и под.; 7. *țap*

II 'стрекоза': 1. *flutur*; 2. *cálu (pópi)*; 3. *cálu (drácului, șerpului)*; 4. *StRêK-o-koZ-a*

Древяно-полабское *ciṁṁ radüst t' autajt* 'устроим свадьбу'

Древяно-полабскому выражению *ciṁṁ radüst t' autajt* поморфемно соответствует русское «хотим радость кутить». Семантически — несколько иначе: 'устроим свадьбу' или 'давай поженимся', но возможно с элементом указания на угощение при этом. Выражение, приведенное в общепринятой древяно-полабской транскрипции (с тем, что неслоговое *i* передается как *j*, всегда неслоговой характер *u* после гласных, всегда велярный характер *ŋ* после велярных и всегда закрытый характер *o* не отмечаются; древяно-полабские слова в написаниях источников приводятся прямым шрифтом с подчеркиванием), было включено в состав того не дошедшего до нас протословарика «X», который Н. С. Трубецкой (Trubetzkoy 1926/1988, 146/326) считал первоисточником француско-полабского словарика Й. Ф. Пфеффингера, его публикации 1711 г. Й. Г. Эккардом, списка трех сотен древяно-полабских слов, опубликованных Й. Г. Домейером в 1744 году по материалам некоего данненбергского пастора, собранным в предшествующем (то есть в XVII) веке, а также словарика из хранящейся в Копенгагенской королевской библиотеке рукописи «Vocab. et phras. Vandal.», датируемой 1671 годом и переписанной, видимо, Й. А. Бортфельдом. У Пфеффингера фраза *Zime rodüst Zeit eit ciṁṁ radüst t' autajt* (Olesch 1967, 47) записана как эквивалент французского «*Voulons nous nous marier ensemble*» (согласно с принятой практикой, немецкие и французские эквиваленты воспроизводятся в соответствии с написаниями источников; они даны здесь в кавычках курсивом). В Копенгагенской рукописи и в словарице Домейера немецкие эквиваленты даны в вопросительной форме: «*Wollen wir Hochzeit machen?*», а древяно-полабское предложение немного различается по написанию: *Zime rodüst Zeit zeit* и *Seima Rodüst Zeitleit* (Olesch 1967, 26 и 34).

Составитель крупнейшего словаря языка полабских древян пастор Христиан Хенниг, по обоснованному выводу Н. С. Трубецко-

го, был знаком с упомянутым протословарем «Х», в частности потому, что все текстовые примеры Пфедфингера, а в их числе и рассматриваемый здесь, встречаются и у Хеннига (Trubetzky 1926/1988, 161/340), будучи скорее всего перенесенными из протословаря «Х». Интересующее нас выражение приведено в качестве примера на слово «Hochzeit» 'свадьба' в форме *Ssime radüst tgauteit cimě radüst t'autajt* с немецким эквивалентом «*wollen wir Hochzeit machen*» (Olesch 1959, 203). Хенниг сверял обнаруженные в источниках записи с показаниями своего информанта, исправлял написания (например, *ü* на *i*, а *o* на *a*), а иногда дополнял записи. Характерно в этом плане, что в той же словарной статье Хенниг привел и пример с использованием претерита глагола в этом выражении: *Moy tgautiláj radüst* то есть *moj t'aut(ě)laj radüst*: «*Wir haben Hochzeit gemacht*» 'мы (с)делали свадьбу'. В немного отличающихся внешне написаниях фраза *cimě radüst t'autajt* зафиксирована и в других копиях словаря Хеннига.

Формула эта в трех малых словарях и у Хеннига идентична: *cimě radüst t'autajt*. Как и в формуле, обнаруживаемой у Шульце (о чем далее), *cimě* представляет собой вспомогательную часть формы будущего времени глагола, генетически связанную с глаголом 'хотеть' (1 л. ед. ч.: *cq ajt* 'буду идти', *cis ajt* 'будешь идти', *ci ajt* 'будет идти', *cimě vist* 'будем везти', *citě svoret* 'будете ругаться'), которая в личной форме употреблялась при инфинитиве спрягаемого глагола.

Немецким эквивалентом древяно-полабского глагола *t'autajt* явился глагол «*machen*», то есть достаточно широкий по значению глагол действия. Перевести его можно, конечно, не обязательно как 'делать', но, скажем, 'устанавливать' или 'организовывать', 'справлять'. Но дело не в переводе, а в значении. Современное русское литературное значение слова *кутить* 'проводить время в кутежах (праздно с обильными и богатыми выпивками и закусками)' сравнительно ново: оно фиксируется в конце XVIII века, в «Виргилиевой Енеиде» Осипова; любопытно отметить грамматическую параллель полабской конструкции в употреблении русского глагола с прямым дополнением (1821): *закутя пиры и балы* (Этимологический словарь русского языка II. 8 1982, 461). Развитию семантики слова *кутить* в русском литературном языке нового времени В. В. Виноградов посвятил специальное исследование, развернутое на богатой фактической базе (Виноградов 1968/1994). В русском языке довольно широко было распространено сочетание *кутить и мутить* 'устанавливать беспорядок' (ср. *баламутить, ба-*

ламут), в народной речи значение слова *кутить* сближается также с *крутить*, а, кроме того, эта лексема обозначает в говорах 'обдавать дождевой пылью', 'расти хорошо', 'распространять сплетни, клевету' (Словарь русских народных говоров 16 1980, 169). Русские разговорные и народные значения лексемы *кутить* определенным образом корреспондируют со значениями этой лексемы в других славянских языках.

Ряд славянских параллелей лексеме *kutiti* приводится в «Этимологическом словаре славянских языков» под редакцией О. Н. Трубачева (Этимологический словарь 13 1987, 139–140): из старославянского словаря Ф. Миклошича приводится ц.-слав. *коѹтити* (по тексту Пролога XVI в.) с латинским переводом 'machinari' (Miklosich 1862–65²/1977, 325) 'делать, устраивать'; к этому можно добавить также префиксальное ст.-слав. *прѣкоѹтити* 'нарядить, украсить' в виде причастия в 44 и 143 псалмах по Синайской псалтыри (Slovnik. III. 1982, 449). Ср. также болг. диал. *кутя* 'ухаживать, охранять, воспитывать'; сербск. и хорв. *kūtiti* 'целиком погрузиться в болезнь'; словенск.: *kutiti se* 'гнуться, нагибаться, прятаться'; чеш. *kutiti* 'умышлять, затевать', *kutiti se* 'копаться, рыться', диал. *kutit* 'ругаться'; слц. *kutit* 'искать, копаться, рыться; хлопотать, суетиться, затевать'; в.-луж. *kućić* 'делать, быть в ответе'.

Если вслед за Э. Бернекером объединять этимологически *kutati* и *kutiti* (Berneker I 1908–1913, 654), то спектр значений оказывается несколько шире. Приводим соответствующие материалы по тому же словарю под редакцией Трубачева: чешск. диал. *kutat* 'разгрести золу; рыться (о курах)', чешск. *kutati* 'добывать, разведывать минералы'; слц. *kutat* 'рыться, искать (полезные ископаемые)'; польск. диал. *kutać* 'сгребать'; белор. диал. *кутаці* 'мыть, стирать (белье)' (Этимологический словарь 13 1987, 139).

Круг значений соответствующих лексем еще расширяется при объединении *kutiti* / *kutati* с корнем, включающим носовой гласный (**kq̄tati*), что было предположено В. Н. Топоровым (Топоров 1984, 286–290). Для единообразия приведем сводку значений по уже использованному словарю: болг. *кѹтам* 'прятать, скрывать, сохранять, собирать, убираться в доме, вскармливать, выхаживать'; др.-русск. *кутати* 'кутать, укрывать'; русск. *кутать* 'плотно завертывать, одевать в теплое', диал. *хутать* 'окутывать, одевать, прятать'; укр. *кутати* 'кутать, заботиться, воспитывать, успокаивать, усмирять', диал. 'выращивать, кормить, разводить (скот, птицу)', *кутатися* 'заниматься, хлопотать'; белор. диал. *кутаць* 'городить, строить (забор, ограду)' (Этимологический словарь 12 1985, 69).

Нельзя отбрасывать и параллели с префиксальными *s-* типа польск. *skutek* 'результат' и, возможно, совсем иное словен. *skutiti* 'о птицах, оставляющих в брачную пору свое гнездо' и под. (Куркина 1973, 75).

Семантическая структура слов, соответствующих лексеме *kutiti* и сопряженных с нею, отличается разнообразными конкретными значениями, нередко трудно сводимыми воедино, хотя отдельные значения легко могут быть выведены из других или развивать их общие семы. Для передачи обобщенного значения 'дела-ния' использовались другие слова и корни (**dě-/děl.*, **orb.*, **stroj.*, **vod-/ved.* и под.). Рассматриваемые лексемы узкой семантики сравнительно быстро и независимо друг от друга в различных небольших ареалах разнонаправленно изменяли значения; одно узкое специализированное значение заменялось другим. Возникла развитая система связанных, но дифференцированных между собой значений, что не исключало и отдельных вторичных (иногда частичных) совпадений. Иногда, возможно, происходило схождение омонимичных корней с осознанием (в той или иной степени) единства первоначально неродственных корней. Независимо от окончательной реконструкции этимологии слова **kutiti*, балтийские параллели для которой обосновываются в прусском словаре В. Н. Топорова (Топоров 1984, 286–290), фразеологическое значение глагольного компонента в древяно-полабском сочетании *cimě radüst t'autajt* является результатом того сложного семантического развития, которое здесь могло быть освещено лишь частично.

Среди записей диалогов, сделанных полабским крестьянином Йоганном Парум Шульце в кругу посетителей сельской харчевни (корчмы), приведен бурный разговор, содержащий обвинение одного из собеседников в том, что он вор, и утверждение, что его повесят, а в ответ заявление обвиненного: «Что ты говоришь? Ты будешь на этом настаивать? У кого я украл вола или кобылу?» Неожиданно вслед за этим записано такое (примирительное?) высказывание: *johss, täu, wissey mohta kummoht / mäu zieme radüst wissie tarjoht joz, toj, visaj motě komot, moj cimě radüst tarot 'ich, du, alle zusammen sollt kommen / wir wollen Hochzeit zusammen verzehren»* (Olesch 1967, 177) 'Я, ты, все давайте пойдём, отметим свадьбу (поедим все вместе на свадьбе)'. После чего запись диалогов прервана и составитель некоторое время записывает отдельные слова; возможно, правда, так получилось не в оригинале, а у переписчика, делавшего дошедшую до нас копию рукописи Шульце. Нельзя исключить, что приглашение на свадьбу в

оригинале следовало не за перебранкой, как в сохранившейся копии, а, например, за сценкой сватанья, находящейся за два листка до этого (Olesch 1967, 173): «Ты, поди сюда! Иди сядь ко мне. Я хочу тебе кое-что (чего) сказать. Я думаю, ты мне нравишься (я тебя охотно имел бы). Мой отец и мать тоже этого мнения. Мы имеем всё в нашем доме, (разве что) как птичьего молока и хорошей жены, то мы не имеем (вариант прочтения: Мы имеем всё в нашем доме, как птицу, молоко, а вот доброй жены мы не имеем). В церкви я всё смотрю на тебя...» Здесь приглашение к свадьбе, быть может, было бы более уместным, да и последовавший за приведенным «объяснением в любви» обоснованный отказ неудачливому жениху совсем не исключен.

Нельзя не обратить внимания на сходство, хотя и не тождество формул приглашения на свадьбу в трех малых источниках и в словаре Хеннига, с одной стороны, и в записи Шульце — с другой. Предложение отпраздновать свадьбу, которое зафиксировал Шульце, выглядит так: *moj cimě radüst tarot*. С учетом личного местоимения (как и при добавленной у Хеннига форме претерита) грамматически фраза почти совпадает с конструкцией, зафиксированной в малых словарях и у Хеннига. Главное различие Хеннига и Шульце в глагольной лексеме. На месте *t'autajt* старых источников вплоть до Хеннига (конец XVII в., примерно с 1670 г. до окончательного оформления словаря Хеннига в 1711 г.) Шульце около 1725 г. услышал и записал *tarot*. Нет уверенности в том, что эта формула с заимствованным глагольным элементом вместо исконного должна рассматриваться просто как новая в диахроническом ряду, вытеснившая или вытеснявшая более старую, так как собственно говоря нет уверенности в функциональном тождестве двух указанных лексем в близком по смыслу сочетании слов.

Слово *tarot* представляет собой заимствование из средненижненемецкого слова *teren* 'потреблять, съедать', известного в литературном немецком языке как *zehren* 'есть, питаться, пожирать; расходовать'. Ср. аналогично: *šrib'ot / srib'ot* 'писать' при *schreiben*; *lid'ot* 'страдать' при *leiden*; *lodot* 'нагружать' при *laden* и под. В словаре Хеннига отсутствует словарная статья «*Zehren*»; хотя в так называемом концепте Хеннига статья намечалась, немецкое заглавное слово осталось без древяно-полабского соответствия (Olesch 1984, 1640). Но у Хеннига имеется статья «*Verzehren*» 'потреблять, проедать, съедать, поглощать', причем для древяно-полабского перевода приводится форма *Wartarial fartařäl* (Olesch 1959, 352), в которой заимствован не только немецкий корень, но

и префикс (ср. *farsükäl* 'испробовал, испытал' при *versuchen*; *farbid'ol* 'запретил' при *verbieten*; *farded'ot* 'защищать' при *vertheidigen* и др.). Это подтверждает распространение в древяно-полабском глагола *tařot* и его производных. На глагол *fartařäl* в связи с формой *tařot* у Шульце обратил внимание еще П. Рост (Rost 1907, 70).

Древяно-полабское название свадьбы *radüst* встретилось не только в приведенных высказываниях, но и в качестве отдельной словарной статьи «*Hochzeit*» у Хеннига (где приведенные высказывания выступают как иллюстрации), у Пфэффингера («*Les nocces*» — *rödüst*, Olesch 1967, 39), у Домейера (*rodust* с переводом «*die Hochzeit*», Olesch 1967, 31) и в Копенгагенском вокабулярии (*die Hochzeit* — *rodüst*, Olesch 1967, 26). В Копенгагенском вокабулярии и в словарики Пфэффингера, имеющих тематический характер, появление слова со значением 'свадьба' довольно уместно в таком смысловом ряду: брат, сестра, бабушка, бабушка, невеста, жених, свадьба, давайте устроим свадьбу, сосед, наследство, чужой. Слово *radüst* как перевод немецкого «*Hochzeit*» имеется и в словарики Яна Парума Шульце (Olesch 1967, 173). Но здесь оно включено в иной тематический ряд существительных, что подчеркивает независимость источников: после названия постельных принадлежностей следуют слова: повивальная бабка, кум, кума, пеленка, люлька, дитя, крещение, обручение, свадьба, смерть.

Надо сказать, что значение 'свадьба' у лексики *radostь* в славянских языках нехарактерно, хотя уже в старославянском языке у слова *радость* возникали предпосылки для обозначения этим словом некоего торжества, празднования (Slovník III, 1982, 549): ни ништѣтъ ради оумалитъ ти сѧ радость доуховьная (Супр. 491.²⁷); радость велікѡ на памат свѣтымѧ сътворихѡ (Жит. Вячеслава, Никольск.); доуховьного пироу радости небрѣжеть (Беседы Григория Великого). Эти предпосылки получили развитие не только в древяно-полабском, но в меньшей мере в старорусском (Словарь XI–XVII вв. 21, 1995, 125; Даль IV, 8), например: а наши люди затѣм не поспѣли, что были на нашей радости (Польские дела 1570); Генваря въ 16 день была радость у государя царя Алексѣя Михайловича (Псковск. лет. 1646/48); меж ѳнешняго младого короля французсково и короля шпанского дочери и быть радости (Куранты).

Слово *radostь* отмечается практически во всех славянских языках, а потому едва ли не является праславянским с самостоятельной реализацией семантического развития; оно выступает как дериват адъективной основы **rad-* с суффиксом *-ostь*; рефлексом праславянского слова следует, видимо, считать древяно-полабское

radüst (ср.: Polański 1976, 625). Суффикс **-ostь* называют среди вторичных праславянских суффиксов. А. Мейе связывал его происхождение с соединением тематического *-s-* и суффиксального *-tь* (Meillet 1905/1961, 281), а И. В. Ягич полагал, что в начале процесса лежат аналогические образования с абстрактным значением типа *честь, власть, сласть, зависть* и под. Проблематика возникновения суффикса **-ostь* освещалась у В. Вондрака (Vondrák 1924, 648–649). Возникший, видимо, в праславянский период, суффикс получил бурное распространение уже в новейший период развития славянских языков. Если в канонических старославянских памятниках (Sadnik, Aitzetmüller 1955, 196) насчитывается всего пять десятков существительных на *-ostь*, то, например, в современном польском литературном языке (по данным словаря под редакцией В. Дорошевского; см. Index a tergo 1973) существительных на *-ość* почти три тысячи, а в русском литературном языке с суффиксом *-ость* свыше двух тысяч слов. Но в древяно-полабском языковом материале слово *radüst* — единственное слово этой модели. Дело, видимо, в том, что слова на *-ostь* обычно имеют значение отвлеченного качества, а отраженная в имеющихся источниках лексика полабских древян большей частью (хотя и не исключительно) имела не отвлеченное, а конкретное значение. Впрочем это прослеживается на примере самого слова *radüst*: у большинства славян рефлексy слова **radostь* обозначают соответствующее эмоциональное состояние, проявление или наличие соответствующего чувства. В отличие от них в древяно-полабском за лексемой закрепились более конкретная сема празднования (с соответствующим пиршеством) радостного события бракосочетания. Подобное семантическое преобразование произошло в славянских языках со словом **veselije*, образованным от корня **veselъ*, синонимичного прилагательному **radъ*. Надо, впрочем, иметь в виду для древнего периода и значения, отражаемые в других рефлексax корня **rad-* (*радеть*, сербско-хорватск. *рад* 'труд' и др.). Слово **veselije*, обозначающее первоначально проявление эмоционального состояния, стало названием 'свадьбы' в польском, украинском, белорусском, словацком языках, чешских, русских говорах; в болгарском, македонском, сербском, хорватском эта лексема употребляется в значениях 'веселье, забава, пир'. В древяно-полабских источниках слова с корнем **vesel-* не зафиксированы. Что касается корня *rad-*, то он представлен у Шульце и в одной из копий Хеннига словом *rado: joz tex tibě rado met* «*ich wollte dich gern haben*», то есть 'я хотел бы тебя охотно иметь (как жену)' (Olesch 1967, 173); немецкое соответствие у Хеннига в рукописи НВ 1 — «*gern*», то есть 'охотно'.

Идея обозначения бракосочетания в индоевропейских языках передается через семы 'соединение', 'дар, залог', 'покупка', 'обмен', 'сговор', 'похищение/умыкание (невесты)', 'имущество (приданое) жены/мужа' и под. в связи с типами образования семьи; сема же веселья и пиршества, встречающаяся у славян, видимо, не относится к числу слишком частых (Buck 1949/1971, 101–102; Гамкрелидзе, Иванов П, 1984, 755–758). При разыскании причин, обуславливающих у славян номинацию свадьбы в связи с идеей радости и веселья, не следует упускать из виду то обстоятельство, что на определенном этапе «свадьба рассматривается как ритуал перехода в более высокий социальный разряд, получение привилегий, связанных с новым социальным статусом» (Иванов, Топоров 1974, 258). Надо отметить, что в славянских свадебных обрядах, в частности, в коровайном, сильно выражен элемент радости и веселья в связи с бракосочетанием.

Есть некоторые основания считать, что сочетание слов *cimě radüst t'autajt* вместе с рядом других выражений, характеризовавшихся той или иной степенью устойчивости и идиоматичности (имевших значения «идет дождь/снег» (Супрун 1974), «птичье молоко» (Gerhardt 1975; 1977/78), «варить пиво» (Супрун 1992), «косить траву» (Suprun 1997), «ловить рыбу» (Супрун 1997)), входит в состав древяно-полабской фразеологии. Из-за крайне малого корпуса текстов и невозможности опоры на интуицию носителей языка вопросы о степени устойчивости и идиоматичности древяно-полабских сочетаний слов не могут решаться на основании обычных критериев. Это касается и выражения *cimě radüst t'autajt*. Но можно увидеть определенную идиоматичность в значении компонента *radüst* 'свадьба', если сравнить его со значением слова *rado* 'охотно, с удовольствием, с радостью'; сочетание обладает некоторой устойчивостью, хотя и зафиксировано как минимум два варианта глагольного компонента. Зафиксированное одним собирателем выражение было признано правомерным на основании проверки спустя тридцать или сорок лет другим надежным лексикографом с добавлением примера в ином грамматическом оформлении, а еще лет через пятнадцать независимый наблюдатель зафиксировал вариант этого выражения. При этом оба варьирующих глагольных компонента в составе выражения выступают, видимо, с идиоматичными оттенками значения, хотя утверждать это со стопроцентной уверенностью невозможно.

Литература

- В. В. Виноградов. Историко-этимологические заметки. IV. I. *Кутить* // *Этимология*. 1966. Москва: Наука, 1968, с. 111–122 = *Кутить* // В. В. Виноградов. *История слов*. Москва: Толк, 1994, с. 259–267.
- Т. В. Гамкрелидзе, Вяч. Вс. Иванов. Индоевропейский язык и индоевропейцы. II. Тбилиси: Издательство Тбилисского университета, 1984. 437–1331 с.
- В. И. Даль. Толковый словарь живого великорусского языка. Том IV. Москва: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1955, 684 с.
- В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Исследования в области славянских древностей / Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текста. Москва: Наука, 1974, 344 с.
- Л. В. Куркина. К реконструкции этимологических связей основ с дифтонгом на *-и*. // *Этимология* 1971. Москва: Наука, 1973, с. 58–79.
- Словарь русских народных говоров. Выпуск 16. Ленинград: Наука, 1980, 376 с.
- А. Е. Супрун. К изучению полабской фразеологии // *Исследование по славянской филологии / Сборник, посвященный памяти В. В. Виноградова*. [Москва]: Издательство Московского университета, 1974, с. 301–306.
- А. Е. Супрун. Из древяно-полабской фразеологии // *Studia phraseologica et alia / Festschrift für Josip Matešić*. München: Sagner, 1992, с. 477–487.
- А. Е. Супрун. К изучению древяно-полабской фразеологии (**ryby jьmati*) // *Сборник памяти акад. Н. И. Толстого*. Тарту. В печати.
- В. Н. Топоров. Прусский язык / *Словарь К-Л*. Москва: Наука, 1984, 440 с.
- Этимологический словарь русского языка. II. 8. [Москва]: Издательство Московского университета, 1982, 471 с.
- Этимологический словарь славянских языков / *Праславянский лексический фонд*. Выпуски 12, 13. Москва: Наука, 1985, 1987, 186, 286 с.
- C. D. Buck. *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages. A Contribution to the History of Ideas*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1949 [3-rd Impression, 1971], 1515 p.
- D. Gerhardt. «Vogelmilch» — Metapher oder Motiv // *Semantische Hefte*. II (1974/1975). Hamburg, 1975, S. 1–77; *Vogelmilch (Nachtrag)* // *Semantische Hefte*. III (1976/1977). Heidelberg, 1977/78, S. 81–86.

- Index a tergo* do słownika języka polskiego pod redakcją W. Doroszewskiego. Warszawa: PWN, 1973, 558 s.
- A. Meillet. Études sur l'étymologie et le vocabulaire du vieux slave. Seconde partie (1905). 2^e édition. Paris: Librairie Champion / Institut d'études slaves, 1961, p. 193–512.
- R. Olesch. (Nachdruck besorgt von R. Olesch). Vocabularium Venedicum von Christian Hennig von Jessen. Köln; Graz: Böhlau, 1959, 415 S.
- R. Olesch. Fontes linguae Dravaeno-Polabicae minores et Chronica Venedica J. H. Schvlzii. Köln; Graz: Böhlau, 1967. 36 + 10 S. [Slavistische Forschungen 7].
- R. Olesch. Thesaurus Linguae Dravaenopolabicae. T. I–IV. Köln; Graz: Böhlau, 1983–1987. 1648 + 360 S. [Slavistische Forschungen 42/I–IV].
- K. Polański. [z. 1: & T. *Lehr-Splawiński*]. Słownik etymologiczny języka Drzewian Połabskich. Z. 1–6. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk: Ossolineum [z. 5, 6: Warszawa: Energeia], 1962, 1971, 1973, 1976, 1993, 1994, XVIII + 1104 s.
- K. Polański. Morfologia zapożyczeń niemieckich w języku połabskim. Wrocław; Warszawa; Kraków: Ossolineum, 1962, 198 s.
- K. Polański, J. A. Sehnert. Polabian-English Dictionary. The Hague; Paris: Mouton, 1967, 240 p. [Slavistic Printings and Reprintings LXI].
- P. Rost. Die Sprachreste der Draväno-Polaben im Hannöverschen. Leipzig; Hinrichs, 1907. 451 S.
- L. Sadnik, R. Aitzetmüller. Handwörterbuch zu den altkirchenslavischen Texten. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag / Mouton & Co, 1955, 341 S.
- Slovník jazyka staroslověnského. III. Praha: Academia, 1982, 671 s.
- A. Suprun. Zur dravaenopolabischen Phraseologie // «Europhras Graz 1995», Sammelband. Im Druck.
- N. S. Trubetzkoy. Opera slavica minora linguistica. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1988. 344 S. [Zur Quellenkunde des Polabischen / Zeitschrift für slavische Philologie, Bd. 3 (1926), S. 326–364].
- W. Vondrák. Vergleichende slavische Grammatik. 1. Band. 2. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1924.

Вост.-слав. **žuxnqti* 'блекнуть, сохнуть'

Глагол **žuxnqti* в значении 'блекнуть, сохнуть' представлен только в двух восточнославянских языках: рус. *жу́хнуть* и блр. *жу́хнуць*. При этом отсутствуют древние фиксации глагола, что можно объяснить спецификой семантики, но все-таки ставит под сомнение древность лексемы. В подобных случаях этимологическое толкование оказывается решающим для хронологического определения.

Первое этимологическое объяснение вост.-слав. **žuxnqti* предложил Ф. Безлай: рус. и блр. глаголы были генетически отождествлены со словен. диал. *júhniti* 'буркнуть', и вся группа возведена к и.-е. **dheus-* 'дуть, веять; разлетаться, расплытаться, вихриться' > праслав. **djuh-*, причем в семантическом плане акцентировался цветовой аспект — утрата яркости (ср. др.-инд. *dhūsara* 'цвета пыли, серый', лат. *fuscus* 'темнокоричневый, бурый')¹. Это толкование воспроизведено в Этимологическом словаре белорусского языка², но О. Н. Трубочев счел его ошибочным и объяснил рус. *жухнуть* как продолжение **жохнуть* < **жѣс(т)кнуть*³.

Не зная толкования, разработанного Ф. Безлаем, я в 1975 г. предложила версию о развитии рус. *жухнуть* 'блекнуть, сохнуть' на базе славянского этимологического гнезда **žvati*, **žujq*; семантическим основанием послужила покоробленность, «жеванный» вид пожухлых листьев, формальным — наличие в гнезде **žvati* образований с корнем **žux-* (чеш. *žuchati* 'жевать', польск. *żuchać*, рус. твер. *жухрѣстить*, *жухтрѣть* то же); сюда же было генетически присоединено и **žuxnqti* 'ударить, упасть' (ср. рус. диал. *жвакать* 'жевать' и 'ударять'), но отделены предположительно звукоподражательные глаголы типа рус. ряз. *жухнуть* 'пикнуть'⁴.

Сейчас представляется возможным расширение базы для этимологизации вост.-слав. **žuxnqti*: структура и семантика его позволяют предполагать родство с балтийской глагольной основой **djau-* / **djū-*, отраженной в группе лит. *džiáuti* (*džiáuju*, *džióviau*) 'вывешивать для просушки' (и 'ударять; воровать'), *džiová* 'сухая

погода; чахотка', *džiūti* (*džiūstu* и *džiūvū*, *džiūvaū* и *džiūvau*) 'сохнуть, вянуть, чахнуть', лтш. *žaut* (*žauju* и *žānu*, *žāvu*) 'сушить, вывешивать для просушки', *žūt* (*žūstu*, *žuvu*) 'сохнуть (о сене, белье, дороге)'⁵. Для обоснования гипотезы о родстве славянских и балтийских глаголов и для последующей этимологизации особенно существенно тождество наборов тех предметов, к которым могут относиться обозначаемые глаголами действия/состояния, и сам этот набор: растения, ткани, кожа. В отношении же структуры вероятности генетического единства означает праславянскую древность *žuxnqti и происхождение слав. *ž* < *dj. Соответственно несомненно отпадают как омонимы все славянские звукоподражательные глаголы с корнем *žux-, но остается формально допустимой связь со словен. *juhniti* (см. выше версию Ф. Безлая).

Относительно происхождения балтийских глаголов существует несколько гипотез. Эндзелин сопоставил их с др.-в.-нем. *tawalon* 'исчезать, умирать', гот. *daups* 'мертвый'⁶, возводимыми к и.-е. *dheu- 'исчезать, становиться бесчувственным, умирать'⁷. По Шпехту, балтийские глаголы родственны с гнездом лит. *diēvas* 'бог': поскольку первоначально это было имя бога неба, грома и молнии, близость семантики сияния и сухости объясняет появление глагольного значения 'сохнуть, сушить', а семантика молнии — значение 'ударять'⁸. Наконец, по версии К. Карулиса, значения лтш. *žaut* 'ударять, пронзать, лить, сильно идти (о дожде)' и лит. *džiāuti* 'красть; бить, ударять; бежать' (которые Эндзелин отделял как омонимы от глаголов с семантикой 'сушить, сохнуть', но Карулис генетически объединяет) позволяют связать всю упомянутую балтийскую глагольную группу с др.-в.-нем. *tou* 'роса', др.-инд. *dhavate* 'бежать, литься', *dhāvati* 'бежать, литься, мыть, стирать, очищать', при общем их происхождении от и.-е. *dheu- 'бежать, течь'; к этой же основе возводится автором и и.-е. *dheu- 'исчезать'; предполагаемое семантическое развитие — 'бежать, течь' → кауз. 'заставить идти, течь' → 'сделать так, чтобы вытекла, иссякла вода, исчез предмет' → 'вывесить для сушки', ср. родство греч. ξηρός 'сухой' с др.-инд. *kṣárati* 'течь'⁹.

Анализируя существующие этимологические толкования балтийских глаголов, следует теперь, с учетом вероятного родства их с вост.-слав. глаголами, принять во внимание и славянское лексическое окружение последних. И здесь, помимо *žuxnqti 'блекнуть, сохнуть', есть структурно тождественные глаголы с отклоняющейся семантикой, близкой к балтийской: см. рус. диал. *жухнуть* 'сильно ударить', укр. *жухнути* 'сильно кинуть', блр. диал. *жухаць* 'сильно кидать'¹⁰, *жухнуць* 'быстро при-

лететь, примчаться'¹¹, но эти образования выходят уже за пределы вост.-слав. языков: см. словц. *žuchnúť* 'упасть', чеш. *žuchati* 'ударять с шумом'¹². Это последнее обстоятельство требует определенного этимологического выбора: так как балтийские глаголы с семантикой 'сушить, сохнуть' предполагают начальное **dj-*, что дало бы чеш. *z*, словц. *dz*, то вост.-слав. **žuxnŋti* может быть родственно или со слав. **žuxati*, **žuxnŋti* 'ударять, падать', или с балтийской группой. Большая семантическая близость в области значений 'сохнуть, сушить' побуждает предпочесть балтийское родство.

Принятие родства лит. *džiúti*, лтш. *žūt* 'сохнуть', лит. *džiáuti*, лтш. *žáūt* 'вывешивать для сушки' с вост.-слав. **žuxnŋti* 'блекнуть, сохнуть', при исключении славянских глаголов с иной семантикой, позволяет несколько ограничить и круг непосредственно анализируемых балтийских лексем, поскольку балтийские глаголы с иной семантикой ('ударять, бежать, лить'), не получающие славянских соответствий, могут быть результатом вторичных семантических изменений (если не гетерогенными омонимами).

Итак, для углубления в собственно этимологию балто-славянской группы остаются следующие ориентиры: в семантике — значения 'блекнуть, сохнуть, сушить (о растениях, тканях, коже, дороге)', в структуре — начальное балто-слав. **dj-* при возможной исходной и.-е. основе **dheu-* (в словаре Покорного 4 основы такой структуры). Набор предметов, с которыми соотносится действие / состояние, обозначаемое рассматриваемыми глаголами, и особенно значение лит. *džiáuti*, лтш. *žáūt* 'вывешивать для сушки' побуждают предполагать связь этих действий / состояний с воздействием воздуха, ветра (высыхание листьев, сена, белья, дороги после дождя), а это определяет выбор, в качестве наиболее вероятного генетического источника, и.-е. основы **dheu-* 'дуть, веять, разлетаться, распыляться, вихриться', имеющей производное **dheus-* (что важно для объяснения структуры слав. глаголов), то есть подтверждается этимологическая версия Ф. Безлая.

Только акцентировать, судя по сочетаемости балтийских, да и славянских глаголов, следует, кажется, не столько семантику потемнения красок (тем более, что жухлый тон — не обязательно темный), сколько семантику высыхания под воздействием движения воздуха. Ср. еще рус. диал. урал. *жухá* 'отходы, остающиеся после сортировки семян льна и конопли'¹³ и ср.-нж.-нем., н.-нж.-нем. *dust* 'пыль, шелуха, стручок'¹⁴, значения которых соотносятся с практикой отделения мякины, шелухи, неполноценных семян от доброкачественных путем отвеивания (ср. рус. *отвеять пелеву, мякину от зерна, отвеивный хлеб, отвеивчая пыль, мякоть*¹⁵).

Если первичной мотивацией анализируемой балто-слав. глагольной основы было *'продувать(ся), проветривать(ся)' (→ 'сушить(ся)'), то достаточно вероятно развитие значений типа 'бежать, летать, ударять' (см. отклоняющиеся от семантики высыхания значения балтийских глаголов) как параллельных с 'сушить(ся)': ср. рус. просторечн. *дунуть* 'побежать'.

Примечательно, что Покорный в своем словаре упомянул о возможности родства и.-е. **dheu* 'дуть, распыляться' и **dheu* 'бежать, течь'¹⁶.

Примечания

- ¹ *F. Bezlaj* // Radovi. Akademija Nauka i Umjetnosti Bosne i Hercegovine. XXXV. Odjeljenje društvenih nauka, knj. 12, 1969, s. 88.
- ² Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Рэд. В. У. Мартынаў. Т. 3. Мінск, 1985, с. 253 (*жу́хлы*) (Далее — ЭСБМ).
- ³ Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / Под ред. О. Н. Трубачева. Вып. 5. М., 1978, с. 154 (**duxъ*).
- ⁴ *Ж. Ж. Варбот. Жухнуть* // Русская речь, 1975, № 3, с. 101–104.
- ⁵ *K. Mühlenbach. Lettisch-deutsches Wörterbuch. Redigiert, ergänzt und fortgesetzt von J. Endzelin. N. XLV. Riga, 1932, S. 792, 838* (Далее — Mühlenbach).
- ⁶ *Ibid.*, S. 793.
- ⁷ *J. Pokorny. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. B. I. Bern, 1949–1959, S. 260* (Далее — Pokorny).
- ⁸ *F. Specht // KZ B. 69, S. 119 f.f.* — цит. по: *E. Fraenkel. Litauisches etymologisches Wörterbuch. B. II. Heidelberg, 1965, S. 117.*
- ⁹ *K. Karulis. Latviešu etimoloģijas vārdnīca. II sēj. Rīga, 1992, l. 575–576.* Следует отметить, что Эндзелин иначе определил генетические связи лтш. *zāūt, zāīnu, zāvu* 'лить, сильно идти (о дожде)', сопоставив их с др.-инд. *juhōti* 'выливать в огонь', авест. *zaodra* 'жертвенное возлияние', греч. *ῥέω*, лат. *fundere*, см. Mühlenbach, XLV, S. 793.
- ¹⁰ ЭСБМ 3, с. 252.
- ¹¹ Слоўнік гаворак цэнтральных раёнаў Беларусі / Пад рэд. Е. С. Мяцельскай. Т. 1. Мінск, 1990, с. 136.
- ¹² ЭСБМ 3, с. 252.
- ¹³ Словарь русских говоров Среднего Урала. Дополнения / Под ред. А. К. Матвеева. Екатеринбург, 1996, с. 159.
- ¹⁴ *H. Falk, A. Torp. Wortschatz der germanischen Spracheinheit. 5. Aufl. Göttingen, [1979], S. 216.*
- ¹⁵ *В. Даль. Словарь живого великорусского языка. 2-ое изд. Т. 3. М., 1955 (=СПб.; М., 1881), с. 717.*
- ¹⁶ *Pokorny I, S. 263.*

Ой дид-ладо и его аналогии

Говоря о богах восточных славян и оценивая степень их (и их имен) достоверности, их вписываемости в бесспорный восточнославянский пантеон, В. Н. Топоров отмечает: «Среди славянских мифологических имен есть и такие, которые отсылают к несомненно божественным персонажам в других традициях, тогда как в славянской мифологической системе они божествами не являются. В этих случаях встает вопрос, объясняется ли подобная ситуация тем, что данный персонаж у славян претерпел деградацию, связанную с „детейзацией“, или же, наоборот, он не успел приобрести ранг божества и, следовательно, фиксирует только „предбожественный“ уровень (таковы Ладо, Купало, Ярила и т. п.)» (Топоров 1996, с. 163).

Вне всякого сомнения, одним, если не важнейшим, из оснований для выделения *Ладо* в виде имени особого языческого божества (у М. Д. Чулкова, А. Н. Афанасьева и др.) служили многочисленные, но в смысловом отношении, а иной раз и синтаксически, не слишком прозрачные рефрены восточнославянских песен, как некалендарных — «лирических», «детских» (по адресату) и т. д., — так и календарно-обрядовых (зимних подблюдных, масленичных, вьюнишных, купальских, петровских и др.), вроде того, что помещен в заголовок настоящей статьи. Надуманный, кабинетный характер восточнославянских «богов» с именем *Лад* (*Лад*, *Ладо*, *Лада*), как хорошо известно, доказывал А. А. Потебня (Потебня 1883–1887).

В «Поэтических воззрениях славян на природу» А. Н. Афанасьева славянские *Ладо* и *Лада* на правах богов плодородия функционально отождествляются с германо-скандинавскими *Freir* и *Freya*, римскими *Liber* и *Libera*. Однако этим Афанасьев не ограничивается и пытается найти точки соприкосновения между «*Ладом*» и громовержцем Перуном: «В песенных припевах *Ладу* дается прозвание деда, каким обыкновенно чествовали Перуна...: „ой *Дид-Ладо!*“» (Афанасьев ПВСП, т. I, с. 439).

Понимание фонетического комплекса (-)дид(и)- в сочетаниях типа *дид-ладо*, *диди-ладо* как 'дед' (праслав. **dědъ*), предлагаемое А. Н. Афанасьевым, не выглядит точно найденным (он сопоставлялся, например, даже с «индусским *dhidi* 'свет', 'красота'», ср.: Сумцов 1996, с. 45; разумеется, не была обойдена возможность его отождествления с литов. *didis* 'великий, большой', ср.: Potkański 1924, цит. в: Gieysztor 1982, s. 146).

Правда, старое соображение О. Н. Трубачева о том, что в выражении **dědz lada* «*dědz* — название старшего родича, а *lada* — именное определение при нем» (Трубачев 1959, с. 101¹; последнее автор толкует как парадигматическую форму индоевроп. **al-dho-s* 'выросший, зрелый'), как будто может найти подтверждение в рефренах славянских песен (обычно календарно приуроченных) типа «Ах и ляле, ладо мое», «Ах и лелё, ладо мое» (СРНГ, вып. 16, с. 236, 343), если первые компоненты выделенных сочетаний понимать как '(любой) родственник, старший по возрасту' (ср. *леля* — там же, с. 346; **le'l'a* — ЭССЯ, вып. 14, с. 103–104) и др. (см. ниже).

Однако, во-первых, О. Н. Трубачев впоследствии отказался от своей ранней этимологии слова **lada* в пользу решения, согласно которому этимологически тождественная ему форма мужского рода **ladъ* представляет собою сложение указательного местоимения индоевроп. **ol-* (ср. слав. **olni*, русск. *лоні* 'в прошлом году', лат. *uls* 'по ту сторону', *ultra* 'сверх, дальше', *olim* 'некогда, когда-то', др.-лат. *ollus* 'ille') и *-*dh-*, демонстрирующего ступень редукции индоевроп. **dhē-* 'ставить, класть' (см.: ЭССЯ, вып. 14, с. 11). Во-вторых, песенные рефрены *леле*, *ляле*, (*ай-*)*люли* и под., скорее всего, представляют собою народные модификации возгласа *аллилуйя!* (из греческого, а там из древнееврейского *hallelū jah!* 'хвалите Господа!'), внедрившегося в народную словесную культуру из церковного ритуала (см.: Толстой 1995, с. 100–102; Виноградова 1982, с. 110–112). В поисках подтверждения этой версии следует обратиться к украинскому песенному рефрену *гелело-гелело* (последний регистрируется в: Чебанюк 1987, с. 23). Источник не дает ударения в этом слове, однако рифма (...*Жеб зиму одмело...*) указывает на то, что акцент располагается на последнем слоге: *гелелó*, что лишь укрепляет аргументацию в пользу его связи с *аллилуйя!*

¹ Прямо противоположным образом осмыслены синтаксические отношения между компонентами сходного рефрена сев.-двин. *дідина ладо* «припев к известной песне» (СРНГ, вып. 8, с. 54).

Сходные фонетические, синтаксические, вероятно, прагматические и проч. показатели песенных возгласов вроде (*oй*) *дид-ладо* заставляют думать о принципиальной допустимости подобного же их возникновения, но нахождение первоначального источника этих выражений, вследствие сильной затемненности позднейших отражений (ср. отличный от восточнославянских примеров вокализм при совпадении консонантного каркаса в рефрене болгарских песен на вызывание дождя: *Oй додоле!*; отметим, впрочем, болг. диал. *дóда* 'старшая сестра', *дóдо*, обращение к старшей по возрасту женщине, см.: БЕР, т. 1, с. 406), представляет значительную трудность (ср.: Иванов/Топоров 1965, с. 54 — о реинтерпретации в указанном плане деэтимологизированных фрагментов устойчивых ритуальных текстов).

Сочетание комплексов **did(i)-* и **lel(e)-* обнаруживается еще в имени сомнительной древнепольской богини *Dzydzilelya*, которую краковский хронист XV века Ян Длугош отождествлял с римской Венерой. Сомнительно в польском случае не само слово, которое сохраняется в календарном фольклоре, но возвеличение смутного и, вероятно, сравнительно позднего фольклорного персонажа до ранга древнего языческого божества). Ср. также фонетически близкое ему имя богини *Didila* в «Чешско-немецком словаре» Й. Юнгмана (Jungmann 1835–1839), взятое из текстов Я. Коллара, которое квалифицируется как «собственно чешское, т. е. не маркированное по происхождению» (Стемковская 1993, с. 44, далее 45, 49).

Во всяком случае, строить какие-либо этимологии подобных мифологических имен, связанных с десемантизованными восклицаниями, нужно с непременным привлечением параллельного неславянского материала, довольно богатого и, что важно, не столь уж разнообразного.

Ср. на первый случай греч. *αἶ Λίβε!* «о, Линос!» — рефрен песни, исполняемой во время жатвы или уборки винограда, «перенесенный впоследствии как название на песню и на действовавшее в ней лицо» (Веселовский 1989, с. 166; сама песня называется *αἶλιος*). О Линосе (сын Аполлона и аргосской царевны, с плачевной судьбой, которую и объясняется наличие многочисленных скорбных песен, упоминающих его имя) — персонаже греческой мифологии, «посттекстуальный» генезис которого констатируется А. Н. Веселовским, см.: МНМ, т. 2, с. 55–56. Ср. далее: «Фрэзер предполагает, хотя и не приводит примеров, что Лин — это неверное прочтение финикийского *ai lanu* („плачьте о нас“)» (Грейвс 1992, с. 427). Сходным образом объясняется воз-

никновение оргиастической ипостаси Вакха — Иакха (Ἰακχος) — и его имени: из мистериальных восклицаний Ἰαχχ', ὦ Ἰαχχε (ср. ἰά 'звук, голос; крик').

Достаточно хорошо известную аналогию такому возникновению мифологических псевдоперсонажей составляет трактовка латышского *Līgo* в качестве «божества радости»: на деле название праздника летнего солнцестояния, из которого выводится «кабинетное» мифологическое имя, представляет собою припев праздничной песни (Šmits 1926, лр. 66–68; восклицание *līgo* понимается как повелительная форма от *līgot(ies)* 'качать(ся), колыхать(ся)': *ibid.*, лр. 89, 91; с семантической стороны ср. с ним слав. **lelĕjati* 'качать, колыхать; баюкать'; в качестве божества Лиго начинает фигурировать в латышской письменности лишь с конца XVIII — начала XIX века).

Асемантический припев в адыгских песнях *оу редэдэ (уэредэдэ)*, толкуемый как аллитерирующее звуко сочетание (см.: Шагиров 1971, с. 368–371) может задним числом восприниматься, даже исследователями, как прославление адыгского богатыря Редеди, который отождествляется с летописным касожским князем, погибшим в единоборстве с Мстиславом Владимировичем, князем тмутараканским («...и вынзе ножь <и> заръза Редедю» в Лаврентьевской летописи с отсветом в «Слове о полку Игореве»: «...храброму Мстиславу, иже заръза Редедю предъ пълкы касожскими...»). Оставим, однако, самого Редедю² в стороне. Кроме адыгов, на Кавказе подобные припевы слышатся у грузин (*warada, warajda*), абхазцев и абазин (*уарада, уарайда*), осетин (*уарайда, варайда, wæxæjdæ*), балкарцев (*орайда*) (там же, с. 370; Абаев ИЭСОЯ, т. IV, с. 90). Аналогичный припев *у-редеди-да-редедя* фиксируется в песнях алтайских племен Сибири (Марков 1899, с. 345–346). Н. С. Трубецкой проводит сравнение припева в свадебных песнях адыгских народов *уэредэдэ, уоредэ* и под. с русскими свадебными рефренами *уредеди, уряди, ойряди, ой-редиди* и алтайскими *ойрыд* и их общим источником находит именно северокавказские обрядовые тексты (Трубецкой 1911, с. 233–237), не чересчур энергично возражая А. Маркову, который предполагал, что русские могли услышать этот рефрен на свадьбе Ивана Грозного с черкесской княжной Марией Темрюковной с участием многочисленных черкесских гостей (сам Трубецкой в распространении адыгского припева на се-

² Этимологию этого имени ищут в тюрк. *är* 'муж, мужчина' + *dädä* 'дед, отец', его сравнивают с венгерской фамилией *Erdödi* (см. редакторское добавление О. Н. Трубочева в: Фасмер, т. III, с. 458).

вер видел посредническую роль казачества, хотя соответствующих текстов казачьих песен не привел). В качестве характерной параллели случаю с Лином, который был затронут А. Н. Веселовским, нужно упомянуть, что этот припев лексикализуется в значении 'песня' (кабард. *wäräd*, убыхск. *wärädä*, абазин. *warad*). Относительно возможных версий происхождения припева В. И. Абаев (указ. соч.) скептически замечает: «Этимология припева неясна. Сомнительно, подлежит ли вообще подобный припев этимологизации»³.

Не может не обратить на себя внимание, что занимающие здесь нас рефрены фонетически строятся на нагнетании плавных согласных, особенно *l*('), реже *r*('), ср. припев украинских календарных песен *Льон, льон, льон*, похожий на греческое восклицание *αἶ λίβε!*, или русск. *Ляля ли..., Ой ли, ли да да..., Доли-лели-лели-лө..., Лалой-лалой..., Лалье-лалье..., Да лё, лё, лелё..., Лелем-ю..., Лелим мой, лелим!..., Ой ли лелешеньки..., Диво ули ляду..., То-та люли..., Ох, люба, люба, люба..., Реле, реле, реле..., О — редиди..., Ой, ради-ради... и т. п.* (ср. СРНГ, вып. 16, с. 252, 343; Бернштам 1986, с. 87–88), марийск. *айда-ра-ара-ра* — подражание мелодии праздничной песни, чуваш. *ай-яр-ра-ара-ра-ра-ра* — подражание восклицанию припевного характера, киргиз. *яр-яр-яр* — припев к свадебной песне, исполняемой женщинами, также 'свадебная песня' (Гордеев, т. 1, с. 127), припев жатвенных песен в Месопотамии *alala/alalu* и имя хурритского божества ^D*Alala* (Нерознак 1978, с. 150: как параллель к случаю с *Линосом*, где автор, однако, в противовес А. Н. Веселовскому и П. Кречмеру, предпочитает говорить не о переосмыслении инвокаций, а о введении имени бо-

³ Соображение В. И. Абаева о том, что к затронутому здесь кавказскому материалу может иметь какое-то отношение русск. диал. *варáйдать* 'ворчать' ('сердито бормотать, выражая недовольство чем-либо; ворчать, брюзжать' — СРНГ, вып. 4, с. 41; там же производные: *варáйдчий, варáйдун*) нужно признать неприемлемым, и прежде всего по лингвогеографическим причинам: русские слова фиксируются только в севернорусских (новгородских, олонечских, архангельских и поморско-кольских) говорах (еще: *варáйдать* 'ворчать, ругаться' — Меркурьев 1979, с. 25; олон. *варáндать* 'брюзжать', *варандúчить* то же — СРНГ, вып. 4, с. 43, *áрандать* 'ворчать (о собаке)', 'ворчать, ругать, браниться', *áрайдать* 'кричать' — вып. 1, с. 267, 268). Их источник — несомненно, прибалтийско-финский (карел. *arize, äräjä* 'ворчать, брюзжать', финск. *äristä* то же; далее ср., например, финск. *väräjää*, 3 л. единств. ч. изъявит. накл. презенса к *väristä* 'дрожать, трястись'); см.: Фасмер, т. I, с. 83. О финском происхождении говорят и акцентологические характеристики приведенных диалектных глаголов (ударение на первом слоге), впрочем, неустойчивые (что также свойственно заимствованиям).

жества в припев). Отсюда возникают народные метаязыковые (метафольклорные, «искусствоведческие») термины для обозначения манеры пения, песенных жанров и исполнителей: *лалыкать*, *лелёкать*, *лелюкать*, *лялёкать*, *лелёшная* (песня), *люлёйка* 'веснянка', *лалыльщик*, *-щица*, *лалынищик*, *-щица* 'колядовщик, -щица' и проч. (СРНГ, вып. 16, с. 252, 343–345; вып. 17, с. 273; ср. Бернштам, указ. соч.)⁴, *ἰαχάζω* 'кричать, восклицать' *ἰαχῆ*, *ῶ ἰαχῆ* (во время Элевсинских мистерий), латыш. *līgot* 'петь песни Ивана дня' и т. п.

Текущему, сквозному звучанию плавных согласных резко противостоят повторы взрывных (чаще остальных — звонкого *d*(['])), порождающих ощущение остановки, препятствия. «Усиление» плавного достигается его повторами, что можно увидеть, например, в отраженных аллитерациях «Слова о полку Игореве»: «Възлелѣй... мою ладу къ мнѣ...», в фонетическом отношении назойливо напоминающее припев *леле ладо*⁵. Иногда повторы взрывного организуют весь рефрен целиком: *дидáй-дидáй*, *диди-диди-дудай* в онежских песенных текстах, ср. территориально далекий народный «искусствоведческий» термин пенз. *дидúкать* 'водить хоровод, исполняя песню с припевом: «ой дидí, ой ладо́»' (СРНГ, вып. 8, с. 53), а за пределами восточнославянского круга — болг. диал. **дидúкам* 'играть на свирели', 'насвистывать', зависимое от заимствованного из тур. *düdük* 'свирель' (БЕР, т. 1, с. 406, 467), но, возможно, отражающего и собственно славянские ассоциации (с занимающим нас комплексом **did*-).

Другой момент, настойчиво возникающий при попытках выявить истоки таких возгласов, — их нередко иноязычное проис-

⁴ Повторы типа *(V)lVl(V)*-, как известно, широко используются для передачи не в н я т н ы х (бессмысленных?) звуков (человеческого голоса), откуда преобладающие производные значения почти знатисемичного характера — 'болтать; болтливый' и 'немой; немота': ср. кроме обильных славянских примеров (например, в СРНГ) греч. *λαλέω* 'лепетать, болтать', *ἐλελίξω* 'кричать', лат. *ululo* 'рыдать', литов. *lalėti* 'галдеть, гомонить', *lelióti* 'улюлюкать', *lylióti* 'баюкать', осет. *lolo* 'баиньки', 'спанье', кабард. *läläw* то же, эстон. *lalisema*, *lällitama* 'лепетать', тур. *lâl* 'немой' и под.

⁵ Обыгрывание фонетической последовательности *л(')*...*д* присутствует и в следующем фрагменте «Слова...» с его синтаксически параллельными и синонимичными *figurae etymologicae*: «Уже намъ своихъ милыхъ ладь ни мыслю смыслити, ни дуюмо сдумати, ни очима съглядати» (от столь же заметных в этом фрагменте повторений *л(')* отвлекаемся). Возможно, что инвокация *ладо* как часть семантически опустошенного рефрена *леле ладо* переосмыслена (анаграмматически скрыта) в тексте песни: «Ой Лелю, молодая, о Лелю! ...на красном блюде, о Лелю! При добрых людях, о Лелю!» (Терещенко 1848, V: 17).

хождение (греческое для слав. *ай-люли!*, *леле-леле!*, укр. *гелелó*; финикийское для *а́й Lúve!*; северокавказское — адыгское? — для алтайск. *ойрыд*, русск. *ойреди* и проч.), формальная и семантическая затемненность которых и служит причиной переосмыслений в описываемом духе. Упомянув греческие вопли *ololy*, *ololy*, воздаваемые в честь Афины (ср. дальнейшие глагольные производные греч. *ὀλολύζω* 'завывать, выть, вопить', 'ликовать', вероятно, этимологически тождественное лат. *ululo* 'выть, рыдать, оглашать воплями', 'призывать рыданиями'), Р. Грейвс ссылается на Геродота, который предположил их ливийское происхождение (Грейвс 1992, с. 31): «Я думаю также, что громкие [призывные] вопли [к божеству] при священнодействиях впервые возникли здесь: ведь ливиянки весьма искусные вопленицы» (История, 4, 189, пер. А. Г. Стратановского, с его же, однако, примечанием: «Вопли — греческий обычай, засвидетельствованный уже Гомером» — Стратановский 1993, с. 523). Говоря об истоках магического фольклора, Е. М. Мелетинский обращает внимание на то, что нередко «на архаической, т. е. синкретической, мифопоэтической стадии» «песня пользуется словами соседнего племени, звучащими как непонятное бормотание» (Мелетинский 1994, с. 88).

Эти внешние параллели делают вполне оправданным поиск для восточнославянских песенных рефренов вроде (*ой*) *дид(и)-ладо!* иноязычного, не исключено, отдаленного источника.

Что же до «обыкновенного» чествования Перуна «прозванием деда», отмеченного в цитированном выше пассаже А. Н. Афанасьева, то это утверждение он, к сожалению, не обосновывает иллюстрациями. Можно, тем не менее, указать фольклорные тексты, близкие рассматривавшимся выше рефренам, где *Ладо* и *Перуне* (вокативы) выступают параллельно с сопровождающим имя громовержца вокативом *отче*: «Гей, Ладо, гей! А ты, Перуне, / Отче над Ладом, гей ты, Перуне...» (Дей 1963, с. 379). Рванный восклицательный синтаксис, его подчеркнуто междометный характер, бедный контекст и прочие обстоятельства заставляют видеть здесь результаты сильной семантической эрозии. Смысловая выхолощенность текста не разрешает уверенного установления «родственных отношений» между Перуном и «Ладом», тем более что последний как языческое божество славян все настойчивее представляется плодом слишком пылкого кабинетного воображения.

Литература

- Абаев ИЭСОЯ: *В. И. Абаев*. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I–IV. (М.); Л., 1958–1989.
- Афанасьев ПВСП: *А. Н. Афанасьев*. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. Т. I–III. М., 1994 (репринт издания 1865–1869 гг.).
- БЕР: Български етимологичен речник. Т. I–. София, 1971–.
- Бернштам 1986: *Т. А. Бернштам*. Свадебный плач в обрядовой культуре восточных славян (XIX — начало XX в.) // Русский Север. Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л., 1986.
- Веселовский 1989: *А. Н. Веселовский*. Три главы из исторической поэтики // *А. Н. Веселовский*. Историческая поэтика. М., 1989.
- Виноградова 1982: *Л. Н. Виноградова*. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования. М., 1982.
- Гордеев: *Ф. И. Гордеев*. Этимологический словарь марийского языка. Т. 1–. Йошкар-Ола, 1979–.
- Грейвс 1992: *Р. Грейвс*. Мифы Древней Греции. М., 1992.
- Дей 1963: *О. І. Дей*. Ігри та пісні. Київ, 1963.
- Иванов / Топоров 1965: *Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров*. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. (Древний период). М. 1965.
- Марков 1899: *А. Марков*. Заметка о припеве: «у-редеди-да-редедя» // Этнографическое обозрение, 1899, № 1–2.
- Мелетинский 1994: *Е. М. Мелетинский*. Поэтическое слово в архаике // Историко-этнографические исследования по фольклору. Сборник статей памяти Сергея Александровича Токарева. М., 1994.
- Меркурьев 1979: *И. С. Меркурьев*. Живая речь кольских поморов. Мурманск, 1979.
- МНМ: Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 1, 2. М., 1980–1982.
- Нерознак 1978: *В. П. Нерознак*. Палеобалканские языки. М., 1978.
- Потебня 1883–1887: *А. А. Потебня*. Объяснения малорусских и сродных народных песен. Т. I–2. Варшава, 1883–1887.
- СРНГ: Словарь русских народных говоров. Вып. 1–. (М.;) Л. [СПб.], 1968–.
- Стемковская 1993: *Ю. Е. Стемковская*. Лексика Яна Коллара в «Чешско-немецком словаре» Й. Юнгмана // Ян Коллар — поэт, патриот, гуманист. К 200-летию со дня рождения. М., 1993.
- Стратановский 1993: [*А. Г. Стратановский*.] Примечания // *Геродот*. История в девяти книгах. М., 1993.

- Сумцов 1996: *Н. Ф. Сумцов*. О свадебных обрядах, преимущественно русских // *Н. Ф. Сумцов*. Символика славянских обрядов. Избранные труды. М., 1996.
- Терещенко 1848: *А. Терещенко*. Быт русского народа. Ч. I–VII. СПб., 1848.
- Толстой 1995: *Н. И. Толстой*. Аллилуйя // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 1. М., 1995, с. 100–102.
- Топоров 1996: *В. Н. Топоров*. Боги древних славян // Очерки истории культуры славян. М., 1996.
- Трубачев 1959: *О. Н. Трубачев*. История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя. М., 1959.
- Трубецкой 1911: *Н. С. Трубецкой*. Редедя на Кавказе // Этнографическое обозрение, 1911, № 1–2.
- Фасмер: *М. Фасмер*. Этимологический словарь русского языка. Т. I–IV. М., 1964–1973.
- Чебанюк (сост.) 1987: Календарно-обрядові пісні. Упоряд... О. Ю. Чебанюк. Київ, 1987 (Бібліотека усної народної творчості).
- Шагиров 1973: *А. К. Шагиров*. Этимологический разбор кабардинской песенной фразы *уэрейдэ рейдэ оу* (или *у-э-э) редэдэ махуз* // Этимология 1971. М., 1973.
- ЭССЯ: Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. Вып. 1–. М., 1974–.
- Gieysztor 1982: *A. Gieysztor*. Mitologia Słowian. Warszawa, 1982.
- Jungmann 1835–1839: *J. Jungmann*. Slovník česko-německý. D. I–V. Praha, 1835–1839.
- Potkański 1924: *K. Potkański*. Wiadomości Długosza o polskiej mitologii — święto wiosenne Stado // *K. Potkański*. Pisma pośmiertne. T. 2. Kraków, 1924.
- Šmits 1926: *P. Šmits*. Latviešu mitoloģija. Rīgā, 1926.

А. А. Зализняк
(Москва)

Из наблюдений над «Разговорником» Фенне

Русско-немецкий разговорник Тённиса Фенне, составленный в Пскове в 1607 г., как и предвидели его издатели — Р. Якобсон и Л. Хаммерих, — ныне стал одним из ценнейших источников для изучения истории живого, не связанного письменными нормами русского языка. По своей значимости он превосходит все остальные свидетельства иностранцев о русском языке XVI–XVII вв. — прежде всего потому, что он содержит самое большое количество целых фраз, причем в подавляющем большинстве случаев непосредственно услышанных от русских (а не составленных самим автором).

Имеющееся ныне превосходное издание «Разговорника» Фенне обеспечило славистам широкий доступ к этому замечательному источнику. Первый том (Фенне I) представляет собой факсимиле подлинника, второй (Фенне II) — его типографское издание под редакцией Р. Якобсона и Л. Хаммериха, в котором не только воспроизводится сам текст книги Фенне, т. е. записанные латиницей русские фразы с их средненижненемецкими переводами, но для каждой фразы дается также так наз. критическая транскрипция (кириллицей) и перевод (на английский язык).

Эти два элемента филологической обработки материалов Фенне представляют собой результат большого труда, связанного с решением многочисленных частных задач из области как русской, так и германской филологии. Необходимо было прежде всего выявить основные принципы записи русского текста, которыми руководствовался Фенне. Далее требовалось в каждом отдельном случае решать вопрос о том, имеем ли мы дело с правильным применением этих принципов или с ошибками того или иного рода. Из-за неоднозначности латинской записи постоянно приходилось рассматривать и оценивать альтернативные возможности интерпретации. В отдельных случаях трудности оказывались столь значительными, что ни одна из альтернативных интерпретаций не могла быть признана надежной.

Проблемы, возникающие при чтении записей Фенне (и других иностранцев), отчасти сходны с теми, которые приходится решать интерпретаторам берестяных грамот. Общее здесь в том, что русский текст предстает в некотором нестандартном графическом облике, закономерности которого заранее не известны; кроме того, в обоих случаях приходится считаться с возможностью ошибок. Разумеется, интерпретация русских фраз у Фенне всё же проще, поскольку, во-первых, имеется немецкий¹ перевод, во-вторых, текст разделен на слова, в-третьих, язык гораздо ближе к современному. Но даже при всех этих преимуществах здесь иногда могут возникать головоломки примерно такого же рода, как в берестяных грамотах.

Опыт работы над берестяными грамотами показывает, что первоначальное прочтение текста далеко не всегда оказывается окончательным. Накопление нового и систематизация уже известного материала, обнаружение не замеченных ранее параллелей в других источниках и т. д. нередко позволяет уточнить или даже заменить прежнюю интерпретацию той или иной фразы. Подобный прогресс возможен и при изучении таких источников, как записи Фенне, — даже если их первоначальная интерпретация осуществлена, как в данном случае, весьма успешно.

В самом деле, находки (или публикации) новых источников, в частности, берестяных грамот, появление новых выпусков многотомных исторических и диалектных словарей, наконец, просто дополнительные усилия по разгадыванию темных мест позволяют в некоторых случаях скорректировать интерпретации издателей Фенне. Следует отметить также, что II том вышел прежде, чем был составлен полный словоуказатель к материалу Фенне, поэтому издателям было очень трудно достичь полной унификации в трактовке всех одинаковых или сходных фраз, словосочетаний и словоформ. И в самом деле, с этой точки зрения в ряде случаев в издании наблюдаются непоследовательности.

Одним из важных шагов на пути корректировки издания в принципе мог стать готовившийся в течение длительного времени словоуказатель к русскому материалу Фенне. Он вышел в 1985 г. под редакцией А. Х. Ван-ден-Баара в качестве III тома данного издания (Фенне III). Словоуказатель в целом опирается на ту интерпретацию записей Фенне, которая дана Р. Якобсоном и Л. Хаммерихом во II томе. Но есть и некоторое число новшеств.

¹ Здесь и ниже мы позволяем себе ради краткости говорить просто «немецкий», а не «средненижнегерманский» (или «нижнегерманский»).

В небольшом числе случаев эти новшества действительно улучшают чтения издателей. Так, в издании *s̄ūipit* 168.8 интерпретировано как *жупть*, а *s̄ūpis* 212.10 — как *шупишь* (при одном и том же нем. переводе — *spacken* 'болтать'); в III томе эти словоформы помещены в одну статью, т. е. непоследовательность, допущенная во II томе, исправлена. В издании *potrafuit* 241.3 интерпретировано как *потравить*, а не *потераффуи* 235.5 — как *не потеривай* (при одном и том же нем. переводе — *vorlesen* 'погубить', 'потерять'); в III томе обе словоформы помещены, с нашей точки зрения, верно, в статью *потравити*. Аналогичным образом, в частности, *mollitze* признано императивом не только в 198.2, но также и в 252.5, 256.3; *dast* признано инфинитивом не только в 423.4 и 460.1, но также и в 198.2; *omanit*, *omanil* во всех случаях трактуются как формы глагола на *-нити* (а не на *-нути*). Есть также несколько других частных улучшений.

К сожалению, во много раз чаще новшества III тома являются шагом назад по сравнению с чтениями II тома. случаев этого рода так много, что перечислять их все не имеет смысла. Вот некоторые примеры. Приводим словоформы в интерпретации издателей, а через тире — заглавное слово статьи, куда эти словоформы помещены в III томе: *безлѣп* — *безлестный*; *глумен* — *глумый*; *надойма* (Р. ед.) 'прибыли', 'барыша' — *недоимѣ*; *нишкни*, *нишкнути* — *никнути*; *на познать* — *познатье*; *розрѣха* — *разруха*; *чемрота* 'клочковатая (о лисьей шкуре)' — *черноватый* и др. Помимо подобных прямых ошибок, во многих случаях в заглавие статьи вынесено не то слово, которое реально представлено у Фенне, а какое-то из родственных слов (или вариантов слова) — почти всегда более привычное для современного уха. Так, например, *госпохна* превращается в *госпожа*, *загохна* — в *загоска*, *корѣла* 'карельская береза' — в *карелка* (причем именно в такой орфографии), *мизинокъ* — в *мизинецъ*, *огорожати* — в *огораживати*, *однословлив* — в *однословный*, *охвота* — в *охота*, *передраживати* — в *передразнивати*, *полуба* — в *палуба*, *примѣкати* — в *примѣчати*, *пепряникъ* — в *пряникъ*, *плотица* — в *плотвица*, *пѣтунъ* — в *пѣтухъ*, *чайца* — в *чайка*, и т. п. В результате многие из интереснейших для лексикографа свидетельств Фенне оказываются спрятанными от глаз читателя, а то и просто теряются. Судить о словарном составе материалов Фенне по словнику III тома ни в коем случае нельзя.

Далее, для многих примеров неправильно определена грамматическая форма (что может приводить и к неправильному определению лексемы). Например, если верить словоуказателю, импе-

ратив *sudi* встретился 6 раз; в действительности же из 6 указанных мест только в двух (324.4, 478.6) это на самом деле императив, а в четырех остальных это 3 лицо ед. числа презенса. В *ne motzi mne* 'мне не суметь' 236.5, *mnie ne motzi* 298.5 словоформа *motzi* — это инфинитив глагола *мочи*, а не Р. ед. существительного *мочь*. В *ty otmenæ lisneie pritzol* 344.1 словоформа *lisneie* — это В. ед. сред., а не компаратив. Императив *streli* 491.4 — не от *стрѣляти*, а от *стрѣлити*. И так далее. Заметим, что и в этих случаях текст Фенне чаще всего тоже как бы «причесывается» под современный язык. Встречаются также морфологические ошибки в заглавных словах; например, вместо *проблястися* (от которого представлена словоформа *проблядутся*) дано *проблядитися*, вместо *храмати* — *хромати*, вместо *расчестися* — *разочестися*, вместо *обротъ* — *обротъ*, вместо *ратъ* — *ратъ* и др.

Словоуказатель заслуживает низкой оценки также и по внешним лексикографическим параметрам. В выборе заглавных слов много непоследовательностей разного рода, например: *обманити*, *обкупитися*, но *омънити*, *окрутити* (в материале Фенне и в тех и в других случаях *б* отсутствует); *перемънити*, но *премолчати* (у Фенне в обоих случаях *pere-*); *зень*, но *наземь* (в этих двух статьях приводятся одни и те же примеры!); *отволочивати*, но *отговаривати* (у Фенне одинаково: *otvolotzivaiu*, *otgovorivaiu*); *полпята*, *полшесты*, *полодиннадцатый* (у Фенне однотипно: *polpæty*, *polschesti*, *polodinatzyty*). Буква *ѣ* в заглавных словах то пишется, то не пишется; например, дано: *жупети*, *карелка*, *лекаръ*, *мелкий*, *менятися*, *текати*, *телега* и др. Ряд словоформ из материалов Фенне в словоуказателе вообще отсутствует; могу указать, в частности: *molodog* 'солод' 64.7, *niemptzine* (Зв. ед.) 191.2, *omeet* 'уметь' 247.5, *osmi* 'восемь' 545.8, *pritzkle* 'причёл' 344.1, 344.2, *potzva* 'позвал' 499.4, *slasen* 'сладок' 482.3 (по этой причине статей *молодогъ* и (*в*)*осемь* нет вообще). Зато другие примеры даны по два раза, скажем, *ttzar* 38.1 — в статьях *царь* и *цесарь*, *imes* 218.1 (*bis*) — в статьях *яти* и *имѣти*, *pribaviet* 238.7 — в статьях *прибавити* и *прибывати*, *prines* 408.2 — в статьях *приняти* и *принести*. В нескольких случаях указана словоформа, но не указан ее адрес, или наоборот.

По всем этим причинам III том не может рассматриваться как источник более точных сведений о материалах Фенне, чем издание Р. Якобсона и Л. Хаммериха. Пользоваться III томом можно только при условии проверки любых конкретных сведений по II тому. Соответственно, ниже предметом нашего разбора служит материал II тома (с привлечением данных факсимильного I тома там, где это необходимо).

Настоящая работа посвящена обсуждению ряда возможных поправок и уточнений к интерпретациям издателей, т. е. к критической транскрипции русских фраз Фенне или к их переводу.

Заметим, что эта задача гораздо уже и «техничнее», чем просто лингвистическое комментирование материалов Фенне. Наша работа направлена лишь на своего рода расчистку строительной площадки, на которой в дальнейшем могло бы быть возведено здание полного лингвистического описания этого замечательного памятника.

При этом, однако, ниже обсуждаются далеко не все места, где возможны сомнения. В масштабах статьи такая задача невыполнима. Наши замечания носят выборочный характер. В частности, мы не касаемся тех трудных мест, где пока что не видно вообще никакого правдоподобного решения. С другой стороны, обычно не обсуждаются мелкие недочеты вроде отдельных непоследовательностей в транскрипции, в употреблении *ě* или *ě̇* и т. п.

Рассматриваемые ниже погрешности Птома почти всегда «наследуются» также Штомом, поэтому мы, кроме некоторых особых случаев, при разборе конкретных примеров об этом обстоятельстве уже более не упоминаем.

Важным инструментом анализа записей Фенне служит выработанная Р. Якобсоном и Л. Хаммерихом система так наз. критической нормализованной транскрипции. Эта транскрипция представляет собой смелое и удачное новшество в практике историков русского языка. Она уже сыграла безусловную положительную роль, позволив достаточно легко использовать материалы Фенне в исторических словарях и в исследованиях по истории русского языка. Высказываемые ниже критические замечания по ее поводу следует рассматривать лишь как предложения по усовершенствованию этого ценного методологического достижения.

Критическая нормализованная транскрипция в своей основе представляет собой запись словоформ и целых фраз, зафиксированных Фенне, средствами русской графики и орфографии начала XVII в. На буквенном уровне важных отличий только два: 1) используется буква *ě* (которой в ту эпоху еще не было); 2) не пишется *z* на конце словоформы. В остальном транскрипция некоторой словоформы отклоняется от ее образцового старорусского орфографического вида только в том случае, если в ее записи у Фенне есть какие-то элементы, которые недвусмысленно указывают на фонемный состав, отличающийся от нормы, т. е. не могут быть объяснены одними лишь обычными для Фенне графическими колебаниями в передаче русских фонем. Чаще всего речь

идет о неправильном окончании (из-за которого получается либо несуществующая словоформа, либо не та, что нужна по контексту).

Чтобы выделить подобные отклонения, используются два условных знака: (!) и <>. Согласно издателям (см. Фенне II, с. XVIII, сноски), знак «!» ставится при формах, «which appear to be wrongly built or used», а в угловые скобки заключаются «editorial corrections of obvious errors or omissions». Примеры: *Tzto ty mne spraszuyaies* 200.3, *Kakim dielim* 257.4, *Proszviß* 259.9; транскрипция — *Что ты мнѣ (!) спрашиваешь?, Каким дѣл<о>м?, Прозвищ<е>*.

К сожалению, фиксация особенностей записи Фенне с помощью этих двух знаков нередко оказывается менее строгой и менее точной, чем было бы желательно.

Во-первых, одним и тем же знаком «!» отмечается как то, что неправильно с точки зрения русского языка вообще (ср. выше пример 200.3), так и то, что неправильно лишь с точки зрения его центральных говоров, но отнюдь не местного псковского. Пример: *Sagaszi svetzka* 193.3, транскрипция — *Загаси свѣчка (!)*. Форма на -а здесь неправильна только с точки зрения центральных говоров; во многих северо-западных и северных говорах такая форма при императиве нормальна или по крайней мере допустима. Другой пример: *ffsvoich šivotog* 254.6, транскрипция — *в своих животох (!)*. Здесь представлено обычное для многих говоров окончание М. мн. -ох. Вероятно, было бы целесообразно использовать в транскрипциях такого рода два разных знака вместо единого «!».

Во-вторых, угловые скобки фактически используются в издании не только в случае очевидных ошибок или пропусков, но иногда и там, где у Фенне отразилось диалектное фонетическое изменение, например, *skall* 243.6 — <u>скал (см. Фенне II, с. XXI). Транскрипция опять-таки выиграла бы, если бы ошибки и фонетические изменения помечались по-разному.

Заметим еще, что в применении знаков «!» и <> имеется немало мелких непоследовательностей, например: *na suoi duschi* 292.3, *na suoi tzenu* 303.5, транскрипция — *на своей (!) душу*, но *на сво<ю> цѣну*; *tzto ludi govoritt* 238.8, *tzto ludi sgovorit* 364.4, транскрипция — *что люди говорят (!)*, но *что люди сговорят* (без каких-либо знаков), и т. п.

В настоящей статье мы не занимаемся каталогизацией подобного рода погрешностей оформления. Нас интересуют прежде всего те случаи, где необходимы (или возможны) поправки по существу; но нередко именно вспомогательные знаки показывают, как интерпретируют то или иное звено текста издатели.

Ниже вначале даются критические замечания, связанные с определенными синтаксическими или морфологическими темами. Далее следуют замечания, посвященные отдельным словам или выражениям. В конце даются (в постраничном порядке) все прочие замечания.

Фразы с инфинитивным сказуемым

В материалах Фенне широко представлены фразы с инфинитивным сказуемым, например (приводим фразы в транскрипции издателей): *Надѣяться ль мнѣ на тебе?* 202.10; *Мнѣ тебѣ не поклониться, мнѣ с тобой тягаться* 208.7; *Того мнѣ в запас <с> собой взять* 212.11; *Без глазков тебѣ не видѣть* 231.7; *Не поспѣть мнѣ сегодня то дѣло сдѣлать* 239.4; *Мнѣ не мочи с тобою торговать* 298.5; *Смѣть-ли мнѣ своего (!) товару смотреть на свою любовь?* 304.1 и многие другие. Несомненно, такие фразы были весьма характерны для живой русской речи. Фенне, очевидно, научился понимать эту русскую синтаксическую конструкцию, чуждую его родному языку: во всех подобных примерах немецкий перевод не копирует русскую конструкцию, а правильно передает ее по смыслу сочетаниями с *kan*, *will*, *schall* и т. п., скажем, *sunder brill kanstu nichtt sehen* 231.7.

К сожалению, некоторые из таких конструкций всё же не были опознаны издателями. Прежде всего это случаи, когда инфинитив *умѣть* Фенне записал через *ee*: *vmeet* (или *omeet*), т. е. неотличимо от презенса *умѣет*. Между тем передача *ѣ* через *ee* встречается у Фенне (как вариант к более обычным *ie*, *e* или *i*) неоднократно: *dospeel* (доспѣл) 374.1, 499.3, *dospeell* 210.20, 229.1, *iees* (ѣшь) 252.5, *ieell* (ѣл) 196.1, *imeeli* (имѣли) 269.1 и др. Выражение *мнѣ (ему и т. д.) не умѣть* (+ инфинитив) 'мне невозможно', 'я не могу' несомненно было весьма употребительно в живой русской речи; ср., например: *а сказывае^т что бу^тто еѣ портя^т постел^нницы и то^лко^б она Окулина о^т неѣ Домны такихъ сло^в не слыхала и е^н того самѣя^т не умѣть* (МДБП, с. 252, 1639 г.). В современном языке представлено только *мне не суметь*, с глаголом совершенного вида (тогда как в XVII в. *умѣть* еще отчасти сохраняло древнее недифференцированное видовое значение).

В тексте Фенне издатели выявили предикативное *не умѣть* только один раз — там, где инфинитив записан с одиночным *e*: *Besz dengi nikomu ne omett tovar kupitt* — *Sunder geldtt kan nemandtt wahr koren* 245.5. Издатели совершенно правильно транскрибируют это как *Без деньги никому не умѣть товар купить*.

Между тем в действительности предикативное *не умѣть* отразилось в тексте Фенне более десяти раз; но из-за записи с двойным *ее* издатели сочли здесь инфинитив за презенс, т. е. они дают транскрипцию *умѣт*. Пример, особенно близкий к только что рассмотренному, — 390.5: *Vesde takoff tovar prodasnoi, da nichde ne omeet bes dengi iovo ffzæt* — Allerwegen iß so dahne wahre tho kope auerst men kan se nergens sunder geldt krigen. В изд.²: *Везде таков товар продажной, да нигде не умѣт без деньгу ёво взять*. В этой транскрипции явно следует заменить *не умѣт* на *не умѣть*. Еще пример — 210.11: *Isbohum ne omeett spiraitze* — Midtt godtt is qwatt twisten ('с Богом плохо спорить'). В изд.: *С Богом не умѣт спираться*. Следует транскрибировать: *С Богом не умѣть спираться*.

Прочие случаи. 211.1: *Ne omeett mnie togo ffzætt* — Ich kans nicht krigen; следует транскрибировать: *Не умѣть мнѣ того взять*. 419.2: *Koli mnie sa tovar bole tovo dat, ino ne vmeett mnie iovo inotu oꝛæt prodāt bes vbūtka*; следует транскрибировать: ... *ино не умѣть мнѣ ёво иному продать без убытка*. 423.3: *Ne vmeett togo tovari rochulit* — Men kan de wahre nicht lastern; следует транскрибировать: *Не умѣть того товару похулить*. 426.2: *ne vmeett iovo oꝛæt ffbotzka ffstavit*; следует транскрибировать: *не умѣть ёво опять в бочка (!) вставить*. 247.5: *mnie nekudi ne omeett voniti: vyiti* — ich kan nergens vthkamen; следует транскрибировать: *мнѣ никуда не умѣть вон ити / выйти* (в изд.: *нѣкуды / не умѣт* — знак дроби, символизирующий отношение вариантности, излишен; ср. отсутствие двоеточия в записи Фенне). 198.1: *nikomu omeet* — это *никому умѣть*. Оставляем в стороне синтаксически двусмысленную фразу *ino drug druga ne vmeett omanit* 338.3 (ср. также другие похожие фразы с *drug druga* — 390.3, 406.2).

В наш список входит также несколько фраз с предикативным *умѣть* без *не*. 422.4: *nadob mnie posuoim kunam kupit, kolko mnie vmeett saplatit* — ich moedt na mynem gelde kopen, so vehle ich betahlen kan; следует транскрибировать: *надобь мнѣ по своим кунам купить, колько мнѣ умѣть заплатить*. 235.7: *Govori rozjudum dobro omeett smuislett* — Sprick bescheden, datt men idt vorstahen kan; следует транскрибировать: *Говори россудом, добро умѣть смыслить*. 353.5: *Poloszi tovar redum, ino omeett iovo rozzobrat* — ... so kan men se van ander lesen; следует транскрибировать: *Положи товар рядом, ино умѣть ёво розобрать*.

² Запись «в изд.» здесь и ниже означает: в транскрипции, данной в издании (Фенне II).

В нескольких случаях требуют поправок транскрипции фраз с другими глаголами.

373.1: *ne smet tebe tovaru mimo menæ prodat* — du daruest de wahre eunem andern my vorby nicht vorkopen. В изд.: *не смѣт тебѣ...* (при переводе 'you may not sell'). Похоже на простой недо-смотр (здесь даже у Фенне одиночное *e: smet*). Явно следует транскрибировать: *не смѣть тебѣ товару мимо меня продать*. Ср. правильную транскрипцию для *smetli mnie* 304.1, 487.4: *смѣть-ли мнѣ*.

232.4: *To pyva mne videt kak koni tzæt* (и в стороне: *tzto*) — Datt beer suhtt vth ('выглядит') also perde piße. В изд.: *То пиво мнѣ видит (!), как / что кони сѣат*. Вместо *видит (!)* явно следует читать *видѣть*. Ср. *besz glaskoff tebe ne vidett* 'без очков тебе не видно' 231.7, с правильной транскрипцией: *не видѣть*.

253.2: *Bošeï milostiu y socha da borona ffsækomu gollova karmitt* — Gotts gnade vnd de ploch vnd de egede vodett vndtt neh-redtt idermahn ('Божья милость и плуг и борона питает и кормит всякого'). В изд.: *Божьей милостью и соха да борона — всякому (!) голова (!) кормит*. При такой транскрипции, во-первых, странен дательный падеж (*всякому*), во-вторых, надо предполагать прямую ошибку (*a* вместо *o*) в *karmitt*: презенс здесь должен иметь ударение *кóрмит*. Поэтому гораздо убедительнее другая синтаксическая интерпретация данной фразы: *Божьей милостью — и соха да борона — всякому голова кормить*. Здесь *и соха да борона* — именительный присоединения (см. ДНД, с. 138, §4.3). Во фразе нет ни одной ошибки против фонетики, морфологии или синтаксиса. Словоформа *кормить* записана в акающем произношении: *karmitt*.

Имеются также некоторые случаи, когда нужно изменить в транскрипции не только грамматическую форму, но и выбранный морфологический вариант самого глагола.

475.3: *Kotoroi svolkum szivet tomu svolkum voiet* — De mytt den wuluen leuedt de modt myt den wulffen hulen. В изд.: *Которой с волком живет, тому с волком воет (!)*. В действительности, однако, фраза содержит не презенс от *выть*, а инфинитив *воять*, записанный именно так, как это привычно для Фенне, и дающий синтаксически безупречную фразу. Ср. в СРНГ (5 : 169): *вóять* и *во́ять* 'выть', 'плакать в голос' Арх., Олон., Петерб., Пск., Новг., Твер., Вят., Волог., Влад., Колым., Калуж., Курск.; ср. в особенности пример *Ночью вóяли волки на сытинском поле* Новг. Заметим, что *вояти* нельзя считать каким-то случайным искажением глагола *выти* (презенс *воеть*): суффикс *-я-ти* (из **-ĕ-ti*) включает глагол *вояти* именно в тот ряд, к которому он семан-

тически принадлежит: *кричати, ворчати, урчати, пищати, соьти, хрипѣти* и т. д.

222.3: *Schorometza mnie toga* — Ich vorsche my des ('я стыжусь этого'). В изд.: *Соромится мнѣ того*, т. е. здесь усмотрен презенс от глагола *соромитися*, выступающий в безличной конструкции. Однако глагол со значением 'стыдиться', 'стесняться' как в самих материалах Фенне, так и в других памятниках, во-первых, всегда выступает в личной конструкции (точно такой же, как в современных *я стыжусь чего-л., я стесняюсь чего-л.*), во-вторых, имеет вид *соромѣтися* (презенс *соромѣеться*). В Срезн. этот глагол отсутствует, но ср. в Мериле Праведном XIV в.: *суть отрокѡвиць — не обрыдаеся зло творать, суть другиѡ — соромѣкаса лютьѡ первыхъ творать* (л. 50; почти тот же самый текст — л. 22). У Фенне, как отмечают издатели, корень *сором-* частично смешивается с близким по значению корнем *скором-*. Но морфологическая структура глагола и синтаксическая конструкция видны ясно: *Ne skoromeius ia tebe* ('я тебя не стесняюсь') 388.1; *Ne skorumeiszi tu menæ* ('не стесняйся ты меня') 240.5; *vnas ludi schoromeitzi tak molvit* ('у нас люди стыдятся так говорить') 252.2 (запись *-eitzi* неоднозначна); *sorumetzat* (и кириллицей: *сорумецать*) — *schemen* 168.16; это инфинитив *соромѣтися* (с избыточным *-ть*, которое Фенне добавляет довольно часто). Запись *sormestze* 212.2 — по-видимому, дефектная; скорее всего за ней стоит *соромѣешьсе*. Единичное *skorumaiesza* 240.5 либо отражает незасвидетельствованный вариант на *-атися, -ается* (*соромаетись*), либо представляет собой неточную запись всё того же *соромѣешься*. Вариант *соромитися* ни одним надежным примером у Фенне не засвидетельствован, поэтому те транскрипции издателей, которые предполагают этот вариант, подлежат корректировке. С учетом всего сказанного пример 222.3 должен транскрибироваться так: *Соромѣтися мнѣ того*.

Особый случай составляют следующие две фразы. **481.5:** *Na ffsækiden ne vdatze* — *Idt geluckedt alle dage nicht*. В изд.: *На всякий день не удасться*. **251.2:** *Ne na ffsækiden tebe vdatze* — *Idt geluckett du alle dage nichtt*. Здесь издатели дают совсем иную транскрипцию: *Не на всякий день тебѣ удача*. Нет сомнений, однако, что в действительности перед нами лишь незначительные вариации одной и той же фразы (поговорки), т. е. верна лишь одна из двух разных трактовок словоформы *vdatze*. Поскольку интерпретация *удача* для первого примера непригодна, следует признать, что в обоих случаях мы имеем дело с инфинитивным сказуемым, т. е. в 251.2 следует читать: *Не на всякий день тебѣ удасться*.

Конструкция с несогласованным сказуемым

В материалах Фенне многократно встречается архаичный тип предикативных синтагм, где сказуемое (прилагательное или глагол в прошедшем времени) не согласовано с подлежащим, а стоит в единственном числе среднего рода. Вот некоторые характерные примеры (приводим их в транскрипции издателей). *Твои платна — наперёду добро да назад (!) худо* 217.4; *не сторгуём, ино торг розно, да наша дружба о том не рознится* 366.4; *твой товар никому не пригоже* 354.5; *Товар весь не однако* ('не весь одинаков') 364.3; *На моей памяти тот товар толь дешево / дорого не был, как нынѣча* 424.2; *Мѣх с солью розвязалось / роздралось / роздрался* 391.4; *Бочка с вином розорвалось* 391.1; *Твой товар проволоклось / залежался* 322.3; *Как тебѣ удалось ли тот торг?* 366.3.

Но всё же в некоторых случаях издатели, по-видимому, не опознали данную конструкцию или отнесли к ней как к неправильной (что выразилось в постановке знака «!»).

281.2: *pirvo tovar buil dorogo da ninetza opall*; в изд.: *перво товар был дорого<ÿ> да нынѣча опал*. Пример ничем не отличается от 424.2 (см. выше); явно следует читать *дорого*.

348.5: *Tovar podinulsa da ne deszovo* — *De wahre is vpgeslagen, vnd is nicht guden kop*; в изд.: *Товар подынулся, да не дешёво (!)*. Знак «!» здесь излишен.

406.5: *Ne tosnì moi plates tebe safftzo gotova, ne budet tebe dolgo plateszo moiovo sdat*; в изд.: *Не тосни, мой платеж тебѣ завсѣ готова (!), не будет тебѣ долго платежа моёво ждать*. Вместо *готова (!)* следует читать *готово*. Предпочтительно также читать *платежу* (ударение здесь могло быть *платежѹ* или *платѣжу*).

469.6: *Staretz staretzi ne lubo*; в изд.: *Старец старц<ÿ> не любо (!)*. Знак «!» здесь излишен.

464.3: *Tuoi bielki ne gorasna rosła*; в изд.: *Твои бѣлки не горазно росла (!)*. Вместо *росла (!)* следует читать *росло* (от *рослый*, т. е. ударение здесь *рѳсло*).

286.3: *Tuoi tovar mnìe polubilos: prigoditze*; в изд.: *Твой товар мнѣ полюбилось (!) / пригодится*. Знак «!» здесь излишен.

244.4: *Vieroffka porualos, svezat nietsim*; в изд.: *Верѣвка порвалась, связать нѣчѣм*. Следует читать *порвалось* (ударение *порвѣлась* в XVII в. еще едва ли было возможно).

229.8: *Guastlive govorit ne velika promuszall*; в изд.: *Хвастливѣ говорить не велико<ÿ> промысел*. Ср. **472.2:** *Guastlive govorit ne velike promuszal*; в изд.: *Хвастливѣ говорить не велике*

промысл (разная запись последнего слова — недосмотр издателей). Структура этих двух фраз почти одинакова; она в общем такая же, как в их современном эквиваленте *Хвастливо говорить искусство не велико*, т. е. прилагательное *великий* является здесь сказуемым и, соответственно, стоит в краткой форме. Различие лишь в том, что во втором примере использована конструкция с согласованием (*велике* — И. ед. муж.), а в первом — без согласования (*велико* — И. ед. сред.). Таким образом, *velika* — это *велико* (с обычным для старовеликорусского языка ударением: *вели́ко*), а не *велико*<ÿ>.

Имеется также целый ряд примеров, где из-за двусмысленности графики Фенне можно предполагать как конструкцию с согласованием сказуемого, так и конструкцию со сказуемым в среднем роде. Вот некоторые из них.

391.5: *Botzka szoliu roszipaloso*; в изд.: *Бочка с солью рассыпалась*. По-видимому, такое чтение верно (ср. выше соседние фразы — 391.1, 391.4), хотя графика Фенне здесь неоднозначна, поскольку ударение на корне (*россы́палась*).

248.6: *Onoga boga ludi da ne odnago vera*; в изд.: *Оного Бога люди да не однака вѣра*. В действительности здесь возможны две интерпретации для *odnago*: *однака* 'одинакова' и *однако* 'одинаково'. Попутно заметим, что вместо *оного* 'одного' была бы уместнее запись *о<н>ного*; не исключено, впрочем, и *о<н>нога*.

260.5: *Tzto tebe sobota stala*; в изд.: *Что тебѣ зобота стала?* Здесь допустима также интерпретация *стало*; ср. 429.3: *Krutzina mnie ottebæ ne velika tzto tebe vbütok stalo*; в изд.: *Кручина мнѣ о тебя не велика, что тебѣ убыток стало*. Из последней фразы видно, что несогласованное *стало* в таких случаях было вполне возможно; заметим, что для этой фразы не исключена также и интерпретация *не велико* (вместо *не велика*).

Неоднозначны многочисленные фразы со сказуемым *dobro* при подлежащем *tovar*; это может быть: а) *добро* (в этом случае мы имеем дело с конструкцией без согласования); б) *добро*<ÿ> (решение, которое почти всегда предпочитают издатели); в) *добр* (фонетически [дѳбр], [дѳбѣр], [дѳбрѣ]); о возможности такой интерпретации говорят, во-первых, полное отсутствие у Фенне записи *dobr*, во-вторых, колебания в записи слова 'завтра' — *safftro*, *safftor*, *saffter*. Приводим примеры без дополнительных комментариев. **279.4:** *Moi tovar strok bezzaroku dobro*; в изд.: *Мой товар строг, без зароку добро*<ÿ>. **351.1:** *Moi tovar dobro*; в изд.: *Мой товар добро*<ÿ>. **366.2:** *Ne strasz tovo tovaru kupit, tovar dobro*; в изд.: *Не страшъ тово товару купить, товар добро*<ÿ>. **416.5:** *Kabui tovar dobro büil*; в изд.: *Кабы товар добро*<ÿ> был.

Названия детенышей с И. ед. на *-ята*

В материалах Фенне встретилось несколько названий детенышей в необычном морфологическом оформлении — с И. ед. (а не И. мн.) на *-ята*. Издатели отмечают эти примеры знаком «!»; по-видимому, это означает, что они усматривают здесь ошибку Фенне.

236.7: *Ty tzæies ia robæta, tzo ty menæ omanivaies* — Menstu datt ich ein kyndtt byn dattu my bedruchst. В изд.: Ты чаешь — я робята (!), что ты меня о<б>манываешь? Отметим также примеры со словоформой множ. числа. **492.2:** *pobesite robæty* — lopedt wech gu kynder. В изд.: побьжите, робяты. **262.2:** *robëti* — kynder. В изд.: робяты.

486.2: *Mnie gresiles, ia buil korova, da ty buil teleta malenka* — My drombde ich waß eune kohe vnd du werest ein klein kalff. В изд.: Мнѣ грезил<о>сь, я был корова, да ты был телята (!) маленька.

75.17: *iachletka* (и кириллицей: яглятка) — ow lemken ('овечка', 'ярочка'). В изд.: ягнятка.

Несколько особо стоит пример **472.1:** *Tziplota chotze kuritza utzit* — Datt kuken wyl datt hoen lehren. В изд.: Цыпл<я>та (!) хоче курица (!) учить. Та же фраза — **230.1** (только вместо *tziplota* здесь написано *sciplota*).

В материалах Фенне представлены и обычные морфологические варианты слов этой группы (на *-я*) — но только в словарной части, а не во фразах³: *tziplæ* (ципля) 68.14, *telæ* (теля) 75.7, *porosia* (поросья) 76.1, *sžerebe* (жеребя) 76.17, также *deta* (дѣта) 40.11. Здесь есть и И. мн. *teleta* (телята) 75.8.

Вариантов с *-ёнок* не встретилось вообще.

Очевидно, фразы, записанные Фенне, отражают в данном отношении реальную ситуацию: в говоре действительно существовали производные с И. ед. на *-ята*, в частности, *робята*, *телята*, вероятно, также *ягнята*.

Что касается слова *tziplota*, ситуация менее ясна. Ударение здесь скорее всего было на втором слоге. Маловероятно, что *o* в *tziplota*, *sciplota* — просто описка. Возможно, Фенне сконтаминировал *циплята* и *циплёнок*.

Как известно, суффикс *-ят-а* широко использовался в гипокористических именах собственных: *Малята*, *Милята*, *Гостята*, *Путьята*, *Климьята*, *Петрята* и т. д. (чрезвычайно много). Но перенос этого суффикса в сферу имен нарицательных — явление крайне редкое. Так, в СРНГ нам удалось найти всего один

³ Если не считать дефектной фразы *Nenka dai dieta* (!) *soska* 228.6.

пример (с дополнительным суффиксом *-к-*): *крысятка* 'крысенок' (с пометой «род?»). Ср. Урал (15 : 349) (производные на *-ятко* не в счет). Косвенным отражением таких образований можно считать топонимы *Телятино* (НПК, VI, 490), *Телятина* (деревня; НПК, IV, 396, V, 467), *Жеребятино* (НПК, V, 482): они указывают на существование прозвищ *Телята*, *Жеребята*. Но других топонимов такой структуры не обнаружено.

Таким образом, материалы Фенне в данном пункте оказываются более информативными, чем все остальные известные источники.

Словоформы Р. мн. типа *лю́дий*

В материалах Фенне Р. мн. *i*-основ записан с ожидаемым окончанием *-ei* всего один раз: *otchudich ludei* 250.5. В остальных случаях выступает *-i*: *mnogo ludi* 225.2, 365.4, *mnovo ludi* 382.2, *dobrich ludi* 225.3, *tolko* ('столько') *ludi* 476.7; *nietli vtebe inich westi* 275.1, *oprizich westi inich niet* 275.2; *iemli lon ssani* ('с саней') 281.4. Во всех этих случаях издатели передают *-i* как *-u* и ставят знак «!»: *люди (!)*, *вѣсти (!)*, *сани (!)*.

Невероятно, однако, чтобы восемь раз из девяти словоформы Р. мн. были записаны с одной и той же ошибкой. С нашей точки зрения, во всех этих случаях у Фенне записаны словоформы не с *-u*, а с *-ui* (безударным): *лю́дий*, *вѣстий*, *са́ний* (запись *-ui* как *-i* для Фенне совершенно нормальна). Такие словоформы (например, *лю́дий*, *дѣтйй*, *звѣрий*, *чѣрвий*, *кѣстйй*, *чѣстйй*, *крѣвий*, также *лю́дей*, *дѣтей* и т. д.) встречаются в большинстве старорусских акцентуированных памятников — почти всегда в конкуренции со словоформами на *-ѣй* (*лю́дѣй*, *дѣтѣй*, *звѣрѣй*, *чѣрвѣй* и т. д.). Во многих из них модель *лю́дий* (*лю́дей*) даже заметно преобладает; таковы, например: житие и творения Феодора Студита 1590 г. (писано в Пскове), Ферапонтовская и Уваровская кормчие сер. XVI в., Троицкий летописец сер. XVI в., Синодальная библия № 30 (до 1570 г.), рукописи ржевитина Евгения Комынина нач. XVII в., Минеи-четы Печенгского монастыря 1605 г. (см. об этих рукописях [под символами Пск., Фер., Увар., Лет., Биб(л.), Рж., Печ.] Зализняк 1985, с. 215, 218, 219, 226, 229, 231). Для словоформ Р. мн. типа *лю́дий*, *дѣтйй* и т. п. обычно предполагается книжное происхождение; но допускается также возможность акцентного выравнивания по форме И. мн. (см. там же, с. 195). По традиционным памятникам трудно судить о том, реализовалась ли эта вторая возможность. Рассмотренный выше ма-

териал из Фенне позволяет ответить на этот вопрос утвердительно: он говорит о том, что по крайней мере в псковской зоне словоформы типа *людий*, *вѣстий*, *сѣний* существовали и в живой речи.

Адъективные окончания в И. мн.

Обычно в записях Фенне адъективное окончание И. мн. (и В. мн.) выглядит как *-yi* (учитывая эквивалентность $y=ij$, его можно представить и как *-iji*), например: *syryi* (сырьи) 111.2, *dielanyi* (дѣланыи) 111.3, *krasnyi* (красныи) 112.7, *ffsækyi* (всякыи) 459.1 и т. п. Встречается также простое *-y* или *-i*, за которым может скрываться окончание как краткой, так и полной формы, например, *ffzæki kuptzini* 415.6.

Имеются, однако, и более трудные случаи, когда мы находим в данной грамматической форме несколько неожиданные буквенные последовательности. Так, в значении 'иные' у Фенне всегда выступает запись *inoi*: *inoi ludi* 299.1, 307.5, 318.2 (в изд. в первом случае — *ины люди*, во втором и третьем — *иной (!) люди*); *inoi ludei* ('иные люди') 360.4 (в изд.: *иной (!) людей (!)*). Менее надежен пример *inoi dobri*, *inoi plochi* 364.3, поскольку здесь возможны сомнения относительно грамматического числа, но всё же более вероятно множ. число ('иные хорошие, иные плохие'). Далее: *novoу obrutzy* ('новые обручи') 356.2 (в изд.: *новой (!) обручи*); *Moy sukna tieskoiiy* 453.6 (в изд.: *Мои сукна тяжкою (!)*); *Vmenæ iest prodasnoi sotiri bumazniki da try gumutini ...* ('у меня есть продажные четыре матраса да три гужа [и т. д.]') 393.1 (в издании предложено другое членение — *У меня есть продажной: четыри бумажники, да три хомутыны ...*; но определение *продажной* оказывается без существительного).

Мы полагаем, что, вопреки мнению издателей, в приведенных адъективных словоформах у Фенне нет морфологических ошибок. Следует прежде всего учитывать, что в этих словоформах окончание либо определено было безударным, либо хотя бы могло быть таковым. Слово *иный* исконно относилось к акцентной парадигме *a*. В XVI–XVII вв. в большинстве памятников его ударение колеблется; в некоторых памятниках еще отчетливо преобладает его древнее корневое ударение.

Вероятно, за записями *-oi*, *-ou*, *-oiy* стоит безударное [-ъ(j)и] или [-а(j)и]. В любом из этих случаев запись с *o* находится в рамках того, что для Фенне вполне обычно (орфограмму *inoi* он при этом, по-видимому, еще и запомнил, т. е. она стала для него привычной). Заметим, впрочем, что иногда Фенне записывает че-

рез *о* даже и такие адъективные окончания, где исконное [ы] находилось не перед [j], например, *kdobrom* 'к добрым' 458.5.

В современном языке словоформы типа [б'эль(ј)и] и типа [б'эла(ј)и] встречаются (хотя бы в отдельных пунктах) практически во всех частях акающей территории, в частности, и в районе Пскова; см. ДАРЯ, т. II, карта № 50.

Запись *tieskoij* предполагает твердое *к*. Словоформы типа [т'онк(ј)и], [т'онкь(ј)и] (с несмягченным *к*) ныне распространены приблизительно там же, где встречаются окончания [-ъ(ј)и], [-а(ј)и]; в небольшом количестве они отмечены и в западных среднерусских говорах, в частности, в районе Великих Лук (см. ту же карту).

Помимо *-oi*, *-ou*, в записях Фенне встретилось также *-ei*, *-ey*: *chudei sukna* ('плохие сукна') 458.5 (в изд.: *худьй (!) сукна*); *tei* 'те' 356.3, 427.4, *tey* 289.3 (в изд. везде *тѣ*). Здесь мы имеем дело с другими диалектными явлениями. Запись *chudei* отражает либо словоформу со старым новгородско-псковским окончанием *-ѹ* (см. о нем ДНД, § 3.23 и НГБ 1977–83, с. 142), либо [худэ(ј)и], с твердым *ѡ* (см. ДАРЯ, II, карта № 48, из которой видно, что такие словоформы встречаются в основном в восточносреднерусских и западносмоленских говорах, но в рассеянном распространении также и в южнопсковских). Записи *tei*, *tey*, очевидно, отражают *тѣѹ*; в современном языке словоформы [т'эје], [т'эји] распространены в особенности в селигеро-торжковских говорах, но также и по всему северо-западу, в частности, близ Пскова (ДАРЯ, II, карта № 75).

Отдельные слова или выражения

выглезнуть 'выскользнуть'

184.9: *vyglesnut* (и кириллицей: *выгле^ннуть*⁴) — *vthglyden* ('выскользнуть'). Слово интерпретировано в издании как *выклеснуть* (в т. III, с. 40 заглавное слово соответствующей статьи — *выскользнути*, что можно рассматривать в лучшем случае как перевод). Какой корень имели в виду издатели, не совсем ясно. В СРНГ обнаруживается богатый материал, позволяющий предложить для *vyglesnut* несколько иную интерпретацию. Мы находим здесь (6:194), в частности: *глѣздать* 'скользить' Новг., Пск. (это слово имеется также у Даля), *глѣзнуть* 'спотыкаться' Север., *глѣздо* и *глѣздо* 'скользко'

⁴ Здесь и ниже мы приводим кириллические записи Фенне лишь в качестве дополнительного, а не основного материала, поскольку эти записи взяты не от русских, а составлены самим Фенне — по-видимому, почти всегда исходя из его собственной записи латиницей.

Новг., Твер., Пск. и разные места Сибири, *глѣздкий* 'скользкий' (там же) и целый ряд других производных (*глѣздъ, глѣздка, глѣздовица* и др.); см. также ЭССЯ (6 : 162), статья **glъzdati, *glъzděti, *glъzditi*. В соответствии с этим материалом запись Фенне следует интерпретировать как *выглѣзнуть* (кириллическая запись Фенне, возможно, отражает презенс, а не инфинитив, или просто неточна).

Для полноты картины необходимо отметить, однако, что данный корень известен в говорах и в некоторых других вариантах. Вариант *глыз-, глызд-* (СРНГ, 6 : 223–224): *глызатъ* 'скользить' и *глызнуть* 'скользнуть' Арх., Север., *глызко* 'скользко' Арх., Сибирь, *глызкий* и *глызкой* 'скользкий' Арх., *глызда* 'глиста' Арх., *глыздаться* 'медленно делать', 'возиться' Пск. Вариант *гылз-* (7 : 252): *гылзатъ* 'скользить' Арх. Вариант *голз-* (6 : 292–293; все примеры Олон.): *голзтй* (*голзѹ, голзѣшь*), *голзатъ* и *голзить* 'елозить, ёрзатъ', 'скользить', *голзонѹтъ* 'скользнуть', также *голзко* 'скользко' у Даля (без указания места). Соотношение между *глыз-* и *гылз-* (*голз-*) — такое же, как в парах *млѣв-* — *мѣлв-*, *брѣз-* — *брѣз-*, *клѣч-* — *кѣлч-* и т. п., рассмотренных в Зализняк 1997.

В более отдаленной связи с этими корнями стоит корень-рифма **кѣлз-* 'скользить': *кѣлзаться* 'скользить', 'кататься на ногах по льду' Южн., Курск., Ворон. (СРНГ, 14 : 133), см. ЭССЯ, 13 : 194–196, статьи с начальным **кѣлз-*. Сюда же вторичные варианты с [л']: *кользѹтъ* 'скользить', *кѣлзко* 'скользко' Костром., Волог., Перм. и др. (СРНГ, 14 : 212).

ГОЛЫЗНИВЫЙ 'с проплешинами (о мехе)'

109.7. Это одна из строк в перечне сортов беличьих шкурок; данный сорт назван *golusniva* (и кириллицей: *гол^снива*) — *kale* ('лысье'). Это название интерпретировано в издании как *гол<о>уснива*. Очевидно, издатели имели в виду сложное слово, вторая часть которого сопоставима с др.-р. *усние* 'кожа' (трактовка данного слова как *голоусый* в т. III, с. 46 — не более, чем недоразумение). Решение издателей привлекательно своим изяществом. Но всё же есть, по-видимому, и более простое решение. В СРНГ (6 : 345) находим: *голызня* 'гладкая ровная поверхность' Урал., *голызина* 'лысына, залысына', 'плешина на меховой шкуре' Урал. Последнее значение настолько точно совпадает со свидетельством Фенне, что можно считать практически надежной интерпретацию *golusniva* как *голызнива* (или *-во*). Что касается возможности передачи *ы* через *и* (в том числе и после *л*), ср., например, *lus* (лыс) 78.3, *malumi* (малыми) 316.1, *promuszal* (промысел) 472.2, *putaies* (пытаешь) 200.4.

загладити 'затереть', 'стереть', 'вычеркнуть'

361.1: *Saglædi: podtzerni: ty tovo, tzto ias tebe saplatil, dobro ty tovo opæt na menæ ne iszis* — Do idt vth datt ich dy betahldt hebbe, dattu idt nicht wedderumb an my sökest. В изд.: *Согляди / подчерни ты тово, что яз тебѣ заплатил, добро ты тово опять на меня не ищешь.*

Ср., однако, другую, очень похожую фразу — 442.11: *Saglad: sa tzerni sapis tzto nam vinoy vereme ottum ne nadob branitza* — Do vth de rekenschop, de handtschriff dat wy vp eyn andertidt dar nicht vmb kyuen. В изд.: *Загладь / зачерни запись, что нам в иное время о том не надобь браниться.*

Немецкий перевод *do vth* 'вынь', 'изыми', 'уничтожь' в обеих фразах одинаков. Синонимы для *saglædi* и *saglad* почти одинаковы: *podtzerni* и *sa tzerni*. Можно с уверенностью утверждать, что *saglædi* и *saglad* — это одно и то же слово: *загладу* (*загладь*), т. е. интерпретацию *saglædi* как *согляди* следует отвергнуть. Ошибки в передаче твердости-мягкости согласных у Фенне часты. Правда, обычно они выражаются в написании *a, u, o* вместо *æ, ü, ö*; но встречаются всё же и ошибки противоположного рода, как в данном случае; ср., например, *læszit* (лазить) 289.4, *sgnilæ* (сгнила) 430.1, *posnæt* (познать) 428.3.

Судя по контексту, *загладити* здесь означает 'зачеркнуть', 'вычеркнуть'. Но сам глагол недвусмысленно указывает на то, что первоначально имелось в виду заглаживание написанного на воске. Так же можно было называть и операцию соскабливания написанного на пергамене. Но тот же глагол применялся, например, в случае письма на бересте. В берестяной грамоте № 684 (2 пол. XII в.) читается: *a ꙗ друугъхъ възатъ а не заглажно* (= *a у другихъ взято а не заглажено*) 'а у других взято, но не вычеркнуто [из долгового списка]'. Между тем на бересте загладить (в буквальном смысле) написанное уже невозможно. Реально мы сталкиваемся здесь с зачеркиванием или заштриховкой ставшего ненужным слова. Например, в берестяной грамоте № 218 (2 пол. XIII в.), представляющей собой долговую список, записи, относящиеся к некоторым из должников, заштрихованы; очевидно, это и есть результат «заглаживания».

Синоним *зачерни* в записи Фенне ясно показывает, что термин *загладити* мог применяться и к обыкновенному зачеркиванию чернилами. В переносном смысле *загладити* означало 'бесследно уничтожить', 'предать забвению', 'искупить (грех)', см. Срезн. и Слов. XI–XVII.

Заметим, что глагол *зачернити* 'вымарать', 'зачеркнуть чернилами', встретившийся у Фенне, в Срезн. и Слов. XI–XVII отсутствует. Что касается интерпретации *podtzerni* как *подчерни*, то ее, вероятно, следует заменить на *почерни*; ср. у Даля: *почернить письмо* 'почеркать, похерить' (тогда как *подчернить* означает, согласно тому же Далю, 'сделать почернее', 'подкрасить чернью', 'подтемнить'). Фенне легко мог смешать почти одинаково звучащие *почернить* и *подчернить*.

зватай 'посланный звать, приглашать'

220.9: *Besz svataia ktebe ne idu* — Sunder eschendtt kame ich nichtt tho dy. Первые два слова интерпретированы в издании как *без зват<ь>я* ('without a call'), записанное с ошибкой. Но текст прекрасно читается и без гипотезы об ошибке: *без зватая*. Слово *зватай* 'тот, кто послан звать, приглашать куда-л.' имеется в Срезн. и в Слов. XI–XVII, с примерами из текстов различного стиля. Ср. в особенности: *Зватай пришел, зовет з доброю женою пива пить* (из «Слова о мужах ревнивых» XVII в., см. Слов. XI–XVII, 5: 345). Слово сохранилось и в говорах — с довольно обычным для существительных на *-ай* переходом в адъективное склонение: *звátый* Перм., Яросл., Гурьев, Оренб., Енис. (СРНГ, 11: 211), в специализированном значении 'тот, кто приглашает на свадьбу'. Нем. *eschendtt* 'просящий', 'приглашающий' полностью согласуется с русским текстом.

изневѣсти 'неожиданно, внезапно'

228.8: *Prauo to mne is ne vesti, more vysochlo* — Wahrlich datt is my eyne seltzame tidunge dat de sehe is vthgedrogedtt. В изд.: *Право то мнѣ ис<т>нѣ вѣсти: море высохло*; для *истнѣ вѣсти* дается перевод 'verily news'.

Совершенно иначе трактуется отрезок *is ne vesti* в другом примере — 359.3: *Tovar mnie is ne vesti nalutzilsa: prilutzilsa* — De wahre iß my vnuorsehendes geraden vnd angekommen. Здесь транскрипция издателей такова: *Товар мнѣ из невѣсти налучился / прилучился*; для *из невѣсти* дается перевод 'unexpectedly' — тот же, что для нем. *vnuorsehendes*.

Нет сомнения, что в действительности не только во втором примере, но и в первом мы имеем дело с наречием *изневѣсти* (= *из невѣсти*) 'неожиданно, внезапно'. Ср. в СРНГ (12: 156): *извести* 'внезапно, неожиданно' Пск., Ворон.; *изневѣсть* 'внезапно, неожиданно' Новг., 'тайком, украдкой' Влад. Есть также варианты *изнавести* и *изнавесть*, но они представлены только в южных говорах (см. там же).

Таким образом, первый пример следует транскрибировать: *Право, то мне изневѣсти: море высохло*. Это прекрасный образец старинной насмешливой поговорки. Немецкий перевод *datt is my eune seltzame tidunge* 'это для меня странная новость' в общем удовлетворительно передает смысл русской фразы, но, конечно, не сохраняет ее остроты и лаконизма. Сразу видно, где здесь оригинал и где перевод.

Раздельное написание у Фенне, разумеется, большого значения не имеет; к тому же оно такое же и во втором примере.

изумитися 'растеряться', 'прийти в недоумение'

471.4: *Koli tzelovieka luboff davit, yno iestze y su milsa ffzæt — Wanner men eynem mahne den kör giff t so hefft he noch de qwahle tho nehmen* (букв. 'Когда человеку выбор дают, так ему еще мучение взять'). В изд.: *Коли человекъ (!) любовь дав<a>тъ (!), ино еще сумѣлся взять*. В III томе *ysumilsa* помещено в статью *усумнитися*.

Оба эти решения (*сумѣлся* и *усумнился*) представляются гораздо более искусственными и натянутыми, чем бесхитростное чтение в прямом соответствии с записью Фенне: *изумился*. Разумеется, современное литературное значение этого глагола к данному контексту не подходит. Но ср. в Слов. XI–XVII (6:210): *изумитися* 'обезуметь, потерять рассудок'; в СРНГ (12:172): *изумѣться* 'сойти с ума' Перм., Свердлов., Арх.; также *изумье* 'состояние неподвижности, оцепенения, вызванное сильным душевным потрясением' Пск. С учетом этих фактов для *изумился* в 471.4 естественно предположить значение 'растерялся', 'находится в недоумении', 'не может ума приложить [как поступить]'. С нем. *hefft de qwahle* такое понимание согласуется достаточно хорошо. Несоответствие между наст. временем в немецком и прош. временем в русском — кажущееся; *изумился* имеет здесь отчетливо перфектное значение: человек как бы вышел из своего ума и теперь находится в получившемся от этого состоянии. Таким образом, смысл русской фразы в 471.4 примерно таков: 'Человеку дают на выбор — так он еще растеряется взять' (*любовь* здесь — 'то, что люблю', 'любая вещь [на выбор]').

С глаголом *изумитися* в рассмотренном здесь значении можно сопоставить и некоторые другие производные от *умъ*. Например, глагол *надоумитися* может выступать почти как антоним к нему; ср. *надоумиться* 'догадаться', 'решиться, надумать' Нижегород., Арх., Урал., Иркут., Том. (СРНГ, 19:247).

косати 'косить'

253.1: *koszatt* — теуен ('косить [сено]'). Из контекста ясно, что это инфинитив. В изд.: *косать*. Ср. 101.4 (где слова даны без контекста): *koszatt* (и кириллицей: *кожа*⁷) — теуен. Здесь издатели дают транскрипцию *косят* (с пояснением: 3 pl. pres.), т.е. предполагается исходная форма *косить*.

Ясно, однако, что эти примеры в действительности одинаковы. В них представлен морфологический вариант *косати*. В значении 'косить [сено]' он в других источниках прямо не засвидетельствован; но косвенные данные говорят в пользу достоверности записи Фенне. Ср. в СРНГ: *ко́сать* и *ко́сать* 'сильно бить, колотить' Пск., Твер., Влад., Перм., Сиб.; 'красть что-л. из огорода' Пск.; 'рубить, тесать что-л.' Костром. (15 : 47); *обко́сать* 'обобратить' Пск.; 'обрезать' Пск.; 'отколотить' Пск., Твер. (22 : 77); *отко́сать* 'откромсать' Пск.; 'побить, поколотить' Ворон., Влад. (24 : 209). Видно, что глагол *ко́сать* употребителен в псковской зоне, в т.ч. в значениях, сближающихся со значениями глагола *коси́ть*; отметим в особенности *обко́сать* 'обрезать' Пск. Ср. также представленные у этих слов значения, связанные с кражей, присвоением, и просторечное *закоси́ть* 'припрятать', 'украсть'.

лежати въ деньгахъ (на деньгахъ) 'медлить с расплатой'

У Фенне трижды встретилось необычное выражение, означающее, судя по контексту, 'медлить с расплатой', 'не расплачиваться вовремя', 'задерживать у себя чужие деньги'.

347.6: *Otzum ty ffmoich dengach lit zis: prouolotzis: prouolokaies, da mnie denoch ne platis, kotory mnie ottebe ffzæt* — Worumb vorentholstu ('удерживаешь') myn geldt ... В изд.: *Очём ты в моих деньгах личишь / проволочишь / проволокаешь да мнѣ денѣг не платишь, которы мнѣ от тебе взять?*

371.4: *Otzum ty ffmoich denoch lit zis, da mnie ne oddas, doszit ty moimi dengami volodell, ty mnie rostu ne das* — Worumb bistu vortochsahm myt mynem gelde ... ('почему ты так медлителен [так тянешь] с моими деньгами?'). В изд.: *Очём ты в (!) моих денѣг личишь да мне не отдашь? Досыть ты моими деньгами володѣл, ты мнѣ расту не дашь.*

292.5: *Otzum ty na moich dennoch lit zis da na srok ne platis, srok davno proszol* — Worum entholstu my myn geldtt ... В изд.: *Очём ты на моих денѣг (!) личишь да на срок не платишь? Срок давно прошѣл.*

Интерпретация *lit zis* как *личишь*, предлагаемая издателями, неправдоподобна. Из всех значений глагола *ли́чить*, указываемых

в СРНГ и у Даля, с деньгами может быть связано только значение 'считать, пересчитывать' (южн., зап.). Но с нашим контекстом здесь не согласуется ни значение, ни управление: 'считать, пересчитывать' — это совсем не то, что *волочити, проволокасти, володѣти, entholden, vorentholden, vortochsam sin*; *личить* — глагол переходный, а во фразах Фенне *litzis* управляет предлогом *въ* или *на*.

В III томе принято другое решение: все приведенные примеры помещены в статью *лишити*. Но это решение — едва ли более удачное. Действительно, медлить с расплатой значит в некотором смысле лишать человека его денег. Но по-русски решительно невозможно сказать *ты лишишь в (или на) моих деньгах* (к тому же без слова *меня!*) вместо *ты лишаешь меня моих денег*, и нет никаких оснований подозревать, что это было возможно в прошлом.

Единственное решение, которое представляется нам совместимым как с семантическим, так и с синтаксическим контекстом, — это интерпретация словоформы *litzis* как *лежишь*. В отличие от современного языка, в древнерусском значение 'пребывать', 'оставаться' (в т. ч. о человеке) у глагола *лежати* было весьма актуальным; см. Слов. XI–XVII, 8 : 196–197. При этом широко употреблялась конструкция *лежати въ чемь* — как в прямом смысле (например, *въ селѣ, въ церкви*), так и в переносном (например, *въ ересехъ, въ печали*). Соответственно, выражение *лежати въ деньгахъ* (или *на деньгахъ*) представляется в принципе возможным. Существенно также то, что был несомненно актуальным образ «лежащих денег»; ср. в СРНГ (16 : 327, 329, 331): *лежальые деньги* Арх., Тобол., *лежачие деньги* Арх., *лежанки (лежанки)* 'деньги, которые откладывают про запас, копят' Пск., Твер. В ряде контекстов, где прежде выступало *лежать*, в современном языке говорят *сидеть*, например, *сидит всё время на одном месте* (вместо прежнего *лежит*). Поэтому существование выражений типа *сидит на своих деньгах, сидит на своем добре как собака на сене* может служить косвенным аргументом в пользу реальности старовеликорусского выражения *лежати на деньгахъ*.

Фраза 347.6 (*ty ffmoich dengach litzis*) — явно самая правильная из трех записей Фенне; *ffmoich denoch litzis* 371.4 и *na toich dennoch litzis* 292.5 — результат смешения М. мн. с Р. мн., многократно встречающегося у Фенне (причиной чего может быть как ошибка в записи, так и реальная неустойчивость в разграничении этих двух форм в говоре). Выражения *лежишь на моихъ деньгахъ, лежишь въ моихъ деньгахъ*, т. е. 'пребываешь во владении моими деньгами', хорошо согласуются со смыслом всех трех

рассматриваемых фраз. Ср. в особенности 371.4, где прямо сказано: *Досыть ты моими деньгами володъл.*

Что касается написания с *tz* на месте *ж*, то это для Фенне явление заурядное: ср., например, *taktzo* (такжэ) 298.2, 311.4, *tzerebi* (жеребий) 292.1, *tzonki* (жёнки) 243.1, *ttasza* (жажа) 421.1, *tzall* (жаль) 385.5 и др. Несколько странно, правда, что только в рассматриваемых трех фразах Фенне записал словоформу *лежишь* как *litzis*; ср. *leszīs* (лежишь) 193.6, а также многочисленные *leszit*, *lesit* и т. п. Поскольку, однако, во всех трех фразах выступает в сущности одно и то же выражение, возможно, Фенне просто запомнил его графический облик. Не исключено, что он сам при этом не осознавал тождества между выступающим здесь идиоматическим *лежишь* и обычным *лежишь* 'du liegst'.

лѣгати, легати 'ложиться', 'лежать'

145.3: *lechal* (и кириллицей: *лехаль*). 193.9: *Ia ne dolge löchall* — Ich hebbe nicht lange gelegen. Издатели транскрибируют глагол в этих примерах так: *лежал*, *лѣжал*. Однако передача *ж* через *ch* (и кириллическое *х*) у Фенне в других случаях не встречается. Бесспорные примеры глагола *лежати* записаны, как и положено для *ж*, через *sž*, *sz* или *s*: *leszīs*, *leszit*, *lesit*, *leszat*, *lesi* и т. д.

Поэтому записи *lechal*, *löchall* следует интерпретировать не как *лежал*, *лѣжал*, а как *легал*, *лѣгал* (с фрикативным [γ], как видно из записи через *ch*). Это древний итератив *лѣгати* 'ложиться', 'лежать' (см. ЭССЯ, 14 : 182, статья **lēgati* (se)), который, однако, в великорусской зоне утратил, как и прочие итеративы с *-b-*, свою древнюю огласовку, сменив ее на *-e-*, заимствованное из *лежати* (в некоторых говорах — на *-я-*, заимствованное из *лягу*). Ср. в СРНГ (16 : 309): *легáть* и *лягáть* 'ложиться', 'пригибаться к земле' (о деревьях, кустарниках) Южн., Зап.-Брян., Ворон., Новг., Омск. В примере *Я недолгѣ лѣгал* 193.9 у *легати* можно предполагать практически то же значение, что у *лежати*.

молодогъ 'солод'

64.7: *solod*: *molodog* (и кириллицей: *солодъ*: *молодо*) — *molddt* ('солод'). В изд.: *солод* / *молоток*. Очевидно, имелось в виду, что *molodog* — это уменьшительное от слова, родственного укр., белор. *мóлот* 'солод' (см. Фасмер, статья *мóлодь*).

Однако после находки новгородской берестяной грамоты № 689 (XIV в.) данная интерпретация должна быть изменена. В этой грамоте читается фраза: *на молодогъ далъ ясемь рубель и пивово* (вм. *пиво*) *вариле ко со[r]оцинамъ* 'я дал рубль на солод и ва-

рил пиво к сорочинам'. Таким образом, запись Фенне точнее, чем полагали издатели: это *молодог*. Ср. производные *молодожня* 'помещение для изготовления солода', *молодожникъ* 'торговец солодом' (Слов. XI–XVII, 9: 249); см. также НГБ 1984–89, с. 76.

Отметим, кроме того, следующий пример из ГВНП (№ 69, 1439 г.): *а на томъ товаръ взяти Кузмъ Ларивоновичю у вашего брата у Ивана у Амгбура десять ластовъ молодого, 14 ласты жита, 3 пунгды пшеничы*. Судя по контексту, *молодого*, по-видимому, означает здесь 'солода'. Эта фраза, возможно, указывает на то, что солод могли называть не только *молодогъ*, но и *молодое*. К сожалению, публикация данной грамоты не вполне надежна: графика подлинника в ней не соблюдается, и не исключено, в частности, что в оригинале стояло не *молодого*, а *молодо*^Г. Но проверить это место по оригиналу мы сейчас не имеем возможности: грамота входит в состав Таллинского городского архива, оказавшегося после второй мировой войны в Кобленце.

Редкий суффикс **-og-z* (ср. **inogz*, **pirogz* и др.) указывает на древность образования. В отличие от укр. *мóлот*, словен. *mláto* и т. д., которые, как обычно полагают, заимствованы из герм. **malt-* 'солод', слово **mold-og-z* 'солод' представляет собой правильное этимологическое соответствие того же герм. **malt-* (с точностью до суффикса).

назнятьбать 'поставить знак, метку'

285.3: *Naklemil ty : na metil: na snatbal ti suoi tovar* — Heffstu dyne wahr gemarkedtt ('пометил ли ты свой товар?'). Синонимический ряд глаголов, передающих *heffstu gemarkedtt*, интерпретирован так: *накле<й>мил ты / намътил / назна<ч>ал ты*. В последнем из этих глаголов написание *tb* вместо *tz* может быть только прямой ошибкой, причем редчайшего типа: между *z* и *b* нет никакой фонетической связи, и к тому же сочетание *tz* — очень частое, привычное, а *tb* — редчайшее. Кроме того, в приведенном ряду естественны только глаголы совершенного вида, поэтому *назначал* — это еще и ошибка в виде.

Однако данный текст допускает и прямое прочтение, без гипотезы об ошибке: *назнятьбал* — от незасвидетельствованного глагола *назнятьбати* 'поставить знак («знатьбу»)'. В этом случае снимается и второе возражение: *назнятьбати*, в отличие от *назначати*, явно должно было относиться к совершенному виду. Конечно, у отыменных глаголов модель на *-ати* гораздо менее продуктивна, чем на *-ити*, но она всё же существует; ср., например, старые *сѣдлати*, *уздати*, *пеленати*, *ужинати*, *работати*, *о-правдати*,

брата́тися, котора́тися и т. п., нынешние диалектные *на-су́-слать, на-кулебя́кать* и т. п. Особенно важно то, что эта модель представлена в целом ряде глаголов со значением 'ставить знак, метку', причем все они имеют коррелят совершенного вида с приставкой *на-*; таковы старые *знаменати, назнаменати, печатати, напечатати, пятнати*, нынешние диалектные *напятна́ть* 'поставить метку, клеймо' Сев.-Двин., Перм., Свердлов. (СРНГ, 20:116), *клея́мать* 'ставить клеймо' Арх., Мурман. (СРНГ, 13:274), *наклея́мать* 'поколотить', 'наставить синяков' Арх. (СРНГ, 19:326).

номна (или номня) 'теперь'

Слово *потпа* встречается у Фенне неоднократно: 276.3, 281.1, 295.2, 306.1, также в кириллической записи *но^мна* 158.18. В немецком тексте ему соответствует *пи* 'теперь'. В 158.18 *но^мна* выступает как синоним для *нынеча*. Издатели всегда транскрибируют *потпа* как *номня*. В сноске к 276.3 они поясняют, что это результат смешения *номня* 'recently' и *нонѣ, ноня* 'now, today'. В III томе указанные примеры образуют статью *ноньмо* (причем это слово почему-то квалифицируется как междометие).

Очевидно, за написаниями Фенне (*потпа, но^мна*) стоит *номна* или *номня*; поскольку Фенне ни разу не употребил *æ* (или кириллическое *я*), несколько более вероятным представляется первое. Интерпретацию *ноньма* (с другим порядком согласных), по-видимому, можно исключить.

С нашей точки зрения, перед нами результат метатезы в наречии *ноньма*; ср. *но́ньма, но́ньмо* 'в настоящее время, теперь', 'ныне, нынче', 'в этом году' Пск. (СРНГ, 21:278; исконен здесь явно суффикс *-ма*, восходящий к окончанию Д. Т. дв.). Сохранилась ли при метатезе мягкость срединного *н*, неизвестно.

нѣтъ ничего 'ничего'

В трех случаях у Фенне встретилось устойчивое сочетание *нѣтъ ничего*. Издатели трактуют эти случаи неодинаково.

241.2: *Ia ne mogu otnego nietnitzovo vyprosžitt* — Ich kan ehm nictes affbidden. В изд.: *Я не могу от него, нѣт ничѣво выпросить* (отметим постановку запятой после *него*); перевод русской фразы: 'No, I cannot beg anything out of him'. Очевидно, здесь 'No' — это перевод для *нѣт* (хотя это *нѣт* и стоит не в начале, а в середине фразы).

214.3: *Ias ne mogu nitnitzovo ottebe vyprosžitt* — Ich kan nictes mitt all van dy bydden. Но на этот раз написание *nitnitzovo* отмечено только в сноске (очевидно, как ошибочное), а в

тексте дано просто *ne togi nitzovo*. Транскрипция издателей: *Яз не могу ничёво от тебе выпросить*.

219.2: *Sa otze ty menæ laies da vootze ty menæ niетт ni-tzogo schasis* — Achter ruggen schelstu my vnd vor ogen sechstu my nitches mytt all. В изд.: *За очи ты меня лаешь да во очи ты меня (!) нѣт (!) ничёго скажешь*.

Совершенно очевидно, что все три примера однотипны (а первые два даже практически одинаковы). В немецком тексте выражению *нѣт ничего* соответствует *nitches* 'ничего' или *nitches mitt all* 'совсем ничего'. Разнобой в трактовке этих фраз в издании, вероятно, косвенным образом отражает странность их синтаксической структуры.

В действительности целостное идиоматическое сочетание *нет ничего* в русских говорах известно. Оно в изобилии отмечено в деулинском говоре (Деул. слов., 345). Это выражение выступает здесь примерно в тех же значениях и синтаксических функциях, в которых в разговорной форме литературного языка употребляется слово *ничего*. Анализируя деулинский материал, можно усмотреть две линии развития первоначального свободного сочетания *нѣт(у) ничего*. Одна линия состоит в том, что значение 'нет ничего' развивается в 'нет ничего страшного', 'нет ничего особенно плохого' и далее — 'не имеет большого значения', 'не так важно', 'всё в порядке'. С синтаксической точки зрения, здесь мало отличий от исходного состояния: *нет ничего* еще сохраняет статус предложения (хотя бы вводного). Примеры (приводим в орфографической записи): *Сейчас солнышко, нет ничего, а солнышко схоронится — и опять холодно; Он попади в эту канаву да кричит: — Бабушка, погибаю... — Держись за куст, я говорю, нет ничего*.

Другая линия развития состоит в том, что изменяется прежде всего синтаксический статус выражения *нет ничего*: оно превращается из предложения в член предложения, а именно, в количественное обозначение типа *много, мало* (ср. в разговорной форме литературного языка аналогичное употребление фраз типа *кот наплакал*). Общий смысл выражения при этом может оставаться прежним, иногда с оттенком усиления (т. е. 'ничего' или 'совсем ничего'), или слегка изменяться в сторону 'почитай, что ничего' (т. е. 'почти ничего', 'совсем мало') (ср. выражение *всего ничего* в разговорной форме литературного языка). Примеры: *Пошла, черники принесла нет ничего; Вот чего принесла, нет ничего принесла в узелочке*. Заметим, что в этих примерах сказуемое стоит без отрицания. Но возможен и следующий шаг синтаксического преобразования: сказуемое полу-

чает отрицание. Пример: *Они тогда жили и нет ничего там не заработали.*

Именно последней группе примеров вполне подобны фразы из Фенне. Без отрицания при сказуемом: *За очи ты меня лашь да во очи ты меня (!) нѣт ничѣго скажешь.* С отрицанием: *Я не могу от него (от тебе) нѣт ничѣво выпросить.*

окомъ мегнути 'в мгновение ока'

36.16: *okomegnuet* (и кириллицей: ѡкоме^гнѣт) — *ogenblick*. В изд.: *око мегнует*. Такая транскрипция предполагает здесь глагол *мегновати*, который едва ли когда-либо существовал. С нашей точки зрения, запись Фенне должна интерпретироваться как *оком мегнуть*; см. Слов. XI–XVII (9:52), статья *мгнути (мегнути)*, выражение *окомъ мгнути* 'в мгновение ока, очень быстро, вмиг' (с примером из Гистории о Василии Кориотском, XVIII в.).

Фенне явно воспринял это выражение как единое слово (ср. нем. *ogenblick*). В этих условиях написание *t* вместо *tt*, и без того вполне возможное у Фенне, оказывается совершенно естественным. Трудность лишь в конечном *-nuet* вместо *-nut*; но *ue* может выступать как эквивалент *ü* и, как и *ü*, изредка употребляется у Фенне вместо *u*, например, *roszluesai* (росслушай) 387.3; ср. еще *puiste* (пусте) 352.5.

Кириллическая запись Фенне в данном случае, по-видимому, просто копирует латинскую (как это бывает у него очень часто).

поводно 'уступчиво', 'покладисто'

Издатели усматривают в ряде фраз Фенне слово *повадно* 'suitably', 'complaisantly'. Вот эти фразы (или соответствующие их части): *Ty sa suoi tovar samerivaies, ne isoide: povodno mne tovaru na tut tzenu ffzæt* 279.6; *Ia stoboiu na silu ne torguiu, ia inde torguiu chdie ludi povono prodadut* 280.2; *Ias tebe potekaiu kupi ty tovar otmenæ, ias tebe iovo prodam povono otlutzkogo ia ottebe ne doimu otlutzkogo* 286.2; *ne isoidet mnie tak prodam, podi da torgui inde chdie ludi tebe povonu prodadut* 376.1.

Из этих контекстов (а также из немецких переводов, которые здесь можно не обсуждать) ясно, что *povodno*, *povono* означает 'выгодно', причем в сочетаниях с *продадут*, *продам* имеется в виду выгода для покупателя, т. е. продать *povodno* значит продать не очень дорого, уступчиво.

Слово *повадно*, которое усматривают в этих фразах издатели, действительно имеет в говорах среди прочих значений значение 'выгодно' Арх. (СРНГ, 27:214); ср. также значения 'выгодный'

Арх., 'покладистый, сговорчивый' Арх., Забайкал. у слова *повáд-ный* (там же). Что касается написаний *rovono*, *rovoni*, то простое *n* здесь явно заменяет *nn*, а само это *nn* возникло в результате ассимиляции из прежнего *dn*; *-и* вместо *-о* (в *rovoni*) — особенность, встречающаяся у Фенне и в ряде других случаев.

Остается, однако, одна особенность, не имеющая столь же простого объяснения: *о* (вместо ожидаемого *а*) в корне — во всех четырех случаях, где встретилось данное слово. Слова *повáдный*, *повáдно* имеют устойчивое корневое ударение; стоящее особо *повáдно* Твер. (СРНГ, там же) — по-видимому, случайное единичное колебание. Смещение *а* и *о* под ударением возможно у Фенне только в качестве описки или прямой ошибки. Но невозможно считать описками четыре случая из четырех.

Ввиду этого естественно предположить, что у Фенне отразилось не слово *повадно*, а слово *поводно*. В СРНГ (27 : 250) у слова *повóдный* находим, в частности, значения: 'покорный, уступчивый', 'обходительный, мягкий' Арх., Новг., Север., Вост., 'покладистый, послушный', 'общительный' Пск., Новг., Север., Вост., Волог., Влад. Значения 'уступчивый', 'покладистый' особенно хорошо подходят к выражениям *продам* (*продадут*) *поводно*, представленным у Фенне:

потчивати (потчевати) 'потчевать' и позывати 'вызывать'

Для ряда фраз, где издатели усматривают глаголы *подозвати* и *подзывать*, могут быть предложены другие решения.

202.1: *Tott tzölloveck pyr naresatt da gosti stane potszvatt* — De mahn wyll ein gastgebodtt anrichten vndtt geste plegen. В изд.: *Тот чéловѣк — пир наряжать да гости стане подзвать* (!). Интерпретация *potszvatt* как *подзвать* сопряжена, однако, сразу с несколькими трудностями: 1) если это 'подозвать', то здесь ошибка в выборе вида и вдобавок пропущено *о*; 2) даже если это 'подзывать', то всё равно приставка *под-* здесь совершенно неуместна: подзывают собаку, но не гостей; 3) немецкий перевод *plegen* 'заботиться о ком-л.', 'ухаживать за кем-л.' передает совершенно не то значение, что *подзывать*.

Все эти трудности отпадают, если признать, что во фразе представлен глагол *потч<е>вать*. Фраза становится совершенно правильной и естественной: *Тот чéловѣк пир наряжать да гости стане потч<е>вать*. Что касается необозначения гласной перед *в* в *-ывать*, *-овать*, то такая запись встречается у Фенне довольно часто, например, *posallvatt* 199.9, *notzuatt* 204.2, *omanuat* 214.9, *obradualsa* 226.8 (вероятно, гласная в этом суффиксе была

подвержена сильной редукции, и Фенне нередко этой гласной не улавливал).

У Фенне имеется также фраза, где сами издатели усматривают глагол *потчивати* (*потчевати*) — 195.7: *Posallui ne podivuity niet vtenæ sim vas potzuvatt*. В изд.: *Пожалуй не подивите: нѣт у меня чим вас потчѣвать*. Ср. также *попотчивати* во фразе 227.6: *Mnie ne doszuck tebe popotzuvatt: tzustovatt pridi vetzere oræt komne ias tebe rad popotzuvaiu*. В изд.: *Мнѣ недо-суг тебе попотчивать / чествовать; приди вечерѣ опять ко мнѣ, яз тебе рад попотчиваю*.

Далее, издатели усматривают глагол *подзывать* в группе фраз, связанных с вызовом к судье. 210.5: *Ia tebe perett sudiu potzuvaiu*; 387.1: *ia iovo perod sudiu potzival*; 387.2: *perod sudiu potzival*. Во всех этих случаях издатели читают: *перѣд судью подзываю* (*подзывал*). Однако, как ясно из древнерусских памятников, к судье не подзывали, а позывали; см. в Слов. XI–XVII: *позывати* — в частности, ‘вызывать на суд’ (16:127), *подзывать* — ‘зазывать, сманивать’, ‘подговаривать’ (15:262). Написание с *tz*, разумеется, не может служить серьезным препятствием для чтения *позыв-* (а не *подзывать*): смешение *s*, *sz* с *tz* встречается у Фенне часто. Заметим, что сами издатели читают (совершенно справедливо) *potsvatt* как *позвать* во фразе 201.10: *Ias chotzu gosti potsvatt* — *Ich will geste laden*, где перевод *laden* ‘пригласить’ подсказывает именно такую интерпретацию.

Лишь в одном примере интерпретация неочевидна — 428.1: *y ty posli kasakum poviestzovo, da potzovi moiovo malitza tztob on napisat kolko sol potenule*; в изд.: *и ты пошли казаком по вѣсчѣво да подзови моѣво мальчика, чтоб он написать (!), колько соль потянуле (!)*. В данном случае контекст допускает как *позови*, так и *подзови*, хотя на фоне прочих примеров, а также немецкого перевода (просто *esche* ‘позови’), даже и здесь представляется более вероятным *позови*.

Таким образом, в материалах Фенне нет ни одного надежного примера глаголов *подозвати* и *подзывать*.

потькати ‘подталкивать’, ‘уговаривать’,
‘советовать’, ‘укорять’

286.2: *Ias tebe potekaiu kupi ty tovar otmenæ* — *Ich rade dy koep de wahre van my*. В изд.: *Яз тебѣ пот<а>каю, купи ты товар от меня*.

381.1: *Ne potekai: skuszai : prinevolivai menæ fftom dieli* — *Vorsume mi nicht in dem werke*. Здесь *potekai* трактовано издате-

лями иначе: *Ne pot<ы>кай / не <и>скушай / приневоливай меня в том дѣль* (не перед <и>скушай — недосмотр в издании).

220.7: *Ne potekai ty na to sloua* — Kerr dy nicht an datt wordtt ('не обращай внимания на это слово'). Здесь издатели дают третье решение: *Ne потѣкай ты на то слово* (с переводом: 'do not run against that word'). Аналогично 168.14: *potekat* (и кириллицей: *потекать*) — sich wog an keren; в изд.: *потекать* (с -тек-, в отличие от -тѣк- выше).

С нашей точки зрения, во всех этих примерах выступает один и тот же глагол — *потыкати* 'подталкивать', 'тыкать' (и в переносном смысле: 'побуждать', 'уговаривать', 'советовать', 'укорять'). В самом деле, в первом примере *potekaiu* переведено как *gade* 'советую'; во втором примере *potekai* выступает как синоним к вполне понятным <и>скушай и приневоливай (немецкий перевод в данном случае особой пользы не приносит; возможно, он неточен). В третьем примере *ne potekai*, вероятно, означает нечто близкое к 'не укоряй', 'не ругайся', 'не сердись', что легко совместимо со смыслом немецкой фразы. Получается довольно большой разброс значений, но сходный с тем, который засвидетельствован в памятниках и в говорах. Ср. в Слов. XI–XVII (18:32): *потыкати* 'толкать', 'подталкивать', 'тыкать', перен. 'подталкивать', 'побуждать', 'подстрекать'. В СРНГ (30:320) для *потыкати* среди прочих значений находим: 'толкать, бить', 'пинать ногой' Пск. (в частности, *потыкать в шею*); 'повелевать кем-л.', 'помыкать кем-л.' Пск., Твер. (с примером: *Что ты мной потыкаешь?*); 'упрекать, укорять' Тамб., Тул., Свердл., Том. (с примером: *Че ни сделаешь, все потыкает*).

Запись [ы] через *e* у Фенне хотя и редко, но встречается, например, *poletei* (поल्या) 102.4, *y vybe* (и вы бы) 265.2.

Что касается предложенного издателями (для 286.2) глагола *потакати*, то он не имеет практически ничего общего со стоящим в немецком тексте *gade* 'советую'. Еще менее убедительно *потѣкати* (даже если оно действительно значило 'to run against') в контексте 220.7.

Таким образом, смысл первого примера: 'я тебе советую, купи ты товар у меня'. Смысл второго примера: 'не подталкивай / не соблазней / не приневоливай меня в этом деле'. Вероятный смысл третьего примера: 'не сердись на то слово', 'не укоряй [меня] за то слово'.

розлазка и розлазь (?) 'взаимный расчет', 'расплата'

308.5: *Podom ty da dospem roslasku: roslasza komu unas donæt* — Laht vns gahen, vnd maken vnse rekenschop vnd betahlen

wem van vns tho kumptt ('Пойдем составим наш счет и заплатим, кому из нас надлежит дополучить'). В изд.: *Подём мы да доспѣ<е>м розложку / розложа, кому у нас донять*.

Слово *розлбжка* (*разлбжка*) отмечено у Даля (IV: 32): *разлбжка податей* 'раскладка'. По значению оно стоит сравнительно близко к тому, что ожидается в данном контексте. Но мешает написание с *a* (а не *o*) в корне: слово *розлбжка* могло иметь ударение только на корне; следовательно, мы должны здесь предполагать прямую ошибку в записи Фенне.

Рассмотрим некоторые другие фразы из Фенне на ту же тему: *Ia stoboi roslesles: rosplatilsa: smoluilsa: roszotzkles, da ia tebe ne vinovate* 343.6; *Ia stoboi roslesles: rospravilsa* 442.4 (почти такая же фраза — 311.3); *Ias stoboi rosleszu: pomirus, ne chotzu stoboi tegatze* 234.3. Во всех этих случаях выступает глагол *розлѣзтися*, который очевидным образом означает 'рассчитаться', 'расплатиться', 'урегулировать финансовые отношения'.

Ср. также часто встречающийся у Фенне глагол *отлѣзти*, означающий 'заплатить долг', 'удовлетворить денежные претензии', 'рассчитаться' (с тем лишь отличием, что *розлѣзтися* — это взаимное действие участников сделки, а *отлѣзти* — действие одного из ее участников). Пример: *Ne mogu ia tebe otlest, gotovich denoch nyetza vmena niet slutzilos pridi na tzæs opæt komnie, ia ot inovo denoch perechvatzu da tebe otleszu* 433.1 (аналогично — 176.2, 207.12, 310.5, 354.3, 381.3, 418.5).

Примерно в том же значении употреблялся и глагол *отлазити*, ср.: *и казалъ имъ у себе товаръ облакану и золото; а тымъ хотѣлъ отлазити братью нашу* (т. е. 'тем товаром хотел рассчитаться с нашими братьями') (ГВНП, № 56, 1417 г.).

Мы видим, таким образом, что глаголы *лѣзти*, *лазити* активно участвовали в формировании старовеликорусской купеческой терминологии: для выражения идеи 'рассчитаться' использовался образ людей, которые разошлись (мирно) в разные стороны, идеи 'заплатить долг' — образ человека, который отошел от своего кредитора (без претензий с его стороны).

Эти наблюдения позволяют предложить другую интерпретацию для неясных слов *roslasku*, *roslasza* в 308.5, не требующую предположения об ошибке в записи, а именно: перед нами словоформы *розлázку* и *розлáза*. Первая — В. ед. от *розлазка*, вторая — скорее всего Р. ед. от *розлазъ*. Оба термина непосредственно соотносятся с глаголом *розлѣзтися*, т. е. означают 'взаимный расчет', 'расплата'.

С морфологической точки зрения, прямым аналогом для *розлазка* может служить слово *вылазка*, для *розлазъ* — современ-

ные *перелаз*, *подлаз*, *полаз*, *вылаз*, также диалектные *залаз*, *отлаз*. Все эти слова имеют, хотя бы в числе прочих значений, значение действия.

Впрочем, для написания *roslasza* в принципе нельзя исключать также трактовок *розлаза* и *розлажа* (И. ед., употребленный, как это часто бывает в материалах Фенне, в роли В. ед.). Но эти решения маловероятны: слова на *-лаза* (*пролаза*, *подлаза*, диалектные *влаза*, *залаза*, *облаза*) почти всегда обозначают не действие, а обладающего определенными качествами человека; слов на *-лажа*, производных от корня *лаз-*, не отмечено вообще.

сослати 'ниспослать'

У Фенне несколько раз встречаются выражения, означающие 'что Бог пошлет', 'Бог послал', 'пошли мне Бог'. Они записаны у Фенне так: *tzto bog saslett* 218.9, 228.1, *tzto bog mnie primka saslal* 360.3, *kotori mnie bog saslal* 433.3, *sasli mnie bog glupovo, bohatovo* 383.4. Во всех этих случаях глагол переведен на немецкий язык как *vorlehn* ('пожаловать'). Этот же глагол мы находим в соответствующей статье словарных списков: *saslet* (и кириллицей: *за^слеть*) — *vorlehn* 178.1. Во всех указанных случаях, кроме одного, издатели используют в транскрипции приставку *за-*: *зашлет*, *заслал*; в одном случае (383.4) — приставку *со-*: *сошли*.

Между тем значение приставки *за-* в действительности не подходит ни к одному из этих контекстов. Как в современном, так и в древнем языке глагол *заслать* имеет отчетливые негативные коннотации. Засылают убийц, шпионов, засылают неудобных в глушь и т. п. Бог не засылает свои милости, он их ниспосылает. В древнерусском значении 'ниспослать', 'послать вниз' передается (не в собственно церковных контекстах) глаголом *съслати* (> *сослати*); ср., например: *ан̄гла Б̄ѣ не сослеть, а пр̄рка в наш̄ѣ дни н̄туть* (Ипат., под 1149 г.).

Поскольку Фенне не различает *с* и *з* и достаточно часто отражает в своих записях аканье, можно с уверенностью утверждать, что не только в 383.4, где сами издатели усмотрели глагол *сослати*, но и во всех прочих указанных выше случаях нужно читать не *зашлет*, *заслал*, а *сошлет*, *сослал*.

хрепати (презенс *хрепелть*) 'кашлять', 'хрипеть', 'храпеть'

78.6: *kon greple* (и кириллицей: *ко^н гребля*) — *perdt hostedtt* ('конь кашляет'). В изд.: *конь хрипле* (без знака «!»), с переводом 'the horse is hoarse'. Это значит, что в *greple* усматривается

И. ед. муж. краткой формы прилагательного *хриплый* (с ошибочным *e* вместо *i*).

Такое решение не согласуется с другим примером — 162.13: *chreplet* (и кириллицей: *хре^плеть*) — *hosten*. В изд.: *хреплет*.

Из этих двух решений верно, конечно, только второе. В первой фразе тоже следует читать *конь хрепле*. Презенс *хреплет* (*хрепле*) предполагает инфинитив *хрепати*. Именно такая форма зафиксирована в картотеке Пск. обл. слов.: *хрепáть* 'кашлять' (см. ЭССЯ, 8: 90, статья **xrapati*; там же материал других говоров).

шавитися 'зарекается', 'обещать не делать'

Сравним три фразы очень похожего содержания.

361.4: *Ia safflu es stoboiu torgovat ty omansik* — *Ich vorlauedt myt dy tho koesplagen du bist eyn bedreger*. В изд.: *Я с<т>авлюсь с тобою торговать, ты оманщик*, с переводом (для русского текста) 'I stop trading with you'.

435.1: *Na otiovo savetzætzu: schavitzu torgovat, on omanstzik* — *Ich will my vor ehm schuwen tho kopslagen, he iß eyn bedreger*. В изд.: <Я> *от ёво завъчатсяю (!) / шавитьсю (!) торговать, он о<б>манщик*, с переводом (для русского текста) 'I will refuse / it makes me crazy to trade with him'.

435.2: *Ia siim savetzætzu torgovat* — *Ich wilt vorlauen mit ehme tho kopslagen*.

Из сопоставления этих фраз становится ясно, что в первом примере транслитерацию *safflu es* как *с<т>авлюсь* (с якобы пропущенным *t*) следует заменить на *шавлюсь*. В самом деле, из второго примера видно, что *шавитися* и *завъчатися* — это синонимы, а из одинаковости переводов в первом и третьем примерах вытекает синонимия *safflu es* и *savetzætzu*.

Из этих же фраз можно заключить, что *шавитися* здесь означает нечто близкое к 'отказываться', 'зарекается'; ср. глагол *завъчатися*, а также предложенные в издании переводы соответствующих немецких фраз: 'I promised myself not to deal with you'; 'I will avoid trading with him', 'I will stop trading with him'.

Других примеров именно такого значения у *шавитися* нам не удалось найти (к сожалению, до соответствующего выпуска СРНГ еще далеко). У Даля находим, в частности: *шáвить* (арх., олон.) 'пустобаять, шутить или врать, болтать вздор'; 'кривить душой, лукавить, фальшить'; *ружье это шавит*, *сшавило* 'неверно, дурно бьет', 'дало промаха'; *шáвиться, шавѣть, -ся* 'мерещиться, грезиться'; *шáва* 'шутник, балагур, врун, лясник'. Ср. еще в СРНГ (20: 293): *нашáвить* 'наговорить неправды, наврать', 'наклеветать'

Олон., *нашавіть* 'нашалить, наозорничать', 'нашкодить' Арх. Таким образом, у корня *шав-* усматривается отчетливая связь с идеей обмана, неисполнения, иллюзии. Следует полагать, что в материалах Фенне отразилась некоторая специализация значения глагола *шавити*, *шавитися*, а именно он выступает здесь как своего рода антоним для *оббчати*, *оббчатися*: если *оббчати(ся)* означает заявление о том, что нечто будет исполнено (сделано), то *шавити(ся)* — напротив, заявление о том, что это делаться не будет.

Дополнительные замечания (постраничные)

48.3: *Rodiwan* (и кириллицей: *Родиво^н*). В изд.: *Родивон*. Скорее должно быть: *Родиван*; ср. в берестяных грамотах *Родиване* (И. ед.) 122, у *Родивана* 568.

48.21: *Ortomei* (и кириллицей: *Ўртоме^и*). В изд.: *Ортомей*. Правильнее: *Ортёмей*.

50.4: *Rugodiua* — см. 202.9.

50.7: *Kæsz* (и кириллицей: *Кя^с*) 'Цесис'. В изд.: *Кесь*. Скорее должно быть: *Късь* (именно так это слово предстает в новгородских летописях).

71.13: *men* (и кириллицей: *менъ*) (рыба). В изд.: *мен*. Более вероятно: *мень* (расстановка *ъ* и *ь* у Фенне совершенно ненадежна).

76.11: *voper* (и кириллицей: *вопер*). В изд.: *вепрь*. Должно быть: *воперь* или *вѣперь*.

77.6–7: *karuita konpenia* (и кириллицей: *капыта конения*). В изд.: *копыта конския* (даже без знака «!»). Скорее всего это *копыта коне<в>ья*.

79.13: *pochwedi* (и кириллицей: *по^хведи*) — *hinder gerede* ('задние ремни [в сбруе]'). В изд.: *поводы*. Невероятно, однако, чтобы запись Фенне не имела отношения к слову *пахві*, *пахві* 'подхвостные ремни в сбруе' (в начальном слоге могло быть и *по-*, ср. укр. *пiхви* 'ножны', серб. *пiвѣ* 'хвостовой ремень' и др., см. Фасмер, III, 221). Либо у Фенне отразилось *пахвѣ-ти* (*похвѣ-ти*), с постпозитивным *-ти* (или *-тѣ*), либо он сконтаминировал *пахви* и *поводы*.

84.3: *marmasia* (и кириллицей: *мармазья*) — *marmasie*. В изд.: *малмазия*. Должно быть: *мармазия* или *мармазья*.

87.7: *slinosor* (и кириллицей: *слиносоръ*) — *huck im halse* ('язычок', 'увула'). В изд.: *слиносор*. Вероятно, должно быть: *слиножор*.

89.11: *roszün rott* (и кириллицей: *рож^н рот*) — *doe den muntt v^r* ('раскрой рот'). В изд.: *роз<и>нь рот*. Но не исключено также, что это *россунь рот*.

102.4: *polemei* (и кириллицей: *полемеⁿ*). В изд.: *поломя*. Скорее должно быть: *польмя* (но возможно и *полэмя!*)

110.19: *desætkæ* (и кириллицей: *деся^rкя*). В изд.: *десятка*. Но не исключено также, что это *десятка* — И. ед. от *десяток* (с эффектом яканья).

115.13: *krupka soll* (и кириллицей: *крупка соль*) — *groff soldtt* ('грубая соль'). В изд.: *крупна соль* (без знака «!» или <>). Должно быть: *крупка соль*.

130.16: *obertiett* (и кириллицей: *обёрт^eеть*). В изд.: *об<в>ерт^eть*. Должно быть: *оберт^eть*.

141.7: *müisel* (и кириллицей: *мысел^z*). В изд.: *мысел*. Скорее должно быть: *мысль*.

165.19: *painet* (и кириллицей: *наⁿнять*). В изд.: *нанять*. Должно быть: *найнять*; здесь явно представлено перенесенное из презенса -й- — такое же, как, например, в укр. *найняти*.

200.9: *Podi sputu*. В изд.: *Поди с пут<u>*. Фенне явно отразил форму *с путю* и было бы уместнее именно так ее и транскрибировать (тогда как запись с <> воспринимается как указание на прямую ошибку или описку).

202.9: *iechat vrugodiuo*. В изд.: *вхать в Ругодиву*. Должно быть: *в Ругодиво*; ср. на *Ругодиво* (ГВНП, № 78, 1474), на *Ругодево* (там же), тогда как форм женского рода от этого топонима нигде не отмечено. Соответственно, запись *Rugodiua* (и кириллицей: *Ругодива*) 50.4 должна рассматриваться как акающая, т. е. ее следует транскрибировать как *Ругодиво* (в изд. -ва).

209.7: *Ia na tebe iszu*. В изд.: *Я на теб^e ищ^u*. Должно быть: *на тебе*, поскольку в материалах Фенне глагол *искати* 'предъявлять иск', 'преследовать по суду' во всех недвусмысленных случаях управляет предлогом *на* с винительным, а не с местным падежом. Ср. *na mena ne sszy* (на меня не <и>щи) 330.2, *dobro ty tovo oræt na menæ ne iszis* 361.1, *tztob ia na tebæ perod sudiu ne iszu* (!) 403.1. Ср. также *a[ч]e ли ти брат[ъ]е вины л[ю]дье на ма не ищ[ть]* в берестяной грамоте № 724 (1160-е гг.).

211.1: *Ia tebe primetu* ('примечу'). В изд.: *прим^ь<ч>у*. Возможно, Фенне записал здесь форму *приметю*.

215.9: *Voimnogich goradoch*. В изд.: *Во многих городах*. Должно быть: *городох* (ударение здесь почти наверное падало на окончание).

217.5: *sgorado*. В изд.: <u>з города. Более вероятно: <u>з городу.

223.6: *oræ odaruvatt* ('отдаривать', 'дарить в ответ'). В изд.: *опя<ть> одаровать*. Более вероятно, что здесь не описка, а отражение факультативного отпадения конечного [т'] (или [т]) в *опя^т*.

225.1: *ia tebe ne duru: vrode blagoi: vpir* — ich sy dyn geck nichtt ('я тебе не шут [не дурак]'). В изд.: *Я тебѣ не дурю / вродѣ благой / упирь*. Здесь буквенная ошибка во II томе: как видно из факсимиле, в тексте стоит не *duru*, а *durn*. Ср. **254.4:** *ias tebe ne durn* — ich sy dyn gek nichtt; в изд.: *Яз тебѣ не дурень*. Таким образом, Фенне дважды записывает слово 'дурень' как *durn*, т. е. без беглой гласной. Очевидно, за этой записью стоит *дурнь*. Аналогические формы подобного рода (*конецъ, дворць* и т. п.) известны, в частности, из старых новгородских документов.

234.4: *kroff leesz na pole*. В изд.: *кровь льешь на полѣ*. Более вероятно: *лѣшь*.

235.1: *Ias tebe ne druck: ia tebe ne druszus toki ty menæ beregis* — Ich sy din frundtt nicht darumb wachte dy vor my. В изд.: *Яз тебѣ не друг / я тебѣ (!) не дружусь, так и ты меня берегись*. Здесь явно следует исправить *так и* на *таки*. Частица *таки* у Фенне встречается неоднократно: *teki* 206.5, 237.5, *tecki* 227.5, например, *Iti mui teki podim* (ити мы таки подем) 206.5 (заметим, что в 237.5 издатели, по-видимому, сочли частицу *teki* за императив *теки*). Запись частицы *таки* через *teki* и *toki* показывает, что по крайней мере первый слог здесь был безударным; вполне вероятно, что эта частица вообще была безударна — как теперь.

238.7: *Syvannyvadni*. В изд.: *С Иванова дни*. Более вероятно: *С Иванева дни*.

241.9: *vædro* ('ясная погода', 'ведро'). В изд.: *ведро*. Здесь кажется странным æ. Ср. *vödra* 259.3, *vödro* 232.8, 474.3 — в изд. *вёдро*; также *vedro* 31.18. Оказывается, однако, что этот разнотой произошел не по вине Фенне. В Пск. обл. слов. (3 : 61) находим в качестве основного варианта *вёдро*, но имеется также пример с конечным ударением: *Авёс зъжалтѣл, на́да вядро́*. Именно этот вариант отразился в записи *vædro* 241.9. Напротив, запись *vödra* 259.3 определенно отражает ударение *вёдро* (запись *vödro* несколько менее надежна в этом отношении, поскольку у Фенне здесь мог оказаться окающий информант). На этом примере выявляется некоторый недостаток принятой издателями критической транскрипции: запись *ведро* менее информативна, чем исходное *vædro*. Но для устранения этого недостатка пришлось бы ввести в транскрипцию знаки ударения, что, разумеется, существенно изменило бы ее характер.

244.2: *On skronilsa sebe ffuglu*. В изд.: *Он сх<о>ронился себѣ в углу*. вполне возможно, однако, что у Фенне здесь нет никакой ошибки: ср. *кронѣться* 'прятаться' Арх. (СРНГ, 15 : 277), с *к* вместо *х* и *ро* вместо *оро*.

245.1: *Mnie dusno ia ispotell* — *My is hett ich swete*. В изд.: *Мнѣ душно — я испотѣл*. Но здесь нет нужды предполагать редкостное *испотѣти*: точно такой же внешний вид может иметь у Фенне обычное *вспотѣти*; ср. *da ne isbivai tzeni* ('да не взбивай цѣны') 283.3, которое издатели транскрибируют именно как *da ne* <в>збивай цѣны.

246.7: *Nam velika vygre na more buill*. В изд.: *Нам велико<и>вихрь на морѣ был*. Здесь следует, в полном соответствии с записью Фенне, которому несвойственно употребление *e* в роли простого знака мягкости, исправить *вихрь* на *вихре*: это правильная форма И. ед. на *-e* от *вихоръ*, *вихръ* (т. е. от варианта с твердой основой).

249.5: *da savetzalsa mnie nie dosmertı opæt beszeduvatt* ('заклялся на всю жизнь вновь разговаривать [с тобой]'). В изд.: *да завѣчался мнѣ не до смерти опять бесѣдовать*. По-видимому, здесь следует интерпретировать *nie* как *ни* (а не как *не*): *ни до смерти*; ср. 381.3: *Ia tebe ne otlesu ni dovieku: dosmertı: do suoiovo szivoto*; в изд.: *Я тебѣ не отлѣзу ни до вѣку / до смерти / до своего живота* (заметим, что последнее слово правильнее транскрибировать *животу*).

251.1: *Knesze velikoi*. В изд.: *Князь великой*. Следует заменить *князь* на *князе* (ср. выше о *vygre* 246.7). Относительно И. ед. *князе* и прочих примеров с окончанием *-e* у основ на *ц*, *з* см. ДНД, § 3.8.

254.4: *durn* — см. 225.1.

257.8: *Ne polinnis ty fftum dieli ninetza tebe iello: gorko, da aposle tebe budet slasna*. В изд.: *Не полѣнись ты в том дѣль; нынѣча тебѣ ел<к>о / горько, да опослѣ тебѣ будет слас<т>но*. Описка (*ll* вместо *lk*), разумеется, возможна (тем более, что начертания *l* и *k* у Фенне весьма похожи). Но всё же не исключено и то, что у Фенне отразилось исконное бессуфиксальное *ело* 'горько', не засвидетельствованное другими источниками; ср. ЭССЯ, 6: 22, статья **elъkъ* (*ъ*).

274.1: *Tzelom druschæ*. В изд.: *Челом друже!* Гораздо вероятнее, однако, что *druschæ* — это не *друже*, а *дружке* (как известно, Фенне часто пишет *sch* вместо *sk*). В самом деле, словоформа Зв. ед. *дружке* у Фенне совершенно обычна: *druske* 324.3, 363.2, 375.1, *druske* 217.1, также с *-æ*: *druskæ* 411.1. Между тем словоформа Зв. ед. *друже* (с чередованием *г/ж* в основе) была бы единственной в своем роде (словоформа *Боже* не в счет; впрочем, у Фенне даже эта словоформа не встретилась).

291.3: *okol* 'снаружи'. В изд.: *околь*. То же в 295.3, 319.4, также в 482.1, где *okol* — предлог ('около'). Между тем запись Фенне может отражать не только *околь* (из более раннего *околѣ*), но и *окол*

(из *около*). В действительности вариант *окол* представляется здесь более вероятным: в СРНГ (23 : 134) пометы Пск., Новг., Олон., КАССР, Север. встречаются только при вариантах *окол*, *окол*, тогда как варианты *околь*, *околь* (более редкие) отмечены в основном на северо-востоке, в центре и на юге.

293.2: *Ias tebe prodam kak mnje sebe stoiet* — Ich wylt dy vor-köpen aß idt my suluen steidt. В изд.: *Яз тебѣ продам как мнѣ / себѣ стоит*. Знак дробы здесь излишен: *мнѣ* и *себѣ* — не варианты, ср. нем. *my suluen* 'мне самому'. Следует читать: *как мнѣ себѣ стоит* 'как мне самому это стбит (обошлось)'; ср. современное слово *себестоимость*.

306.2: *odnake budet moi tovar ffludoch* ('в любом случае мой товар разойдется'). В изд.: *однако будет мой товар в людѣх*. Точно такое же *odnake* 'так и так', 'в любом случае', 'апуway' представлено в 307.1 (в изд.: *однако*) и 397.4 (в изд.: *однаке*). В действительности во всех этих случаях наречие *odnake* должно транскрибироваться как *однакъ*: это нормальное для отраженного у Фенне говора наречие на *-ѣ*, образованное от *однакий* 'одинаковый' (см. также ДНД, §.13). Особо стоит лишь пример 401.5: *Тому товару торг не однake живе; inochdi deszevo, inochdi dorogo*; в изд.: *Тому товару торг не однake живе: иногда дешево, иногда дорого*. Здесь в принципе возможна трактовка *odnake* как И. ед. муж. *однаке* 'одинаков'; но всё же более вероятно, что и в этом случае перед нами наречие *однакъ* 'одинаково' (подчиненное глаголу *живе*).

319.4: *moloszi* ('те, что похуже'). В изд.: *моложи* (!). Правильнее: *моложиши*.

327.4 (и 353.1): *perevorotzivaies*. В изд.: *переворачиваешь*. Поскольку речь идет об ударной гласной, следует транскрибировать: *переворочиваешь*.

334.2: *Koli tebe polübitz y ty pridi komnie*. В изд.: *Коли тебѣ полюбитси, ты приди ко мнѣ*. Правильнее: *Коли тебѣ полюбитс<я>, и ты приди ко мнѣ*. Союз *и* здесь по старовеликорусским нормам вполне уместен, а написание *-tz* вместо *-tza* встречается у Фенне довольно часто.

354.1: *Ne otgovorivai* и еще раз — *ne otgovorivaiu*. В изд.: *не отговаривай, не отговариваю*. Следует транскрибировать: *не отговаривай, -ваю*, ср. выше о *переворочиваешь* 327.4. Судя по записям Фенне, огласовка вторичных имперфективов от *-говорити* колебалась: ср. *ne peregovarivat* 389.2.

364.2: *Stari dolg sa naleishi: nachotki mesto kak naszol* — Olde schuldt tho entfangen iß wo man idt findt (букв. 'Старый долг получить — это как его найдешь'). В изд.: *Старый долг за нальз-*

ки / находки мѣсто как нашёл. В сноске к этому месту сказано: «Helpless Russian translation of a German proverb». С этой оценкой («helpless») никоим образом нельзя согласиться. Прежде всего, издатели не заметили, что *как naszol* — это вариант к *sa naleiski: nachotki mesto*, т. е. следует перед *как нашёл* поставить еще один знак дроби. Иначе говоря, Фенне предлагает три возможных эквивалента для немецкой поговорки: а) *Старый долг — за налѣзки мѣсто*; б) *Старый долг — за находки мѣсто*; в) *Старый долг — как нашёл*. Все три представляют собой предельно лаконичные синтаксически безупречные старовеликорусские фразы. Только третья из них близко сходна с немецким текстом, но и она короче, а не длиннее его. Как мы знаем, те русские фразы, которые Фенне несомненно сочинял сам (например, 486.3, 487.2), весьма несовершенны. Поэтому практически исключено — по крайней мере в отношении вариантов «а» и «б», с их нетривиальной синтаксической структурой, — что это плоды самостоятельной переводческой деятельности Фенне. Записанные им здесь русские поговорки несомненно были найдены с помощью его русских информантов. С нашей точки зрения, неочевидно даже то, что исходным здесь был именно немецкий текст.

364.4: *Sorki stim tzeloviekum na ludi tzto ludi sgovorit, y vy sa to imetis: isimeretis* — Schete idt midt dem mahne vor de lude else de lude seggen so nehmedt gy idt. В изд.: *Сорки с тим челоуѣком на людѣ; что люди сговоят, и вы за то иметье / измиритее*. Очевидно, издатели усматривают здесь выражение *на людѣ* 'прилюдно' (от *людѣ*). Но такое выражение нигде не отмечено; к тому же само слово *людѣ* — редкое (в частности, у Фенне нет ни одного достоверного примера этого слова). Намного вероятнее, что здесь представлено хорошо известное выражение *на люди*. Выбор В. падежа (*на люди*), а не М. (*на людехѣ*) допускает два объяснения: а) в *сорки на люди* подразумевается что-то типа *выйдя (сорки выйдя на люди)*; б) *сорки на люди* — это 'согласись на людей', т. е. 'договорись положиться на людей'. Нем. *vor de lude* ('перед людьми') ближе к версии «а». Но логика всей фразы в целом лучше согласуется с версией «б» ('согласись [положиться] на людей: что люди скажут, то вы и примете'). Почти та же самая фраза — 412.2.

387.3: *obini*. В изд.: *об<в>уни*. Должно быть: *обини*.

406.2: *naredu*. В изд.: *наря<ж>у*. Возможно, Фенне записал здесь форму *нарядю*.

413.6: *Tzto vy vosmite sa beremene sveszat*. В изд.: *Что вы возьмите (!) за беремене (!) связать?* Здесь несомненно следует заменить *возьмите (!)* на *возьмете*. В записи Фенне отразилось нормальное

для старовеликорусских памятников ударение *вбъзмете*, особенно устойчиво сохранявшееся в западной зоне (см. Зализняк 1985, § 3.76 и карта 20). Написание *i* на месте безударного *e* вполне обычно.

477.3: *odösot* 'оденет'. В изд.: *одёжит*. Должно быть: *одёжёт*. Это правильный древний презенс от *одѣти*.

482.3: *slasen* ('сладок'). В изд.: *слажен* (т. е. причастие от *сладити* 'делать сладким'). Более вероятно, что это *сласен* — от *сласный* 'сладкий' (из *сластный*), т. е. аналогическая форма, вытеснившая прежнее *сластен* (ср. *вкусен* от *вкусный* и т. п.).

Как можно видеть, почти во всех случаях предложенные в настоящей статье интерпретации ведут к тому, что запись Фенне может быть признана более достоверной, чем предполагалось ранее. По-видимому, по мере изучения этого памятника его оценка у историков языка будет только возрастать.

Литература

- Аввакум 1991 — Житие Аввакума и другие его сочинения. М., 1991.
- ГВНП — Грамоты Великого Новгорода и Пскова. М.-Л., 1949.
- Даль — В. И. Даль. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. I–IV. М., 1955.
- ДАРЯ — Диалектологический атлас русского языка. Вып. I–II. М., 1986–1989.
- Деул. слов. — Словарь современного русского народного говора (д. Деулино Рязанского района Рязанской области). М., 1969.
- ДНД — А. А. Зализняк. Древненовгородский диалект. М., 1995.
- Зализняк 1985 — А. А. Зализняк. От праславянской акцентуации к русской. М., 1985.
- Зализняк 1997 — А. А. Зализняк. Об одном ранее неизвестном рефлексе сочетаний типа **ТъгТ* в древненовгородском диалекте // Балто-славянские исследования. 1988–1996. М., 1997, с. 250–258.
- Ипат. — Полное собрание русских летописей. Том второй. Ипатьевская летопись. М., 1962.
- МДБП — Московская деловая и бытовая письменность XVII века. М., 1968.
- НГБ 1977–83 — В. Л. Янин, А. А. Зализняк. Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1977–1983 гг.). Комментарии и словоуказатель к берестяным грамотам (из раскопок 1951–1983 гг.). М., 1986.
- НГБ 1984–89 — В. Л. Янин, А. А. Зализняк. Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1984–1989 гг.). М., 1993.

- НПК — Новгородские писцовые книги. Т. I–VI и указатель. СПб., Пг., 1859–1915.
- Пск. обл. слов. — Псковский областной словарь с историческими данными. Вып. 1–. Л., 1967–.
- Слов. XI–XVII — Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 1–. М., 1975–.
- Срезн. — *И. И. Срезневский*. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. I–III. СПб., 1893–1903.
- СРНГ — Словарь русских народных говоров. Вып. 1–. М.–Л., 1965–.
- Тамож. кн. — Таможенные книги Великого Новгорода 1610/11 и 1613/14 годов. СПб., 1996.
- Фасмер — *М. Фасмер*. Этимологический словарь русского языка. Т. 1–4. М., 1964–1973.
- Фенне I — *Tönnies Fenne's Low German Manual of Spoken Russian (Pskov, 1607)*. Ed. L. L. Hammerich, Roman Jakobson, Elizabeth van Schooneveld, T. Starck and Ad. Stender-Petersen. V. I. Facsimile Copy. Prefaced by Roman Jakobson and Elizabeth van Schooneveld. Copenhagen, 1961.
- Фенне II — *Tönnies Fenne's Low German Manual of Spoken Russian (Pskov, 1607)*. V. II. Transliteration and Translation. Ed. L. L. Hammerich and Roman Jakobson. Copenhagen, 1970.
- Фенне III — *Tönnies Fenne's Low German Manual of Spoken Russian (Pskov, 1607)*. V. III. Russian — Low German Glossary. Ed. A. H. van den Baar. Copenhagen, 1985.
- ЭСЯ — Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. Вып. 1–. М., 1974–.

Корректорские примечания:

К стр. 261 — вводится абзац после шестой строчки:

Выражение *нѣтъ ничего* встретилось нам также в тексте Аввакума: *И в старыя времена иныя фиты все выпевают, а иныя и отлагают, да то нет ничего: речь бы была чиста, и права, и непорочна* («Послание рабом Христовым» — Аввакум 1991, с. 133).

К стр. 269 — дополнение в конец третьего абзаца:

Ср. *двадцать бочек* (и т. п.) *соли крупки* в Тамож. кн. (с. 18 et passim).

Нетвердое мнение: *казаться* 1 и его синонимы

Данная статья продолжает серию публикаций автора в жанре «заметок о словах» и основана на материале синонимического ряда *казаться* 1, обиходн. или уходящ. *сдаваться* 2, необходим., книжн. или офиц. *представляться* 2, необходим. или уходящ. *думаться* 1. Общая часть значений перечисленных лексем может быть сформулирована следующим образом: *X-у кажется <сдается, представляется, думается>, что P = 'В сознании человека X имеется мысль P, в истинности которой X или говорящий не вполне уверен'*. Ср. *Мне кажется <представляется>, что дело было еще проще; Сдается мне, что он вообще не придет; Мне думается, роль Хлестакова как раз для него.*

Ниже воспроизводятся, с некоторыми техническими упрощениями, основные зоны словарной статьи *казаться* 1, *сдаваться* 2, *представляться* 2, *думаться* 1, разработанной автором для Нового объяснительного словаря синонимов русского языка¹.

1. Место ряда в лексико-семантической системе языка

Данный ряд теснее всего соприкасается со следующими тремя рядами синонимов: 1) *представляться* 1, *видеться* 1, *рисоваться* 2; 2) *чудиться*, *мерещиться*, *казаться* 2; 3) *выглядеть*, *казаться* 1 [*казаться* 1 в одном и том же значении входит в два разных ряда синонимов]. Эти четыре ряда различаются по двум основным признакам: а) степень достоверности картины мира, имеющейся в сознании человека; б) участок сознания, ответственный за ее формирование.

¹ См. Ю. Д. Апресян, О. Ю. Богуславская, И. Б. Левонтина, Е. В. Урысон и др. Новый объяснительный словарь синонимов русского языка. Первый выпуск. М., 1997.

Представляться 1, *видеться* и *рисоваться* предполагают, что некая картина мира сложилась в воображении человека и имеет вид чувственных образов, чаще всего зрительных, у которых могут быть вполне реальные прототипы в действительности. Характерный для всех трех лексем оттенок субъективности возникает из-за того, что образ подается как окрашенный особенностями восприятия действительности, которые свойственны данному человеку. Ср. *Потом мне стало представляться, что весь мир сидит до утра в серых склепах своих мастерских, корчится в творческих муках* (В. Аксенов, Перемена образа жизни); *Меня вдруг охватило немыслимое, восторженное состояние, романтика: виделась мне алые паруса, -- ночное небо рождало тревогу* (В. Аксенов, Пора, мой друг, пора); *«Царь-батюшка» всегда мне рисовался каким-то блестящим великаном, который сидит на золотом троне и скипетром, как волшебной палочкой, управляет государством* (Авдеев, БАС).

От перечисленных синонимов *казаться*, *сдаваться*, *представляться* 2 и *думаться* отличаются преимущественно тем, что обозначают не чувственные образы в воображении человека, а мысли, которые возникают у него в уме. Кроме того, два синонима рассматриваемого ряда — *казаться* и, в меньшей мере, *представляться* 2 — могут указывать на полное несоответствие мыслей субъекта реальным фактам; Ср. *Только в состоянии оупения и бесчувственности, обыкновенно наступающих к концу больших похорон, могло показаться, что мальчик хочет сказать слово на материнской могиле* (Б. Пастернак, Доктор Живаго); *Когда мы философствуем, дело порой может представляться нам именно таким образом* (Л. Витгенштейн, Философские исследования, пер. с немецкого). См. также раздел 2.

Чудиться, *мерещиться* и *казаться* 2 описывают чувственные образы вещей или ситуаций в воображении субъекта. В этом отношении они сближаются с рядом *представляться* 1, *видеться* и *рисоваться* и отличаются от ряда *казаться*, *сдаваться*, *представляться* 2 и *думаться*. Однако по другому признаку — степени соответствия образов действительности — они более резко противопоставлены синонимам первого ряда, чем синонимам второго. В подавляющем большинстве своих употреблений *чудиться*, *мерещиться* и *казаться* 2 описывают образы мнимых вещей, ничего общего с действительностью не имеющие. Ср. *Ему почудилась гарь, показалось, что кровь течет у него липко и жарко по шее* (М. Булгаков, Роковые яйца); *Краснопогонники! Нас окружают! Жданок меня дергает: да тебе кажется, это —*

табун лошадей. Да, померещилось (А. Солженицын, Архипелаг ГУЛАГ); *Ему и в этом мире скудном / Мечтается о чем-то чудном: / Он хочет в камне видеть хлеб, / Бессмертья знак на смертном ложе. / За тусклым светом фонаря / Ему мерещится заря* (А. Блок, Возмездие). В этом отношении они сближаются с синонимами *казаться* и *представляться*, которые тоже могут описывать ситуацию полного несоответствия картины мира, имеющейся в сознании субъекта, и реальных фактов (См. примеры выше).

Наконец, глагол *выглядеть* из последнего названного выше ряда синонимов противопоставлен всем остальным рядам по двум главным признакам. Во-первых, он предпочитается другим близким по смыслу глаголам при описании впечатлений от внешних, чаще всего зрительно воспринимаемых свойств вещей. Во-вторых, синтаксически *выглядеть* гораздо ближе к чистой связке; Ср. его неспособность подчинять дательный субъекта (**Он выглядел мне молодцом*). Поэтому он акцентирует не столько особенности восприятия объекта конкретным наблюдателем, сколько доступный любому наблюдателю внешний вид этого объекта, с допустимым в таких случаях намеком на то, что внешность может быть обманчива. Ср. *Орлов в своем шлеме и по пояс в снегу выглядел прямо молодцом* (В. Аксенов, Апельсины из Марокко); *Угловатая, с несообразно крупной костью и выпирающими скулами, девочка выглядела старше своих лет.* (В. Астафьев, Без приюта).

Кроме того, ряд *казаться*, *сдаваться*, *представляться* 2 и *думаться* сближается с рядом *считать* 2, *думать* 2, *полагать* и т. п., от которого он отличается по двум признакам. Во-первых, субъект впечатления (*казаться*, *сдаваться* и т. д.) менее уверен в достоверности своей мысли, чем субъект мнения (*считать*, *полагать* и т. д.). Во-вторых, мысли в случае *казаться* и т. п. в меньшей мере подконтрольны субъекту и в меньшей мере являются итогом рефлексии, чем в случае *считать*, *полагать* и т. п.

2. Основные семантические оппозиции внутри ряда

Синонимы отличаются друг от друга по следующим смысловым признакам:

1) Предмет и масштаб мысли (*казаться* может что угодно по любому поводу; *сдаваться*, *думаться* и особенно *представляться* вводят более серьезные мысли и мнения, возникающие по более существенным поводам).

2) Особенности возникновения и существования мысли (*казаться* и *сдаваться* что-то может при первом знакомстве с предметом; *представляться* и *думаться* обычно указывают на то, что мысль возникает в результате размышлений, обдумывания фактов, сопоставления и т. п.).

3) Степень уверенности субъекта в том, что его мысль истинна (большая в случае *думаться* и *представляться*, чем в случае *казаться* и *сдаваться*).

4) Объективная возможность ошибки в суждениях субъекта (*казаться* и, в меньшей мере, *представляться*, в отличие от двух других синонимов ряда, могут описывать мнения, прямо противоположные реальному положению дел).

5) Допущение возможности альтернативных мнений и связанный с этим способ подачи своего мнения (*думаться* в наибольшей мере предполагает такую возможность и поэтому указывает на вежливую и некатегоричную форму выражения мнения).

6) Тип субъекта (*сдаваться* и *думаться* предполагают отдельную личность в роли субъекта; *казаться* и *представляться* может быть и группа лиц).

7) Возможность раздвоения субъекта мысли и наблюдателя (она существует для *казаться*, но не для других синонимов ряда).

8) Временные характеристики мысли (*казаться* и, в меньшей мере, *думаться*, в отличие от *представляться* и *сдаваться*, могут обозначать мысли, настойчиво присутствующие в сознании).

3. Семантика

Наиболее общим синонимом ряда является глагол *казаться*. Его содержанием может быть любая мысль, начиная с простейших соображений и впечатлений, которые могут возникать у человека по самым пустяковым поводам, и кончая серьезными мнениями относительно серьезных предметов. Ср. *Мне кажется, что пора включить свет; Ему казалось, что он не может открыть глаз; Стихи эти показались ей лживыми; Мне кажется, что катастрофа неизбежна.*

Казаться описывает разные степени ощущения истинности мысли — от относительной уверенности субъекта (или говорящего) в ее достоверности до полной уверенности в ее ложности.

Значение относительной уверенности в том, что мысль соответствует действительности, реализуется в полемическом контексте, когда говорящий противопоставляет свою (правильную) мысль непра-

вильной мысли собеседника. При этом имя субъекта мысли обычно выделяется контрастным ударением, а **казаться** фразово безударно; Ср. *А [↑] мне **кажется**, что встречу назначили на завтра; — И **свита** эта требует места, — продолжал Воланд, — так что кое-кто из нас здесь лишний в квартире. И [↑] мне **кажется**, что этот лишний — именно вы!* (М. Булгаков, Мастер и Маргарита).

Значение полного несоответствия мысли (обычно высказанной адресатом или третьим лицом) действительному положению вещей тоже реализуется в полемическом или противопоставительном контексте, однако **казаться** обязательно несет фразовое ударение, т. е. образует рему высказывания. Ср. *Чего вы кипятитесь? Ну? Ведь ничего же нет. Это [↓] **кажется** вам* (Ю. Домбровский, Факультет ненужных вещей); *Это ему [↓] **показалось***².

Рематичности **казаться** и значению несоответствия действительности способствуют два условия, каждое из которых оказывается более сильным, чем претензия говорящего на истинность его мнения: а) контекст выделительных частиц *только* и *лишь*; Ср. *Или мне так только **кажется**? Может, я не разбивал, а только **кажется**, что разбил?* (Вен. Ерофеев, Москва-Петушки); *Может быть, нам только **кажется**, что мы существуем, а на самом деле нас нет* (А. П. Чехов, Три сестры); б) контекст модальных слов со значением вероятности — *могло, может, может быть, должно быть, вероятно* и т. п., особенно в сочетании с формой СОВ **показаться**; Ср. *Поначалу полеты в космос могли кое-кому **показаться** излишней роскошью на фоне многих сугубо земных проблем* (Упсальский корпус); *Утверждать планы — дело не такое легкое, как может **показаться** с первого взгляда* (В. Войнович, Иванькиада).

Из других синонимов ряда только **представляться** может выражать, хотя и в меньшей мере, идею несоответствия мысли действительному положению вещей. Ср. *Но что толку в этой церемонии? Ведь нам лишь **представляется**, что должно происходить что-то вроде этого!* (Л. Витгенштейн, Философские исследования, пер. с немецкого); *Что-то зарабатываю, покупаю. Владею, как мне **представлялось**, некоторой собственностью. И в результате — один чемодан* (С. Довлатов, Чемодан). Ни **сдаваться**, ни **думаться** в таких условиях почти не встречаются. В частности, нельзя сказать ни **Тебе это только **сдается** <думается>*, ни **Могло **сдаваться** <думаться>*, что он хочет что-то сказать.

² Ср. описание связи между просодией и семантикой **казаться** в книге Анны А. Зализняк «Исследования по семантике предикатов внутреннего состояния», München, 1992: 142.

Однако наиболее типично для *казаться* промежуточное значение неуверенности в истинности высказываемой мысли и близкие к нему значения проблематичности суждения, мимолетности впечатления и т. п., по которым глагол *казаться* наиболее рельефно противопоставлен синонимам *думаться* и *представляться*. Эти значения особенно легко возникают в ситуации, когда субъект с трудом вспоминает что-то, когда ему недостает информации, когда его рассудок плохо работает и т. п. Ср. *Показалось смутно прокуратору, что он чего-то не договорил с осужденным, а может быть, чего-то не дослушал* (М. Булгаков, Мастер и Маргарита); *Мне кажется, что она родилась на юге, но она говорит — нет, на севере* (В. Аксенов, Перемена образа жизни); *В белой чаше тают звенья / Из цепей воспоминанья, / И от яду на мгновенье / Знаньем кажется незнанье* (И. Анненский, Зимние лилии).

В связи со способностью *казаться* обозначать ложную мысль именно этот глагол естественно использовать в случаях, когда нужно выразить прагматически очень важное противопоставление заблуждения и факта, обманчивого внешнего впечатления и того, что есть на самом деле. Ср. *В камере он носил серый лняный рабочий халат прямо поверх белья, был неопрятен, мог показаться подсобным тюремным рабочим, — пока не сдился читать, и привычная властная осанка мысли озаряла его лицо* (А. Солженицын, Архипелаг ГУЛАГ).

С этим связана характерная для *казаться* способность описывать ситуации раздвоения субъекта мысли и наблюдателя, особенно в контексте словосочетания *со стороны*, которое вводит внешнего наблюдателя. Ср. *Он опять будет тих. Со стороны покажется даже, что он протрезвел. Но значит ли это, что он протрезвел? Ничуть не бывало; он уже пьян, как свинья, оттого и тих* (Вен. Ерофеев, Москва-Петушки). Это свойство отличает *казаться* от других синонимов ряда.

Еще одним специфическим свойством *казаться*, отличающим его от *представляться* и *сдаваться*, является способность обозначать мысли, от которых трудно отделаться, которые настойчиво присутствуют в сознании человека. Это значение с особенной ясностью обнаруживается в сочетаниях со словами *все, постоянно, все время*; Ср. *Мне все кажется, что я вас где-то видел; Ей постоянно <все время> кажется, что я ее обманываю <избегаю>; Все медлю я. Все этот край жалею. / Все кажется, что здесь меня убьют* (Б. Ахмадулина, Смерть совы). Это значение требует конструкции с придаточным предложением

(См. примеры выше) и невозможно в квалифицирующей конструкции типа *Мне это кажется странным*.

Наиболее близок к *казаться* синоним *сдаваться*. Четыре его отличия от *казаться* (исключая стилистические, см. выше) состоят в следующем.

Во-первых, он дает возможность выразить более тонкое отношение субъекта мысли к предмету обсуждения: в принципе субъект допускает, что может ошибаться, а все-таки что-то говорит ему, что он прав. Вариацией на ту же тему является ситуация, когда сам субъект уверен в своей правоте, но из вежливости, осторожности или боязни обидеть собеседника подает свою мысль так, как если бы он сомневался в ее правильности. Поэтому для *сдаваться* характерно употребление в уступительном контексте. Ср. *Может быть, я невольно подгоняю прошлое под известную стилизацию, но мне сдается теперь, что мой так рано погибший товарищ в сущности не успел выйти из воинственно-романтической майнридовской грезы* (В. Набоков, Другие берега).

Во-вторых, *сдаваться* вводит мысль о более или менее серьезном, не пустяковом предмете, причем субъект — почти всегда сам говорящий. Ср. *Да, наш народ спит... Но, мне сдается, если что его разбудит — это будет не то, что мы думаем* (И. С. Тургенев, Новь).

В-третьих, *сдаваться* указывает на то, что в возникновении мысли догадка, интуиция и т. п. играют большую роль, чем систематические размышления над каким-то предметом. Поэтому мысль по большей части конкретна и отличается новизной: *Сдается мне, с гораздо более обеспеченным триумфом вступают сейчас в отечество как раз последовательные рыцари интеллектуального подполья* (А. Боссарт, Бедный портняжка). Ср. некорректное ^{??} *Мне всегда сдавалось, что расовые предрассудки — плод комплексов при правильном Мне всегда казалось, что расовые предрассудки — плод комплексов*.

В-четвертых, субъектом *сдаваться* всегда является отдельная личность (См. примеры выше), между тем как при *казаться* возможен и коллективный субъект; Ср. *Всем нам казалось, что он поступает неразумно*, где *сдаваться* было бы неуместно.

Два последних синонима ряда — *представляться* и *думаться* — имеют ряд общих свойств.

Во-первых, по сравнению с *казаться*, они указывают на относительно большую уверенность говорящего или субъекта в достоверности мысли (при том, что в случае *представляться* она на самом деле может быть и неверной). Ср. *Мне представляет-*

ся <думается>, что на завершение этой работы потребуется никак не меньше трех лет; Лица [подследственного] он почти не помнил. Но само дело представлялось довольно ясным. Да Никонову пока еще и не поручали неясных дел (Ф. Абрамов, Слон голубоглазый); [Возьмем] за основу хотя бы два исходных тезиса, правомерность которых, думается, выявилась в ходе «круглого стола» (Упсальский корпус). Употребление казаться в таких контекстах придало бы высказыванию более гадательный характер.

Во-вторых, казаться, вследствие широты своего значения, свободнее используется для описания сиюминутных мыслей субъекта по конкретному поводу. Естественнее сказать Мне кажется, что встреча с участниками экспедиции назначена на завтра, чем [?]Мне представляется <думается>, что встреча с участниками экспедиции назначена на завтра. Представляться и думаться в типичном случае предполагают включение данной мысли субъекта в более широкий контекст его научных, философских, этических, бытовых и тому подобных мнений и взглядов, которым она и бывает обусловлена. Ср. Обнаружить и проследить на протяжении своей жизни развитие таких тематических узоров и есть, думается мне, главная задача мемуариста (В. Набоков, Другие берега); Горький назвал платоновское отношение к героям «лирико-сатирическим». --- Сегодня Платонова нередко называют сатириком, но, думается, Горький был прав (В. Турбин, Мистерия Андрея Платонова); Я часто размышляю о том, является ли мой идеал культуры новым, современным, либо же он восходит ко временам Шумана. Мне он, во всяком случае, представляется продолжением того идеала (Л. Витгенштейн, Культура и ценность, пер. с немецкого).

В других отношениях представляться и думаться различаются.

Представляться используется главным образом для выражения, изложения или обсуждения серьезных идей, важность которых отчетливо осознается субъектом. Наиболее обычная сфера употребления этого синонима — научные и этические рассуждения, философская полемика, официальные документы и т. п. Ср. С этой точки зрения идеология русской интеллигенции --- представляется участникам книги внутренне ошибочной --- и практически бесплодной (Вехи, Предисловие к первому изданию); Если говорить откровенно, идея ставить Шекспира представляется мне абсурдной. Не думаю, чтобы мы оказались способны на новую интерпретацию (А. и Б. Стругацкие, Далекая Радуга); Их обезоружили в самом начале следствия. Никому не пришло в голову ощу-

пывать их вторично перед казнью. Это представлялось излишней подлостью, глумлением над людьми перед близкой смертью (Б. Пастернак, Доктор Живаго); Список лиц, --- в отношении коих --- представляется нужным принять меры, указанные ниже (Ю. Домбровский, Факультет ненужных вещей).

Субъектом представляться может быть как отдельная личность, так и группа лиц, между тем как думаться тяготеет к употреблению с о д и н о ч н ы м субъектом (См. примеры выше и ниже). Кроме того, как мы уже говорили, представляться может использоваться в ситуации, когда между мыслью субъекта и фактическим положением вещей есть существенное или полное расхождение. Для думаться это нехарактерно.

Думаться отличается по смыслу от представляться и прочих синонимов ряда прежде всего особой позицией субъекта мысли, который заранее допускает, что у собеседника может быть другое мнение по данному поводу, и поэтому о с т о р о ж н о — вежливо и ненавязчиво — подает свою собственную мысль. Ср. *Мне думается, что христианство говорит помимо прочего о том, что все хорошие учения ни к чему не пригодны* (Л. Витгенштейн, Культура и ценность, пер. с немецкого).

Кроме того, поскольку в основе думаться лежит смысл 'думать', этот синоним ставит в центр внимания не впечатление от чего-то, полученное извне, а мысль, рожденную и присутствующую в сознании субъекта независимо от каких-либо внешних воздействий. Это особенно характерно для сочетаний с такими показателями времени, как *часто, порой, иногда, тогда, когда* и т. п. Ср. *Влюбился в меня, прости господи, убогий этот... Теперь-то, понятно, часто думается: может, за него-то и наказал меня господь сынком!* (И. Бунин, Хорошая жизнь). Употребление *казаться* в этом контексте поставило бы в фокус внимания какие-то внешние обстоятельства, которые навели субъекта на его грустные размышления.

По ряду признаков думаться сближается с *казаться*. В частности, этот синоним может обозначать мысли, настоячиво, в течение длительного времени присутствующие в сознании субъекта. Ср. — *Чего это, нянечка, филин кричит? --- Хоть бы из ружья пострелять. А то прямо жуть. Все думается: либо к беде какой?* (И. Бунин, Суходол).

В некоторых случаях семантические различия между синонимами частично н е й т р а л и з у ю т с я.

Различия между *казаться* и *представляться* нейтрализуются в квалификативной конструкции с модальными и близ-

кими к ним по смыслу прилагательными в позиции ТВОР и предикатным существительным, инфинитивом или целым предложением в функции подлежащего; Ср. *Мне эта точка зрения кажется <представляется> странной; Добраться на собаках до полюса многим казалось <представлялось> невозможным; Мне кажется <представляется> маловероятным, что он согласится на ваше предложение.* В этой конструкции они утрачивают значение неуверенности.

Различия между *казаться* и *сдаваться* в значительной степени нейтрализуются в высказываниях по конкретному поводу, в составе которых есть конструкция с придаточным предложением, вводимым союзом *что*; Ср. *Мне кажется <сдается>, что внутренне он уже готов принять ваше предложение.*

ПРИМЕЧАНИЕ 1. В языке XIX и начала XX века *сдаваться* было более точным синонимом *казаться* и допускало употребление в контекстах (в специальном вопросе, в ситуации «кажимо-сти», мнимости и т. п.), которые в современном языке для него исключены. Ср. *Почему ему сдается, что она как будто скучает, или грустит, или тяготеет своим положением?* (И. С. Тургенев, Дым); *Он не узнавал себя; он не понимал своих поступков, точно он свое настоящее «я» утратил. --- Иногда ему сдавалось, что он собственный труп везет* (И. С. Тургенев, Дым); *Усталым душам вдруг сдается, / Взглянув на лоно прошлых дней, / Что жизнь принижено смеется / Над отраженьем их теней* (А. Блок, «Усталым душам вдруг сдается»).

ПРИМЕЧАНИЕ 2. У глагола *казаться* есть близкая к рассмотренной лексема *казаться* 2: 'В сознании человека X есть образ объекта или ситуации P, который как будто воспринимается органами чувств, хотя на самом деле он не существует или субъект не уверен, что он его воспринимает'. Ср. *Ему показалось, что пол возле кровати ушел куда-то и что сию минуту он головой вниз полетит к чертовой матери в преисподнюю* (М. Булгаков, Мастер и Маргарита); *И часто кажется — вдали, / У темных стен, у поворота, / Где мы пропели и прошли, / Еще поет и ходит Кто-то* (А. Блок, «Мы всюду. Мы нигде. Идем»). Выбор того или другого значения в большей мере определяется семантическим классом прилагательно-го. Возможны употребления, промежуточные между *казаться* 1 и *казаться* 2; Ср. *Она сидит рядом с ним в ресторане, ей кажется прекрасным этот кабак, молодые люди в «чарльстонах», джазисты на эстраде* (А. Рыбаков, Дети Арбата). См. также раздел 1.

У глагола **представляться** есть близкая к рассмотренной лексема *представляться* 1 'возникать в сознании в виде картины, с красочными деталями', для которой более характерна форма СОВ: *Ему представились Кузнецкий мост, шутки Сатаниди, встречный поток знакомых. Нет, это выше его сил!* (Б. Пастернак, Доктор Живаго); *Роберту представилась зияющая бездна, в глубине которой проносятся бесформенные фосфоресцирующие тени* (А. и Б. Стругацкие, Далекая Радуга); *Мне его [дома] фасад представлялся всегда живым: точно старое лицо глядит из-под огромной шапки впадинами глаз* (И. Бунин, Антоновские яблоки).

У глагола **думаться** есть близкая к рассмотренной лексема *думаться* 2 'находиться в таком трудно определимом состоянии, когда легко идет процесс думания, и думать': *Мне сегодня хорошо <легко> думается; Там и дышится, и думается, и чувствуется совсем иначе* (Ю. Домбровский, Факультет ненужных вещей).

ПРИМЕЧАНИЕ 3. Значение, близкое к рассматриваемому, имеет еще устаревший или поэтический глагол **мниться**, входящий в ряд *чудиться, мерещиться, казаться* 2. Ср. *Судьбы ласкающей улыбкой / Я наслаждаюсь не вполне: / Все мнится, счастлив я ошибкой, / И не к лицу веселье мне* (Е. А. Баратынский, Ропот); *О, как менялось все, но ты была всегда, / И мнится, что души отъяли половину* (А. Ахматова, Памяти В. С. Срезневской); *И мнится мне, что, односторонний, / В подстерегающую сень / Я унесу июльский день / И память женщины безумной* (В. Шилейко, «Живу томительно и трудно»); *Вот, я слабею, я меркну, сгораю, / Но застучишь ты — и в то же мгновенье, / Мнится, я к милой земле принимаю, / Слушаю жизни родное биенье* (В. Ходасевич, Швея).

4. Грамматические формы

У синонимов **казаться** и **думаться** есть формы СОВ (*показаться* и *подуматься* соответственно); у **представляться** (в рассматриваемом значении) форма СОВ *представиться* — редкая или чисто потенциальная, между тем как *сдаваться* относится к классу Imperfectiva tantum.

Форма СОВ глагола **казаться** усиливает значение предположительности; Ср. *Патрик все молчал, и Роберту показалось, что он колеблется* (А. и Б. Стругацкие, Далекая Радуга).

Форма СОВ глагола **думаться** придает ему оттенок нарративности; Ср. «*А уж не хочет ли он меня обмануть?*», — *подумалось мне.*

Значение *представляться* в форме СОВ сдвигается в сторону 'возникать в сознании в виде картины, рисоваться'. Ср. *И когда-нибудь в будущем веке Архипелаг этот, воздух его и кости его обитателей, вмерзшие в линзу льда, — представляются неправдоподобным тритоном* (А. Солженицын, Архипелаг ГУЛАГ).

5. Синтаксические конструкции

Все синонимы ряда управляют придаточным предложением, вводимым союзом *что*, в роли содержания мысли, и существительным в форме ДАТ в роли субъекта мысли. Ср. *Порой ему казалось, что Россию может спасти только чудо; Мне сдается, что ты мог бы сделаться литератором* (И. С. Тургенев, *Новь*); *Нам представляется, что существует более эффективный способ реформировать армию; Мне думается, что это его не обрадует.*

Синонимы *казаться*, *думаться* и, в меньшей мере, *сдаваться* присоединяют предложение со значением содержания мысли бессоюзно (со сдвигом в сторону вводности); Ср. *А там, далеко, из-за чащи лесной / Какую-то песню поют. / И кажется: если бы голос молчал, / Мне было бы трудно дышать* (А. Блок, «Лениво и тяжело плывут облака»); — *Ну, только думается, он скорей всего от бедности от своей сошел с ума* (И. Бунин, *Грамматика любви*); — *Мне сдается — этот барин — тебе что-то сообщал насчет твоей родственницы...* (И. С. Тургенев, *Новь*). Для *представляться* эта конструкция нехарактерна.

Валентность содержания при *казаться* свободно заполняется сентенциальными местоименными словами *что, так и как*; Ср. *Мне вот что кажется; А тебе как кажется?; Мне тоже так кажется; — Так мне иногда кажется. Ведь это будет ужасно и для меня и для нее* (Л. Н. Толстой, Анна Каренина). Для других синонимов ряда такие конструкции менее характерны (*представляться, думаться*) или нехарактерны (*сдаваться*).

Та же валентность при глаголе *представляться* заполняется местоименными существительными типа *вещь, штука*; Ср. *Мне представляется совсем простая штука.*

Синонимы *казаться* и *представляться*, в отличие от *сдаваться* и *думаться*, употребляются в квалифицирующей конструкции типа *казаться <представляться> кому каким <кем>*. Ср. *Поэтому и я без риска / медбрату показаться бунтарем, / последовал чуть позже за тобой* (И. Бродский, С грустью и нежностью); *Моя собственная история попадания в тюрьму показалась*

мне ничтожной (А. Солженицын, Архипелаг ГУЛАГ); *Я представлялся им неким международным ловкачом* (А. Солженицын, Архипелаг ГУЛАГ); *Жизнь тяжела. Она представляется многим из нас глухой и безнадежной, но все же, надо сознаться, она становится все яснее и легче* (А. П. Чехов, Три сестры).

Оба эти синонима встречаются и в той разновидности квалифицирующей конструкции, где в позиции подлежащего выступает форма ИНФ или придаточное предложение, вводимое союзом или союзным словом. При этом позиция именной группы в форме ТВОР должна быть замещена модальными и близкими им по значению прилагательными типа *возможный, невозможный, обязательный, необходимый, нужный, ненужный, приятный, неприятный, умный, глупый, разумный, неразумный, целесообразный, нецелесообразный* и т. п. или — реже — существительными типа *ошибка, удача, парадокс* и т. п. Ср. *Он мог подняться и уйти. Но Выволочнову казалось неприличным уйти так скоро* (Б. Пастернак, Доктор Живаго); *Мне кажется странным, что вы, считая себя человеком неглупым, не понимаете, что в конце концов вас просто выгонят из председателей* (В. Войнович, Иванькиада); *Учитывая эти и другие соображения, представляется целесообразным ввести должность главного психолога в Минздраве СССР (Упсальский корпус); Птенцы [пеночки] чуть-чуть побольше ногтя на большом пальце, и всегда представляется странным, как эти пичуги могут не только летать, но и петь своим волшебным горлышком* (В. Лидин, Сентябрь — месяц осени).

В книжной речи и в языке художественной литературы допустима квалифицирующая конструкция с формой ПРИЧ в позиции творительного падежа; Ср. — *О, капитальное дело!* — сказал Свяжский. *Но, чтобы не показаться поддакивающим Вронскому, он тотчас же прибавил слегка осудительное замечание* (Л. Н. Толстой, Анна Каренина); *Поток, спокойно и прозрачно текущий в Евангелиях, кажется вскипающим в посланиях Павла* (Л. Витгенштейн, Культура и ценность, пер. с немецкого); *Но после, когда я спрашиваю себя, что же произошло, оно мне представляется --- не поддающимся описанию* (Л. Витгенштейн, Философские исследования, пер. с немецкого).

Для *казаться* возможен еще один тип квалифицирующей конструкции — с наречиями и наречными оборотами; Ср. *Ей казалось не с руки идти туда; Ищут цветы к ней поближе местечко, / (Тесно ей кажется в новой кровати). / Знают цветы: золотое сердечко / Было у Кати!* (М. Цветаева, Екатерине Павловне Пешковой). Для *представляться* эта конструкция нехарактерна.

В свою очередь, для **представляться**, в отличие от **казаться**, возможна квалифицирующая конструкция с группами вида *в форме* + СУЩ, *в виде* + СУЩ и т. п.; Ср. *Синтез этих двух идей представлялся ему в виде новой теории*.

Для всех синонимов характерно употребление в различных типах вводных конструкций.

Простейшей из них является вводная конструкция, состоящая из одного глагола. Она свойственна всем синонимам ряда, за исключением **представляться**. Ср. *Голос отвечавшего, казалось, колот Пилату в висок, был невыразимо мучителен* (М. Булгаков, Мастер и Маргарита); — *Ведь тебя зовут Васильем? — спросила она, — я иль ослышалась, иль, сдается, тебя хозяин так вчера назвал* (Ф. М. Достоевский, Хозяйка); *Второй фактор, думается, связан с появлением произведений, написанных несколько лет назад* (Уппсальский корпус). Ср. *неправильность *На строительство нового стадиона, представляется, нам не хватит времени*.

Глагол **казаться** в этой конструкции, особенно в форме НАСТ, близок к частице; Ср. *Уже, кажется, ясно, что злиться нельзя, а Малька все рычит и рычит* (В. Белов, Однажды весной); — *Я, кажется, два раза уже просил не спать на полатах в кухне — тем более днем?* (М. Булгаков, Собачье сердце). В ряде условий, особенно в полемическом контексте, **кажется** отрывается от глагола и семантически; Ср. *Чего вы ко мне пристаёте? Я вас, кажется, не трогаю* [синоним *вроде*]; *Подлинно не угодил человек никому и, напротив, всех вооружил, --- а чем бы, кажется?* (Ф. М. Достоевский, Бесы) [значение недоумения, непонимания].

Вторая вводная конструкция включает глагол и имя субъекта состояния в форме ДАТ. Она свойственна всем синонимам ряда; Ср. *Он, мне кажется, своего не упустит; Елена Бокшицкая, сдается мне, ошибочно полагает, что --- само слово «фашист» уже так скомпрометировано, что произнеси его — и «наши» застесняются* (Г. Владимов, Еще не покроются цветом деревья); *Хотя, мне представляется, речь как раз идет об их возрождении* (Уппсальский корпус); *И теперь, на пороге перехода, так сказать, в иную систему координат, мне думается, я могу --- позволить себе высказать некоторые вещи* (Н. Шмелев, Последний этаж).

Для **казаться**, **представляться**, в меньшей мере **думаться**, но не **сдаваться** возможна вводная конструкция с союзом *как*; Ср. *Вид у него, как мне показалось, был усталый; Эта гипотеза, как (мне) представляется, может оказаться интересной не только для психологов; «По-твоему, наверно, это стран-*

но?» / «*Не странно, а, по-моему, грешно. / Грешно и, как мне думается, срамно!*» (И. Бродский, Горбунов и Горчаков).

Казаться часто употребляется во вводных конструкциях в форме СОСЛ, которые нехарактерны или невозможны для других синонимов ряда: *Казалось бы, работать и работать, чего тут понимать? Шестой год он жил этой странной, двойной жизнью, и, казалось бы, совсем привык к ней* (А. и В. Стругацкие, Трудно быть богом). В таких конструкциях **казаться** всегда предполагает подтекст, опровергающий некую естественную мысль.

Только синоним **казаться** вполне свободно употребляется в неутвердительных предложениях — отрицательных, вопросительных и вопросительно-отрицательных; Ср. *Мне так не кажется; Как вам кажется, он придет?*; — *Не кажется ли тебе, что Арик Шульман просто глуп?* (С. Довлатов, Чемодан); — *Знаешь, ты так на сочувствии карьеру можешь сделать. Тебе не кажется?* (В. Аксенов, Пора, мой друг, пора).

Для **представляться** отрицательный и вопросительный контекст допустим в меньшем числе случаев, обычно в сочетании с прилагательным *возможный*. Ср. *Дать вполне определенный ответ на этот вопрос не представляется возможным; Все они арестуются, все напихиваются в камеры ГПУ в количествах, которые до сих пор не представлялись возможными* (А. Солженицын, Архипелаг ГУЛАГ). Для **думаться** и **сдаваться** отрицательный и вопросительный контексты нехарактерны.

Сдаваться часто находится в препозиции к имени субъекта, выражая небезразличие субъекта к сообщаемому; Ср. *Сдается мне, что он будет доволен, если вы выступите на его юбилее*; См. также примеры выше и ниже. Для других синонимов ряда эта конструкция нехарактерна или невозможна.

Синонимы **сдаваться** и **думаться** всегда безличны, т. е. невозможны с подлежащим в форме ИМ; **казаться** и **представляться** употребляются и в личных конструкциях (См. примеры выше и ниже).

6. Лексико-семантическая сочетаемость

Наиболее широкой сочетаемостью обладает синоним **казаться**.

Он легко сочетается с фазовыми и модальными глаголами в роли зависимого. Ср. *Ему стало казаться, что еще не все потеряно; Сложным все это может показаться лишь человеку, который любит сложности и ищет их* (Ж. де Местр,

Санкт-Петербургские вечера, пер. В. А. Мильчиной); *Надо заметить, дело происходило поздней осенью, и дощатое крыльцо, на котором мы [К. Чуковский и А. Райкин] лежали и, как могло показаться, билось в конвульсиях, было холодным* (А. Райкин, «Только после вас...»). При этом в сочетании с модальными глаголами **казаться** обозначает, как правило, несоответствие мысли фактическому положению дел; См. раздел 3.

Казаться в форме СОВ употребляется в составе формулы вежливости с глаголом *бояться*; Ср. *Буюсь показаться настойчивым, но мне бы все-таки хотелось получить ответ на свой вопрос.*

Казаться в форме НЕСОВ легко сочетается со словами *почему-то* и *что-то*; Ср. *Мне кажется почему-то, что вы не очень-то кот* (М. Булгаков, Мастер и Маргарита); *Не надо так думать. Мне почему-то кажется, что мы еще увидим его* (Е. Шварц, Дракон); *Что-то мне кажется, что вы перемудрили.*

Для других синонимов ряда перечисленные типы сочетаний нехарактерны. **Казаться** и **представляться** легко сочетаются с наречием *смутно*: *Ему смутно казалось, что он где-то видел эту женщину; Ясно он никогда не обдумывал этого вопроса, но смутно ему представлялось, что жена давно догадывается, что он не верен ей, и смотрит на это сквозь пальцы* (Л. Н. Толстой, Анна Каренина).

Для **казаться** типично, а для **представляться** возможно сочетание с выражениями *на первый взгляд*, *с первого взгляда*; Ср. *Традиционное отношение русской интеллигенции к философии сложнее, чем это может показаться на первый взгляд* (Н. Бердяев, Философская истина и интеллигентская правда); *С первого взгляда кажется, что ответ прост --- Вселенная жила в условиях колоссальных температур и огромных плотностей* (Уппсальский корпус); *Правила употребления модальных слов значительно сложнее, чем представляется на первый взгляд.* Для двух других синонимов ряда такие сочетания нехарактерны.

Казаться и **думаться** свободно сочетаются с временными словами *часто*, *иногда*, *порой*, *нередко*, *когда*, *тогда*, *сейчас* и т. п. Ср. *Мне порой кажется, будто спутница нарочно припрятала свои богатства до поры до времени* (Уппсальский корпус); *Главному врачу нередко кажется, что уж лучше оставить все как есть* (Уппсальский корпус); *И зашьет, бывало, что попросишь, и поможет решить задачу, и утешит, когда тебе кажется, что ты самая несчастная* (Е. Шварц, Дракон); *Иногда мне думается, что ему абсолютно все равно, как я к нему*

отношусь; См. также примеры выше и ниже. Для двух других синонимов ряда такие сочетания менее характерны.

Сдаваться сочетается преимущественно с местоимением 1-Л в качестве субъекта состояния (См. примеры выше и ниже).

7. Иллюстрации

Вспомнившиеся ему тут же собственные его стихи показались ему почему-то неприятными (*М. Булгаков, Мастер и Маргарита*). В голосе ее была, как мне показалось, враждебность (*М. Булгаков, Мастер и Маргарита*). Все, что делается по дому, начинало **казаться** отвратительным (*И. Бунин, Деревня*). Прапорщик наорал на нижнего чина, а когда ему **показалось**, что солдат смотрит не прямо во все глаза на него, --- хрястнул его по зубам и отправил на двое суток на хлеб и воду на гауптвахту (*Б. Пастернак, Доктор Живаго*); Было время — это чувство бессилия и собственной подлости **казалось** мне самым страшным (*А. и Б. Стругацкие, Трудно быть богом*). Румата достал платок и украдкой вытер пот. Теперь эта затея **казалась** ему совершенно безнадежной (*А. и Б. Стругацкие, Трудно быть богом*). Стихийность, анархический спор Цветаевой с миром, бунт ее страстей, весь ее стиль восклицаний, междометий, прерывистого дыхания, «револьверная дробь» ее размеров **казались** им выходом из берегов или вулканическим взрывом (*М. Слоним, О Марине Цветаевой*). И мне **показалось** тогда, что нет другого человека, жизнь которого была бы так цельна и потому так совершенна, как Ваша (*Письмо Н. Н. Пунина А. Ахматовой от 14. 04. 42*).

А знаешь, девочка, мне **сдается**, что он уже нашел свой клад, — улыбнулся руководитель кружка (*Б. Васильев, Завтра была война*). Возведением классовых баррикад --- делегаты съезда, **сдается** мне, были озабочены куда больше, нежели --- выработкой программы действий (*Русская политическая метафора. Материалы к словарю*). И вот еще соображение: **сдается** мне, что в смысле этого раннего набирания мира русские дети моего поколения и круга одарены были восприимчивостью поистине гениальной (*В. Набоков, Другие берега*). Будто это так огорчит тебя? Мне **сдается**, что ты уже расстался со мною. Ты такой свеженький да чистенький... (*И. С. Тургенев, Отцы и дети*). Мне очень хочется, чтобы вы их увидели: мне **сдается**, что они покажут себя в полном блеске (*И. С. Тургенев, Дым*).

Их бесчеловечность представлялась чудом классовой сознательности, их варварство — образцом пролетарской твердости (*Б. Пас-*

тернак, Доктор Живаго). Он не только прощал мальчику все его грубости, представлявшиеся старику голосом почвенной подспудной революционности, но относился с восхищением к его развязным выпадам (*Б. Пастернак, Доктор Живаго*). Было еще кое-что, что представлялось еще более необъяснимым, --- и это что-то было изменением во внешности и в манерах администратора (*М. Булгаков, Мастер и Маргарита*). Ранние цветаевские стихи, например, цикл о Москве или «К Блоку», представлялись мне замечательными, необыкновенно талантливыми. Но Ахматова их не ценила (*Г. Адамович, Мои встречи с Анной Ахматовой*). Счастье, которое когда-то на Неглинном представлялось мне возможным только в романах и повестях, теперь я испытывал на самом деле, казалось, брал его руками (*А. П. Чехов, Учитель словесности*).

Антонина Александровна не разобрала последнего слова. Ей подумалось, что речь о каком-то платке (*Б. Пастернак, Доктор Живаго*). Но думается, что недаром у французов «рано утром» называется «бонер» — то есть «прекрасный час» (*В. Солоухин, Третья охота*). Любитель трубки, луны и бус, / И всех молодых соседок... / Еще мне думается, что — трус / Был мой желтоглазый предок (*М. Цветаева, «Какой-нибудь предок мой был — скрипач»*). Монашка [в стихотворении О. Мандельштама], думается мне, составная: нянька Надя с ее юродивым смехом, настоящая монашка с рубашками и, наконец, я с моими вождениями на кладбище (*М. Цветаева, История одного посвящения*). — Мы так дело тихо, благородно вели, что ни кот, ни кошка, думалось, не узнает (*И. Бунин, Хорошая жизнь*).

8. Тематически близкие слова

Фразеологический синоним: *приходить в голову*.

Аналоги: *чувствоваться; рисоваться, вырисовываться; чудиться, мерещиться; выглядеть; представляться* 3.

Неточные конверсивы: *считать, полагать, находить, думать*.

Конверсивы к аналогам: *воображать, представлять, видеть* 3.1.

Семантические дериваты: *впечатление [Мне казалось ≈ У меня было впечатление], представление, образ; видимость; кажущийся; по-моему <по-твоему, по-вашему> [≈ 'по моему мнению <по твоему мнению, ...>']; вроде бы, что ли; наверно, по-видимому, должно быть, небось; кажись*.

Вид и время русских причастий на *н/т*

Причастиям на *н/т*, как ни странно, не было уделено должного внимания в грамматиках русского языка. Мы исходим из того, что пассивно-причастный оборот с глаголом *быть* (в наст. времени — в нулевой форме) — это аналитическая форма, входящая в систему глагольных форм русского языка (точнее — набор форм, поскольку глагол *быть* имеет полную парадигму), а не сочетание «именная форма + связка». Но в таком случае необходима грамматическая атрибуция этих аналитических форм, т. е. возникает задача — охарактеризовать эти формы по всем грамматическим параметрам — таким как вид, время, залог (обычно рассматривается только залог). В работе речь будет идти о виде и времени, причем из временных форм — только о наст. и прош.

Увлекательная семантическая особенность регулярно образованного причастия на *н/т* состоит в том, что оно имеет два значения — событийное и стательное, — которые соотнесены как бы метонимически. В самом деле, на денотативном уровне ситуация, описываемая причастием, при обоих значениях одна и та же; в ней два компонента — событие (в частности, действие), которое приводит к возникновению нового состояния (1-й компонент), и само это состояние (2-й компонент); при событийном значении в фокусе внимания событие; при стательном — состояние. См. примеры из работы (Князев 1989: 153, 154), специально посвященной этой проблеме:

- (1) Все стены, крыши, балкон минарета и даже купол мечети в считанные секунды *были заполнены* солдатами и казаками (Б. Васильев) [событие];
- (2) Недавно поймали мирного черкеса, выстрелившего в солдата. Он оправдывался тем, что его ружье слишком долго *было заряжено* (Пушкин) [состояние].

Предложение с причастием на *н/т*, взятое само по себе, может быть неоднозначным; но контекст обычно проясняет значение:

- (3) а. В этот момент окно *было открыто* <и в комнату ворвался ветер> =
 'на данный момент приходится действие открывания' [событие];
- б. В этот момент окно *было открыто* <и мы наслаждались прохладой вечера> =
 'в данный момент окно пребывало в открытом состоянии' [состояние].

Неоднозначность свойственна только акциональным глаголам. Причастия на *н/т*, соотношенные с медиальным глаголом (например, причастия *влюблен*, *убежден* грамматически соотношены с глаголами *влюбиться*, *убедиться*, которые можно считать исходными формами для этих причастий) имеют только статальное значение, см. (4а); соответствующее событийное значение передается глаголом в личной форме, см. (4б):

- (4) а. Он был влюблен [состояние];
 б. Он влюбился [событие].

Ср. также *расстроен* — *расстроиться*, *растерян* — *растеряться*, *растрепан* — *растрепаться*, *взволнован* — *взволноваться*.

Особый случай составляют т. н. стативы, типа *болен*, *удален*, *расположен* (Князев 1989):

Район *удален* от центра; Поселок *расположен* высоко в горах.

Статив не соотношен грамматически с глаголом; в частности, для обозначаемого им состояния нет события, с которым данное состояние было бы связано метонимической связью. Статив — это отдельное слово, значение которого, конечно, связано со значением глагола, но не как его форма; ср. попытку систематического отражения различий такого рода в: (Сазонова 1989).

А. Вид

Итак, пассивно-причастные обороты — это определенный ряд аналитических предикативных форм, и нужно определить их место в парадигме глагола. Для грамматической атрибуции пассивно-причастных оборотов необходимо прежде всего разделить их на две части, отделив формы со вспомогательным глаголом (например, *был открыт*) от формы без глагола, чистого причастия (например, *открыт*). Дело в том, что именно безглагольная форма имеет свою собственную «идиоматическую» семантику, тогда как у форм с ненулевым вспомогательным глаголом значение целого полностью выводимо из значения частей.

I. Формы со вспомогательным глаголом

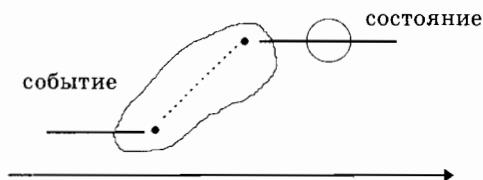
Пассивно-причастные обороты с ненулевой формой глагола *быть* (например, с глаголом *быть* в прош. времени) никаких затруднений не вызывают — в этом случае значение аналитической формы неидиоматическим образом складывается из значения частей. В частности, грамматический вид формы *был открыт* с причастием, образованным от глагола СВ *открыть*, может считаться совершенным.

Так, пример (5) показывает, что глаголу СВ в личной форме свойственна та же неоднозначность «событие — состояние», которая демонстрировалась примерами (1) — (3):

- (5) а. Мой дядя *слома*л ногу [событие; и состояние, актуальное в момент речи];
 б. Мой дядя в детстве *слома*л ногу [только событие].

В (5б) актуальность последующего состояния снимается обстоятельством *в детстве*. А в (5а), по умолчанию, предполагается, что оно длится в момент речи. Форма СВ совместима даже с временным модификатором, указывающим на время состояния: *Сейчас там провели электричество*.

То, что событийное и статальное значение часто совмещаются в одной форме, несколько не удивительно. В самом деле, между событием и последующим состоянием всегда имеется «метонимическая» связь (пространственно-временная смежность), что демонстрируется схемой ниже:



Известно небольшое число глаголов СВ, у которых значение только статальное, например:

Крыша наполовину *обвалилась*; Я *устал*; Ты *загорела*.

Акцент падает на нынешнее состояние (положение дел); а событие, которое к нему привело, теряется во мраке — и вообще, неизвестно, имело ли место, ср. модификатор *наполовину*. Глаголов, которые имели бы только событийное значение, скорее всего, не существует. Так что, как правило, личная форма гла-

гола СВ имеет ту же двойственность значений, что и пассивно-причастный оборот с ненулевым вспомогательным глаголом. Тем самым ничто не мешает трактовать вид пассивно-причастного оборота в примерах (1) — (3) как СВ.

З а м е ч а н и е. Сочетаемость следствия стательного употребления для глагола СВ в личной форме и в пассивно-причастном обороте, правда, совпадают не во всем; например, стательное употребление глагола СВ никогда не обеспечивает ему возможности сочетаться с обстоятельством длительности, как при стательном употреблении причастий на *н/т*, ср. *слишком долго* в примере (2). Но сочетаемость с обстоятельством длительности зависит не только от вида, но и от каких-то лексических условий, пока не вполне ясных, ср. *Утюг 45 минут был включен / *Отопление два дня было выключено; Два часа связь была оборвана / *прервана.*

II. Форма без вспомогательного глагола (= с глаголом *быть* в нулевой форме)

Затруднения с идентификацией вида возникают при отсутствии вспомогательного глагола (иначе — при нулевой форме глагола *быть*, выражающей наст. время):

(6) Окно *открыто*.

В этом случае причастная предикативная форма обозначает состояние; однако ее грамматический вид заведомо нельзя трактовать как НСВ (хотя бы по морфологическим причинам). В то же время, она кардинально отличается от СВ своими сочетаемостными возможностями: она не сочетается с препозитивным обстоятельством времени, которое указывало бы время события. Если у личной формы глагола СВ значение актуальности последующего состояния допустимо в качестве одного из возможных и подавляется в противоречащем контексте, то у причастия значение актуального состояния оказывается единственно возможным, а событийное значение вовсе исключено. В примере (7а) обстоятельство *в данный момент* локализует состояние; а предложение (7б), где обстоятельство времени могло бы задавать временную локализацию события, аграмматично:

(7) а. В данный момент окно *открыто* [состояние];
б. *Вчера окно *открыто*.

Предложение (7а) допустимо, поскольку обстоятельство выражает время актуального состояния; а (7б) недопустимо, поскольку кон-

текст требует событийного значения, а оно исключено формой глагола. Еще пример.

(8) а. Картина *продана* [состояние];

б. *На прошлой неделе картина *продана* (\Rightarrow *была продана*);

в. Сейчас картина *продана* [обстоятельство локализует время состояния].

Примеры (9) и (10) демонстрируют отличие личной формы, с обычным СВ (у которой значение актуального состояния является слабым компонентом, подавляемым в противоречащем контексте), от причастной формы, у которой значение актуального состояния является единственно возможным, а событийная интерпретация исключена:

(9) а. Магазин *закрыли* [событие; и состояние, актуальное в момент речи];

б. **Вчера в два часа** магазин *закрыли* и открыли только сегодня [событие].

(10) а. Магазин *закрыт* [состояние, актуальное в момент речи];

б. ***Вчера в два часа** магазин *закрыт* [событийная интерпретация исключена].

Фраза (11) может быть понята только в узуальном значении, тоже статальном:

(11) Магазин **в два часа закрыт** [узуальное состояние: 'каждый день в два часа'].

Характерный пример, демонстрирующий семантическое отличие причастия на *н/т* от глагола СВ в личной форме, приводится в: (Маслов 1983). Фраза

(12) а. Он увидел телегу и понял, что она сломана и после починена

(пословный перевод с болгарского) по-русски *неправильна*; форма *сломана* обозначает актуальное состояние, что противоречит смыслу фразы. Допустимо (12б), с глаголом СВ в личной форме, и (12в), с глаголом *быть* в ненулевой форме, когда пассивно-причастный оборот может трактоваться как имеющий совершенный вид:

(12) б. Он увидел телегу и понял, что ее *сломали* и после починили;

в. Он увидел телегу и понял, что она *была сломана* и после починена.

Итак, мы видим, что в семантике глагола СВ статальный компонент слабый, неустойчивый (см. о неустойчивых компонентах Зализняк 1992), и подавляется противоречащим контекстом. Это верно как для личных форм, так и для причастных оборотов с ненулевым вспомогательным глаголом. А у безглагольной причаст-

ной формы он сильный: в контексте, где состояние потеряло актуальность, такая форма не может быть употреблена, поскольку представляет состояние как обязательно длящееся в момент наблюдения.

Мы принимаем для примеров типа (6) *Окно открыто* трактовку, изложенную в (Маслов 1983: 44), где у пассивно-причастных оборотов при отсутствующем вспомогательном глаголе признается особое видовое значение — стальной перфект; это форма, обозначающая состояние, вызванное событием в прошлом и актуальное в настоящем.

В самом деле, причастие на *n/t* (употребленное без вспомогательного глагола) полностью соответствует, и по смыслу, и по сочетаемости, перфекту наст. времени в английском языке — форме Present Perfect, которая обозначает состояние, представленное как результат соответствующего события и длящееся в момент речи, см.: (Есперсен 1958: 314).

З а м е ч а н и е. Трактровка финитных причастных форм как перфектных имеет богатую традицию. Ср. (Шахматов 1941: 489): «Перфект означает действие, осуществившееся в результативной форме к настоящему моменту, осуществленное к моменту речи говорящего: *стол накрыт, письмо отослано*». (Заметим, что Шахматов обходится без допущения о нулевой форме наст. времени глагола *быть*: «значение личных форм получило само причастие».) Фактически, такую трактовку принимает и В. В. Виноградов, который (см. Виноградов 1947: 564, 566) сочувственно приводит свидетельство С. И. Соболевского о семантическом соответствии русских страдательных причастий на *n/t* латинскому презентному перфекту.

Сходство русского причастия на *n/t* с англ. Present Perfect демонстрируется сравнением примера (10б) с примером (13):

(13) *Yesterday my uncle has broken his leg (см., например, Leech 1975).

И в русском и в английском примере глагол обозначает состояние (актуальное в момент речи), а событие, приведшее к этому состоянию, хотя и подразумевается, но имеет такой низкий коммуникативный статус, что не может быть сферой действия временного модификатора.

Следует подчеркнуть, что не сочетается с причастием на *n/t* только такой временной модификатор, который занимает в предложении тематическую позицию. Рематическое обстоятельство времени совместимо с русским пассивным перфектом, см. пример, который приводится в (Маслов 1983: 50):

- (14) а. Письмо написано;
 б. Письмо написано вчера.

В значении (14б), как и в (14а), присутствует идея актуальности состояния в момент речи; но предложение (14б) имеет двойную временную локализацию: *вчера* локализует время события, а форма перфекта характеризует пост-событийное состояние как актуальное (длительное) в момент речи¹. Поэтому недопустимо предложение (15), где неактуальность состояния входит в наши энциклопедические знания, или (16), где актуальность состояния опровергается последующим контекстом:

- (15) *Зимний дворец взят в 1917 году;
 (16) *Телега *сломана* два дня назад, но сегодня ее починили (надо: *была сломана*).

Ср. также (17), которое было бы уместно, например, в ситуации вопроса «А где же обещанный велосипед?», если бы не было неправильным:

- (17) *Велосипед *куплен* два дня назад, но его украли (надо: *был куплен*).

В примере ниже аграмматичное сочетание порождает особый эффект, поскольку говорящий существует одновременно как современник Герострата и в наши дни:

Человек театра. В четвертом веке до нашей эры в греческом городе Эфесе сожжен храм Артемиды (Г. Горин. «Забуть Герострата!»).

Противопоставление статального и событийного значения однозначно задается сферой действия обстоятельства момента: при событийном значении это обстоятельство локализует момент наступления события (в частности, завершения действия), при статальном — время актуальности состояния. Оно и понятно: сферой действия модификатора оказывается тот из компонентов, который коммуникативно выделен.

Однозначности выражения событийного или статального значения могут способствовать и другие модификаторы. Так, (18) однозначно понимается в событийном значении, поскольку обстоятельство намеченного срока (*на этот период*) предполагает Агенс, а следовательно, *закрыт* — действие:

- (18) Ресторан был *на этот период закрыт*.

Еще примеры:

¹ В англ. языке двойная временная локализация невозможна, и потому обстоятельство времени исключено и в рематической позиции: **My uncle has broken his leg yesterday*.

(19) Вот то, что нам с тобой дано.

Надолго. Навсегда. До гроба (Бродский. «Пень без музыки»).

(20) Я прочел его [Достоевского], тот за томом, на третьем курсе и сразу же, *на всю жизнь* был захвачен (Г. Померанц. «Открытость бездне»).

Условия, способствующие и препятствующие возникновению стального и событийного (акционального) значения, подробно описаны в (Князев 1989)."

Итак, что касается форм вида, то у причастий на *н/т* различается перфект (в наст. времени) и обычный СВ (во всех формах со вспомогательным глаголом в прош., буд. времени и в инфинитиве). Обе формы описывают событие в прошлом, но перфект означает, что пост-событийное состояние длится в момент речи, а претерит — что оно прекратилось или (если состояние необратимо) что его последствия перестали быть актуальны.

2. Время

Как и в отношении вида, время формы со вспомогательным глаголом не вызывает затруднений, и речь будет идти только о форме без вспомогательного глагола. Ее грамматическое время естественно трактовать как наст. — с нулевой формой наст. времени глагола *быть*. Посмотрим, что вытекает из этой трактовки.

Время — это дейктическая категория, и семантика временных форм зависит от режима интерпретации (Падучева 1986, 1996).

Различается три режима интерпретации форм времени — речевой, синтаксический и нарративный. В речевом режиме точкой отсчета для временных форм служит момент речи, в синтаксическом — время главного предложения, в нарративном — текущий момент текста.

Главная особенность «типологически типичного» перфекта наст. времени — его небезразличие к точке отсчета: презентный перфект ориентирует пост-событийное состояние относительно момента речи, а не произвольной точки отсчета, как обычные формы наст. времени. Русский язык, однако, склонен употреблять свои временные формы недифференцированно, во всех трех режимах: он не имеет специальных форм ни для синтаксического режима (для «согласования времен»), ни для речевого в противоположность нарративному. Поэтому не должен вызывать удивления тот факт, что форма наст. времени перфекта в русском языке ведет себя неотличимо от формы просто наст. времени (которая возможна в активном залоге, естественно, только у глаголов НСВ), т. е. употребляется во всех трех режимах.

1) В речевом режиме:

(1) Окно открыто.

2) В синтаксическом режиме:

(2) Он увидел, что окно *открыто*; Я понял, что телега *сломана*.

3) В нарративном режиме с прош. в качестве базового времени форма наст. времени, естественно, невозможна, см. (а). В этом контексте должна быть употреблена соответствующая форма прош. времени, см. (2б).

(3) а. Он стоял и осматривал комнату. *Окно *открыто*.б. Он стоял и осматривал комнату. Окно *было открыто*.

Если, однако, нарратив строится на базе наст. времени (*praesens historicum*), наст. время причастно-пассивного оборота может выражать одновременность с текущим моментом текстового времени:

(4) Он входит в комнату. Окно *открыто*.

Это еще одно отличие русского презентного перфекта от английского, который однозначно связан с речевым режимом.

Одно замечание по поводу формы прош. времени в статальном значении. Поскольку она, как уже говорилось, сближается с НСВ, она, как и НСВ прош., по-разному интерпретируется в речевом и нарративном режиме: в речевом она выражает предшествование точке отсчета, а в нарративном — одновременность. Поэтому, например, в речевом режиме она не сочетается с *сейчас*, а в нарративном такое сочетание возможно:

(5) а. *Сейчас картина *была вывезена* в Америку [речевой режим];б. Сейчас картина *была вывезена*, и оставалось только сожалеть [нарративный режим].

Заключение

Нам остается сравнить традиционную трактовку системы глагольных форм с той, которая получается при добавлении перфекта.

Традиционная схема

Активный залог		Пассив	
НСВ	наст. <i>открывает</i> прош. <i>открывал</i>	НСВ	наст. <i>открывается</i> прош. <i>открывался</i>
СВ	наст. — прош. <i>открыл</i>	СВ	наст. — прош. <i>был открыт</i>

Предлагаемая схема

Активный залог		Пассив	
НСВ	наст. <i>открывает</i> прош. <i>открывал</i>	НСВ	наст. <i>открывается</i> прош. <i>открывался</i>
Перфект	—	Перфект	наст. \emptyset <i>открыт</i> прош. —
СВ	наст. — прош. <i>открыл</i>	СВ	наст. — прош. <i>был открыт</i>

Предлагаемая схема содержит много пустых клеток, и потому на первый взгляд кажется неудовлетворительной. Посмотрим, однако, внимательнее.

В традиционной схеме прочерк для СВ наст. семантически мотивирован: СВ исключает синхронную точку зрения на ситуацию. То, что тот же прочерк повторяется в пассиве, следовательно, не должно вызывать возражений.

Обратимся к следующей «пустой клетке» — отсутствию перфекта в прош. времени. Одно из отличий видо-временной системы, полученной для русского языка, от английской, с классическим перфектом, состоит в том, что в английском языке перфект есть и в наст. и в прош. времени, а в русском он ограничен настоящим. Посмотрим, однако, что представляет собой английский Past Perfect. У этой формы два употребления (см. Jespersen 1924, Kamp 1991):

- (6) a. When I phoned Mary had (already) left;
b. [I phoned at 7.] Mary had left at 6 this morning.

В (6а) точка отсчета задается придаточным времени — это некий момент в прошлом, и Past Perfect локализует пост-событийное состояние глагола в главном предложении как предшествующее точке отсчета. Это статальный перфект, как в наст. времени. Между тем в (6б) точка отсчета задана контекстом предшествующего предложения, и форма Past Perfect локализует событие *had left* как предшествующее этой точке. Таким образом, форма Past Perfect может иметь не только статальное, но и событийное значение. Отметим и другое различие между Past и Present Perfect: (6б) — это повествовательный текст, и момента речи, обязательного для Present Perfect в нем нет вообще. Но в таком случае в плане аспектуальной семантики ничто не противоречит тому, чтобы эта форма трактовалась

как СВ. Большую симметричность английской системе по сравнению с русской придает ее форма; а в семантическом плане русская система ничуть не менее «красива».

И наконец, система, в которой перфект есть только в пассиве, тоже имеет типологические соответствия в целом ряде систем индоевропейских языков².

Включение русского языка в число языков с перфектом принципиально важно для типологии перфекта: регулярная многозначность, обусловленная денотативным планом — чаще всего, как и в данном случае, смежностью явлений в пространстве и времени, — должна приниматься во внимание при разработке инвентаря грамматических значений. Статальный перфект закрепляет в форме одно из значений; а перфект статально-событийный и совершенный вид — это одно и то же.

Литература

- Апресян Ю. Д.* Лексическая семантика. М.: Наука, 1974.
- Булыгина Т. В.* К построению типологии предикатов в русском языке // Семантические типы предикатов / Отв. ред. Селиверстова О. Н. М.: Наука, 1982, с. 7–85.
- Виноградов В. В.* Русский язык. М.-Л., Учпедгиз, 1947.
- Зализняк Анна А.* Предикаты внутреннего состояния. München: Otto Sagner, 1992.
- Князев Ю. П.* Результатив, пассив и перфект в русском языке // Типология результативных конструкций / Отв. ред. Недеяков В. П. Л.: Наука, 1983, 149–160.
- Князев Ю. П.* Акциональность и статальность: их соотношение в русских конструкциях с причастиями на *-н*, *-т*. München: Otto Sagner, 1989, 271 S. (= Specimina philologiae slavicae, Bd. 81)
- Маслов Ю. С.* Результатив, перфект и глагольный вид // Типология результативных конструкций / Отв. ред. Недеяков В. П. Л.: Наука, 1983, 149–160.
- Падучева Е. В.* Семантика вида и точка отсчета // Изв. АН СССР, СЛЯ, 1986, № 5.
- Падучева Е. В.* Семантические исследования. Семантика времени и вида в русском языке. Семантика нарратива. М.: Языки русской культуры, 1996.

² Единственный слабый момент в предлагаемой системе — это неразвитость русского пассива (а на пассиве держится необходимость включения пассивно-причастного оборота в систему аналитических форм глагола).

- Сазонова И. К.* Русский глагол и его причастные формы. Толково-грамматический словарь. М.: Русский язык, 1989.
- Шахматов А. А.* Синтаксис русского языка. Л.: Учпедгиз, 1941.
- Jespersen O.* The Philosophy of Grammar. London, 1924, 359 p. Рус. пер.: *Есперсен О.* Философия грамматики. М., 1958, 404 с.
- Kamp H.* The Perfect and other tenses in French and English // Tense and Aspect in English and French. Deliverable R 2.3.B, 1991.

Т. В. Булыгина, А. Д. Шмелев
(Москва)

НЕОЖИДАННОСТИ в русской языковой картине мира

Но вдруг... В рассказах часто встречается это «но вдруг». Авторы правы: жизнь так полна внезапностей!

(Чехов)

Какая приятная неожиданность — семьдесят лет!

(Довлатов)

В замечательной статье В. Н. Топорова [1973]¹ рассматривалась поразительная насыщенность текста «Преступления и наказания» словом *вдруг* и указывалось, что в романе неоднократно встречаются отрывки длиной в несколько страниц, где *вдруг* «выступает с обязательностью некоего классификатора ситуации, что можно сравнить с принудительным употреблением некоторых грамматических элементов (типа артикля)». Там же отмечалась тенденция предельно сблизить друг с другом разные употребления слова *вдруг* (в пределах одной или двух смежных фраз), несмотря на кажущуюся избыточность такого повтора. Несомненно, это обусловлено особенностями поэтики «Преступления и наказания». Кроме того, как мы попытаемся показать, возможность такого рода использования слова *вдруг* вытекает из некоторых особенностей его семантики, непосредственным образом соотносящихся с определенными установками, характерными для «русской языковой картины мира».

Значения слова *вдруг*, выделяемые в словарях ('неожиданно', 'немедленно', 'одновременно', 'а что если...'), кажутся не очень связанными друг с другом. Но более внимательное рассмотрение использования слова *вдруг* в реальной речевой практике

¹ Ср. также переработанную и дополненную версию статьи (в книге [Топоров 1995]), в частности включающую отдельное эссе, посвященное сопоставлению текстовой роли слова *вдруг* у Достоевского и Андрея Белого.

позволяет выявить некую общую идею, лежащую в основе разнообразных типов его употребления в современной речи.

Здесь следует отметить, что «обстоятельственные» употребления (типа *заговорили все вдруг*) являются несколько устаревшими (ср. примеры из Л. Толстого, приводимые в качестве иллюстрации соответствующих значений в [Словаре... 1981]: *...но вдруг* [≈ сразу, тотчас] *он не мог в душе согласиться с нею...*; *...бывали влюблены в нескольких и оба вдруг* [≈ одновременно] *в одних и тех же*) и не представляют особого интереса для реконструкции русской языковой картины мира. Более показательны «дискурсивные» (в качестве *mots du discours*) употребления слова *вдруг*.

«Дискурсивные» употребления слова *вдруг* могут быть подразделены на два класса. «Нарративное» *вдруг* (*Вдруг раздался выстрел*) служит показателем того, что событие, о котором повествуется, никак не предвещалось предшествующей ситуацией; «гадательное» *вдруг* (*Вдруг он болен?*) вводит гипотезу, которую, по мнению говорящего, следует учитывать, хотя ее реализация и маловероятна.

«Нарративное» *вдруг* часто сближают со словами *внезапно* и *неожиданно*. В частности, именно эти слова используются для толкования «нарративного» *вдруг* в большинстве толковых словарей. Может создаться впечатление, что семантические различия между указанными словами незначительны и сводятся к различиям возможных синтаксических трансформаций. Так, в отличие от слова *вдруг*, наречия *внезапно* и *неожиданно* входят в корреляцию с прилагательным и существительным. Если кто-то *пришел внезапно* или *неожиданно*, мы можем говорить о *внезапном* или *неожиданном приходе*; но фраза *Вдруг пришел Петя* не допускает подобной трансформации. Могло бы показаться, что данное различие целиком обусловлено отличиями в морфологической форме между рассматриваемыми словами. Но оно имеет и семантическую мотивировку. *Внезапность* и *неожиданность* — это характеристики того, что имело место, *вдруг* относится к способу представить происшедшее в рамках повествования. С этим связана и способность наречий *внезапно* и *неожиданно* находиться в рематической позиции (ср. эквивалентности *Он пришел внезапно* ⇔ *Его приход был внезапным*; *Он пришел неожиданно* ⇔ *Его приход был неожиданным*); для «нарративного» *вдруг* рематическая позиция не характерна².

² *Вдруг* в позиции ремы в современной речи — это всегда «обстоятельственное» *вдруг* (со значением 'немедленно' или 'одновременно').

Впрочем, несмотря на этимологическое сходство слов *внезапно* и *неожиданно*, между ними также обнаруживаются существенные семантические различия. Не всякая *внезапность* бывает в то же время *неожиданностью* — ср. *Его внезапный уход посреди доклада ни для кого не был неожиданным — все давно привыкли к его выходкам*. С другой стороны, *внезапным* всегда бывает какое-либо изменение ситуации, а *неожиданным* может быть и отсутствие каких-либо (ожидавшихся) действий. Мы говорим: *его неожиданное (не *внезапное) присутствие/отсутствие*, но *внезапное появление/исчезновение* — ср. *Неожиданное присутствие Заметова неприятно поразило Раскольникова* (Достоевский), но не: **Внезапное присутствие Заметова поразило Раскольникова*; ср. также *Мы показали ему ту скандальную фотографию, но неожиданно он выказал полное равнодушие/промолчал/бровью не повел* и т. д., но аномально было бы *...*внезапно он выказал полное равнодушие* и т. д.

Вообще *внезапность* требует динамики, она характеризует события (т. е. то, что происходит в мире), *неожиданными* же бывают интенциональные объекты: факты, мысли, идеи, выводы, пропозиции³; ср. *Эти последние слова, после всего прежде сказанного и так похожего на отречение, были слишком уж неожиданными. Раскольников весь задрожал, как будто пронзенный* (Достоевский); *Его деятельность вся была необычна, проблемы — неожиданны, не укладывались в удобный распорядок наук* (Солженицын). Конечно, слова и проблемы не могут быть *внезапными*, хотя слова могут быть *внезапно сказаны*, а проблема может *внезапно возникнуть* (и, пожалуй, можно сказать *внезапная мысль*, имея в виду 'мысль, внезапно пришедшая в голову'). Ср. также более редкое, но вполне правильное *от причин неожиданных и совершенно прежде немислимых* (Д. С. Лихачев) — ясно, что «внезапными» причины быть не могут ни при каких условиях. Можно сказать, что в *неожиданно* также имеет место своего рода динамика, но она, скорее, имеет отношение к двум следующим друг за другом во времени состояниям субъекта оценки — сравниваются два ментальных состояния говорящего (или наблюдателя): априорное представление о ситуации и актуальное впечатление о ней.

Из сказанного вытекает различное понимание многих сочетаний, содержащих слова *неожиданно* и *внезапно*. Так, сочетание *внезапно опьянел* указывает на то, как произошло событие (только что был трезв, а уже через минуту пьян); напротив того,

³ О фундаментальном различии событий и фактов см. [Vendler 1967: 147–171].

сочетание *неожиданно опьянел* ничего не сообщает о том, как происходил процесс опьянения (он вполне мог быть постепенным), *неожиданность* здесь относится к самому факту опьянения (опьянел, хотя выпил мало). Сочетание *внезапный голод* соотносится с событийным предикатом *внезапно проголодался*, а *неожиданный голод* указывает на неожиданность того факта, что субъект голоден (напр., если он пришел после обильного банкета). *Внезапная дружба* означает, что люди *внезапно подружились*, а *неожиданная дружба* означает: *неожиданно, что дружат* (ведь они такие разные). Ср. также: *Мы полюбили друг друга так внезапно, так быстро, как будто оба вдруг сделались больны* (Гончаров) и *Они заключили фиктивный брак, но неожиданно полюбили друг друга*.

Из того, что *неожиданными* бывают факты, а *внезапными* только события, вытекают разные возможности полной и неполной номинализации; ср. *Его появление было неожиданным/внезапным*; *То, что он явился, было неожиданным*, но не: **То, что он явился, было внезапным*. С этим же связано и то, что неожиданным может быть какой-то аспект ситуации (ср. *Неожиданным было не то, что он пришел, а то, что он пришел так скоро*), а внезапной — лишь вся ситуация в целом (ср. *Его приход был внезапным*). Поэтому характерны высказывания, эксплицирующие, в чем состояла *неожиданность* (*Неожиданным было то, что...; Неожиданностью было ...; Неожиданность состояла в... и т. д.*); для «внезапности» такая экспликация неуместна (**Внезапным было то, что...*). В отношении неожиданности омысленны вопросы *Почему/Чем это неожиданно?*; *В чем тут неожиданность?*; *Что тут неожиданного?*; в отношении внезапности такие вопросы не характерны: *?Чем это внезапно?* Именно поэтому *неожиданно* часто относится не к предикату, а к каким-то атрибутам ситуации, выраженным прилагательными или наречиями: ср. *неожиданно резкое политическое высказывание* (Довлатов); *«Коньячок есть у меня — согремся», — неожиданно залихватски как-то сказал Василиса* (М. Булгаков). Поскольку «внезапность» относится к событию в целом, а не к отдельным *обстоятельствам*, обстоятельства никогда не бывают *внезапными*, хотя могут (внезапно) возникнуть *неожиданные обстоятельства*.

Впрочем, невозможность сочетания **внезапные обстоятельства* связана в первую очередь с тем, что *внезапность*, в отличие от *неожиданности*, всегда конкретна. Иными словами, конкретные события (*появление, отъезд, помешательство, бракосочетание, смерть*) могут быть *внезапными*, но слова-классификаторы

(событие, происшествие и т. п.) с этим прилагательным не сочетаются; ср.: *Неожиданное событие* (происшествие и т. д.) *изменило всю его жизнь*; *И тут он совершил совершенно неожиданный поступок* (но не: *внезапное событие, *внезапный поступок); *История имела неожиданное* (но не *внезапное) *продолжение*. Соответствующие высказывания со словом *неожиданный* не являются самоудовлетворяющими. Они требуют последующей экспликации того, в чем состояло неожиданное событие, продолжение и т. п.⁴

Поскольку *неожиданность* может относиться к различным аспектам ситуации, высказывания, содержащие полностью номинализованные пропозиции, могут оказаться неоднозначными. В особенности это относится к номинализациям, имеющим валентность содержания. Так, сочетание *неожиданное выступление профессора N. на собрании* может пониматься двояким образом: то ли неожиданным был сам факт выступления (обычно профессор N. на собраниях молчит), то ли неожиданным оказалось содержание выступления (никто не ждал, что профессор N. будет говорить именно это).

Вообще отнесенность к содержанию чрезвычайно характерна для *неожиданности*. Скажем, *неожиданная эпиграмма* — это эпиграмма, содержащая неожиданный поворот мысли, сочетание *неожиданное зрелище* (но не *внезапное зрелище) относится к неожиданности увиденного. Если *внезапное решение* — это *внезапно* принятое решение, то *неожиданное решение* — это не «неожиданно принятое решение», а решение, неожиданное по содержанию (точно так же, как *внезапная мысль* — мысль, *внезапно* пришедшая в голову, а *неожиданная мысль* — мысль, отличающаяся неожиданным содержанием).

«Неожиданность» может градуироваться (*еще неожиданнее было то, что...*)⁵; для «внезапности» это не характерно; сомнительно: [?]*его приход был еще внезапнее, чем уход*. Именно поэтому сочетание [?]*несколько внезапно* звучит странно; ср. частое *несколько неожиданно*. Можно также сказать: *Объявились, кроме того, совершенно неожиданно и другие обстоятельства*; сочетание [?]*совершенно внезапно* едва ли может считаться семантически безупречным. Правда, оно все же изредка встречается, напр. *Совершенно внезапно лопнул в прорезе между куполами серый фон, и*

⁴ Отметим, что *неожиданность* в таких случаях относится не к способу осуществления события, а к тому факту, что данное событие произошло.

⁵ Ср. в «Выстреле» (из «Повестей Белкина»): *...на эпиграммы мои он отвечал эпиграммами, которые всегда казались мне неожиданнее и острее моих...*

показалось в мутной мгле внезапное солнце (М. Булгаков)⁶. Однако помимо того, что приведенный пример ощутимым образом отклоняется от семантического стандарта (в частности, в нем содержится совсем сомнительное *‘внезапное солнце’*⁷), можно заметить, что способность сочетаться с наречиями типа *совершенно* не свидетельствует о градуируемости, поскольку, как отмечал Ю. Д. Апресян [1995: 46, 623], необходимое условие сочетаемости с наречиями этого типа — предельность, а не градуируемость.

Будучи градуируемыми, «неожиданности» свободно сочетаются с отрицанием: *Это не было для меня неожиданностью; Нет ничего неожиданного в том, что...* Для «внезапности» сочетание с отрицанием возможно только в отчетливо полемическом контексте, напр.: *Пришло все это быстро, но не внезапно...* (М. Булгаков).

Само существительное *неожиданность* используется не только как название свойства, но и как имя того, что является неожиданным, т. е. обладает этим свойством. Поэтому слово *неожиданность* нередко употребляется во множественном числе. Можно сказать: *Нас подстерегают разные неожиданности*. Существительное *внезапность* — это почти всегда название свойства (так, говорят о *факторе внезапности*), тогда как происшедшие внезапно события «внезапностями» обычно не называются. Соответственно для слова *внезапность* множественное число не характерно. Вполне естественно звучит высказывание *Жизнь полна неожиданностей*, а фраза Чехова *Жизнь так полна внезапностей!*, как кажется, не вполне отвечает современной литературной норме. Можно также сказать *Это было полной неожиданностью*, но не **Это было полной внезапностью*.

Особенности семантики *неожиданности*, определяющие особенности употребления соответствующих слов, соответствуют их

⁶ Пример указан И. Б. Левонтиной.

⁷ Сочетания прилагательного *внезапный* с несобытийными именами возможно постольку, поскольку соответствующее имя может метонимически скрывать за собою событие. Вполне естественны сочетания с названиями состояний и явлений, предполагающими возникновение, такие, как *внезапный ужас*, *внезапная тоска* (ср. у Пушкина *тоской внезапной осень*), *внезапные слезы*, поскольку они легко интерпретируются как ‘внезапно возникший ужас’, ‘внезапно подступившая тоска’, ‘внезапно полившиеся слезы’. *Внезапный дождь* — это ‘внезапно пошедший дождь’, *внезапное решение* — ‘внезапно принятое решение’, *внезапные вопросы*, которые в «Раковом корпусе» Ахмаджан задавал Вадиму Зацэрко, — это вопросы, задаваемые *внезапно*, «ни с того ни с сего». *Внезапное солнце* в приведенном примере из М. Булгакова должно пониматься как ‘внезапно появившееся солнце’, однако идея появления сама по себе не столь однозначно предполагается идеей солнца, и поэтому пример выглядит не вполне обычным.

внутренней форме. Утверждение о *неожиданности* некоторого *Р* предполагает наличие «субъекта ожидания», т. е. того, кто *не ожидал Р*, и для кого *Р* тем самым оказалось *неожиданным*. Поэтому слова *неожиданно*, *неожиданный*, *неожиданность* имеют сильную семантическую валентность «носителя ожидания» (*неожиданно для кого*, напр. *неожиданно для всех; это было неожиданностью для него самого*⁸), которая может оставаться незаполненной лишь в случаях, когда «субъект ожидания» однозначно выявляется из контекста. Объектом ожидания являются интенциональные сущности, соответственно и *неожиданными* бывают факты, мысли, идеи, выводы (когда мы говорим *неожиданный приход*, это означает, что *неожиданным* был факт его прихода).

Семантика *внезапности* иная. *Внезапность* предполагает ментальность. Поэтому наречие *внезапно* естественным образом сочетается с событийными глаголами, а стативные глаголы в сочетании с ним получают «событийную» интерпретацию; ср. *Внезапно видит* [\approx 'начинает видеть'] *всю ее...* (Пастернак). С подлинно стативными предикатами *внезапно* не сочетается (ср. нарочитую неправильность сочетания *внезапно* со стативным предикатом *смертен* в известном примере из «Мастера и Маргариты»: *Человек смертен, но это было бы полбеды. Плохо то, что он иногда внезапно смертен*, — вместо семантически стандартного: *Плохо то, что он иногда внезапно умирает* или *Плохо то, что смерть иногда бывает внезапной*)⁹.

Когда событие происходит *внезапно*, это означает, что еще за мгновение не было никаких признаков того, что оно произойдет¹⁰. Если тому, что произошло, предшествовали некие «знамения», то это происшествие нельзя назвать *внезапным*; ср. уже упомянутый пример из М. Булгакова: *Пришло все это быстро, но не внезапно, и предшествовали тому, что пришло, некие знамения*.

Внезапность требует точной датировки события. Едва ли можно *внезапно потерять зонтик*, поскольку потеря зонтика нормально предполагает невозможность точно установить момент, когда это произошло. Однако можно *внезапно потерять дар речи*. Мы говорим, что событие произошло *внезапно*, если за мгновение до него не было никаких признаков, которые позволили бы к нему

⁸ Ср. *Подлый человек неожиданно для себя делает добро* (Д. С. Лихачев).

⁹ О несочетаемости с наречиями типа *внезапно* как о тривиальном свойстве «статических» предикатов см. [Булыгина 1982].

¹⁰ Ср. толкование, предложенное для наречия *внезапно* А. Н. Барановым [1987: 45]: 'р и не было никаких признаков того, что будет р'.

подготовиться. Иначе говоря, имеет место констатация отсутствия «подготовительного периода». *Внезапность* существует на фоне более обычной ситуации, когда определенные признаки предвещают событие и позволяют подготовиться к нему, так что оно происходит как бы постепенно¹¹. Очень привычно сочетание *внезапная смерть* (так как бывает, что смерти предшествует достаточно длительный «процесс умирания») или *внезапное нападение*, так как бывает объявление войны, *внезапный приезд*, так как о приезде принято предупреждать заранее, и т. д. Но в примере *Ну да, недавно приехал, жены лишился, человек поведения забубенного, и вдруг застрелился, и так скандально, что представить нельзя* (Достоевский) слово *вдруг* более естественно, чем *внезапно*: событие, описываемое глаголом *застрелиться*, всегда осуществляется *внезапно*, и нет необходимости специально сообщать об этом.

Можно *внезапно вспомнить* что-либо (а можно вспомнить и не *внезапно*, а *долго и мучительно вспоминая*), но, как правило, нельзя [?]*внезапно забыть* (хотя вполне нормальны сочетания *Он вдруг забыл...* или *Он неожиданно забыл...*). Действительно, трудно представить себе ситуацию, которую бы адекватно описывало сочетание [?]*внезапно забыть*: оно предполагало бы, что субъект прекрасно помнит нечто, а через мгновение забывает. Даже если вообразить, что такая ситуация возможна, глагол *забыть* (внутренняя форма которого означает нечто вроде 'посредством бытия уничтожить в памяти') для ее описания был бы неуместен. Однако сочетание *внезапно забыть* оказывается более допустимым, если необходимо подчеркнуть отсутствие постепенности: *Он внезапно забыл все французские слова*.

Отсутствие признаков, предвещающих событие, вообще говоря, вещь объективная, и не случайно отсутствие у слова *внезапно* валентности, указывающей на субъекта оценки. Нечто может быть *неожиданным для всех*, но мы не говорим: **внезапно для всех*. Фраза из «Театрального романа» М. Булгакова *...скромно, даже бедно одетые люди... внезапно для меня получали два бесплатных места в четвертом ряду*, как кажется не соответствует современной норме употребления наречия *внезапно*. В этом смысле указание на перцептивную составляющую значения *внезапно* [Баранов

¹¹ Слова со значением *внезапности* могут использоваться для того, чтобы указать на отсутствие постепенности не только во временном плане, ср. *Когда по утрам Давид надевал купальные трусики, Иванова умиляло, что его кофейный загар внезапно переходит у поясицы в детскую белизну* (Набоков).

1987: 45], возможно, не вполне точно: употребление *внезапно* иногда как будто не предполагает наблюдателя. Когда мы говорим о *внезапной смерти*, мы лишь указываем на скоропостижность, независимо от того, был ли кто-либо свидетелем этой скоропостижности. Но аномально **На одиннадцатом году супружества у них внезапно родилась дочь* — поскольку внеязыковая действительность устроена так, что рождению всегда предшествует беременность, хотя, вообще говоря, может найтись «наблюдатель», о беременности ничего не знавший. *Внезапный ливень* — это ливень, который объективно ничто не предвещало: небо было ясным, светило солнце и т. д.¹² В следующем примере отсутствие восприятия *внезапно* происшедшего события даже специально подчеркивается: *...Маргарита бросилась на колени, прижалась к боку больного и так затихла. В своем волнении она не заметила, что нагота ее как-то внезапно кончилась, на ней теперь был шелковый черный плащ* (М. Булгаков). О том, что *внезапность* — это не субъективное впечатление, а объективная реальность, свидетельствует и возможность таких фраз, как *Мне показалось, что это произошло внезапно*: из них очевидно, что одно дело — как *показалось*, а другое — как было *на самом деле*¹³.

Таким образом, *неожиданно* релятивизовано относительно субъекта (то, что оказалось *неожиданным* для кого-то одного, может не быть *неожиданным* для другого), а *внезапно* — нет. Заметим, что *неожиданность* (но не *внезапность*) может быть релятивизована также относительно каких-то других аспектов ситуации наблюдения (ср. *резкое похолодание, неожиданное для нашего мягкого, ровного климата*, но не: **резкое похолодание, внезапное для нашего мягкого, ровного климата*)¹⁴.

Разумеется, «неподготовленность» события, происшедшего *внезапно*, относительна. *Внезапное нападение* могло долго и тща-

¹² Как в характерном примере из [Словаря... 1971: 145]: *Дождь начинался внезапно, как и внезапно обрывался, словно кто в небе закрывал клапан. Чаще дождь начинается постепенно: дует ветер, небо затягивает тучами, начинают падать первые капли, их все больше — и вот уже полило.*

¹³ Ср. *На какое-то время разговор прервался, я отвлекся, пока не услышал (мне показалось, что все произошло внезапно и немотивированно), как гостя взащеи выталкивают на лестницу* (В. Н. Топоров).

¹⁴ Не являются контрпримерами ко всему сказанному такие сочетания, как *похолодание, слишком внезапно для нашего климата* или *Все это как-то слишком внезапно для меня*. Возможность использования предложно-падежной группы с *для* определяется в них сильной семантической валентностью слова *слишком*.

тельно (но тайно) готовиться нападавшими; фактор *внезапности* состоит здесь в том, что к нападению не могли подготовиться те, на кого напали. Однако это не ведет к релятивизации *внезапности*. Невозможность подготовиться к событию для каких-то участников ситуации устанавливается вполне объективно, и вытекает из отсутствия признаков подготовки события со стороны каких-либо других участников.

Сказанному отвечает различная интерпретация таких сочетаний, как *внезапная злота* и *неожиданная злота*. Мы описываем злобу как *внезапную* как бы изнутри (ср. *Внезапная злота охватила его*), предполагая, что еще за мгновение до появления злобы субъект пребывал во вполне благодушном состоянии. В то же время *неожиданной* злота может оказаться с точки зрения внешнего наблюдателя (ср. *Он ответил с неожиданной злобой*), тогда как сам субъект мог испытывать раздражение уже давно, пока, наконец, оно не вырвалось наружу. Поэтому *внезапная злота* в отличие от *неожиданной злобы* может не иметь внешних проявлений¹⁵.

В отличие от наречий *внезапно* и *неожиданно*, использование слова *вдруг* обуславливается не столько свойствами внеязыковой действительности, сколько способом говорить о ней. Если *внезапно* указывает на изменение положения дел в мире (событие), *неожиданно* — на изменение ментального состояния «субъекта ожидания» в тот момент, когда он узнает о чем-то *неожиданном*, то *вдруг* маркирует изменение в «коммуникативном пространстве». *Вдруг* — это знак того, что возможность положения дел, о которых идет речь в высказывании, никак не вытекает из ситуации, находящейся в поле зрения участников коммуникации. Иногда (напр., в вопросах о причинах явления) *вдруг* может даже специально указывать на то, что говорящему причины совершенно не ясны: *Что это ты вдруг такой расстроенный?; Чего это ты вдруг так вырядился?; С чего бы вдруг?;* ср. также из письма Пушкина Жуковскому: *10 лет не думав о своем аневризме, не вижу причин вдруг об нем расхлопотаться.*

Соответственно, в повествовании *вдруг* разрушает каузальные связи, которые мог бы пытаться установить адресат, так что каждый новый сюжетный ход никак не детерминируется предыдущими. Сказанное соответствует выводам В. Н. Топорова [1973: 95]

¹⁵ *Неожиданная злота* может также не иметь внешних проявлений — но лишь в том случае, если в роли наблюдателя выступает сам субъект (тогда он испытывает злобу *неожиданно для самого себя*), ср.: *Он почувствовал неожиданное раздражение.*

относительно того, что частота слова *вдруг* в повествовании (речь идет о «Преступлении и наказании») — непосредственный знак высокой степени энтропии, последовательно используемый при сюжетных переходах и при описании смены душевных состояний. Недетерминированность новой ситуации, вводимой при помощи *вдруг*, может подчеркиваться другими словами, сочетающимися с *вдруг*: прилагательными *странный*¹⁶ или *непонятный*, неопределенными местоимениями; ср. типичное *как-то вдруг*, напр.: *И как-то вдруг мне все вокруг до лампочки* (Галич). Не случайно *вдруг* хорошо соединяется с безличными предложениями и другими конструкциями, устраняющими активного, целенаправленно действующего субъекта: *Как это случилось, он и сам не знал, но вдруг что-то как бы подхватило его и как бы бросило к ее ногам; Он и не думал это сказать, а так, само вдруг выговорилось* (Достоевский).

Часто *вдруг* в повествовании маркирует смену кадра без подчеркивания нарушения естественного хода вещей (*Князь заметил, что Аглая вдруг вышла из своего места и подошла к столу*) — просто это изменение не диктуется обстоятельствами (в последнем случае, т. е. при естественном развитии ситуации, *вдруг* было бы неуместно; ср. эпизод из «Бесов»: *«Неужто это я была таким хорошеньким ребенком? Неужто это мое лицо?» Она встала и с портретом в руках посмотрелась в зеркало — странно было бы сказать в этом контексте: Лиза вдруг встала...*).

Но иногда смена ситуации приводит к тому, что «естественное» развитие событий нарушается и уже начатое действие не доводится до конца. Это может маркироваться введением в описание незаконченного действия частицы *было*, напр.: *Прекратившийся было дождь вдруг снова полил* (пример из [Словаря... 1981]). Ср. также: *Он досматривал газету впробежь, материалы сессии и оттесненные ими другие сообщения. Он и шел-то курить. Он уже зашуршал было газетой, чтоб ее отдать — и вдруг заметил что-то, влез в газету — и почти сразу стал настороженным голосом выговаривать одно и то же длинное слово, будто протирая его между языком и небом: «Ин-те-рес-нень-ко... Ин-те-рес-нень-ко...»* (Солженицын).

С идеей нарушения «естественного» хода вещей связано то, что во *вдруг* может быть заключено представление о «нелогичности» (иррациональности) соответствующей ситуации¹⁷. Ср.: *Вы пой-*

¹⁶ На частое совместное появление показателей *вдруг* и *странный* в тексте «Преступления и наказания» обращает внимание В. Н. Топоров [1973: 96].

¹⁷ Ср. проникательные замечания В. Н. Топорова [1995: 199–200] о том, что функции, выполняемые словом *вдруг*, сходны в оценочном плане с функ-

мете тогда тот порыв, по которому в этой слепоте благородства вдруг берут человека даже недостойного себя во всех отношениях, человека, глубоко не понимающего вас, готового вас измучить при всякой первой возможности, и такого-то человека, наперекор всему, воплощают вдруг в какой-то идеал, в свою мечту, совокупляют на нем все надежды свои, преклоняются пред ним, любят его всю жизнь, совершенно не зная за что... (Достоевский). Сочетание *и вдруг* часто указывает на нелогичность соединения двух ситуаций, каждая из которых сама по себе могла бы не вызывать удивления; такое *и вдруг* фактически выступает в роли своего рода противительного союза, близкого по значению союзу *а* (ср. *Мальчик — и вдруг плачет ≈ Мальчик, а плачет*)¹⁸. Указание на нелогичность иногда создает эффект отрицательного отношения к ситуации, в которой, казалось бы, ничего плохого нет; ср. *Отношения у них были довольно прохладные — и вдруг водой не разольешь!*

Часто *вдруг*, не сообщая адресату речи ни о каком новом, неизвестном тому событии, выражает эмоциональное отношение к новой ситуации: *Не дальше как вчера я тебе написал, что в твоих письмах к Ленечке я слышу обращение ко всему дому и нахожу естественно и без напряжения заботу и мысль обо мне. И вдруг особое твое письмо ко мне! Я прямо боялся его распечатать, думая, что кто-нибудь восстановил тебя против меня (и, наверно, справедливо) и я найду в нем печаль и упреки. И вдруг такое чудное, свободно дышащее, незаслуженно радостное содержание!* (Пастернак). Этот пример, в частности, показывает, что *вдруг* может вводить положительно оцениваемую новую ситуацию. Но, пожалуй, чаще эмоциональное отношение противоположно: «все было тихо-мирно, и вдруг на тебе!»¹⁹. Ср.: *Все-таки только больного привезли, записывают его в книгу, и вдруг он читает на стене плакат: «Выдача трупов от 3-х до 4-х». / Не знаю, как другие больные, но я прямо закачался на ногах, когда прочел это воззвание. Главное, у меня высокая температура, и*

циями слова *странный*: «создается атмосфера неожиданности (точнее, неадекватности случившегося и даже еще только случающегося ожидаемому)».

¹⁸ Ср. также комический эффект, возникающий в примере из «Багрового острова» М. Булгакова, в котором говорящий (Савва Лукич) исходит из постулата, что нелогично («курьезно») было бы разрешить постановку какой бы то ни было пьесы во всех городах СССР: *В других городах-то я все-таки вашу пьеску запрещу... Нельзя все-таки... Пьеска — и вдруг всюду разрешена... Курьезно как-то...*

¹⁹ Ср. в нарративном режиме *Он прожил у нас с полгода — вяло, тихо, довольно угрюмо... Но прошло несколько месяцев, и вдруг зверь показал свои когти* (Достоевский).

вообще жизнь, может быть, еле теплится в моем организме, может быть, она на волоске висит — и вдруг приходится читать такие слова (Зощенко). В первом предложении и вдруг вводит в поле зрения новую ситуацию в рамках повествования; но далее это же сочетание просто выражает возмущение по поводу ситуации, уже введенной в поле зрения адресата.

Иногда *вдруг* служит интродукцией для рассказа о дальнейшем развитии событий: *Пробираюсь я вдоль забора и вдруг слышу голоса* (Лермонтов); *Вдруг из маминой из спальни, кривоногий и хромой, выбегает умывальник и качает головой* (Корней Чуковский). В подобных случаях слову *вдруг* предшествует своего рода «экспозиция», а *вдруг* (часто в сочетаниях ...и *вдруг...* или ...как *вдруг...*) маркирует «завязку» некоторого «минисюжета», как в песне Галича: *Ну, гремела та самая опера, ну Кармен свово бросила опера, а когда откричал Эскамилио, вдруг свое я услышал фамилие*. Такие «минисюжеты» могут следовать друг за другом на протяжении повествования; ср. *Тараканы прибежали, Все стаканы выпивали... Приходили к Мухе блошки, приносили ей сапожки... Приходила к Мухе бабушка-пчела... Вдруг какой-то старичок Паучок нашу Муху в уголок поволок... Муха криком кричит, надрывается, а злодей молчит, ухмыляется. Вдруг откуда-то летит маленький Комарик...* (Корней Чуковский); *Апрельской ночью Леночка стояла на посту... Как вдруг она заметила — огни летят, огни! В Москву из Шереметьева огни летят, огни... Дает отмашку Леночка, а ручка не дрожит... Как вдруг машина главная свой замедляет ход* (Галич). В этом отношении *вдруг* отличается от *внезапно*, которое иногда способно маркировать (внезапно наступившую) развязку, как в переведенном К. Богатыревым стихотворении Э. Кестнера «Семейные стансы», в котором на протяжении трех восьмистиший описывается супружеская ссора, а последнее начинается словами: *Но внезапно, как это ни странно, ненависть, устав, уходит вспять, и они, залечивая раны, селятся хоть что-нибудь понять, чтоб затем, очнувшись от дурмана, снова мужем и женою стать*. Слово *вдруг* в развязке встречается лишь в некоторых специальных случаях, напр., когда оно маркирует второстепенную развязку на фоне главной, как в «Сказке о золотом петушке»: *С колесницы пал Дадон — охнул раз, — и умер он. А царица вдруг пропала, будто вовсе не бывало*²⁰. Ср. *вдруг* как

²⁰ Отметим, что при ином порядке слов соответствующее высказывание могло бы восприниматься только как завязка нового эпизода, ср.: *Вдруг пропала царица*.

знак завязки этого же эпизода: *Вот — въезжает в город он... Вдруг раздался легкий звон, и в глазах у всей столицы петушок спорхнул со спицы.*

Таким образом, *вдруг* в повествовании может просто указывать на разорванность каузальных связей (как в «Преступлении и наказании»), а может выступать как своего рода условный знак «смены кадра», завязки нового эпизода, не вытекающего из предшествующего. В последнем случае *вдруг* несет почти метатекстовую функцию; там, где мы встречаем слово *вдруг*, можно провести границу, указывающую на то, что начинается новый эпизод. В соответствующих местах можно было бы использовать и какие-то специальные типографские средства, напр. отбивку или специальные значки. Они могут сопровождать слово *вдруг*, как у Андрея Белого²¹, или же выступать в качестве единственного показателя. В этом отношении интересно упомянуть знак =, используемый Солженицыным в киносценариях и кинематографических отрывках «Красного колеса» в качестве показателя «монтажного стыка». Цель использования этого знака заключается в том, чтобы читатель мог ощутить себя зрителем, вообразить себе, как сценарий будет выглядеть на экране. Представляется, что в обычном прозаическом тексте в соответствующих местах нередко могло бы находиться слово *вдруг*²².

«Гадательное» *вдруг* выражает в целом ту же самую идею, что и «нарративное» *вдруг*. Оно вводит в поле зрения адресата речи некоторую гипотезу, никак не вытекающую из того, что уже известно говорящему и адресату.

Толкования «гадательного» *вдруг* в словарях обычно приравнивают его к выражениям *а если?* (*а что если?*). Такое приравнивание не является убедительным. «Гадательное» *вдруг* может употребляться в высказываниях наряду с *а если* или *а что если* (т. е. в сочетаниях *а если вдруг...?* и *а что если вдруг...?*), и никакого плеоназма при этом не возникает. Во многих случаях в предложениях,

²¹ Об использовании *вдруг* у Андрея Белого см. [Топоров 1995: 214–218]. В частности, там указывается, что *вдруг* используется Андреем Белым в качестве своего рода Grenzsignale, знаменующего начало нового эпизода.

²² Приведем лишь один пример использования *вдруг* в качестве Grenzsignale — из «Бесов» Достоевского. Первая главка второй главы служит экспозицией, представляющей читателю Ставрогина. Завершается главка предложением, указывающим на завязку некоторого эпизода: «...и вот — зверь вдруг выпустил свои когти», а в первом же предложении следующей главки, раскрывающей, в чем состояло «выпускание когтей», мы снова встречаем слово *вдруг*: «Наш принц вдруг, ни с того ни с сего, сделал две-три невозможные дерзости разным лицам...».

содержащие оборот *а если* или *а что если*, вообще нельзя добавить *вдруг* — ни в качестве дополнительного элемента, ни в качестве замены указанных оборотов: *А что если нам пойти в кино?; А если попытаться дать этому слову толкование?* С другой стороны, замена *вдруг* на оборот *а (что) если* неуместна в конструкциях, объясняющих мотивы того или иного решения, предложения и т. п.: *Возьмите с собою на всякий случай бутерброды — вдруг проголодаетесь.*

Естественно желание дать «гадательному» *вдруг* более содержательное толкование. Однако решение, принятое в словаре [Ожегов, Шведова 1992], в котором в толковании «гадательного» *вдруг* используются такие компоненты, как «нежелательное» и «опасение», нельзя признать удачным. Красноречивое опровержение — уже приводившийся в иной связи [Булыгина 1982: 82] пример из В. Распутина: *«Близок локоть, да не укусишь».* Как-то вспомнив эту поговорку, он схватил рукой локоть и изо всех сил потянулся к нему зубами — *вдруг укусишь?* — *Но, не дотянувшись, свернув до боли, шею, засмеялся, довольный: правильно говорят. Кусали, значит, и до него, да не тут-то было.* Ср. также: *Люди, как Плюшкин старый гвоздь, и самого завалившего знакомого от глаз берегут — а вдруг в хозяйстве пригодится?* (Цветаева); *Я так думаю от себя: а вдруг — добрый железнодорожник? и видел и — не видел?* (Солженицын). В указанных примерах выражено, скорее, не «опасение» по поводу «нежелательной» ситуации, а неуверенная надежда на желательную. Вообще «опасение» — это часто просто мысль о будущем, как в следующем примере: *Я тебе часто пишу из опасения, как бы у тебя в друг не легли плохо карты, не разбилось бы зеркальце и, вспомнив о моей прошлогодней болезни, ты бы в друг не забеспокоилась о том, как у нас тут и все ли в порядке* (Пастернак).

В «гадательном» *вдруг* отражена важная идея, содержащаяся также в знаменитом «русском *авось*»²³, — а именно, представление о непредсказуемости будущего. В некоторых контекстах *авось* и *а вдруг...* выражают почти противоположные идеи: *авось* — знак беспечности, *а вдруг...* указывает на желание перестраховаться (*Мало ли что? А вдруг...;* в этом случае как раз и появляются основания говорить об «опасении» и «нежелательности») или просто на появившуюся мысль о какой-то пугающей, хотя и невероятной возможности (как у Анны Петровны в пьесе Чехова «Иванов»: *...Представьте, что он разлюбил меня совершенно! Конечно, это*

²³ О семантике «русского *авось*» см. подробнее [Шмелев 1996].

невозможно, ну — а вдруг? Нет, нет, об этом и думать даже не надо). Но есть и контексты, в которых они, напротив, сближаются. Если шахматист в трудном положении рискнул и, делая не вполне корректный ход, расставил противнику замаскированную ловушку, то можно сказать, что он действовал *на авось*: «Авось не заметит». Но он мог также руководствоваться установкой «вдруг»: «А *вдруг* не заметит». В «Раковом корпусе» и Демка, готовый отказаться от операции и говорящий: «Да на *авось*. А может само пройдет», — и Костоготов, настаивающий: «...Отпустите меня! Я хочу выздоравливать собственными силами. *Вдруг* да мне станет лучше, а?», — в равной степени готовы положиться на счастливый случай. Сходство *авось* и *вдруг* заключается в том, что они исходят из непредсказуемости будущего, из невозможности все предусмотреть; однако преломляется эта идея в рассматриваемых словах различным образом. Общая идея *авось* — 'может произойти все что угодно; поэтому предусмотреть все возможные неприятности и застраховаться от них все равно невозможно; надо просто надеяться на благоприятный исход'. Общая идея «гадательного» *вдруг*... — 'может произойти все что угодно; может выпасть случайная удача, но может случиться любая неприятность; в частности, хорошо бы предусмотреть хотя бы некоторые возможные неприятности и каким-то образом застраховаться от них'. Иными словами, *авось* отражает готовность пренебречь возможными неприятностями (поскольку они не более вероятны, нежели их отсутствие), а *вдруг* призывает учесть упоминаемую возможность, несмотря на малую вероятность ее реализации (или объясняет мотивы принятого решения).

То же самое «гадательное» *вдруг* может выступать в придаточных условия (*Если вдруг...*), напр.: *А если вдруг когда-нибудь мне уберечься не удастся...* (Окуджава) — вообще герой исходит из того, что «останется цел» («не для меня земля сырая»), но готов учитывать и маловероятную возможность собственной гибели. При таком употреблении *вдруг* близко по смыслу фразеологическому выражению *паче чаяния*. Оно указывает на то, что говорящий сам не считает реализацию возможности, выраженной в придаточном условия, особенно вероятной, но — *на всякий случай* — готов считаться и с нею. Использование слова *вдруг* делает высказывание, содержащее придаточное условия, прагматически более безопасным. Часто, высказывая условное суждение или выражая условную просьбу, говорящий рискует нарваться на замечание, что соответствующее условие едва ли может быть выполнено. Вполне возможен такой диалог: *Если Петя позво-*

нит, скажи ему... — Да он не позвонит (или даже *Чего это он вдруг позвонит?*). Но, добавив слово *вдруг* в первую реплику, говорящий заранее снимает возможные указания на малую вероятность того, что условие будет выполнено; он показывает, что просто стремится учесть все возможности: *Если Петя вдруг позвонит, скажи ему...* Такое *вдруг* в соответствующей коммуникативной ситуации оказывается прагматически обязательным. Характерно рассуждение Леонида Костюкова, напечатанное в газете «Русский телеграф» (1997, № 22): *Эмигранты четвертой волны — гастарбайтеры. Человек работает там, а тут числится и сдает квартиру. И время от времени справляется о Родине — по телефону или лично: как она? / Скрыто беспроблемный вопрос. Если ответят: еще хуже, совсем развалилась, блудный сын думает: вовремя слинял. А если (вдруг): лучше старик, клево, то: вовремя слинял, а теперь можно и вернуться.* Здесь обращает на себя внимание слово *вдруг*, поставленное автором в скобки. Если бы этого слова не было, предполагалось бы, что автор рассматривает два (почти) равновероятных ответа на вопрос. *Вдруг*, свидетельствуя о том, что автор не считает второй вариант ответа особо вероятным, заранее отводит обвинения в излишнем оптимизме и прекраснодушии. Но на всякий случай следует учесть и этот возможный ответ. Точно так же в примере *Не худо бы, если вдруг въехала во двор карета, а в карете сидела бы Наталья Николаевна! да нет, мой друг* (Пушкин) именно слово *вдруг* указывает на то, что речь идет о беспочвенной фантазии, несбыточной мечте, реализация которой не предполагается сколько-нибудь возможной. Если бы этого слова не было, то высказывание *Не худо бы, если бы въехала во двор карета, а в карете сидела бы Наталья Николаевна!* понималось бы как отсылающее к некоторой вполне реальной возможности.

В целом общее представление о жизни, отраженное в «гадательном» и в «нарративном» *вдруг*, одно и то же. Рационально вывести происходящее из имеющихся предпосылок невозможно. Произойти может все, что угодно. Однако было бы излишне прямолинейно на основании наличия в русском языке слова *вдруг* и высокой частотности его в русской речи (иногда доходящей до почти грамматической обязательности) делать вывод о том, что русским свойственно представление об отсутствии в жизни причинной обусловленности и закономерных следствий. Возможен и прямо противоположный ход рассуждений. Необходимость специально указывать на отсутствие причинно-следственных закономерностей может быть связана с острым желанием видеть в том, что происходит в мире, не игру случая,

а совокупность причинно обусловленных цепочек. Отклонения от закономерного хода вещей требуют специальной маркировки, как любые отклонения от нормы (ср. характерное выражение *ни с того, ни с сего*). Этой цели и служит слово *вдруг*.

Какую же установку скрывает за собою русское *вдруг*: мир как совокупность причинно-следственных связей или полнейшую недетерминированность всего происходящего? На первый взгляд, указанные две установки прямо противоположны; но между ними нет непроходимой границы, поскольку обе они противостоят прямолинейному фатализму. Отказ от механистического детерминизма не влечет за собою отказа от категории причинности²⁴. Рациональная обусловленность событий сложным образом взаимодействует со свободой человека. И, возможно, именно отталкивание от фаталистической обреченности лежит в основе русского *вдруг*, столь характерного и для Достоевского, и для русской языковой картины мира как таковой.

Литература

- Ю. Д. Апресян. Интегральное описание языка и системная лексикография. — М.: Школа «Языки русской культуры», 1995.
- А. Н. Баранов. «Выделительное» и «событийное» значение частицы «да»: материалы к изучению семантики и прагматики диалога // Модели диалога в системах искусственного интеллекта. Тарту: ТГУ, 1987.
- Т. В. Булыгина. К построению типологии предикатов в русском языке // Семантические типы предикатов. — М., 1982.
- С. И. Ожегов, Н. Ю. Шведова. Толковый словарь русского языка. М.: Азъ, 1992.
- Словарь синонимов русского языка в 2-х тт. / Под ред. А. П. Евгеньевой. — М.: Наука. Т. 1. А.—Н. 1971.
- Словарь русского языка в 4-х тт. / Под ред. А. П. Евгеньевой. — 2-е изд., испр. и доп. — М.: Русский язык. Т. 1. А—Й. 1981.
- В. Н. Топоров. Поэтика Достоевского и ранние схемы мифологического мышления («Преступление и наказание») // Проблемы поэтики и истории литературы (сборник статей). Саранск, 1973.

²⁴ Ср. высказывание Питирима Сорокина, сочувственно цитируемое в статье В. Н. Топорова [1994], специально посвященной соотношению понятий *судьбы* и *случая* (и, соответственно, категорий необходимости и случайности, или детерминизма и индетерминизма): «Для нас одинаково метафизичными являются и сторонники индетерминизма, и сторонники фатализма».

В. Н. Топоров. Судьба и случай. // Понятие судьбы в контексте разных культур. — М., 1994.

В. Н. Топоров. Миф. Ритуал. Символ. Образ. М.: Прогресс-Культура, 1995.

А. Д. Шмелев. Жизненные установки и дискурсные слова // Aspekteja. Tampere, 1996.

Z. Vendler. Linguistics in philosophy. Ithaca, N. Y.: Cornell, 1967.

II. Миф. Ритуал. Фольклор

Н. Н. Казанский
(Санкт-Петербург)

Диахронический аспект изучения эпической формулы

Синхрония формульного сочетания слов подробно обследована во многих аспектах¹, которые все — так или иначе — сводимы к проблеме, обозначенной как *making of epic verse*². Иными словами, можно говорить о том, что эпическая формула и формульное словосочетание исследованы как единица речевая³, но не получили еще достаточно полного определения как один из характерных знаков эпического языка. Именно этот языковой аспект мне кажется основным для понимания функционирования эпической формулы, которая представляет собой, по крайней мере стилистически, особо маркированный текст. Ниже будет представлена попытка дать диахроническое определение эпической формулы через один достаточно развернутый пример.

Повтор как характерная черта формульного употребления, повторение, высказанное теми же словами, оказывается маркирован-

¹ Русская литературоведческая традиция продолжает использовать термин «повтор», статьи «формула» нет ни в одном из словарей, включая Краткую литературную энциклопедию, где Р. Р. Мдивани лишь упоминает «лексический повтор» (КЛЭ, т. 5, (1968), с. 822). Классическое определение Милмана Парри «группа слов, регулярно используемая в одних и тех же условиях для выражения данного основного смысла» (А. Б. Лорд, Сказитель. Пер. Г. А. Левинтона и Ю. А. Клейнера. М., 1994. С. 42 — цитируется по уточненному переводчиком тексту), «союз мысли и песенного стиха» служит отправной точкой наших дальнейших рассуждений.

² M. Parry, *The Making of Homeric Verse. The collected Papers of Milman Parry*. Oxford, 1971, G. S. Kirk, *The Formular Style and its Operation. The Iliad: A Commentary. Volume I*. Cambridge, 1987. P. 24–37.

³ E. Backer, *Linguistics and Formula in Homer*. Leiden, 1989.

ным, даже если оно относится с точки зрения развития сюжета повествования к чему-то вполне проходному и второстепенному. Формула — и в этом одна из ее функций — соединяет текст, придавая ему стилистическое единство и, одновременно, приподнятость над обыденностью речи. При этом формула обладает многими из характеристик, присущих любому речевому акту:

последовательностью звуков, организованной метрически;

последовательностью морфем, организованной в слова;

последовательностью слов, организованной синтаксически⁴;

наконец, формула может обладать семантикой, которой обладает как каждое из слов, входящих в формулу, так и все словосочетание в целом. В этом отношении формула сама по себе уже не отличима от текста и может рассматриваться как текст со всеми вытекающими последствиями. Как правило, история развития формулы следует этапам развития, которые Ю. Н. Тынянов признавал «одним из литературных законов»⁵, используя определение, данное еще Баратынским:

Сначала мысль воплощена
 В поэму сжатую поэта,
 Как дева юная темна
 Для невнимательного света;
 Потом, осмелившись, она
 Уже увертлива, речиста,
 Со всех сторон своих видна,
 Как искусенная жена,
 В свободной прозе романиста;
 Болтунья старая, затем
 Она, подьемля крик нахальный,
 Плодит в полемике журнальной
 Давно уж ведомое всем.

Это развитие свойственно и для формулы: мы можем в ряде случаев проследить возникновение, затем развитие, включаю-

⁴ Особым случаем формулы можно считать и отдельное слово, метрически закрепленное в эпическом тексте: «Если одно слово имеет закрепленную метрическую позицию, то имеются все основания рассматривать его как формулу» (Г. А. Левинтон, Лексика славянских эпических традиций и проблема реконструкции праславянского текста. Текст: семантика и структура. М., 1983. С. 157).

⁵ Ю. Н. Тынянов, О Хлебникове. Архаисты и новаторы, Л., «Прибой», 1929, с. 584.

щее возможную детальную разработку⁶) — формула как знак отсылающая к известной ситуации — затемнение смысла — вырождение текста (наподобие ритуального «Тень, тень, потеть», ставшего детским стишком)⁷.

Выродившаяся формула как бы уже не считается формулой, а между тем она остается не только частью текста и не просто частью текста, но именно формульной частью текста, невзирая ни на какие произошедшие изменения, переосмысления или деформации.

Было бы наивным полагать, что этим формульные особенности исчерпываются. Формула не есть лишь совокупность признаков, перечисленных выше, она обладает уровнями, которых язык в обычном употреблении не знает. Эти уровни скрыты до поры, когда формула начинает функционировать. И тут проявляются ее скрытые качества, то, что можно условно назвать «метафизикой формулы».

Прежде всего отметим, что интонационно и фонетически формула не тождественна сама себе. Если мы обратимся к наиболее известной формуле $\chi\lambda\epsilon\acute{o}\varsigma \acute{\alpha}\phi\theta\iota\tau\omicron\nu$, станет очевидно, что фонетическое тело формулы, весь набор звуков метрику не исчерпывает: данная формула учитывает и метрику предыдущего слога: не $\cup\cup\text{---}\cup\cup$, а — $\chi\lambda\epsilon\acute{o}\varsigma \acute{\alpha}\phi\theta\iota\tau\omicron\nu$ с долгим слогом, стоящим перед самой формулой. Эта информация косвенно и только косвенно заложена в фонетике. Естественно, что подобной характеристикой обладает любое слово, но формула жестко привязана к поэзии, так что метрический компонент для эпической формулы оказывается важнее, чем для слова, употребляемого и в речи прозаич-

⁶ В качестве примера можно привести, например, развитие метафоры «государство-корабль» из epitheton ornans, представленном в имени o-ti-na-wo (PY Cn 285), за которым должно стоять не /Orti-nāwos/ **«побуждающий корабль (к битве)», по примеру таких имен, как E-ti-ra-wo /Erti-lāwos/ «побуждающий народ (к битве)», ср. гомеровское $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\upsilon\varsigma \delta\rho\nu\theta\iota \lambda\omicron\upsilon\acute{o}\varsigma$ O 475 = T 139, а /Orthi-nāwos/ «прямой + корабль» в котором лучше видеть не «обладающий прямым кораблем», а «(способный) вернуть вертикальное положение кораблю» (его потерявшему — ср. $\chi\epsilon\lambda\chi\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\iota \nu\acute{\alpha}\upsilon\varsigma$ в сравнении у Феогида 856). В архаической греческой поэзии эта метафора приобретает редкую завершенность и развернутость описания, а затем в позднейшее время обращения к метафоре «государство-корабль» в высокой поэзии ограничены отдельными намеками. Такие примеры могут быть умножены.

⁷ В. Н. Топоров, К объяснению некоторых славянских слов мифологического характера в связи с возможными древними ближневосточными параллелями. Славянское и балканское языкознание. Проблемы интерференции и языковых контактов. М., 1975. С. 3 сл.

ческой. Как правило, формула занимает конечную позицию в стихе и интонационно представляет собой конец музыкальной фразы: устойчивое повышение и кульминация — апогей, а не отдых — даже в повторе. Связь формулы с музыкой стиха несомненна. Формула отражает сгусток фонетики в ее музыкальном воплощении. В смысловом же отношении формула всегда банальна — даже нетривиальные сочетания вроде «невянущей славы». Именно этим должно объясняться тяготение формулы к концу стиха. Нет формулы, разделенной цезурой. Разделенная цезурой формула была бы расчленена музыкально и интонационно. И тогда она уже не окаменелость и не интонационное единство.

Морфологически формула неизменна или же изменяется по законам, не соответствующим ни речевому узусу, ни языковой реальности: один-два падежа, а не весь набор, обычный для свободно изменяемого слова при склонении. Основная причина несвободы кроется в метрических ограничениях.

Синтаксически формула никогда не достигает необходимой полноты, ибо нет ни сложносочиненной, ни сложноподчиненной формулы — есть синтаксический обрубок (самый характерный пример — т. н. *noun-epithet formula*⁸), обладающий синтаксической валентностью, своего рода обрывками синтаксических связей.

Семантически формула тождественна сама себе в той же мере, как слово или словосочетание. Как явление языка формула не неизменна — она изменяется по всем параметрам, какие мы можем заметить. В том числе и значение формулы не неизменно, хотя оно может быть относительно независимым от контекста. При том, что формула — чаще окаменелость, иногда решительно уже непонятная в момент произнесения, а не семантически живая материя, она может переосмысляться или наполняться новым смыслом. И напротив, семантика формулы может меняться от полновесного и точного смысла до полной семантической опустошенности, до нулевой информации. Для формулы βίη Ἡρακλείη/ «Геракл», букв. «Гераклова сила» К. Ройх доказал микенское происхождение, основанное на включении в эпическое повествование титулатуры микенского времени (что-то вроде «его высочество Геракл» в противовес ἱερὸν μένος Ἀλκινόοιο «его величество царь Алкиноя», букв. «священная одухотворенность Алкиноя»)⁹. В послемикенскую эпо-

⁸ Из последних исследований отметим: А. Kahane, *The Interpretation of Order. A Study in the Poetics of the Homeric Repetition*. Oxford, 1994.

⁹ С. J. Ruijgh, «Le mycénien et Homère», *Linear B: A 1984 Survey*, Louvain-la-Neuve, 1985, p. 143–190.

ху, когда прежняя титулатура вышла из употребления, героическая формула оказалась неподкрепленной реалиями и семантически опустошенной. В дальнейшем она переосмысливается в тривиальное указание, что Геракл был сильным.

Грамматика изменяется до полной неузнаваемости (например, употребление *vocativus pro nominativo*, вообще ни греческому, ни латыни не свойственное, обнаруживается в латинском формульном *Iuppiter* < **Dyeu* & **r̥e₂ter*, из формулы вошедшее в языковую структуру, или в гомеровских *νεφέληγγερέτα Ζεὺς, ἰπτότα Νέστωρ* и проч. вокативных формах, выполняющих функции номинатива.

Фонетический облик формулы, естественно, изменяется в соответствии с общими закономерностями фонетического развития языка, причем за некоторыми исключениями (например, гомеровская формула *δοτήρ ἑάων* не знает слияния гласных) фонетические изменения происходят как в обычных словах, ср. *βίη* *Ἡρακλείη*/ < **g^wiā* *Yē* *rakleweseiā* с кардинальным изменением и фонетического, и даже просодического состава¹⁰. Метрические характеристики формулы также могут меняться в зависимости от языковых изменений, по крайней мере в пределах стяжения (иногда затем разделяемого на два слога (-*ων* вм. этимологического -*άων*).

Обычно наблюдается возможность проследить всю совокупность этих явлений. По прошествии времени формула формально уже не имеет ничего общего с самой же собой, такой, какой мы ее видим (или реконструируем) на предыдущем этапе. Тем самым, можно наблюдать, что

1) как явление речи или текста формула не неизменна — она может изменяться по многим параметрам.

2) одновременно с изменчивостью и вариативностью формулы может быть обнаружен своего рода формульный инвариант, который требует описания во многом отличного от того подхода, при помощи которого — чисто внешне и без учета внутренних характеристик описывается формула — речь идет о присущих формульному сочетанию качествах, которые условно можно назвать «метафизикой формулы». Мне не хотелось бы сводить реконструкцию формул к реконструкции лингвистических структур¹¹. Как я попытаюсь показать, при всех возможных

¹⁰ Подробнее об индоевропейских истоках имени Геракла см.: Н. Н. Казанский, К этимологии теонима Гера. Палеобалканистика и античность. К 60-летию Вч. В. Иванова. М., 1989. С. 54–58.

¹¹ Такие случаи встречаются и описаны, в частности К. Уоткинзом (на русском языке см. В. П. Калыгин, Язык древнейшей ирландской поэзии. М., 1986. С. 12).

изменениях формула сохраняет признаки архетипической идентификации — более обширные (по крайней мере в плане интонационной структуры она всегда остается частью более обширного метрического, интонационного, синтаксического и даже семантического единства) и более глубокие, чем простая сумма ее речевых характеристик в поэтическом тексте. В том числе сохраняются и сюжетообразующие особенности, которые могут быть заложены, например, в традиционном эпитете.

Эпическая традиция легко допускает модернизацию и переосмысление унаследованного материала. Переосмысление лучше всего документировано для гомеровского эпоса использованием этимологии в качестве художественного приема¹². В очевидных случаях (например, связь имени 'Εχτωρ и глагола ἔχω) этимология правильна, но чаще эпическое толкование далеко от понимания того, что реально значит то или иное формульное выражение. Лингвистическая интерпретация, основанная на сравнении с микенскими данными и данными других индоевропейских языков, зачастую приближает нас к пониманию изначального текста, или же позволяет установить (чаще относительную) хронологию формулы в гомеровском тексте.

В данной статье будет сделана попытка проиллюстрировать развитие формульного сочетания на примере гомеровского Γερήνιος ἱππότα Νέστωρ¹³.

Все слова, входящие в нее, хорошо известны и по большей части засвидетельствованы в микенском:

ke-re-no представлено в пиловских текстах как личное имя 14; у Гомера оно понимается как название реки или то-

¹² See L. Ph. Rank, *Etymologiseering en verwante verschijnselen bij Homerus*, Assen, 1951; Giuseppe Giangrabde, Un problema etimologico en Homero, *Emerita* 61 (1993) 135.

¹³ Список употреблений у Гомера по Эбелингу (H. Ebeling *Lexicon Homericum*, Hildesheim, 1963 (Leipzig, London, Paris, 1885): В 336 433 601 Δ 317, Н 170, 181 Θ 112 151, I 162 179, К 102 128 138, 143 157 168 203 543, Λ 516, 655, Ξ 52, γ 68 102 210 253 386 397 405 417 474 δ 161 Γερήνιος ἱππότα Νέστωρ/. Θ 80 Λ 840 Ο 370 659 γ 411 Γερήνιος οἶρος Ἀχαιῶν/.

¹⁴ В таблице РУ Сп 599.6, перечисляющей владельцев стад, сообщается, что «в местности wa-po-jo, wo-wo (букв. Варносский предел) от Герена, сына Акея (pa-go, ke-re-no, a-ke-o-jo) 80 коз (САР^f 80)». Возможно, что то же имя представлено в списке МУ Au 102.6: ke-re-no VIR 2 (букв. «Два Герена» — 2 чел.). Ke-re-na в KN М 719 в неясном контексте: .1 a-mi-ni-so ke-re-na, re-ne, [/ .2 e-ne-si-da-o-ne, su-ja-to, *146 1]. В данном контексте можно лишь видеть, что в Амниссе совершенно жертвоприношение Эносидеон (Enesidaon) — божеству, позднее известному по эпитету Ἐνοσίχθων. Все другие слова остаются неясными как фонетически, так и морфологически.

поним¹⁵. Приняв *Ke-re-no* = Γερήνιος, мы вынуждены постулировать двух отцов Нестора.

Имя Нестора, сокращенное от мик. *Ne-ti-ja-no* PY Cn 559 (nom. sg.), *Ne-ti-ja-no-re* PY Cn 40 (dat. sg.) — *Nesti-anor*, *Nesti-anorei*, букв. значит «тот, кто приводит мужей (с войны)».

Первая часть эпитета ἵπλότα вне сомнений связана с конем: и хотя прямое сопоставление с лат. *equus*, *-itis* «всадник» теперь оставлено¹⁶, но по прежнему морфологически слово объясняется как содержащее суффикс деятеля *-ta(s)*, добавленный к именной основе **ek^w*-. Краткое *-a* в исходе основы обычно объясняется как старая форма вокатива¹⁷, находящая параллели в таких эпитетах, как ἱππλάτα etc.¹⁸. Оба эпитета имеют твердое место в стихе, и с точки зрения стилистики оба архаичны или же архаизированы¹⁹. Следует специально отметить, что в ряде примеров ἵπλότα оказывается синонимичным эпитету ἱππηλάτα, cf. *Il.* 4 387 ξεινός περ ἐὼν ἱππηλάτα Τυδεύς и *Il.* 5 126 σακέσπαλος ἱππηλάτα Τυδεύς.

В перечисленных контекстах ἵπλότα отличается от беотийского ἵπλότα, полностью соответствующего аттическому ἵπλεύς. Оба позднейших термина (в Афинах социальный термин ἵπλεύς восходит к солоновскому периоду) обозначают сословие, офор-

¹⁵ Cf. schol. *Il.* AD (B 336) τότε Νέστωρ ἐν Γερήνιοις τρεφόμενος, πορθηθείσης τῆς Πύλου καὶ τῶν ἀδελφῶν αὐτοῦ ἀνακρεθέντων, μόνος προπεριελείφθη διὸ καὶ Γερήνιος ὠνομάσθη. ἱστορεῖ Ησίοδος ἐν ταῖς καταλόγοις, fr. 31 Lehrs, cf. Eustath. 231, 28, Γέρηνα πόλις Μεσσηνιακή, ἢ λεγομένη καὶ Γερηνία καὶ; Γέρηνον; 231, 33 Γερήνιος ποταμός, etc.

¹⁶ E. Risch, *Wortbildung der homerischen Sprache*², Berlin–New York 1974, p. 35.

¹⁷ E. Risch (*Wortbildung*, p. 37) по поводу имен существительных на *-ta* отметил: «Diese Bildungen sind fast ausnahmslos formelhafte Epitheta von Göttern und Heroen. Dieser Umstand macht es in hohem Grad wahrscheinlich, das ihre Vorbilder erstarrte Vokative sind.» Ср. также R. S. P. Beekes, *The Development of the Proto-Indo-European Laryngeals in Greek*, The Hague-Paris, 1969, 148–149 и A. Leukart, *Die frühgriechischen Nomina auf -tas und -ta*. Wien 1994.

¹⁸ E. Risch, «Der homerische Typus ἱπλότα Νέστωρ und μητιάτα Ζεύς», *Festschrift A. Debrunner*, 1954, p. 389–397.

¹⁹ Мне представляется продуктивным предложенное Э. Ришем различие в стилистике разных гомеровских песен: «Как можно видеть, у Гомера обнаруживаются „не-гомеровские“ слова, которые обычны для Одиссеи и т. н. поздних частей Илиады, особенно в песнях Z, Σ, Υ, Ψ, Ω. Поскольку на самом деле эти слова древние, и даже очень древние, различие между отдельными частями прежде всего стилистическое, а не хронологическое. Существует традиционный эпический стиль, преобладающий в гомеровских поэмах, но с другой стороны — стиль более свободный с точки зрения понятий и также более свободный в выражении и более близкий к обыденному языку. Именно этот стиль отличает т. н. „поздние части“» (E. Risch, «Les traits non homériques chez Homère», *Melanges de linguistique et de philologie grecques offerts à P. Chantraine*, 1972, p. 198).

мившееся в эпоху архаики. Традиционное объяснение, принятое и в современном гомероведении — «сражающийся на колеснице, правящий колесницей»²⁰ — кажется модернизацией и не согласуется с общим эпическим контекстом, в котором многие герои сражаются на колесницах, но лишь редкие названы ἵππότης: помимо Нестора ср. напр., В 628 δίφιλος ἵππότης Φυλεύς/, или Е 126 σαχέσπαλος ἵππότης Τυδεύς/.

Приняв микенскую датировку для формулы Γερήνιος ἵππότης Νέστωρ²¹, мы вынуждены будем реконструировать *Gerēnios ikwkw-o- без густого придыхания, но с экспрессивной геминативной в *ekw-o- > *ikwkw-o-. Такое восстановление не невозможно, но не исключена и нарочитая архаизация²², которая как будто проглядывает в формуле δίφιλος ἵππότης Φυλεύς/ И. 2 628:

τῶν αὐθ' ἡγεμόνευε Μέγης ἀτάλαντος Ἄρηϊ
Φυλεΐδης, ὅν τίχτε Διὶ φίλος ἵππότης Φυλεύς.

Здесь патронимик Φυλεΐδης (безусловно послемикенский: для микенского ожидалось бы *Phulewiyos) либо избыточен, либо самодостаточен без дополнительного упоминания имени отца в конце того же стиха. Аллитерация, основанная на народной этимологии *Phulewidas и *Diwei-Philos, встречается довольно широко, напр., у Гесиода (fr. 176 M.-W.): Φυλῆα φίλον μαχάρεσσι θεοῖσιν.

²⁰ «qui equos regit atque de curru pugnat, eques.» — Н. Ebeling (ed.) *Lexicon Homericum*, Hildesheim, 1963 (Leipzig, London, Paris, 1885), s. v.

²¹ Н. Koller, *Musik und Dichtung im alten Griechenland*, Bern-München, 1963 p. 196 n. 39, предложил реконструировать древний проэрий, включавший воззвание к Кастору — «prooimion»-vocative *Ἴππότης Κάστωρ — в котором затем якобы было изменено имя.

²² Против мысли видеть микенские следы в формульном сочетании ἵππότης Νέστωρ, Φυλεύς/, Τυδεύς могло бы свидетельствовать употребление ее в И. 23 89:

ἔνθα με δεξάμενος ἐν δώμασιν ἵππότης Πηλεὺς
90 ἔτραφέ τ' ἐνδυκῶς καὶ σὸν θεράποντ' ὀνόμηθεν
ὥς δὲ καὶ ὅστέα νῶϊν ὀμῆ σαρὸς ἀμφικαλύπτοι
χρῦσεος ἀμφιφορέυς, τὸν τοι πόρε πότνια μήτηρ,

поскольку цезура в этом стихе служит для продления предыдущего слога (ἔνθα με δεξάμενος ἐν) — случай беспрецедентный для микенской реконструкции, а также и -ν erhelcysticon в Dat. Pl. необходимый для предупреждения hiatus. Стих И. 23 92, как я пытался показать (Н. Н. Казанский, *Мифологический эпос микенского времени. Балканские чтения 1. Симпозиум по структуре текста. Тезисы и материалы. М., 1990. С. 27–30*), может восходить к микенскому прототипу.

Обратим внимание на то, что у Гесиода и Пелей назван «милым для бессмертных богов» — как Филей — Hes. fr. 211 (P. Agrig. 55), M.-W.

Πηλεὺς Αἰαχίδης, φίλος ἀθανάτοισι θεοῖσιν.

Нестор, Тидей, Оиней и Пелей носят в эпосе и эпитет ἱππλότα. Употребление этого формульного эпитета у Гомера, как кажется, также не обошлось без влияния фонетических соображений, ср.:

ξείνός περ ἐὼν ἱππλότα Τυδεύς (Il. 4. 387),
 γέρων ἱππλότα Πελεύς (Il. 7. 125, 9, 438, 11, 772, 18, 331),
 γέρων ἱππλότα Φοῖνιξ (Il. 9, 432, 16, 196, 19, 311),
 γέρων ἱππλότα Οἰνεύς (Il. 9, 581),
 γέρων ἱππλότα Νέστωρ (Od. 3, 436, 444).

Повторяющееся γέρων, единожды переделанное в περ ἐὼν, наводит на мысль о звуковой интерференции, зависящей от формулы, метрически отличной от Γερῆνιος ἱπλότα Νέστωρ, но семантически ей тождественной²³. Более того, можно поставить вопрос, не имеем ли мы здесь дело с прежде единой формулой, затем переделанной метрически, но продолжавшей требовать определенного старым узусом употребления последовательности звуков g-g-n перед нею, а также уточнения (δι-) φίλος/φίλος ἀθανάτοισι в следующем стихе. Такую особенность фонетического воспроизведения более древней формулы можно было бы назвать **фонетическим рудиментом формульного сочетания**.

Теперь мы переходим к истории семантического переосмысления, которое находит прямую параллель в морфологической реинтерпретации эпитета. Эпитет ἱπλότα понимается как «конник», владелец колесницы и по значению и по словообразованию приравнивается к беотийскому ἱπλότας, которое содержит корень *hippo- и суффикс *-tas, идентичный суффиксу в слове ὀπλίτης. Уже в микенском мы находим to-ko-so-ta /toxotas/ «луч-

²³ Мы знаем всего четверых героев, прозванных ἱπλότα, — это Нестор (Мессения), Оиней с сыном Тидеем (Этолия, потомки Эола), Пелей (Фтия в Фессалии) и Феникс (ἱππλότα Φοῖνιξ), который поселился во Фтии и стал ὀπάων (микенское слово) Ахилла во время Троянской войны. Впечатление такое, что эти герои как-то выделены из общего числа конников и колесничих. Двое из них обозначены как φίλοι ἀθανάτοισι θεοῖσιν. Этим выражением мог изначально определяться социальный статус героя. Любопытно, что сходный эпитет «любезный Зевсу» — δίφίλος применяется к Фениксу, Филею, Ахиллу и Патроклу (ср. ἱπλότα Пелей и Оиней), Одиссею и Гектору.

ник», то есть суффикс **-tas* продуктивен на протяжении всей истории греческого языка²⁴.

В рассмотренных случаях **-tas* обозначает человека, имеющего дело с конями или оружием. Только путем тонкого сочетания филологического и словообразовательного анализа удалось выявить в греческой литературе противопоставление двух разных ἵπλοτάς. Наиболее отчетливо данное противопоставление сформулировал П. Шанрен²⁵, который в этимологическом словаре предлагал различать два слова: 1) «возница» у Геродота и в трагедии²⁶ и 2) ἵπλοτάς у Гомера, всегда в вокативе, но в функции номинатива²⁷. Такое же различие в значении отмечается в словаре Лидделла-Скотта-Джоунза для слова ἵπλεύς 1) ἵπλεύς «one, who fights from a chariot» (Hom.) and ἵπλεύς «horseman, rider, cavalryman» (Sappho, Aeschylus, Herodotus, etc.), «in social and political sense knights, forming an aristocracy in early Greek communities»²⁸.

Как кажется, сдвиг в семантике, совершенно одинаковый для обоих слов, связан с изменениями в тактике боя, в частно-

²⁴ P. Chantraine, *La formation des noms en Grec ancien*, Paris, 1933, p. 310: «Le suffixe a été productif dès les plus anciens textes et l'est resté durant toute l'histoire du grec ancien.» Это мнение разделяет и L. R. Palmer, *The Greek Language*, London-Boston, 1980, p. 249, который видит расширенную форму суффикса -ότης: δημότης, ἵπλότης, τοξότης, etc. Последнее по времени капитальное исследование А. Левкарта (A. Leukart, *Die frühgriechischen Nomina auf -tās und -ās*. Wien, 1994) в наибольшей мере касается микенского периода и периода греческой архаики. Мне нигде не встретился анализ композита *Hippotamadai* (Phot. s. v. Ἴπποδάμη), которым обозначен один из демонов Аттики, согласно Стефану Византийскому входивший в филу Ойнея. Это имя теперь представлено во многих надписях (напр. 2,2309, 11, 15). Оно не может датироваться временем до реформ Клизфена. Та же основа служит и для обозначения родового подразделения на Родосе: Ἴπποτάδα: надпись из Камира IV-III вв. до н. э.

²⁵ P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue Grecque*. Paris, 1968-1984, p. 486. Еще более отчетливо та же мысль сформулирована в его более ранней книге: P. Chantraine, *La formation des noms en Grec Ancien*, Paris, 1933, p. 26 «Masculins en -a. Le suffixe a servi d'une part dans les vieux composés traditionnels et religieux surtout attestés dans le vocabulaire poétique; — d'autre part dans quelques mots ioniens-attiens généralement techniques: deux groupes essentiellement différents qu'il importe de distinguer.»

²⁶ Сюда же относится и слово ἵπλότης, -τητος f. «notion de cheval, terme attribué à Antisth. et Pl. par Simpl», *In cat.* 208,30, 32. This notion is represented also in toponymics, cf. Hippotai Plut. *Am. narr.* 4, village on Helikon.

²⁷ Возможно, что позднейшая форма женского рода ἵπλότις (Nonn, etc.) отражает **-i* древнего **poti*.

²⁸ LSJ, p. 833 s. v.

сти — с отказом от колесничных сражений. Позднейшие ἵπλεός, ἵπλότης «всадники» — достаточно обширная социальная группа. Все герои ахейцев используют колесницы, но среди них лишь немногие называются ἵπλόται, все остальные — только ἵπλέες.

Я предлагаю видеть в гомеровском ἵπλότα и позднейшем ἵπλότης два этимологически разных слова. С точки зрения семантического узуса форму ἵπλότα можно рассматривать как сокращенную от *ἵπλότοτα, возводя гомеровское ἵπλότα к одной форме с санскр. *áśvapati* «Владыка коней»²⁹.

В начале века уже предлагалось сопоставление греческого слова ἵπλότα в формуле Γεῆνιος ἵπλότα Νέστωρ с санскритским *áśvapati*, засвидетельствованным в одном из гимнов Ригведы (*RV VIII 21 3*; автор — Собхари из рода Канвовходи):

á yāhīṃe índavaḥ
 áśvapate gópata gópata úrvarāpate
 sómaṃ somapate piba³⁰.

«Приходи! Вот соки сомы.

О господин коней, господин коров, господин лугов,
 Пей сому, о господин сомы».

(пер. Т. Я. Елизаренковой³¹)

Семантические особенности гомеровского употребления — в основе своей рудиментарные, как и фонетика, — не препятствуют такой интерпретации, но дальнейшее сопоставление требует анализа древнеиндийского материала. Древнейшее употребление *áśvapati* в Ригведе относится к Индре, но, как кажется, первоначально эпитет относился к одному из Асуров, играющих важную роль в генеалогических построениях или же связанных с объяснением природных явлений³². Считается, что

²⁹ См. прим. 39.

³⁰ Текст цитируется по: *Hymns of the RIGVEDA*, translated by Th. Griffith, Varanasi, 1971 (= Chowkamba Sanskrit Studies, 35). Перевод Гриффита: «Come hither, for the drops are here, O Lord of corn-lands, Lord of horses, Lord of kine: Drink thou the Soma, Somas' Lord.»

³¹ Ригведа. Мандалы 5–8. Издание подготовила Т. Я. Елизаренкова, М., 1995, с. 324.

³² «It is reasonable to suppose that the forms of *áśvapati Kaikeya* (Asura) and the *Kicakas* (Kāleya Daityas and also son of of *Kekaya*, the king of *Sūtas*, by the *Apsaras Mālavī* S 4, 21, 22 f.) represents races (tribes) although on the other hand the forms of *Vṛtra* and other Vedic Asuras were purely phenomenal and people of a later time keep adding to this sort of Assura.» (Ibid., p. 49). Существенно также, что особый ритуал, связанный с Землей, Ветром, Водой и т. д. справлялся в Индии ежед-

незадолго до создания гимнов целый ряд функций, присущих Асурам, был перенесен на Индру³³. Это общее замечание подкрепляется в нашем случае особыми связями Индры с Марутами, отмеченными в Ригведе. Эти связи с Марутами чрезвычайно важны, поскольку Maruta одно из имен бога ветра (Vāyu, Vāta, Maruta, Anila, Pavana)³⁴, а сам Индра носит эпитет *Marutpati* (RV 4, 31, 44). Та же идея «Владыки ветров» засвидетельствована в имени древнепрусского божества *Wejō-patis* «Владыка ветров».

Семантическая линия *Конь — Ветер — Мысль* восстанавливалась еще на ранних этапах индоевропейистики³⁵. Образ коня «быстрого, как ветер» распространен от Индии (гимн Ригведы Vayu, I, 225, 11) до западных и.-е. ареалов. В греческой и римской культуре «*conexum ventorum cum equis*»³⁶ прослеживается вполне отчетливо (Eur. *Phoen.* 211, Hor. *Carm.* IV, 4, 44; в греческой комедии конь обычен в метафорическом обозначении стремительного и порывистого движения³⁷). Похоже, что древние связи *конь — ветер* в народных представлениях были не только поэтическими³⁸. В санскрите «Повелитель ветров» (*śvapati*) является в вокативе; этот композит допускает и.-е. реконструкцию *ek^{wo}-pot³⁹.

невно, ср. A. Bertholet and E. Lehmann, *Lehrbuch der Religionsgeschichte. Bd 2*, Tübingen, 1925, p. 47.

³³ В Ригведе, как мы видели, эпитет прилагается к Индре, но первоначально он мог относиться к какому-то другому божеству. Индийская эпическая поэзия традиционно называет *śvapati* асура по имени Kaikeya. Связь асуров с Индрой подчеркивалась неоднократно, ср. напр. в формулировке Голкинза: «The Vedic Asuras are chiefly renowned for their contests with Indra» E. W. Hopkins, *Epic Mythology*, Strassburg, 1925 (= Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde, III, 1 B), p. 49.

³⁴ E. W. Hopkins, *Epic Mythology*, Strassburg, 1925 (= Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde, III, 1 B). P. 94–97.

³⁵ F. L. W. Schwartz, *Wolken und Wind, Blitz und Donner*. Berlin, 1879, p. 32. Разбирает тему «ветер как наездник».

³⁶ H. Steinmetz, *De Ventorum Descriptionibus apud Graecos Romanosque*. Diss. Gottingae, 1907.

³⁷ H. Blümner, *Studien zur Geschichte der Metapher im Griechischen*, Leipzig, 1891, p. 213–214.

³⁸ Эти связи очень удачно суммированы К. Уоткинсом (C. Watkins, «La famille indo-européenne d' ὄρυξ. Linguistique, poetique et Mythologie,» *BSL* 70 (1975), 11–26 [«*montagnes, arbres et vent* (ou *pluis*), dans une ambiance divine, liés à un verbe d'action violente avec nuance sexuelle qui peut être symbolisée par un animal» (p. 20)].

³⁹ Впервые предложил Edwin W. Fay («Latin Word Studies,» *Classical Quarterly*, 3 (1909), p. 273), затем он же повторил в статье «Is Greek -ούνη cognate

Проследив два композита с корнем **pot-*: **ek^wo-pot-* и **ə₂w-eyo-pot-* и установив их семантическую близость в древнеиндийском, попытаемся бегло рассмотреть этот тип сложения основ в других индоевропейских традициях. Мы обнаружим его на широком ареале, включая латынь (*hostis, hospes*, пелигн. *hospus* из **hosti-pot-s*, cf. *potestas*), литовский (*Vieš-pati* «Господь» по форме точно соответствующее латинскому *hospes* < **hosti-pot-s*) и ст.-слав. *Gos-podi* < **ghosti-pot-*⁴⁰. Готское *hunda-fabs* «повелитель сотни»⁴¹ содержит тот же корень **pot-*. В греческом языке начиная с микенского времени засвидетельствован *do-po-ta* > Gk δέσπότης, букв. «Хозяин дома, владыка», δέσποισα < *δέσποισα «Владычица», причем в обоих случаях сложены основы **dems* (gen.) + **pot-*, что точно соответствует композиту, представленному в Гатах *dā-ng pati-*, и ведийскому **dām* (< **dems*) *pāti*, имеющему искусственный вариант (Мандалы I и X) *pátir dan*⁴². С точки зрения семантики в *ásva-pati* обнаруживается та же идея владычества над конями, причем, как и в предыдущих случаях, власть эта зависит от природных особенностей, а не от привходящих обстоятельств⁴³.

И.е. **ek^wo-pot-* могло бы отразиться в греческом как **ik^wkw^wo-pot-* с остающейся без объяснения геминацией лабиовеларного и с изменением начального **e-* в *i*.⁴⁴ Густое придыхание (фонема *h-*, еще создававшая позицию в микенском), засвидетельствованное во всех диалектах, обычно датируется послемикенским временем⁴⁵.

with Sanskrit *-tvana-m?*» *IF* 29 (1911–1912) 415, п. 2. Предложенная им этимология осталась без внимания: Э. Швицер упоминает ее (E. Schwyzler, *GrGr* I, 449, п. 2), но этимологические словари обходят ее молчанием. Самый подробный анализ в книге Р. Шмитта (R. Schmitt's «*Dichtung u. Dichtersprache*,» р. 130–131). Там же обширная библиография.

⁴⁰ Который может представлять собой заимствование из германских языков, ср. Ju. Pokorny, *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*. 1. Bd, Bern, 1959. S. 453.

⁴¹ Ju. Pokorny, *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*. 1. Bd, Bern, 1959, 842.

⁴² E. Benveniste, *Origines de la formation des noms en Indo-Européen*, Paris, 1973. P. 68.

⁴³ Ср. E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, 1966, 307: «La notion de 'pouvoir' est alors constituée, un 'pouvoir' dependant de la capacité distinctive de le personne, de son ipséité, et non de la nature humaine ou d' un concours de circonstances.»

⁴⁴ См. M. Meier-Brügger, *Griechische Sprachwissenschaft*, I, Berlin–New York, 1992, S. 61.

⁴⁵ «L'aspiration dans ἦπος est secondaire, cf. Λεύκιππος et ἕχος» P. Chantraine, *DELG*, 468.

Опираясь на Гесиода (fr. 252 M.-W.⁴⁶ = Paus. 9, 40, 5–6), можно предполагать, что этот композит дожил и без гаплогического упрощения до архаической эпохи:

Φύλας δ' ὤπειεν κούρην κλειτοῦ Ἰολάου
 Λειπεφίλην, ἣ εἶδος Ὀλυμπιάδεσσιν [ἔριζεν]⁴⁷
 †Ἰππότην δέ οἱ υἷὸν ἐνὶ μεγάροισι ἔτικτε
 Θηρώ τ' εὐεῖδέα ἰκέλην φαέσσι σηλήνης.
 Θηρώ δ' Ἀπόλλωνος ἐν ἀγχοίνησι πεσοῦσα
 γείνατο Χαίρωνος κρατερὸν μένος ἰπποδάμοιο.

М. Л. Уэст поставил *crux philologorum*, чтобы отметить несоответствие имени *Hippotes* дактилическому размеру. Строка, содержащая ἐνὶ μεγάροισι ἔτικτε, выглядит вполне архаичной и для VIII в. допускает восстановление *Ἰππότην δέ οἱ υἷὸν ἐνὶ μεγάροισι ἔτικτε. Более глубокая реконструкция наталкивается на одну трудность: **ikh^wkh^wo-potan whoi huion eni mhegaroihi etikte* возможно только без частицы δέ. Интересно отметить, что и в этом фрагменте генеалогического эпоса †Ἰππότην упоминается в связи с Филеем, одним из четырех **ikh^wkh^wo-pota* в гомеровском тексте.

Восстановленную форму можно было бы датировать микенской эпохой. В микенских текстах гаплогическое упрощение не представлено, но известны аналогические изменения типа *i-ro-ro-qa-i PY Fn 346 dat. pl.*, обычно понимаемый как (*H*)*ippo-phorg^woihi* 'табунщикам'. Восстановленная нами формула **ikh^wkh^wo-pot-* находит подтверждение в имени микенской «Конской Владычицы» *po-ti-ni-ja i-qa-ja*. И.-е. **ek^wo-pót-* (cf. **dems-pot-as*) ожидалось бы в микенском в форме **ikh^wkh^wo-pótas* (для скр. *ásvarati* предполагается сдвиг ударения к началу слова⁴⁸). Кажется возможным и в основе гомеровского формульного ἰππότα видеть эпитет **ek^wo-potas*, стоящий в вокативе. Гаплогическое упрощение должно датироваться послемикенской эпохой. Такое предположение находит подтверждение в мик. употреблении эпитета *Pot-nija, femininum* к **Potas*: В дактилической поэзии **ikh^wkh^wopotnia* (ср. мик. *si-to-ro-ti-ni-ja* «Владычица Зерна» по тому же словообразовательному типу) не могла использоваться из-за ямбической последовательности слогов. Эти теонимы в сокращенных формах

⁴⁶ Fragmenta Hesiodica, edd. R. Merkelbach et M. L. West, Oxonii, 1967.

⁴⁷ ἔριζεν West, ὄμοιον Rocha-Pereira; ὄμοῖη Musurus, ὄμοῖη Schubart-Walz.

⁴⁸ Emily Foulkrod, *Compounds of the name «Horse». A Study in Semantics. Thesis, Philadelphia, PA, 1919, p. 19, n. 16.*

(Kurznamen) дожили до эллинистического времени, cf. Σιτώ — Де-метра в Сицилии (Ael. I. 27), и Ἰπλώ, дочь Океана (Hes. Theog. 351).

В микенском не засвидетельствована *ik^wk^wopotnia, однако те же два корня представлены в эпитете богини potnia ik^wk^weia, «Владычица конская», в РУ Ап 1282. Из того же текста мы знаем, что она имела собственное место почитания (o-pi-e-de-i, т. е. opi/epi hedehi «для» святилища»). В классическое время эпитет «Конский» обычен для Посейдона (ср. мик. po-se-da-wo-ne) и Афины (ср. мик. a-ta-na po-ti-ni-ja, Афина Ἰππία у Pi. Ol. 13.115, S. OC 1071, Paus. 1. 30. 4). В Олимпии «Конской» звалась Гера (Paus. 5. 15. 5). Пилосская табличка перечисляет собранных для Potniai Hik^wk^weiain (dat. sg.) людей, иногда парами, других — по одному с указанием места, откуда они прибыли⁴⁹. Повод для сбора в святилище «Владычицы конской» нам неизвестен (в тексте только конец слова]-mo), однако следует иметь в виду, что на ранних этапах и.-е. культуры ритуалы, связанные с почитанием или жертвоприношением коня, занимали важное место: в ведийской традиции это aśvamadhá жертвоприношение коня, в Риме это October Equus и т. д., см. главу «Конь и Возница» в известной книге Я. Пухвела⁵⁰. Наконец, хотя и спорадически, конское жертвоприношение засвидетельствовано и в классической Греции⁵¹.

⁴⁹ Перечислены двенадцать человек:

.1	po-ti-ni-ja, i-qe-ja	
.2]mo, o-pi-e-de-i	
.3	a-ka, re-u-si-wo-qe	VIR 2
.4	au-ke-i-ja-te-we [[i-qe-ja	VIR]]
.5	o-na-se-u, ta-ni-ko-qe	VIR 2
.6	me-ta-ka-wa, po-so-ro	VIR 1
.7	mi-jo-qa[]e-we-za-no	VIR 1
.8	a-pi-e-ṛa to-ze-u	VIR 1
.9]a-ke-ṣi, po-ti-ni-ja, re-si-wo	VIR 1
.10	a-u-ke-i-ja-ṭe-we[]ro	VIR 1
.11	mi-jo-qa, ma-ra-si-jo[]	VIR 1
.12	me-ta-ka-wa, ti-ta-ra-[]	VIR 1
.13	a-pi-e-ra, ṛu-kṛ-ro	VIR 1
.14-15		vacant

⁵⁰ Jaan Puhvel, *Comparative Mythology*. Johns Hopkins Univ. Press, Baltimore-London, 1987, 269-276.

⁵¹ См., например, W. Burkert, *Greek Religion, Archaic and Classical*, Oxford, 1985, p. 34.

В гомеровском эпосе обнаруживаются свидетельства не только симпатии к коням⁵², но и прямого их почитания: они ведут свой род от богов и обладают, подобно людям, своим *μῆνος* (ср. например *Il.* XVII 456)⁵³.

Греческое представление о конях вероятно зависит не только от индоевропейских представлений, но также связано с целым рядом новшеств, обусловленных общим для Средиземноморья использованием колесниц — у хеттов, микенцев и в Египте. Религиозное почитание коня обнаруживается на всем и.-е. ареале, от кельтской Галлии до Индии.

Эти данные необходимо учитывать при реконструкции эпитета *ἵπλοτα* в греческом языке. Возможно, что изначально он был связан с божеством и лишь впоследствии перенесен на героев. М. П. Нильссон обратил специальное внимание на то, что вазапись геометрического периода очень часто изображает коня и всадника⁵⁴. Мы можем проследить ряд изменений в «конской» теме, отчасти зависящих от эпической поэзии. Троянский конь составляет важнейшую часть троянского мифа, сочетая древние и.-е. корни с хеттским влиянием⁵⁵. Начиная с античности в ходу были два рационалистических объяснения: согласно первому из них, Троянский конь был просто конём⁵⁶; согласно другому объяснению, это была осадная машина⁵⁷. Последнее противоречит античной традиции, для которой существенно, что троянцы сами ввели коня в Трою⁵⁸. Троя связана древними эпитетами с

⁵² S. Lilja, «Theriophily in Homer», *Arctos* 8 (1974) 71–78.

⁵³ G. Nagy, «Patroklos, Concept of Afterlife, and the Indic Triple Fire», *Arethusa* 13 (1980). Грегори Надь сформулировал очень важный вывод, касающийся семантического хода от коня к ветру и далее космическому пониманию: *Nasatya*, сыновья *Dyaauh* 'неба'. Они появляются быстрее, чем мысль — *mánas*, что подразумевает, согласно Г. Надю, наличие сравнения мысли и ветра, ср. G. Nagy, *Ibidem*, 161–196, ос. § 53. Конь-ветер обычен в различных индоевропейских традициях.

⁵⁴ М. П. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion*.³ 1. Bd, München, 1967, 310.

⁵⁵ W. F. Wyatt, «The Indoeuropeization of Greece», *Indoeuropean and Indoeuropeans*, Philadelphia, 1970. О роли коня в греческой народной религии см.: С. А. Faraone, *Talismans and wooden Horses: Guardian Statues in Ancient Greek Myth and Ritual*. Oxford, 1992.

⁵⁶ J. W. Jones, «The Trojan Horse: Timeo Danaos et dona ferentes», *Classical Journal* 65 (1970), 242.

⁵⁷ J. K. Anderson, «The Trojan Horse Again», *Classical Journal* 66 (1970–71), 22–25.

⁵⁸ J. K. Anderson, p. 24; J. C. Rouman, W. H. Held, «More Still on the Trojan Horse», *The Classical Journal* 67 (1971–72), 327–330.

коневождением⁵⁹; в классической Греции три божества — Посейдон, Афина и Гера — носили эпитет «Конский», а в святилищах сохранялись и возобновлялись следы былых культов, например, бронзовая статуя деревянного (sic!) коня на Афинском Акрополе, поставленная, вероятно, уже после Греко-Персидских войн, но детали культа неизвестны⁶⁰.

И.-е. эпитет **ik^wk^wo-pot-*, как мы заметили выше, может быть восстановлен в качестве имени собственного во фрагменте Гесиода, где он употреблен в тесной связи с гомеровским определением ἵπλότα. Как мы видели, здесь нет прямых семантических связей с божеством, тем более — с божеством ветра. Эпитет у Гомера и Гесиода связан с особой группой героев и отражает, как мы пытались показать, их особый социальный статус.

И.-е. эпитет, давший основу этому социальному определению, в котором оказался переосмысленным древний формульный эпитет, связанный с культом ветров, **ik^wk^wo-pot-*, как кажется, продолжал сохраняться в Греции, хотя и в фонетически отличной передаче, в форме, которая, насколько мне известно, никогда не была предметом этимологического анализа.

Одиссей гостит у Эола Гипподада (Ἴπποτάδης), царя ветров (*Od. X, 1 sq.*), «любезного бессмертным богам». Обычно комментариисты подчеркивают, что Эол был человеком, а не божеством⁶¹, од-

⁵⁹ См. G. H. Macurdy, «The Horse-Taming Trojans», *CQ* 17 (1923), 50–52 в том, что касается личных имен и эпитетов троянских героев. Она специально отметила, что «престиж умелого обращения с конем связан у греков Ахиллом и его семьей (Фессалия), Диомедом (Фракия-Этолия-Аргос); Сюда же относится Пилюсский Нестор, сын Нелея, продолжатель царской минийской династии». Далее она замечает: «The Traco-Phrygians, to whom Dardanus and the family of Priam belonged, had introduced their horse-culture at Troy before that, at least one year before the Great Trojan War was fought ἐνὲς ἵπλων». Новые интерпретации, позволившие предполагать вслед за К. Уоткинсом лувийский язык в Трое, никоим образом не отменили этот общий взгляд. Хеттский текст Кукулли, посвященный выездке лошадей, содержит немало заимствований из санскрита, ср. хетт. *aika wartanna* 'один круг' (скр. *eka vartana*). Обратим внимание на параллельное обозначение колесницы в микенском греческом *i-qi-ja* и в хеттском *ANŠU.KUR.RA^{MEŠ}*, для которого засвидетельствовано не только значение «лошади, кони», но и «боевые колесницы» (см.: Вяч. Вс. Иванов. Древние культурные и языковые связи южнобалканского, эгейского и малоазийского (анатолийского) ареалов в: Балканский лингвистический сборник. М., 1975. С. 13.

⁶⁰ E. Loewy, *Inscripfen griechischer Bildhauer*, Osnabrück 1965 (1885), § 52, а также литературные свидетельства: *Ar. Av.* 1128; *Hesych. s. v. Δούριος*, *Paus.* I 23 8.

⁶¹ Ср. H. Hayman, *The Odyssey of Homer*, London, 1873. P. 129: «Ἄλλος Ἴπποτάδης certainly not a god, perhaps not even immortal (so Nägelsbach II, 12 p. 93 'nicht unsterblich'): the epith. φιλὸς ἀθανάτοισι θεοῖσι, or Διὶ φιλὸς is used commonly of favoured heroes

новременно отмечая, что патронимик Эола — Ἰπποτάδης — представляет собою скорее эпитет, чем реальное отчество⁶². Рассмотрим этот патронимик внимательнее, имея в виду ту связь между представлениями о конях и о ветре, о которой говорилось выше.

Эпитет Ἰπλότα засвидетельствован как имя собственное во многих греческих надписях: Ἰπλότας IG 4, 8424 — 6882, SEG XII 381, [4]; 382, [4] (Kos, 242 В. С.); Rodes Ἰπποτάδαи (n. gent.) в IV—III вв. до Р. Х.: Ἰπποτάδης (Delos, iv BC) ID 298 A, [63]; 313a, 51⁶³. Это же имя известно в греческой мифологической традиции⁶⁴:

1) сын Мимаса, отец Эола (Ap. Rh. 4,776, D. Sic. 4,67; 5, 7,81);

2) отец Перибоэя, дед Тидея (Schol. Il. 14,114);

3) сын Филея и Лиефилы, внучатый дядя Геракла, отец Алета (Hes. ap. Paus. 9,40, 6, Apd. 2,8, 3, D. Sic. 5, 9,53 Paus. 2, 4, 3; 3, 13, 4; Arist. in Phot. Lex. 594, 9, Suida s. v. τὸ Μηλιακόν, Apost. 16, 77; com. 26; Et. M. 61, 51, Schol. Theocr. 5, 83, Tzetzes Lyc. 1388);

4) сын Креона (D. Sic. 4,53; Schol Eur. Med. 20);

5) сын Кюпа, царя Эритр (ap. Athen, 6,259, e).

Не вызывает сомнений, что многие из мифологических имен прямо восходят к эпитетам, напр., Тидей оказывается потомком *Гиппотада* потому что в эпосе он σακέσπαλος ἰπλότα Τυδεύς. Тидей и его сын Ойней ведут генеалогию от Эола (cf. Hesiod. fr. 11, comm.

as Aeneas, Peleus, and Achilleus. In the Il. the winds appear themselves to be elemental deities, propitiated within the limits of their functions with prayers and offerings, Ψ 194-5, 209, and holding there (200) a revel in the house of Zephyrus, whose frequent, many epithets, and general force, seem to point him out as their chief. As compared with this deification of the elements proper, Aeolus is probably the Greek embodiment of some legend derived from Phoenician voyagers, and his relation seems to be only to the winds as they affect the explorers of remote seas. He is made into a deity by later, especially Roman, poets; cf. Ov. Met. XI 748, XIV 223; Virg. Aen. I 51 foll. There is no Aeolus in Hes. but the winds appear among his divine personages, *Theog.* 379-380.

Этим подходом объясняется отсутствие упоминаний об Эоле в книге Узенера (H. Usener, *Götternamen*², Bonn, 1929).

⁶² Cf. K. F. Ameis, C. Hentze, *Homers Odyssee*, 1. Bd, Amsterdam, 1964 (Leipzig-Berlin, 1908) p. 102: «„Αἰόλος Ἰπποτάδη“ deuten beide auf Schnelligkeit hin.» H. Hayman, *The Odyssey of Homer*, London, 1873 p. 129: «The name is probably made from adj. αἰόλος applied to rapid or irregular movement; cf. πόδας αἰόλος ἵππος T 404, and αἰολόπωλος Γ 185, and in connection with the patronymic Σπυτροδῆω expresses wind-swiftness here.»

⁶³ P. M. Fraser and E. Matthews, *A Lexicon of Greek Personal Names. Vol. I. The Aegean Islands, Cyprus, Cyrenaica*. Oxford, 1987, p. 237.

⁶⁴ W. Pape — G. Benseler, *Wörterbuch der griechischen Eigennamen*³. Braunschweig, 1911, p. 567.

М.-W.), сына Эллина. В греческой традиции была тенденция смешивать Эола, сына Гиппоты, с Эолом, сыном Эллина, эпонимом эолийцев [cf. Scholia ad Hom. *Od.* 10, 2 (= Hesiod. fr.9 M.-W. и Diod. 4, 67)]⁶⁵.

Для определения времени возникновения всех этих имен и связанных с ними генеалогий важно иметь в виду наблюдение М. Лежена, согласно которому в микенское время имен собственных, начинающихся с *ίπλ-*, вообще не существовало⁶⁶. Элемент *ίπλ-* встречается только в составе имен нарицательных. Тем самым очевидно, что патронимик Эола, включающий *ίπλ-* в качестве первого элемента и суффикс *-ades*, который позволяет только в послемикенское время, не может быть древнее эпохи греческой архаики. Само же имя Эола может быть микенским; во всяком случае в микенском засвидетельствована кличка пахотного вола *a₃-wa-ro* = *Aiolos*, которая, вероятно, соответствовала порывистому характеру животного.

Можно утверждать, что и имя, и патронимик Эола, владыки ветров, восходят к эпитетам Владыки ветров, причем еще в период греческой архаики сохраняются рудиментарные связи «божество ветров — Конский владыка» несмотря на замену древнего «Ветер» (корень **a₂w-eu-*) греческим *ἄνεμος* еще в микенскую эпоху и вопреки достаточно устоявшемуся употреблению эпитетов в качестве имен героев. Сравнение разных и.-е. традиций позволяет восстановить Ветер как и.-е. божество (Skr. *Vāyu*, O. Pruss. *Wejopatis*, etc.). В Греции микенского времени Ветры почитались особо: мы обнаруживаем *a-ne-to i-je-re-ja*, букв. «Жрица ветров». Неясно, была ли она сама божеством или только жрицей, но почитание Ветров очевидно, так же как очевидно, что Ветры не имели своей *Potnia*. В этом смысле они самостоятельны, но одновременно их культ выглядит менее важным (ср. *Potnia tērōn*, но *anetōn hierieia*), если исключить возможные (но для микенского не засвидетельствованные) их связи с заупокойным культом. В ряде греческих государств Ветры связывались с душами умерших, почитавшимися как *ἄνεμοι* (Suid. s. v. Τριτοπάτορες, cf. δεσπότεαι ἀνέμων Phot. s. v. Τριτοπάτωρ; Tzetzes Lycophr. 738)⁶⁷.

В конце микенской эпохи происходят некоторые изменения в религии, которые было бы интересно соотнести с общими изме-

⁶⁵ See H. V. Geisau, «Aeolos», *Kleine Pauli* Bd. 1, 184.

⁶⁶ M. Lejeune, Rev. P. Chantraine, *Dictionnaire...* BSL 66 (1971), 77.

⁶⁷ E. Rohde, *Psyche. Seelenkult and Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. 3. Aufl. Tübingen — Leipzig, 1903, p. 245 f., особенно p. 248, n. 1.

нениями в религиозной практике. Прямых указаний в текстах линейного письма В нет, но имеются археологические данные, указывающие на реформу в религиозной практике. Прежде всего мы обнаруживаем переход от труположения к трупосожжению. Этот переход зависит не от одних демографических изменений ПЭ III периода, но отражает изменения в религиозных представлениях; Об этом свидетельствует обилие печатей с изображениями «демонов» и греческие мифы о гибельных демонах — Сфинксе, Сиренах — упоминаются в микенских табличках, ср. *se-re-to-ka-ra-a-pi* («украшенные» головами Сирен».

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

Ветры появляются как отдельные божества в греческой литературе (cf. Schol B Dindorf III, 370 ὄμνύμας γὰρ τὰ πνεύματα καὶ οἱ προεστῶτες αὐτῶν θεοὶ λέγονται: τοὺς δὲ σωματικῶς ἐν Θράκῃ κατοικοῦντας ὑποτίθεται ὁ ποιητής). Интересно отметить, что Борей и Зефир живут во Фракии вместе (cf. *Il.* 23, 195, 229). В Илиаде отмечена их роль в погребальном ритуале (похороны Патрокла, *Iliad*, 23 194 sq.):

ἐνθ' αὐτ' ἀλλ' ἐνόησε ποδάρκης δῖος Ἀχιλλεύς
 στὰς ἀπάνευθε πυρῆς δοιοῖς ἥρᾱτ' ἀνέμοισι
 195 Βορέηι καὶ Ζεφύρωι, καὶ ὑπίσχετο ἱερά καλὰ
 πολλὰ δὲ καὶ σπένδων χρυσέωι δέπαϊ λιτάνευεν
 ἐλθέμεν, ὄφρα τάχιστα πυρὶ φλεγεθοῖατο νεκροί,
 ὕλη τε σεύαίτο καήμεναι ὡκα δὲ Ἴρις
 ἀράων αἴουσα μετάγγελος ἦλθ' ἀνέμοισιν.
 200 οἱ μὲν ἄρα Ζεφύροιο δυσάεος ἀθροοὶ ἐνδον
 εἰλαπίνην δαίνυντο·

Гесиод сообщает генеалогию Ветров (Hes. *Theog.* 378 sq.):

Ἄστραίωι δ' Ἠὼς ἀνέμους τέχε καρτεροθύμους,
 ἀργεστήν Ζέφυρον Βορᾶν τ' αἰψηροκέλευθον
 380 καὶ Νότον, ἐν φιλότῃ θεᾷ θεῶι εὐνηθεῖσα.

Имя «отца Ветров» Ἄστραῖος производит впечатление эпитета, превращенного в имя⁶⁸ и связанного с англ. *star*, лат. *astra* «звезда», греч. *στηροπή*, *ἀστηροπή* «молния».

⁶⁸ «an invented name for the father of the stars» в формулировке М. Уэста (M. L. West, *Hesiod, Theogony*, Oxford, 1966, p. 270 ad 376).

Гесиод знает три ветра⁶⁹ по именам. Но Зефир в микенском служит для обозначения людей (*ze-pu₂-ga-o*). И у Гесиода и у Гомера ветры имеют божественную природу. Они появляются как *dii minores* в Илиаде (*Il.*, 23 194 sq), когда Ахилл возжигает погребальный костер Патрокла. Как божества они упоминаются в Теогонии и почитаются еще в классическое время⁷⁰. Трудно согласиться с предположением, будто Гомеру был неизвестен микенский культ ветров и поэтому Эол не имеет к ним никакого отношения; он простой смертный⁷¹. Действительно, он назван «любезным богам» — как и герои, обладающие эпитетом *ἰπλότα, ἰππύλατα*. В этом можно видеть свидетельство единства древней формулы еще в период архаики, к которому относится и появление патронимического суффикса *-idas*. Более ранняя реконструкция предполагает восстановление формульного эпитета, а не патронимика. Дальнейшие хронологические уточнения затруднены, поскольку единственным указанием может служить замечание Г. Мюлештейна⁷², показавшего, что имена с *Hippo-* засвидетельствованы впервые при Писистрате. С другой стороны, учитывая Стесихоровскую реминисценцию, можно предполагать, что патронимик Эола был образован до VII в. (см. ниже). Лингвистические данные позволяют предполагать, что Эол, сын Гипшота попал в греческий эпос относительно поздно, сохранив в своем имени традиционные эпитеты бога ветров.

Религиозная функция ветров засвидетельствована в микенском жертвой *a-ne-to i-je-re-ja*, а Эол в Одиссее тесно связан с Олимпийским пантеоном⁷³. Имя Aeolos и патронимик Hipporo-

⁶⁹ В связи с этим можно вспомнить о членении пространства в микенское время, когда это деление всегда оказывается кратным трем. Знаем мы об этом только благодаря числу ножек у столов: *ti-ri-po-de, we-pe-za, e-ne-wo-pe-za*; четырех ножек не бывает. Э. Зилер в мае 1993 г. посвятил доклад столам в изображении греческих вазописцев I тыс. до н. э. — обычное число ножек — три.

⁷⁰ Kora Neuser, *ANEMOI: Studien zur Darstellung der Winde und Windgottheiten in der Antike*,

⁷¹ D. Page, *Folktales in Homer's Odyssey*, Harvard Univ. Press, 1973, p. 76.

⁷² Г. Мюлештейн считал, что Нестор появляется в эпосе в это время (H. Mühlestein, *Homerische Namenstudien*. Frankfurt a. Main, 1986 (= Beiträge zur klassischen Philologie, Bd 183, p. 329 and p. 332, Anm. 39). О роли Нестора в Илиаде см.: Niese, *Entwick. d. hom. Poesie*, 1882, 116 sq., Bethe, *Homer I, Ilias* 1914, 367 sq., P. Van der Mühl, *Krit. Hypomn. zur Ilias*, 1952, 23 et al., Kullmann, *Die Quellen der Ilias* 1960, 96 a.

⁷³ D. Page, *Folktales in Homer's Odyssey*, Harvard Univ. Press, 1973, p. 76. Этот сюжет хорошо представлен в сказке, cf. Stith Tompson, *Motiv-Index of Folk-Literature*, Helsinki 1932-1934, D 2142.

tas представляют собой эпитеты ветра. Чисто магическая власть Эола, запирающего ветры в мешок⁷⁴, появляется не прежде, чем Эол приобрел свой патронимик.

В V веке по свидетельству Геродота культ ветров был восстановлен в Дельфах (Herod. 7, 189). С этого времени возрождение культа распространяется по всей Греции: алтари, жертвоприношения, чаще бескровны, специальные жрецы, напр., Εὐδά-νεμοι в Афинах, игравшие определенную (неясно, насколько древнюю) роль в Элевсинских мистериях, или Ἀνεμοχοῖται в Коринфе. Особенно важны подробности, касающиеся культа ветров в Сикионе — Итане (Paus. 2, 12, 1), в Метане (Paus. 2, 34, 2), в Аркадии (Paus. 8, 29, 1); Фест упоминает о принесении коней в жертву ветрам на Тайгете (Festus, p. 181): «ut eorum flatu cinis eius per fines quam latissime differatur»⁷⁵. К этому же времени, как думают, относится и почитание ветров как богов, связанных с культом предков⁷⁶. Связи культа Ветров с культом коня и культом предков подчеркивал также М. Нильссон⁷⁷.

Обратимся теперь к свидетельствам об Эоле в Одиссее:

Od. 10,2 Αἰολίην δ' ἐς νῆσον ἀφικόμεθ' ἔνθα δ' ἔναιεν
 Αἴολος Ἴπποτάδης, φίλος ἀθανάτοισι θεοῖσι,
 πλωτῆι ἐνὶ νήσωι· πᾶσαν δέ τέ μιν πέρι τεῖχος
 χάλκεον ἄρρηκτον, λισσῆ δ' ἀναδέδρομε πέτρῃ.

⁷⁴ Сравнение с норвежской ведьмой у Фрезера (E. Frazer, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. Pt 1, 1. The Magic Art and the Evolution of Kings³, London, 1913, p. 326), который основывается на развязывании мешка с ветрами, остается обособленным (данные взяты из C. Leemius, *De Lapponibus Finmarchiae, etc., commentartio* Copenhagen, 1767, p. 454), а жемайтійское «божество» *Perdoytus*, конечно, годится скорее для Никандровых «Алексифармака», чем на роль «Литовского Эола», которую ему предназначал E. Veckenstedt, *Die Mythen, Sagen und Legenden der Zamaiten*, I, 153. Фрезер, правда, предупредил читателя о необходимой осторожности: «The statements of this writer, however, are to be received with caution».

⁷⁵ L. W. Farnell, *The Cults of the Greek States*, Vol. V. Oxford, 1909, 416.

⁷⁶ Высказывалось даже предположение, что Агамемнон принес в Авлиде жертву предкам, а не «windstillendes Opfer» (Ag. 214), и не «Beschwichtigungsmittel thrakischer Stürme» (Ag. 1418), ср. P. Stengel, *Die Griechischen Kulusaltertümer³*, München, 1920. P. 129. П. Штенгель также отметил, что «Euripides den Neoptolemos unzweideutig aussprechen, der Zweck der Opferung Polyxenes sei, günstige Winde für die Heimfahrt zu erlangen (Hec. 536 f., vgl. 900, 1289).

⁷⁷ M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I², München, 1955, p. 116-117.

- Od.* 10,36 οἱ δ' ἔταροι ἐπέεσσι πρὸς ἀλλήλους ἀγορεύον
καὶ μ' ἔφασαν χρυσόν τε καὶ ἄργυρον οἴκαδ' ἄγεσθαι,
35 δῶρα παρ' Αἰόλου μεγάλητορος Ἴπποτάδαο.

Оба контекста отличаются от Илиады, которая помещает обитель ветров во Фракии, а не на острове. При этом сохраняется представление о двойственном (благодетельны/пагубны) их характере⁷⁸. Представления о ветре, несущем болезни, мы находим и у Гомера⁷⁹ и позже⁸⁰.

Эол как владыка ветров упомянут впервые в Одиссее. Рассказ о человеке, ставшем владыкой ветров, производит впечатление гомеровской инновации. Дети Эола — шесть сыновей и шесть дочерей, живущих в браке — производят также впечатление искусственного построения. Это все, что мы знаем об Эоле из Гомера. Затем родословная Эола расширяется. От *Od.* 10.36 прямо заимствует новый фрагмент Стесихора, в котором упоминается кузен Эола:

- ...].εἰφ[...].εχταρε[.] αμωι
...].δα[...].τ.ν
] ἐστόλισεν με[γ]α φάρος ἀνεφιῶς
5.] Αἰόλου Ἴπποτάδα· καθ[έ]σσαις δ' ἐτά-
] νουσ' ἐπ' ἀμόν]εσ-
] σι, πῦρὰν δ' ὄ [γ]α μέμβλε[τ]ο νεκρῶι
ποιεῖ[σ]θημ[ε] περιμάχεας ὄζους
[ναήσαις με]εῖλιας τ' ἐριδαίνους⁸¹.

⁷⁸ H. Steinmetz, *De Ventorum Descriptionibus apud Graecos Romanosque*. Diss. Gottingae, 1907, p. 7, n. 2.

⁷⁹ E. D. Francis, «Virtue, Folly, and Greek Etymology,» *Approaches to Homer*, ed. C. A. Rubino and C. W. Schelmerdine, Austin TX, 1983, p. 95.

⁸⁰ Здесь я использую данные Д. Оббинка (D. Obbink, «The addresses of Empedocles,» (Manuscript) n. 99: «Compare close connection between winds (especially bad winds like the Etesian) and disease in early Greece, cf. e. g. the harpies or the words thuella at *Od.* 20.66 where the 'hurricane' snatches up young women, much like the Harpuiai. See also Russo et al. com m. on *Od.* loc. On the other hand at *Od.* 4. 568 the west wind blows in the land of the blessed (as it does in Pind. *Ol.* 2) 'for the refreshment of mortals. At *Il.* 5. 696–98 Sarpedon, speared by Tleptolemos, actually dies: «and the mist mantled over his eyes, and the life let him / but he got his breath back again, and the blast of the north wind / blowing brought back to life the spirit gasped out in agony.»

⁸¹ M. Davies, PMGFr. Appendix, fr. 62. С предположительным восстановлением текста издателя.

До VII в. до Р. Х. Эол не знал родни; предположительно Стесихор создал ее, подчеркнув связи Эола с Италией⁸².

Новый фрагмент Стесихора — это следующий этап в «очеловечивании» Эола. Уже отмечалось, что имя Эола образовано от прилагательного, обозначающего быстрое или порывистое движение, cf. πόδας αἰόλος ἵππος Γ 404, и αἰολόπῳλος Γ 185, что Αἰόλος в сочетании с патронимиком Ἴπποτάδης передает идею «быстрый как ветер»⁸³. Следует специально отметить *Od.* 10,36, в которой рукописная традиция содержит чтение δῶρα παρ' Αἰόλου μεγάλητορος Ἴπποτάδαο с окончанием генитива на -ου, который обнаруживается также у Стесихора: ἐστόλισεν μέγλα φάρος ἀνεπιὸς Αἰόλου Ἴπποτάδα (= Ἴπποτάδαο с дорийской контракцией гласных -ᾱo > ᾱ). Издатели неизменно исправляют чтение *Od.* 10,36 на δῶρα παρ' Αἰόλοο μεγάλητορος Ἴπποτάδαο, принимая конъектуру П. Найта и постулируя более древнее *aiwoloḥo (s)megal-. Такое исправление⁸⁴ совершенно резонно и устраняет метрические трудности. Одновременно оно показывает древность (возможно микенскую) данного стиха. Однако совершенно невероятно, чтобы Эол царь ветров был микенским мифологическим персонажем; его остров по соседству с Липарскими островами скорее отражает эпоху Великой греческой колонизации; его имя — переделанный эпитет⁸⁵, и его патронимик Ἴπποτάδης очень напоминает эпитет ветра: *Ἴπποπότης. Превращение эпитета в имя собственное (патронимик) достаточно обычно⁸⁶. С этих позиций кажется оправданным видеть в «патронимике» персона-

⁸² M. W. Haslam, «Commentary on P. Oxy. 3876», *The Oxyrhynchus Papyri*, Vol. 77. p. 42–43; ср. также M. W. Haslam, «Aeolos' Cousin», *ZPE* 88 (1991), 297–299 и H. Lloyd-Jones, «The cousin of Aeolos Hippotades: (Stesichorus (?) P. Oxy. 3876, fr. 62)», *ZPE* 87 (1991), 297–300. Ллойд-Джонс связал упоминание Эолова кузена с могилой Мизена, а Г. Хаксли с еще большей определенностью отметил, что «The descent of Aiolos son of Hippotes from Mimas fits him into Italian, and especially Ausonian context.» (G. Huxley, «Mimas and Aiolus in Ausonia», *RFIC* 120 (1992), 386).

⁸³ H. Hayman, *The Odyssey of Homer*, London, 1873, p. 129; K. F. Ameis, C. Hentze, *Homers Odyssee*, 1. Bd, Amsterdam, 1964 (Leipzig-Berlin, 1908) p. 102: «Αἰόλος Ἴπποτάδης deuten beide auf Schnelligkeit hin.»

⁸⁴ Αἰόλοο представляет собой конъектуру П. Найта (Payne Knight), повсеместно принятую, ср. A. Heubeck, A. Hoekstra, *A Commentary on Homers' Odyssey*, Vol. II, Oxford, 1989, p. 45.

⁸⁵ Barry B. Powell, *Composition by Theme in the Odyssey*, Meisenheim am Glan, 1977 p. 12 переводит Aeolus «Mutable», а Hippotas как «Horse Man».

⁸⁶ В том числе единожды у Гомера подчеркнута и обыгрывается этимологическая связь имени Гиппаса с ἵππος в контексте II. 11 450 (I. L. Ph. Rank, *Etymologiseering en verwante verschijnselen bij Homerus*, Assen, 1951 p. 48).

чальный эпитет, сопоставимый с скр. *ásvapati*, эпитетом Индры, который перенял ряд чисто «погодных» функций от Асувов, включая владычество над ветрами.

Я предлагаю восстановить конец стиха *Od.* 10,36 в его возможном микенском виде: **aiwołoho mhegalētoros ik^wk^wopotāho*.

Вероятно, уже в архаическое время возник технический (и социальный) термин, обозначающий «конника, всадника» и образованный при помощи суффикса *-tas*: *ἵπλότας*. В это же время произошло и упрощение гаплогогических слогов в древнем эпитете **ik^wk^wopotās*. Исконный эпитет сохранился двумя путями: слившись по форме с военно-социальным термином (*ἵπλότα*) и в пересмысленном и переделанном виде как патронимик с продуктивным суффиксом *-adās* (*Ἴπλοτάδης*).

Подводя итоги разбору примера и возвращаясь к рассуждениям об инвариантной основе формулы, мне хотелось бы отметить, что одна и та же формула может развиваться многими (в нашем примере — двумя) относительно независимыми путями. При этом меняется морфология, фонетика, а с ней и метрика. Меняется и семантика, хотя здесь изменения в той или иной степени сопоставимы — речь идет о десемантизации традиционного эпитета и о превращении его в деэтимологизированное *ἵπλότας*, подновленное по модели социального термина *ἵπλότας*, а также — в имя собственное *Ἴπλοτάδης*, испытавшее влияние морфологических показателей, распространенных при образовании патронимиков.

Разделение функций отчетливо прослеживается по текстам, но каждая из получившихся при разделении формул наследует какую-то часть древних семантических связей, коннотаций, метрических и мелодических признаков.

Реконструированные ряды выглядят как древний праиндоевропейский эпитет «Владыки ветров»: как показывает сопоставление микенского *po-ti-ni-ja i-qe-ja*, скр. *ásva-pati*, галл. *Epona* и др. прусск. *Wejo-patis*, скр. *Marut-pati*, эпитет Индры, отражающий его связи с ветром (ср. отождествление Марутов и *Vāju* «ветер»). Культ ветров и культ коня объединен идеей быстрого и порывистого движения⁸⁷. Формульное выражение «Владыка коней», вероятно,

⁸⁷ Cf. E. Buchholz, *Die Homerische Götterlehre*. Leipzig, 1884, p. 224, Связь с водной стихией, отмеченная еще М. Нильссоном (M. P. Nilsson, *Greek Popular Religion*, New York, 1940, 11), нашла продолжение в книге Б. Пауэлла (Barry V. Powell, *Composition by Theme in the Odyssey*, Meisenheim am Glan, 1977, p. 12), который подчеркнул связи с Посейдоном. Эта связь ветра с Посейдоном, основанная на объединении вулканической активности и ветра, формулировалась и прежде, ср. L. G. Cosock, *Reality and Allegory in the Odyssey*, Amsterdam, 1959, p. 51.

изначально в ритуале обозначало только божество; в ранней греческой традиции унаследованный эпитет употреблялся по меньшей мере в трех падежах: ном. **ek^wo-potas*, voc. **ek^wo-pota*, gen. **ek^wo-potasyo*. Метрическая позиция этого эпитета в скр. и греч. поэзии различна, что не должно нас удивить (Κλῆος ἄφθιτον и śráva ... ákṣitam также не идентичны по месту в стихе)⁸⁸. Как мы пытались показать, этот традиционный эпитет доживает в греческой поэзии до эпохи греческой колонизации, превращаясь в патронимик Эола, царя ветров. Сохраняется генитивная форма, место в стихе, исконная семантическая связь с ветром.

И.-е. почитание коня и ветра продолжалось еще в микенское время в ритуале «Конской Владычицы» *po-ti-ni-ja i-qe-ja* (обратный порядок корней **ek^wo-* и **potni*) и *a-ne-mo i-je-re-ja*. След этой традиции мы также можем обнаружить в гомеровском эпосе, где та же формула претерпевает иные фонетические изменения: **ek^wo-potās* > **ik^wkw^wo-potās* > **ippo-potās* > **ippotās*. В этом фонетическом облике, с семантикой, содержащей переосмысление в социальном направлении, эпитет прилагается уже к смертным людям: к Тидею, Нестору, Ойнею и Филею — героям, которые, как можно предполагать, не только сражались, используя коней, но и владели землями, пригодными для коневодства.

И фонетические изменения (**ippo-potās* упростился в *hippotās*) и социальные произошли в период темных веков: появился новый термин *hippo-tās* «всадник» в военном и в социальном употреблении. Переосмысление морфологической структуры термина послужило основой для образования новой, хотя и архаизированной формулы Γερῆνιος ἰπλότα Νέστωρ, а контаминация древнего **ἰππολότας* > *ἰπλότας* «Повелитель коней» и нового *ἰπλό-τας* «всадник» проникла в формулу Γερῆνιος ἰπλότα Νέστωρ и с нею вошла в героическую эпическую поэзию.

Какое-то время обе формулы — одна с гаплогическим упрощением, другая с сохранением исконной структуры — сосуществовали и даже оказывали взаимное влияние. От этого времени осталось общее для них φίλος ἀθανάτοισι θεοῖσι или δίφιλος (последний с микенским по происхождению дативом Διφι-). Несокращенная форма дожила по крайней мере до момента, когда автор Одиссеи подновил ее, использовав новый продуктивный суффикс -τ-άδης, заменив им исконное -πότας.

⁸⁸ G. Nagy, *Comparative Studies in Greek and Indic Meter*. Harvard Univ. Press, Cambridge, Massachusetts, 1974.

Тем самым, индоевропейский эпитет **ek^wo-pot-*, измененный и переосмысленный, остается частью формулы и сохраняет некий инвариант, мало подверженный изменениям на протяжении столетий. Противоречие между изменениями формулы и инвариантом формулы нуждается в осмыслении. Помочь такому осмыслению вряд ли может только синхронное описание. Необходимо диахроническое изучение формулы, которое единственное способно вскрыть «метафизику формулы» — тот инвариант, ту сумму рудиментарных особенностей и свойств формулы, которая и составляет основу и смысл эпического стиля.

Я. В. Васильков
(Санкт-Петербург)

Индоевропейская поэтическая формула в мордовском обрядовом тексте

Настоящая заметка во многих аспектах своего содержания инспирирована научным творчеством Владимира Николаевича Топорова. Начать можно с того, что она представляет собой неожиданный побочный продукт поиска в том направлении, которое проложено для отечественных индологов именно В. Н. Топоровым с его работами о Мир-Сусьне-хуме и других арийских элементах в традиции обских угров (например, [Топоров 1981]). Стремление выявить новые следы индо-иранского влияния в финно-угорских культурах и побудило автора этих строк, индолога, к ознакомлению с текстами мордовской обрядовой традиции. Но обнаруженная в результате поэтическая формула оказалась представляющей другую категорию индоевропейских заимствований.

В «Мордовском этнографическом сборнике» (СПб, 1910) А. А. Шахматов опубликовал два варианта эрзянского свадебного обряда, записанные в двух селах Саратовского уезда: Оркине и Сухом Карбулаке [Шахматов 1910: 187–212, 213–250]. Вариант из Сухого Карбулака, который записал кириллицей сельский учитель-мордвин Р. Ф. Учаев, содержит текст песни, исполняемой в доме жениха при приготовлении большого свадебного пирога с начинкой (*lukša*). Приводим по этой публикации текст песни и его русский перевод [Шахматов 1910: 216–218]:

*Перть перть благый бурьгине,
Уш перть ёнкски пурьгине,
И серьгедеть верьгедеть,
Каракарчы васыдить.
Кинь гудыньть сынь зерьгэтцезь
Гинь гудыньть сынь верьгэтцезь?
Дригань гудыньть серьгетцезь,
Дригань гудыньть верьгетцезь.
Понай, бонай гилийне,*

Со всех сторон злой гром,
Уж со всех сторон молния,
И закричат, и блеснут,
При встрече соединятся.
На чей дом они закричат,
Чей дом они осветят?
Они закричат на Григорьев дом,
Они осветят Григорьев дом.
Кудрявая, кудрявая березка,

*Седняк бонай гилийне
Дрига атянь укиле,
Сиянь баяг' эйсенга,
Пижынь рисьмини вельди
Вачкитьцыник баяганть.
Туи родга племава,
И патява сазырга.*

Очень кудрявая березка
Перед стариком Григорием,
На ней серебряный колокол.
За медную цепочку (дернув),
Мы ударим в колокол.
Разойдется (звук) по роду и племени,
По теткам и сестрам.

Дрига — Григорий — имя отца жениха, в дом которого вместе с невестой должно перейти счастье (доля). Этот переход и описывается в песне как благословение дому жениховых родителей от грома и молнии, а также как благословляющий звон колокола, висящего на варианте мирового древа (древа жизни)¹. Свадебный пирог сам символизирует счастье-долю и мировое древо (первое представлено его начинкой, второе — обычно втыкаемой в его вершину еловой веткой или «раскрашенным прутиком»²). Его отвозят затем со свадебным поездом в дом невесты [Евсевьев 1966: 90], оставляя там вместо нее в качестве своего рода обрядовой компенсации; однако, с точки зрения «партии жениха», дом его отца остается в безусловном выигрыше, а дом отца невесты теряет свою «долю», что и свидетельствуется вариантом той же песни, который торжественно исполняется родной жениха сразу вслед за нею, с поминанием имени уже не женихова отца, а невестина:

*Перьть перьть благый бурьгине,
Уш перьть ёнкски пурьгине,
И серьгедеть верьгедеть,
Каракарчы васыдить.
Кинь гудыньть сынь зерьгэтцезь
Гинь гудыньть сынь верьгэтцезь?
Дёмань гудыньть серьгетцезь,
Дёмань гудыньть верьгетцезь.
Дёма атянь укиле
Голэй, голэй гилийне,
Седняк голэй гилийне
Дёма атяньть укиле.
Голэй, голэй гилийсынть
Сёвонень до баяга.
Ленгги луткы вельди
Вачкидикшнызь баяганть.
Тусь чуважга татарга,
Тусь апак лемть ломаньга.*

Со всех сторон злой гром,
Уж со всех сторон молния,
И закричат, и блеснут,
При встрече соединятся.
На чей дом они закричат,
Чей дом они осветят?
Они закричат на Дементьев дом,
Они осветят Дементьев дом.
Перед стариком Дементием
Голая, голая березка.
Совсем голая березка
Перед стариком Дементием.
На голой, голой березе.
Глиняный колокол.
За шкурку с лыка (дернув),
Ударили в колокол.
Разошелся (звук) по татарам и чувашам
Разошелся по некрещёным людям.

Сопоставление этого текста с другими вариантами эрзя-мордовских песен, исполняемых при изготовлении *лукши* (по аналогии с соответствующим жанром восточнославянского фольклора, мы можем условно называть их «коровайными песнями») показывает, что наиболее распространенным, почти постоянным в них является мотив древа жизни, несущего на себе символы счастья, доли (или, напротив, недоли), реализуемый во второй части нашего текста. Так, например, «коровайная песня», записанная А. А. Шахматовым в Оркине [Шахматов 1910: 192–194], описывает (при наличии отдельных формульных совпадений) тот же символ («Перед сватом Иваном, / За сватом Иваном / Зеленая, зеленая березка, / Под ней кадушка сыченого кваса [*purā*³], / В ней медный ковш. / Куда повернется Бог-солнце [*Šy-paz*], / Туда поворачивается ручка ковша...»; в варианте для отца невесты березка и кадушка — сухие, ковш не поворачивается за солнцем). Тот же мотив варьируется в песне, исполнявшейся при выносе свадебного пирога из дома жениха и записанной в 1898 г. Х. Паасонен в одном из эрзя-мордовских сел Бугульминского уезда Самарской губернии: посреди двора у женихова отца стоит белая-белая береза, на ней висит сундук⁴, в сундуке — голубка, охорашивающаяся, чистящая перышки перед тем, как свить новое гнездо; во дворе у невестинного отца — сухая береза, и в сундуке на ней — сизая голубка, готовящаяся улететь из старого гнезда (Paasonen 1939: 490–491; здесь, похоже, вплетается известный мотив символов жизни, висящих в сундуке или мешке на мировом древе⁵). На свадьбе девушки-сироты пели соответственно варьированный текст: «К коньку дома старика Ивана (отец жениха) / Привязан колокол серебряный, / На серебряной цепи. / И к добру он „гай“ звенит, / И к плохому „гай“ звенит он» (Борисов 1972: 63; здесь отсутствует противопоставление отцов жениха и невесты, так как отца и отчего дома у невесты нет, зато дом отца жениха принимает на себя роль центра мироздания). Вообще для эрзянской свадьбы «коровайную песню» с мотивом «колокола на дереве» приходится признать почти обязательным элементом, тогда как в мокшанском обряде этого мотива нет, да и сами «коровайные песни» в составе свадьбы встречаются очень редко. Исключение составляют записи выдающегося мордовского фольклориста М. Е. Евсевьева, где лексические, формульные и тематические сходства со второй частью нашего текста обнаруживает не эрзянская [Евсевьев 1966: 91–92], а необычная мокшанская «коровайная песня» (там же, с. 409–410 [= Самородов 1975: 365]: *Егор атянь инголе / Вачкодсть кивинь баяга, / Бач-*

кодезь эрямга, / Вачкодезь ащемга... «Перед [домом] старика Егора / Ударили в свинцовый колокол, / Ударили, чтобы жить, / Ударили, чтобы здравствовать... и т. д.)⁶.

При сопоставлении рассматриваемого текста с другими мордовскими «коровайными песнями» выявляется также его безусловная уникальность в том отношении, что мотиву «древа жизни» в нем предшествует, открывая собой песню, мотив грома и молнии, чьим «криком» и блеском над домами родителей жениха и невесты как бы устанавливается соответственно «доля» и «недоля» каждому из домов. «Крик» грома надо воспринимать, по-видимому, в контексте мифа, зафиксированного у терюхан П. И. Мельниковым-Печерским: бог грома Пурьгине-паз, явившись в село в облике приезжего незнакомца («*весь черный, с глазами, горевшими, как огонь*»), посватался к девушке Сырже. «Во время брачного пира жених стал вести себя не так, как следует: стал плясать по чашкам, по ложкам, по лавкам, по полицам, и при этом *кричать громче и громче*. Когда же настало ему время везти молодую жену к себе, он *крикнул, как гром*, из глаз его *сверкнула молния*, отчего загорелась изба, все гости упали, как мертвые, а новобрачные исчезли... Он улетел с женою своей Сыржей на небо. И теперь, когда случается гроза, мордва думает, что это Пурьгине-паз на небе пляшет..., как плясал он на своей свадьбе. В это время терюхане выходят из домов на улицу и, глядя на небо, поднимают руки вверх и кричат: «*легцы, легцы, ты, цай, наш*» (легче, легче, ты, чай, наш)» (Мельников 1981: 52. Курсив мой. — Я. В.). В приведенном мифе, как и в нашей песне, громовым «криком» и сверканием молнии Громовержец устанавливает судьбу дому (в мифе, в частности — «недолю» дому отца невесты).

В мордовском фольклоре нам не удалось обнаружить другой «коровайной песни», которая начиналась бы мотивом грома и молнии, назначающих судьбу основным участникам свадебного действия⁷. Зато некоторые аналогии обнаруживаются в славянских коровайных песнях, в свое время обстоятельно изученных Вяч. Вс. Ивановым и В. Н. Топоровым именно в связи с «основным мифом» [Иванов, Топоров 1967; Иванов, Топоров 1974: 243–258]. Здесь в зачине песни являются два персонажа, действия которых должны принести «долю» участникам свадьбы, причем действие одного из этих персонажей («светит») совпадает с действием молнии в мордовской «коровайной песне»:

*Сам Бог коровай месиць,
Пречистая свециць,*

*А у цёмным леси
Сам Бог коровай меси,*

Ангели Божии воду носюць
И у Бога доли просюць:
Дай, Боже, долю
Нашему господину,
Счастливу годзину!

[Шейн 1874: 340]

А Пречистая свециць,
А анёлы воду носюць,
У Бога доли просюць:
«Дай же-ж, Божа, долю
Нашему молодому...»

[Шейн 1890: 171]

[Иванов, Топоров 1974: 250; ср. 246]

Сходство возрастает, если принять во внимание то, что молния выступает иногда у мордвы как мифологическое существо женского пола (*jondol-baba* [Иванов, Топоров 1974: 106]; в сухокарбулакском диалекте 'молния' обозначается, согласно пометке Р. Ф. Учаева на полях черновой записи рассматриваемого текста, словосочетанием *ёнкски пурьгине / пурьгине ёнкске* [см.: Архив РАН в СПб, фонд 134, оп. 1, № 339, л. 278]). Различие же между действием Бога («месит») в белорусской песне и действием грома в мордовской в значительной мере снимается, если раскрыть глубинный уровень семантики первых строк мордовского текста. К анализу этого скрытого уровня мы теперь и переходим. Этот анализ убедит нас в том, что, несмотря на значительный параллелизм мордовской песни с восточно-славянскими и на бесспорный факт мордовско-русского обмена элементами свадебной обрядности (см., напр.: [Евсеев 1966: 339–341; Мельников 1981: 109–124]), сходства в данном случае не могут быть объяснены заимствованием из русской свадьбы. Элементы «основного мифа», составляющие фон мордовской свадебной песни, обнаруживают не славянский, а иной индоевропейский источник.

Первая строка мордовской «коровайной песни» (она главным образом и интересна для нас, поскольку вторую строку можно считать ее вариацией)

Перьть перьть благый бурьгине

буквально означает по-мордовски (эрзя) «Вокруг-вокруг злой (сердитый) гром». При этом она со всей очевидностью фонетически воспроизводит один из вариантов индоевропейской поэтической формулы «основного мифа», реконструкция которой была предложена Вяч. Вс. Ивановым и В. Н. Топоровым в работе 1974 года «Исследования в области славянских древностей»:

perperti ŋg^{wh}im Peruŋ(t-s)

«Поражает / ударяет Змея Громовержец» [Иванов, Топоров 1974: 101; Топоров 1991: 530].

Допущение возможности того, что мы имеем дело лишь со случайным совпадением звуковой последовательности, отводится тем обстоятельством, что в рассматриваемой эрзянской свадебной песне звуковая последовательность, повторяющая ИЕ формулу «основного мифа», возникает именно в контексте редчайшего для мордовской свадебной поэзии воспроизведения в ней мотивов того же самого ИЕ мифа о божестве Грозы (см. примечание 7; в сборнике А. А. Шахматова эти мотивы возникают еще лишь однажды, в тексте заговора, записанного Р. Ф. Учаевым в том же Сухом Карбулаке: гром своим «криком» и молния [ёндол] своим «блеском» расцепляют «старый дуб» [Шахматов 1910: 164]).

Перть перть замещает собой индоевропейский глагол *per-perti*, в котором тотальная редупликация корня несла, по-видимому, значение интенсивности или повторения (Семереньи 1980: 287–288; в последнем случае не выражалась ли тем самым идея циклического ежегодного воспроизведения космогонического акта?). Исходный ИЕ глагол **per (per-g)* ‘бить, ударять’, от которого образовано и ИЕ имя Громовержца — **Per(k)uno-*, продолжается некоторыми производными в различных ИЕ языках (др.-инд. *pṛt-*, *pṛtanā* ‘борьба; спор; битва’, авест. *pərət-*, *pəšanā* ‘битва’, лат. *premo* ‘давлию’ [Роконгу 1959: 818–819]), но наиболее полно представлен в балтийских и славянских: см. лит. *perti* (1 л. ед. ч. *periu*) ‘бить’, ‘лупить’, ‘сечь’, ‘пороть’, ‘хлестать баннным веником’; лтш. *pērt (peru)* ‘колотить’, ‘пороть’, ‘пáрить (в бане)’, *pēriens* ‘порка’, *pirētiēs* ‘ссориться’ [Fraenkel 1955–1965: 578]; праслав. **perti*, к которому восходят: др.-русск., ст.-слав. *прѣти* ‘ссориться’, др.-русск., цслав. *пья* ‘борьба, спор’, рус. *переть*; **pṛati*, откуда др.-русск. *пьяти (перу)*, цслав. *пьяти*, рус. *прать* ‘колотить (вальком белёе), стирать’; блр. *праць* ‘валять, колотить вальком; нещадно бить’; рус. *прать* II ‘давить, топтать’ (напр.: *попрать*); родственно им рус. *преть* в обоих значениях: I. 1 л. ед. ч. *прёю*, ср. укр. *прати, вупрати* ‘взопреть, сопреть’, польск. *przeć* ‘потеть, преть’, и II. 1 л. ед. ч. *прю* ‘спорить’; к праслав. **perti* с префиксом *sq-* восходят ст.-слав. др.-русск. *супрь*, рус. *соперник*, чеш. *soupeř*, польск. *sapierz* ‘противник’, др.-русск. *сѣпоръ (соупоръ)*, рус. *спор* [Фасмер 1996: III, 240–241; 355, 362, 718, 737; Черных 1993: II, 64]. Семантическое развитие продолжений ИЕ глагола в балтийских языках дает повод В. Н. Топорову реконструировать для балтийской мифологии представление о молнии как о биче, которым громовержец сечет, «дерет», бьет и взрыхляет землю, а также о грозе как о небесной бане⁸. Однако, сохранялось за корнем, по-видимому, и значение, относящееся к более традици-

онному действию ИЕ Громовержца⁹. Это значение, удерживающее смысловой оттенок удара с некоторым напором, длящимся усилием, давлением, действительно оказывается ближе к действию божества в белорусской песне (Бог «месит»), чем действие, прямо описываемое в тексте нашей песни мордовским глаголом *серьгедемс* 'кричать' (гром «кричит»).

В волжско-финский или волжско-пермский праязык слова этого корня заимствовались не только в виде названия бревенчатого сруба (первоначально — банного, см. лит. *pirtis* 'баня, льномяльня', лат. *pirts* 'баня', отсюда обще-мар. **перт*, мар. Л. *põрт*, *перт* 'дом, изба' < чуваш. *пӳрт* 'изба', 'дом' [Егоров 1964: 172], ср. фин. *pirtti* 'баня, курная изба', вепс. *per'*, рус. *перть* 'жилая карельская изба', др.-рус. *пърть* 'баня' [Фасмер 1996: III, 245;]), но и непосредственно в форме глагола, сохранявшего исходное ИЕ значение «ударять, бить»: см., напр., мар. (луговой и восточный диалекты) *пераш* 'ударять, стукнуть' [Гордеев 1985: 117]. Для реконструкции истории рассматриваемой формулы весьма существен этот факт, говорящий о знакомстве предков волжских финнов через балтское посредство с глаголом, продолжающим ИЕ **per*.

При этом мордовское (эрзя) *перть* (*pärt'*, *per't'*; ср. мокш. *перьфь*, *per'f'* [Черапкин 1933: 66; Raasonen 1909: 110]) 'вокруг', удвоением (интенсивной формой) которого маскируется в нашей формуле индоевропейский глагол, является, по-видимому, исконно финноугорским словом, восходя к основному словарному фонду финноугорского праязыка (ФУ **pertz* / *pärtz* 'край, сторона' [Rédei 1986-1988: 374]).

ИЕ **ng^{whi}* (в иной транскрипции: **og^[h]i-* // **ang^[h]i-* [Гамкрелидзе, Иванов 1984: 867]) очень удачно в фонетическом отношении замещено заимствованным из русского *благый* 'злой'. Однако, по мнению В. Н. Топорова (см. примеч. 8), имеет смысл помнить о том, что и лит. *blōgas* означает 'плохой', 'дурной', 'злой' (ср. *blogybė* 'зло'). При реконструкции формы исходной лексемы со значением «змей» надо учитывать, разумеется, протобалтск. **angis*, прус. *angis*, лит. *angis* 'змея' [Топоров 1975: 86-88], хотя отсутствие *n* и каких-либо следов назализации в форме *благый* указывает и на возможность возведения исходной лексемы к ИЕ варианту **og^[h]i-* (аналогично ведийскому *ahi* 'змея' и др.).

Наконец, *pur'gin'e* (озвончение начального согласного этого слова в первой строке есть результат характерной для мордовских языков регрессивной ассимиляции) — давно признанный бал-

тизм в языке и мифологии мордвы (см., напр.: [Иванов, Топоров 1974: 22, 94; Гордеев 1985: 123–124]). К этому можно добавить, что и сама по себе значительная роль Громовержца в небесной и земной свадьбе (не имеющая аналогий в таких ИЕ традициях, как индоарийская или славянская), и многие детали мордовского мифа, зафиксированные в свадебных текстах, находят соответствие именно в балтийской мифологии Перкунаса. Достаточно сопоставить хотя бы привлекавшийся нами для объяснения образности «коровайной песни», записанный Мельниковым-Печерским миф (о свадьбе Пурьгине-паза) с балтской мифологией Громовержца, чтобы обнаружились разительные соответствия (Перкунас представлялся, в частности, в образе *гневно*го мужчины с вьющейся *черной* бородой и «увенчанного *пламенем*», к тому же *пляшущим на свадьбе* [Иванов, Топоров 1992: 303–304]). Все это в совокупности приводит к выводу о том, что ИЕ формула (точнее, следует, наверное, говорить о центральном элементе, ядре формулы ИЕ «основного мифа») проникла в рассматриваемый мордовский фольклорный текст через балтское посредство.

О возможности, месте и времени контактов протобалтского с волжско-пермским праязыком споры не утихали с тех пор, как в конце прошлого века В. Томсеном были выявлены в финно-угорских языках первые балтизмы (см. [Thomsen 1890; Joki 1973: 32–33]). Но дальнейшее наращивание «балтийских» этимологий ([Серебренников 1957; Кнабе 1962; Joki 1973] и др.) и попытки «балтийской» атрибуции некоторых археологических культур эпохи бронзы, соседствующих с исторической областью расселения волжских финнов (см., напр.: [Моора 1958; Крайнов 1972; Седов 1990; Халиков 1990]), не могли окончательно сломить возражения оппонентов (напр.: [Аристе 1973]) и перевести в разряд доказанных фактов гипотезу о существовании в соседстве с волжскими утрами народа, исчезнувшего еще в доисторический период, — древних восточных балтов. Перелом в эту ситуацию внесла только серия лингвистических работ В. Н. Топорова, выявившая бесспорные балтские следы в гидронимии Поочья и Верхнего Дона [Топоров 1988; 1989; 1990; 1997; 1997а; 1997б]¹⁰. В свете этого естественным будет предположение, что рассматриваемая ИЕ формула, обнаруживающая уже признаки определенной «балтизации», могла проникнуть в обрядовую традицию волжских финнов в период интенсивных балто-финских контактов, начавшийся на рубеже III и II тысячелетий до н. э. и археологически свидетельствуемый соседством и культурным взаимодействием с од-

ной стороны — фатьяновско-балановской культуры (балты), а с другой — воловской культуры и/или культуры ранней текстильной керамики (волжско-пермские финны; см. [Марк 1965: 32–33; Гордеев 1985: 108–110; Крайнов 1987: 75–76; Напольских 1990: 132; Халиков 1990: 54]). На протяжении столетий здесь должна была существовать ситуация балто-финского двуязычия, возможно — «субстратно-суперстратная» ситуация (Топоров 1997б: 329). Лучшая (в сравнении с другими волжско-пермскими финнами) сохранность элементов балтийского культурного наследия у мордвы и особенно у эрзи (тогда как у мокши ярче свидетельствуется индоиранское влияние) может быть соотнесена с данными палеоантропологии, фиксирующими доминирование у эрзи североевропеоидных черт, близких западнобалтийскому типу (при том, что у мокши из европеоидных примесей преобладает североазиатский тип [Марк 1965: 31–32]).

Самой удивительной особенностью рассматриваемой формулы следует считать то, что она не является в мордовском тексте чисто иноязычным вкраплением, а воспроизведена звукописью, на фонетическом уровне, будучи составлена из подходящих мордовских слов, имеющих уже свои, более или менее отличные от индоевропейско-протобалтийских, значения. Трудно подобрать этому приёму близкие аналогии в мировой культуре, учитывая, что и в фольклоре, и в жреческой сакральной поэзии звукопись редко идет дальше воссоздания в тексте на фонетическом уровне какого-либо божественного имени или тайного ключевого слова; здесь же воспроизведено целое предложение, составляющее ядро формулы «основного мифа». В формальном отношении ближе всего, пожалуй, к нашему примеру стоят некоторые опыты звукописного псевдоперевода иноязычных песен, предпринимавшиеся в 1960–1970-х гг. поэтом и художником Алексеем Хвостенко¹¹, или детские реинтерпретации текстов на непонятном «языке взрослых»¹². Если же говорить о функционально гораздо более близких рассматриваемому тексту образцах мифологической и обрядовой поэзии, то здесь напрашиваются две аналогии, между которыми нам и предстоит сделать выбор, чтобы определить тем самым способ создания нашей звукописной формулы.

Первую аналогию представляет звукопись в реконструируемой индоевропейской поэтической традиции (а также в древнеиндийской [ведийской], хеттской, древнегреческой, древнегерманской, архаической римской, кельтской и др.), осуществляемая по принципу «анаграмм». Эта техника, открытая Ф. де Соссюром (см.:

[Starobinski 1971]; см. также [Иванов 1976: 261–267; Иванов 1979: 11–12]), состоит в том, что «слова в стихах организованы вокруг имени восхваляемого божества, занимающего ключевые метрические позиции; слова могут или целиком служить звуковыми намеками на это имя, или заключать слоги, входящие в его состав» [Елизаренкова 1993: 5]. Тот факт, что в ведийской традиции, например, передаваемые звукописью слова с нашей точки зрения принадлежат тому же ведийскому языку, что и весь текст гимна, аналогии не нарушает: они предназначены были именно для того, чтобы быть услышаны и восприняты божеством-адресатом, а следовательно относились безусловно к «языку богов»; так же могла восприниматься и фраза на чужом языке (индоевропейском, балтском) в момент, когда она внедрялась в протомордовский обрядовый текст. Выше уже было сказано об одном существенном различии: с помощью «анаграмм» никогда не воспроизводятся пространные (длиной более одного слова) фрагменты кодируемого текста. Есть и другие обстоятельства, делающие эту аналогию неполной. Главное из них то, что использование «анаграмматической» техники древнеиндийскими жрецами (а может быть, и их ИЕ предшественниками) предполагало владение в известной степени искусством формального фонетического и грамматического анализа текста; Соссюр даже допускал, что уже в ИЕ период могла существовать некоторая традиция знания о «приемах, которым надо было следовать в поэзии», — традиция, нашедшая впоследствии продолжение в грамматической науке древней Индии (Starobinski 1971: 38; Иванов 1979: 11–12). Несмотря на то, что есть основания говорить о системных заимствованиях в традициях волжско-камских и пермских финнов из индоиранской (протоиндоарийской) традиции в области ритуала (Васильков 1997), что могло сопровождаться и некоторыми заимствованиями в области техники создания обрядовой поэзии, трудно представить себе, чтобы у древнего жречества «протомордвы» было развито «теоретическое» знание о священном слове, позволявшее прибегать к изощренным приемам звукописи ведийского типа. Наконец, ни в мордовской обрядовой поэзии вообще, ни в данной формуле мы не видим того главного приема, которым характеризуется, по Соссюру, «анаграмматическая» техника: подбора слов, начальные и конечные слоги которых при «стыковке» воспроизводили бы звучание тайного имени. В мордовском тексте к словам чужого языка просто подобраны созвучные слова своего языка, образующие в сочетании осмысленную поэтическую фразу.

Вторую аналогию, несколько более точную, можно обнаружить в глоссолалических песнопениях русских сектантов-экстатиков (внимание к этому материалу возрождено в последние годы статьей [Топоров 1989а]). Подобные тексты часто являются образцами «зауми», «автоматической речи», но иногда конструируются из слов, более или менее достоверно воспроизводящих звучание слов какого-либо чужого языка. Причем в обоих случаях у самих сектантов есть тенденция к «семантизации звуков, исходно бессмысленных для принадлежащих к данному языковому кругу» (Топоров 1989а: 69). Ближе всего к рассматриваемой ИЕ формуле из мордовского текста стоит финал известного «санскритского» стиха, включенного А. Мельниковым-Печерским в описание хлыстовского радения в романе «На горах»: *А писано тамо: / Савиштраи само, / Капиласта гандря / Дараната шантра / Сункара пуруша / Моя дева Луша* (Выделено мною. — Я. В.). Примечание Мельникова-Печерского гласит: «Последний стих в нашей рукописи: *Майя дива луча*». В. Н. Топоров определяет слова «*Моя дева Луша*» по отношению к «*Майя дива луча*» как «„русскую“ осмысливающую транскрипцию» (Там же, с. 42). К сожалению, из примечания Мельникова-Печерского нельзя понять, взял ли он вариант «*Моя дева Луша*» из другого рукописного источника или придумал сам, чтобы включить этот стих в сюжет по связи с именем персонажа: Лукерья. Зато не оставляют сомнений в своей подлинности сведения о московском хлысте Варлааме Шишкове, подвергавшем «семантизации» собственные «иностранные речи»: *здрувиль дремиле* он расшифровывал как «не дремли, человек», *кресерефере* — как «крестное знамение на себе носи», *кресентреферт* — как «встрепенись сердцем к Богу» и т. д. (Там же, с. 69). Попытка семантизировать заумь, опираясь на созвучия со словами «своего» языка, здесь достаточно очевидна.

Вероятнее всего, ИЕ сакральная формула, попавшая в волжско-финский обрядовый текст в пору предполагаемого балто-финского двуязычия, позднее, когда ее текст стал непонятным, была преобразована посредством мордовской «осмысливающей транскрипции». Предшествующий этап существования подобных формул, когда они употреблялись в мордовском тексте как «глоссолалические» элементы, представлен, возможно, рядом так называемых «несмыслонесущих слов» в мордовской обрядовой и фольклорно-лирической поэзии (см., напр.: [Самородов 1980: 62, 64–65, 68–76, 79, 90–91; Пам. муз. иск. 1981: 66, 68, 73, 75, 83, 84, 89]¹³). Работа по языковой атрибуции этих элементов уже начата, и по крайней мере в одном случае есть все основания утверждать, что в

мокшанском тексте за подобным «несмыслонесущим словом» выявлена протоиндоарийская ритуальная формула. Но это должно стать темой специальной статьи.

Рассмотренный текст представляет новые данные для характеристики того «индоевропейского языка, близкого к балтийским», беспорное влияние которого на языки волжско-пермских финнов пока прослеживалось только на уровне отдельных лексем, и позволяет реконструировать протобалтский вариант формулы «основного мифа». Косвенным же образом он свидетельствует о том, с какой безукоризненной точностью была произведена реконструкция исходной ИЕ формулы около четверти века назад в работе, давно уже ставшей классической [Иванов, Топоров 1974].

Примечания

- ¹ В эрзянской свадебной поэзии «кудрявая березка», фигурирующая в рассматриваемом тексте, иногда прямо описывается как мировое дерево, см., например, песню о «прощании с девичеством», записанную в составе свадебного обряда села Урусово Ардатовского р-на МАССР: «Посреди того лужка / Растет кудрявая березка, / У той березки, сестрица моя, / По всей земле корни разрослись, / По всему небу ветви раскинулись, / Из вершины мед капает, / У корней воском наливаются...» (Борисов 1972: 436). О мотиве источника *меда* на вершине мирового дерева в ИЕ традиции см. (Vasil'kov 1995: 261–264, 268). Классическое описание березы как мирового дерева, стоящего над источником (колодцем) *живой воды*, см. в мокшанской песне «Келу» («Береза» — [Пам. муз. иск. 1984:25–31]).
- ² О разных вариантах оформления *лушки* (*лувонь кши, лукшань кше*) см. [Майнов 1885: 66; Баранов 1910: 124; Шахматов 1910: 192, 215–216; Евсевьев 1966: 89–90; Борисов 1972: 192, 237, 351]. Как правило, свадебный пирог — круглый, заключенный в лубяной обруч, большого диаметра (аршин, полтора аршина). В верхушку втыкалась еловая или яблоневая ветка (яблоня — «символ богатства» [Борисов 1972: 237] и вариант мирового дерева [Латынин 1933: 10–13]), украшавшаяся разноцветными лентами. Из других украшений на верхушке наиболее обычным была пара (или две пары) голубков из теста, а иногда — фигурки мужчины и женщины. В начинку входили девять предметов: мука, соль, масло, каша, яйца, блины, лук, картофель (Шахматов 1910: 216). Начинка часто располагалась слоями, напр., в первом слое — творог и каша, во втором — мясо, в третьем — яйца, а верхушка смазывалась яичным желтком или маслом (Борисов 1972: 192). Количество слоев могло доходить до 12-ти. В мифопоэтическом описа-

нии *лушки* (специальной хвалебной песне, обращенной к пирогу) слоёв именно 12, а начинка описывается как «трехгодовалый бык» с хвостом до Казани и рогами до небес, «двухлетний баран» с рогами как браслет и завитой колечками шерстью и «годовалый петух» с тремя «вещими» перьями, с посеребренным клювом и позолоченными ногами ([Борисов 1972: 237]; мотив двух металлов, на сей раз — меди и серебра, встречается и в другом варианте песни: [там же, с. 351]). Нельзя не вспомнить по этому поводу о последовательности вкладываемых друг в друга зооморфных и прочих символов в связи с мировым деревом и его ритуальным эквивалентом в ИЕ традициях (см. ниже, примеч. 5). Едва ли возможно сомнение в том, что мордовский свадебный пирог, подобно славянскому *коровая* (см. [Иванов, Топоров 1967]), символически представляет и мировое дерево, и в целом архаическую модель мира, совпадающую с индоевропейской.

³ *Пурё*, сыченое мёдом пиво или квас — сакральный напиток мордовской архаической обрядности (см., например: [Мельников 1981: 71 и др.]).

⁴ Букв.: 'ящик' (*jaštikk'e*).

⁵ Ср. «жизнь Кашея», спрятанную в сундуке, висящем на древе, и облеченную в ряд вложенных одно в другое вместилищ, среди которых есть и птица (утка) — в русских сказках (напр.: [Афанасьев, № 156, 158; Иванов, Топоров 1974: 35]); мифологические *кошели*, висящие на двенадцати сучьях-месяцах древа Года-Времени и символизирующие недели — в русских календарных загадках (Филатова-Хелльберг 1984: 145); и такие обрядовые реалии, как, напр., символы жизни (бараний жир, зерно, вино, бык, баран), вложенные один в другой и висящие в мешке из овечьей шкуры на вечнозеленом дереве *ēia* в хеттском царском обряде, посвященном Телепинусу (Иванов, Топоров 1974: 35), или некие «вместилища» (*коба*), висящие на ритуальном эквиваленте мирового древа — столпе Индры в архаическом индоарийском (царском) «празднестве Индры» (Gonda 1967).

⁶ Есть еще одна запись мокшанской свадьбы (село Алёксово Инсарского района МАССР), в которой обряде приготовления свадебного пирога в доме жениха накануне свадьбы придается определенное значение: здесь есть и песня-заклинание, исполняемая при замешивании теста, и хвалебно-магическая песня, обращенная к пирогу (примечательная тем, что к нему обращаются *Копшаняй, шкайняй* «Пирог наш, наш Боженька...»), и песня к печи, в которой печется пирог (тогда как в большинстве других описаний мокшанской свадьбы лишь мельком упоминается, в лучшем случае, о том, что в доме жениха перед свадьбой пекут оладьи и т. п.). Однако, и здесь нет интересующих нас мотивов и формул (см. [Самородов 1975: 238–239]).

- 7 Вообще, главным богом мордовской свадьбы по всем записям выступает не Громовержец, а верховный бог: Нишке-паз (эрзя), Шкай (мокша). Тот факт, что в нашей песне божеством, благословляющим свадьбу, является Гром, Пурьгине(-паз), в других свадебных текстах практически не фигурирующий, уже позволяет предполагать восхождение этой песни к какому-то предшествующему, более древнему состоянию мордовского свадебного обряда.
- 8 Первое из этих предположений В. Н. Топоров подкрепляет одним из значений литовского глагола *pėrti* — «лупить», «драть», «сечь» (притом *rykštėmis* «бичами», «розгами»). В связи с последним напомним о литовском божестве *Диверикгъсъ*, зафиксированном в «литовском» отрывке Ипатьевской летописи. Это имя надо понимать как *Dievo rykštė*, то есть Божий (Бога) бич» (В. Н. Топоров, личное письменное сообщение; ср. [Иванов, Топоров 1974: 93–94]).
- 9 Любопытно, что при картографировании распространения на территории Польши различных названий оружия Перуна именно в северо-восточных районах Польши (к востоку от Вислы, частью на землях исторической Восточной Пруссии), где можно предполагать балто-славянское культурное взаимодействие, выявились варианты *pręcik*, *prątek*, *prąt*, *pruntek* (*piorunowy, od pioruna, boży*) (см.: [Иванов, Топоров 1974: 89, 90 (карта)], со ссылками на [Kupiszewski 1969: карты 10 и 16]), все с современным словарным значением «прутик, палочка, стерженек». Однако, уже фонетическое разнообразие этих лексем делает сомнительным их прямое восхождение к общеславянскому **prqt* и заставляет задуматься о том, не могут ли они отражать некое балтское название орудия Громовержца, образованное от глагола, продолжавшего ИЕ **per-t*.
- 10 Прологом к ней явилась совместная с О.Н. Трубачевым монография 1962 года о гидронимии Верхнего Поднепровья (Топоров, Трубачев 1962).
- 11 Таков, например, его текст на мотив песни «Хава Нагила» («Одна могила...»), воспроизводящий ритмику и основу фонетического рисунка целой строфы ивритского текста, или передача первой строки известного зонга «Summertime» из оперы Гершвина «Порги и Бесс» словами *Сёма там давит ливер из Изи*.
- 12 Такие, как, например, у советских детей: «С Интернационалом воз пряников в рот людской», а у английских детей соответственно: «Lead us not into Penn Station» вместо «Lead us not into temptation» (слова Молитвы Господней) и «Gladly, the cross-eyed bear» вместо «Gladly the cross I'd bear» (слова духовного гимна; см. [Cook 1997: 229]).
- 13 Впервые привлек мое внимание к «несмыслообразующим словам» в мордовской поэзии большой знаток мордовской фольклорной тради-

ции, профессор В. Я. Ельмеев (С.-Петербург), которому я, пользуясь случаем, выражаю глубокую признательность.

Литература

- Аристе 1973 — *Аристе П.* О балтийских заимствованиях в финно-угорских языках // Вопросы марийского языкознания, Йошкар-Ола, 1973, вып. 3.
- Баранов 1911 — *Баранов П. Н.* Свадебные обряды мордвы-эрзи // Этнографическое обозрение, 1910, № 3–4. М., 1911, с. 117–129.
- Борисов 1972 — Устно-поэтическое творчество мордовского народа. Том 6, часть 1. Эрзянская свадебная поэзия. Запись, составление, перевод и предисловие А. Г. Борисова. Саранск, 1972.
- Васильков 1997 — *Васильков Я. В.* О некоторых протоиндоарийских культурно-лексических заимствованиях в финноугорской обрядовой традиции // Взаимодействие индоевропейских и финноугорских культур. Тезисы конференции. Самара (в печати).
- Гамкрелидзе, Иванов 1984 — *Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984.
- Гордеев 1985 — *Гордеев Ф. И.* Историческое развитие лексики марийского языка. Йошкар-Ола, 1985.
- Евсевьев 1966 — *Евсевьев М. Е.* Избранные труды. Том V. Историко-этнографические исследования. Саранск, 1966.
- Егоров 1964 — *Егоров В. Г.* Этимологический словарь чувашского языка. Чебоксары, 1964.
- Елизаренкова 1993 — *Елизаренкова Т. Я.* Язык и стиль ведийских риши. М., 1993.
- Иванов 1976 — *Иванов Вяч. Вс.* Очерки по истории семиотики в СССР. М., 1976.
- Иванов 1979 — *Иванов Вяч. Вс.* Эстетическое наследие древней и средневековой Индии // Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1979, с. 6–35.
- Иванов, Топоров 1967 — *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* К семиотической интерпретации коровая и коровайных обрядов у белорусов // Труды по знаковым системам. 3. Тарту, 1967, с. 64–70.
- Иванов, Топоров 1974 — *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
- Иванов, Топоров 1992 — *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Перкунас // МНМ, 2-е изд., том 2, с. 303–304.

- Кнабе 1962 — *Кнабе Г. С.* Словарные заимствования и этногенез (К вопросу о «балтийских заимствованиях» в восточных финно-угорских языках) // *ВЯ*, 1962, № 1, с. 65–76.
- Крайнов 1972 — *Крайнов Д. А.* Древнейшая история Волго-Окского междуречья: Фатьяновская культура. М., 1972.
- Крайнов 1987 — *Крайнов Д. А.* Фатьяновская культура / Эпоха бронзы лесной полосы СССР. (Серия «Археология СССР».) М., 1987, с. 58–76.
- Латынин 1933 — *Латынин Б. А.* Мировое дерево — древо жизни в орнаменте и фольклоре восточной Европы. Л., 1933 (Изв. ГАИМК, вып. 69).
- Марк 1965 — *Марк К. Ю.* Этногенез мордовского народа по данным антропологии // *Этногенез мордовского народа*. (Материалы научной сессии. 8–10 декабря 1964 года). Саранск, 1965, с. 29–37.
- Мельников 1981 — *Мельников П. И.* /*Андрей Печерский*/. Очерки мордвы. Саранск, 1981.
- Моора 1958 — *Моора Х.* О древней территории расселения балтийских племен // *Сов. археология*, 1958, № 2, с. 9–21.
- Напольских 1990 — *Напольских В. В.* Палеоевропейский субстрат в составе западных финно-угров // *Uralo-Indogermanica*. Балто-славянские языки и проблема урало-индоевропейских связей. Ч. II. М., 1990, с. 128–134.
- Пам. муз. иск. 1981 — Памятники мордовского народного музыкального искусства. Под ред. Е. В. Гиппиуса. Сост. Н. И. Бояркин. Том 1. Мокшанские приуроченные песни и плачи междуречья Мокши и Инсара. Саранск, 1981.
- Пам. муз. иск. 1984 — Памятники мордовского народного музыкального искусства. Под ред. Е. В. Гиппиуса. Сост. Н. И. Бояркин. Том 2. Мокшанские неприуроченные долгие песни междуречья Мокши и Инсара. Саранск, 1984.
- Самородов 1975 — Устно-поэтическое творчество мордовского народа. Том 6, часть 2. Мокшанская свадебная поэзия. Запись, подготовка текстов, предисловие и примечания К. Т. Самородова. Саранск, 1975.
- Самородов 1980 — *Самородов К. Е.* Мордовская обрядовая поэзия. Саранск, 1980.
- Седов 1990 — *Седов В. В.* Балты и финно-угры в древности (по археологическим материалам) // *Uralo-Indogermanica*. Балто-славянские языки и проблема урало-индоевропейских связей. Ч. I. М., 1990, с. 89–94.
- Семереньи 1980 — *Семереньи О.* Введение в сравнительное языкознание. М., 1980.

- Серебренников 1957 — *Серебренников Б. А.* О некоторых следах исчезнувшего индоевропейского языка в центре Европейской части СССР, близкого к балтийским языкам // Труды АН Лит. ССР, серия А, I, 1957, с. 69–70.
- Топоров 1975 — *Топоров В. Н.* Прусский язык. Словарь. Том I (A–D). М., 1975.
- Топоров 1981 — *Топоров В. Н.* Две заметки об иранском влиянии в мифологии народов Сибири // Языки и культура народов Востока и их рецепция в Эстонии. Труды по востоковедению, VI (Уч. зап. ТГУ, № 558), Тарту, 1981, с. 36–64.
- Топоров 1988 — *Топоров В. Н.* Балтийский элемент в гидронимии Польша. I // Балто-славянские исследования 1986. М., 1988, с. 154–177.
- Топоров 1989 — *Топоров В. Н.* Балтийский элемент в гидронимии Польша. II // Балто-славянские исследования 1987. М., 1989, с. 47–69.
- Топоров 1989а — *Топоров В. Н.* Об индийском варианте «говорения языками» в русской мистической традиции // Wiener slawistischer Almanach, 1989, Bd. 23, S. 33–80.
- Топоров 1990 — *Топоров В. Н.* О характере древнейших балто-финноугорских контактов по материалам гидронимии // Uralo-Indogermanica. Балто-славянские языки и проблема урало-индоевропейских связей. Ч. I. М., 1990, с. 101–107.
- Топоров 1991 — *Топоров В. Н.* Индоевропейская мифология // МНМ, 2-е изд. М., 1991, т. I, с. 527–533.
- Топоров 1997 — *Топоров В. Н.* Балтийский элемент в гидронимии Польша. III // Балто-славянские исследования 1988–1996. М., 1997, с. 276–310.
- Топоров 1997а — *Топоров В. Н.* Балтийские следы на Верхнем Дону // Балто-славянские исследования 1988–1996. М., 1997, с. 311–324.
- Топоров 1997б — *Топоров В. Н.* К вопросу о древнейших балто-финноугорских контактах по материалам гидронимии // Балто-славянские исследования 1988–1996. М., 1997, с. 325–331.
- Топоров, Трубачев 1962 — *Топоров В. Н., Трубачев О. Н.* Лингвистический анализ гидронимов Верхнего Поднепровья. М., 1962.
- Фасмер 1996 — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. В четырех томах. Изд. третье. М., 1996.
- Феоктистов 1971 — *Феоктистов А. П.* Русско-мордовский словарь. Из истории отечественной лексикографии. М., 1971.
- Филатова-Хелльберг 1984 — *Филатова-Хелльберг Е.* Древо Времени (О русских календарных загадках) // Scando-Slavica, 1984, t. 30, p. 145–163.

- Халиков 1990 — *Халиков А. Х.* Основные этапы урало-индоевропейских связей в Среднем Поволжье и Приуралье // *Uralo-Indogermanica. Balto-slavianskie jazyki i problema uralo-indoevropskikh svyazey. Ч. II. М., 1990, с. 53–59.*
- Шахматов 1910 — *Мордовский этнографический сборник, составлен А. А. Шахматовым. С.-Петербург, 1910.*
- Черапкин 1933 — *Черапкин И. Г.* Мокша-мордовско-русский словарь с грамматическим справочником. Саранск, 1933.
- Черных 1995 — *Черных П. Я.* Историко-этимологический словарь современного русского языка. Т. 1–2. М., 1955.
- Cook 1997 — *Cook G.* Language play, language learning // *ELT Journal, 1997, July, vol. 51/3, p. 224–231.*
- Gonda 1967 — *Gonda J.* The Indra Festival according to the Atharvavedins // *JAOS, 1967, vol. 87, p. 413–429.*
- Fraenkel 1962–1965 — *Fraenkel E.* Litauisches etymologisches Wörterbuch. Göttingen, 1962–1965.
- Joki 1973 — *Joki A. J.* Uralier und Indogermanen. Der älteren Berührungen zwischen den uralischen und indogermanischen Sprachen. Helsinki, 1973.
- Kupiszewski 1969 — *Kupiszewski W.* Słownictwo meteorologiczne w gwarach i historii języka polskiego. Warszawa, 1969.
- Paasonen 1909 — *Paasonen H.* Mordwinische Chrestomatie mit Glossar und grammatikalische Abriss. Helsingfors, 1909.
- Paasonen 1939 — *Mordwinische Volksdichtung gesammelt vom H. Paasonen, herausgegeben und übersetzt von P. Ravila. II Band. Helsinki (Mémoires de la Société Finno-Ougrienne. LXXXI), 1939.*
- Pokorny 1959 — *Pokorny J.* Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bd. I–II. Bern; München, 1959.
- Rédei 1986–1988 — *Rédei K.* Uralishes etymologisches Wörterbuch. Lf. 1–7. Budapest, 1986–1988.
- Starobinski 1971 — *Starobinski J.* Les mots sous les mots. Les anagrammes de Ferdinand de Saussure. Paris, 1971.
- Thomsen 1890 — *Thomsen V.* Beröringen mellem de finske og de baltiske (litauisk-lettiske) Sprog. København, 1890.
- Vasil'kov 1995 — *Vasil'kov Ya. V.* Parable of a man hanging in a tree and its archaic background // *Стхапкашраддха. Сб. статей памяти Г. А. Зорпафа. СПб., 1995, с. 257–269.*

Д. И. Эдельман
(Москва)

Из иранско-европейских параллелизмов (К типологии поздних сюжетов)

Как известно, иранско-европейские изоглоссы, как и общие сюжеты в фольклоре и мифологии, давно привлекают внимание исследователей. Особенно пристальное внимание уделяется иранско-славянским общностям, обязанным своим происхождением во многом как общим индоевропейским корням, так и контактам этих двух языковых и этнокультурных стихий. Рассматриваются результаты этих разновременных контактов (непосредственных в раннюю эпоху и продолжавшихся через посредников в более поздние периоды), периодизация контактов различных типов и многие другие вопросы этого круга. Большому комплексу проблем этого круга посвящены работы В.Н.Топорова (например, [Топоров 1978; Топоров 1983; Топоров 1995] и мн. др.).

В предлагаемом сообщении хотелось бы обратить внимание исследователей еще на одну проблему иранско-европейских общностей, а именно на типологические закономерности появления и развития относительно поздних сходных элементов в языках и культурах народов Европы, с одной стороны, и ираноязычных народов Азии, с другой. Речь идет о параллелизмах, развивающихся вне контактов, однако имеющих иногда единые глубинные корни.

Мне доводилось уже писать о типологических сходствах в развитии некоторых языковых подсистем в иранских языках и в индоевропейских языках Европы, в условиях, когда параллельные пути развития сходных явлений в одних случаях явились результатами как бы единого «первотолчка», происшедшего еще в недрах индоевропейской системы, в других случаях были порождены универсальными основами человеческого мышления. Примером первого может служить развитие сходных в целом (особенно в аспекте семантической основы и отчасти на поверхностном уровне) вторичных форм перфекта и претерита, примером второго — становление в различных иранских языках (особенно ярко — в персидском) определенных черт, свойственных в сово-

купности языкам Балканского языкового союза (подробнее см. [Эдельман 1989], там же дальнейшая литература).

Здесь представляется уместным остановиться на одном фольклорном сюжете, который мог возникнуть только в относительно позднюю эпоху, но тем не менее показателен в аспекте типологических параллелизмов, порожденных сходными содержательными началами.

В Язгуляме существует предание о некоем охотнике, попавшем в пещеру к драконам. Язгулямский текст предания с дословным переводом был опубликован в качестве одного из образцов повествовательной речи в книге, посвященной язгулямскому языку [Эдельман 1966, 199–200], литературная обработка перевода включена в сборник сказок народов Памира [Сказки 1976, 326–327], тем не менее представляется уместным привести здесь перевод предания (почти дословный) целиком, поскольку книги изданы давно, а в тексте интересны некоторые характерные моменты, ускользающие при общем изложении содержания.

Итак — предание:

Пошел один охотник на охоту. Увидел, что в одном месте [вдалеке] что-то зеленое, а внутри него что-то желтое. Он подумал, что та зелень — трава, а то желтое — горный козел. Подошел он поближе к ней, — а это, оказывается, большая пещера. Вошел в нее, — а внутри нее три дракона¹. Остался он с ними жить.

Тот их дом — пещера — был из леденца², они его лизали³. Одну сторону (стену) тот человек лизал, другую сторону те драконы лизали. Целый год они так прожили, а потом тот человек стал собираться идти домой. Драконы его не отпускали⁴. Но он силой вышел из пещеры и пошел домой.

Достиг он дома. И сколько его ни спрашивали: «Где ты был?», — он не сознавался.

Но пришел один мулла, взял его за руку. И сказал: «Ты был у драконов!». Но он не сознался. Накинули ему на шею веревку, стали вешать. Почти душа из него вылетела, и он крикнул: «Погодите, я признаюсь!». Тогда он во всем сознался.

Он и тот мулла пошли к тем драконам. Тот охотник за какой-то большой камень спрятался, а мулла подошел к самой пещере и уселся на ее краю. Увидел он, что самый меньший дракон выходит, начал читать [молитвы и заклинания] — мулла (свои) себе, а дракон — себе. И мулла переселил, убил (букв. «заставил лопнуть») дракона.

Потом он увидел, что вышел средний дракон. И тот тоже себе читал, а этот мулла — себе. Целые сутки читали, и его тоже мулла убил («заставил лопнуть»). Наконец самый большой дракон вышел и убил («заставил лопнуть») муллу. И увидел дракон, что тот охотник, который у него жил, убегает из-за камня.

Дракон крикнул ему: «Постой, я с тобой ничего не сделаю!». Тогда тот остановился. Дракон подошел к нему поближе и сказал: «Проглотить мне тебя или лизнуть твою щеку?». Охотник сказал: «Лизни мою щеку». Дракон его щеку как слизнул, так сухая кость и осталась.

Таков сюжет предания. Рассмотрим основные моменты сюжета.

Охотник приходит в пещеру, где живут драконы — представители древнего иранского, и в частности, памирского, пантеона, — древние божества, сильные, могучие, в целом пугающие, но не ставшие отрицательными персонажами сказок-страшилок. Приходит сам, его не затаскивают туда насильно или хитростью.

Драконы принимают его не просто хорошо, а поразительно щедро: для более чем скудного, на протяжении многих веков традиционно голодного быта памирцев, еда — это огромное благо, а стены из такой сладости — это большее богатство, чем «молочные реки и кисельные берега», поскольку своего сахара на Памире не было, этот предмет роскоши (сахар или уже готовые кристаллические глыбы) мог быть только выменен на что-либо или куплен во время хождения на заработки и принесен издалека (и с большими трудами, ибо дорог в Язгулям, кроме подвесных карнизов-оврингов и труднопроходимых перевалов не было). Поэтому стены из кристаллов сахара — это такая ошеломляющая роскошь, которую невозможно себе представить.

Прожив в этой сверхроскоши год, герой решает вернуться домой, в мир людей. При этом, согласно этикету, гость может уйти с разрешения хозяина. Его «не отпускают», т. е. отговаривают (никаких упоминаний о насилии здесь нет). Но он «силой» уходит, т. е. грубо, без разрешения хозяев пещеры.

Дома он долго не признается, что жил в сытости и роскоши у старых и добрых к нему богов. И только мулла — служитель нового Бога, единого и всемогущего (и такого далекого и непонятного для простого охотника), — понял, что герой совершил акт отступничества. За это (решает мулла) героя следует наказать, можно даже казнить, если не признается (и, по-видимому, если не покажет путь к пещере, в которой живут драконы, подлежащие, вероятно, уничтожению).

Борьба муллы с драконами — при помощи молитв и заклятий — ведется без участия героя — он не борец с приютившими его, добрыми к нему божествами, хотя и не защитник. Поражение и гибель двух меньших драконов выглядит обычным сказочным приемом, за которым — по законам сказочного жанра — ожидалась бы трудная победа муллы над самым большим драконом. Победа же большого дракона и гибель муллы — служителя нового всемогущего Бога — выглядит на этом фоне не только странным, но даже как бы еретическим развитием сюжета.

И наконец, каким способом дракон наказывает героя за отступничество, усугубленное предательством, из-за которого погибли два меньших дракона: дракон не казнит. Он спрашивает у героя, какой вид наказания тот предпочитает, и осуществляет — по выбору героя — самое мягкое из возможных.

Если отделить теперь те детали сюжета, которые целиком укладываются в местную памирскую стихию: отражение бытовых представлений, древних верований памирцев, деталей памирского горного пейзажа и пр., — т. е. те детали, которые указывают на местное происхождение предания, от его основной идеи, то эту идею можно представить следующим образом.

Герой оказался на «стыке» старой и новой религий, — между старыми божествами и новым единым Богом. Старые божества были ближе к человеку и понятнее для него. Они общались с человеком сами. Они могли быть добры к нему (вплоть до реального гостеприимства: места в своем доме и пищи, которую едят сами), хотя могли и прогневаться и причинить зло, — однако и то, и другое было зримо, понятно и ощутимо непосредственно и потому не вызывало холодного ужаса перед незримым и непонятым. Герой сам пришел в пещеру к драконам, и ему было хорошо с ними.

Но он хочет вернуться в мир людей.

Однако в мире людей уже господствовала новая религия, утверждающая веру в единого всемогущего Бога. Для простого человека, привыкшего к конкретным, близким и понятным божествам, этот Бог — нечто далекое, абстрактное и непонятное: Его никто из них не видел, Он не говорит с этим человеком на понятном ему языке. От Его имени говорит и действует священнослужитель — как бы представитель, или «посредник» (хотя идея посредничества в догмах ислама отсутствует), который принимает решения, следит за соблюдением предписаний (включающих, кстати, аскетический образ жизни, пост и т. д.) и ритуалов, может простить или покарать за «отступничество», как он, служитель, его понимает. Он может решить отнять жизнь.

Хотя в данном предании не высказывается подозрения, что служитель может быть неправ в своей непреклонности, может быть более жесток, чем сам Бог, однако неожиданный поворот сюжета показывает, что он, этот служитель, во всяком случае, не во всех своих поступках пользуется покровительством свыше.

Основная идея данного сюжета могла возникнуть в период после распространения ислама на Памире, ориентировочно — с XI в. н. э.⁵ Следует подчеркнуть еще раз, что остатки древних верований, далеко не всегда трансформированные в сказки, продолжали бытовать и после принятия ислама, и многие из них существуют поныне (см. примеч. 1). Поэтому возникновение этого сюжета или, во всяком случае, его основной идеи, может быть отнесено и к значительно более позднему времени.

Теперь мы можем сопоставить эту основу с основной идеей легенды о Тангейзере. Если в рассмотрении сюжета этой легенды отвлечься от конкретных «местных» и «временных» элементов, отражающих как субъективный фактор — образ реального миннезингера XIII в. Тангейзера (в частности, приписываемого ему разгульного образа жизни), так и объективный фактор — характер дохристианских верований Европы (воплотившихся в этой легенде в образе Венеры или, по другой версии, древнегерманской богини Хольды), мы приходим к сходной глубинной идее:

И здесь герой практически оказывается на «стыке»: если не на грани двух религий, то, во всяком случае, между противоположными друг другу представлениями о жизненных ценностях, — между представлениями, связанными в конечном итоге с разными религиозными ценностями. Его влечет к естественным, понятным для него, близким и добрым к нему божествам или, точнее, к «олитературенным» образам этих божеств, известным в Европе того времени. Он хочет жить полнокровной жизнью, какой жили они. Рассказ о его близости к Венере и жизни с ней в «Венериной горе» (будь то сама легенда, опера Р. Вагнера или насмешливый пересказ Г. Гейне) — отражение мечты о счастье, внутренней свободе, а возможно, и о той роскоши, которую они давали человеку (естественно, что представление о роскоши у людей относительно сытой Европы XIV–XVI веков было иным, чем у людей, привыкших к скудной и голодной жизни на Памире). Вера во всемогущего сурового Бога, требующая аскетизма, этому герою в принципе не чужда, но не она в центре его индивидуальных ценностей.

При этом, когда он раскаивается и хочет вернуться в мир людей, на его пути встает папа Урбан — служитель Бога, оказывающийся и в этой легенде более жестоким, чем сам Бог: именно Ур-

бан «казнит» героя за отступничество — проклинает его и объявляет, что тот не может обрести прощения, как не может зазеленеть его, Урбана, посох. Однако посох покрылся свежей зеленью — Тангейзеру был дан знак прощения (хотя он, отчаявшись, уже вернулся в Венерину гору), т. е. жестокость Урбана не была одобрена свыше.

Таким образом, при всем различии внешних элементов этих двух сюжетов⁶, наблюдается удивительное сходство основной глубинной идеи и ее этическая — глубоко гуманная — направленность.

Можно спорить о том, чем вызвано основное противоположение отношения к «оступившемуся» Человеку: с одной стороны, доброе, всепрощающее и даже бережное отношение к нему одного из старых божеств, с другой, — жесткое, даже жестокое и безжалостное отношение священнослужителя, мыслимого как «посредник» между ним и всемогущим Богом. Важно, что эта жестокость не одобряется, отвергается знаком свыше.

Возможно, здесь сыграли роль две тенденции в умонастроении создателей текстов. С одной стороны, подспудное чувство авторов, что политеизм проявляется в жизни людей большим демократизмом, большей личной свободой Человека, чем монотеизм, более склонный к авторитарности и непреложности установлений, поддерживаемых служителями-«посредниками» (ср. высказывание об этом И. Бродского⁷). С другой стороны, в период создания легенды о Тангейзере в Европе уже сильны были выстраданные этические нормы христианского Ренессанса. На Памире же ислам (в его исмаилитском толке) с самого начала не носил фанатичного характера, будучи распространен там в том облике, в котором его проповедовал Насир Хосров — философ, поэт, ученый — просвещенный, умный и гуманный деятель мусульманского Ренессанса. Все это отразилось, очевидно, и на установках создателей текстов.

В любом случае основная — глубоко гуманная — идея обоих сочинений и ее параллельное (внеконтактное, общее лишь в типологическом содержательном аспекте) возникновение вызывает удивление и уважение.

Примечания

¹ *Три дракона*. Согласно верованиям памирцев, драконы, как и пэри, дэвы и другие, — по традиционной терминологии язгулямцев, *бхлӗген* 'великие' (они не считаются здесь «нечистью»), — жили и продолжают жить в соседстве с людьми и в горах. Встреч с ними люди избегают, но они все же, как говорят, случаются. При этом змея, если ее никто

не видит в течение семи лет, может превратиться в дракона. Пэри может жить незримо в кишлаке за каким-нибудь большим валуном и по ночам качать на валуне колыбель со своим ребенком, может придти на летовку и доить скот, может угостить человека молоком диких горных коз, которых она пасет, может даже выйти замуж за человека. В постоянной борьбе между дэвами и пэри люди обычно поддерживают последних и т. д. (подробнее см. [Литвинский 1981 93–101], там же дальнейшая литература).

- 2 *Леденец*. В оригинале *pabot* 'кристаллический сахар' — сладость, которая выделяется особым образом из концентрированного сиропа и напоминает грубо обколотые полупрозрачные желтоватые камни, иногда целые глыбы.
- 3 *Лизали*. Этот глагол означает не только буквально «лизать, вылизывать; слизывать (языком)», но и «есть кашеобразную пищу (зачерпывая ее согнутым пальцем и облизывая затем палец)».
- 4 *Не отпускали*. Согласно этикету, человек может придти в гости сам, но уходит он с разрешения хозяина. На практике гость может подняться с места со словами «с [вашего] разрешения» или «ну ладно, я пошел» и уйти — это не рассматривается как нарушение этикета.
- 5 Распространение ислама на Памире связывается с миссионерской и просветительской деятельностью поэта, философа, путешественника и проповедника Насира Хосрова (1004 — после 1072 г. н. э.).
- 6 При издании сборника «Сказки народов Памира» ответственный редактор книги и автор предисловия А. Н. Болдырев счел, что данная сказка, «...где завистливый, жадный мулла не сумел превзойти в борьбе племя драконов, выдуманна, кажется, нарочно для посрамления всего сословия духовенства» [Сказки 1976, 19]. (Мои предложения сопоставить ее основную идею с идеей легенды о Тангейзере были отвергнуты). Однако составитель «Типологического анализа сюжетов» А. А. Яскеляйн справедливо отметила, что эта сказка (как и несколько других) не имеет типологических соответствий в других сказках этого жанра [там же, 529–531].
- 7 «...в сфере жизни сугубо политической политеизм синонимичен демократии. Абсолютная власть, автократия синонимична, увы, единобожию» [Бродский 1995, 139].

Литература

- Бродский 1995 — Сочинения Иосифа Бродского. Том IV. Санкт-Петербург, МСМХСV.
- Литвинский 1981 — Литвинский Б. А. Семантика древних верований и обрядов памирцев (1) // Средняя Азия и ее соседи в древности

и средневековье (история и культура). Под ред. Б. А. Литвинского. М.

- Сказки 1976 — Сказки народов Памира. Перевод с памирских языков. М.
- Топоров 1978 — *Топоров В. Н.* Русская «Голубиная книга» и иранский *Bundahišn* // Этимология-1976. М.
- Топоров 1983 — *Топоров В. Н.* Еще раз о *Goltheschytha* из Иордана (*Celtica*, 116): К вопросу северо-западных границ древнеиранского ареала // Славянское и балканское языкознание: Проблема языковых контактов. М.
- Топоров 1995 — *Топоров В. Н.* Из «Русско-персидского» дивана. Русская сказка *301 А, В и «Повесть о Еруслане Лазаревиче» — «Шах-наме» и авестийский «Зам-язат-яшт» (Этнокультурная и историческая перспектива) // Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы. М.
- Эдельман 1966 — *Эдельман Д. И.* Язгулямский язык. М.
- Эдельман 1989 — *Эдельман Д. И.* Еще раз об иранско-европейских изоглоссах // Изв. АН СССР. Серия литературы и языка. Т. 48, № 4. М.

Н. П. Гринцер
(Москва)

Миф о страдающем герое. Эдип и его мифологическая история

Образ Эдипа — быть может, самый популярный, если и не в истории культуры в целом (хотя редкий литературно-мифологический персонаж может похвастаться вниманием к себе со стороны И.-В. Гёте, Ф. Шиллера, Ф. Гегеля, А. Шлегеля, Ф. Ницше, Ф. Гельдерлина — список легко можно продолжить), то уж в истории мифологической науки — точно. Спектр различных интерпретаций столь широк, что они сами становятся предметом научных классификаций¹. Практически любой специалист-мифолог отдал дань этой теме, не стал исключением и В. Н. Топоров, чья давнишняя работа «О структуре „Эдипа-царя“ Софокла» (Топоров 1977) посвящена, правда, главным образом словесной и мотивной организации основного источника мифа — трагедии Софокла, но при этом вскрывает исходные мифологические модели, лежащие в его основе. Соответственно она и была воспринята скорее как составная часть типологических исследований учебного по структуре текста, с одной стороны, и реконструкции первичного мифа и ритуала, с другой, и в меньшей степени вошла в арсенал современного «эдиповедения». Меж тем, несмотря на то, что подобная цель, наверное, и не входила в задачи ее автора, эта статья отмечена одной характерной особенностью: в известной степени она отходит от тенденции, так или иначе главенствовавшей в трудах, посвященных Эдипу на протяжении практически всего XX века. В действительности, интерес мифологов этого времени к Эдипу подстегивался, помимо традиционного авторитета персонажа, и авторитетом одной из посвященных ему теорий. Естественно, что мы имеем в виду интерпретацию Эдипа Зигмундом Фрейдом. Несмотря на то, что специалисты-классики склонны говорить о построениях Фрейда с ноткой насмешливо-

¹ См., например, попытку подобной группировки различных мнений (объединенных в 4 «главные» и 3 «вспомогательные» подгруппы) в работе (Hester 1977: 32, 49–60).

го пренебрежения², его концепция остается своего рода фоном, которым ученые сознательно или бессознательно оттеняют свои собственные утверждения. Работа Топорова в известной мере прорывает с этим фоном, сосредотачиваясь на реконструкции мифа изнутри и исходя из самой формы мифологического источника (трагедии Софокла). Тем самым она знаменует некое разрешение той парадоксальной ситуации, когда, говоря об Эдипе, любой исследователь считает своим долгом явно или неявно, но полемизировать и соревноваться с Фрейдом. Поистине, по удачному замечанию Леви-Стросса, Фрейд долгое время оставался «таким же источником эдипова мифа, как и Софокл». Этот факт сам по себе заслуживает отдельного разговора.

Парадоксальность такого постоянного изучения мифа об Эдипе *sub specie Freudi* тем более велика, что при внимательном прочтении трудов Фрейда бросается в глаза тот очевидный факт, что при всей известности и распространенности словосочетания «Эдипов комплекс», его первому носителю — Эдипу — и связанному с ним мифу Фрейд уделяет весьма малое место. Основной источник мифа — трагедия Софокла «Эдип-царь» — упоминается в различных сочинениях Фрейда: «Толкование сновидений», «Введение в психоанализ», «Основы психоанализа», но в сумме его разбор покрывает едва ли десяток страниц, при том что содержание их взаимно перекрывается. Остальные ссылки на античный миф, прежде всего в «Тотеме и табу», носят принципиально общий характер и достаточно декларативны. Таким образом, речь вряд ли может идти о сознательном и последовательном анализе мифа, скорее — о привлечении его в качестве некоей иллюстрации к собственным теоретическим построениям. Последовательность аргументации отнюдь не та, к которой склонны поборники научной тщательности: от конкретного материала — к теоретическим выводам, но скорее обратная. Однако, это вовсе не означает, что Фрейд в принципе не следовал методу научной дедукции и вообще не стремился к конкретному обоснованию своих выводов; напротив, его собственная теория, теория психоаналитическая, выстроена на обобщении практических наблюдений (или, по крайней мере, претендует на подобную эмпирическую обоснован-

² Знаком такого отношения может служить фраза виднейшего культуролога и филолога-классика Ж.-П. Вернана: «Интерпретация Фрейдом трагедии в целом и «Эдипа-царя», в частности, никак не повлияла на эллинистов. Они продолжали свои работы... так, как будто Фрейд не сказал вообще ничего» (Vernant 1967: 10; показательно, что сама статья Вернана носит полемически заостренное название «Эдип без комплекса», *Oedipe sans complexe*).

ность), и здесь она вполне отвечает требованиям научного позитивизма. Тем самым становится очевидным, что античный пример — это действительно пример, яркая картинка, но не исходный материал. Миф не является собственно предметом исследования, но лишь подспорьем, а потому о мифологической теории Фрейда можно говорить лишь *mutatis mutandis*, и очень сильно *mutatis*.

Тем не менее, культурный авторитет «Эдипова комплекса» столь высок, что за Фрейдом достаточно твердо закрепилось не просто авторство самого этого понятия, но авторство исследования лежащего в его основе мифа. Мифа, который, согласно самому Фрейду, «заключает в себе все начала религии, морали, общества и искусства» («Тотем и табу»). Естественно, что последующая традиция восприятия идей Фрейда достаточно четко распадается на две противопоставленные друг другу линии: собственно психологическую, или психоаналитическую, и научно-мифологическую. При этом ни та, ни другая не отказывает Фрейду в создании теории, напротив, факт теоретического вклада — положительного или отрицательного — Фрейда в исследование мифа признается как бы *ex silentio*. Мифологическая наука исходит из своеобразной презумпции «примата мифа над комплексом», т. е. самодостаточности фрейдовского разбора античной легенды, и сосредотачивается на критике собственно этой интерпретации, адекватности сделанных выводов реальным деталям греческого мифа. И вполне понятно, что здесь открывается весьма благодатное поле для критики, которая принимает весьма разнообразные формы. При том критика эта в большинстве случаев привлекает в качестве материала для опровержения фрейдовой концепции те области знания, которые в принципе более чем периферийны для Фрейда, хотя порой и привлекаются им для иллюстрации собственных тезисов. Такой областью становится, например, этнография и этнология. Знаменитый тезис Фрейда о реализации в мифе подсознательной ревности ребенка к собственному отцу экстраполирован им вообще на весь корпус мифологии, основанный, по его мнению, на «восстании против бога-отца» (в соответствующей части «Тотема и табу» Фрейд, действительно, ссылается на этнографические изыскания С. Райнаха, Р. Смита и др.). Эта интерпретация опровергается, исходя из этнографической реконструкции племенного устройства архаической общины. В ней, согласно, например, исследованиям крупнейшего этнографа А. Хокарта (Hocart 1972), отец и сын принадлежат к различным частям племени, и старшим по мужской линии для ребенка является брат

матери (система т. н. *авункулата*). Именно так обстояло дело, по данным новейших реконструкций, в индоевропейской общине, а потому фрейдовская идея соперничества отца и сына теряет свой универсализм и не учитывает конкретных этнографических особенностей. С другой стороны, способом опровержения фрейдовых построений для мифологов-классиков становится собственно язык мифологических источников, очевидно не знакомый самому Фрейду. По наблюдению того же Ж.-П. Вернана, в греческом языке понятия родственной и сексуальной любви выражаются разными, никак не связанными друг с другом словами (соответственно греч. *φιλία* и *ἔρως*), а потому понятия эти в принципе не сводимы одно к другому, и любовь Эдипа к Иокасте-женщине никак нельзя интерпретировать как сублимацию подсознательной сексуальной тяги к Иокасте-матери. Наконец, Фрейда уличают в прямых ошибках в изложении мифа и ставят в вину пренебрежение существенными мифологическими деталями. Так, в передаче Фрейда дельфийский оракул говорит Эдипу о необходимости покинуть родину, мор, посланный Аполлоном на Фивы, по Фрейду, является следствием совершенного Эдипом incesta (а не убийства им своего отца Лая) и т. п. Одновременно Фрейд обходит молчанием значимые фрагменты мифа, в том числе ничего не говорит о самоубийстве матери Эдипа Иокасты, совершенном ею после обнаружения правды, и лишь кратко и мимоходом в работе «Достоевский и отцеубийство» упоминает о Сфинксе как «чудовище, символизирующем отца» (при том, что в греческом мифе это женское существо)³. Более того, по наблюдению М. Бальмари (Balmary 1979: 30), во всем индексе сочинений Фрейда практически нет упоминаний имени отца Эдипа Лая. Такое «пренебрежение» родителями Эдипа вполне объяснимо, если учесть игнорирование Фрейдом изначальной вины самих Иокасты и Лая, обречших Эдипа на гибель (на это упущение Фрейда указывает, в частности, французский исследователь Жак Шерер — Scherer 1987: 18–19). Вполне понятно, что в рамках фрейдовой концепции нет места «активным» родителям, чья вина отчасти влечет за собой последующее «наказание». Тем самым, в угоду собственной концепции Фрейд позволяет себе весьма тенденциозное и некорректное толкование оригинального мифа. Итог такой критике в известной мере подводит «убийственная» фраза американского филоло-

³ Интересно, что в средневековых редакциях мифа об Эдипе («Роман о Фивах», «Роман об Эдипе») Сфинкс оказывается существом мужского рода (Edmunds 1978: 143) — но вряд ли ошибка Фрейда восходит к этому источнику.

га-классика Чарльза Сигала: «Фрейдово прочтение антиисторично по своему характеру, лишено чуткости к эстетической форме и полностью пренебрегает культурными различиями» (Segal 1993: 67), подводящая черту под единодушным выводом критиков Фрейда: его наблюдения поверхностны, натянуты и в общем антинаучны.

Такого рода претензии вполне ожидаемы со стороны мифологов-профессионалов, но интересно, что они отчасти признаются и адептами психоаналитического подхода, которые зачастую стремятся восполнить «пробелы» фрейдовской концепции. С одной стороны, они стремятся придать фрейдовому истолкованию статус некой мифологической и культурной парадигмы. Так, Андрэ Грин (Greene 1967: 176) делает «эдипов комплекс» универсальной характеристикой греческого мифа и трагедии, где мифологический герой воспринимается всегда как сын бога, а его страдания — как расплата за противостояние судьбе (=богу)⁴. В итоге своеобразной развернутой реализацией подсознательно-сексуального соперничества отца и сына становится вся греческая (и не только греческая) теогония, где смена божественных поколений отмечена свержением отца сыном из-за оскорбления, нанесенного его матери [оскорбление это также связано со сферой сексуального — это либо чрезмерная сексуальная активность («случай Урана»), либо, напротив, стремление «ограничить» свое потомство («случай Крона») — отсюда и низвержение верховного бога может пониматься как лишение его не только власти, но и мужской силы (оскопление Урана)]. С другой стороны, последователи Фрейда пытаются, хотя бы отчасти, устранить лакуны в его мифологической интерпретации, подвергая психоаналитическому разбору и не упомянутые самим Фрейдом фрагменты сказания⁵. Тем самым, и с точки зрения «защитников» Фрейда его подход к мифу требует завершения и дополнения, иначе говоря, он должен отвечать требованиям, предъявляемым к цельной теории, полно описывающей анализируемый предмет. Их вывод просто более мягок: фрейдовские мифологические построения не то, чтобы неверны, скорее — неполны.

⁴ Ср. схожие идеи в работе (Anzieu 1966), послужившей объектом «отповеди» Ж.-П. Вернана в уже упомянутой статье (Vernant 1967).

⁵ Так, например, Ж. Деверо подробно анализирует самоослепление Эдипа, толкуя его как аналог кастрации за сексуальные грехи (Devereux 1973: 36–49), а Конрад Штейн пытается объяснить отсутствие у Фрейда темы самоубийства Иокасты (Stein 1981).

В то же время чрезвычайно характерно и то, что современная мифологическая наука в большинстве случаев так или иначе исходит из интерпретации Фрейда, вольно или невольно. Многие глубоко мифологические интерпретации либо отталкиваются от фрейдových постулатов, либо так или иначе сводятся к ним.

Когда мы говорим о том, что трагедия Софокла и соответственно сам миф построены на известной динамике перехода от *знания* к *незнанию* и наоборот, сопровождаемого симметричной темой *зрения/ослепления* (в трагедии Софокла это противостояние незрячего, но знающего правду жреца Тиресия и неведающего, но пока зрячего Эдипа), то в принципе эти бинарные оппозиции структуральной школы в какой-то мере «переводимы» на язык Фрейда, где этому противостоянию соответствует дихотомия сознательного и подсознательного. А. Кэмерон (Cameron 1965) назвал миф об Эдипе «мифом узнавания» (*recognition myth*). З. Фрейд скорее всего согласился бы с такой интерпретацией, быть может, заменив только *узнавание* на *осознание*, но противоречие в терминах не отменяет принципиальную общность методологических механизмов. Неслучайно сам Фрейд считал само развертывание поиска истины в «Эдипе-царе» «образцовым примером психоанализа».

Когда современный ученый, строго следуя логике мифологической и даже этимологической реконструкции, пытается восстановить в загадке Сфинкса первичную загадку-кеннинг, несущую в себе отчетливо сексуальную символику (я имею в виду недавнюю работу Вяч. Вс. Иванова (1994), видящего в «животном на четырех ногах» из загадки Сфинкса беременную женщину), то реконструкция эта (вне зависимости от того, соглашаться с ней или нет) удивительным образом созвучна фрейдовскому краткому упоминанию о той же загадке как об ответе на вопрос, «откуда берутся дети» («Толкование сновидений»). Интерпретация той же загадки К. Леви-Строссом, усматривающим в ней аналог кровосмешению (соединение двух несоединимых предметов подобно соединению двух несоединимых людей), лежит в этом же русле развития фрейдовой концепции.

Даже если считать доминантой эдипова мифа стремление к высшему *знанию* и/или *власти* (как это делает, например, С. С. Аверинцев 1972), это *libido cogitandi* или *dominandi* достигается через все то же нарушение запрета, переступление границы, влекущее за собой неизбежное наказание героя — точно так же, как согласно Фрейду, неизбежно наказание Эдипа, «который не ищет оправдания в искусственном предлоге следования судьбе».

Наконец, если принять знаменитую трактовку Рене Жирара и усматривать в мифе «взаимоповторяющиеся акты насилия» (Girard 1972: 111), процесс, осознание которого движет развитием человеческого социума, то это осознание насилия во многом исходит и продолжает фрейдово осознание подсознательного с той лишь разницей, что последнее определяет не столько развитие общества, сколько развитие и становление индивида.

В принципе при взгляде на собственно «научные» разборы эдипова мифа бросается в глаза еще одна существенная деталь. Это сказание вбирает в себя чуть ли не все известные ученым мифологические мотивы, становясь, по сути, едва ли не «энциклопедией мифа». Начиная с Ф. Ницше, усмотревшего в «вине» Эдипа следствие извечного противоречия меж человеком и природой, в мифе обнаруживаются следы всех базовых концептов человеческого сознания. Уже после фундаментального труда К. Роберта (Robert 1915) весьма продуктивной стала интерпретация сказания об Эдипе как варианта *календарного* мифа, в котором Эдип предстает как «бог года» (ср. слова самого Эдипа у Софокла: «Я сын Судьбы и Месяцы мне братья» — *Эдип-царь* 1083). Одновременно многие исследователи рассматривают миф как отражение различных первичных ритуалов: скажем, инициационного (чудесное спасение выброшенного на Кифероне Эдипа напоминает ритуал посвящения юноши, то же касается разрешения загадки Сфинкса, воспринимаемого как прохождение посвячительного испытания — таково, например, мнение В. Проппа, К. Гинзбурга), или *очистительного* (изгнание Эдипа из Фив подобно ритуалу изгнания царя или *фармака* — Ж.-П. Вернан). Особую отмеченность в мифе получают все стихии бытия, прежде всего, *вода* (по одной из версий, Эдип был брошен в воду) и *земля* [Эдип — потомок спартов, порожденных землей (миф о Кадме); земля поглощает Эдипа в «Эдипе в Колоне»]. Естественно, что центральными темами мифа становятся темы рождения и смерти и *времени* как такового (загадка Сфинкса — загадка о времени человеческой жизни и мировом времени — отсюда ее метафорическая символика: утро-день-вечер). В то же время сам Эдип рассматривается и как типичный образ культурного героя, приносящего блага социуму, и как фигура мифологического сакрального царя, предстателя за свою общину. В этом смысле он становится во многих исследованиях своего рода идеальным мифологическим героем, при том что суть этой «идеальности» ученые могут трактовать по-разному: так, скажем, М. Делькур считала мифологической доминантой образа Эдипа тему «героя-победителя» (Del-

court 1981), а В. Пётшер, например, полагал его «первогероем», реализующем исходный мифологический мотив брака Неба и матери-Земли (Poetscher 1973: 12–44). Иными словами, в исследованиях по мифологии (в том числе и сравнительной) тема Эдипа предстает с самых разнообразных точек зрения и в итоге имеет в качестве составляющих самые различные элементы, восходящие ко всем базовым типам мифологического повествования. Такая аккумуляция мифом разнообразных тем и мотивов, вычленяемых путем строгой мифологической реконструкции, парадоксальным образом заставляет вернуться мыслями ко все той же концепции Фрейда. В его работах миф об Эдипе — своего рода универсальная иллюстрация фундаментальных положений его доктрины (не имеющей прямого отношения к мифу как таковому). В мифологических исследованиях Эдип — универсальная фигура, к которой применимы все инструменты мифологического анализа. У Фрейда античный герой — максимально общий носитель темы «Эдипова комплекса», у новейших мифологов он — тоже средоточие некоего комплекса, в данном случае — комплекса мифологических тем. Но и в том, и в другом случае миф об Эдипе подчеркнута универсален, и в этой универсальности Фрейд, с одной стороны, и мифологическая наука, с другой — едины. В известной мере та же тенденция, пусть и в максимально «безфрейдовском» виде присутствует и в упомянутой работе В. Топорова, где структура мифологического источника возводится к вопросно-ответной форме первичного космостроительного ритуала. Соответственно эта «изначальность» мифологического источника объясняет и уже упомянутые нами особенности отражающего его текста («Эдип-царь» Софокла): это и роль первостихий (земли, воды и проч.), времени и т. д. Главная доминирующая тема трагедии Софокла — стремление Эдипа «восстановить» порядок и спокойствие в гибнущих от мора Фивах — становится в данном случае неким отражением все той же космостроительной идеи: город выступает как аналог мира в целом, а герой — как аналог демиурга, одновременно творящего мир и жертвующего собой ради этого творения (ср., например, страдания Одина). Смысл упомянутого нами «отхода» В. Топорова от фрейдовского «подтекста» в исследовании эдипова мифа как раз и заключается в замене универсальности психологической, и тем самым внемифологической, лежащей за пределами мифологического текста, на универсальность собственно мифологическую, диктуемую источником как таковым, а точнее его изначальной мифологической «пра-структурой».

Возведение мифа об Эдипе к первоначальным мифологическим структурам, перворитуалу творения мира способно во многом объяснить и его подчеркнутую универсальность, способность объединить в одном сюжете целый комплекс мифологических мотивов⁶. В таком случае он становится как бы «первомифом», в котором элементы различных типов мифологического повествования еще не дифференцированы.

Однако, быть может, такая непрерываемая «универсальность» мифа об Эдипе может иметь и иные, прямо противоположные, объяснения. Если учесть, что все, что нам известно об Эдипе из Гомера⁷ явно расходится с версией Софокла, которую и принято брать как основной вариант мифа, то можно предположить как раз весьма позднее происхождение этого основного варианта. В таком случае, если это на самом деле миф «на переходе от предыстории к истории» (Ж. Шерер)⁸, такая контаминация различных мотивов и тем может оказаться более понятной. Эдипов миф «вбирает» в себя элементы предшествующих сказаний, а его герой становится своего рода мифологическим героем

⁶ Еще одним примером реконструкции такого цельного мифологического комплекса можно считать работу А. Моро (Moreau 1979: 97–127), анализирующего соотношение внутри эдипова мифа трех исходных мотивов — инцеста, отцеубийства и каннибализма. Последний мотив восстанавливается на основе фрагментов киклической «Фиваиды» (frg. 2, 3 Evelyn-White), где говорится о проклятии Эдипом своих сыновей на пиру, который понимается исследователем как некий аналог «пиру Тантала». Соединение этих трех элементов также свидетельствует, по мнению Моро, о весьма архаичном происхождении мифа об Эдипе (здесь уместно вспомнить и старую работу Э. Дирльмейера, предполагавшего, что это миф догреческого, малоазийского происхождения — Dirlmeier 1948: 25).

⁷ В гомеровской версии, которую можно восстановить, исходя из упоминаний об Эдипе и его жене, Эпикасте, в «Илиаде» XXIII 679 сл. и «Одиссее» XI 271 сл., отсутствовали мотивы родового проклятия, самоослепления Эдипа и его изгнания из Фив. Примерно так же выглядел, скорее всего, эдипов миф в киклическом эпосе, в частности, в «Эдиподии» и «Фиваиде». По всей видимости, версия, близкая к той, которая знакома нам по драме Софокла, впервые была использована Эсхилом в его трилогии «Лай» — «Эдип» — «Семеро против Фив», хотя некоторые исследователи склонны все же считать, что «Эдип Эсхила, если бы он был нам известен, мог бы нас сильно удивить» (Winnington-Ingram 1977: 38).

⁸ Такой «пограничный» статус легенды об Эдипе особо подчеркивался исследователями, стремившимися усмотреть в ней следы исторических реалий. Так, для В. Проппа это сказание отражает специфику перехода от матриархата к патриархальному укладу, а Ж.-П. Вернан и П. Видаль-Накэ (Vernant 1986) обращали внимание на черты образа Эдипа, объединяющие его с историческими тиранами, в частности, с Периандром, Тарквинием и Нероном. Спектр таких исторических сближений опять-таки весьма широк — от Перикла (Blumenthal 1936: 164; Ehrenberg 1953) до египетского фараона Ахнатона (Velikovskiy 1960: 208).

par excellence, объединяющим в себе черты всех центральных мифологических персонажей. На наш взгляд, именно такая интерпретация, возможно, наиболее адекватна статусу этой легенды. Позднее происхождение известной нам версии мифа может стать причиной того, что по сути своей он становится скорее «мифом о мифе», своего рода сборником традиционных черт и мотивов, а не повествованием с четким сюжетом и содержательной целью. Тем самым для мифологической эпохи эдипов миф является своеобразным опытом авторефлексии, текстом, вбирающим в себя все многообразие текстов предшествующих — наподобие художественных и научных опытов современного постструктурализма⁹.

Однако, с точки зрения внутреннего устройства мифологического повествования «всеобщность» данной легенды может иметь дополнительное обоснование. Если некая универсальность в той или иной степени была присуща мифу изначально, то в нем должен присутствовать своего рода стержневой элемент — носитель этой универсальной идеи. Сам опыт прочтения эдипова мифа в истории культуры подсказывает, что при всей его универсальной аморфности такого рода центральным мотивом в нем является тема мучений и *страдания* главного героя¹⁰. Недаром, еще Аристотель говорил, что даже от одной строки «Эдипа-ца-

⁹ В контексте такого парадоксального соотношения не случайными покажутся и многочисленные упоминания образа Эдипа в трудах Ж. Дерриды, и появление недавней монографии П. Пуччи (Pucci 1992), последовательно реализующей постструктуралистский подход к интерпретации мифа, в котором на первое место выдвигается понятие «текстуальности».

¹⁰ Собственно говоря, возможно, именно этот мотив лежит в основе постоянного интереса к данному мифу, начиная с Аристотеля (*претерпевание*, греч. πάθος — одна из основных характеристик трагедии в его «Поэтике»). Естественно, что этот мотив подвергался многократным перетолкованиям, в основном, конечно, в христианизирующем духе. Характерно, что в европейском средневековье Эдип порой сближался с фигурой Иуды Искариота, а его история отчетливо просматривается как некий «подтекст» в некоторых житиях святых (например, св. Григория и св. Альбана — см. Edmunds 1978: 149–155). Продолжением таких соотношений становятся и современные сопоставления Эдипа с героями Ветхого Завета — Ионой, Иовом и др. (см. Nester 1977). Проблема «виновен или нет Эдип» постоянно присутствует, явно или неявно, в интерпретациях трагедии Софокла, причем решения выносятся как оправдательные (как великими личностями прошлого — Наполеоном, Шиллером, — так и современными учеными — см. Gould 1965–1966; Knox 1957; Lloyd-Jones 1971: 104–128), так и обвинительные (вслед за Плутархом (Moralia 522 b-c), А. Шлегелем и Гегелем так полагают, например, Ehrenberg 1953: 66–73; Norwood 1920: 145–154; Sudhaus 1912; Vellacott 1967).

ря» слушатель должен «содрогаться и сострадать» (φρίττειν τε καὶ ἔλεειν). На протяжении всего «Эдипа-царя» тема страдания сопровождает главного героя¹¹. Греч. πάσχω и его производные и родственные слова: πάθος, πένθος, πῆμα (последнее, если и не является этимологически родственным πάσχω, но самими носителями древнегреческого языка осознавалось как безусловно связанное с ним, ср. распространенное *figura etymologica* πῆματα πάσχειν) — пронизывают текст трагедии Софокла от самого начала, когда Эдип говорит о постигшей город чуме, как о собственном страдании (τῶνδε γὰρ πλέον φέρω τὸ πένθος ἢ τῆς ἐμῆς πέρι — Oed. tyr. 92–93), вплоть до самого конца, когда он называет причиной своих страданий Аполлона (Ἀπόλλων τάδ' ἦν, Ἀπόλλων, φίλοι, ὁ κακὰ κακὰ τελῶν ἐμὰ τάδ' ἐμὰ πάθεα — *ibid.* 1329–1330, ср. также краткую песнь хора ὦ δεινὸν ἰδεῖν πάθος ἀνθρώποις 1297). Точно так же устроена и другая греческая трагедия, посвященная другому мифологическому герою — «Прикованный Прометей» Эсхила, где Прометей и открывает, и заканчивает действие сетованиями на свои несправедливые страдания (Prom. 92: ἰδέσθε μ' οἷα πρὸς θεῶν πάσχω θεός, ср. Prom. 1093 ἐσοραῖς μ' ὡς ἔχδικα πάσχω). И действительно, две эти мифологические фигуры, бесспорно, схожи — прежде всего, схожи своей принадлежностью к типу, который можно назвать типом «страдающего героя». Третьим персонажем, восходящим к этому типу, можно назвать Диониса, сходство которого с Эдипом интуитивно подметил еще Фридрих Ницше своей знаменитой фразой: «Эдип — маска страдающего Диониса». Тема страдания — одна из центральных в дионисийском мифе, прежде всего в орфическом варианте мифа о Дионисе-Загрее, и именно она стала главным предметом анализа его мифологии и в философских построениях Ницше, и в религиозных рассуждениях Вячеслава Иванова, и в строгих мифологических реконструкциях многих ученых (ср. например, труды К. Кереньи), устанавливавших типологическую взаимосвязь между греческим божеством и «божествами-страдальцами» других традиций (например, Озирисом в египетской и Бальдром в германской мифологии). Тема страдания опять-таки пронизывает единственно целиком «дионисийскую» по содержанию греческую трагедию — «Вакханки»

¹¹ О значимости этого мотива для трагедии говорит и В. Топоров, называя Эдипа «частным воплощением исходной и общей модели страдающего героя, некоего первоначального образа древних времен» (1977: 219–220), не останавливаясь, впрочем, подробно на исходном значении мотива в системе мифологических представлений.

Еврипида, — где оно воплощено в самом имени главного героя Пенфея (Πενθεύς¹²).

Чтобы адекватно понять исходный смысл мифологического «страдания» следует, как кажется, обратить внимание на мифологические черты, присущие всем этим персонажам. Быть может, такой объединяющей чертой для всех них (а все они в той или иной степени относятся к типу т. н. «культурного героя») является их «пограничность», причастность различным мифологическим мирам, противоположным полюсам мифологического сознания. Для Диониса — это граница между жизнью и смертью (подобно египетскому Осирису, он одновременно связан с культом плодородия=возрождения и культом мертвых), между верхним (олимпийским) и подземным миром (недаром он противопоставлен Аполлону в дельфийском культе и, по известному мифу, является противником Персея, сына Зевса). Всем известен Дионис — божество плодородия и благоденствия, но одновременно его культовым эпитетом на Тенедосе (надпись VI в. до н. э.) был «губитель людей», ἀνθρωπορραϊστής. Для Гераклита (fr. 15 Diels-Kranz) Дионис тождествен Аиду, Эсхил также связывает Аида и Диониса-Загрея. В свою очередь, Прометей постоянно балансирует между «всеведением», отраженным в самом его имени (букв. «знающий наперед») и неведением (воплощенным в имени его брата-близнеца Эпиметей, букв. «видящего назад», что-то вроде русского «задним умом крепок»), и все его знаменитые благодеяния людям оборачиваются еще большими бедами для человечества (согласно Гесиоду, лишение людей огня и «источников пищи» Зевсом стало следствием обмана Прометей, предложившего людям лучшую долю священной трапезы в ущерб богам — *Теогония* 535 сл., а похищение огня титаном привело к созданию Пандоры, наводнившей весь мир бедствиями, скрытыми до тех пор в сосуде, хранившемся у брата Прометей). Прометей — одновременно и помощник верховного бога (в борьбе с титанами), и его противник (недаром в «Прикованном Прометее» он сочувствует главному врагу Олимпийца Тифону — ст. 354) и явно ассоциируется в мифе с темной стихией нижнего мира (не случайно печень, выклеваемая орлом

¹² «Страдающее» (ср. греч. πένθος) имя героя тем более показательно, что многими исследователями Пенфей «Вакханок» понимается как своего рода ипостась самого Диониса, вплоть до того, что само его имя может восходить к эпитету бога, возможно зафиксированному в крито-микенском (Coche de la Ferte 1980: 123–135).

Зевса, отрастает у титана *ночью*: свет губителен для Прометея, тьма — спасительна)¹³.

Точно так же и Эдип — одновременно и спаситель (избавитель от Сфинкса), и проклятие (причина мора) Фив. Он также находится на границе мира человеческого и природного (история его чудесного спасения), подобно Прометею балансирует между мудростью и неведением (противопоставление это в драме Софокла метафорически выражено оппозицией зрения и слепоты, ср. слова прорицателя Тиресия: «Он мог видеть, но будет слеп», τυφλὸς γὰρ ἐκ δεδωρότος — *Эдип-царь* 454, ср. 413: σὺ καὶ δεδωράς καὶ βλεπέεις). Сама история «двойного рождения» Эдипа (в доме Лая и в доме Полиба) — это тоже знак этого амбивалентного статуса — подобно Дионису, также рожденному дважды (из чрева Семелы и из бедра Зевса, ср. культовый эпитет Диониса Δίδυμος, букв. «дваждырожденный», употребленный, например, Еврипидом в «Ипполите» 560). Вся судьба Эдипа — это своеобразное пограничье между прошлым и будущим; не случайно в различных версиях мифа дельфийский оракул открывает герою то предстоящие (Софокл), то прошедшие события (фольклорные варианты, отраженные, в частности, в «Одиссее» 11, 274).

Это характерное для Эдипа вечное состояние «жизни на грани» не раз подмечалось (С. С. Аверинцев, Ж.-П. Вернан)¹⁴, однако практически никогда оно напрямую не связывалось с мотивом страдания. Нам же, напротив, кажется, что эти две темы во многом тождественны друг другу. Уже само то, что Эдипа объединяет с родственными ему персонажами — Дионисом и Прометеем — не только мотив страдания, но и своеобразное «промежуточное», переходное состояние, в котором они пребывают, говорит о возможной близости этих характеристик: «страдания» и «пограничности». Более того, их возможное тождество может быть подкреплено и чисто языковыми наблюдениями. Само греческое слово, играющее столь значительную роль в приведенных выше контекстах и обычно переводимое как «страдание» — πάθος, — исконно не несло в себе никаких «мучительных» коннотаций, а обозначало не более чем некоторое внешнее воздействие, испытываемое субъектом (ср. в *Софис-*

¹³ О «двойной» природе Прометея и его близости фигуре мифологического трикстера см. (Михайлов 1994).

¹⁴ Двойственность мифологического образа накладывает существенный отпечаток и на структуру основного источника: «Эдип-царь» весь построен на инверсии, взаимопереходе, внутреннем параллелизме, проявляющемся на всех уровнях драмы: от композиционного до лексического (Stanford 1939: 163–173; Knox 1957: 138 ff.; Vernant 1986: 23–53).

те Платона 248e1–2: «то, что познается, непременно испытывает некое воздействие» — τὸ γιγνωσκόμενον ἀναγκάστον αὐ συμβαίνει πάσχειν, а также употребление πάθος в значении «случай» все в том же Эдипе-царе 732: καὶ ποῦ 'σθ' ὁ χῶρος οὗτος οὐ τὸδ' ἦν πάθος «где был этот случай»). Точно так же в «Поэтике» Аристотеля πάθος трагического героя — это «претерпевания», испытываемые им под влиянием внешних обстоятельств, порождаемые ими *изменения* (в противовес другой характеристике драматического персонажа — ἦθος, *это-су*, обозначавшему неизменные внутренние черты, *характер*). Еще одним своеобразным развитием семантики греческого слова стало употребление его в качестве термина античной лингвистики, где πάθος — категория, определяющая парадигматические *изменения* словесных форм. Тем самым становится очевидно, что семантика *изменения*, *перехода* сохранялась в греческом слове на всей истории его употребления, а значит и мифологическое «страдание» могло и должно было нести в себе это значение. Изменение и переход при этом подразумевает установление некоей связи между взаимодействующими сферами (формами и пр.). И здесь опять-таки можно обратиться к исходному лексическому значению слова.

В современных этимологических словарях (Шантрен, Покорны, Фриск) практически единственной версией остается сопоставление греческого πάσχω (если предполагать для него исходным значение «страдать, мучиться, терпеть») с лит. *kenčiu* и ирл. *cēss(a)im* с реконструкцией в начале праиндоевропейского корня лабиовеллярного звука. Однако, на фоне замеченных нами семантических особенностей греческого πάθος интересной представляется версия, высказанная в свое время Х. Педерсеном, соотносившим πάσχω и его производные с корнем, означающим «связь», с гораздо более широким спектром индоевропейских соответствий (от санскр. *bandhati* до немецкого *binden*). В таком случае у πάσχω находятся родственные слова и внутри собственно греческого: начиная с вполне очевидного πενθερός 'тесть' и, более широко, 'свойственник, родственник по браку' (с параллелями в лит. *beñdras* и санскр. *bandhu-*), и кончая возможностью установления этимологических связей πάσχω со словами типа πῆμα 'страдание', πένομαι 'трудиться, заботиться' и пр.

Тем самым семантика греческого «страдания», возможно, восходит к понятиям связи и перехода, выраженным в лексическом значении слова. Парадоксальным образом, в таком случае, можно воспринимать английский перевод названия трагедии Эсхила «Прикованный Прометей» — *Prometheus Bound* (ср. *binden*) — если предложенные этимологические сопоставления верны, то слово-

сочетание это можно толковать и как «связанный Прометей», и как «Прометей страдающий». Заметим попутно, что и другие, более маргинальные «страдающие» герои греческой мифологии (Беллерофонт, Тантал) также несли свои «муки» в оплату за пересечение некоей границы мифологического бытия (прежде всего, границы между миром божественным и человеческим).

Таким образом, и мифологические коннотации «страдающего» Эдипа, и само понятие, это страдание обозначающее, — всё указывает на необходимость видеть в этом мотиве и в этом образе не нравственно окрашенную тему наказания и искупления, но нейтральный мотив перехода из одной мифологической сферы в другую, своеобразного посредничества между различными уровнями бытия. В этом отношении данный мифологический тип как нельзя лучше отвечает общей структуре мифологического мышления, основная задача которого состоит в «медиации противоположного» (К. Леви-Строс), установлении некоего баланса, гармонии мироздания. С этой точки зрения Эдип, действительно, герой мифологический *par excellence*, и в этом опять-таки может скрываться причина его универсальности как собственно для мифологии, так и для ее научного осмысления.

Конечно, уже в античности в интерпретации этой темы возникли черты, впоследствии воспринятые и выведенные на первый план христианской традицией — *страдание* как искупление вины, с одной стороны, и *страдание* за кого-то (человеческий род, общину), с другой (ср. эти мотивы в «Эдипе-царе» и применительно к Прометею — в известной эпиграмме Марциала (IX 45, 78): *Potuit qui talia ferre / Humanum merito finxerat ille genus* «Кто так умел страдать, род человеческий достоин был создать»). Однако, исходное значение мифологической темы вряд ли могло быть таким — греческая мифология в принципе лишена отчетливо нравственно-этических коннотаций; идея спасения, искупления проникает в Грецию скорее позже — с Востока, с мистериальными культами (как это убедительно показано в известной книге В. Буркерта — Burkert 1985). Уже в самой Греции универсальный мифологический мотив перетолковывается — но от этого не становится менее универсальным. Обработку мифологического материала Софоклом до известной степени можно считать знаком подобной «новой универсализации»¹⁵. Таким образом,

¹⁵ Таким образом можно достигнуть компромисса между порой диаметрально противоположными взглядами исследователей на проблему соотношения между мифом как таковым и главным литературным источником: они варьиру-

внешняя (позднее происхождение конечной версии) и внутренняя (всеобщность базового мифологического концепта) причина поразительной многогранности эдипова мифа в конце концов сходятся, и в этом схождении, быть может, и заключен феномен этого «мифа мифов».

Литература

- Аверинцев 1972 — С. С. А в е р и н ц е в. К истолкованию символики мифа об Эдипе // *Античность и современность*. М.
- Иванов 1994 — Вяч. Вс. И в а н о в. Структура индоевропейских загадок-кеннингов и их роль в мифопоэтической традиции // *Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Загадка как текст 1*. М.
- Михайлов 1994 — Н. А. М и х а й л о в. Локи и Прометей. К типологии протоперсонажа; О некоторых аспектах «филантропической» культуртреггерской деятельности Прометея // *Знаки Балкан*. М.
- Леви-Строс 1985 — К. Л е в и - С т р о с. *Структурная антропология*. М.
- Пропп 1976 — В. Я. П р о п п. Эдип в свете фольклора // В. П р о п п. *Фольклор и действительность*. М.
- Топоров 1977 — В. Н. Т о п о р о в. О структуре «Царя Эдипа» Софокла // *Славянское и балканское языкознание: карпато-восточно-славянские параллели. Структура балканского текста*. М.
- Anzieu 1966 — D. A n z i e u. Oedipe avant le complexe // *Les Temps Modernes* 245.
- Balmory 1979 — M. B a l m a r y. *L'homme aux statues*. Paris.
- Blumenthal 1936 — A. v o n B l u m e n t h a l. *Sophokles*. Stuttgart.
- Burkert 1985 — W. B u r k e r t. *Ancient Mystery Cults*. Cambridge.
- Cameron 1965 — A. C a m e r o n. *The Identity of Oedipus the King*. New York.
- Coche de la Ferté 1980 — E. C o c h e d e l a F e r t é. Penthée et Dionysos // *Recherches sur les religions de l'antiquité classique*. Genève-Paris.
- Delcourt 1981 — M. D e l c o u r t. *Oedipe ou la légende du conquérant*. Paris, 1981.
- Devereux 1973 — G. D e v e r e u x. The self-blinding of Oedipus // *Journal of Hellenic Studies* 93.
- Dirlmeier 1948 — *Der Mythos von König Oidipus*. Mainz.

ются от утверждений, что «все находящееся за пределами пьесы, для нее не существует» (Dodds 1966: 40), до убежденности в необходимости учитывать при анализе драмы весь спектр мифологических версий (Lloyd-Jones 1971: 104 ff.).

- Dodds 1966 — E. R. Dodds. On misunderstanding the Oedipus Rex // *Greece and Rome* 13.
- Ehrenberg 1953 — V. Ehrenberg. *Sophocles und Pericles*. Oxford.
- Ginsburg 1990 — C. Ginsburg. *Ecstasies. Deciphering the Witches Sabbath*. London-Sydney.
- Girard 1972 — R. Girard. *La violence et le sacré*. Paris, 1972.
- Green 1969 — A. Green. *Un oeil en trop. Le complexe d'Oedipe dans la tragédie*. Paris.
- Gould 1965–1966 — T. Gould. The innocence of Oedipus // *Arion* 4–5.
- Hester 1977 — D. A. Hester. Oedipus and Jonah // *Proceedings of the Cambridge Philosophical Society* 207 (23).
- Hocart 1972 — A. Hocart. *The Life-giving Myth and other Essays*. London, 1972.
- Knox 1957 — B. Knox. *Oedipus at Thebes*. New Haven.
- Lloyd-Jones 1971 — H. Lloyd-Jones. *The Justice of Zeus*. Berkeley.
- Moreau 1979 — A. Moreau. A propos d'Oedipe: la liaison entre trois crimes — parricide, inceste et cannibalisme // *Études de littérature ancienne*. Paris.
- Norwood 1920 — G. Norwood. *Greek Tragedy*. London.
- Pötscher 1973 — W. Pötscher. Die Oidipus-Gestalt // *Eranos* 71.
- Pucci 1992 — P. Pucci. *Oedipus and the Fabrication of Father*. Baltimore.
- Robert 1915 — C. Robert. *Oidipus*. Berlin.
- Scherer 1987 — J. Scherer. *Dramaturgies de l'Oedipe*. Paris.
- Segal 1993 — C. Segal. *Oedipus Tyrannus. Tragic Heroism and the Limits of Knowledge*. New York.
- Stanford 1939 — W. B. Stanford. *Ambiguity in Greek Literature*. Oxford.
- Stein 1981 — C. Stein. Oedipe Roi selon Freud // *Delcourt* 1981.
- Sudhaus 1912 — S. Sudhaus. *König Oedipus Schuld*. Kiel.
- Velikovskiy 1960 — I. Velikovskiy. *Oedipus and Akhnaton*. London.
- Vellacott 1964 — P. H. Vellacott. The guilt of Oedipus // *Greece and Rome* 11.
- Vernant 1967 — J.-P. Vernant. Oedipe sans complexe // *Raison présente* 4.
- Vernant 1986 — J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet. *Oedipe et ses mythes*. Paris.
- Winnington-Ingram 1977 — R. P. Winnington-Ingram. Septem contra Thebas // *Yale Classical Studies* 25: *Greek Tragedy*.

Из балто-славянского ономастикона: nomina propria с элементом «гость»

Концепт «гость» принадлежит к ядерным в индоевропейской терминологии обмена. Семантику и.-е. *ghost-, отраженного в трех диалектных группах, характеризует специфическая для этого круга смысловая конверсивность: лат. *hostis* 'чужеземец', *hospes* 'чужестранец, гость' и 'оказывающий гостеприимство, хозяин' (< *hosti-* + *pot-s* 'гость + хозяин'), герман. *Gasts* 'гость', общеслав. *gostь 'гость'¹.

Славянскому *gostь семантически соответствуют два балтийских (генетически индоевропейских) корня: *svet- и *vieš- (иная ступень аблаута — *vaiš-), широкий регистр значений которых, как и у славянского, концентрируется вокруг оси 'свой — чужой' и в наибольшей степени эксплицирован в контексте переходных обрядов, где он может манифестировать как субъект, так и объект (в двусложных именах собственных это обеспечивает ему как первую, так и вторую позицию), пространственные и временные сферы, каждый раз фиксируя зыбкий момент совершающегося изменения².

Ключевой характер лексем *gostь (*vieš-) в обменной терминологии таит в себе потенции его значимости в сфере социальных отношений. Легкость, с которой этот апеллатив приобретает статус имени собственного, балтийская и общеславянская распространенность этого явления, его высокие статистические показатели — все это подтверждает его особый надъязыковой статус. Не менее показательна и собственно языковая адаптация этого nom. pr., его укорененность в языке, выражающаяся в обилии словообразовательных вариаций: лит. *Vaiša, Vaišas, Vaišis, Vaišius, Vaiškus, -aitis, -ulis, -ūnas, -utis; Svečiulis, Svetaitis, -ikas* и т. д.³; рус. *Гость, Гостена, Гостило, Гостилец, Гостька*⁴ и т. д. Эти и другие обстоятельства ставят это имя на перепутье языка и культуры, и сама эта позиция делает язык орудием реконструкции мифопоэтической модели мира, а имя собственное — Spiel der Kulturgeschichte, по словам Ф. Сольмсена.

Мифопоэтическое сознание отождествляет имя и сущность человека, отдавая в этой дихотомии предпочтение имени как детерминанту сущности. Осознание этого сформировалось у автора под влиянием работ В. Н. Топорова о сущности архаического номинализма, первенстве имени над тем, что оно обозначает, самопознании через имя и др.⁵

Особый статус имеют двусоставные имена собственные, соположение конкретных элементов в которых, а также их порядок, определяются мифопоэтической моделью мира, детали которой самоё зафиксированное имя помогает конкретизировать. Особое их значение состоит в том, что на их основе реконструируется минимальный текст на фонологическом, морфологическом и семантическом уровнях⁶.

Наш балтийский и славянский материал состоит в основном из генетически неродственных элементов. Его «реконструкционная» функция тем самым ограничивается лишь подтверждением действовавших моделей и может быть использована для собственно текстовой реконструкции лишь в качестве типологического аргумента. Систематизированный анализ корпусов литовских и славянских двусоставных имен, включающих элемент «гость» (лит. *Vieškantas, Vieš-/Vaištaras, Vieš-/Vaištartas, Vieštautas, Vaištautas, Tautvaišas, Vieš-/Vaišvilas, Viešvinas, Viešginas, Vaišgirdas, Vaišmantas, Vaišnoras, Norvaiša, Vaišvydas, Vaišvilkas, Vaišviras*) и славянские манифестанты следующих моделей: (*dom-, sboji-, čę-, vst-, qs-*) + *gost/gost* + (*mir-, slav-, mysl-, rad-, vit-, mēr-, vuj-*)⁷, проделан в другой работе⁸.

Здесь же будет рассмотрен лишь один ономастический пример: лит. *Vieš, Vaiš- + tautas/tauta- + vaišas*. Из комбинаторно допустимых четырех имен реально зафиксировано только три: *Vieštautas, Vaištautas, Tautavaišas*. Толкование значений составляющих компонентов представляет собой особую проблему⁹ не только из-за их смысловой сложности. Оно зависит также от позиции этого компонента в двусложном образовании. В данном случае каждый из этих корней может занимать и первую, и вторую позиции. Что касается комбинаторно возможной, но реально отсутствующей аблаутной формы **Tautaviešas*, то трудно сказать, утрачена ли она, или не зафиксирована, или валентность *tauta* слабее, или здесь действуют какие-то иные — сугубо языковые — ограничения. По этим и ряду других соображений значение компонентов дается в общем виде, как указание на принадлежность к некоторой смысловой сфере. В нашем случае оба компонента относятся к сфере социальной: **vieš-*

(чередующееся с *vaiš-*) можно толковать как 'общественный, общинный, принадлежащий деревне' (*viešas* 'общественный', устар. лит. *višė* 'двор, деревня' этимологически связаны со слав. **vьsbъ* 'деревня, поле' — Fraenkel LEW 1244), т. е. идея «чужести» реализуется через пространственно-социальные аспекты (=относящийся, принадлежащий не тебе, а твоей деревне, общине). Среди лексем этого круга (*viešnià* 'гостья', *viešės, viešėjimas* 'пребывание в гостях', *vaišės* 'пирушка-угощение', *vaišingas* 'гостеприимный' и многих других) следует выделить такие, в которых идея «чужести» особенно подчеркнута, типа *viešnauti* 'выполнять за другого его работу'.

Второй компонент этого сложного имени — *tauta* — этимологически связан с прасл. **tjudj* 'чужой' (Фасмер 4, 739) и сохранил в своем значении и семантике производных эти архаические коннотации: лит. *tautà* 'народ' и 'страна, земля', лтш. *tàuta* 'народ' и 'чужая земля; чужая деревня', мн. ч. *tautas* 'чужие люди'; энантиосемический регистр лтш. *tautietis* — от 'иноземец, незнакомый, посторонний' до 'соотечественник, земляк'; соединительным, переходным здесь может быть такое значение этого слова, как 'жених, супруг', если иметь в виду, что именно в свадебном обряде происходит трансформация его участников из «чужих» (см. рус. *чуж чужанин*) в «своих» и устанавливается новый тип отношений — свойство (см. также рус. *своjak, свояченица*). Прус. *tauto*, лаконично определенное как 'Land' (Fraenkel LEW 1069), вполне может таить в себе элементы оппозиции 'свой-чужой' в разных таксономических структурах с этим словом (см. сноску 1).

Итак, семантика компонентов рассматриваемых двусоставных имен — «гость» и «народ» — отсылает нас к ключевым понятиям социальной сферы. Каждый из этих элементов является имяобразующим большого корпуса литовских nom. pr.¹⁰. Значение минимальных текстовых структур, образованных из этих компонентов, можно толковать и как «гость народа», и как «народ гостя». Имея же в виду возможное функционирование каждого корня и в первой, и во второй позиции и особенно семантическую сближенность имяобразующих компонентов в точке «чужой, иноземный, враг» — и как копулятивный композит «народ-гость».

Примечания

¹ Т. В. Гамкрелидзе, Вяч. Вс. Иванов. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984, с. 754. Считается, что этот корень не представлен в балтийском. Некоторые давние предположения К. Вуги на этот счет (К. Вуга. Славяно-балтийские этимологии // К. Вуга. Rink-

tiniai raštai, 1, с. 440, 54. Vilnius, 1958) отвергнуты Фр. Славским как маловероятные (*F. Stawski. Słownik etymologiczny języka polskiego*, 1, с. 328. Kraków, 1952–1956). В. Н. Топоров видит след и.-е. **ghost-* в прусском *gasto* 'Ackerstück' (сфера, так сказать, пространственно-социальных представлений) как обозначение земли, находящейся в общественном пользовании (конверсивность смысла понятия «гость» вполне соотносится с двойной энантиосемией понятия «общественный»: 'своя' = общине принадлежащая земля ~ 'чужая' = земля не своей общины и 'чужая' = не тебе лично, а общине принадлежащая земля и 'своя' = тебе лично, а не общине принадлежащая земля) (*В. Н. Топоров. Прусский язык. Словарь. Е-Н. М., 1979, с. 170*). Признание балтийского генетического характера корня **ghost-* позволило бы уточнить ареал двучленных собственных имен и расширить его за счет — правда немногочисленных — балтийских *nomina propria* типа прус. *Gastart* (*В. Н. Топоров. Там же, с. 168*) и **Góš-taut-* (*К. Būga. Asmens vardai // К. Būga. Rinktiniai raštai, 1. Vilnius, 1958, с. 257*). Тогда типологический подход, демонстрирующий актуальность балто-славянской модели двусложных имен собственных с элементом «гость», был бы усилен за счет генетически родственных имен.

- 2 Специально о семантике «гостя» и «гощения» см. *Л. Г. Невская. Концепт гость в контексте переходных обрядов // Символический язык традиционной культуры. М., 1993, с. 103–114.*
- 3 Эти списки взяты из кн.: *Z. Zinkevičius. Lietuvių antroponimika. Vilnius, 1977.*
- 4 *Н. М. Тупиков. Словарь древнерусских личных собственных имен. СПб., 1903, с. 117.*
- 5 В первую очередь это статья «Имена» в «Мифах народов мира» и такие работы, как «Об одном способе сохранения традиции во времени: имя собственное в мифопоэтическом аспекте» // *Проблемы славянской этнографии (К столетию со дня рождения Д. К. Зеленина). Л., 1979* и «Праславянская культура в зеркале собственных имен (элемент **mir-*)» // *История, культура, этнография и фольклор славянских народов. XI Международный съезд славистов. Доклады российской делегации. М., 1993, с. 3–118.*
- 6 *В. В. Иванов, В. Н. Топоров. К реконструкции праславянского текста. Славянское языкознание. V Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1963, особенно с. 126–138.*
- 7 Материалы систематизированы В. В. Ивановым и В. Н. Топоровым по работе: *T. Milewski. Indoeuropejskie imiona osobowe. Warszawa, 1969. См. сноску 6.*
- 8 *Л. Г. Невская. Балто-славянские двусоставные имена собственные с элементом «гость» // Балто-славянские исследования. 1998 (в печати).*

- ⁹ Т. В. Топорова. Культура в зеркале языка: древнегерманские дву-членные имена собственные. М., 1996, особенно с. 72–76.
- ¹⁰ По данным Т. В. Топоровой, компонент «гость» (в этимологической форме **ghostis*) является имяобразующим в германской, греческой и кельтской языковых семьях; компонент «народ» (**teut-*) — в германской, балтийской, кельтской и иллирийской, (**leudh-*) — в германской, греческой, балтийской и фракийской (Т. В. Топорова. Культура в зеркале языка, с. 237). К последнему можно отнести славянскую модель *lud + mir, slav, mil.*

R. Eckert
(Berlin)

Zur Sprache der lettischen Volkslieder (Zwei phraseologische Probleme)

Ihnen, hochverehrter Vladimir Nikolaevič,
Gruß und Gratulation!

I. Der folkloristische Hintergrund für das (alt)lett. Phrasem *lācis auzās*

1. Das (alt)lett. Phrasem *lācis auzās*

In zwei Miszellen habe ich mich mit dem hier genannten Phrasem befaßt. Es ist bereits aus dem Altlettischen (bei Mancelius und Langius) bekannt, reicht aber hinsichtlich seiner Gebräuchlichkeit wohl nur bis ins 19. Jahrhundert, wie der Beleg in ME, der sich auf Ulmann, Lettisch-deutsches Wörterbuch 1872 bezieht, ahnen läßt. In den großen Wörterbüchern des Lettischen im 20. Jahrhundert — ausgenommen das erwähnte Lettisch-deutsche Wörterbuch von Mühlensch-Endzelin (mit dem Verweis auf Ulmann) — kann ich das Phrasem nicht ausmachen: weder im vor kurzem erschienenen zweibändigen phraseologischen Wörterbuch (LFV, 1–11), noch im dreibändigen Dialektwörterbuch der Mundart von Ērgeme (Kagaine / Rāgē EIV), noch im Wörterbuch der lettischen Literatur-(Schrift)sprache (LLVV), ganz zu schweigen von kleineren Lexika. Somit kann wohl begründet angenommen werden, daß das Phrasem *lācis auzās* vom 17. bis ins 19. Jahrhundert bekannt war, aber für die Phraseologie des modernen Lettischen nicht mehr charakteristisch ist. Daher meine Bezeichnung: (alt)lett., die besagen soll, daß das betreffende Phrasem vom Altlettischen bis ins 19. Jahrhundert verbreitet war, was sich auch mit den weiter unten von mir angeführten Fakten aus der Sprache der lettischen Volkslieder deckt, die vor allem im 19. Jahrhundert aufgezeichnet wurden.

Zum Phrasem selbst. In meinem Beitrag «Zur Phraseologie im Wörterbuch von Johannes Langius aus dem Jahre 1685», erschienen in «Baltu filoloģija», Heft IV, Rīga 1996, S. 59–60, habe ich im «Let-

tisch-deutschen Lexicon» von Johannes Langius, zitiert nach der Edition desselben von T. G. Fennell (An Alphabetical Re-organization of Johannes Langius' «Lettisch-deutsches Lexicon» /1685/, Melbourne 1991, S. 37) die phraseologische Wendung *Lahzis Au=sahs* angeführt, die Langius folgendermaßen kommentiert: «wird ironisch gesagt, wenn jemand bey eines anderen Weib betroffen wird». Demnach heißt einer «Bär im Hafer», wenn er etwas mit einer Frau eines anderen hat und dabei angetroffen wird. Nach Ausweis von D. Zemzare (Latviešu vārdnīcas /lidz 1900 gadam/. Rīgā 1961, S. 16) ist dieser Phraseologismus schon im «Lettus» des Georgius Mancelius aus dem Jahre 1638 bezeugt und zwar als: *Lahzis Au ohs*. Ulmann übersetzt in seinem oben erwähnten Wörterbuch *lācis auzās* mit 'Liebhaber bei der Frau'. Zur Etymologie dieses Phrasems habe ich auf zwei Stellen im bekannten Wörterbuch von V. Dal' (TS, II) zurückgegriffen:

(1) Ochotniki različajut tri porody burogo medvedja: *stervenik*, *stervjatnik* — samyj bol'šoj i plotojadnyj; *ovsjanik* — srednij, ochotnik do ovsa, maliny, koren'jev; *murav'jatsnik*, *muravejnik* — samyj malyj i zloj, černyj, molodoj s belesovatym ošejnikom (S. 311);

(2) *Ovsjanik* — poroda medvedej našich srednjaja mezdu stervjatnikom i muravejnikom; on opustošaet ovsy i lesnoj malinnik (S. 641). Das Bild des Bären, der ein Liebhaber des Hafers ist, in den Hafer Schlag einfällt und diesen räuberisch verwüstet, wird auf den Liebhaber der Frau übertragen, der räuberisch in die Ehe einbricht. Somit liegt der präphraseologischen Wendung die Eigenart des Bären zu Grunde, gern Hafer zu fressen und die Haferfelder aufzusuchen. V. Dal's in seinem Reichtum unvergleichliches Wörterbuch der russischen Volkssprache (živogo velikoruskogo jazyka) liefert somit den Schlüssel zur Entzifferung der (alt)lettischen, ebenfalls sicher volkssprachlichen Wendung.

Im erwähnten Artikel habe ich auch das Kompositum lett. *lācauzas* mit der älteren Form *lačauzas* 'die Trespe' (ME, II, S. 434), das ebenfalls bereits bei Langius als *Lahzau=schi* 'Dresp' (S. 37) erwähnt ist, behandelt und auf drei Belege aus den lettischen Volksliedern verwiesen. Der volkstümlichen Bezeichnung für die Trespe (ein Unkraut im Roggenfeld) liegt dieselbe präphraseologische Wendung *lācis auzās*, wörtlich 'Bär im Hafer(feld)' zu Grunde wie dem obenerwähnten Phrasem. Es handelt sich hier um eine Uni-verbierung, Verdichtung der zweigliedrigen Benennung zu einem Kompositum, wobei die semantische Seite plausibel ist: das Unkraut im Roggenfeld hat dieselbe negative Wirkung wie der Bär im Haferfeld. Neben dem expressiven Substantivphrasem *lācis auzās* existiert also die im Kompositum komprimierte vordem zweigliedrige,

ebenfalls expressive Bezeichnung der Tresse, eines bestimmten Unkrauts. In der Sprache der lettischen Volklieder geht die Entwicklung noch weiter, wenn neben dem Kompositum *lācauzas* (häufig in der Deminutivform) ein *lāčausa* auf Grund der Genetivform *lācausas* rekonstruierbar ist, vgl.

(3) *Labi, labi dieviņš dara, / No lācausas tiru maizi; / Labi, labi dieviņš dara, / No bāraines saiminieci* (BW, LD, I, 780, Nr. 5144) 'Gut, gut macht Gott / Aus Trespen reines Brot; / Gut, gut macht Gott / Aus dem Waisenmädchen eine Bauersfrau'. Zu einer Verformung des unmotivierten Kompositums kommt es, wenn anstelle der Form des Akk Pl *lācauzišus* in anderen Liedvarianten bereits *lacus* steht (BW, LD, Nr. 32550, Var. 12, 3; Nr. 32560, Var. 4, 7, 8, 11, 13). Im ME (a. a. O.) findet sich auch schon ein *lāčas* Tresse'.

2. Das Komparativphrasem lett. folkl. *kā lac(i)s auzas braucīdams (braucīdama)*

Bei der Durcharbeitung der Monographie von A. Gāters «Lettische Syntax. Die Dainas» (Peter Lang Verlag Frankfurt am Main — Bern — Berlin — New York — Paris — Wien 1993) stieß ich auf zwei Belege aus den lettischen Volksliedern, die feste Vergleiche (Komparativphraseme) darstellen und die das Herummäkeln an jemandem, das Schlechtmachen von jemandem zum Inhalt haben und die zu meiner Verwunderung hinsichtlich ihrer inneren Form mit dem Bären und dem Hafer zusammenhängen. In meinem Beitrag «Zur Bedeutung der „Lettischen Syntax“ von Alfred Gāters» (erscheint in: «Baltistica» XXXI(2) 1997 in Vilnius) habe ich die zwei Belege aus Gāters zitiert. Ich sehe mich genötigt, die Beispiele hier zu wiederholen, da sie für den Gesamtzusammenhang von Wichtigkeit sind:

(4) *Gāja meitas brākēdams, / Kā lāc's auzas braucīdams; / Pašam meitu brāķeram / Izbrāķeta līgaviņa* (BW, LD, Nr. 22019) '(Er) ging einher und mäkelte an den Mädchen herum (wörtl.: ging Mädchen verschmähend wie ein Bär den Hafer abstreifend); der Mann, der nach Fehlern bei den Mädchen suchte, bekam selbst eine verschmähte Frau' (Übersetzung von Gāters — R. E.);

(5) *Īmu puišus bruokādama, kai luocs auzas braucīdama* (statt *-dams*) 'Ich gehe junge Männer kritisierend einher, wie der Bär, wenn er Hafer abstreift (wörtl.: abstreifend) (Übersetzung von Gāters — R. E.). Zum letztgenannten Beispiel liefert Gāters folgenden Kommentar: «Gelegentlich läßt sich auch die umgekehrte Erscheinung beobachten: das zum Vergleich gehörende Partizip auf *-dams* kongruiert nicht mit dem Substantiv des Vergleichs, sondern mit dem Subjekt der Aus-

sage» (op. cit., S. 668). Die zuletzt genannte syntaktische Besonderheit spricht bereits dafür, daß lett. folkl. (latgall.) *kai luocs auzas braucīdama* bereits phraseologisiert und demotiviert ist. Dem festen Vergleich liegt das Bild zu Grunde, das den Bären darstellt, wie er den Hafer abstreift, d. h. frißt. Diese aus der Sicht des Bauern negative Handlung liegt der Umdeutung des Vergleichs zu Grunde: der Verstärkung des Schmähens, Herummäkeln an einer Person, d. h. ebenfalls eine negative Handlung. Hier wird der phraseologische Charakter des festen Vergleichs besonders deutlich.

In Ergänzung zu diesen beiden Belegen aus Gāters kann ich meine Ausführungen zu dem erwähnten Komparativphrasem durch die Aufindung folgender Volksliedbelege erweitern:

(6) *Citkārt, citkārt, kad jauna biju, / Ziedēju kā roze, kā magoniņa; / Staigāju: puisišus brākēdama, / Kā lācīts auziņas braucīdams* (BW, LD, I, 75; Nr. 473, 9) 'Einst, einst, als ich jung war, / Blühte ich wie eine Rose, wie ein Mohnblümchen; / Ich schritt die Burschen schmähend, / Wie ein Bär den Hafer abstreifend';

(7) *Es bij liela dziedātāja, / Es par puisi nebēdāju, / Puisus gāju vainodama, / Kā kaņepes lauzīdāma. / Es bij liela dziedātāja, / Gāju ceļu dziedādama; / Es bij puisu brākētāja, / Gāju puisus brākēdāma, / Gāju puisus brākēdāma, / Kā lācs auzas braucīdams. / Divi simti izbrākēju, / Trešo simtu izbrākēju.* (BW, LD, I, 75; Nr. 473, 3) 'Ich war eine große Sängerin, / Um einen Burschen kümmerte ich mich nicht, / Ich ging die Burschen beschuldigend, / Wie Hanf brechend. / Ich war eine große Sängerin, / Ich ging den Weg singend; / Ich war eine große Schmäherin der Burschen, / Ich ging die Burschen schmähend, / Ich ging die Burschen schmähend, / Wie ein Bär den Hafer abstreifend. / Zweihundert wies ich als untauglich ab (schmähte ich), / Dreihundert wies ich (alle) als untauglich ab';

(8) *Māsa biju, bet dižana, / Lielu puisu brākētāja; / Gāju puisus brākēdāma, / Kā lācauzas braucīdāma* (BW, LD, I, 76; Nr. 473, 12) 'Eine Schwester war ich, aber eine erhabene, / Die großen Burschen erklärte ich für untauglich (schmähte ich); / Ich ging die Burschen schmähend, / Wie die Trespe(n) abstreifend';

(9) *Iemu ceļu dziedādama, / Kā cielava lakstīdama; / Iemu puisus vainadama* (Varianten: *vainēdama, vainodama*) / *Kā auziņas braucīdama* (BW, LD, I, 75; Nr. 473,2) 'Ich gehe den Weg singend, / Wie eine Bachstelze hüpfend; / Ich gehe die Burschen tadelnd (schmähend, beschuldigend), / Wie Hafer abstreifend'.

Die Beispiele (6) und (7) enthalten noch den vollen Wortlaut des Vergleichs, in dem die Rede vom Bären ist, der den Hafer abstreift, was eigentlich zur Verstärkung der Schmähung, Für-Untauglich-Er-

klärung, Tadelung der Burschen dient. Der feste Vergleich in Beispiel (8) enthält anstelle des Subjekts «Bär» (*lācs* bzw. *lācīts*) und des Objekts im Akk «Hafer» (*auzas* bzw. *auziņas*) nur noch das Kompositum *lācauzas*, das ja sonst die Bedeutung 'Trespe' hat. Schließlich weist Beispiel (9) nur noch das Objekt (ohne das Subjekt «Bär») auf und das Komparativphrasem wird noch weiter verformt als in (8). In den beiden letztgenannten Fällen (8) und (9) bezieht es sich, was die Subjektsposition betrifft, auf das Mädchen, das die Burschen tadelt bzw. schmäht. Wir haben somit drei Varianten des Komparativphrasems vor uns, von denen die beiden letztgenannten in (8) und (9) typische Verformungen auf der Ausdrucksebene zeigen, wie sie für Phrasemvarianten überhaupt charakteristisch sind und wie sie durch die fortschreitende Phraseologisierung (und Idiomatisierung) und gleichzeitige Demotivierung erst möglich werden. Das hier behandelte Komparativphrasem mit den Komponenten *lacis*, *auzas* und *bracīt* gehört zum «phraseologischen Nest» «*lācis*» & «*auzas*» und unterstützt die Deutung des oben genannten Substantivphrasems *lācis auzās* durch die Tatsache der speziellen und verfestigten Verknüpfung der Lexeme «*lācis*» und «*auzas*».

Aus der Barons'schen Daina-Sammlung habe ich noch ein Lied bezogen, das die freie Wortfügung «Hafer abstreifen» (vom Bären) enthält, also die präphraseologische Wendung. Es stellt einen Übergang zu den im nächsten Abschnitt behandelten Fakten dar. Vgl.

(10) *Dievs, dod vilkam aklam būt, / Lāčam strupu deguniņu: / Vilkam aitu neredzēt, / Lāčam auzu nebraucīt* (BW, LD, IV, 126, Nr. 28850) 'Gott, gib dem Wolf blind zu sein, / Dem Bären mit abgestutzter Nase: / Dem Wolf das Schaf nicht zu sehen, / Dem Bären den Hafer nicht abzustreifen'. Für die 4. Zeile existiert (ibidem) noch die Variante

(11) *Lāčam medu nesaost* 'Den Bären den Honig nicht zu wittern'. Außerdem ist noch folgende Liedvariante vorhanden:

(12) *Dod, Dieviņ, šovasar / Labi man noganīt, / Vilciņam aklam dzimt, / Lāčam strupu deguniņu; / Vilkam ganu neredzēt, / Lāčam auzu nebradāt* (ibidem, Nr. 28850, 1) 'Gib, Gott, in diesem Sommer / Mir gut (das Vieh) zu hüten (weiden), / Dem Wölflein, daß es blind geboren wird, / Dem Bären, daß er eine abgestutzte Nase hat; / Dem Wolf, daß er den Hirten nicht sieht, / Dem Bären, daß er den Hafer nicht mit den Pfoten zertritt'. Nach ME, I, 321 ist lett. *bradāt* (auch *bradīt*, vgl. altlit. *bradyti*, slaw. *broditi* 'waten') Frequentativum zu lett. *brist* 'waten'. Es kann auch die Bedeutung 'mit den Füßen (Pfoten) treten' haben. Aus den Beispielen erhellt, daß der Bär mit der Schnauze die Haferrispfen abstrich und dabei natürlich viel Hafer

zertrampelte. Die Beobachtungen in den Dainas zeichnen sich durch große Exaktheit und Detailtreue aus.

3. «Bärin» und «Hafer» in minimalen Kontexten lettischer Volkslieder

Unter den lettischen Kinder- und Wiegenliedern findet sich eine Anzahl von Beispielen, die sich dadurch auszeichnen, daß Bärenkinder (*lāča bērni*) eingelullt werden, wobei ihnen gesagt wird, daß der (Bären)vater Waldbienenhonig zeideln geht, während die (Bären)mutter Beeren sammeln geht, vgl.

(13) *Aijā, žūžū, lāča bērni, / Pekainām kājiņām! / Tēvs aizgāja bišu kāpt, / Māte ogu palasīt* (LTDZ, VI, 307; Nr. 24809) 'Aija, schuschu, Bärenkinder, / Mit Tatzen-Pfoten! / Der (Bären)vater ging weg Honig zeideln, / Die (Bären)mutter Beeren sammeln'.

Zu diesem Lied (auch in einigen seiner abgewandelten Formen) gibt es Varianten hinsichtlich der vierten Zeile, in denen die Rede davon ist, daß die (Bären)mutter nicht Beeren sammeln geht, sondern weggeht, um Hafer(rispen) abzustreifen (*brucināt*); den Hafer rascheln zu machen (*čabenāt*); den Hafer zu zupfen, klauben, schälen (*lupināt*), den Hafer zu wittern und zu brüllen (lett. dial. latgall. *rycynōt*) bzw. den Hafer zu lutschen (fressen) (*žubināt*):

(14) *Māte auzu brucināt* (ibidem, 309, Nr. 24815, Var. 3; ibidem, 311, Nr. 24816, Var. 4) 'Die (Bären)mutter (ging weg), den Hafer abzustreifen'. Das Verb *brucināt* konnte ich in keinem der Wörterbücher in dieser Form finden, es ist aber sicher zu *braucināt* 'abstreifen', *braucīt* 'streichend sammeln; wiederholt streichen' und *braukt* 'abstreifen' zu stellen, vgl. lett. folkl. *auzas braukt* 'Hafer abstreifen' (ME, I, 325).

(15) *Māte auzu čabenāt* (BW, LD, I, 338, Nr. 2105, Var. 4) 'Die (Bären)mutter (ging weg) den Hafer rascheln oder rauschen zu machen', vgl. lett. *čabināt* 'rascheln (oder) rauschen machen' (ME, I, 399).

(16) *Māte auzu lupinātu* (BW, LD, I, 338, Nr. 2105, Var. 5) 'Die (Bären)mutter (ging weg) um den Hafer zu zupfen, klauben, schälen', vgl. *lupināt* 'schälen, klauben, nagen, kauen, zausen, zupfen, rupfen, plündern' (ME, II, 515).

(17) *Mōte auzu rycynōt* (LTDZ, VI, 311, Nr. 24816, Var. 1) 'Die (Bären)mutter (ging weg) um zu brummen, wenn sie den Hafer wittert'. Auch ostlett. folkl. *rycynōt* habe ich in den einschlägigen Wörterbüchern nicht ermitteln können. Ich glaube aber, daß es zu *II rucināt* = *bubināt* gehört, das nach Ausweis von ME, III, 552–553 folgende Bedeutung hat: 'wie die Pferde tun, wenn sie Hafer oder

Wasser wittern, das man ihnen bringt; nach Futter wiehern'. Es ist sehr wahrscheinlich mit *I rūkt* 'brausen, sausen, rauschen, brüllen, tosen, kollern; brummen, knurren (u. a. vom Bären)' zusammenzustellen, vgl. *rūc kā lācis* 'brummen wie ein Bär', aber auch 'wütend, grimmig; unzufrieden sagen'(LFV, I, 585).

(18) *Māte auzu žubināt* (LTDZ, VI, 308 Nr. 24809, Var.) 'Die (Bären)mutter (ging weg) Hafer lutschen', vgl. *žubināt* 'saugen, lutschen; mit zahlosem Mund essen; mäkelnd essen', siehe ME, IV, 827.

Diese Volksliedvarianten zeigen mit aller Deutlichkeit die Vorliebe des Bären, hier der Bärin, für den Hafer. Während der Bärenvater Waldbienenhonig für die Bärenkinder herbeischafft, holt die Bärenmutter Hafer für die Kleinen. Ich habe sogar eine Liedvariante gefunden, die zu der hier betrachteten vierten Zeile des Grundtextes (Nr. 24815, s. oben unter Beispiel /10/) möglicherweise eine Kontamination darstellt, nämlich:

(19) *Mōte (aizgōja) auzu palaseiti* (LTDZ, VI, 310, Nr. 24815, Var. 5) 'Die (Bären)mutter (ging weg) Hafer zu sammeln'.

Eine ähnliche Erscheinung liegt in folgenden Fällen eines durch zwei Zeilen erweiterten Grundtextes vor:

(20) ...*Tēvs aizgāja bišu kāpt, / Māte ogu palasīt; / Tēvs atnesa medus podu, / Māte ogu vācelīti* (BW, LD, I, 338, Nr. 2105, Var. 2) 'Der (Bären)vater ging weg, Waldhonig zu zeideln, / Die (Bären)mutter Beeren zu sammeln; / Der (Bären)vater brachte einen Topf Honig, / Die (Bären)mutter einen Körbchen Beeren';

(21) ...*Tēvs aizgāju bišu kāpt, / Māte auzu žubināt; / Tēvs atnesa saldu medu, / Māte auzu vācelīti* (ibidem, Nr. 2105, Var. 4) 'Der (Bären)vater ging weg um zu zeideln, / Die (Bären)mutter — Hafer zu lutschen; / Der (Bären)vater brachte süßen Honig, / Die (Bären)mutter ein Körbchen Beeren'.

Die Bärin sammelt nicht nur den Hafer, sondern bereitet daraus Haferplätzchen oder den beliebten Hafermehlbrei (= russ. *kisel'*, lett. *ķiselis, ķisene* — eine Speise aus ungesiebttem Hafermehl mit dem ganzen Spelz bzw. eine Speise, hergerichtet aus grünem (rohem) Hafer mit flüssigem, geröstetem und gestoßenem Hanf, siehe ME, II, 389). Auch der russische Kisel' wurde vorzugsweise aus Hafer hergestellt, vgl. *Oves tolki do kisel'nogo zapachu* 'Zerstampfe den Hafer bis es nach Kisel' riecht', *Ovsjannym kiselem podavilsja* 'Von Haferschleim (kisel') hat er sich verschluckt' (Dal', TS, II, 641). Man vgl. folgende Beispiele:

(22) ...*Tēvs atnesa saldu medu, / Māte mīkstu ķiselīti* (LTDZ, VI, 309, Nr. 24815, Var. 3) 'der (Bären)vater brachte süßen Honig, / Die (Bären)mutter weichen (sämigen) Kisel';

(23) ...*Tāvs atnese mads pūdenu, / Mote auzu plocineiti* (ibidem, 309, Nr. 24815, Var. 4) 'Der (Bären)vater brachte einen Topf Honig, / Die (Bären)mutter Haferplätzchen'.

Die angeführten Varianten lettischer Wiegenlieder, in denen die Bärenmutter Hafer sammelt, abstreift u. s. f., aus dem sie Hafermehlbrei und Haferplätzchen für ihre Bärenkinder zubereitet, beweisen ein übriges Mal die Vorliebe des Bären für den Hafer. Sprachlich von besonderem Interesse ist die Tatsache, daß das Abstreifen des Hafers durch den Bären sich in freien Wortfügungen wie (*lāča māte*) *auzas brucināt, lupināt* manifestiert, die das Ausgangsmaterial sowohl für das unter 2. behandelte Komparativphrasem *kā lāc(i)s auzas braucīdams*, als auch für das unter 1 analysierte Substantivphrasem *lācis auzās* und für das Kompositum *lāčaužas* darstellen. Nur mit Hilfe der Sprache der lettischen Folklore war ich in der Lage, eine überzeugende historisch-etymologische Deutung des Substantivphrasems *lācis auzās* zu geben. Den ausschlaggebenden Gesichtspunkt für die sachliche Erklärung lieferte das vortreffliche Wörterbuch des Russischen von Vladimir Dal' mit der Benennung für eine besondere Art von Bären, nämlich russ. *ovsjanik*. In der russischen ebenso wie in der lettischen Volkskultur ist in jeder auf ihre Art und Weise die Vorliebe des Bären für den Hafer gespiegelt: Im Lettischen führten die erwähnten sprachlichen Manifestationen zur Ausbildung von Phraseologismen (einem Substantivphrasem und einem Komparativphrasem), im Russischen dagegen haben wir ein von der Haferbezeichnung abgeleitetes Derivat vor uns.

II. Übereinstimmungen hinsichtlich der Charakterisierung des alten (oder schlechten) Mannes, Freiers, Bräutigams bzw. der Braut als Stubben bzw. Holzklotz im Russischen, Weißrussischen und Lettischen

1. Das russische und ukrainische Material

In meiner Untersuchung über ostslaw. *čerez rьnъ kolodu* und seine Entsprechungen im Ostbaltischen (siehe R. Eckert. Studien zur historischen Phraseologie der slawischen Sprachen /unter Berücksichtigung des Baltischen/, München 1991, S. 65–100) habe ich das Binomen *pen'-koloda* (wörtlich: 'Stubben-Holzklotz') in der Sprache der russischen Folklore analysiert, wo es den alten, von der jungen Frau gehaßten Mann bezeichnet. In der bekanntensamm-

lung «Velikorusskie narodnye pesni. Sobrannye A. I. Sobolevskim», t. II, 327, findet sich folgendes für unsere Betrachtungen charakteristische russische Volkslied:

(24) *Ja u starogo muža nočevala, / Gor'kuju redečku glotala, / Gniluju pen'-kolodu obnimala, / Ja v temnoj temnice proležala, / Starago muža proklinala* 'Ich habe beim alten Manne übernachtet, / Ich habe es sehr schwer gehabt (wörtl.: Ich habe einen bitteren Rettich geschluckt), / Einen faulen Stubben und Holzklotz habe ich umarmt, / Im finsternen Verließ habe ich gelegene / Den alten Ehemann habe ich verflucht.' Der ungeliebte, alte Mann wird als verfaulter Stubben, vermodertes Holzklotz aufgefaßt.

In russischen Mundarten wird das Binomen auch von einem stumpfsinnigen, verständnislosen Menschen als Schimpfwort gebraucht, vgl. SRNG, XIV, 154. Vgl. auch

(25) *Ach, ty, pen'-koloda!* (SRJ IAN, IV, Sp. 1513) 'Oh, du Klotz!' Diese negative Charakteristik zeichnet auch das Substantivphrasem *pen' da koloda* in der Bedeutung 'alles Unglück der Welt' aus, vgl. aus der Gegend um Irkutsk

(26) *Bednomu-to vse pen' da koloda . — Na bednogo čeloveka vse nesčast'ja valjatsja* (Voprosy frazeologii, VI, Samarkand 1972, 325) 'Für den Armen ist das alles Stubben und Holzklotz. — Auf einen armen Menschen fällt alles Unglück herab.'

Die beiden Komponenten einzeln genommen, werden auch in übertragener Bedeutung verwendet und zwar ebenfalls in Bezug auf den alten (Ehe)mann:

(27) *Saryj muž, čto gnilaja koloda ležit* (Dal', Posl, 356) 'Der alte Mann liegt wie ein fauler (morscher) Klotz da';

(28) *Saryj muž i na ruku kolodoj valitsja* (Dal', TS, II, 139; Posl, 368) 'Der alte Mann fällt auf den Arm (wälzt sich auf den Arm dessen, der ihn stützt,) wie ein Holzklotz';

(29) *Saryj muž na ručen'ku ložitsja, — / Bydto kolodina valitsja...* (Velikorusskie narodnye pesni..., II, 326 nach SRJ IAN, IV, Sp. 1520) 'Der alte Mann legt sich auf das Händchen, / Als ob ein Klotz sich herabwält';

(30) *Saryj, kak pen'* (L. I. Rojzenzon, A. V. Baljasnikov. Slovar' dialektnoj frazeologii derevni Koty, in: VF, VI, Samarkand 1972, 336) 'Alt wie ein Baumstubben';

(31) *Net paren'ka, ne otdaš' za pen'ka* (Dal', Posl, 759) 'Wenn kein junger Bursche da ist, so gibt man (sie — gemeint ist wohl die heiratsfähige Tochter — R. E.) doch nicht an einen Stubben (gemeint ist: an einen Alten)';

(32) *Ne najdeš' paren'ka — vyjdeš' i za pen'ka* (Dal', Posl, 758) 'Wenn du keinen (jungen) Burschen findest, mußt du eben einen Stubben (d. h. einen Alten — R. E.) heiraten'.

Von Interesse in Zusammenhang mit einer Charakteristik des Menschen als angekohlter, schwarzer Baumstumpfweiter unten ist noch folgendes Rätsel, das das Segment *pen' černec* 'Stubben-Mönch' enthält, vgl.

(33) *Skrypica skrypit, zoloto-krylica ležit; pen' černec, pusti nočevat' (snopovjazka, pšenica, ovin)* (Dal', Posl, 962) 'Die Raschel raschelt, der Goldflügel liegt; Stubben-Mönch laß ein zum Übernachten' (der Bund, womit man Garben bindet; der Weizen; die Getreidedarre).

Die Epitheta *gniloj* 'faul, morsch' und *gorelyj* 'verbrannt, angebrannt, verkohlt' treten in der russischen Volkssprache und in ukrainischen Dialekten in enger Verbindung mit *pen'* bzw. *koloda* auf:

(34) russ. *Kak gniloj pen' pod zastup gljadit* (Dal', Posl, 470) 'Wie ein morscher Stubben guckt (er) unter den Spaten (das Grab-scheit)';

(35) (*kak*) *pen gorelyj* verächtl. 1. 'des Lesens und Schreibens unkundiger Mensch': *Negramotnaja ja, pen' gorelyj, čto s menja vzjat'* 'Ich bin Analphabetin, ein angebrannter Stubben, was kann man mir schon'; 2. über einen dummen Menschen (FSRGS, 133);

(36) ukr. dial. (Südkarpatenregion) *jak gnyla koloda, Jak porochn'avyj pen'* (VF, VIII, Samarkand 1975, 180) 'wie ein fauler (verfaulter) Holzklotz, wie ein morscher Baumstock'.

2. Das weißrussische Material

Die weißrussische Volkssprache und ganz besonders die Sprache der weißrussischen Folklore weist zahlreiche Belege für den hier behandelten übertragenen Gebrauch der Bezeichnungen für den Baumstumpf (= Stubben) und den Holzklotz auf, die häufig mit den festen Epitheta für «morsch, verfault» bzw. «harzig, angekohlt, angebrannt» stehen. In den sehr reich bezeugten Hochzeitsliedern wird der Bräutigam, seltener die Braut, von der Sippe der Braut bzw. des Bräutigams negativ charakterisiert unter Einsatz der erwähnten übertragenen Bezeichnungen, die feste Vergleiche darstellen:

(37) *Addali, addali svaju syravežku za gëtu galavešku, / Addali, addali jagodku za gniluju kalodku; / Addali, addali, jak syrbely, za gëty pen' garëly, / Addali krasavicu za takuju p"janicu* (Vjaselle. Pesni. U šasci knigach, kn. IV. Skladal'nica L. A. Malaš, Minsk 1985, Nr. 1096; vgl. noch Šejn 1890, I, 1, 182) 'Wir haben

gegeben, gegeben unseren Täubling diesem angekohlten Holzschait (zur Frau), / Wir haben gegeben, gegeben die Beere diesem verfaulten Holzklotz; / Wir haben (sie) gegeben, gegeben wie weißer Käse diesem angekohlten Baumstumpf (Stubben), / Wir haben gegeben die Schöne einem solchen Säufer'.

(38) *Oj, bjarěš, bjarěš, malady Jasen'ka, / Umej ža šanavaci. / Jana ů nas byla, jak jagada, / U cjabe budze, jak kaloda; / Jana ů nas byla, jak syr bely, / U cjabe budze, jak pen' garěly; / Jana ů nas byla, jak lastaůka, / A ů cjabe budze, jak zaslanka; / Jana ů nas byla, jak bela pavečka, / A ů cjabe budze, jak galaveška* (Vjaselle. Pesni, VI, 1317) 'Oh, nimmst du (sie), nimmst du (sie), junger Jasen'ka, (zur Frau) / Verstehe (sie) zu ehren (achten). / Bei uns war sie (schön) wie eine Beere, / Bei dir wird (sie) wie ein Holzklotz sein; / Bei uns war (sie) wie weißer Käse, / Bei dir wird sie wie ein angekohlter Stubben sein; / Bei uns war (sie) wie eine Schwalbe, / Bei dir wird (sie) wie eine Ofentür sein; / Bei uns war (sie) wie eine weiße Pfauhenne, / Aber bei dir wird sie wie ein angekohltes Holzschait sein';

Im folgenden Lied stellt sich die schöne Geliebte dem Geliebten gegenüber, der als recht unvorteilhaft charakterisiert wird:

(39) *Ljažyc' mily, jak pen' gnily, / A ja nad im, jak dzen' bely, / Ljažyc' mily, jak kaloda, / A ja nad im, jak jagoda* (Jankoůski BNP, 222) 'Der Geliebte liegt wie ein fauler Stubben da, / Aber ich auf ihm wie der weiße Tag, / Der Geliebte liegt wie ein Holzklotz, / Aber ich auf ihm wie eine Beere'.

In allen drei zuletzt genannten Beispielen kommen innerhalb minimaler Kontexte feste Vergleiche mit *pen'* und *kaloda* im comparatum vor. Derartige Fälle können gleichzeitig als Ausgangsstrukturen für Beispiele wie das russische Substantivphrasem *pen' da koloda* und dieses wiederum als Basis für das Binomem russ. *pen'-koloda* betrachtet werden. Wie im Russischen gibt es auch im Weißrussischen nicht wenige Beispiele, in denen *kaloda* resp. *pen'* für sich genommen (natürlich mit den entsprechenden ständigen Epitheta) verwendet werden. Vgl.

(40) *Ne addaj mjane, maci, za staroga: z starym nočku načavati, jak za gniloj kalodoj paljažati* (Jankoůski BNP, 227) 'Gib mich nicht, Mutter, einem Alten (zur Frau): mit einem Alten die Nacht zu verbringen, ist wie mit einem verfaulten Holzklotz zu liegen'. Anklänge an das unter (24) weiter oben angeführte russische Volkslied sind nicht zu übersehen.

(41) *Za što cjabe, mloda Vercečka, Bog skaraů? / Ljubili maladzen'kija, a stary ůzjaů. / Jon na pečy na lučyne badzjaůsja, / A tabe, maladzen'kaj, dastaůsja. / A naš Petrusjok, jak u sadze jagadka, /*

A vaša Vērcečka, jak kaljosnaja kalodka (Vjaselle. Pesni, IV, 1246) 'Wofür hat dich, junge Vercečka, Gott bestraft? / Junge (Leute) liebten (dich), aber ein Alter hat (dich) genommen. / Er liegt auf dem Ofen auf den Spänen und faulenz, / Du, junge, aber hast viel (Mühen) abbekommen. / Unser Petrusjok aber (ist) wie im Garten die Beere, / Aber eure Vercečka (ist) wie das Holzklotz für die Räder';

(42) *Družko, družko, ne voročaj mjane, / Ja ne koloda tabe, ja nja bjaroza tabe; / Kab ja koloda, ū boru-b ležala, / Kab ja bjaroza — na mjažy-b stojala* (Šejn, op. cit., 89) 'Brautführer, Brautführer dreh' mich nicht herum, / Bin für dich kein Holzklotz, keine Birke, / Wenn ich ein Holzklotz (wäre), würde ich im Nadelwald liegen, / Wenn ich eine Birke wäre, würde ich auf der Grenzmark stehen.'

Besonders häufig wird der Freier in den erwähnten Hochzeitsliedern mit einem angekohlten Baumstumpf (Stubben) verglichen:

(43) *Njamyc'ka, njamyc'ka, malady. / Naša knjaginja, jak malina, / A žanich, jak pen' čoran. / U karyce jago pamyjce / I pamjalom abatryce* (Vjaselle. Pesni, IV, 1085) 'Verstummt, verstummt, junge (Burschen). / Unsere Fürstin (die Braut — R. E.) ist (schön) wie eine Himbeere, / Der Bräutigam aber (ist) wie ein schwarzer Baumstubben. / Im Trog wascht ihn / Und mit dem Besen reibt (ihn) ab';

(44) *Naša maladaja, jak višanka, što ū sadze, / Vaš malady, što pen' garėly, što ū ljadze. / Naša maladaja, jak suraveška za stalom, / Vaš malady, jak pen' garėly da za vaknom* (Vjaselle. Pesni, IV, 1095) 'Unsere junge (Braut) (ist schön) wie eine Kirsche, die im Garten (ist) / Euer junger (Bräutigam) (ist) wie ein angekohlter Baumstumpf auf der Rodung. / Unsere junge (ist) wie ein Täubling am Tisch, / Euer junger (ist) wie ein angekohlter Baumstumpf hinter dem Fenster';

(45) *Naša molodaja, jak syroveščečka, / A molody, jak golovešėčka; / Naša molodaja, jak syr bėlaja, / A vaš molody, jak pen' gorely* (Šejn, op. cit. I, 1, 281) 'Unsere junge (Braut) ist wie ein lieber Täubling, / Aber der junge (Bräutigam) ist wie ein angeschweltes Holz-scheit; / Unsere junge (Braut) ist wie der Käse so weiß, / Aber euer junger (Bräutigam) ist wie ein verkohlter Baumstumpf';

(46) *...Naša malada, jak lastaŭka, / Vaš malady, jak zaslanka. / Naša malada, jak suraveška, / Vaš malady, Jak galaveška. / Naša malada — syr bely, / Vaš malady, jak pen' garėly...* (Vjaselle. Pesni, IV, 1089) '...Unsere junge (Braut) (ist) wie eine Schwalbe, / Euer junger (Bräutigam) ist wie eine Ofentür. / Unsere junge (ist) wie ein Täubling; / Euer junger (ist) wie verkohltes Holz-scheit. / Unsere junge (ist) ein weißer Käse, / Euer junger (ist) wie ein angekohlter Baumstumpf...';

(47) *Što za svatove, što za panove na dvarě? / I pa-pol'sku movjuc', Ninačku prosjac da sjabe. / ...A ne vyjdzec', ljubyja svaty, ne vyjdzec': / Naša Ninačka, jak bel' bjalen'ka ũ cerame, / A vaš Kolen'ka, jak pen' garěly na dvarě...* (Vjaselle. Pesni, IV, 1097) 'Was sind das für Brautwerber, was sind das für Herren auf dem Hofe? / Und polnisch sprechen sie, Ninočka bitten sie zu sich. / Aber (sie) kommt nicht heraus, liebe Brautwerber, (sie) kommt nicht heraus: / Unsere Ninočka ist weiß und schön in der Kemenate, / Aber euer Kolen'ka (ist) wie ein angekohlter Baumstumpf auf dem Hofe...';

(48) *Jon čoran, jak voran / Daj tovest, jak boraŭ, / Da sam pen' smalavaty, / Da jon bes vilavaty* (Vjaselle. Pesni, IV, 1182) 'Er (wohl der Bräutigam oder Freier — R. E.) ist schwarz wie ein Rabe / Und dazu noch dick wie ein Eber, / Und selbst ein harziger Baumstumpf, / Und er (ist) ein gehörnter Teufel'. Dazu vergleiche man noch folgendes Beispiel:

(49) *Dzed jak smalovy korč* (Jankouški BNP, 52) 'Ein alter Mann (Großvater) wie ein harziger Baumstumpf'.

Schließlich wird der nichtsnutzige Schwiegersohn mit einem Stubben auf dem Wege verglichen:

(50) *Vybirauŭ zjacija dy dabrotnaga, / Ažno ž vybrauŭ njagodnaga: / Jak staŭ na paroze, / Jak pen' pry daroze...* (Vjaselle. Pesni, VI, 1290) 'Ich wählte einen Schwiegersohn und zwar einen guten, / Jedoch wählte ich einen nichtsnutzigen aus: / Er stand auf der Schwelle, / Wie ein Stubben auf dem Wege...'

3. Das Material aus den lettischen Volksliedern

Wie in den oben unter (37), (38) und (39) zitierten weißrussischen Volksliedern und im eingangs unter (24) angeführten russischen Volkslied mit dem Binomen *pen'-koloda*, konnte ich in den lettischen Dainas ein Lied ausmachen, in dem der Mann, der die Frau nicht mehr liebt, mit einem Baumstumpf und mit einem Holzklotz verglichen wird. Es folgt diese unikale Entsprechung für die bereits angeführten Fakten aus dem Ostslawischen:

(51) *Vai, Dieviņ, ko darīšu, / Nemīl vairs tautu dēls! / Kā pie celma dasēdos, / Kā pie bluķa dagūlos* (BW, LD, III, 3, S. 795; Nr. 26808) 'O (mein) Gott, was soll ich tun, / Mein Geliebter liebt mich nicht mehr! / Wie an einen Baumstumpf (Stubben) setz ich mich, / Wie an einen Holzklotz lege ich mich'.

Mit diesem Liedbeleg läßt sich der folgende zusammenstellen, der einen ähnlichen Sachverhalt schildert, doch ohne die Verstärkung des Vergleiches mit dem Holzklotz (*bluķis*):

(52) *Mūžu manu novīstamu / Ar neveikli* (Variante: *Ap neveiklu*) *tēva dēlu! / Būt' zinājsi to dienīņu, / Pie celmiņa nosēdētu* (BW, LD, III, 3, S. 103; Nr. 21895) '(O) mein schweres Leben! Ich verwelke an der Seite eines ungeschickten Mannes! Hätte ich an jenem Tag gewußt (als ich gebeten wurde, Frau zu werden), ich hätte (den Tag im Walde) neben einem Baumstumpf sitzend verbracht'. Die Übersetzung stammt in diesem Falle ebenfalls von A. Gāters (Lettische Syntax, S. 369).

Ein nächstes vierzeiliges lettisches Volkslied enthält den Vergleich des Ehemannes (Verlobten, Freiers), der seine Frau (Verlobte) nicht mehr liebt, mit einem Holzklötz (*blukis*):

(53) *Dasagulu pie tautieša / Kā pie sola, kā pie bluķa: / Nij pienēma, nij apsedza, / Nij vārīņu parunāja* (BW, LD, III, 3, S. 526; Nr. 24915) 'Ich legte mich zum Ehemann / Wie an eine Bank, wie an einen Holzklötz: / Weder hat (er mich) angenommen, noch mich zugedeckt, / Noch ein Wörtchen gesprochen'.

Im folgenden Abschnitt behandle ich Beispiele aus den lettischen Dainas, aus denen hervorgeht, daß der Freier oder Bräutigam bzw. die Verlobte oder Braut mit einem harzigen (manchmal auch schwarzen) Baumstumpf (Stubben) verglichen werden. Oft wird erwähnt, daß der Stubben nicht brennt, aber glimmt, raucht — ein nicht unwichtiges Detail, wie wir noch weiter unten sehen werden. Zuerst die Fälle, in denen vom Freier, Ehemann die Rede ist:

(54) *Mūs' māsiņa sēd aiz galda, / Kā sarkana roze zied; / Tautu dēls blakam sēd / Kā mellais sviķu celms* (BW, LD, V /Ergänzungen/, S. 631; Nr. 21451, 1) 'Unser Schwesterchen sitzt am Tisch, / Wie eine rote Rose blüht; / Der Mann (Freier) sitzt daneben / Wie ein schwarzer, harziger Baumstumpf (Stubben)';

(55) *Ai, māsiņa, tavu vīru, / Kā purvā sveķa celms / Būt'tu manu redzējuse / Kā to rīta auseklīti* (BW, LD, III, 3, S. 35; Nr. 21397, 2) 'Oh, Schwesterchen, dein Mann (der ist) / Wie ein harziger Stubben im Sumpfe! / Würdest du meinen gesehen haben / (Der ist) Wie der liebe Morgenstern der Frühe'. Hier kommen gleich zwei Charakteristika zusammen: das Harzige und das Verfaulte, Vermoderte des Stubbens im Sumpf.

Vom folgenden Typ gibt es eine ganze Anzahl von Volksliedern. Ich führe nur einige wenige an:

(56) *Es redzēju sviķu celmu / Kūpējam, nedegam; / Es redzēju tautu dēlu, / Lepnis bija, nebagāts* (BW, LD, II, S. 1049; Nr. 12746) 'Ich sah den harzigen Baumstumpf (Stubben) / Qualmend, nicht brennend; / Ich sah den Freier, / Er war stolz, nicht reich';

(57) *Es redzēju sviķu celmu / Kūpam vien, nedegam; / Es redzēju tautu dēlu / Bez padoma staigājam* (ibidem, Nr. 12743) 'Ich sah den

harzigen Baumstumpf / Nur rauchend, nicht brennend; / Ich sah den Freier / Ratlos schritt er einher’;

(58) *Es redzēju sviķu celmu / Kūpam vien, nedegam; / Tas nebija sviķu celmis / Jaunu puisi dvēselīte* (ibidem, Nr. 12745) ‘Ich sah den harzigen Baumstumpf / Nur rauchend, nicht brennend; / Dies war kein harziger Baumstumpf / (Sondern) die liebe Seele des jungen Burschen’. Dieses Lied mit dem negativen Parallelismus zeigt sehr anschaulich die enge Beziehung zwischen dem, was verglichen wird, und dem, womit verglichen wird.

(59) *Tas lieljis sviķa celmis / Vairāk kūpa, ne kā dega; / Lejsgaliesu jauni zēni / Vairāk stalti, ne bagati* (BW, LD, II, S. 1085; Nr. 12986, 1) ‘Dieser große harzige Baumstumpf / Qualmte mehr, als daß er brannte; / Die jungen Burschen der Bewohner der Niederung / (Sind) mehr stattlich, (als) reich’.

Einen gewissen Übergang zur nächsten Gruppe von Liedern, in denen vom verfaulten, vermoderten Baumstumpf die Rede ist, stellen die Varianten des Liedes Nr. 15705 dar. Aus dem Grundtext dieser etwas umfangreicheren Daina zitiere ich nur die uns interessierenden Zeilen:

(60) *Precē mani precenieki / Vecājam brūtganam / ...Es pie viņa piegulos, / Kā lapiņa drebēdama...* (BW, LD, III, 1, S. 565) ‘Die Brautwerber verheirateten mich / Einem alten Bräutigam / ...Ich legte mich zu ihm, / Wie ein Blättlein zitternd...’ Die zuletzt zitierte Zeile tritt u. a. mit folgenden Varianten auf:

(61) *...Kāpie veca sviķa celma* (Var. 6, S. 567) ‘Wie an einen alten harzigen Baumstumpf’;

(62) *...Ka pie kāda praula celma* (Var. 7, S. 567) ‘Wie an irgendeinen vermoderten Baumstumpf’. Lett. *prauls* hat nach ME, III, 379 die Bedeutungen: 1) ‘ein moderndes oder vermodertes Stück Holz’; 2) wird es als verächtliche Bezeichnung für einen alten Menschen benutzt.

Der alte Mann oder nichtsnutzige (auch unsittliche, unzüchtige) Freier wird in einer Reihe von Liedern mit dem vermoderten, morschen Baumstumpf identifiziert, vgl.

(63) *Sapuvušu bērza celmu / Ar kājiņu izspārdīju; / Netikušu tēva dēlu / Ar valodu izbaidīju* (BW, LD, II, 1, S. 473–474, Nr. 15097, 1) ‘Den vermoderten Birkenstubben / Zertrampelte ich (mit dem Fuß) / Den unsittlichen Freier / Erschreckte ich durch (meine) Rede’;

(64) *Vai muoseņ, kaidis tys tovs oruojiņš! / Taidis tys tovs oruojiņš / Kai tei pūra sakuornīte* (Gāters, Lettische Syntax, 247) ‘O Schwester, wie sieht dein Mann aus! / Wie ein angefaultes Holzstück im Sumpfe / Sieht dein Mann aus’. (Die Übersetzung stammt von A. Gāters).

Der Vergleich mit einem schwarzen, harzigen Baumstumpf muß sich nicht nur auf männliche Personen beziehen. Es können auch Frauen damit belegt werden. Dies hängt m. E. damit zusammen, daß in den Hochzeitsliedern die Sippe des Bräutigams diesen besonders positiv herausstellte, während sie die Braut negativ charakterisierte. Umgekehrt verfuhr natürlich die Sippe der Braut. Es folgen einige Lieder dieser erstgenannten Art:

(65) *Es redzēju sviķu celmu, / Vairāk gruzda, ne kā dega; / Es redzēju tautu meitu / Vairāk lepnu, ne bagātu* (BW, LD, II, S. 1049; Nr. 12746, 2) 'Ich sah einen harzigen Baumstumpf, / Mehr glimmt er, als daß er brennt; / Ich sah das heiratsfähige Mädchen / Mehr prächtig (stolz), nicht reich';

(66) *Vai, brālīti, vai brālīti, / Kā tu viņu iemilēji, / Tādu melnu sviķa celmu, / Visu suņu norejāmu!* (BW, LD, III, 3, S. I; Nr. 21157) 'O weh, Brüderchen, o weh, Brüderchen, / Wie hast du sie liebgewonnen, / So einen schwarzen, harzigen Baumstumpf, / Der von allen Hunden angebellt wird!';

(67) *Vēru duris, spēru kāju, / Metu acis visapkārt, / Metu acis visapkārt, / Kur redzēšu dēlu māti. / Dēlu māte kaktā sēd / Kā mellais piķa celms* (BW, LD, III, 3, S. 310; Nr. 23433, 4) 'Ich öffnete die Tür, trat mit dem Fuß hinein, / Warf einen Blick ringsumher, / Warf einen Blick ringsumher, / Wo ich die Mutter der Söhne sehen werde. / Die Mutter der Söhne sitzt in der Ecke / Wie ein schwarzer Baumstumpf aus Pech';

(68) *Ko tur veda kūpēdamu / Par Brikumu tūrumiem? / Kaln-Asrēna ogļu maisu, / Brikumiem jāvelē* (BW, LD, III, 2, S. 380; Nr. 18492, 2) 'Was fuhr man dort über die Felder von Brikumi, / Daß der Staub herumflog? / Den Kohlensack von Kaln-Asrēni, / Den die Leute von Brikumi waschen müssen' (gemeint ist die Brautführung eines schmutzigen Mädchens aus Kaln-Asrēni — Übersetzung und Kommentar stammen von A. Gāters, *Lettische Syntax*, 578). Obgleich hier nicht von einem angekohlten Baumstumpf die Rede ist, wird die Braut — sicher aus der Sicht der Sippe des Bräutigams — mit einem Kohlensack verglichen, d. h. ein ähnliches Bild wird hier verwendet. Ich führe noch zwei weitere Beispiele dieser Art an, in denen die Mädchen bzw. die Braut mit groben Holzgefäßen verglichen werden:

(69) *Mūsu meitas dzeltainītes / Uz dāldera riņķi griež; / Panāksnīcas, kluču muldas, / Uz pūrvietas nevarēja* (BW, LD, III, 3, S. 406; Nr. 24143) 'Unsere Mädchen, die Blondes, / Auf einem Taler Reigen tanzen; / Die Mädchen der Brautverfolger, die klotzigen Tröge, / Konnten es nicht einmal auf einer Lofstelle' (Lof = ein Flächenmaß);

(70) *Atšķīries, bērzu birze, / Lai es redzu vedekliņu. / Ja būs daiļa vedekliņa, / Tod vediet istabā; / Ja būs kāda draņķa baļļa, / Tad gāziet sētmalī* (BW, LD, III, 2, S. 413; Nr. 18745) Teile dich, Birkenhain, / Daß ich sehe die Braut. / Wenn die Braut schön ist, / Dann führt (sie) in die Stube; / Wenn das aber irgendein Schundbottich ist, / Dann kippt sie am Zaune aus'.

Zum Schluß möchte ich noch eine weißrussisch-lettische Übereinstimmung anführen aus dem benachbarten Bereich der positiven Charakterisierung des Bräutigams, nämlich seine Vergleichen mit einer Blase bzw. einem Stück Schaum:

(71) weißruss. *...Naša njavesta, jak karzina, / A vaš žanich, jak karzina. / Naša njavesta, jak bely syr, / A vaš žanich, jak puzyr...* (Vjaselle. Pesni, IV, Nr. 1093) 'Unsere Braut (ist) wie ein Korb, / Auch euer Bräutigam (ist) wie ein Korb. / Unsere Braut (ist) wie weißer Käse, / Euer Bräutigam aber (ist) wie eine Blase (so schön)';

(72) lett. *Par kalnu aizveda / Patu gabaliņu; / Gulbīši brālīši, / Skrienat pakal!* (BW, LD, III, 1, S. 220; Nr. 13623) 'Über den Hügel führte man / Ein Stück Schaum (d. h. ein Mädchen) hinweg; / Brüder, (ihr) Schwane, / Lauft nach! (Es handelt sich hier um die Übersetzung von A. Gätters, Lettische Syntax, 544. Gleichzeitig muß gesagt werden, daß sich der Vergleich mit dem Stückchen Schaum auf eine weibliche Person bezieht);

(73) *...Tur iegūla jūs' māsiņa / Kā sarkana brūklenīte; / Tur dagūla tautu dēls / Balts kā putu gabaliņš* (BW, LD, III, 1, S. 217; Nr. 13611) '...Darauf legte sich euer Schwesterchen / Wie eine rote Preiselbeere; / Daneben legte sich der Bursche / Weiß wie ein Stückchen Schaum'. Nach Ausweis von ME, III, 439 ist *putu gabaliņš* ein in den Volksliedern oft gebrauchtes Kosewort für einen schönen und lieben Menschen. Der Vergleich mit dem weißruss. *puzyr* scheint den Forschern bisher entgangen zu sein.

4. Einige litauische Fakten

Bisher konnte ich im Litauischen keine direkten Entsprechungen für die Beispiele aus dem Russischen unter (24), Weißrussischen unter (37), (38), (39), (40) und Lettischen unter (51) ermitteln. Daß aber auch hier Übertragungen der Bezeichnung für den Baumstumpf, -stubben auf einen (schlechten) Mann oder heiratsfähigen Burschen vorkommen, zeigen die folgenden Beispiele, die sehr den russischen Belegen unter (31) und besonders unter (32) ähneln:

(74) *Kaip už kelmo: Už gero vyro kaip už mūro, už prasto — kaip už kelmo* (LKPŽ, 115) 'Bei einem guten Mann (ist es) wie

hinter einer Mauer, bei einem schlechten wie hinter einem Stubben' (d. h. bei einem schlechten Mann ist die Frau viel weniger gesichert als bei einem guten — R. E.);

(75) *Kad ir ant kelmelio, by tik už bernelio* (LKŽ, V, 523) 'Und wenn es ein kleiner Baumstumpf (Stubben) ist, nur so ein Bürschen (müßte man heiraten)'.

Ein bemerkenswertes Beispiel stellt das litauische Substantivphrasem *kėlmas nedėgintas*, das die Bedeutung 'ungehobelter, ungebildeter, nicht erzogener Mensch' besitzt, dar, vgl.

(76) *Tokia jau kelmas nedegintas ta tavo žmona* (LKŽ, II, 363; LKFŽ, 121) 'Solch ein ungehobelter (ungebildeter) Mensch ist diese deine Frau' (wörtlich: solch ein nicht brennender, glimmender Baumstumpf). Dieses litauische Substantivphrasem läßt sich sehr gut mit russ. *kak pen' gorely* unter (35), das zur Bezeichnung eines dummen, des Lesens und Schreibens nicht kundigen Menschen gebraucht wird, vergleichen. Ebenso paßt es ganz gut zu weißruss. *pen' garely* unter (37), (38), (44), (45), (46) und (47) sowie zu lett. folkl. *sviķa celms... kupėjam, nedegam* unter (56), (57), (56); *sviķa celms... kupa, nedega* unter (59) und *sviķa celms... gruzda, ne dega* unter (65).

In meiner Monographie «Studien zur historischen Phraseologie der slawischen Sprachen» (München 1991, S. 92 u ff.) habe ich einen Zusammenhang hergestellt zwischen den Personifizierungen von russ. *pen'-koloda* sowie lett. *celms* und *bluķis* /siehe unter (24) und (51)/ sowie den Personifizierungen einzelner Komponenten wie russ. *pen', penek, koloda, kolodina* und lit. *kelmas* mit der Personifizierung des Holzblockes, der am sogen. Blocksabend (lett. *bluķu vakars* — dem Abend vor Weihnachten) in Litauen und Lettland in früherer Zeit von Hof zu Hof geschleppt wurde. Über diesen Brauch im Litauischen berichtet S. Daukantas (*Būdas senovės lietuvių kalnėnų ir žemaičių*, St. Petersburg 1845, S. 142), daß man beim Schleppen das Holzklotzes (-blockes) von Hof zu Hof ein Lied sang, das mit den Worten begann: *Tabalaj, taj, taj, taj, Judink seni kautus, óp, óp, óp, sódauszė ranķū delnàs!* 'Tabalaj, taj, taj, taj, schüttele, Alter, deine Knochen, up, up, up, schlage zusammen die Handflächen!' Am Ritual nahm neben vier jungen Männern ein alter Mann, bisweilen auch als *Juozapas* bezeichnet teil, der mit dem alten Jahr, das der Holzblock symbolisierte, identifiziert wurde. Wie ich in einem Aufsatz (Der lettische Blocksabend und seine Entsprechungen im Litauischen, Serbokroatischen und Bulgarischen /Brauchtum — Sprache — Folklorismus/ in: Rostocker Forschungen zur Sprach- und Literaturwissenschaft, Heft 8, Rostock 1990, 87–94) ausgeführt habe, ist das alte

Jahr und das Alte überhaupt gegenständlich durch den Holzklotz (lett. *bluķis*, lit. *blukas*, aber — wie ich festgestellt habe — auch *tabalas*) repräsentiert und gleichzeitig personifiziert durch einen Teilnehmer am Ritual des Holzblock-Schleppens, der ein alter Mann, der *Juozapas*, ist. N. Vėlius (Rastenija vjal'njalisa v litovskom fol'klore, in: Balto-slavjanskije issledovanija 1981, Moskva 1982, 125 ff.) ging noch weiter und identifizierte den Holzklotz (lit. *blūkas*), den *tābalas* und den Alten mit lit. *vėlnias* = *kėlmas* 'Teufel; Baumstumpf, -stubben'. Aus dem serbischen Brauch des *bādnjak* kann man hierher m. E. auch den *Stāri Bādnjak*, die Personifizierung des alten Jahres, stellen. Vgl. Verf. «Južnoslavjansko-vostočnoslavjanskije schoždenija v oblasti obrjadnosti: s. chory. *bādnī vēčē(r)*, bolg. *bādni večer* i lathyšk. *bluķu vakars*», in: Studia Slavica. K 80-letiju Samuila Borisoviča Bernštejna, Moskva 1991, 30–37. Ich glaube, daß es zudem einen Zusammenhang zwischen den in der obigen Darstellung angeführten qualmenden, glimmenden, nicht brennenden Stubben, Holzscheit etc. und dem Verbrennen des *bluķis* resp. *blukas* bzw. dem langsamen Verglimmen des südslawischen **bōdnikō/*bōdnjakō* gibt. Auch ist es kein Zufall, daß die Litauer neben der wohl alten, eigenen Bezeichnung des Holzblockes *tābalas* noch das aus dem Deutschen entlehnte *blūkas* (ebenso wie die Letten *bluķis* aus dtsh. *Block*) und das aus dem Ostslawischen entlehnte *kalādē* haben. Dieses lit. *kalādē* stammt aus ostsl. **kolda*, vgl. russ. *koloda*, weißruss. *kaloda* und bezeichnet ebenfalls den Brauch des Holzblockschleppens, vgl. N. N. Tolstoj «Tri obrjada: lit. *kalādē*, ukr. *kolodyj*, serb. *bādnjak*», in: Balto-slavjanskije etnojazykovye otnošenija v istoričeskom i areal'nom plane. Tezisy dokladov Vtoroj balto-slavjanskoj konferencii, Moskva 1983.

III. Abschließende Betrachtungen

1. In beiden hier behandelten Fällen wurden phraseologische Probleme in einen größeren Zusammenhang gestellt, der es erlaubte, zu vertiefenden Ansichten über die angeschnittenen Fragen zu gelangen:

Im Falle des (alt)lett. Substantivphrasems *lācis auzās* durch die Heranziehung eines entsprechenden folkloristischen Komparativphrasems mit seinen Varianten und die Verwertung minimaler Kontexte aus lettischen Wiegenliedern, die freie Kollokationen mit den Lexemen für «Bärin» und «Hafer» enthalten. Die analysierten sprachlichen Erscheinungen entstammen eindeutig dem bäuerlichen Milieu, wie ich bereits in meinem Beitrag «Besonderheiten der ostbaltischen (litauischen und lettischen) Phraseologie» auf der internationalen Konfe-

renz «Europhras 1995» in Graz (erscheint in den Materialien dieser Konferenz) angedeutet habe.

Im Falle der Charakterisierung des alten (oder schlechten) Mannes, Freiers, Bräutigams (seltener der Braut) als Baumstumpf (Stubben) und/oder Holzklotz konnte gezeigt werden, daß die Sprache der lettischen, weißrussischen und russischen Volklieder (besonders der Hochzeitslieder) frappierende Übereinstimmungen aufweist, die sowohl Binomina, als auch Phraseme sowie die entsprechenden präphraseologischen Wendungen in einer Zusammenschau miteinander verbindet. Die baltisch-slawischen (genauer lettisch-ostslawischen) Konvergenzen sind für diese Thematik augenscheinlich.

2. Die Determinierungen der Schlüsselkomponenten «Baumstumpf» und «Holzklotz» zeigten weitreichende Entsprechungen in drei Bereichen: a) «faule, morsche, vermoderte» b) «angebrannte, angekohlte (und daher «schwarze») c) «harzige» Teile des Baumes (Baumstumpf, Stubben und Stamm; bzw. noch Holzsheit), vgl. russ. folkl. *gniluju pen'-kolodu*, *gnilaja koloda*, *gniloj pen'*, *pen' čer nec*: ukr. folkl. *gnyla koloda*, *porochnavy pen'*: weißruss. folkl. *gnilaja kolod(k)a...* *pen' garely*, *galaveška*, *pen' gnily*, *kaljosnaja kalodka*, *pen' čoran*: lett. folkl. *purvā sveķa celms*, *praula celma*, *sapuvušu bērza celmu*, *pūra sakuornīte*. Das weißruss. folkl. *pen' smalavaty* weist eine genaue Übereinstimmung mit dem in den lettischen Volksliedern häufig gebrauchten *sviķa (sviķu) celms* auf. Vgl. ferner hierher gehöriges lett. folkl. *mellais sviķu celms*, *lieljis sviķa celmis*, *mellais piķa celms*. Wie bereits weiter oben erwähnt, steht letztere Determinierung als «harziger Baumstumpf, Pechstubben», der nicht brennt, nur qualmt und glimmt, mit dem Bereich «angebrannt, angekohlt» in Verbindung — einer Tatsache, die vor allem in den lettischen Dainas gespiegelt ist.

3. Auf die Beziehungen der Charakterisierung des alten Mannes (und schlechten Bräutigams) als «morscher Stubben» und «angekohltes Holzsheit» zum Holzblock-Ritual im Ostbaltischen und Ostslawischen sowie zum südslawischen Brauchtum, das mit dem **bōdnjaks* / **bōdniks* zusammenhängt, bin ich bei der Einbeziehung des litauischen Materials besonders eingegangen.

4. Die hier dargestellte Problematik, den Stubben und Stamm (Holzklotz) betreffend, kann natürlich auch in ihrer sprachlichen und sachlichen Relevanz im Baltischen und Slawischen als Anklang an mythologische Vorstellungen über wichtige Teile des Weltenbaumes aufgefaßt werden.

5. Die Welt der baltischen und slawischen (und wohl auch germanischen) Ackerbauer und Viehzüchter in einer frühen Zeit war

eine Welt des Holzes. Fast alles, was den Bauern in dieser Frühzeit umgab, verfertigte er selbst aus dem Material an, das ihm reichlich zur Verfügung stand — aus den Bäumen des Waldes. Man vergleiche dazu A. Bielensteins klassische Arbeit «Die Holzbauten und Holzgeräte der Letten» (I–II, St. Petersburg — Petrograd 1907–1918). Aus dieser vergangenen Welt der Bäume und des Holzes habe ich versucht, über die sprachlichen Manifestationen ein Fragment zu rekonstruieren, das Elemente der materiellen und geistigen Kultur der alten Balten und Slawen in organischer Weise miteinander verknüpft.

[Es ist mir ein Bedürfnis, Frau Dr. Benita Spielhaus (Berlin) für wertvolle Ratschläge zum Lettischen und Herrn Dr. habil. A. S. Aksamitaŭ (Minsk) für die Zusendung von Materialien aus der weißrussischen Volksliederedition «Vjaselle. Pesni IV und VI» herzlich zu danken!]

Abkürzungen

- BW, LD, I–VI = Latwju dainas. Kr. Barona un H. Wissendorffa izdotas, I–VI, Jelgavā — Petrogradā 1894–1915
- Dal', Posl = V. Dal'. Poslovicy russkogo naroda. Sbornik, Moskva 1957
- Dal', TS = V. Dal'. Tolkovij slovar' živogo velikoruskogo jazyka, I–IV, Moskva 1955
- FSRGS = Frazeologičeskij slovar' russkich govorov Sibiri. Pod red. A. I. Fedorova, Novosibirsk 1983
- Jankoŭski BNP = F. Jankoŭski. Belaruskija narodnyja paraŭnanni. Karotki sloŭnik, Minsk 1973
- Kagaine / Raġe ĒIV = E. Kagaine, S. Raġe. Ērgemes izloksnes vārdnīca, I–III, Rīga 1977–1983
- LFV, I–II = A. Laua, A. Ezeriņa, S. Veinberga. Latviešu frazeoloģijas vārdnīca, I–II, Rīgā 1996
- LKPŽ = K. B. Vosylytė. Lietuvių, kalbos palyginimų žodynas, Vilnius 1985
- LKŽ, II = Lietuvių kalbos žodynas, II, Antras leidimas, Vilnius 1969
- LLVV = Latviešu literārās valodas vārdnīca, 8 sējumos, I–VIII, Rīgā 1972–1996
- LTDZ, VI = Latviešu tautadziņas, VI. sējums, Rīga 1993
- ME = K. Mühlhensbachs Lettisch-deutsches Wörterbuch. Redigiert, ergänzt und fortgesetzt von J. Endzelin, I–IV, Riga 1923–1932
- SRJ IAN, IV = Slovar' russkogo jazyka sostavlennyj Vtorym otdeleniem Imperatorskoj Akademii Nauk, t. IV, Sanktpeterburg 1906–1907
- SRNG, XIV = Slovar' russkich narodnych govorov, vypusk 14, Leningrad 1978

- Šejn 1890, I, 1 = Materialy dlja izučeniya byta i jazyka russkogo naselenija severo-zapadnogo kraja. Sobrannye i privedennye v porjadok P. V. Šejnom, tom I, čast' 1, Sanktpeterburg 1890
- VF, VI = Voprosy frazeologii, VI. Vostočnoslavjanskaja dialektnaja frazeologija i frazeografija, Samarkand 1972.

Семантика угла в латышском фольклоре

Угол (*kakts; stūris*) в латышском фольклоре всегда семантически маркирован. В народных песнях «угол» часто выделен и формально — в целом ряде словесных формул, таких как *Tumšajā kaktiņā* («В темном углу»), *Četri kakti istabā* («В комнате четыре угла»).

«Темный угол» или просто угол — место пребывания хтонических божеств и духов. В темном углу предписывает судьбу новорожденному богиня судьбы Лайма, там же Мара (латышский эквивалент Великой Матери) заступает за сироту:

Gaiša, gaiša uguns deg
Tumšajā kaktiņā:
Tur Laimiņa mūžu raksta
Mazajam bērniņam

LD 1196

Gaiša dega uguntiņa
Tumšajā kaktiņā:
Bārenīte pūru loka,
Miļa Māra palīdzēja

LD 4997

В углу дожидается праздников Метенис (дух Масленицы). Как только новый праздник приходит, Метениса загоняют в запечье:

Metens kaktā sukājās,
Pelnu dienas gaididams.
Nu atnāca Pelnu diena,
Bēdz, Meteni, aizkrāsnē

LD 32 223

Запечье и угол в каком-то смысле схожи — это наиболее отдаленное от центра помещения место. Быть в «запечье» означа-

ло находиться за пределами взора человека, в то время как «в углу» — в пределах этого взора. Кроме того, «в запечье» никогда не находится божество. Духи же могли находиться как в запечье, так и в темном углу или просто в углу:

Madaliņa villu kāsa,
Kaktinā sēdēdama;
Raibus cimdus adidama,
Meitām pūru daridama

Tdz 40 021

Мадалиня, упоминающаяся в латышских дайнах довольно редко, в одних случаях связана с Марой (Мара Мадалиня — т. е. как эпитет Мары), в других функционирует самостоятельно — как женский хтонический дух, занимающийся прядением (намек на прядение судеб людей)¹. Хотя обычно Мадалиня фигурирует как доброжелательный по отношению к людям дух, в некоторых случаях проступает ее амбивалентная природа, а в одной из песен этим именем назван дух чумы («мать чумы»):

Es par mēri nebēdāju,
Mēram vārdu i zināju:
Pats mērīts Indrikīts,
Mēra māte Madaliņa

LD 34 119, 1

Происхождение слова *Мадалиня* не ясно. Одни (Петерис Шмитс) рассматривали это слово как перекроенное имя христианской Марии Магдалины, другие (Эрнестс Брастиньш) связывали с прусским *madla* (просьба, молитва). Не претендуя на однозначный ответ, укажем все же на возможную связь между санскритским *mandalin* (1. образующий круг.; 2. пятнистая змея)² и латышским *Мадалиня*. — В латышской фольклорной традиции Мадалиня связывается с идеей круглости и толщины (она прядет круглую, толстую шерсть). В свою очередь одна из зооморфных воплощений латышской хтонической богини Мары (тем самым и Мары Мадалини) — пятнистая змея (*raiba čūska*). Функционально Мадалиня схожа со Священными девами (Svētas meitas) — амбивалентными женскими духами, прядущими судьбы

¹ Мара Мадалиня как пряха («пряха судеб людей») функционально схожа с Марой и Кикиморой в русской традиции.

² В. А. Кочергина. Санскритско-русский словарь. М., 1987, с. 490.

людей, предвестницами смерти. Священные девы живут в темных углах, в стенах и под фундаментом домов³.

Сохранились свидетельства того, что в старину венки из колосьев — воплощение духа плодородия Юмиса — на зиму помещали в специально для этого предназначенный угол клетки⁴.

Таким образом, угол (темный угол) в латышском народном сознании ассоциировался с пограничным местом между «нашим миром» и «чужим миром». Это было опасное, но вместе с тем и почитаемое место, схожее с тем, что в славянской традиции называли «красным углом». В восточной части Латвии (в Латгалии) один из углов выделяли специально и называли почетным углом. При постройке дома в углу сруба вырубали знак креста, помещали туда золото или серебро. Считалось, что таким образом духи судьбы будут благосклонны и обеспечат богатство, здоровье и согласие в семье⁵.

В латышских народных песнях неоднократно упоминается, что один из углов дома принадлежит Маре, отводится специально для нее (по другой версии — для Лаймы). Никто другой не имеет права там спать:

Gulēt iešu, kur palikšu?

Visi kakti pieguluši.

Viens ir visu negulēts,

Tur guļ pati mīļa Māra

LD 34 369, 1

Таким образом, угол — это место в доме, где ожидали увидеть (в других случаях боялись увидеть) хтоническое божество или дух, связанный с прядением судьбы человека. Этот угол женщины окропляли специально приготовленным пивом, в которое до этого бросали золотые деньги⁶.

В свою очередь по отношению к человеческому миру семантика «угол» понималась трояко: а) как место, способствующее плодородию; б) как место, указывающее на социальную изоляцию или на самый низ в социальной иерархии; в) как эквивалент загробного мира («темный угол»).

³ K. Straubergs. Latviešu buramie vārdi, 1. sēj., Rīga, 1939, 412.lpp.

⁴ «Klēt kaktā bijusi vieta ietaisīta, kur Jumja kronīti ik gadus nolikuši, kur tas līdz otram gadam stāvējis». — D. Ozoliņš. Jumis // Dienas Lapas pielikums. Etnogrāfiskas ziņas par latviešiem, 2. sēj., Rīga, 1893, 116.lpp.

⁵ Latviešu tautas ticējumi, 2. sēj., Rīga, 1940, 629.lpp.

⁶ K. Straubergs, ibid, 2. sēj., Rīga, 1941, 631.lpp.

В народных песнях встречается сюжет о том, как сирота ищет своих умерших родителей. Он взбирается по длинному бо-бу или длинному цветку на небо. Там его встречают Сыновья божьи (*Dieva dēli*), которые говорят, что родители сироты находятся «в темном углу»: *Tavs tētiņš māmuliņa / Sēd tumšajā kaktiņā* (LD 4996). Темный угол здесь является эквивалентом загробного мира или, другими словами, — места, где человек неподвижен (мертв). — Так и в цитированном тексте — умершие отец с матерью неподвижно *сидят* в темном углу⁷.

В темном углу (в данном случае угол как самое непрестижное место в доме) вынужден находиться и сам сирота. Только Лайма или Мара может вывести сироту «на солнце»:

Sveša māte mani stūma
Tumšajā kaktiņā;
Tec, Laimiņa, pasniedz roku,
Izved mani saulotē

LD 5066, 1

Желанную девушку парень замечает не где-нибудь, а именно в темном углу. Соитие женского и мужского или временная смерть одного в другом происходит в том же отдаленном от центра и света месте. Из темного угла с «разорванным хохолком» выходят курицы-девицы

Šauras šauras man actiņas,
Kumelīna neredzēja,
Tautu meitu gan redzēju
Tumšajā kaktiņā

LD 11428

Melnas vistas kaktā bija
Izspūrušu cekulīti;
Tās nebija melnas vistas,
Tās bij mūsu pašu meitas

Tdz 57 423

«Четыре угла» — символ микро- и макрокосмоса. Четыре угла — это и четыре ветра, четыре направления света, или в персонифицированном виде — четыре брата-Рождества (*Četri brāļi*)

⁷ По странной ассоциации вспомнился существующий в здании АН Латвии в Риге и по сей день обычай некролог умершему коллеге и его фото ставить на столике всегда в *одном и том же углу* фойе. В этом углу никто из старожиллов никогда не садится, хотя в обычное время там размещены удобные сиденья.

Ziemassvētki). Четыре заполненных людьми (или людьми и божествами, духами) угла в комнате, согласно латышским фольклорным представлениям, образуют картину полноты мира. Если один из углов по какой-то причине пустует, это сигнализирует о случившейся или приближающейся к дому беде. С идеей четырех углов как знаке космоса в латышском фольклоре связана и сравнительно новая словесная формула «Четыре святых ангела», берущая начало в народно-христианских представлениях. Древние хтонические амбивалентные духи в новом слое фольклора перекодированы в четырех доброжелательных по отношению к людям ангелов, охраняющих все четыре угла дома:

Četri kokti ustobā,
 Četri svāti eņģeļiši;
 Četri bruoļi Zīmassvātki,
 Četras meitas mameņai

Tdz 54 338

Таким образом, в латышском фольклоре угол традиционно связан с хтоническими божествами и духами (Мара, Лайма, Священные девы, Мадалиня, Юмис, Мартиныш). Угол — это место, где хтонические божества или духи появляются человеку, «прядут» его судьбу. Угол амбивалентен — это и почитаемое, святое место, но это и опасное место — вход в иной мир. В более новых народных представлениях угол трактовался как место, где человек подвергнут вынужденной пассивности, временной смерти (отсюда обычай ставить провинившегося школьника в угол), а также социальному унижению (угол как наиболее отдаленное от середины комнаты место)⁸. Темный угол это граница между космосом и хаосом, но это и граница между природой и культурой. — «Природа тяготеет к горизонтальной плоскости, к разным видам аморфности, кривизны и косвенности, к связи с низом (земля и вода); культура — к вертикали, четкой оформленности, прямизне, устремленности вверх (к небу, к солнцу)»⁹. Латышское название угла (*kakts*) этимологически связывают с идеей кривизны¹⁰. С идеей кривизны или перелома связано и время появле-

⁸ «„Истинный мир“ всегда находится в „Центре“, „посередине“, так как именно там происходит уровневый раздел и осуществляется сообщение между тремя космическими зонами». — М. Элиаде. Священное и мирское. М., 1994, с. 34.

⁹ В. Н. Топоров. Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического. М., 1995, с. 289.

¹⁰ К. Карулис. Latviešu etimoloģijas vārdnīca. Rīga, 1992, 1. sēj., 370.lpp.

ния хтонических духов и божеств в темном углу. Это обычно время критическое, относящееся к зимнему или летнему солнцевороту, к переходу человека в другой статус¹¹ и т. п. Углы традиционно самые сырые (связь с водой и землей) и темные (связь с иным миром) места внутри дома. Таким образом, «темный угол» в латышских фольклорных представлениях одновременно самое почитаемое место, где появляются хтонические, связанные с миром природы духи и божества, вершащие судьбы людей, и самое «отвратительное», опасное место, ибо оно связано с непредсказуемым — миром природы и ее стихий.

¹¹ Ср. параллель с русской марой: «...способность мары — „тумана и марева“ — появляться только в определенное время: ночью или, напротив, в полдень и в „полдень года“ — во время летнего солнцеворота или созревания хлебов, „на переломах“ года (смена зимы и весны) и „переломах“ человеческой судьбы (жизнь — смерть)». — *Н. Власова*. Новая абевега русских суеверий. СПб., 1995, с. 236.

**Еще раз об одном трактате
по литовской мифологии
(Попытка «реабилитации»
труда Яна Ласицкого о жемайтских богах)**

Опубликовав в 1996 г. статью с толкованием одного мифологического имени из трактата протестантского автора польского происхождения Яна Ласицкого *De Diis Samagitarum Caeterorumque Sarmatarum et falsorum Cristianorum...*, Владимир Николаевич Топоров предложил ученым, занимающимся балтийской мифологией, вновь обратиться к изучению этого произведения, написанного около 1580 г., но впервые изданного лишь в 1615 г. в Базеле¹. В статье Топорова в несколько завуалированной форме содержался призыв с пониманием отнестись к возможным информационным «девиациям» в труде Ласицкого и повторно проанализировать его уже с учетом последних достижений современной мифологической науки.

Подхватывая этот призыв и, одновременно, продолжая попытку «ревизии» — «реинтерпретации» — «реабилитации» некоторых источников балтийской и славянской мифологии², мы вновь обращаемся к книжечке Ласицкого о жемайтских богах. Необходимо отметить, что интерпретация этого труда в научной литературе достаточно «стабильна», и именно из-за этой стабильности (а порой и из-за стереотипных утверждений о том, что Ласицкий все выдумал или все неправильно понял или неправильно записал) создается неверное впечатление, что изучение этого памятника завершено. При этом иногда остаются незамеченными некоторые логические «натяжки» столь обобщенной оценки произведения Ласицкого. Кроме того, даже приняв — на наш взгляд, все же несколько сомнительный — тезис о полной несостоятельности всей мифологической информации, предоставленной Ласицким, нельзя забывать, что трактат предлагает богатейший лингвистический материал, ценность которого не должна умаляться из-за

¹ Топоров 1996.

² Mikhailov 1996, 152–153 и др.

того, что некоторые формы искажены или неточно записаны. В каких ранних письменных памятниках можно найти абсолютно правильные формы и точное следование грамматическим канонам, «правильным» лишь с точки зрения сегодняшних языковых норм?

Практически все работы, посвященные Ласицкому, следуют по одному и тому же пути: приводится краткая биография Ласицкого, ориентирующаяся в основном на работы Вочке³, с целью определить точные даты и длительность его пребывания в Литве; анализ композиции трактата о жемайтских богах; и, как правило, критические замечания по содержанию этого трактата. Критика может быть уничижительной, как в случае Межиньского⁴ и Брюкнера⁵, более умеренной и с попыткой беспристрастного анализа, как это происходит в работах Маннхардта⁶, Яскевича⁷, Юргиниса⁸, Зинкявичюса⁹, Велюса¹⁰. Пожалуй, лишь работа Гринбергера¹¹ может считаться своего рода частичной «апологией» Ласицкого, но из-за обилия разного рода неточностей она практически не может предоставить достаточно веских аргументов в научной дискуссии о трактате.

Напомним, что основные «претензии», предъявляемые Ласицкому позднейшими исследователями, сводятся к следующим пунктам:

1) Трактат Ласицкого не оригинален; он составлен из нескольких частей, каждая из которых списана у определенного автора. «Мифологическая» часть написана, по всей видимости, не на основании собственных наблюдений Ласицкого, а с использованием материала (письменного и/или устного), предоставленного автору Я. Лясковским;

2) Ласицкий не знал литовского языка, и поэтому все воспроизводимые им формы мало достоверны или искажены;

³ Wotschke 1908; Wotschke 1925.

⁴ Межиньски 1878.

⁵ Brückner 1904, 106–113.

⁶ Mannhardt 1868; Mannhardt 1936, 341–401

⁷ Jaskiewicz 1952; к сожалению, нам остался недоступным полный текст неопубликованной (?) диссертации Яскевича о трактате Ласицкого, защищенной им в Пенсильванском университете под руководством проф. А. Салиса.

⁸ Jurginis 1969.

⁹ Zinkevičius II 1987, 91–97.

¹⁰ Vėlius 1995, 14–16.

¹¹ Grienberger 1896.

3) Ласицкий был не в состоянии дать верное представление о жемайтском язычестве, поскольку он, не зная языка, принял некоторые слова за теонимы, или даже сам выдумал некоторые из подобных имен божеств. Сомнительным является и то обстоятельство, что имена многих мифологических фигур встречаются только в сочинении Ласицкого.

Вовсе не желая категорически опровергнуть все эти утверждения и доказать, что все данные в трактате Ласицкого не подлежат никакому сомнению или что Ласицкий превосходно знал литовский язык (мы далеки от подобного рода заявлений, хотя, по крайней мере, минимальное представление о литовском Ласицкий должен был иметь уже в 1580 г., а к концу жизни и подавно, так как последние годы он провел в Литве¹²), мы все же не можем не обратить внимание на некоторые логические несоответствия в скептическом подходе к трактату Ласицкого, с одной стороны, и на несомненно важные и выигранные аспекты трактата, с другой. Однако перед тем, как приступить к демонстрации этих несоответствий, подчеркнем еще раз, что трактат был опубликован по крайней мере через 10 (если не больше) лет после смерти автора, написан же он был, судя по всему, около 1580 г. Это обстоятельство может, с одной стороны, объяснить неточности в передаче отдельных литовских (жемайтских) форм — автор уже не мог проверить и исправить набранный в типографии текст, а с другой, помещает анализируемый нами памятник практически еще в эпоху Мажвидаса с малым количеством письменных памятников. Если же принять гипотезу о том, что лингвистические записи принадлежат перу Лясковского, то нужно одновременно признать, что они были сделаны еще раньше — очевидно, уже в 60-е годы XVI века. Это позволяет считать некоторые литовские фразы из трактата Ласицкого одним из первых письменных свидетельств литовского языка¹³. Поэтому, отвлекаясь от мифологической сто-

¹² Кстати говоря, здесь возникает и другая хронологическая проблема: написав свой трактат в 1580 г., имел ли Ласицкий возможность еще раз вернуться к нему уже в более поздний период? См. также рассуждения ниже.

¹³ Ср. анализ периода начала литовской письменности в Zinkevičius III 1988. Напомним литовские фразы из трактата Ласицкого, представляющие большой интерес как с лингвистической, так и с мифологической точки зрения. Это — вне всякого сомнения, архаичные ритуальные формы, их более подробный анализ будет проведен в другом месте: 1) *Percune deuaite niemuski und mana, dievuu melsu tavvi palti miessu*; 2) *Luibegeldae per mare porire sekles gillie skaute*; 3) *Waizganthos deuaite auging mani linus teip ilgies, ik mani, nie duok unus*

роны вопроса, нельзя забывать о чисто исторической и лингвистической ценности произведения Ласицкого¹⁴.

Попытаемся по пунктам разобрать основные критические замечания, касающиеся всего трактата Ласицкого.

1) Упрек в неоригинальности, будучи вполне обоснованным, мало влияет на оценку значения труда Ласицкого. Прежде всего отметим корректность самого Ласицкого, который всегда указывает свой источник. Ср.¹⁵: «Tradunt veteres...»; «Michalo fragmine quinto de moribus Tartarorum, & suorum Lituanorum, paulò haec aliter refert»; «inter eos qui minoris dignitatis sunt, fuit Iacobus Lascouius, Polonus nobilis, tractus Calisiensis, ex quo haec percepi»; «Eadem turba agrestis, vt est auctor Alexander Gvagninus, in Sarmatia»; «Lascouius ait»; «Haec igitur Iohannes Meletius Archipresbyter Ecclesiae Liccensis in Prussia... litteris prodidit» и др. Автор не скрывает того, что его труд имеет компилятивный характер. И надо сказать, что как компиляция он составлен мастерски. Задача автора — дать краткое конспективное представление о предмете, и нельзя не признать, что его схематичный список богов с указанием их функций и с соблюдением определенной иерархии (перечисление начинается с *Aixtheias Vissagistis*, за которым следуют *Zemopacios*, *Percunos* и т. д., и завершается, в основном, локальными божествами) более чем удовлетворительно справляется с этой задачей. Возможно, что Ласицкий действительно был недостаточно хорошо знаком с жемайтскими реалиями (хотя в трактате описываются и некоторые жемайтские обычаи и обряды), нельзя, однако, забывать, что он был человеком космополитического склада, много путешествовавшим и жившим в различных местах, и, следовательно, способным быстрее натурализоваться и понять локальную специфику. Нас, однако, должна интересовать не столько «оригинальность» труда Ласицкого, сколько достоверность информации, в нем содержащейся. Вопрос о достоверности сведений остается, даже если мы признаем полную несостоятельность и некомпетентность самого Ласицкого. В таком случае мы все равно должны будем решать проблему достоверности его источников.

nogus eithi; 4) *Gabie deuaite pokielki, garanuleiski kirbixtu*; 5) *Smik Smik Perleenu*; 6) *Vielona velos atteik musmup vnd stala*.

¹⁴ Mikhailov 1997.

¹⁵ Цит. по латинскому фототипическому изданию *Iohan. Lasicii Poloni, De Diis Samagitarum Caeterorumque Sarmatorum, E falsorum Christianorum. Item. De Religione Armeniorum*, in Lasickis 1969.

Именно здесь кроется основной логический сбой в рассуждениях большинства ученых, писавших о трактате Ласицкого. В основе таких рассуждений лежат две противоречащие друг другу предпосылки: а) Ласицкий все списал у (= записал от) Лясковского; б) Лясковский был компетентен и знал литовский, а Ласицкий был некомпетентен и литовского не знал. Достаточно ясно, что если Лясковский был компетентен, а Ласицкий нет и если Ласицкий позаимствовал всю свою информацию у Лясковского, то либо мы должны верить всему написанному Ласицким (так как это сведения не его, а достойного доверия Лясковского), либо мы должны предъявлять Лясковскому те же претензии, которые мы предъявляем Ласицкому («искажил, недопонял, выдумал»). Таким образом если не с самого трактата, то по крайней мере с Ласицкого как «фиксатора информации» снимается часть выдвинутых ему обвинений.

2) Таким образом, и вопрос о знании Ласицким литовского языка приобретает несколько иное звучание. Если Ласицкий не владел литовским, то понятны искажения некоторых литовских форм, взятых или записанных со слуха у Лясковского. Однако тогда с Ласицкого должно быть снято обвинение в том, что он выдумал какие-то теонимы или неправильно понял какие-то слова — все эти претензии должны быть опять же переадресованы Лясковскому.

Параллельно нельзя не отметить, что речь об искаженности литовских форм стала одной из стереотипных фраз, произносимых, когда речь идет о трактате о жемайтских богах. При повторном анализе всех форм (исключая явные опечатки) надо признать, что на самом деле литовские формы, включенные помимо всего прочего в латинский текст, искажены весьма мало. А шесть литовских ритуальных фраз, цитируемых Ласицким, поражают точностью своей записи вплоть до того, что Маннхардт предположил, что фразы были записаны Лясковским и переписаны Ласицким (или продиктованы первым последнему), а мифологические имена воспринимались и записывались Ласицким со слуха¹⁶. Впрочем, почти одновременно Маннхардт приходит к выводу, что Ласицкий не имел при работе над трактатом никаких записей или заметок Лясковского¹⁷.

Кажется, что «проблема Лясковского» становится ключевой для понимания и оценки всего трактата Ласицкого о жемайтских

¹⁶ Mannhardt 1936, 381–382.

¹⁷ Mannhardt 1936, 381.

богах. На самом деле эта проблема важна только для источниковедческой стороны анализа. Для понимания мифологического содержания трактата она, скорее, вторична, ибо в этом случае существенна информация сама по себе и ее датировка, а не личность автора. Тем не менее нельзя, конечно, не признать, что фигура Лясковского продолжает оставаться во многом загадочной (вплоть до предположения, что здесь может идти речь о некоей литературной мистификации со стороны Ласицкого), а вопрос о каких-то лингвистических и фольклорных записях, возможно, сделанных им самим, продолжает оставаться неразрешенным.

3) При повторном рассмотрении списка всех жемайтских божеств, приводимых Ласицким, становится ясно, что довольно большая часть их упоминается и в других источниках. Если присоединить к ним и формы, которые могут являться локальными вариантами имен мифологических фигур, известных из других источников, то жемайтские боги Ласицкого вовсе не будут стоять особняком во всем корпусе балтийских мифологических текстов (см. таблицу). В то же время обилие теонимов-*haraх legomena* может довольно легко объясняться локальностью жемайтского язычества и эпитетно-дескриптивным характером имен божеств. То же касается и большого количества различных мифологических фигур — скорее всего, часто речь идет о нескольких ипостасях или именах-эпитетах одного и того же божества (ср. *Percunos* и *Warpulis*¹⁸ и др.).

Попробуем распределить 76 приводимых Ласицким имен жемайтских божеств на три группы¹⁹. В первую включены теонимы, известные не только из трактата Ласицкого, или имена, которые с большей или меньшей степенью вероятности могут быть вариантами известных теонимов. Вторая группа представлена именами, встречающимися только у Ласицкого, но достаточно легко расшифровываемыми и, следовательно, могущими являться локальными вариантами или дескриптивными эпитетами уже известных божеств или же связанными с конкретными топонимическими обозначениями. К третьей группе относятся имена божеств, с трудом поддающиеся интерпретации, встречающиеся только у Ласицкого и действительно являющиеся сомнительными

¹⁸ Ср. Топоров 1996.

¹⁹ 76, а не 77, как в традиционных списках в различных исследованиях, так как *Kurvvaiczin Eraiczin* — одно божество, а не два, ср.: «*Kurvvaiczin Eraiczin agnellorum est deus*», ошибочный перевод в Lasickis 1969, 20: «*Kurvvaiczin Eraiczin yra ęriukų dievai*».

или же представляющие собой не имена, а иные формы, вероятно неправильно понятые. Из-за ограниченности места отсылаем для этимологической интерпретации имен к цитировавшимся выше работам Маннхардта и Яскевича и к обзору разных исследований, составленному Юргинисом²⁰.

I	II	III
Aitvvaros	Algis	Alabathis
Babilos	Audros	Apidome
Gabie	Ausca	Aspelenie
Gardunithis	Auxtheias Vissagistis	Atlaibos
Kaukie	Birzulis	Austheia
Lavvkatimo	Breksta	Bentis
Matergabiae	Budintaia	Bezlea
Modeina	Derfintos	Datanus
Numeias	Deuoitis	Ezagulis
Percuna tete	Dugnai	Guboi
Percunos	Dvvargonth	Kirnis
Polengabia	Ezernim	Klamals
Ragaina	Giuoitos	Kremata/Kremara
Rauguzemapati	Gondu	Luibegeldas
Tavvals	Kierpiczus	Miechutele
Vielona	Kriksthos	Orthus
Zemiennik	Krukis	Pesseias
Zemina	Kurvvaiczin Eraiczin	Rekiczouum
Zemopacios	Lasdona	Salaus
	Ligiczus	Sidzium
	Pizio	Simonaitem
	Prigirstitis	Siriczus
	Priparscis	Srutis
	Ratainicza	Tiklis
	Siliniczus	Vblanicza
	Szlotrazis	Vetustis
	Tratitas Kirbixtu	
	Tvverticos	
	Vvaizganthos	
	Walgina	
	Warpulis	

²⁰ Mannhardt 1868; Mannhardt 1936, 341-401; Jaskiewicz 1952; Jurginis 1969, 59-87.

Краткий комментарий к таблице. Не вдаваясь в этимологические и мифологические интерпретации, обоснуем некоторые из наших решений при отнесении той или иной формы к одной из трех групп.

В I группу кроме имен, встречающихся в других источниках или фольклоре, мы включили также:

Gardunithis, который проявляет легкое сходство с прусским *Gardoits / Bardoits* и под., ср. у самого Ласицкого в перечислении прусских богов *Gardoeten*. В противном случае это имя можно с полным основанием поместить во вторую группу, так как оно легко поддается этимологизированию (ср. Jaskiewicz 1952, 82).

Matergabiae, Polengabia являются, несомненно, вариантами *Gabie*, упоминающейся в разных источниках.

Lavvkapatimo (**Laukpatis*) может быть фигурой, аналогичной *laukasargai* [sic!] у Мажвидаса, а также одной из ипостасей *Zemopacios* — **Zemepatis*'a, ср. здесь же.

Numeias, если принять интерпретацию Яскевича (Jaskiewicz 1952, 90–91), может быть сопоставлен с формой *Нэнадъеви* из *Волынской летописи*, несколько иначе — Топоров 1972, 310–314.

Rauguzemapati — конкретная ипостась *Zemopacios* — **Zemepatis*'a, ср. также *Ragupatis* у Преториуса.

Tavvals было бы заманчиво считать метатезой *Телявеля*, встречающегося в *Волынской летописи*. Такое сравнение было, правда, отвергнуто Брюкнером, ср. Grienberger 1896, 27. Если же *Tavvals* действительно сводим к лит. *tévelis*, то в этом случае речь идет, несомненно, об одном из имен верховного божества.

В III группу, помимо ошибочно записанных (*Atlaibos, Bezlea*), чрезмерно латинизированных (*Datanus*), явно христианских (*Симонатем*) и трудно интерпретируемых имен (*Alabathis, Ezagulis, Klamals, Luibegeldas, Miechutele, Orthus, Salaus, Tiklis* и др.), нами были включены и имена божеств и духов конкретных мест или семей (*Guboi, Rekcziouum, Sidzium, Vetustis*). В принципе, по крайней мере часть из них может быть подлинной и связанной с топонимическими или антропонимическими формами, но осторожности ради и из-за трудностей, связанных с их лингвистической интерпретацией, мы оставляем их среди *dubia*.

Уже при беглом анализе таблицы нетрудно сделать следующие выводы:

1) Из 76 имен 19 встречаются в других источниках и так или иначе сводимы к уже известным мифологическим именам; 31 имя поддается довольно точной лингво-семантической интерпретации или связывается с конкретными топонимами, гидронимами или

антропонимами; 26 имен с большей или меньшей степенью обоснованности могут считаться сомнительными, ошибочными или трудно идентифицируемыми. Таким образом, даже при самой строгой критической оценке трактата Ласицкого можно сказать, что только одна треть предлагаемых им сведений не имеет под собой никакого основания. 19 «надежных» имен составляют тоже довольно большой процент. 31 имя из второй группы можно, конечно, трактовать по-разному, все они, однако, реальны (как эпитеты или как имена собственные), даже если не исключено, что не все они относятся к мифологической сфере.

2) Число имен (76) может быть довольно легко редуцировано, если учитывать, что некоторые имена являются эпитетами одного определенного божества, или ряд божеств может быть сгруппирован в одну «семью», ср. напр.: *Gabie — Polengabia — Matergabiae; Zemiennik — Zemoracios — Zemina* (как женский вариант) — *Rauguzemepati* (как конкретная ипостась) — *Lavvkpatimo (?)*; *Percunos — Warpulis — Percuna tete* (женское божество, связанное с Перкунасом) — *Deuoitis* (возможно также собирательное, применимое и к другим богам, ср. у самого Ласицкого: *Percune deuaita, Waizganthos deuaita, Gabie deuaita*); *Derfintos — Ligidzus* (синонимичны по функциям и, возможно, сводимы к верховному божеству *Percunos* или *Auxtheias Vissagistis*, который в свою очередь тоже, несомненно, эпитетон) и под.

3) Многие из имен легко поддаются интерпретации или объясняются уже самим автором. Наличие имен типа «Буря», «Заря», «Будящая», «Озерный», «Лесной», «Коровий», «Ореховая», «Березовый» и под. (ср. русск. *домовой, лесовик, водяной* и пр.) вовсе не означает, что автор (будь то Лясковский или Ласицкий) принял обычные литовские слова за имена божеств. Скорее всего, речь идет об описании демонологического слоя жемайтской мифологии, который, кстати, и должен был наилучшим образом сохраниться во времена Лясковского — Ласицкого через примерно сто пятьдесят лет с момента христианизации жемайтцев.

Думается, что достаточно обоснованным может быть предположение о том, что трактат Ласицкого фиксирует состояние жемайтского языческого универсума в период его распада. Не обязательно считать *a priori*, что Лясковский или Ласицкий все напутали. Они (или один из них), как это часто случается в подобных случаях, могли записать уже деформированные и подвергшиеся «девальвации» сведения из уст своих информаторов, очевидно, уже недостаточно хорошо ориентировавшихся среди языческих реалий, довольно быстро заменяемых христиански-

ми. Таким образом, в трактате о жемайтских богах мы имеем частичное и довольно смутное упоминание о высшем уровне жемайтского (балтийского) пантеона и обильные сведения о локальных божествах, духах, демонах, элементах низшей мифологии и т. п., количество которых всегда весьма велико в любой фольклорной традиции. Разумеется, часть имен этих духов может и не соответствовать действительности, тем не менее нельзя не оценить и высокой степени точности в описании, присущей Ласицкому. Говоря о мелких локальных божествах, он практически всегда указывает место, к которому они относятся и в котором почитаются.

Думается, что трактат Ласицкого может быть, по крайней мере, «частично реабилитирован», если принять во внимание как все сделанные на основании таблицы «количественные» раскладки, гипотезы о эпитетности теонимов и о сводимости нескольких имен к одному, так и более общее хронологическое соображение о том, что материал трактата отражает совершенно определенный период дисрегации языческого универсума, характеризующийся возобладанием низшей мифологии над высшей, уменьшением числа верховных божеств или их исчезновением, и, одновременно, быстрым увеличением числа мелких локальных мифологических фигур.

Эта концепция может получить свое подтверждение или, напротив, быть решительно опровергнута, вероятно, только в том случае, если будут найдены или оригинальные записи Лясковского (в существовании которых все же приходится сомневаться), или другие источники по жемайтской мифологии, современные труду Ласицкого.

Библиография

- Межиньски 1878 — А. Межиньски, *Ян Ласицкий и его сочинение «De Diis Samagitarum»*, «Труды III археологического съезда в России», Киев 1878, 170–204.
- Топоров 1972 — В. Топоров, *Заметки по балтийской мифологии*, в *Балто-славянский сборник*, Москва 1972, 289–314.
- Топоров 1996 — В. Топоров, *Варпулис как ипостась Перкунаса (из заметок по балтийской мифологии)*, «Res Balticae», 1996, 107–124.
- Brückner 1904 — A. Brückner, *Starożytna Litwa. Ludy i Bogi*, Warszawa 1904.
- Grienberger 1896 — Th. R. von Grienberger, *Die Baltica des Libellus Lasicki. Untersuchungen zur litauischen Mythologie*, «Archiv für slavische Philologie», XVIII, 1896, 1–86.

- Jaskiewicz 1952 — W. C. Jaskiewicz, *A Study in Lithuanian Mythology. J. Tasicki's Samogitian Gods*, «Studi Baltici», IX, 1952, 65–106.
- Jurginis 1969 — J. Jurginis, *Žinios apie rašinio leidinius, Žinios apie J. Lasickio asmenį; Tyrinėjimų apžvalga; Paaiškinimai*, Lasickis 1969, 9–12, 52–96.
- Lasickis 1969 — Jonas Lasickis, *Apie Žemaičių, kitų Sarmatų bei netikrų krikščionių dievus*, paruošė J. Jurginis, Vilnius 1969.
- Mannhardt 1868 — W. Mannhardt, *Beiträge zur Mythologie der lettischen Völker*, «Magazin von der lettisch-literarischen Gesellschaft», Mitau 1868, 82–141.
- Mannhardt 1936 — W. Mannhardt, *Letto-Preussische Götterlehre*, Riga 1936.
- Mikhailov 1996 — N. Mikhailov, *Baltico-Slovenica. Alcuni paralleli mitologici*, «Res Balticae», 1996, 151–178.
- Mikhailov 1997 — N. Mikhailov, *Lingvistinė baltų teonimų analizė J. Lasickio veikale (De Diis Samagitarum, XVI a. pabaiga)*, in *Baltų kalbos XVI ir XVII amžiuje (sinchronija ir diachronija). VIII tarptautinis baltistų kongresas. Pranešimų tezės*, Vilnius 1997.
- Vėlius 1995 — *Lietuvių mitologija*, 1. tomas, parengė N. Vėlius, Vilnius 1995.
- Wotschke 1908 — Th. Wotschke, *Der Briefwechsel der Schweizer mit den Polen*, «Archiv für Reformationsgeschichte», Ergänzungsband III, Leipzig 1908.
- Wotschke 1925 — Th. Wotschke, *Johann Lasitius. Ein Beitrag zur Kirchen- und Gelehrten-geschichte des 16. Jahrhunderts. Teil 1 und 2*, «Zeitschrift für slavische Philologie», II, 1925, 77–104; 442–471.
- Zinkevičius II 1987 — Z. Zinkevičius, *Lietuvių kalbos istorija*, II. *Iki pirmųjų raštų*, Vilnius 1987.
- Zinkevičius III 1988 — Z. Zinkevičius, *Lietuvių kalbos istorija*, III. *Senujų raštų kalba*, Vilnius 1988.

Л. Раденкович
(Белград)

Водяной бык в преданиях балканских славян

В целом ряде работ Владимир Николаевич Топоров смело и плодотворно обращается к наиболее загадочным вопросам славянской мифологии. Настоящая работа написана под влиянием его реконструкций «основного мифа» и роли кузнеца в нем. Речь пойдет о мифологическом сюжете изгнания водяного быка, зооморфного родоначальника племени, в хтоническое пространство и об установлении культа Громовержца.

У балканских славян до сих пор сохранились предания о присутствии в стоячих водоемах (озеро, пруд, более крупные источники) «хозяина» в облике животного: чаще других упоминаются *бык, конь, баран, козел и змея*, причем имеются развитые сюжеты только о быке (о его столкновении с людским миром и последствиях этого).

По преданию, *водяной бык* — сильный, с большими рогами, черного (реже белого) цвета — обитал в определенных озерах или прудах, появляясь из воды летом и убивая на прибрежных пастбищах коров и быков. В отдельных областях упоминается и *вороной вол* (юго-западная Сербия, Старый Влах) [21, с. 636], (западная Болгария) [6, с. 7], *морской бык* (южная Сербия, окрестности г. Лесковац) [7, с. 568]. Согласно преданию из окрестностей г. Пожаревац, водяной бык из Бычьего пруда имел *золотые рога* [12]; в окрестностях Враня, местечко Смилевич, близ горы Облика из бывшего здесь некогда озера появлялся крупный белый бык с черными рогами и насмерть бодал крестьянских коров и быков, что паслись на берегу [9, с. 46]; в окрестностях г. Свилайнац водяной бык каждый день *забивал* на пастбище какое-нибудь животное [23, с. 14]; в окрестностях Пирота крестьяне должны были каждую пятницу приводить на берег озера по быку, и водяной бык убивал его [13, с. 45]; в окрестностях г. Сврлиг водяной бык по ночам выходил из пещерного родника и душил крестьянский скот [25. I, с. 321].

У сербов бытовали поверия, что водяной бык своим ревом или появлением из воды может возвестить о великих невзгодах или перемене погоды. Так, по преданию, записанному в прошлом веке, рев быка, обитавшего во Власинском озере, предрекал войну: «А только году в 1827, в канун войны русско-турецкой, и в канун 1876 года, когда сербам и туркам выпало сойтись насмерть, бык, говорят, поднял в озере такой шум, что все ходуном ходило, и бурлила вода» [22, с. 279]. Считалось, что бык из местечка Стришка бара близ Парачина, появляется из воды, только «чтобы предвещать невзгоды: голод, мор, болезни» [14, с. 204–205]. Существует предание, связанное с Баблическим болотом в Косово, о том, что тамошний большой бык предсказывает ревом перемену погоды [29, с. 159].

Мотив хозяина водоема, предвещающего людям грядущие беды, встречается и у других народов. В Средней Азии и в Сибири у монголов и якутов встречаются верования в водяного быка, который скрывается в озере и ревет перед грозой [33, с. 43]. Согласно Карамзину, «гений Ретрского озера, когда великие опасности угрожали народу славянскому, принимал на себя образ кабана, выплывал на берег, ревел ужасным голосом и скрывался в волнах» [16, с. 12]. У русских в этой роли выступают водяной и водяница. По преданиям, водяница перед самой войной плачем предвещала массовую гибель людей: «Вот она сидит на этом берегу на камешку да и кукает, сидит и кукает. А, говорит, кукала-кукала, последний раз кукнула и сказала: — А в этом году, — говорит, — всех кукнут» [16, с. 48].

Предания о водяном быке, обычно связанные с мотивом исчезновения и его последствий, имеют, как правило, троичную структуру. В первой части сообщается, что из некоей воды появился бык, который уничтожает крестьянских быков или всю скотину на пастбище, вызывая страх у людей. Во второй части рассказывается, как кузнец оковывает железом рога своему или другому деревенскому быку, и тот в борьбе с водяным быком бодает его. Раненый водяной бык бежит к озеру и больше не появляется. В третьей части говорится о последствиях исчезновения быка: озеро высыхает или превращается в лужу, град уничтожает урожай, в некоторых местах молния убивает гончара, которому принадлежала идея оковать быку рога, или самого кузнеца.

Кузнец

Изготовление *железных орудий*, которыми наделяют домашнего быка для защиты в борьбе с водяным быком — ключевой момент предания. В качестве орудий защиты упоминаются: в Старом Влахе — *железные верхушки* рогов [21, с. 636], во Власине на Ко-

сово, близ Парачина, в окрестностях городов Свилайнац, Пирот, Вране, Сврлиг и в Подрима — *подковки* или *железные наконечники* для рогов [22, с. 279; 1, с. 106; 14, с. 204–205; 23, с. 14; 13, с. 44; 9, с. 46; 27, с. 137–138; 31, с. 72]; в окрестностях г. Лесковац — *острые ножи*, которые туго привязывались к рогам [7, с. 568], в окрестностях Джустендила — *железные пики* для рогов [6, с. 7], в болгарской деревне Костенец — *железные рога* [17, с. 120–121].

Изготовление железных орудий делит время предания на время до создания орудий защиты, когда власть хтонического существа в облике быка безгранична, и время, когда кузнечные работы завершены, и хтоническое существо ранено железным острием. Из приведенного следует, что в основе предания находится мифологический сюжет о столкновении кузнеца с водяным — хтоническим существом, выступающим в облике быка. Кузнец, обрабатывающий металл с помощью огня и воды, создающий орудия убийства, в мифологическом представлении о мире является не только помощником Громовержца, но и его трансформацией [11, с. 163].

Приношение в жертву быка

Мифологический сюжет, который лежит в основе предания об убийстве водяного быка и о его изгнании, воплощается на ритуальном уровне в виде реального ежегодного приношения в жертву быка. Таким образом, каждый год в определенное время циклически обновляется сам миф, подтверждая сакральность описываемого мифом действия. В Древней Греции существовал праздник Диполея, который был связан с уборкой первых сельскохозяйственных плодов; вторая часть его носила название *буффония*. Праздник проходил во второй половине лета (когда современные христиане отмечают день поминовения св. Ильи). Во главе торжественной процессии шествовал верховный жрец, а вслед за ним вели украшенных цветами и венками быков. Процессия двигалась к афинскому Акрополю, где раскладывались первые в тот год плоды. К быку, который первым пробовал эти плоды, подходил верховный жрец и наносил ему смертельный удар топором. Затем остальные жрецы приносили быка на алтарь Зевса Полиейского, где быка добивали ножом, а мясо раздавали участникам шествия. Интересно, что жрец, наносивший быку первый удар, убегал с этого места и, спустя некоторое время, его подвергали ритуальному суду за убийство быка. Суд переносил вину с него на остальных священников, с них — на орудия, которыми забивали быка, орудия же, согласно решению суда, бросали в море [10, с. 153]. Ритуальный суд, связанный с убийством быка, показыва-

ет, что бык представлял собой зооморфное воплощение хтонического хозяина; чтобы избежать его мести, следовало освободиться от вины в его смерти. Предания, однако, сообщают о мести: «Озеро после этого высохло, и семья кузнеца вымерла» [9, с. 46]; «в тот же день загредел гром, и молния спалила дом гончара, тут сторели и два его сына» [27, с. 137–138]. Во втором примере гончар, человек приезжий, пострадал потому, что на новом месте обучил односельчан делать их быкам железные рога.

Аналогичный обряд приношения в жертву быка в летние месяцы встречался до начала XX столетия в России, в Сербии, в Болгарии, в Македонии и в других странах [10, с. 151–152; 20, с. 83–101]. Многие памятники, зафиксировавшие в каменной пластике культ Митры на Балканах, показывают, как это небесное божество ритуально убивает быка. В иранской мифологии упоминается Гопатшах или царь-бык (бык с торсом человека), который обитает в земле обетованной и совершает служение богам на берегу моря. Это божество отождествлялось с первочеловеком, а также с царями, «земным» и «горным» [24. I, с. 310].

Водяной бык и (х)ала/ламия

То, каким образом водяной бык бывает ранен, и что происходит вследствие этого, указывает на его близость к существу, называемому (х)ала. В одном предании с Копаоника говорится о том, как хала поранилась о железные пики. Люди установили их на перекладах, которыми покрыли озеро. Пытаясь поднять переклады, чтобы освободить скованную поверхность озера, где она жила, хала поранилась о копье и навсегда исчезла из озера. С ее исчезновением иссякла озерная вода и появились градоносные тучи [26, с. 14]. О близости водяного быка и алы свидетельствует и относящаяся к XIX веку запись М. Дж. Миличевича, где это существо названо *волом-халой* [21, с. 636]. Согласно преданию из Топлицы, турки убили *змею-трехголовку* из Облачинского озера, похожую по описанию на халу. Она свертывалась в клубок у озера, кладя голову на прибрежный холмик. С тех пор озеро стало мелеть, «и нет больше у воды сочной черешни, что росла здесь прежде» [8, с. 25].

Поверья гласят, что тела убитых *аждахи* и *ламии* долго гниют или их раздирают собаки, а раненые *водяной бык* и *хала* исчезают в воде. Вода после этого долго остается кровавой — знак того, что они ранены металлическим предметом и больше не появятся. О быке из Стришской бары близ Парачина говорится, что раненый, он уплыл вниз по течению Моравы в Дунай, а затем в море [14, с. 204–205].

Таким образом, поверхности озера, родника или пруда, где появляются мифологические существа, могут восприниматься как «врата» между *этим* и *иным* мирами: появившись, представители хтонического мира уходят через них обратно. Это часть открытой границы, опасное место, где человек рискует встретить пришельцев с того света. Поэтому с незапамятных времен до наших дней такие места являются культовыми. Согласно некоторым преданиям, после исчезновения быка людям удавалось смягчить грядущие напасти с помощью молитв и жертвоприношений. В Старом Влахе после того, как град в течение семи лет уничтожал посевы, накануне дня св. Прокопия (21 июля по нов. стилю) отстояли всю ночь бдение, а на следующий день отслужили литию и град остановили [21, с. 636]; в Подрими рядом с родником, высохшим после исчезновения быка на десять лет, стали совершать «курбан», и вода вернулась [31, с. 72].

Водяной бык и водяной

У восточных славян некоторые функции водяного быка перешли к водяному. Об этом свидетельствуют некоторые его внешние признаки, например, он появляется в виде седого старца с рогами; имеет коровьи ноги, рога и хвост, весь зарос черной (реже белой) шерстью; появляется в облике животного: рыба, выдра, корова, конь, свинья, собака, кошка, лебедь и пр. [16, с. 11–12]. Совпадают и некоторые функции водяного и водяного быка. Каждый водоем имеет своего водяного, который обитает там испокон веку; он может вызвать бурю [19, с. 158] или предречь великую беду. Когда водяной уходит из озера, оно остается и без воды, и без рыбы. А когда он возвращается, вместе с ним возвращаются и вода, и рыба [16, с. 8]. В Елатовском уезде Тамбовской губернии бытовали поверья, что водяные появляются только по ночам, а днем очень редко, ибо боятся св. Ильи: тот, как их увидит, «поразит насмерть» [20, с. 95]. У западных, а частично и у восточных славян, в образе водяного объединяются представления о демонах—местных покровителях и о демонах, ведущих происхождение от утопленников.

Водители градоносных туч в облике быка

Говоря о водяном быке как о защитнике крестьянского хозяйства от града, следует упомянуть, что существуют поверья, согласно которым души некоторых людей, покинув тело, отправляются противостоять водителям градоносных туч, которые принимали облик быка и назывались по-разному. В Черногории (Грбле) такой человек, прозванный *вилеником*, принял образ белого вола и вел

борьбу с Итальянцем — водителем градоносной тучи, который был в облике *черного быка* [15, с. 69–70]. В Синьской краине таких людей называли *временяцы*, и они тоже боролись между собой как быки черные и белые [3, с. 409–410]; в Венгрии среди славянского населения около Печуя — *ведовняцы* (здесь водитель туч в облике быка явился из Болгарии) [32, с. 73]; на Истре водителя туч называли *штригнуном*, он принял облик *черного вола*, а его противник, охранявший крестьянскую землю, назывался *крсником* и появлялся в образе *пестрого вола* [2, с. 152–153].

По рассказу из Черногории, человек, по совету старухи, убивает быка, который жил в горном водоеме, то появляясь, то исчезая. Это, мол, ему единственная возможность освободиться от болезни. Со смертью быка умирает и крестный этого человека, который, как становится ясно, и был источником его болезни, принимая обличье быка [18, с. 77].

Эти верования свидетельствуют о равновесии между дикими и «ручными» защитниками деревенских земельных угодий от демонов, несущих град. По одну сторону находятся халаобразный водяной бык, местная хала и змей, а по другую — халаобразные домашние животные (*вол, баран*) и халаобразные люди (так называемые *стухи, здухачи, крсници, ведовняцы* и пр.). Следовательно, водяного быка первоначально воспринимали как покойника или, точнее говоря, покойника особого, вроде родоначальника племени или умершего шамана, наделенного силой защищать и одаривать свое племя, но также и предвещать беду, и самому наказывать.

Это помогает понять одно македонское предание из окрестностей Радовиша, по которому водяной бык защищает правду и борется за честь деревни: в деревне Поголево на берегу озера устроили борьбу быков. Когда местный бык победил турецкого быка, турки, не признав победы, привели нового быка, и тот одолел местного. Но в это время выскочил водяной бык, поднял турецкого на рога и, отбросив его далеко-далеко, вернулся в озеро [4, с. 159].

Предания о том, что водяной бык убивал скотину вблизи озер, следует понимать как мифологический запрет выпаса скота рядом с культовыми водоемами и обязательность жертвоприношения. Если жертву не приносили, обиженный хтонический хозяин мог взять ее сам, т. е. мог начаться мор скота. С ростом знаний, когда научились плавить и ковать железо, с развитием земледелия, меняется и отношение человека к хтоническому хозяину. Его статус хозяина снижается, а функции переносятся на бога Молнии и Грома, который перемещается наверх, на возвышенное место. Предание об убийстве водяного быка есть, та-

ким образом, мифологический сюжет об изгнании хтонического божества и возвышении бога Молнии и Грома.

*Перевод с сербско-хорватского
О. Л. Кирилловой*

Список литературы

1. В. Бован. Народне приповетке. I // Народна књижевност Срба на Косову. Књ. 5. Приштина, 1980.
2. М. Вошковић-Stulli. Istarske narodne priče. Zagreb, 1959.
3. М. Вошковић-Stulli. Narodne pripovetke i predaje Sinjske krajine // Narodna umjetnost. 5–6. Zagreb, 1967–1968.
4. Т. Вражиновски. Народна демонологија на Македонците. Скопје-Прилеп, 1995.
5. Б. М. Вуковић. Легенде из Санџака. Расковник. XIII, 1987/88. Бр. 50.
6. А. Георгиева. Демонолошките персонажи в легендарните предания // Нижа митологија балканских Словена. Зборник радова (рукопис). Балканолошки институт САНУ. Београд, 1996.
7. Д. М. Ђорђевић. Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави // Српски етнографски зборник (СЕЗБ). LXX. 1958.
8. Т. Р. Ђорђевић. Поред Топлице. Путописне белешке // Братство. VII, 1896.
9. М. Златановић. Vranjske legende. I. Vranje, 1970.
10. Љ. Зотовић. Ритуално клање бика као остатак античког култа плодности // Старинар. Нова серија. Књ. VII–VIII, 1956–1957. Београд, 1958.
11. Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
12. Д. Јацановић. Предање о биковој бари (рукопис).
13. Б. С. Јовановић. Ризница пиротске баштине. Пирот, 1994.
14. Р. П. Јов. Народно предање о местима. Бара и бик // Караџић. II. 1900. Бр. 11–12.
15. В. Р. Кошутић. Грбаљ непознат и непризнат // Расковник. II. 1969. Бр. 6.
16. Н. А. Криничнаја. На синем камне. Мифологические рассказы и поверья о духе — «хозяине» воды. Петрозаводск, 1994.
17. В. Кузманова, Ђ. Коцева. Българска народна поезия и проза. Т. VII. София, 1983.
18. Д. Лакићевић. Вук и ајдук. Београд, 1992.

19. Е. Е. Левкиевская, В. В. Усачева. Полесский водяной на общеславянском фоне // Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995.
20. Т. С. Макашина. Ильин день и Илья-пророк в народных представлениях и фольклоре восточных славян // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982.
21. М. Ђ. Милићевић. Кнежевина Србија. I. Београд, 1876.
22. М. Ђ. Милићевић. Краљевина Србија. Београд, 1884.
23. М. Милојковић. У тами благо. Легенде из наших крајева. Београд, 1974.
24. Мифы народов мира. I–II. М., 1980.
25. С. Петровић. Митологија, магија и обичаји // Културна историја Сврљига. I. Ниш-Сврљиг, 1992.
26. Љ. Раденковић. Митска бића српског народа // Лицеум. Књ. 2. Крагујевац, 1996.
27. Љ. Раденковић. Демони и друга митска бића у народном предању југоисточне Србије // Нишки зборник. 9. Ниш, 1980.
28. С. Ристески. Легенди и преданија за Свети Наум. Скопје, 1990.
29. Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић. Српски митолошки речник. Београд, 1970.
30. С. Тројановић. Змије и друге немани водене по народним причама // СЕЗБ. L., 1934.
31. М. С. Филиповић. Различита етнолошка грађа с Косова и Метохије // СЕЗБ. LXXX.
32. Ђ. Франковић. Казивања Срба и Хрвата у Мађарској о нечистој сили // Расковник. XIII. 1987. Бр. 4–48.
33. J. Chevalier, A. Gheerbrant. Rječnik simbola. Zagreb, 1983.

Explorative Untersuchungen zur Wort- und Satzlänge kroatischer Sprichwörter

(Am Beispiel der *Poslovice* von Đuro Daničić [1871])

0. Einleitung

Wie moderne semiotische Untersuchungen der letzten Jahre gezeigt haben, nimmt das Sprichwort im Hinblick auf seinen semiotischen Status einen ambivalenten bzw. doppelten Stellenwert ein, der mit seinem Wesen als «Minimaleinheit der übersprachlichen semiotischen Ebene» (Čerkasskij 1968) verbunden ist: Auf der einen Seite gehört es als komplexes sprachliches Zeichen zur Ebene der Sprache, auf der anderen Seite läßt es sich als 'sekundäres modellbildendes System' der Ebene der Folklore zuordnen (vgl. Permjakov 1979).

Bemerkenswert ist, daß ungeachtet der semiotischen Betrachtungen der Sprichwörter, die in der jüngsten Vergangenheit angestellt wurden (vgl. Grzybek 1984), ihr linguistischer Status vergleichsweise unberücksichtigt geblieben ist (vgl. Cram 1983). Charakteristisch ist in dieser Hinsicht zum Beispiel der Umstand, daß der synoptische Überblick von Röhrich/Mieder (1977) zum Thema 'Sprichwort' zwar ein Kapitel zur 'Sprachgeschichte', aber keines zur Sprachwissenschaft bzw. Linguistik enthält. In gewisser Hinsicht spiegelt sich hierin der Umstand wider, daß das Sprichwort als Forschungsgegenstand lange Zeit von solchen Disziplinen wie der Ethnographie, der Folkloristik u. a. dominiert wurde. Ungeachtet dessen hat es allerdings in der Vergangenheit zahlreiche linguistische Untersuchungen gegeben, angefangen von Untersuchungen zur Syntax, zur Semantik u. a. m. (vgl. z. B. Norrick 1985, Peukes 1977, Tarlanov 1982). All diese Untersuchungen haben jedoch stets einen mehr oder weniger exemplarischen Charakter gehabt, insofern sie in der Regel einzelsprachliche Aussagen getroffen haben und in den seltensten Fällen in Hypothesen über allgemeine Gesetzmäßigkeiten gemündet sind.

Es liegt nahe, daß insbesondere Ansätze der quantitativen Linguistik (QL) bzw. der Linguostatistik das offenkundige Defizit an Modellen zu allgemeinen sprachlichen Gesetzmäßigkeiten in Sprichwörtern zu überwinden in der Lage wären; denn Grundanliegen der

QL ist ja die Beschreibung und Erklärung sprachlicher Erscheinungen auf der Basis gesammelter (empirischer) Daten, die zur Überprüfung bestimmter Hypothesen mittels verschiedener (statistischer) Testverfahren geeignet sind (vgl. Kempgen 1995). Allerdings haben die methodischen Ansätze dieser Disziplinen die Sprichwortforschung bislang bestenfalls peripher berührt.

1. Parömiologie und Quantitative Linguistik

Die folgenden Ausführungen, die einen Versuch in diese Richtung darstellen sollen, haben aufgrund der geringen Anzahl von Vorarbeiten in diesem Bereich mitunter eine starke methodologische Ausrichtung und weisen einen eher explorativen oder hypothesenbildenden Charakter auf — sie können und sollen im Grund genommen nicht mehr und nicht weniger, als die Fruchtbarkeit quantitativer Ansätze im Bereich der Parömiologie zu belegen.

Quantitative Ansätze im Bereich der Parömiologie setzen die Existenz eines bestimmten Sprichwortkorpus voraus, unabhängig davon, ob generelle Aussagen über dieses Korpus als Ganzes oder spezifische Aussagen über die Eigenschaften einzelner Sprichwörter in Relation zum gesamten Korpus getroffen werden sollen. Die Ergebnisse dieser Untersuchungen sind abhängig von der Beschaffenheit der einzelnen Texte bzw. des Textkorpus und können von daher nicht ohne weiteres als repräsentativ für die betreffende Sprache schlechthin angesehen werden. Üblicherweise zeichnen sich Textkorpora, die quantitativen Analysen unterworfen werden, durch eine kontinuierliche Dynamik aus, d. h. daß es sich in der Regel um fortlaufende Fließtexte handelt; im Gegensatz dazu weist ein Sprichwortkorpus einen eher «additiven» Charakter auf, insofern die einzelnen das Korpus konstituierenden Einheiten (die einzelnen Sprichwörter) als jeweils in sich abgeschlossene Texte angesehen werden können. Insofern können Eigenschaften, die sich an einem Sprichwortkorpus beobachten bzw. quantifizieren lassen, in dreierlei Hinsicht von Relevanz sein, nämlich im Hinblick auf Eigenschaften:

- (a) eines Sprichwortkorpus als Ganzes
- (b) bestimmter Elemente innerhalb eines einzelnen Sprichworttextes
- (c) eines einzelnen Sprichworts als Ganzes

Entsprechend läßt sich — auch wenn sich die verschiedenen Betrachtungsebenen überlagern und nicht wechselseitig ausschließen — heuristisch zwischen einer vertikalen (a) und zwei horizon-

talen (b & c) Perspektiven auf das zu untersuchende Material unterscheiden:

Sw₁ a x x x b₁ x x b₁ x x

Sw₂ a x x x x x x

Sw₃ x b₂ a x x b₂ x x x

Sw₄ x x x x x x x x

...

Sw_n x x x x a b_n x b_n x x

Konkrete Beispiele für die verschiedenen Herangehensweisen sind an anderer Stelle diskutiert worden (vgl. Grzybek 1997d) und können deshalb an dieser Stelle ausgespart bleiben. Wir können uns deshalb unmittelbar der Fragestellung zuwenden, um die es in der vorliegenden Darstellung gehen soll, nämlich um die Frage der Wort- und Satzlänge von Sprichwörtern unter der Berücksichtigung des Faktors ihrer Bekanntheit. Über die «einfache» Untersuchung der Wort- und Satzlänge hinaus wollen wir dabei Überlegungen anstellen, die sich dem Wechsel- bzw. Abhängigkeitsverhältnis von Wort- und Satzlänge, ebenfalls unter Berücksichtigung des Faktors der Bekanntheit, anstellen. Die die folgenden Überlegungen leitenden Hypothesen können resümierend in folgender Form formuliert werden:

- (1) Der Faktor der Bekanntheit von Sprichwörtern wirkt sich auf die durchschnittliche Wortlänge aus.
- (2) Der Faktor der Bekanntheit von Sprichwörtern wirkt sich auf die durchschnittliche Satzlänge aus.
- (3) Die Wort- und Satzlänge von Sprichwörtern stehen in einem bestimmten Wechsel- bzw. Abhängigkeitsverhältnis.
- (4) Der Faktor der Bekanntheit von Sprichwörtern wirkt sich auf das Wechsel- bzw. Abhängigkeitsverhältnis von Wort- und Satzlänge der Sprichwörter aus.

2. Das Untersuchungsmaterial: Die *Poslovice* von Đuro Daničić (1871)

Wir wollen im folgenden diese Hypothesen der Reihe nach bearbeiten. Als Ausgangs- und Untersuchungsmaterial soll uns dabei die Sammlung kroatischer Sprichwörter *Poslovice* von Đuro Daničić dienen, die 1871 in Zagreb erschien. Dieser Sammlung ist innerhalb der kroatischen Parömiographie stets ein besonderer Stellenwert beigemessen worden, was sich unter anderem darin äußert, daß die in ihr enthaltenen Belege später komplett in die grundlegende Sammlung kroatischer Sprichwörter *Hrvatske poslovice* von Vicko Skarpa (1909)

integriert wurden. So bezeichnet auch Čubelić (1981: 321) noch in neuerer Zeit die Sammlung von Daničić als «eines der bedeutendsten Werke der parömiologischen Fachliteratur».

Die Sammlung von Daničić basiert auf vier Quellen:

1. einer Dubrovniker Handschrift aus dem Jahre (1697); diese unter dem Titel *Dubrovački rukopis* bekannte (heute in der Zagreber Universitätsbibliothek befindliche) Dubrovniker Handschrift — welcher der Jesuit Ivan Matija Matijašević (1714–1791) die Bezeichnung *Proričja slovinska* verlieh — war nur kurz vor dem Erscheinen der Sammlung von Daničić unter dem Titel *Starinnyj sbornik serbskich poslovic* (unter dem sie auch heute noch bekannt ist) von A. Gil'ferding (1868) herausgegeben worden. Daničić hatte sich in einer Rezension kritisch mit dieser Ausgabe auseinandergesetzt und dabei auch als Kenner der zeitgenössischen Parömiologie ausgewiesen (vgl. Daničić 1870).
2. einer Handschrift aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, die mitunter als *gajuša* bezeichnet wird und die ihren Namen der Tatsache verdankt, daß ein Großteil der in ihr enthaltenen Sprichwörter in den Jahren 1864–66 von Ljudevit Gaj in der *Danica ilirska* publiziert wurde. Nach Kekez (1984: 18f., 1986: 15) geht diese Sammlung allerdings auf den Dubrovniker Dichter und Historiographen Ivo Aletina (1670–1743) zurück und nicht, wie von Gaj angenommen, auf Ignjat Đorpić [Đurpević].
3. Sprichwörter aus der Fabelsammlung *Fabulae ab illyricis adagiis desumptae* von Puro Ferić (Dubrovnik 1794).¹
4. Sprichwörter aus dem *Dizionario italiano-latino-illirico* von Ardelio Della Bella (Venedig 1728 / Dubrovnik 1785).

Die (zum Teil korrigierten) Sprichwörter dieser Sammlungen sind in der Sammlung von Daničić alphabetisch angeordnet. Dabei kommt es im Gesamtbestand nahezu selbstverständlich zu einer Reihe von Überschneidungen, d. h. zahlreiche Sprichwörter kommen in identischer Form in mehr als einer Quelle vor. Die Belegquellen der einzelnen Sprichwörter sind jeweils mit Kürzeln gekennzeichnet, so daß teilweise mehrere Quellen bei einem Sprichwort angegeben sind. Die Sprichwörter aus der Dubrovniker und der Zagreber Handschrift stellen dabei den Großteil der Sammlung dar: 3.598 Sprichwörter sind in der Dubrovniker Sammlung belegt, 2.237 Sprichwörter in der Handschrift

¹ Insgesamt finden sich 111 Sprichwörter jeweils zu Anfang der Fabeln; Daničić hat allerdings — abgesehen von einigen fehlerhaften Quellenangaben — die Sprichwörter zu den Fabeln 13–25 ausgelassen, so daß sich bei in seiner Sammlung nur 98 Sprichwörter finden.

von Aletina.² Im Endergebnis macht die Summe dieser Sprichwörter, 5.935 Sprichworttexte aus, die uns im folgenden als Untersuchungsmaterial dienen sollen.

3. Der Faktor der Bekanntheit

Im Rahmen eines Forschungsprojekts zur Bekanntheit kroatischer Sprichwörter wurde unter anderem die Sammlung von Daničić an insgesamt 15 Informant(inn)en im gesamten kroatischen Sprachbereich verteilt. Aufgabe dieser Personen war es, all diejenigen Sprichwörter zu kennzeichnen, die ihnen mit Sicherheit unbekannt waren, damit das heutzutage unbekanntes Material aus weiteren Untersuchungsschritten (mit Teiltext-Präsentationen (vgl. Grzybek/Chlosta 1993) ausgeschlossen werden kann. Der detaillierte Hintergrund des Projekts (vgl. Grzybek et al. 1993, Гржибек 1994) und die Einzelergebnisse zur Sammlung von Daničić (Grzybek 1997a) sowie zu anderen kroatischen Quellen (Grzybek 1997b, c) müssen an dieser Stelle nicht im einzelnen dargestellt werden. Es sei allerdings hier deutlich hervorgehoben, daß aufgrund der bislang verfügbaren Informationen noch keine allgemeinverbindlichen Daten über die Bekanntheit kroatischer Sprichwörter vorliegen. Dies betrifft nicht nur Aussagen über den tatsächlichen Bekanntheitsgrad der einzelnen Sprichwörter, sondern auch Frequenzanalysen zu den einzelnen Varianten der Sprichwörter. Beide Punkte sind für die unten folgenden quantitativen Analysen von besonderer Bedeutung, insofern einerseits Aussagen über die Bekanntheit von Sprichwörtern unbedingt auf eine solidere Basis gestellt werden müssen, und insofern andererseits die heute usuelle konkrete sprachliche Oberflächenform nicht unbedingt der bei Daničić kodifizierten entsprechen muß. — Ungeachtet dessen scheint es allerdings auch zum jetzigen Zeitpunkt bereits durchaus berechtigt, im Hinblick auf weitere Untersuchungen gesicherte Hypothesen über die Menge der eher bekannten Sprichwörter und ihnen gegebenenfalls eigene sprachliche Besonderheiten aufzustellen. — Im Rahmen der vorliegenden Untersuchung sind deshalb von den insgesamt 5.935 Sprichwörtern der Daničić-Sammlung diejenigen 625 Einheiten in

² Die Angabe von 3.598 Einheiten der Dubrovniker Handschrift geht auf die Kennzeichnungen von Daničić zurück und wurden nicht überprüft. — Was die Sammlung von Aletina angeht, so handelt es sich de facto um 2.237 Einträge, von denen 2.210 bei Daničić gekennzeichnet sind, eine weitere, bei Daničić gar nicht gekennzeichnete kommt hinzu. Kekez (1984:18, 1986: 15) hingegen geht davon aus, daß sich in der Zagreber Sammlung 2.226 Einheiten befinden.

die Teilmenge der «bekannteren» Sprichwörter aufgenommen worden, die im ersten, oben beschriebenen Untersuchungsschritt von mehr als sieben der fünfzehn Informant(inn)en als «nicht unbekannt» eingestuft wurden.

4. Durchschnittliche Satzlänge

Die durchschnittliche Satzlänge wird im folgenden nach der Anzahl der die einzelnen Sätze konstituierenden Wörter berechnet. Dabei gilt es zu berücksichtigen, daß einige Sprichwörter sich aus mehr als einem Satz zusammenfügen, so daß wir es insgesamt beim Daničić-Korpus mit 5.957 Sätzen zu tun haben. Die durchschnittliche Länge dieser Sätze beträgt $\bar{x} = 6.21$ Wörter bei einer Standardabweichung von $s = 2.61$. Allfällige weiterführende Aussagen oder gar Bewertungen — wie etwa im Hinblick auf die in der Parömiologie immer wieder als Definitionskriterium des Sprichworts vermutete Kürze der Sätze o. a. — müssen ohne einen Vergleich mit der kroatischen Norm als unzulässig angesehen werden; dies würde allerdings den Rahmen der vorliegenden Arbeit aufgrund der spärlichen Vorarbeiten zu dieser Frage überschreiten.

Fig. 1 veranschaulicht dabei sehr deutlich, daß die Vorkommenshäufigkeit der Sätze mit einer bestimmten Wortanzahl sich nicht gleichmäßig verteilt, sondern daß ca. die Hälfte der Sätze 4–6 Wörter enthält, und daß ca. 80% der Sätze 3–8 Wörter enthalten; die genauen Daten sind der Tab. 1 (s. u.) zu entnehmen.

Die Ergebnisse lassen sich anschaulich in Form der Fig. 1 darstellen.

Die nächste Frage richtet sich auf die Untersuchung der Satzlänge der 625 «bekannteren» Sprichwörter; die entsprechenden Analysen führen zu dem Ergebnis, daß die in diesem Korpus enthaltenen 626 Sätze eine durchschnittliche Satzlänge von $\bar{x} = 5.57$ Wörter pro Satz bei einer Standardabweichung von $s = 1.97$ aufweisen. Der Unterschied zwischen der Gesamtmenge und der Teilmenge der «bekannteren» Sprichwörter erweist sich als hoch signifikant ($t = 5.96$; $p < 0.0001$). Der Median des Gesamtkorpus ($Md = 4.14$) unterscheidet sich dabei weniger ausgeprägt von dem der «bekannteren» Sprichwörter ($Md = 4.00$); so läßt auch die graphische Darstellung deutlich werden, daß die Kurven sich in ihrem Verlauf nicht wesentlich unterscheiden, daß aber die Kurve der «bekannteren» Sprichwörter sich deutlich spitzer ausnimmt; in der Tat machen hier die Sätze mit 4–6 Wörtern fast zwei Drittel aus, die Sätze mit 3–8 Wörtern betragen über 90% (vgl. Fig. 2).

Wörter / Satz	Dan-Ges		Dan (> 50)	
	(f / abs)	(f / %)	(f / abs)	(f / %)
1	10	0,17	1	0,16
2	115	1,93	12	1,92
3	471	7,91	51	8,15
4	1022	17,16	129	20,61
5	1120	18,8	154	24,6
6	954	16,01	113	18,05
7	751	12,61	76	12,14
8	577	9,69	47	7,51
9	354	5,94	20	3,19
10	226	3,79	13	2,08
11	146	2,45	3	0,48
12	76	1,28	4	0,64
13	37	0,62	1	0,16
14	37	0,62	0	0
15	17	0,29	1	0,16
16	17	0,29	0	0
17	9	0,15	0	0
18	7	0,12	0	0
19	0	0	0	0
20	3	0,05	1	0,16
21	1	0,02		
22	1	0,02		
23	0	0		
24	1	0,02		
25	1	0,02		
26	1	0,02		
27	1	0,02		
28	0	0		
29	0	0		
30	1	0,02		
31	1	0,02		

Tab. 1: Durchschnittliche Satzlänge (in Wörtern)

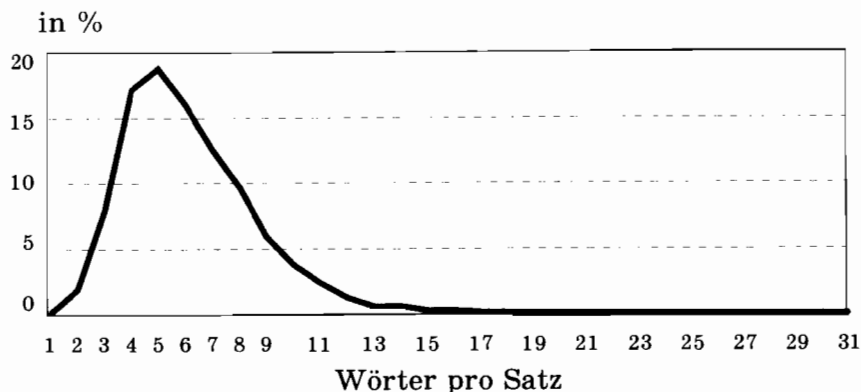


Fig. 1: Anzahl der Sätze (in %) in Relation zu Wörtern pro Satz

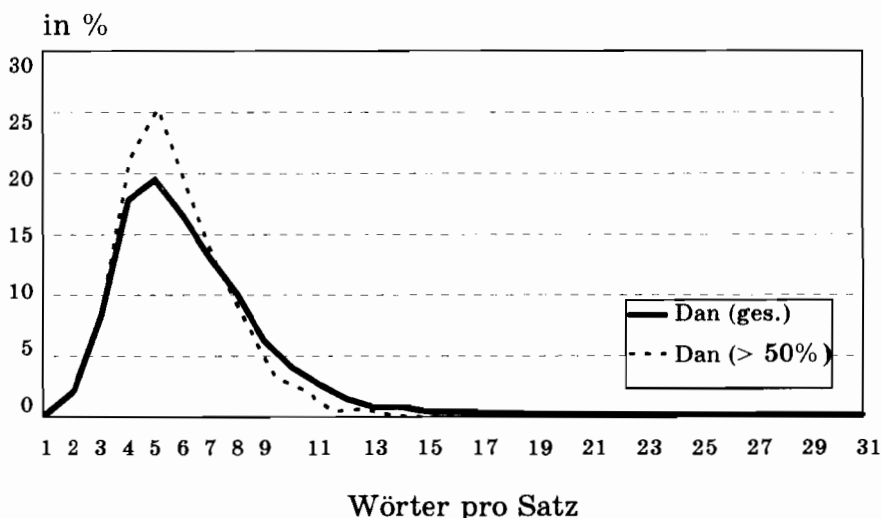


Fig. 2: Anzahl der Sätze (in %) in Relation zu Wörtern pro Satz unter Berücksichtigung der Bekanntheit der Sprichwörter

Wir können damit die Hypothese (1) als nachgewiesen betrachten: Der Faktor der Bekanntheit wirkt sich auf die durchschnittliche Satzlänge aus — die Menge der weniger bekannten Sprichwörter weist im Durchschnitt eine signifikant größere Satzlänge auf als die Menge der «bekannteren» Sprichwörter. Damit bestätigen sich am kroatischen Material die Ergebnisse zur Satzlänge deutscher Sprichwörter, an denen ebenfalls der positive Einfluß der Bekanntheit auf die durchschnittliche Satzlänge nachgewiesen werden konnte (vgl. Grzybek 1995).

5. Durchschnittliche Wortlänge

Die Wortlänge wird im folgenden nach der Anzahl der die einzelnen Wörter konstituierenden Grapheme berechnet. Die folgende Tab. 2 gibt die Daten sowohl für die Gesamtmenge der Sprichwörter als auch für die Teilmenge der 625 «bekannteren» Sprichwörter wider:

Wortlänge (G)	Dan-Ges (f / abs)	Dan (>50) (f / abs)	Dan-Ges (f / %)	Dan (>50) (f / %)
1	2711	234	7.33	6.70
2	7803	759	21.10	21.75
3	4471	448	12.09	12.84
4	6897	710	18.65	20.34
5	6319	624	17.09	17.88
6	3955	391	10.70	11.20
7	2427	188	6.56	5.39
8	1348	79	3.65	2.26
9	627	32	1.70	0.92
10	253	18	0.68	0.52
11	104	4	0.28	0.11
12	40	2	0.11	0.06
13	12		0.03	
14	3		0.01	
15	3		0.01	
16	1		0.00	
17	0			
18	0			
19	0			
20	0			

Tab. 2: Wortlänge

In der graphischen Darstellung (Fig. 3) zeigt sich die Ähnlichkeit des Kurvenverlaufs der «bekannteren» Sprichwörter und der Gesamtmenge:

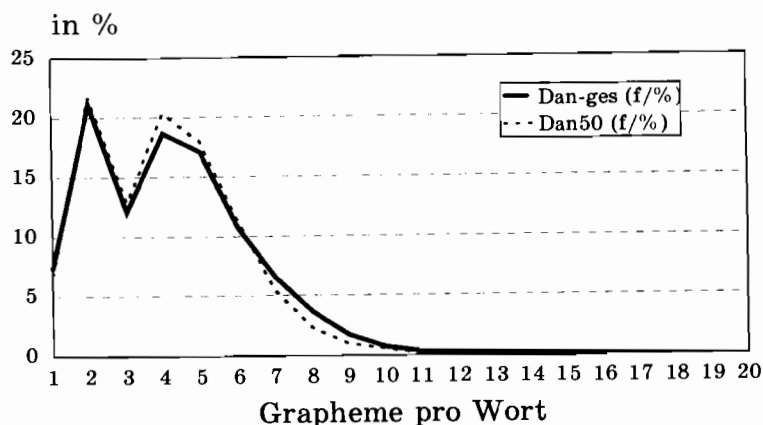


Fig. 3: Die Wortlänge

In der graphischen Darstellung täuscht allerdings der Einbruch bei der Anzahl der Wörter mit 3 Graphemen darüber hinweg, daß erstens die Spitze der «bekannteren» Sprichwörter mit fünf Graphemen ausgeprägter ist als beim Gesamtkorpus, und daß die Kurve der «bekannteren» ab sechs Graphemen steiler abfällt als beim Gesamtkorpus. In der Tat weicht die durchschnittliche Wortlänge von Gesamt- und Teilmenge voneinander ab: So beträgt die durchschnittliche Länge der insgesamt 36.974 Wörter der Daničić-Sammlung $\bar{x} = 4.12$ Grapheme pro Wort bei einer Standardabweichung von $s = 2.08$; die entsprechende Analyse der 625 «bekannteren» Sprichwörter zeigt, daß hier die insgesamt 3.489 Wörter eine durchschnittliche Länge von $\bar{x} = 3.98$ Graphemen pro Wort bei einer Standardabweichung von $s = 1.89$ aufweisen. Dieser Unterschied erweist sich als signifikant ($t = 3.83$, $p < 0.001$).

Damit kann auch die zweite oben aufgestellte Hypothese als nachgewiesen gelten: Der Faktor der Bekanntheit von Sprichwörtern wirkt sich positiv auf die durchschnittliche Satzlänge aus — die einzelnen Wörter der eher unbekannteren Sprichwörter sind im Durchschnitt länger als diejenigen der bekannteren Sprichwörter. Dieses Ergebnis deckt sich ebenfalls mit den Befunden am deutschsprachigen Material (Grzybek 1997d).

6. Die Beziehung zwischen Wort- und Satzlänge

Die folgenden Berechnungen beziehen sich auf die oben vorgetragene Annahme, daß es einen Zusammenhang zwischen der durchschnittlichen Wort- und Satzlänge gibt. Die Daten sind im einzelnen der Tab. 3 zu entnehmen: In der ersten Spalte ist die jeweilige Anzahl von Wörtern pro Satz angegeben, in der zweiten und dritten die absolute und relative Anzahl der Sätze, welche die jeweilige Wortanzahl aufweisen; in der vierten Spalte findet sich die durchschnittliche Anzahl von Graphemen pro Wort in den jeweiligen Sätzen.

Wie zu sehen ist, weist die durchschnittliche Anzahl der Grapheme pro Wort eine Tendenz auf, bei zunehmender Wortanzahl pro Satz abzunehmen. Diese Tendenz läßt sich anschaulich in Fig. 3 darstellen. Wir schränken dabei die graphische Darstellung auf den Bereich der Sätze mit $2 \leq n \leq 14$ ein, da nur in diesem Bereich eine aussagenkräftige Anzahl von Beobachtungen vorliegt.

Wörter / Satz	n (Sätze)	Sätze in %	\bar{x} (Grapheme)
1	10	0,17	6,50
2	115	1,93	6,04
3	471	7,91	5,10
4	1022	17,16	4,53
5	1120	18,80	4,34
6	954	16,01	4,16
7	751	12,61	4,03
8	577	9,69	3,93
9	354	5,94	3,84
10	226	3,79	3,77
11	146	2,45	3,78
12	76	1,28	3,78
13	37	0,62	3,71
14	37	0,62	3,65
15	17	0,29	3,73
16	17	0,29	3,79
17	9	0,15	3,93
18	7	0,12	3,9
19	0		
20	3	0,05	3,65
21	1	0,02	3,19
22	1	0,02	4,09
23	0		
24	1	0,02	5,17
25	1	0,02	3,84
26	1	0,02	4,08
27	1	0,02	3,63
28	0		
29	0		
30	1	0,02	3,20
31	1	0,02	4,00

Tab. 3: Durchschnittliche Wortlänge in Abhängigkeit von der Satzlänge
Grapheme pro Wort

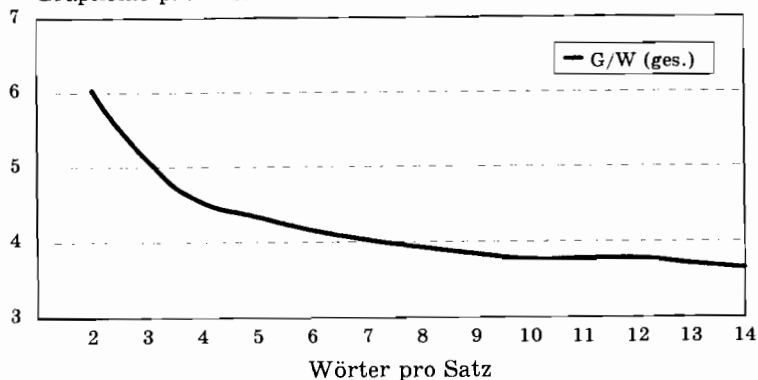


Fig. 4: Zusammenhang von Satz- und Wortlänge

Fig. 4 präsentiert die Daten graphisch als Kurvenverlauf: Der optische Eindruck bestätigt die Beobachtung, daß die durchschnittliche Anzahl der Grapheme pro Wort bei zunehmender Wortanzahl pro Satz abnimmt. Eine ähnliche Feststellung hat Krikmann (1967) bereits vor 30 Jahren an estnischem Sprichwortmaterial machen können, ohne daß seine Analysen allerdings die Parömiologie zu ähnlichen gelagerten Studien inspiriert hätten. Krikmann maß allerdings die Wortlänge auf der Basis der Silbenanzahl: dabei stellte sich heraus, daß die Wörter im Durchschnitt um so kürzer waren, je länger die jeweiligen Sätze waren. Es läßt sich somit die begründete Vermutung äußern, daß wir es hier mit einer gesetzmäßigen Erscheinung zu tun haben; sollte dies der Fall sein, müßte sich die Tendenz bzw. das ihr zugrundeliegende Abhängigkeitsverhältnis auch quantifizieren lassen. Eine einfache Korrelationsanalyse ergibt allerdings eine nicht signifikante negative Korrelation von $r = -0.38$; nach einer Logarithmisierung der Daten beträgt der Korrelationskoeffizient $r = -0.42$. Es ist deshalb davon auszugehen, daß *keine lineare* Beziehung zwischen der Wort- und Satzlänge vorliegt, sondern daß wir es mit einer komplexeren Erscheinung zu tun haben.

Theoretischen Hintergrund für weiterführende Annahmen und Analysen könnte dabei das sogenannte «Menzerath'sche Gesetz» darstellen. In der von Altmann (1980) vorgeschlagenen allgemeinsten Formulierung besagt dieses, daß die ein sprachliches Konstrukt konstituierenden Einheiten um so kleiner sind, je größer das betreffende sprachliche Konstrukt ist, wobei sich die Länge der Komponenten als Funktion der Länge der Sprachkonstrukte verstehen läßt. Im Hinblick auf das von Altmann zunächst angesprochene Problem, inwiefern die von ihm vorgeschlagenen Funktionen nur zwischen den jeweils nächsthöheren bzw. nächstniedrigeren Sprachebenen oder über diese hinweg vorliegen, gibt es seither zahlreiche Einzelstudien, u. a. auch recht früh zur Satzebene (vgl. Köhler 1982), die an den verschiedensten Sprachen folgende Gesetzmäßigkeiten festgestellt haben: Das Menzerath'sche Gesetz trifft demnach auf das Verhältnis der Einheiten unmittelbar benachbarter Ebenen (Satz — Clause — Wort — Morphem / Silbe — Graphem / Phonem) zu, während bei Überschreitung einer Ebene die mitunter auch als «Arens'sches Gesetz» bezeichnete Regelmäßigkeit gilt, derzufolge sich das Verhältnis in diesem Fall genau umkehrt, so daß hier längere Konstrukte der höheren Ebene auch längere Konstituenten auf der niedrigeren Ebene aufweisen. So hatte Arens (1965: 7), ohne freilich die Komplexität der verschiedenen Ebenen zu berühren, z. B. explizit festgehalten, «daß bei wachsender durchschnittlicher Satzlänge auch die durchschnittliche Wortlänge wuchs.»

Auf der Grundlage dieser theoretischen Überlegungen wäre also zu erwarten, daß in unseren Sprichwörtern mit zunehmender Satzlänge auch die Wortlänge zunimmt. Unsere Daten können jedoch — ebensowenig wie diejenigen von Krikmann (s. o.) — diese Regelmäßigkeit nicht bestätigen, wofür wir zum gegenwärtigen Zeitpunkt keine verbindliche Erklärung haben. Interessant ist dabei, daß sich diese abweichenden Tendenzen offenbar sowohl ergeben, wenn man der Wortlänge die Silbenanzahl als auch die Graphemanzahl als Maßstab zugrundelegt. Abgesehen von einem unbedingt notwendigen Vergleich mit der kroatischen Norm ist jedoch nicht auszuschließen, daß Sprichwörtern eigene Gesetzmäßigkeiten eigen sind, die sich aus ihrer Eigenschaft des abgeschlossenen Textes ergeben: So geht Köhler (1984) in seinen über den formalen Ansatz hinausgehenden Interpretationen des Menzerath'schen Gesetzes von Sätzen als unmittelbaren Komponenten einer Texteinheit aus, wobei die transphrastischen Bezüge für ihn den Gegenstand einer über die Komponenten hinausgehenden 'Strukturinformation' darstellen. Die von uns untersuchten Sprichwörter hingegen lassen sich ihrerseits als sprachlich-abgeschlossene Texte³ betrachten, auch wenn sie als solche in der Regel in einen verbalen und situativen Kontext eingebettet werden. Eine begründete Erklärung für unsere Beobachtungen zu finden, muß allerdings zukünftigen Studien vorbehalten bleiben, welche u. a. Analysen zur Satzlängenverteilung und Kurvenanpassungen, aus denen sich Aussagen über die genaue Art und Signifikanz des tatsächlichen Zusammenhangs ableiten lassen, beinhalten.

Wenden wir uns stattdessen abschließend der Untersuchung des Verhältnisses von Wort- und Satzlänge unter Berücksichtigung des Faktors der Bekanntheit der Sprichwörter zu.

6. Die Beziehung zwischen Wort- und Satzlänge unter Berücksichtigung der Bekanntheit der Sprichwörter

Wie oben bereits herausgearbeitet wurde, unterscheidet sich sowohl die Wort- als auch die Satzlänge der «bekannteren» Sprichwörter von denen des gesamten Korpus. Mit anderen Worten, der Faktor der Be-

³ Wie an anderer Stelle argumentiert wurde, ist es im Hinblick auf eine Abgrenzung der Sprichwörter von sprichwörtlichen Redensarten (und damit einhergehende Fragen der Definition des Sprichworts) sinnvoll, die textuelle Abgeschlossenheit der Sprichwörter nicht auf die sprachlich-grammatische Abgeschlossenheit zu beschränken, sondern auf der Grundlage der ihr zugrundeliegenden Abgeschlossenheit der logischen Struktur zu beurteilen (vgl. Eismann/Grzybek 1994).

kanntheit von Sprichwörtern wirkt sich sowohl auf die durchschnittliche Wort- als auch Satzlänge aus. Es liegt von daher nahe, sich auch das Abhängigkeitsverhältnis von Wort- und Satzlänge unter dem Gesichtspunkt der Bekanntheit der Sprichwörter differenzierter anzuschauen. Die entsprechenden Daten sind der Tab. 4 zu entnehmen.

Wörter / Satz	n (Sätze)	Sätze in %	\bar{x} (Grapheme)
1	1	0,16	8,00
2	12	1,92	5,75
3	51	8,15	4,75
4	129	20,61	4,16
5	154	24,60	4,24
6	113	18,05	3,92
7	76	12,14	3,76
8	47	7,51	3,65
9	20	3,19	3,59
10	13	2,08	3,51
11	3	0,48	3,97
12	4	0,64	3,52
13	1	0,16	3,62
14	0	0,00	
15	1	0,16	3,33
16	0	0,00	
17	0	0,00	
18	0	0,00	
19	0	0,00	
20	1	0,16	4,25

Tab. 4: Durchschnittliche Wortlänge der «bekannteren» Sprichwörter in Abhängigkeit von der Satzlänge (n = 626)

Die Daten sind anschaulich in Fig. 4 präsentiert, die einen Vergleich zwischen der Gesamtmenge und der Teilmenge der «bekannteren» Sprichwörter bietet. Dabei beschränkt sich die Darstellung bei den «bekannteren» Sprichwörtern auf die Wörter mit $3 \leq n \leq 9$ Graphemen pro Wort, da nur in diesem Bereich ausreichend Fälle vorliegen, um zuverlässige Aussagen zu treffen.

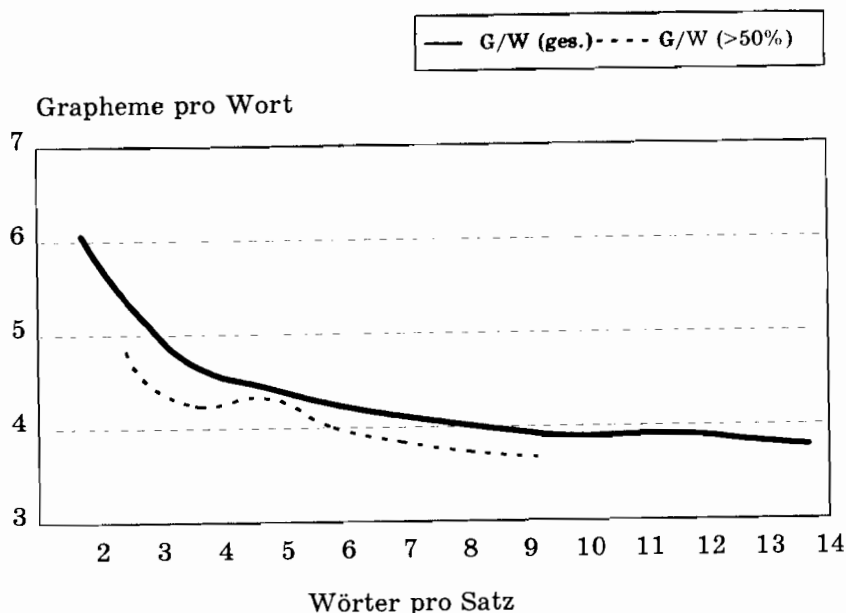


Fig. 5: Zusammenhang von Satz- und Wortlänge bei den «bekannteren» Sprichwörtern

Die Graphik veranschaulicht die oben bereits angesprochene Tendenz: Auch die Teilmenge der «bekannteren» Sprichwörter für sich genommen zeichnen sich von der Tendenz her bei zunehmender Satzlänge durch abnehmende Wortlänge aus. Auffällig ist dabei vom optischen Eindruck her die Aussetzung dieser Tendenz bei den fünf Wörtern umfassenden Sätzen. Entsprechende *t*-Tests, deren Ergebnisse in Tab. 5 dargestellt sind, bestätigen diesen Eindruck; die durchschnittliche Wortlänge in den Sätzen mit drei Wörtern — ebenso wie in denen mit fünf Wörtern — unterscheidet sich in der Gesamtmenge und der Teilmenge der «bekannteren» Sprichwörter nicht signifikant voneinander ($p > 0.05$), während sich in allen anderen Fällen die durchschnittliche Wortlänge signifikant voneinander unterscheidet.

Wörter / Satz	Grapheme/Wort (Daničić gesamt)		Grapheme/Wort (Daničić > 50%)		t	p
	x	s	x	s		
3	5,10	1,13	4,75	3,34	1,59	> 0.05
4	4,53	0,92	4,16	2,92	3,04	< 0.005
5	4,34	0,83	4,24	0,76	1,42	> 0.05
6	4,16	0,72	3,92	0,60	3,41	< 0.0005
7	4,03	0,69	3,76	0,59	3,29	< 0.005
8	3,93	0,62	3,65	0,46	3,03	< 0.005
9	3,84	0,62	3,59	0,46	1,77	< 0.05

Tab. 5: Wort- und Satzlänge in Abhängigkeit von der Bekanntheit

Ungeachtet dieser auffälligen Besonderheiten, die es an anderer Stelle auch an anderem kroatischen Sprachmaterial als an Sprichwörtern zu untersuchen gilt, bestätigt sich jedoch die oben bereits aufgezeigte Tendenz — dies macht Fig. 6 deutlich, die die Originaldaten in eine Trendberechnung transformiert: Es zeigt sich nicht nur die Tendenz der abnehmenden Wortlänge bei zunehmender Satzlänge, sondern auch die Tendenz ihrer signifikant stärkeren Ausprägung bei den «bekannteren» Sprichwörtern:

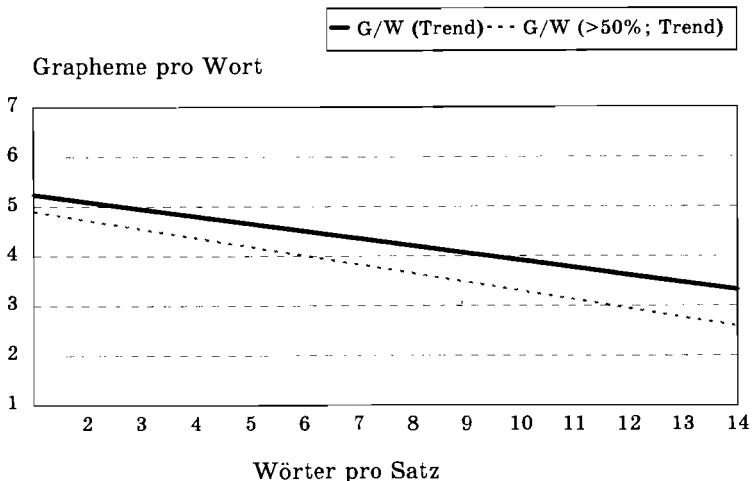


Fig. 6: Abhängigkeit von Wort- und Satzlänge im Trend

7. Resümee

Was eingangs bereits betont wurde, muß an dieser Stelle abschließend noch einmal hervorgehoben werden: der stark explorative Charakter der oben durchgeführten Analysen, der verschiedene Unsicherheitsfaktoren in sich birgt: die unzureichende empirische Absicherung des Faktors der Bekanntheit und die nicht empirisch standardisierte konkrete sprachliche Form der Sprichwörter einerseits, die Berechnung der Wortlänge auf der Basis von Graphemen andererseits.

Ungeachtet dieser «Risikofaktoren» scheinen jedoch für zukünftige Arbeiten einige nicht unwichtige Arbeitshypothesen durchaus begründbar. Dies bezieht sich nicht nur auf die Frage eines evtl. für Sprichwörter spezifischen Abhängigkeitsverhältnis von Wort- und Satzlänge; dies bezieht sich auch auf die Annahme, daß der Faktor der Bekanntheit von Sprichwörtern bei allfälligen linguostatistischen Untersuchungen nicht vernachlässigt werden darf. Inwiefern hierbei in den Bereich der Psycholinguistik verweisende Hypothesen über die Richtung der Abhängigkeit von Bekanntheit der Sprichwörter einerseits und Wort- bzw. Satzlänge andererseits aufzustellen wären, geht allerdings über den eigentlichen Bereich der quantitativen Linguistik hinaus, auf deren Nutzbarkeit für den Bereich der Parömiologie ja eigentlich in den vorliegenden Zeilen aufmerksam gemacht werden sollte.

Literatur

- Arens, H. (1965): *Verborgene Ordnung. Die Beziehungen zwischen Satzlänge und Wortlänge in deutscher Erzählprosa vom Barock bis heute.* Düsseldorf.
- Altmann, G. (1980): «Prolegomena to Menzerath's Law.» In: Grotjahn, R. (Hg.), *Glottometrika 2.* Bochum. (1–10).
- Cram, D. (1983): «The Linguistic Status of the Proverb.» In: Mieder, W. (Hg.), *Wise Words. Essays on the Proverb.* New York/London, 1994. (73–97).
- Čerkasskij, M. A. (1968): s. Черкасский
- Čubelić, Tv. (1981): «Đuro Daničić — istraživač narodne književnosti.» In: *Zbornik o Đuri Daničiću.* Beograd/Zagreb. (313–328).
- Daničić, Đ. (1870): «Starinski sbornik srpskih poslovica A. Gilferding, S. Peterburg 1868.» In: *Rad JAZU*, knj. XII; 201–209.
- Daničić, Đ. (1871): *Poslovice.* Zagreb.
- Eismann, W.; Grzybek, P. (1994): «Sprichwort, sprichwörtliche Redensart, Phraselogismus: Vom Mythos der Nicht-Trennbarkeit.» In: Chlosta, Ch.;

- Grzybek, P.; Piirainen, E. (eds.), *Sprachbilder zwischen Theorie und Praxis. Akten des Westfälischen Arbeitskreises „Phraseologie/Parömiologie“ (1991/1992)*. Bochum. (89–132).
- Gil'ferding, A. (1868): «Starinnyj sbornik serbskich poslovic.» In: *Zapiski Imperatorskogo Russkogo Geografičeskogo Obščestva (po otdeleniju tnografii), tom II*. Sankt Peterburg. (115–224).
- Grzybek, P. (1984): «Foundations of Semiotic Proverb Study.» In: Mieder, W. (Hg.), *Wise Words. Essays on the Proverb*. New York/London, 1994. (73–97).
- Гржибек, П. (1994): «Эмпирическая семиотика культуры на примере исследования пословиц с использованием пробного опытного изучения известности хорватских пословиц.» In: *Знаки Балкан. Часть 2*. Москва. (312–338).
- Grzybek, P. (1995): «Zur Frage der Satzlänge von Sprichwörtern (unter besonderer Berücksichtigung deutscher Sprichwörter).» In: Baur, R. S.; Chlosta, Ch. (Hg.), *Von der Einwortmetapher zur Satzmetapher. Akten des Westfälischen Arbeitskreises „Phraseologie/Parömiologie“*. Bochum. (203–217).
- Grzybek, P. (1997a): «Anmerkungen zu Obsoletheit und Bekanntheit traditioneller kroatischer Sprichwörter. I: Die „Poslovice“ von Gjurо Daničić (1870).» In: Damjanović, St. (Hg.), *Prvi hrvatski slavistički kongres*. Zagreb. (Im Druck).
- Grzybek, P. (1997b): «Anmerkungen zu Obsoletheit und Bekanntheit traditioneller kroatischer Sprichwörter. II: Die „Hrvatske narodne poslovice“ von Vicko Juraj Skarpa (1909).» In: *Suvremena lingvistika (39)*. (Im Druck).
- Grzybek, P. (1997c): «Anmerkungen zu Obsoletheit und Bekanntheit traditioneller kroatischer Sprichwörter. III: Die „Sbirka narodnih poslovicah, riečih i izrazah“ von Mijat Stojanović (1866).» In: *Narodna umjetnost, (34/1)*; 201–223.
- Grzybek, P. (1997d): «Parömiologie und Quantitative Linguistik.» In: Durčo, P. (Hg.) *Europhras '97*. Bratislava. (Im Druck)
- Grzybek, P.; Chlosta, Ch. (1993): «Grundlagen der empirischen Sprichwortforschung.» In: *Proverbium. Yearbook of International Proverb Scholarship. Vol. 10*. The University of Vermont. (89–128).
- Grzybek, P.; Škara, D.; Heyken, Zd. (1993): «Der Weisheit der Gasse auf der Spur. — Eine empirische Pilotstudie zur Bekanntheit kroatischer Sprichwörter.» In: *Zeitschrift für Balkanologie, 29/2*; 85–98.
- Kekez, J. (1984): *Poslovice i njima srodni oblici*. Zagreb.
- Kekez, J. (1986): *Svaki je kamen da se kuća gradi. Hrvatske poslovice sakupljene u naše dane po književnim i jezikoslovnim djelima nastalima od 12. do 19. stoljeća*. Zagreb. [Osijek, I, 1990].

- Kempgen, S. (1995): *Russische Sprachstatistik. Systematischer Überblick und Bibliographie. München.*
- Köhler, R. (1982): «Das Menzerathsche Gesetz auf Satzebene.» In: Lohfeldt, W.; Strauss, U. (eds.), *Glottometrika 4*. Bochum. (103–113).
- Köhler, R. (1984): «Zur Interpretation des Menzerathschen Gesetzes.» In: Boy, J.; Köhler, R. (eds.), *Glottometrika 6*. Bochum. (177–183).
- Krikmann, A. (1967): «Keelestatistik Eesti vanasxnadest», in: *Emakeele seltsi aastaraamat (13)*; 127–154.
- Röhrich, L.; Mieder, W. (1977): *Sprichwort*. Stuttgart.
- Norrick, N. R. (1985): *How Proverbs Mean. Semantic Studies in English Proverbs*. Berlin etc.
- Пермяков, Г. Л. (1979): «Грамматика пословичной мудрости.» In: Пермяков, Г. Л., Пословицы и поговорки народов Востока. Москва. (7–68). [Deutsch: «Die Grammatik der Sprichwörterweisheit.» In: *Kodikas Code / Ars Semeiotica (3/4)*, 1984; 295–344.]
- Peukes, G. (1977): *Untersuchungen zum Sprichwort im Deutschen*. Berlin u. a.
- Тарланов, З. К. (1982): *Очерки по синтаксису русских пословиц*. Ленинград.
- Черкасский, М. А. (1968): «Опыт построения функциональной модели одной частной семиотической системы (пословицы и афоризмы).» In: *Филологический сборник (8/9)*; 474–485. [Deutsch: «Versuch der Konstruktion eines funktionalen Modells eines speziellen semiotischen Systems.» In: *Kodikas Code / Ars Semeiotica (3/4)*, 1984; 363–377.]

Л. Н. Виноградова
(Москва)

Зелень в купальской обрядности

Сравнительное изучение в общеславянском масштабе купальской обрядности и стоящих за ней верований показывает, что в комплексе ритуалов и обычаев Иванова дня наиболее устойчивыми, обязательными и повсеместными оказываются действия с зеленью (даже если это касается утилитарной практики сбора целебных трав или заготовки растительного материала для венков) и приемы обезвреживания ведьм или обереги от нечистой силы. Разжигание ритуальных костров в целом не характерны для русской, болгарской, македонской и восточносербской обрядности Иванова дня (Виноградова, Толстая — в печати), а в украинско-белорусской традиции тоже отмечаются такие зоны (например, р-ны Нижней Припяти, припятско-днепровского междуречья), где купальские костры встречаются крайне редко (Агапкина, 1996, с. 270). Действия же с водой (умывание, обливание, сплавление по воде ритуальных предметов) хотя и известны в той или иной степени у всех славян, однако они не носят обязательного характера и часто объясняются снятием запрета на купание в открытых водоемах, приуроченного к Иванову дню.

Для понимания места и значения купальского праздника в календарном цикле существенным следует признать его формальную и семантическую близость с троицко-духовским комплексом (у западных славян — с обрядностью Зеленых Святков), с которым Купалу объединяют ритуалы с зеленью, поверья о «разгуле» нечистой силы и обряды «проводного» типа («изгнание/похороны» русалок, ведьм или других мифологических персонажей). В свое время на это обратил внимание Д. К. Зеленин, высказавший надежду, что «будущие исследователи купальских обрядов найдут в них гораздо больше связи с русальными [т. е. троицкими — Л. В.] обрядами, чем это предполагается теперь» (Зеленин, 1916, с. 212). Свидетельством такой близости, наряду с прочим, может служить совпадающая терминология обрядовых

реалий. Например, по наблюдениям Фр. Крчека, обследовавшего р-ны юго-восточной Польши, в 14-ти (из сорока) пунктах костры, называемые «собутками», разжигали накануне дня св. Яна, а в 26-ти селах такие же «собутки» жгли на Зеленые Святки (Krčec, 1898, s. 308–322). Сохранилось множество этнографических свидетельств о том, что троицкую зелень специально сохраняли до Купалы, чтобы сжечь в купальском костре. Ср. также терминологическую перекличку в названиях ритуальной зелени: троицкой — *май*, а купальской — *другий май* (т. е. 'второй май') (КА, Стрыйский р-н Львовской обл.).

То, что троицкие и купальские праздники представляют собой варианты единого ритуального комплекса (по разному распределяющегося между этими датами в разных географических зонах), наглядно демонстрируют музыковедческие исследования, в которых показано, что календарные обрядовые песни троицко-духовского (русская традиция) и купальского (украинско-белорусская традиция) циклов образуют единый музыкальный жанр и исполняются, по народным объяснениям, записанным на Смоленщине, в период «пока жито созревает», «когда жито колосится», но после Ивана Купалы петь их уже запрещалось (Пашина — в печати).

Эти свидетельства позволяют выявить более существенную роль растительности в троицко-купальских обрядах, а обычаи разжигания костров рассматривать как один из способов уничтожения предметов, символизирующих нечистую силу, — там, где костров не жгли, эти ритуальные объекты могли бросать в водоемы, разрывать на части, избивать палками и т. п. Ср. замечательно точный комментарий собирателя, относящийся к полесскому ритуалу уничтожения *купайла* (представляющего собой высокий шест с навязанным наверху пучком зелени): «...По селу ходит несколько групп и у каждой свое *купайло*. Одни его жгут, другие топят, третьи бьют, четвертые подбрасывают на огород „ведьме“ [т. е. женщине, подозреваемой в ведьмарстве. — Л. В.]. Костер в данном случае — один из способов уничтожения *купайла*, а не самостоятельный функциональный элемент обряда» (ПА, Чудель Сарненского р-на Ровенской обл., записано О. А. Терновской).

Вместе с тем, выделенность именно Иванова дня как крайней точки некоего растянутого (от начала цветения злаков до их созревания) периода, после которого происходит смена сезонов, постоянно отмечается и в практике исполнения обрядовых песен, и в снятии ряда сезонных запретов, и в поверьях о календарном поведении животных и птиц. Пожалуй, центральным идеологическим

стержнем купальского комплекса является осознание астрономического рубежа, сезонного перелома в годовом цикле, когда — как считалось — солнце приостанавливается, подскакивает и поворачивается в обратный путь навстречу зиме; когда вегетация заканчивается, природа перестраивается, и в ней происходят некие чудеса (зацветают колдовские травы — папоротник, разрыв-трава, растения способны поведать о своих лечебных свойствах, обнажаются клады, вода в источниках превращается в вино, переходят с места на место деревья в лесу); злые духи покидают в этот момент землю и перед уходом становятся особенно опасными и злобными. По свидетельству Ю. Ф. Крачковского, белорусы верили, что на Купалу «совершается какой-то переворот в мире: теперь якобы расхаживают по земле ведьмы, духи; деревья и звери разговаривают и т. п.» (Крачковский, 1873, с. 124).

Аналогичные поверья приурочены к Рождеству или святочному периоду, когда, по народным представлениям, «раскрываются небеса» и духи из загробного мира вторгаются в мир людей, а накануне Крещения исчезают. Симметричное положение обоих праздников (Рождества и Купалы) в календаре подтверждается повторяющимися мотивами о чудесах и откровениях тайн природы и об особой вспышке активности нечистой силы в периоды зимнего и летнего солнцеворотов. В канун Рождества и Иванова дня обнаруживают свое вредоносное присутствие ведьмы и колдуны (они слетаются на совместные сборища, похищают месяц и звезды, насылают бури и метели, проникают в дома, нанося вред людям и скоту). По польским поверьям, человек подвергался опасности превратиться в волкулака дважды в году — в Рождество и на св. Яна. Особенности календарного поведения демонических персонажей и мифологизированных животных в святочный и купальский периоды рассмотрены нами в специальной статье (Виноградова, 1996, с. 166–184). Здесь же хотелось отметить, что именно с идеей сезонных «переходов» (появлений и исчезновений) духов связаны, по-видимому, представления об особой целебности воды и растений, в которых после Купалы уже нет вредоносных демонических сил, поэтому снимался запрет купаться и заготавливать лечебные травы.

Связь купальского праздника с обычаем собирать растения для обрядовых и практических целей нашла отражение в его названиях: рус., белорус. — *Иван-Травник*, *Иван Цветной*, укр. — *Иван Цветошин*, *Йван Лопушник*, болг. — *Еньо Бильбер*, вост.-серб. — *Јован Бильбер*, *Јован Метлар* и др. В этнографических описаниях редко фиксируется, кто, в какое время и как именно собирал растения (если это не приобретало формы развернутого массового ри-

туала). Но, судя по составу дальнейших обрядовых действий, можно заключить, что часть зелени (предназначенной, например, для «маения» дома и двора, плетения венков, изготовления ритуальных предметов) приносили в село за день до праздника, а заготавливать лекарственные травы и растительный материал для венков, корзин (т. е. для хозяйственных нужд) обычно отправлялись ранним утром Иванова дня. У болгар выход за зеленью до восхода солнца в Еньов день был особым образом ритуализован: группу молодежи возглавляла опытная женщина. При сборе трав исполнялись специальные обрядовые песни. Из собранных трав прямо в поле плели большой венок, через который все участники по очереди пролезали, чтобы обеспечить себе здоровье на весь год. Кроме того, плели маленькие веночки и букетики (*еньовски китки*), которые хранили дома на случай болезней (Ганева-Райчева, 1990, с. 12–14).

В каждой местности был известен особый состав разных видов растений, называемых обычно *ивановскими травами*, которые следовало собирать именно в этот день. Ряд поверий, зафиксированных в разных славянских традициях, свидетельствуют о существовании некой связи между «ивановским зельем» и мифическими существами, духами, то пребывающими в растениях, то покидающими их. У русских, например, остерегались косить траву на корм скоту до Иванова дня, заготавливать сено начинали после этого срока (Зеленин, 1991, с. 397), однако среди русского населения Сибири бытовало представление, что тот из смельчаков, кто накосит травы в ночь перед Ивановым днем, станет обладателем чудесной *ивановской копны*, в которой постоянно пребывают черти, и к ним можно обратиться накануне Рождества с просьбой предсказать судьбу и обеспечить богатством (Макаренко, 1913, с. 86–87).

Во многих местах за лечебными травами отправлялись утром Иванова дня до восхода солнца, т.к. считали, что освещенные солнцем, они утрачивают свою целебную силу. Но известны и прямо противоположные поверья: по польским верованиям Вармии и Мазур, все травы следует собирать только до св. Яна, «потому что позже ведьмы оплюют их, и они утратят свою силу» (Szyfer, 1975, s. 68). Мотив о связи «ивановских трав» с духами болезней подробно разработан в болгарской мифологии: единственный раз в году на Еньов день все духи болезней (количество которых соотносится с цифрой «77 с половиной») собираются вместе на общее сборище; «на тоя ден всички болести се веселят, китят се с венци, пременяват се в цветя и играят» (Маринов, 1984, с. 159). Каждая из болезней владеет своей травкой, способной эту болезнь излечить, но че-

ловек не знает, какая трава годится от какой болезни, поэтому люди собирают в Еньов день разные виды растений, стараясь набрать 77 с половиной, чтобы обеспечить себя лекарством от всех болезней (там же, с. 159–160).

В одной из украинских легенд повествуется, что лекарственные травы сеют и выращивают русалки, мавки, и только они знают целебное назначение каждой из них (Воропай, 1991, с. 207).

Прямое свидетельство о том, что с Иванова дня можно заготавливать прутья на веники, так как с этого времени «в растениях уже нет злых духов и таласымов», зафиксировано у болгар (Маринов, 1984, с. 160). В другой форме это же верование выражено в севернорусском обычае делать банные веники в день Ивана Купалы, — изготовленные до этого дня веники якобы вызывают кожный зуд (СД, 1995, с. 313).

У восточных и западных славян для изготовления метел чаще всего использовалось растение «венчиковый дрок» (*Sarothamnus scorpius*). Интересные поверья о нем сохранились у кашубов, которые называют его *czarownicke ziele, diable ziele*: «Охотнее всего ведьма летает на метле, сделанной из дьявольского зелья; там, где его много растет, там больше всего водится ведьм»; «В день св. Яна метлы из дьявольского зелья сжигали на кострах „сбутках“, даже если они были еще не старые [имеется в виду уничтожение в купальском костре прошлогодних метел из этого растения — Л. В.]. На метлах из других растений ведьмы не летают, поэтому люди их не жгли» (Sychta, t. 6, s. 210). По другим свидетельствам, ведьмы летают на любых старых вениках, но не могут подступить к вновь изготовленным веникам в нынешний Янов день: «В свентоянскую ночь ведьмы летают на Лысую Гору. В связи с этим на св. Яна люди жгут в костре старые метлы и вяжут новые, *bo do nové motle čarouňica ni má přistapu, ona le jezzi na staré*» (Sychta, t. 2, s. 79).

Другим названием этого же растения у кашубов было имя *Jurk*, имеющее множество других демонологических значений. Например, известны поверья, что в этом растении обитает одноименный злой дух: *V jurku chove są jurk* ('diabel'), поэтому там, где оно растет, опасно садиться отдыхать (Sychta, t. 2, s. 112). О бесноватом в этой местности говорили: «Ten ma jurka»; через это же слово определялся и вихрь (*Jurk leci*), и «нечистый» покойник, умерший колдун («на этом кладбище один юрк похоронен») (там же, с. 112).

Основное обрядовое использование купальской зелени связано с обычаем носить при себе как оберег особые виды трав, затыкать букеты и ветки за окна, двери, под крышу, в щели домов и всех

хозяйственных построек, украшать ею жилище изнутри, накручивать зелень на рога коровам и т.п. Считалось, что «ивановские травы» способны защитить от нечистой силы и духов болезней, от градобития и молнии, от змей и вредителей-грызунов. У всех славян собранные на Купалу травы выступали в роли апотропея и мощного отгонного средства. То, что по одним поверьям в растениях якобы пребывает нечистая сила, а по другим — они же способны защитить от вредоносных духов, можно объяснить аналогичными верованиями, связанными с водой: в какие-то сроки она считается привычной средой обитания чертей (и люди остерегаются пить воду из открытых источников и купаться), а в другое время (в частности после церковного освящения) вода становится «святой», целебной, способной излечить болезни и изгнать нечистую силу. С этим мотивом о сезонных «очищениях» воды связаны правила, регламентирующие купание в реках и чистку колодцев (тоже приуроченную к Иванову дню). Поверья о том, что в ночь перед св. Яном вода в источниках становится «благословенной» и целебной, широко распространены в Словении, люди умывались в ней, чтобы обеспечить себе здоровье и удачу (Kuret, 1967, s. 108). Поляки Нижней Силезии мотивировали запрет купаться до Янова дня тем, что до этого срока вода имеет вредоносные свойства и в ней можно утонуть; «przed św. Janem nie wolno się kąpać, bo dopiero po św. Janie woda jest ochrzczona» (Pośpiech, 1987, s. 245).

В тех местах Словении, где было принято собирать травы накануне Иванова дня, их оставляли на ночь (в виде сплетенных венков и букетов) под крышей и окнами дома, стелили в сенях, клали под порогом, в хлеву, во дворе — в ожидании того, что за ночь св. Ян Креститель «благословит» травы, что он придет «спать» на этой зелени, «лежать», «отдыхать». «Постелью святого Яна» называли в окрестностях Любляны разостланный в доме папоротник и другие «ивановские» травы. В западной Словении (Вишава, Горица) в каждом доме плели к Янову дню венок из разных растений и вешали его снаружи под окном, веря, что ночью ходит по дворам мифический *žirnik* и «благословляет» эти венки, после чего их можно хранить в течение года для лечебных целей (Kuret, 1967, s. 110–113).

Еще одним способом «очищения» собранных трав был обычай «опаливать» их в купальском костре и только после этого букеты обожженных растений затыкали над дверями дома или под крышу, а затем хранили как лекарство. Интересно, что такая практика встречается у словенцев (Kuret, 1967, s. 114) и в селах северо-западной Сумщины: «Завтра Иван — праздник. Мы

под праздника рвом цвяты. Кладом огонь и вяночки смáжем [опа-ливаем] <...> Разные цвяточкы рвали, вязали в пучки. «Брат-сестра», папороть желтая, красочки красненькие такеи, хорошие пучочки <...> Добягешь — раз! — на огонь яго и через купало [прыгаешь], через огонь <...> Припáлем — ў руке вянок, а тут букет в руке другой. И букет припалешь и через огонь. Так нам казали, шоб мы присмаживали их. И дóбре присмаживали. Приносим у двор. Кладом на вокно. Просыхае и кладом. Як мыть галавú, мы яго ў купель ў тей <...> шоб голова не болела. Это так казали старые: тыми цветами мыть, шо на Купале, — ня буде голова болеть» (Пашина, 1995, с. 239).

Большая часть использованного в обрядах и гаданиях «ивановского зелья» (кроме того, которое сохраняли на весь год как лекарство) на заключительном этапе праздника было принято уничтожать (в воде, костре) или забрасывать наверх (на деревья и крыши домов). Особая форма празднования Купалы отмечалась в селах Украинского Левобережья (и особенно — на Черниговщине), где обходились без костров или наряду с ними устраивали некое сооружение, тоже называемое *купайло*: в куче песка укрепляли букет трав и цветов, крапивы, осоки, репейника, вокруг такого *купайлы* водили хороводы, пели купальские песни, перепрыгивали через него, а затем разоряли его и остатки уничтожали (Агапкина, 1996. с. 273). Среди способов уничтожения ритуальной зелени встречались и менее традиционные: в Подкарпатской Руси собранный папоротник складывали в кучу и забрасывали его камнями, обычай назывался «папороть бити» (Kolberg, 1970, s. 281), либо избивали растущий папоротник палками (Шухевич, 1904, с. 261). Известна, кроме того, магическая практика на Купалу *цыбулю секци*, т. е. избивать палками растущий зеленый лук (ПА, Макишин Городнянского р-на Черниговской обл.). Ср. в связи с этим запрет вносить в дом до Троицы зеленый лук и другую зелень с огорода, иначе в доме заведется всякая «нечисть» (Архив Центра народной культуры Краснодарского края, ст. Старолеушковская).

Особая выделенность папоротника среди других купальских растений объясняется тем, что повсеместно его считали «дьявольским» и одновременно «чудесным зельем». В Нижегородской обл. при сборе «ивановских» трав папоротник брать не решались, называя его *колдовской травой* (ФАГУ, 1982, с. 85). В других местах, наоборот, это растение занимало заметное место в купальской обрядности (ср. одно из названий дня Ивана Купалы в Свислочском р-не Гродненской обл. — *Папараць-дзень*). Широкое распро-

странение получила у славян легенда о ночном цветении папоротника и о сопутствующих этому чудесах, когда можно было найти особое муравьиное масло, способное исцелить самые тяжкие недуги; открыть клад; увидеть летящую яркую звезду и т. п. Принадлежность папоротника сфере нечистой силы (из-за чего он и обладает волшебными свойствами) подтверждается мотивами о том, что во время цветения его охраняют змеи, чудовища, черти, злые духи и — косвенно — что в эту ночь непременно происходит гроза, бьет гром, пытаясь поразить это растение.

Еще одним растительным символом купальского праздника выступает ритуальное деревце, которое на Украине, в Полесье, на юго-западе Белоруссии называлось *купало*, *купалнык*, *купайлица*, *вильце*, *гильце*. Для его изготовления вырубали молодую березку (вербу, черноклен, деревца хвойных пород) либо срезали верхушку фруктового дерева. Девушки украшали его полевыми цветами, венками, лентами, свечами; затем выносили *купало* за пределы села, затыкали в землю на месте, избранном для гуляний, и водили вокруг деревца хороводы, играли, гадали. Заканчивалась забава тем, что молодежь направлялась к реке «топить купалу» или сжигала его в костре (СХИФО, 1907, с. 157–158). Существенной подробностью ритуалов этого типа является стремление придать деревцу вид антропоморфного женского существа либо поместить на его верхушку чучело, куклу, называемую *мореной*, *русалкой*, *ведьмой* (Воропай, 1991, с. 192; Романов, 1912, с. 208; Соколова, 1979, с. 231).

В ряду других уничтожаемых купальских символов ритуальное деревце выступает как одна из «взаимных трансформ» (термин С. М. Толстой), функционально заменяющих жердь в центре костра с укрепленным наверху атрибутом ведьмы; чучело, изготовленное из зелени, насаженное на шест; пучок зелени (венки, букеты, цветы), привязанный к палке; растущее дерево, на вершине которого сжигали предметы, символизирующие ведьму, или чучело и т. п. (Толстая, 1982, с. 84; Виноградова, Толстая, 1990, с. 105–110).

Осознание того, что «ивановская» зелень, укрепленная на шесте, соотносится с изгоняемой ведьмой, находит отражение в ряде полесских свидетельств. Так, в с. Чудель в каждой части села молодежь *носила купайло*: «Рвэм ўсякэ зилле, пэрэпровязуем ёго на таку тьчку, свички туды. Такó тяжбó воно, шо ў чоторóх нэсэмó <...> нэсэм ёго на пэрэхрэсных дорогах и пáлымо, шоб так видьма згорыла»; в этом же селе говорили об этом ритуальном предмете: «Купайло бильш до видьмы касаецца» (ПА). О. А. Терновская, записавшая эти данные, отметила в своем комментарии: «*Купайло*

с точки зрения формальной напоминает деревце. Функционально же оно является скорее чучелом ведьмы, которое уничтожается — сжигается, пускается по воде, побивается» (ПА, Чудель Сарненского р-на Ровенской обл.).

Обращает на себя внимание выделенность именно верха в размещении всех ритуальных купальских символов. По единичным сообщениям, записанным на Житомирщине, верхушка ритуального деревца заключает в себе некую магическую силу или обнаруживает связь с ведьмой. Ср., например, следующую запись: «На Купалу сжигают на перекрестке березку или соснилку. Ведьми трэба з тей «ёлки» [название купальского деревца] кончик, вэрхá зорвáты... Быў у бабы-ведьмы сын. Она ему наказала с тэй «ёлки» вэрхá взять и зломать. Тада хлопцы (охранявшие деревце) зорвали кончик и бросили ў речку — началась буря, качка!» (ПА, Рясное Емильчинского р-на Житомирской обл.) В этом же селе объясняли стремление ведьмы заполучить верхушку (*зорвать вэршка*) тем, что если эта часть деревца сгорит в купальском костре, то ведьме делается плохо. По другим данным, при уничтожении купальского деревца (разламывании на части) каждая из девушек старалась завладеть верхушкой: «Кому вэрх попадэцца, тот первый замиж выйде» (ПА, Староселье Лугинского р-на Житомирской обл.).

Отмеченность верха заметна и в обычаях затаскивать чучело ведьмы на вершину растущего дерева и там зажигать огонь (Тавлай, 1986, с. 157 — данные из Брестской обл.). В некоторых случаях, затаскивая на вершину высокой сосны предметы, символизирующие ведьму, парни обтесывали все нижние ветки (*накінуць толькі вяршыню касмату*), после чего поджигали дерево (Купальскія песні, 1985, с. 33 — данные из Могилевской обл.). Противопоставленность верха и низа может быть также отмечена в одном из свидетельств о характере украшения купальского деревца: в с. Подонье Хмельницкой обл. *купало* делали из молодой вербы, украшая ее цветами, зеленью барвинка, лентами, причем водружали все это только на самый верх вербы (на макушку), а нижнюю часть обтыкали колочками, крапивой, терном (Шаракшинова, 1977, с. 82).

Создается впечатление, что дерево или другой вертикально установленный ритуальный объект купальского комплекса служит путем для отправки нечистой силы в верхний мир, причем именно верхушка служила крайней точкой, предназначенной для изгоняемого духа, а по отношению к низу дерева предпринимались защитные меры, предотвращающие обратное движение вниз.

Таким образом, ритуальные формы и мифологические поверья, имеющие отношение к купальской зелени, позволяют отметить

актуальную для праздника Ивана Купалы идею календарного перелома, смены сезонов, одного из этапов «закрытия земли» (и вегетации) — и связанный с ней мотив о том, что персонажи нечистой силы покидают в это время землю (а также воду и растения). По-видимому, обрядовая конкретизация мифологических представлений о сезонном переходе духов с земли в иной мир и лежит в основе обрядности с купальскими растительными символами.

Список сокращений

- Агапкина, 1996 — Т. А. Агапкина. Очерки весенне-летней обрядности Полесья: Ритуальные костры // Полісся: Мова, культура, історія. Київ, 1996, с. 269–276.
- Виноградова, 1996 — Л. Н. Виноградова. Календарные переходы нечистой силы во времени и пространстве // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996, с. 166–184.
- Виноградова, Толстая, 1990 — Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая. Мотив «уничтожения — проводов нечистой силы» в восточнославянском купальском обряде // Исследование в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. М., 1990, с. 99–118.
- Виноградова, Толстая — в печати — Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая. Иван Купала // СД, т. 2 (в печати).
- Воропай, 1991 — О. Воропай. Звичаї нашого народу: Етнографічний нарис. Київ, 1991, т. 2.
- Ганева-Райчева, 1990 — В. Ганева-Райчева. Еньовден: Български празници и обичаи. София, 1990.
- Зеленин, 1916 — Д. К. Зеленин. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. Пг., 1916.
- Зеленин, 1991 — Д. К. Зеленин. Восточнославянская этнография. М., 1991.
- КА — Карпатский Архив Института славяноведения и балканистики РАН.
- Крачковский, 1873 — Ю. Ф. Крачковский. Быт западно-русского селянина // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских. М., 1873, кн. 4.
- Купальскія песні, 1985 — Купальскія і пятроўскія песні: Беларуска народная творчасць. Минск, 1985.
- Макаренко, 1913 — А. Макаренко. Сибирский народный календарь в этнографическом отношении // ЗРГО по отд. этнографии. СПб., 1913, т. 36.

- Маринов, 1984 — Д. Маринов. Избрани произведения в два тома. София, 1984, т. 2.
- ПА — Полесский Архив Института славяноведения и балканистики РАН.
- Пашина, 1995 — О. А. Пашина. Календарный цикл в северо-западных селах Сумщины // Славянский и балканский фольклор: Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995, с. 230–248.
- Пашина — в печати — О. А. Пашина. Календарно-песенный цикл у восточных славян. (Монография — в печати).
- Романов, 1912 — Е. Р. Романов. Белорусский сборник. Вильно, 1912, вып. 8.
- СД, 1995 — Славянские древности: Этнолингвистический словарь (Под ред. Н. И. Толстого). Т. 1 (А-Г). М., 1995.
- Соколова, 1979 — В. К. Соколова. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979.
- СХИФО, 1907 — Сборник Харьковского историко-филологического общества. Харьков, 1907, кн. 17.
- Тавлай, 1986 — Г. В. Тавлай. Белорусское Купалье: Обряд, песня. Минск, 1986.
- Толстая, 1982 — С. М. Толстая. Вариативность формальной структуры обряда (Купала и Марена) // Труды по знаковым системам. Т. XV. Типология культуры: Взаимное воздействие культур. Тарту, 1982.
- ФАГУ, 1982 — Новые поступления в фольклорный Архив Горьковского гос. университета. Ч. 1 — Календарные обряды. Горький, 1982.
- Шаракшинова, 1977 — Н. Шаракшинова. Древнеславянские традиции в современных иванокупальских праздниках на Украине // Македонски фолклор, бр. 19–20 (т. X). Скопје, 1977.
- Шухевич, 1904 — В. Шухевич. Гуцульщина. Львов, 1904, т. 4.
- Kolberg, 1970 — O. Kolberg. Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań; 1970, t. 54 — Ruś Karpacka, cz. 1.
- Krčėk, 1898 — Fr. Krčėk. Sobótka w Galicyi // Lud, 1898, t. 4, z. 3, s. 308–322.
- Kuret, 1967 — N. Kuret. Praznično leto Slovencev. Celje, 1967, dil 2 — Proletje.
- Pośpiech, 1987 — J. Pośpiech. Zwyczaje i obrzėdy doroczne na Śląsku. Opole, 1987.
- Sychta — B. Sychta. Słownik gwar Kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk; 1967–1976. T. 1–7.
- Szyfer, 1975 — A. Szyfer. Zwyzaje, obrzėdy i wierzenia Mazurów i Warmiaków. Olsztyn, 1975.

С. М. Толстая
(Москва)

Полесские рукописные календари

Народный календарь как исторически сложившаяся система членения и регламентации годового времени составляет важнейшее звено или даже (в определенном смысле) ядро всей традиционной культуры. Он организует не только обрядовый цикл, хозяйственную и бытовую практику, но в значительной степени также и верования и бытование фольклора. В структурном отношении календарь представляет собой сложное переплетение многих, относительно автономных, моделей: распорядка христианских праздников, постов и мясоедов; календарей солнечного, лунного, вегетативного; земледельческого, скотоводческого, ткаческого, пчеловодческого и т. д.; календаря «пищевого», брачного (свадебного) и поминального, демонологического (ср. представления о сезонности и календарной приуроченности мифологических персонажей) и фольклорного, песенного (календарный фольклор, общие календарные регламентации пения) и т. п. Каждая из этих моделей образует особый цикл и соотносится с особым кругом народных верований о природе и человеке; вместе с тем, все они взаимно связаны, например, ткаческий календарь подчиняется и праздничному, и лунному, и демонологическому, и хозяйственному, и семейному регламенту. В содержательном отношении календарь аккумулирует в себе, помимо мифологических представлений о времени (см. Толстая 1997), многие «смыслы» и категории архаической «картины мира». Наконец, терминология народного календаря, до сих пор недостаточно привлекавшая к себе внимание диалектологов и лексикографов, оказывается ценным источником для реконструкции семантики, ритуального содержания, структуры, культурных механизмов отдельных этнических и локальных календарных традиций.

В полесских этнолингвистических экспедициях, работавших под руководством Н. И. Толстого, в 70-е и 80-е годы накоплен богатый материал по народному календарю Полесья, нашедший предвари-

тельное обобщение в виде материалов к полесскому этнодиалектному словарю (Толстая 1984–1995). Кроме свидетельств, отражающих устную народную традицию, участникам полесских экспедиций не раз приходилось встречать рукописные календари — либо в «заветных» тетрадках рядом с молитвами, заговорами, лечебными рецептами, толкованиями снов и т. п., либо на отдельных листках, либо, наконец, в виде записей на листках современных печатных отрывных календарей. Два образца таких календарей приведены в предисловии к словарной публикации (Толстая 1984: 180–181), однако предметом специального внимания они до сих пор не были.

Следует иметь в виду, что такого рода письменные фиксации праздников и почитаемых или опасных дней имели в прошлом, а отчасти имеют и сейчас не только мнемонический характер, подобно тому как отнюдь не для упражнений записывались в средневековых рукописях и граффити алфавиты (см. Толстой 1995). Само отношение к таким записям, способ обращения с ними и хранения их (часто в красном углу, за иконой и т. п.), состав рукописных сборников, в которых они встречаются, преемственность владения, обычай переписывать их у старых, знающих людей, авторитетных носителей традиции — все это говорит о сакральном характере полных календарных перечней.

Рукописные календари известны и в других славянских народных традициях; несколько болгарских образцов из Бессарабии и Приазовья не так давно опубликовала болгарская фольклористка Флорентина Бадаланова (Бадаланова 1990). И в полесских, и в болгарских рукописных календарях, кроме перечня главных праздников с датами по месяцам, даются нередко и росписи пасхалий на ближайшие ко времени записи годы, а также иногда и списки «злых» дней, имеющие у славян давнюю письменную традицию (первый такой список содержится в приписке к Ассеманиеву евангелию — см. Сперанский 1932). К календарным текстам могут присоединяться и тексты апокрифического сказания о 12 пятницах, широко распространенные в Полесье также и в виде духовного стиха (Толстая 1985). Таким образом, рукописные календари можно считать образцами или реликтами так называемого письменного фольклора (Архипов 1983, Ключевский, Терновская 1983), существующего до наших дней на пограничье устной народной и книжной, письменной культуры. Исследователю книжной культуры собирание и изучение рукописных календарей дает возможность проследить судьбу письменной традиции и ее локальных разновидностей, а для иссле-

дователя устной культуры такие календари ценны тем, что на фоне всех известных в конкретной традиции праздников и дат они выделяют «главные», тем самым структурируя годовой календарь и давая основу для сравнения разных календарных традиций; кроме того, они нередко сохраняют архаические формы хронимов.

Публикуемые ниже календари переписаны с оригиналов с сохранением орфографии. Иногда информаторы, предоставлявшие свои записи, устно воспроизводили, комментировали или дополняли их. В этих случаях в хронимах проставлены ударения; комментарии и дополнения владельцев рукописей выделены курсивом и заключены в квадратные скобки.

1. Село Кривляны Жабинковского р-на Брестской обл. Календарь переписан в 1985 г. А. А. Плотниковой из песенника М. Г. Сименюк, 78 лет, полуграмотной.

Январь

Рождество 7 го
Новый год 14 го
Серафим 15-го
Крещение 19 го

Февраль

Встретинье 15 го

Март

Сороки 22 го

Апрель

Благовешчине 7 го

Май

Геorgia Победоносца 6 го
Николая чудотворца 22 го

Июнь

Вознесение господне 2 го
Онуфрий 25 го

Июль

Ян, кресътит. 7
Петро и Павел 12

Августа

Серафим 1
Илия 2
19 го спас
28 усение

Сентябрь

11 Головосик
14 Семеон. Стол
21 го Причиста
27го Чесный Кре[с]т
9 Богослав

Октябрь

14 го Покрова
Терновка

Ноябрь

21 го Михайло
28 запусы

Декабрь

4 го увидение
17 го варвара
19 го Николай чуд.
22 го Анна

2. Село Оздамичи Столинского р-на Брестской обл. Записи в отрывном «Календаре для женщин» на 1984 г. Переписала С. М. Толстая в 1984 г.

12.2.	воскр.	Три сетые
15.2.	среда	Стрешынные
24.2.	пятн.	дзеды
4.3.	воскр.	запуски
8.3.	четв.	Иван обергене
22.3.	четв.	Сорок сетые
25.3.	воскр.	кресно поклона
28.3.	среда	хресци
30.3.	пятн.	цёплый Лексей
4.4.	среда	Андреево стояние
7.4.	суб.	Благовещение
8.4.	воскр.	Благовесник
14.4.	суб.	Лазорова
15.4.	воскр.	Верба
19.4.	четв.	страстьє
20.4.	пятн.	Великая
22.4.	воскр.	Паска
29.4.	воскр.	Хомина
30.4.	понед.	Радовница
6.5.	воскр.	Юрей
16.5.	среда	Переплавление
21.5.	понед.	Миколный Иван
22.5.	втор.	Микола
30.5.	среда	Ушестье
31.5.	четв.	Вознесение
8.6.	пятн.	дзеды
10.6.	воскр.	Тройца
17.6.	воскр.	запуски
21.6.	четв.	дзевятник
29.6.	пятн.	дзєсятуха
7.7.	суб.	Купальный Иван
12.7.	суб.	Казанские Иконы
2.8.	четв.	Ілья
6.8.	пятн.	Борис
7.8.	втор.	Ганны
13.8.	понед.	запуски
14.8.	втор.	Маковой
19.8.	воскр.	Спас

2.9. втор.	Прачыста
11.9. втор.	Головосек
19.9. среда	Чудо
21.9. пятн.	Прачыста
27.9. четв.	Звижение
6.10. суб.	Малый Иван
9.10. втор.	Великий Иван
14.10. воскр.	Покрова
27.10. суб.	Парасковей
4.11. воскр.	Казанские Иконы
8.11. четв.	Змидрей
10.11. суб.	Парасковья
14.11. среда	Кузьма-демян
21.11. среда	Михайло
27.11. втор.	закуски (sic!)
4.12. втор.	Веденье
7.12. пятн.	Великомученица Катерина
9.12. воскр.	Юрей
13.12. четв.	Андрей
17.12. понед.	Варвары
18.12. втор.	Савы
19.12. среда	Микола
22.12. суб.	Ганны

3. Село Стодоличи Лельчицкого р-на Гомельской обл. Переписала С. М. Толстая в 1984 г. из тетради А. Ф. Жогло.

Январь

- 1) 7 января 1976 г. — коляда (число)
- 2) 14 января 1976 г. — новый год
- 3) 19 — крещенье

Февраль

12 трох светих [*приписано*]

- 4) 15 февраля 1976 — Стреченье

Март

- 5) 14 марта 1976 — Овдо́ки
- 6) 20 марта 1976 22 — сорок святых
- 7) 30 — тёплый Алексей

Апрель

- 8) 7 апреля 1976 г. — благовещенье
в апреле — пасха

Май

- 9) 6 мая 1976 г. — Юрий (число)
 10) 22 — Микола (число) [*Мико́ла глядзі́ць числа́*]
 [31 *ушэ́сця*]
 11) Июнь — Тройца

Июль

- 12) 12 июля 1976 г. — Петро (число)

Август

- 13) 2 августа 1976 г. — Илья (число)
 Маково [*Маковéй*] 14, Спас 19
 14) 28 — Спленне (число)

Сентябрь

- 19 — чудо [*приписано*]
 15) 21 сентября 1976 г. — Прачыстая (число)
 16) 27 — Звіженье (число)

Октябрь

- 17) 14 октября 1976 г. — Покрова (число)

Ноябрь

- 18) 8 ноября 1976 г. — Дмитрий
 19) 21 — Михайло

Декабрь

- 20) 9 декабря 1976 г. — Юрий (число)
 21) 17 — Варвары
 22) 18 — Савы
 23) 19 — Микола
 24) 22 — Ганны

**4. Село Кочици Ельского р-на Гомельской обл. Переписала
 М. Н. Толстая в 1984 г.**

Январь

- 1) 7 — Коледы
 2) 14 — Нови год
 3) 19 — Крещение

Февраль

- 1) 12 — 3-светителя
 2) 15 — стреченье

Март

- 1) 14 — Авдокей
 2) 22 — 40-светых
 3) 30 — Лексей

Апрель

- 1) 7 — Благовещенье

Май

- 1) 6 — Юрей
 2) 22 — Микола

Июль

- 1) 7 — Иван
 2) 12 — Петро
 3) 21 — Казанская

Август

- 1) 2 — Илья
 2) 14 — Маковей

3) 19 — Спас	3) 14 — Кузьма-Дем'ян
4) 28 — Прочиста	4) 21 — Михайло
Сентябрь	5) 25 — Иван-златоус
1) 11 — Головосек	6) 27 — Запуски
2) 19 — Чудо	Декабрь
3) 21 — Прочиста	1) 4 — Ваеденье [sic!]
4) 27 — Звиженье	2) 6 — Митрофаны
Октябрь	3) 9 — Юрей
1) 9 — Богослаў	4) 17 — Варвары
2) 14 — Покрова	5) 18 — Савы
Ноябрь	6) 19 — Микола
1) 4 — Казанска	7) 22 — Ган
2) 8 — Змитер	

5. Село Буда Житковичского р-на Гомельской обл. Тетрадь переписана в 1983 г. А. Б. Страховым у Е. А. Коваленко.

Тетрадь. Календарь почти всех праздников, которые имеются в году.

Январь месяц

1. января. международный праздник новый год почти всего мира
 7.8.9. января праздник «Коляды» «Рождество Христовое»
 7 го января родился Исус-Христос
 14 января праздник Стари Руский новый год.
 19.20 января праздники.
 19 января Крещение господнее
 20 января Креститель господный
 21 января разрешается работать все работы и можно выбрасывать с квартиры елку

Февраль месяц

- имеется один праздник
 15 февраля праздник «Устречение»
 Это устрочается зима с летом

Март месяц

- В марте месяцы имеется один религиозный праздник
 22 марта праздник «Сорок светых»
 Это Бог собрал сорок имен человека и создал для их праздник «Сорок светых»
 8 Марта международный женский праздник

Апрель месяц

7–8 праздники

7 «Благовещение»

8 «Благовесник»

До праздника Благовещения нельзя, то есть большой грех пахать и копать землю

Всегда обычно в апреле месяцы бывает праздник «Паска христовая», но Паска христовая она постоянного числа не соблюдает. Это зависимо от постов

Май месяц

1–2 мая Международный мировой праздник весны

6 мая праздник весновой «Юрей»

9 мая праздник «Победа»

21.22 мая праздники

21 мая праздник «Иван Никольны»

22 мая праздник «Никола»

Июнь месяц

В июне месяцы зачестую бывают религиозные праздники которые не соблюдают числа.

1. Праздник «Ушесть» на 6-й недели от Паски Христовой.

2. Большой праздник «Тройца». «Тройца» бывает от праздника Паски Христовой через 50 дней.

3. Праздник бывает «девятник» от Паски Христовой на 9й недели.

Июль месяц

Бывают постоянные праздники

7 июля праздник «Иван Купальны»

12.13 июля праздники большие

12 праздник «Петро»

13 праздник «Полпетро»

Август месяц

Бывают большие постоянные праздники

2 августа праздник «Илья»

6 августа праздник «Борис»

14 августа праздник «Маковей» когда в церкви светят мак

19 августа праздник «Испас» это большой праздник, старики говорят пришел «Испас» усему час.

28 августа праздник «первая Прачиста»

Сентябрь месяц

Бывают праздники

11 сентября праздник «Головосек»

21 сентября праздник «вторая Прачиста»

27 сентября праздник «Звижение»

Это такой праздник, что говорят старие люди. Вужи идут в землю.

Октябрь месяц

Имеются праздники

9 октября праздник «Богослов»

14 октября праздник «Покрова»

Это большой праздник, старые люди говорят Покрова должна чем-то покрыть землю листом или снегом.

Ноябрь месяц

Праздники бывают постоянные

4 ноября праздник «Казанская божоя Мать»

7.8 ноября Октябрьская Социалистическая революция в России 1917 года

10 ноября небольшой праздник «Порасковья»

14 ноября праздник «Кузма-Демян»

21 ноября праздник «Михайло»

27 ноября праздник «Запуски»

Это пасля этого праздника начинается пост, так как говорят пилиповка

Декабрь месяц

имеются последние праздники до Рождества Христового Коляд

4 декабря праздник «Звездень» или называют «Успенье»

9 декабря праздник «Осенний Юрей»

17 декабря праздник «Савы»

18 декабря праздник «Варвари»

19 декабря праздник «Микола»

22 декабря праздник «Ганны»

от праздника Ганны до праздника Рождества Христового остоятся 12 рабочих дней

[Далее следуют «Ночная молитва» (Пречистая Божая мати постельку стлала...), молитва «Сохрани Госпади меня на Земле» и «Верую во единого Бога исуса христа, сын Божего царица небесная, мать христова Мария заступися за меня во всяком месте...».]

6–7. Село Комаровичи Петриковского р-на Гомельской обл.
Переписал в 1983 г. А. В. Гура

- | | |
|------------------------------|---------------------------|
| (6) 15 февраля Стречение | 28 Августа 1 ая прочиста |
| 29 [sic!] марта сорок светых | 21 сентября 2 ая прочиста |
| 7 апреля благовещение | 27 сентября Воздвижение |
| 12 июля Петро | 9 октября Иван богослов |
| 7 июля Ивон Куп. | 14 октября Покрова |
| 2 го Августа Илья | 4 декабря Увадение |
| 14 Августа Макавей | 17 декабря Вар-вары |
| 19 Августа Испас | 18 декабря Савы потопы |
| | 19 декабря Никола |
| | |
| (7) 7 января — Рожество | 14 августа — Маковей |
| 14 января — Новый год | 19 августа — Испас |
| 19 января — крещенье | 28 августа — Прачиста |
| 20 января — Иван | 11 сентября — Иван |
| | (головосек) |
| Креститель | |
| 15 февраля — встреченье | 21 сентября — Прачиста |
| 14 марта — Евдоки | 27 с[е]нтября — Извижанье |
| 22 марта — 40 святых | 14 октября — Покрова |
| 30 марта — Алексей | 10 ноября — параскимья |
| 7 апреля — благовещенье | 21 ноября — Михайло |
| 6 мая — Юрей | 24 ноября — Запуски |
| 22 мая — Микола | 4 декабря — Ваданье |
| 12 июля — Петро | 9 декабря — Юрей |
| 21 июля — Казанская | 17 декабря — Варвари |
| | 18 декабря — Савы |
| багародица | 19 декабря — Микола |
| 7 июля — Иван Купальны | 22 декабря — Ганны |
| 2 августа — Барис | |
| 10 августа — Багародица | |

8. Село Чудель Сарненского р-на Ровенской обл. Переписала в
1984 г. С. М. Толстая у А. П. Мелещук, малограмотной.

Свата

- | | |
|------|----------------|
| 9 X | Покрівніи Иван |
| 14 X | Покрова |

- XI 8 (sic!) Дмитро
 27 X Нимовицки Пятѣнки [*празнык в с. Нимовичи*]
 1 XI Луки
 14 XI Кузьман-Дэмнян
 4 XI Наказаньскіе Іконы
 10 XI *Тэнэньски [сэло] Пятѣнки*
 21 XI *Мыхайло*
 11 IX волосіка [*тягны бұлбы до засіка*]
 21 IX *прычыста*
 27 IX здвижение
 27 XI Запуски [*на пылыпоўку*]
 4 XII Веденé [*Божое матэри*]
 7 XII *Катэрыны*
 13 XII *Андробы [жмэні кудобыть, мнять]*
 17 XII Варвара
 18 XII Сава [*варэныкы на лавы*]
 19 XII Микола
 22 XII Ганни
 7 I *Рожэство*
 12 II 3 сватих
 15 II Стрытене
 14 III Овдюшкі [*пэрвы дэнь вэсны*]
 9 III *Обэртень [пташкі будут ужэ обэртаца]*
 22 III 40 святих
 30 III Теплий Лексіей [*кроваты робят діўчыны на дворі, у клэты*]
 7 IV Благоіщэня
 22 V Микола
 21 V Иван
 6 V Юріи
 7 VII Иван петривскій [*е и Купайло Иван*]
 12 VII Петро
 26 VII Гавріло
 28 VII *Володымера*
 2 VIII Іля
 3 VIII *Палыкопа*
 13 VIII *Запуски на спасоўку*
 14 VIII *Маковэ [сватымо мак, ўсяке зилля]*
 19 VIII Спас
 28 VIII *Сплэнне*

9–10. Село Великая Весь Репкинского р-на Черниговской обл.

(9) Машинописный календарь, привезенный в 1985 г. и хранящийся в Полесском архиве Института славяноведения и балканистики РАН.

ПРАЗДНИКИ

ГОДЫ	ВЕРБНАЯ НЕДЕЛЯ	ПАСХА	ВОЗНЕСЕНИЕ	ТРОИЦА
1975	28 апреля	4 мая	12 июня	22 июня
1976	18 апреля	25 апреля	3 июня	13 июня
1977	3 апреля	10 апреля	19 мая	29 мая
1978	23 апреля	30 апреля	8 июня	17 июня
1979	15 апреля	22 апреля	31 мая	10 июня
1980	30 марта	6 апреля	4 июня	17 июня
1982	11 апреля	18 апреля	24 мая	6 июня
1983	1 мая	8 мая	16 июня	26 июня
1984	15 апреля	22 апреля	31 мая	10 июня
1985	7 апреля	14 апреля	23 мая	2 июня

7	ЯНВАРЯ	— РОЖДЕСТВО
13	ЯНВАРЯ	— ЩЕДРУХА
14	ЯНВАРЯ	— НОВЫЙ ГОД
19	ЯНВАРЯ	— КРЕЩЕНИЕ
20	ЯНВАРЯ	— ИВАН КРЕСТИТЕЛЬ
21	ЯНВАРЯ	— РОЖДЕСТВЕНСКИЙ ДЕНЬ
12	ФЕВРАЛЯ	— ТРЕХ СВЯТЫХ
15	ФЕВРАЛЯ	— ВСТРИЧЕННЯ
18	ФЕВРАЛЯ	— ФЕОДОСИЙ
19	ФЕВРАЛЯ	— ОБРЕТЕНИЕ
14	МАРТА	— ЕВДОХИ
22	МАРТА	— 40 СВЯТЫХ
30	МАРТА	— ТЕПЛЫЙ ОЛЕКСЕЙ
7	АПРЕЛЯ	— БЛАГОВЕЩЕНИЕ
6	МАЯ	— ГРИГОРИЙ
21	МАЯ	— ИВАН
22	МАЯ	— НИКОЛАЙ
3	ИЮЛЯ	— ПАРАСКИ
3	ИЮЛЯ	— ИВАНА КУПАЛА
12	ИЮЛЯ	— ПЕТРО, ПАВЛО
13	ИЮЛЯ	— ПОЛУПЕТРА

21	ИЮЛЯ	—	КАЗАНСКАЯ
2	АВГУСТА	—	ИЛЛЯ
9	АВГУСТА	—	ПАНТЕЛИМОН
14	АВГУСТА	—	МАКОВЕЙ
19	АВГУСТА	—	СПАС
28	АВГУСТА	—	ПРЕЧИСТА
29	АВГУСТА	—	НЕРУКОТВОРН. ОБРЯД
11	СЕНТЯБРЯ	—	ИВАН ГОЛОВОСЕК
12	СЕНТЯБРЯ	—	АЛЕКСАНДР НЕВСКИЙ
19	СЕНТЯБРЯ	—	ЧУДО МИХАЙЛО
21	СЕНТЯБРЯ	—	ВТОРАЯ ПРЕЧИСТА
22	СЕНТЯБРЯ	—	ФЕОДОСИЙ
27	СЕНТЯБРЯ	—	ВОЗДВИЖЕНИЯ
7	ОКТАБРЯ	—	ИВАН ПОКРОВА
14	ОКТАБРЯ	—	ПОКРОВА
4	НОЯБРЯ	—	КАЗАНСКАЯ Б/М
8	НОЯБРЯ	—	ДМИТРИЙ
14	НОЯБРЯ	—	КУЗЬМА И ДЕМЬЯН
21	НОЯБРЯ	—	МИХАЙЛО
25	НОЯБРЯ	—	ИВАН МИЛОСТИВЫЙ
26	НОЯБРЯ	—	ИВАН ЗОЗРУД
27	НОЯБРЯ	—	ФИЛИПП
4	ДЕКАБРЯ	—	ВЕДЕНИЕ
6	ДЕКАБРЯ	—	МИТРОФАН
7	ДЕКАБРЯ	—	КАТЕРИНЫ
13	ДЕКАБРЯ	—	АНДРЕЙ
17	ДЕКАБРЯ	—	ВАРВАРЫ
18	ДЕКАБРЯ	—	САВКИ
19	ДЕКАБРЯ	—	НИКОЛАЙ
28	ДЕКАБРЯ	—	ГАННЫ

(10) Рукописный календарь, переписанный М. М. Гончаренко в 1985 г.

Гыдавые празники

7.І.	Режество 3 дни гуляют	19.І.	Крещене
14.І.	Новий год 2 дни гуляют	20.І.	Иван Крестител
18.І.	Галодна кутя. Гаспод освещае всю воду, набирайте с калодеза воду да расвета	21.І.	Раздвений ден
		12.ІІ.	Три светие
		15.ІІ.	Стречение
		18.ІІ.	Федосей

- | | |
|-----------------------|-------------------------------|
| 14. III. Евдоки | 10. VIII. Ниапалима купина |
| 22. III. 40 мучеников | 12. VIII. Иван |
| 30. III. Алексей | 13. VIII. Загавена наспасивку |
| 7. IV. Благовищене | 14. VIII. Макавий |
| Паска | 19. VIII. Спас |
| 6. V. Юрей | 26. VIII. Тихан задонский |
| 22. V. Николай | 11. IX. Галовасик |
| Вазнесене | 19. IX. Чуда |
| Трайца | 21. IX. Пречиста |
| 7. VII. Иван Купайла | 22. IV. Федосей |
| 12. VII. Петро | 27. IX. Здвижене |
| 21. VII. Казаньска | 9. X. Иван пакрувски |
| 3. VIII. Илля | 14. X. Пакрова |
| 9. VIII. Пантелейман | 4. XI. Казанска |

11. Село Старые Боровичи Щорского р-на Черниговской обл.
Переписала Е. Я. Скидальская в 1985 г.

Январ

- 6. Куття
- 7. Рїздво
- 13. Щїдра куття
- 14. Нївий рїк
- 18. Кутї
- 19. Крещїне
- 20. Иван крестїтель
- 21. Реждвїнский день

Февраль

- 12. Три святых
- 15. Стрїчення
- 18. Федїсїй

Март

- 9. Обертїние
- 14. Евдїки
- 22. Сорок свят.
- 30. Тїплий Алекс.

Апрель

- 7. Благовїщеня
- 8. Благовїсник

Май

- 6. Григїрий
- 20. Иван мїльий
- 21. Иван велїкий
- 22. Николїй

Июнь

немає

Июль

- 7. Иван Купїла
- 12. Петрї
- 13. Полїпетро
- 21. Казїньска
- 26. Говрїло

Август

- 2. Аллї
- 9. Пантелїмон
- 14. Маковїй
- 19. Спас
- 28. Пречїста

Сентябрь

- 11. Головосїк
- 12. Олексїандр

- | | |
|-------------------|-------------------------|
| 14. Семён | 25. Иван Мѣлостивий |
| 19. Чудо | 21. Михаѣло |
| 21. Пречѣста | 26. Иван Золототысячник |
| 22. Федосій | 28. Пилип |
| 26. Кóрний-сóтник | Декабрь |
| 27. Воздвижение | 4. водёне |
| Октябрь | 7. Катеріны |
| 9. Иван | 6. Митрофан |
| 14. Покрóва | 13. Андрей |
| Ноябрь | 17. Варки |
| 4. Казанська | 18. Савки |
| 8. Дмитро | 19. Николаѣ |
| 10. Параски | 22. Ганны |
| 14. Кузьма Демян | |

12. Село Дяковичи Житковичского р-на Гомельской обл. Список «плохих дней» записан М. Н. Толстой в 1983 г. под диктовку А. С. Журавлевич, 1927 г. р.

Январ 1, 7, 17 (ст. ст.)

Февраль 8, 16, 17

Март 8, 11, 17, 30

Апрель 3, 10, 13

Май 8, 10, 17

Июнь 1, 17, 27

Июль 13, 17

Август 13, 17

Сентябр 12, 17, 18, 30

Октябр 11, 15

Ноябр 1, 7, 17

Дзякабр 1, 7, 17

Эти несчастные дни кто заболіет, редко вўздоровеет.

13. Село Хильчицы Житковичского р-на Гомельской обл. В рукописной тетрадке, подаренной М. Н. Толстой в 1983 г., сохранилась часть списка «злых дней».

4) Апрель 5 дн 2, 3, 8, 12, 13

5) Май 4 дня 8, 10, 17, 30

6) Июнь 3 дн 1, 6, 7

7) Июль 3 дн 1, 13, 17

- 8) Август 3 дн 1, 13, 16
- 9) Сентябрь 4 дн 12, 15, 18, 30
- 10) Октября 2 дн 11, 15,
- 11) Наебра 2 дн 11, 12
- 12) Декабра 4 дн 4, 15, 12, 14

[Непосредственно за этим перечнем следует апокриф «Сон Богородицы»; в этой же книжице содержится текст сказания о 12 пятницах.]

14. Село Дорошевичи Петриковского р-на Гомельской обл. Переписала Е. Крапивская в 1983 г.

В году 42 несчастливых дня.

- январь — 1, 2, 11, 12, 13, 18
- февраль — 3, 11, 12, 29
- март — нет несчастливых дней
- апрель — 1, 3, 8, 12, 13
- май — 5, 8, 10, 14
- июнь — 1, 6, 7
- июль — 1, 13, 17
- август — 1, 3, 16
- сентябрь — 12, 15, 22
- октябрь — 12, 15
- ноябрь — 11, 17
- декабрь — 7, 15, 17

[В эти дни рэдка уздравяюць. Один, который рождается, не будет на месте. В эти дни нельзя сеять никаких семян и в огороде садить нельзя. Кроме этого, никого не нужно отправлять в путь (1 августа, 4, 14 декабря).]

Публикуемые календарные списки обнаруживают большие различия как в отношении числа и состава отмечаемых в них праздников, так и в отношении языковой формы хрононимов и их «стилистики». В них подчас отсутствуют крупные, даже двенадцатые праздники, но отмечаются малые; наряду с датами церковного календаря могут фигурировать гражданские («советские») праздники (1 мая, 8 марта и т. п.). При явном преобладании «народных» хрононимов (*Головосек, Параски, Коледы, Сороки, Варки, Кутья, Миколный Иван, Полпетро* и т. п.) встречаются (часто попеременно с народными) и «книжные» или смешанные формы (*Георгия Победоносца, Великомученица Катерина, Вознесение Господне, Николая Чудотворца, Паска Христова, Казанская Богородица* и т. п.). Как

и в «устной» календарной традиции, в них широко представлена народная этимология (ср. *Наказаньские Иконы, видение 'Введение', Переплавление, Иван-златоус* и т. п.); формы *pluralia tantum* (*Ганны, Варвары, Катерины, Савы* при ед. числе *Микола, Покрова, Борис* и т. п.); диалектные черты фонетики и морфологии. Что касается содержательной стороны праздников, относящихся к ним ритуалов и верований, то необходимые сведения читатель может найти в упомянутых публикациях по полесскому народному календарю.

Литература

- Архипов 1983 — А.А.Архипов. Полесские рукописные сборники как этнографический источник // Полесье и этногенез славян. Предварительные материалы и тезисы конференции. М., 1983. С. 148–150.
- Бадаланова 1990 — Ф. Бадаланова. Към ПРАЗНИЦИ БАВЫНИ ИЛЫ О БАВИХЪ БАСНЕХЪ (Ръкописни календари на българските преселници в Бесарабия и Таврия: текстове и коментар) // Български фолклор. 1990. Кн. 3. С. 95–109.
- Ключевский, Терновская 1983 — А. Ключевский, О. Терновская. О письменном фольклоре Полесья // Полесье и этногенез славян. Предварительные материалы и тезисы конференции. М., 1983. С. 150–151.
- Сперанский 1932 — М. Сперанский. «Злые дни» в приписках Ассеманова евангелия // Македонски преглед. София, 1932. Год. 8. Кн. 1. С. 41–53.
- Толстая 1984–1995 — С.М.Толстая. Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю // Славянское и балканское языкознание. Язык в этнокультурном аспекте. М., 1984. С. 178–200 (Предисловие, буквы А–Г); Славянское и балканское языкознание. Проблемы диалектологии. М., 1986. С. 98–131 (буквы Д–И); Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 178–242 (буквы К–П); Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995. С. 251–317 (буквы Р–Я; приложение).
- Толстая 1985 — С. М. Толстая. Трагови старе српске и старе руске апокрифне традиције у фолклору Полесја // Научни састанак слависта у Вукове дане. Београд, 1985. Књ. 14. С. 237–247.
- Толстая 1997 — С. М. Толстая. Мифология и аксиология времени в славянской народной культуре // Культура и история. Славянский мир. М., 1997. С. 62–79.
- Толстой 1995 — Н.И.Толстой. Алфавит // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1995. С. 102–103.

Чудесное знание и чудесное рождение

Мотивы чудесного знания и чудесного рождения рассматривались, как правило, по отдельности, за исключением тех случаев, когда они привлекаются для характеристики «чудесного» в сказке. Идеи В. Н. Топорова о едином смысловом комплексе, объединяющем знание и рождение, позволяют увидеть более глубокую связь этих мотивов. Кажется на это же указывает и общая «техника» обретения нового знания и зачатия, рассмотрению которой и посвящена настоящая заметка.

Собственно определение «чудесное» характеризует не только и, может быть, не столько само знание и рождение (особенно последнее), сколько способы достижения нового состояния. Общим для обоих мотивов способом является выпивание какого-то напитка или проглатывание предмета (вещества, плода, насекомого и т. п.), за которым в соответствии с сюжетом следует либо обретение качественно нового знания, либо рождение героя.

Чудесное знание. Сказочный мотив чудесного знания (умения) не отягощен интерпретациями (в отличие от мотива чудесного рождения). Он не только воспринимается, но и истолковывается как собственно чудо. Герой намеренно или по неведению съедает (выпивает) нечто (напр. уху из змеи) и узнает язык трав, деревьев, животных (1). Между тем, этот мотив имеет вполне определенную этнографическую подкладку. В традиционной культуре знание представлялось, во-первых, чем-то внешним и, во-вторых, вещественным, конкретным. Поэтому оно может быть приобретено (добыто) и, наоборот, утрачено (отторгнуто от носителя). Обретение знания — физиологический процесс, ближайшим аналогом которого является потребление пищи и напитков. Именно этот круг представлений реализуется, например, в описанном В. Н. Добровольским обряде посвящения девочки в пряжи: старшие пряжи сжигали первую самостоятельно выпряденную девочкой нить, пепел смешивали с водой и

давали ей выпить со словами «Зъешь, а то прясть ня будишь уметь» (2).

Воплощенное в первой нити знание (умение) должно быть усвоено, превращено из внешнего факта во внутреннюю сущность и оптимальным способом такого усвоения считалось проглатывание (выпивание). Знание, заключенное в слове, усваивается аналогичным образом. Этот принцип лежит в основе наговорной практики. Ср. так называемые указы к любовным заговорам: «Наговаривается на хлеб, вино и проч., что дается привораживаемому, также на его следы»; «Читается до восхода солнца на зоре над чем-нибудь съестным, что после и дается съесть девице»; «Читается на подаваемое питье» и под. (3).

В традиционной медицине особенно широко была распространена практика наговаривания на воду. «Наговоренную воду больной должен был выпить всю за один прием, по утренним или вечерним зорям, обращаясь лицом к востоку...» (4). Проглатывание с целью обретения жизненной силы распространялось и на другие знаки, ср. напр. свидетельство из Смоленской губернии: «При лечении от лихорадки, вода здесь спускается три раза с бляшки от еврейского богомолья, что бывает на косяках у дверей и дается больному пить три зари» (5). В последнем случае явно актуализируется идея «чужести», иноприродности добываемого снадобья.

Особая роль воды и шире — жидкости в ритуале обретения знания (умения, способности к какой-либо деятельности, отмеченной в духовной сфере) может быть связана с индоевропейскими представлениями о разуме как о жидкой субстанции (ср. мед поэзии, напиток мудрости и под.) (6). Столь же древнюю основу имеет связь знания с жертвоприношением. Собственно жертвоприношение и есть акт познания (и в смысле применения основных семантических процедур, таких как различение и отождествление, и в смысле интериоризации знания путем вкушения жертвы). В этом контексте весьма показательно, что сердцевиной ритуалов узнавания «чужих» (таких, как гостеприимство) и сближения с ними (дружба, побратимство) является жертвоприношение и совместная трапеза (ср. клише типа «узнать кого-то = съесть вместе...»). Здесь мы подошли к проблеме отождествления знания и родства, которая рассмотрена в работах В. Н. Топорова. Обратим внимание лишь на один аспект: общность представлений о «технике» познания и рождения.

Чудесное рождение. Этот мотив неоднократно привлекал внимание исследователей (Н. Frankfort, С. Jung, В. Я. Пропп и др.),

однако удовлетворительного объяснения не получил. В частности, остается непонятной связь рождения и проглатывания. Там, где этот аспект рассматривается (например в статье В. Я. Проппа «Мотив чудесного рождения») акцент делается на том, что проглатывается, а не почему проглатывание соотносится с рождением? Можно предположить, что и в этом случае речь идет о получении нового знания.

Если с этой точки зрения рассмотреть традиционные представления, связанные с рождением ребенка, то нетрудно заметить, что они так или иначе связаны с темой знания через такие конкретные противопоставления, как знакомое—незнакомое, истинное—ложное, узнанное—неузнанное.

Сам новорожденный представляется существом неведомым, «чужеземцем». В словесных текстах основной его характеристикой является незнание. Вместе с тем он является носителем некоего естественного знания, вещего дара, который проявляется в особенностях поведения ребенка (7). На этом основаны гадания по тому, как ведут себя дети в той или иной ситуации (8). Естественное знание и дар провидения исчезает к 5–7 годам, когда у ребенка «развязывается ум» и он обретает другое знание, полученное от родителей. В рассмотренном в другом месте обряде «развязывания ума» обращает на себя внимание то обстоятельство, что ребенок считается разумным после того, как сможет развязать узел на пуповине, завязанный матерью сразу после родов.

Сами роды обычно окружены тайной. О них никто не должен знать (в некоторых местах этот запрет распространяется даже на мать роженицы). Мотивируется этот запрет тем, что чем больше людей знает, тем большие муки предстоят роженице (она должна мучиться за «знание» каждого человека, которому известно о родах) (9). Таким образом, это знание весьма специфично. Оно должно принадлежать только тому, кто продолжает род. Может быть именно это обстоятельство определило обычай рожать в отдалении от дома (роженице предписывалось сдерживать крики и стоны, «чтобы никто не услышал») даже в том случае, если она уезжала рожать в родительский дом. Весьма показательны, что у белорусов «если сторонняя женщина придет в дом родихи и тут только узнает о родах, то, не говоря ни слова, она „хапайць ложку и есь страву“, попавшую под руку, за неимением ее — кусок хлеба. Сделав глотка два, она торопливо и „мовчиком“ уходит из дому» (10). Новость проглатывается и тем самым женщина уподобляет себя роженице, которая тоже проглотила знание,

то знание, которое воплощено в ее ребенке. Характерно, что это знание «наиболее тщательно скрывают от незамужних девушек, в особенности от старых вдов» (11) — т. е. от тех, кто еще или уже не может рожать. Не менее показательно, что в некоторых русских губерниях муж поит роженицу водой из своего рта и аналогичные действия должны совершать те девушки, которые случайно узнали о начавшихся родах (12).

В первые дни после рождения ребенка основные усилия ближайших родственников направлены на его «узнавание». Под узнаванием понимается установление черт сходства между новорожденным и кем-то из родственников. Тем самым фиксировалась принадлежность роду по отметинам — «родовым признакам» (ср. роль родинки). В частности, узнаванию посвящен обряд «метания новорожденного», зафиксированный среди русского населения Сибири (13). Судя по записи, в этом обряде участвовали только родственники, которые в результате тщательного рассматривания младенца должны были установить, на кого он походит. Кроме всего прочего любопытна игра смыслов, содержащихся в самом названии обряда: ребенка «мечут над столом» и в этом метании сошлись такие значения, как 'выставление напоказ', 'выявление мет — знаков', и, наконец, 'рождение' (ср. *метать икру*, *помет* применительно к животным). Уже сам факт выявления повторяемости признаков принадлежности к роду может служить аргументом в пользу предположения В. Я. Проппа о связи мотива чудесного рождения с идеей «второго рождения».

Узнавание имеет и другой смысл. Идентификация с кем-то из своего рода одновременно является некоторой гарантией от подмены ребенка нечистой силой. Опасение подмены определяет весь психологический фон родильной обрядности со дня рождения до крестин, когда младенец получает имя, посредством которого закрепляется выявленная идентификация и младенец обретает свое место в кругу родственных связей.

Все, что сказано об узнавании, относится и к свадьбе. Собственно, одной из главных целей свадьбы (и особенно досвадебной обрядности) является узнавание подлинных жениха и невесты. «Кому на ком жениться, тот в того и родится»; «всякая невеста для своего жениха родится» (13). Искусство сватов в том и состоит, чтобы из всех возможных вариантов даже не выбрать, а определить, опознать единственный. Отсюда актуальность мотивов знания, ведения, узнавания, подмены в свадьбе, что рассмотрено в другой работе автора.

В этом контексте становятся более понятными некоторые «темные» фрагменты родильной обрядности, в частности, обряд «кормления» отца новорожденного. Этот обряд обычно приурочен к крестинам и состоит в том, что отца заставляют проглотить ложку пересоленной каши с показательной общей мотивировкой «чтобы знал, каково жене было рожать». Ср. одно из характерных описаний: «На крестинах кум круто солит ложку каши, наливает туда же вина и заставляет съесть эту смесь отца, а когда тот отказывается, приговаривает: „а ты, кум, нечева рыла-та атварачивать: вон куме-та пративне и гарчее была радить, да вить делать нечего — радила» (14). В очередной раз знание и рождение соединяются, причем связующим звеном вновь оказывается проглатывание.

Примечания

- 1 Речь идет о таких сказках, как «Чернобыльник», «Корона змеи» и под. См.: Сказки и предания Самарского края. Собраны и записаны Д. Н. Садовниковым // Зап. РГО, 1884, т. XII, с. 47; Галицько-руські народні легенди. Зібрав Володимир Гнатюк. Т. 1–11 // Етногр. зб. 1902, с. 208; Матеріяли до гуцульської демонології. Записав у Зелениці А. Онищук // Матеріяли до української етнології. Львів, 1909, т. XI, ч. 2, с. 30–31 и др.
- 2 Добровольский В. Н. Смоленский этнографический сборник. Ч. 2–3. СПб., 1894, с. 349–350.
- 3 Великорусские заклинания. Сборник Л. Н. Майкова. СПб., 1994, с. 9–23.
- 4 Торэн М. Д. Русская народная медицина XIX — начала XX вв. СПб., 1996, с. 238.
- 5 Попов Г. И. Русская народно-бытовая медицина. СПб., 1996, с. 373.
- 6 Кроме классической работы Оньянза см. об этом: Т. В. Топорова. Семантическая структура древнегерманской модели мира. М., 1994, с. 125–126.
- 7 См. подробнее: Баранов Д. «Пренатальные» знания и этнография детства (в печати).
- 8 Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи... в Витебской Белоруссии. Витебск, 1897, с. 30–31.
- 9 Ср.: «Сколько человек знает, столько будет потуг». Листова Т. А. Обряды и обычаи, связанные с рождением ребенка у русских западных областей РСФСР // Полевые исследования Института этнографии. М., 1986, с. 63.

- ¹⁰ *Н. Я. Никифоровский*. Указ. соч., с. 15.
- ¹¹ *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М., 1991, с. 319.
- ¹² Там же, с. 320.
- ¹³ Словарь русских говоров Новосибирской области. Новосибирск, 1979, с. 296.
- ¹⁴ Пословицы русского народа. Сборник В. Даля. Т. 1. М., 1984, с. 215.
- ¹⁵ *Зеленин Д. К.* Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского Географического Общества. Пг., 1915, вып. 2, с. 777. Ср. также: *Успенский Д. И.* Родины и крестины, уход за родильницей и новорожденным (по материалам, собранным в Тульском, Виневском и Каширском у. Тульской губ.) // Этнографическое обозрение, 1895, вып. 4, с. 75–77.

С. А. Иванов
(Москва)

«Житие св. Нифонта»: славянский перевод и греческий оригинал

«Житие св. Нифонта Константианского» — это гигантский по объему и очень интересный по содержанию памятник византийской агиографии, до сей поры почти не привлекавший внимания исследователей-византинистов. В настоящей работе нас также будет интересовать не столько греческий оригинал этого произведения, сколько его древнеславянский перевод.

Для наших целей достаточно сказать, что византийский текст был записан около 1000 г.¹ Хотя агиограф, назвавшийся иеромонахом Петром, переносит действие в начало IV в., множество анахронизмов позволяет датировать его второй половиной X в. Обилие деталей городской топографии заставляет предположить, что агиограф жил в Константинополе. Согласно житию, Нифонт перед смертью отправился в Александрию, а оттуда в Константиану на Кипре, но ни одной конкретной детали, которая свидетельствовала бы о знакомстве автора с этими городами, в тексте нет.

Что касается славянской среды, то культ Нифонта попал в нее чрезвычайно рано: первый месяцеслов, упоминающий этого святого — не греческий, а славянский². Это святцы Ассеманиева

¹ L. Ryden. The Date of the Life of St. Niphon, *BHG* 1371z // *Greek and Latin Studies in Memory of Cajus Fabricius* / ed. by S.-T. Teodorsson. Goeteborg, 1990, p. 36. Мнение Х.-Г. Бека о том, что житие относится к Никейскому периоду (Н.-Г. Beck. Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich. München, 1959, S. 700) должно быть безусловно отвергнуто.

² Сергей. *Полный месяцеслов Востока*. Владимир, 1901, т. 1, с. 117; т. 2, с. 518, 611.

Евангелия³, которое было создано в первой половине XI в.⁴ примерно в Македонии⁵. Вряд ли память Нифонта появилась бы в Асеманиевом Евангелии, если бы болгары не были знакомы с этим святым. Однако точно локализовать и датировать славянский перевод жития довольно трудно. По лингвистическим соображениям его объявляют то древнерусским⁶, то древнеболгарским⁷. Вторая гипотеза более вероятна — правда, Житие, как и многие другие славянские тексты, сохранилось лишь в русских рукописях, переписчики которых неизбежно вносили туда русизмы, однако югославянская основа текста теперь, вроде бы, сомнений не вызывает. Впрочем, рассмотрение языковой стороны вопроса не входит сейчас в нашу задачу. Для наших целей важно подчеркнуть, что хотя перевод можно охарактеризовать как южнославянский, именовать его «восточноболгарским» затруднительно — греческий оригинал жития вряд ли мог быть закончен до периода византийско-болгарских войн 976–1018 гг., а следовательно, перевод делался отнюдь не в «золотой период» Преславской школы, как это считалось до сих пор⁸, а во время византийской оккупации Болгарии.

Можно предположить, что экземпляр жития уже вскоре после его создания попал на Афон. Видимо, этот памятник пользовался там успехом, и какой-то славянский книжник взялся перевести его. Однако вряд ли это могло произойти до окончания византийско-болгарской войны, т. е. до 1018 г. Тем самым, эту дату и надо считать *terminus post quem* славянского перевода, учитывая в то же время гигантский объем памятника. Что же касается *terminus ante quem*, то он более конкретен: глава о милостивом Созомене

³ И. И. Срезневский. Календарь из Ватиканского глаголического евангелия // *Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. Приложение к IX тому Записок Императорской Академии Наук*. 1866, № 3, с. 56.

⁴ Л. Васильев. Нов податак времену настанка Асеманијевог Јеванђеља // *Археолошки Прилози*, т. 10/11, 1988–1989, с. 15.

⁵ В. Иванова-Мавродинова, А. Джурова. *Асеманиевото Евангелие*. София, 1981, с. 26.

⁶ Н. Н. Дурново. *Введение в историю русского языка*. М., 1969, с. 105.

⁷ Б. Ляпунов. Проф. А. В. Рыстенко и напечатанные им тексты Жития Нифонта // *Известия Одесского библиографического общества*, т. 5, вып. 3–4, 1917, с. 85; П. О. Потапов. Декілька слів про значіння текстів Життя Нифонта // *Матеріяли...* (см. прим. 20), с. 16; К. И. Ходова. *Наблюдения в области словарного состава древнего славянского памятника (Житие Нифонта, 1219 г.)*. Автореферат канд. дисс. М., 1952, с. 13–15.

⁸ Н. А. Мещерский. К вопросу об источниках «Изборника 1076 г.» // *ТОДРЛ*, т. 27, 1972, с. 323.

из Жития Нифонта, причем именно из полного его варианта⁹, попала в Изборник 1076 г.¹⁰. Поскольку данный рассказ является в Изборнике самым последним, можно было бы допустить, что Житие оказалось в Киеве, где составлялся Изборник, незадолго до этой даты. Хронологические рамки удалось бы еще сузить, если бы выяснилось, что славянский перевод был доступен уже Феодосию Печерскому¹¹, однако отрывок из Жития, который мы находим в одной из редакций Феодосиева «Поучения о чашах тропарных», скорее всего, является позднейшей интерполяцией¹². Этот отрывок вообще жил в славянской книжности своей особой жизнью¹³.

Церковь относилась к Житию Нифонта весьма подозрительно. «Развращено есть св. Нифонта житие и не прияхом его, яко не предано бысть», — читаем мы в Кормчей Книге. Один из сербских монахов афонского монастыря Хиландарь сделал на рукописи Жития следующую приписку: «...Да ю прочтет..., бедно ползование примет, рекше пагубно и вредно, понеже развращена есть от еретиков»¹⁴. Тем не менее низовая популярность Жития была огромна, как в Византии, так и у славян. Вскоре после полного была создана сокращенная версия Жития, также очень быстро переведенная на славянский. Распространенность культа Нифонта в Македонии подтверждается тем, что в 1080 г. его изображение появляется в церкви Велюсы¹⁵.

Перейдем теперь к рассмотрению самого текста пространного жития.

Древнейшая сохранившаяся рукопись его славянского перевода — это список из Троице-Сергиевой Лавры, сделанный в 1219

⁹ Там же, с. 324.

¹⁰ *Изборник 1076 г. М.*, 1965, с. 687–699.

¹¹ Иер. Арсений, Иер. Иларию. Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры // *Чтения в Обществе истории и древностей Российских*, 1878, кн. 2, с. 41.

¹² В. А. Чаговец. *Преподобный Феодосий Печерский*. Киев, 1901, с. 128, 139, 146.

¹³ О. В. Творогов. Житие Нифонта Констанцкого // *Словарь книжников и книжности Древней Руси. XI — первая половина XIV в. Л.*, 1987, с. 172.

¹⁴ Д. Богдановић. *Каталог Кирилских рукописа манастира Хиландар*. Београд, 1978, № 472, л. 346.

¹⁵ П. Миљковић-Пепек. *Велјуса*. Скопје, 1981, с. 207. Данный памятник не упомянут в издании: *Lexikon der christlichen Ikonographie*. Bd. 8. Rom, 1976, col. 66.

или 1222 г.¹⁶ (=Т). Что касается греческого оригинала, то его древнейшая рукопись — это № 5585 (79) Афонского Пантелеймонового Монастыря (XII в.) (=А). Также весьма близки к протографу Московская рукопись (Син. № 401) 1126 г. (=М) и две парижские — Bibl. Nat. № 1195 (XIV–XV в.) (=P1) и Bibl. Nat. Coisl. № 301 (XIV в.) (=P2)¹⁷. Издание как греческого¹⁸, так и славянского¹⁹ текстов осуществлено А. В. Рыстенко. На это издание мы и будем в дальнейшем ссылаться²⁰.

Имеющийся древнейший перевод делался с рукописи (назовем ее X), весьма недалеко отстоящей от сохранившихся списков греческого оригинала. Видимо, ближе всего эта несохранившаяся X была к афонскому списку А, но были у нее и особенности, наличествующие в М, P1 или P2 и как раз отсутствующие в А. Приведем несколько примеров.

Некоторые расширения Т, отсутствующие в А, имеют прототип только в М: 67.31. τεχθέντα — 297.5. рожьшемоуся; 80.8. ραχοφοροῦντα (в остальных рукописях — λευχοφοροῦντα) — 306.10–11. въ роубехъ; 105.1. ἀρεταί (в других рукописях — ἀμαρτιαί) — 310.30. добрии нравы; 105.27. χρῆ — 311.30. подобаеть; 111.31. про-

¹⁶ Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI–XIII в. М., 1984, с. 194–197.

¹⁷ Здесь перечислены лишь те рукописи, которые были использованы А. В. Рыстенко в его издании. Кроме них, существует ряд других греческих рукописей, содержащих Житие: Vatic. gr. 2086; Vatic. gr. 1119; Escorial. gr. Y-II-11; Bodl. Cromwell. 18; Dодl. Auct. T. infra II, 10; Messinens. gr. 60 (см.: S. G. Mercati. Vita di s. Nifonte riconosciuta nel papiro greco Fitz Roy Fenwick a Cheltenham, già Lambruschini a Firenze // *Aegyptus*. 21, 1941, p. 75.), все они также довольно древние — XIII–XIV вв. — но их соотношение с теми манускриптами, которые использовал Рыстенко, нам неизвестно.

¹⁸ Греческий текст жития опубликован отдельно в недоступном нам издании: Λεοντοπόλεως Σωφρονίου 'Ο ὁσιος Νήφων ἐπίσκοπος Κωνσταντιανῆς τῆς κατὰ 'Αλεξάνδρεια. 'Αλεξάνδρεια, 1936. Также недоступно нам и еще одно греческое издание: Macarius Aegyptiacus. Ὁμιλία πνευματικά. Venetiae, 1811. Ср.: F. H. Publications recentes de textes hagiographiques grecs // *Analecta Bollandiana*, vol. 64, 1946, p. 252. Небольшие фрагменты жития опубликованы в: G. Mercati. *Collectanea Byzantina*. Vol. 2. 1970, p. 170–171; *Aegyptus*, vol. 21, 1941, p. 55–92.

¹⁹ Отдельное издание: *Житие преподобного Нифонта*. СПб., 1879–1895, вып. 1–3; *Великие Минеи Четьи*. Декабрь, дни 18–23. М., стб. 1783–1837.

²⁰ *Матеріали з історії візантійсько-слов'янської літератури та мови / Підготовив до друку проф. А. В. Ристенко*. Одеса, 1928. [Reprint Leipzig, 1982]. Троицкий список не имеет начала, поэтому лл. 1–11 издания взяты из позднейшего перевода и не привлекаются к рассмотрению в настоящей работе. Ссылки на страницы и строки этого издания приводятся в тексте. Славянская орфография дается с упрощением.

σέχετε, ἄθλιοι — 317.26–27. вънемлете окаянии; 114.6. τοῦ ἁγίου Ἐλευθερίου — 320.1. с(вя)того Олевъферия; 121.28. καὶ ἔσθιεν τὸν κόπον τῶν πενήτων — 326.21–22. и оуядаше нищяя; 132.16. λελάληκα σοι (в остальных рукописях — λελάληκας) — 335.25–26. глаголахъ те; 150.24. τρισάγιοι — 348.14. трес(вя)тыи; 160.30. γίνονται — 356.17. бо есть; 166.21–23. καὶ προβάλλειν καὶ λοιπόν ἕως τοῦ Ἰουλίου μηνὸς πάλιν ἀπολαμβάνει ἡ ξερὰ ἄμπελος — 360.32–34. и напреду поидоут... и до априля м(е)с(я)да паки соухъ виноградъ боудет; 169.11. ἢ πάλαι τοῦ μὴ σχεῖν με ἐξουσίαν — 363.27–28. ни имети власти ни на комь; 170.5. φησὶν — 364.33. реч; 175.2. βασιτάζειν... τινες φέροντες φορτία — 370.7–8. двигноути... друзии же носяще... бремена; 179.2. φέρουσα (в других рукописях — αἴρουσα) — 374.16. приводя.

А вот примеры слов, сохраненных из всех греческих списков только в P1: 75.16. μου — 302.26. мой; 178.15. μακάριος — 373.24. бл(а)жнѣи; другие присутствуют только в P2: 135.29. ὕμνου — 338.22. пение; 168.5–6. λέγει αὐτῷ ἐκεῖνος· Σὺ οὖν τί ἀργὸς ἔστηκας καὶ οὐ ποιμαίνων αὐτά — 363.1–2. гла(гола) емоу да ты что стоиши празднѣ а не пасы ихъ; 173.15. ἄγιος — 368.18. с(вя)тыи. Есть, кроме того, чтения, совпадающие в P1 и P2, но отсутствующие в других греческих рукописях: 135.6. καὶ ἀρχαγγέλῳ — 338.8. и арханглымъ; 135.31. Παῦλος 338.25. Павль; в P1: 151.11. θαυμάτων (остальные рукописи — θεαμάτων) — 348.33. чудесь; 164.16. πίνουν (в остальных рукописях — χρῶνται) — 358.27. пиять; 179.30. ἄγνωστα (в других рукописях — εὐγνωστα) — 375.15–16. неведома.

Наконец, бывают случаи, когда греческие списки разнятся между собой, а T при этом не соответствует ни одному из них: с(вя)тыи анг(е)лы (304.2) при M τῶν ἁγίων δυνάμεων, P1 ἀγγέλων καὶ ἀχράντων δυνάμεων, 76.19. (см. слыша не от кого гл(агол)юща отца (267.3.) при M ἤκουσεν... τινὸς τῶν σοφῶν εἰρηκότος, P2 μεγάλου βασιλέως λέγοντος, 35.24–25.

Итак, можно предположить, что X относилась к одному семейству рукописей с A, M, P1 и P2, являясь не столько их протографом, сколько «списком-дядей». Тем самым, переводчик, составляя свой вариант (о котором можно судить по сохранившейся T), располагал греческим текстом, весьма близким к тем, которыми располагаем мы²¹. Это дает замечательную возможность проследить за работой переводчика.

²¹ Ch. E. Gribble. Origins of the Slavic Short Version of the Life of Nifont // *International Journal of Slavic Linguistics and Poetics*. Vol. 17, 1974, p. 11.

Прежде всего, отметим тексты, отсутствующие во всех дошедших греческих списках, но присутствующие в славянском переводе: 258.12. Иисуса Христа, *соущаго въ мне*; 36.31. συντριβήσομαι 266.28–29. и оумроу и *истылею въ море*; 291.4–5. *се бо имяше присно яже из оустъ не испоуцати прор(о)чства δ(α)в(ι)δ(ο)βα*; 72.23–24. ἐπορεύετο δὲ αἰεὶ ὡδε κάκει τῷ στόματι ψιθυρίζων 300.12–13. *ходя же тъкмо оусты шьпаше озираяся*; 72.25–26. μεγάλη ἀβροχία 300.14. *велия въ мире бездъждие*; 72.35. ὅπως εὐχεται τῷ Θεῷ καὶ πέμψῃ ὑμῖν ὑετόν 300.22–23. *да ся помолить за миръ къ Богу и поустить Богъ дъждь мирови молитвою его*; 73.6. πρόσευξαι τῷ Θεῷ 300.29. *помолися за миръ къ Богу*; 77.12. κατὰ πνευμάτων 305.4. *на вся духъ*; 77.18. ἐπίγραφον αὐτῷ τὰ ἐλέη σου 305.12–13. *въпиши м(и)л(ο)стию твоею въ книги животьныя*; 77.35–36 — 306.1–2. *емуже слава подобаает о(т)цю и сыноу и святомуу духоу, ныне и присно и въ веке*; 78.15 — 306.17–18. *помощникъ емоу боудоу, а въ твое преставление придоу азъ*; 79.1. αὐτὸν ἐμειδίασεν 307.5. *радовашеся о неизреченьнемъ его смиренни*; 310.8. *землю осквърнихъ*; 310.19–20. *охъ мне оутроуженномуу*; 106.35. θηρίοις 313.3. *зверемъ земнымъ*; 313.15. *и безвести я творяше*; 315.13. *по нападании вражию*; 319.4–5. *рабу Божию Нифонту*; 320.29. *дияволе*; 324.7–8. *по Божествномуу писанию*; 324.21–22. *роукою своею*; 122.15. ἄγγελος 327.7. *анг(е)лъ лютъ*; 328.15. *братие*; 331.33–34. *хоцю поведати вамъ*; 128.18. μόνος 332.2–3. *единъ от корабляникъ*; 130.6. σύγκλεισον 333.7–8. *запри страшне помощнице мои*; 334.2–3. *анг(е)ли и архангелы и многоочитыхъ*; 334.5–8. *г(оспод)и противоу бо величъствоу твоемоу неисследованья неизмерныя чины раставлени быша не сведомья силы безъименныхъ анг(е)лъскихъ чинъ*; 334.32. *м(о)л(и)тва на диявола*; 335.26. *Саваофъ*; 336.24. *въ веку вековъ*; 337.16–17. *ми оче... разоумехъ бо яко*; 334.23–24. *о(те)цъ въпрашаимъ поведати ми*; 338.27. *видими бяхоу с(вя)томуу*; 338.32–33. *ц(е)рк(о)вьнымъ покровомъ*; 340.27. *и потреби е*; 141.25. ἕτεροι δαίμονες 342.16. *ві (т. е. двенадцать. — С. И.) бесовъ инехъ*; 343.6. *небрещи*; 343.10. *моужъ зело образни*; 346.2–3. *яко ч(е)л(ο)-в(е)къ другоу своемуу творить, тайно некако беседуоу емоу. М(ο)-л(и)тва же преподобнаго сица бе... 7. и оузри то съвършесея*; 349.30, 31. *бесмъртне... шьствие творяще*; 351.6–8. *въ кжиждо пълкъ възчитаема... бяше пълковъ*; 352.20. *стрълътныхъ*; 354.21–22. *и никто же правдънъ есть иже не въ скърбяхъ житие свое скончае... 26. да ны болезнью съкроушить... 29. не внимающа писания гл(агол)юща*; 358.25. *и въ векъ*; 362.22. [заголовок] ξε. *о еп(и-ско)пстве*; 363.5. *и козлища*; 172.23. ὑποσημαίνω ὑμῖν τὴν τελείωσιν τοῦ ἐμοῦ πατρὸς — 367.24–25. *извещю вы на повесть скончания*

пришьдѣ моего о(т)ца; 368.33. си рекъ преподобнии. и реч ми яко; 369.14. ни проляцающася; 371.3. обиды; 372.28. по толицехъ дарѣхъ; 374.8–9. великыи; 375.31–32. въ вечная жилища; 377.8. вл(а)дыко... 11. раба твоего... 12. недо(сто)иному... 17. вл(а)дыко... 22. недостойнаго... 23. ни иного никого же; 378.1–2. о мъне бывших... 2–3. недостойнаго... 6. вл(а)дыко... 9. мои... 12. худое мое моление... 22. скърбящая; 379.8–9. недостойнаго... 23. рекше до оуга 27. страшно и дивно... 28. и предѣсташа... 30–31. с(вя)тыхъ твоихъ заповедии; 380.18. бл(а)ж(ен)ныи съ старешинами; 381.2. Нифонта... 9. и хранителнице... 17. и любовь; 382.5–8. мнимо бо братие мноземъ тяжько творящимъ дѣлгоу глоубиноу б(о)ж(е)ствнаг(о) сего д(у)шепользнаго писания нѣ тѣчию въ кратѣе бывающа на ползоу всемъ чѣтоущимъ... 10–11. словесъ... 15. якоже самъ вестъ... 18–20. являя коварьства наша и зле изобретения хытрости нашея делъ нашихъ... 27–28. с(вя)тыхъ о(т)цихъ нашихъ.

Лишь ничтожная часть этих расширений может рассматриваться как глоссы славянского текста (например, 379.23. «рекше до оуга») — остальные же явно суть особенности X, опущенные греческими писцами А, М, P1 и P2, но аккуратно донесенные переводчиком.

Кроме того, в греческом тексте целиком отсутствует обширный фрагмент, соответствующий в издании Рыстенко главе 140 (с. 361.21–362.17). Он представляет собою какую-то проповедь. Нифонт в отрывке вообще не упоминается. Данный фрагмент мог быть вставлен из другого текста или составлять часть «подвижного фонда», к которому, видимо, относилась также и «повесть о милоствивом Созомене».

Видимо, тот греческий текст, которым располагал переводчик, имел разделение на главы, обладавшие номерами и названиями. Во всяком случае, славянский текст доносит до нас следующие заголовки: «ино чюдо» (254.1), «о слышании м(о)л(и)твы его» (306.4), «чюдо с(вя)т(а)го Нифонта о лютыхъ ланехъ» (312.9–10), «о различней смърти. NE» (325.25), «о епис(коп)стве. ЭЕ» (362.22), и, наконец, «мол(итва) с(вя)таго Нифонта» (302.18), причем только в этом случае в греческом тоже есть подобие заголовка $\epsilon\upsilon\chi\eta$ (75.7).

Итак, в славянском переводе сохранились номера глав 55 и 65. В греческих рукописях Жития номеров не сохранилось, зато один номер донесен до нас папирусным отрывком из Жития, опубликованным сначала А. Дейсманном и П. Маасом²², а за-

²² A. Deismann, P. Maas. Ein literarischer Papyrus des 11.–12. Jahrhunderts n. Ch. // *Aegyptus*. Vol. 13, 1933, S. 15–17.

тем, более фундированно, — С. Меркати²³. Папирус воспроизводит отрывок текста, соответствующий главе 81 издания Рыстенко. В сохранившихся рукописях (как и в славянском переводе) отрывок не имеет ни номера, ни заглавия, однако в папирусе он озаглавлен *Περὶ ὁρασιᾶς τοῦ Χριστοῦ* («О видении Христа») и имеет номер (с поврежденной второй цифрой), который в первом издании прочитан как «47», а во втором — как «46»²⁴. Это дает возможность, пусть и гипотетически, реконструировать изначальную авторскую разбивку на главы между номерами 46 (мы принимаем чтение Меркати) и 65. Глава 46 оригинала, видимо, точно совпадала с главой 81 по изданию Рыстенко. Глава 47 охватывала огромный объем текста — с главы 82 по главу 96 Рыстенко. Главы с 48 по 50 оригинала соответствовали главам 97а, 97б, 98 Рыстенко. Глава 51 была опять огромной и охватывала главы 99–109 Рыстенко. Главы с 52 по 55 соответствовали главам со 110 по 113 Рыстенко. Глава 56 охватывала 114–116, глава 57 соответствовала 117, глава 58 — 118–124, глава 59 — 125–126, глава 60 — 127, глава 61 — 128–129, глава 62 — 130–132, глава 63 — 133–136, глава 64 — 137–139. Но, разумеется, подобная разбивка неизбежно гадательна.

Расширения славянского текста значительно уступают по объему сделанным переводчиком сокращениям. Их множество: от нескольких слов или строк (31.16–18; 35.27–36.1; 43.24; 60.32–61.5; 61.9–11; 15–20; 65.22–24; 73.31–32; 35–37; 74.2–4; 23–24; 33–34; 75.12–13; 76.2–3; 80.15–18; 25–27; 81.15–16; 22–27; 107.26–27; 116.14–15; 117.7–8; 31–33; 118.7–17; 26–29; 119.15–16; 20–21; 29–30; 31–32; 33–34; 120.3–4; 5–9; 21–24; 122.7–8; 10; 123. 15–16; 19–21; 25; 124.3–4; 11–12; 23–24; 33; 126.32–33; 127.9–10; 24–27; 128.6–8; 27–29; 129.30–31; 32; 33; 130.17–19; 34; 133.16–17; 19–21; 28–29; 133.30–134.1; 134.20–21; 24–25; 135.14–15; 17–18; 19–24; 137.12–13; 138.4–7; 140.1–2; 4–5; 8; 141.17–18; 142.33–34; 144.15–17; 24–25; 29–31; 144.34–145.3; 145.8–9; 146.1; 26–28; 149.34–35; 150.3; 20; 22–23; 33; 34; 150.36–151.4; 151.11–12; 25–27; 151.35–152.4; 152.9–10; 15–23; 152.31–153.6; 153.10–11; 156.17–22; 157.22–23; 28–30; 158.7–8; 159.5–17; 25–27; 27–28; 160.14; 15–17; 160.35–161.1; 161.14; 162.10–11; 15–29; 164.3–11; 165.4; 166.10–11; 23–28; 31; 33–34; 167.3; 17–19; 28; 171.13; 172.4–5; 174.6–7; 9–10; 31–32; 175.1–2; 7–11; 178.19; 181.27; 35; 184.8–9; 14–15) до страниц и глав (24.7–25.9; 69.11–71.1; 81.34–104.3;

²³ S. G. Mercati. Vita di S. Nifonte... // *Aegyptus*. Vol. 20, 1941.

²⁴ Ibid., p. 82, 84.

128.33–129.14; целиком глава 125; 140.9–22; глава 132 (147.3–149.33; 155.25–156.15; 163.7–26), причем иногда оборвано на полуслове, без всякой заботы о связности текста (см. 24.7–25.9).

Следует заметить, что перевод выполнен в целом на довольно высоком уровне. Иногда переводчик, естественно, ошибается, принимая одно слово за другое. Например, παραδόξως (136.6–7) переведено как «преславно» (338.33), то есть явно имелось в виду ἐνδόξως. То же повторяется в 155.6 — 352.6. Слово ἀγωνία (154.15) переведено как «подвигъ» (351.16) — по аналогии с ἀγών, ἀμετάτρεπτα (163.15) как «бес порока» (358.26) по аналогии с ἄμεμπτα, πεινώντων (182.17) как «нищая» (378.16) — по аналогии с πεινήτων, κηδείαν (182.35) как «с(е)рдца» (379.4) по аналогии с καρδίαν. Иногда переводчику не под силу оказывается та или иная сложная философская мысль: скажем, контекст 183.18–19. καὶ ταῦτα οὐκ ἐξ ὑποκειμένης ὕλης τὰ δημιουργήματα παρήγαγες превращается в бессмыслицу (379.25–26. «и сложныя падающую вещь и створена приведь»).

Примеры явных ошибок переводчика: νοθρότητα (150.17) понято не как «лень», а как «болезнь с(е)рдца» (348.8), ἀποκαλύψεων (158.22) не как «откровений», а как «оскверняния» (354.25), ὑπομῆσαι (159.2) не как «воспоминание», а как «взблужения» (355.5), εἰς θάμβος ἐπέπεσε (162.5) не как «впал в изумление», а как «паде ниць» (358.25), χασμωδία (173.29–30) не как «зевание», а как «знамение» (369.1) — это можно было бы считать опиской, но оно повторяется несколько раз.

Случаются изредка примеры двойного перевода: 72.25–26. ἐγένετο δὲ ἐν μίᾳ μεγάλῃ ἀβροχίᾳ τῇ πόλει ἐκείνῃ — 300.13–15. «и быс(ьть) соуша велия въ мире бездъждие градуу томоу»; 75.19. σῶμα — 302.31. «дело и тело», 178.3. σφόδρα χαλεπαίνοντος — 373.12–13. «зело възмоутившю вельми и поскърбевшю».

И тем не менее в целом качество перевода следует признать весьма высоким, так что встречающиеся подчас довольно сильные отклонения от оригинала можно объяснить различиями в рукописной традиции между X и дошедшими до нас греческим списками: 36.18. τί ἴστασαι; ἀνελθε ἐν τῷ στήλῳ τούτῳ· ὥρισε γὰρ σοὶ τοῦ ἀνελθεῖν — 267.19–20. что ся чюдизиши высоте его. а повелено ти есть възлести на нь; 57.18–19. Παῦλος δέρματα ἔραπτεν καὶ ἐπ' ἐργαστηρίου ἴστατο, ἀλλ' ὅμως γινώσκεις ποταπός ἐστιν καὶ πῶς ἀπεφάνη — 287.9–10. Павла знаеши самъ яко ти обративъся въ часъ какъ явися; 68.3. φυλάσσοντι τὸν φύσει εὐνοῦχον — 297.17–18. хранителю места того; 72.27–29. ὁ δὲ λαὸς τῆς πόλεως ἐκείνης πολλὰς μὲν καὶ λιτάς καὶ ἀγρυπνίας σὺν τῷ ἐπισκόπῳ αὐτῶν καὶ παννυχίδας

ἐπετέλουν — 300.16–17. и възьмъ еп(и)с(ко)пъ кр(е)сты съ попы и людьми ношаше; 121.23–24. μόνον δὲ ἤκουεν καὶ ἐτέρπετο· ἐν δὲ ἐκ τῶν λεγομένων ἔργω καὶ πράξει οὐκ ἐπετέλει — 326.16–17. нъ слыша и не може творити воля б(о)жия; 121.32. κοπίδιον ἀοράτως — 326.26. бритва резания б(о)ж(е)ствынаго; 128.16–17. ἀνάρπαστος ἐγένετο ὥστε φόβῳ καὶ τρόμῳ μεγάλῳ συσχεθῆναι τοὺς ἐκεῖσε ἐπιτυχόντας — 332.1–2. възсхыщенъ быс яко вихрѣмъ страшнѣмъ и изрѣше; 129.16–22. ἢ εἰς φρέαρ ποντίσαι, ἢ εἰς τόπους κρημνώδεις καταβάλαι, ἢ ὑπὸ πυγμῆς τε καὶ λαχτίσεως καὶ λίθων βολῆ ἀποκτεῖναι ἢ ὑπὸ θερίων βρωθῆναι... ἢ ἐτέρα τινὶ προφάσει πολυτρόπως ὁ δόλιος ἴν' ὅπως ἐπιγραφῆ ὁ θάνατος τῶν ἀνθρώπων τῷ πτώματι τοῦ σατανᾶ· τελεῖ δὲ ταῦτα ὁ δράκων σὺν τοῖς ὑπουργοῖς αὐτοῦ κατὰ παραχώρησιν θεοῦ — 332.15–20. или въ кладязи или въ мори или в реце или въ бре-зе или о камене... да о томъ лоукавыи не почитает ч(е)л(о)в(е)кы върея яко сотона и пагоубникъ свършая злы и змии и съ слоугами не почиваетъ; 131.1–2. τῶν ἀχράντων καὶ ἐπουρανίων δυνάμεων ὧν σὺ τὴν ἐξιχνίασιν ἔχεις — 334.4–5. невидимыхъ чинъ ихъ же число самъ веси; 153.34–35. εἰς δὲ τις γιγανταῖος ἐν αὐτοῖς, ὅλος ζοφώδης ὑπάρχων, εἶχετο πολλῆ σπουδῆ ἐπ' αὐτοῖς παρατάσσειν καὶ στρατολογῶν καὶ ἀριθμῶν τὰ στρατεύματα αὐτῶν — 350.30–33. един от них беше акы огненъ мрачнѣ зело и тѣ имяше много тѣщание кличая и смоущая и пробирая и чьтыи воя своя; 157.6–8. πολλὰ γὰρ ἐπ' ἐσχάτων ἔχωμεν ἠδυνθῆναι ἐὰν νῦν ἀγωνισώμεθα — πολλὰ γὰρ ἀγαθὰ ἡμῖν ἀπόκειται... — 353.10–11. много бо имашы плакати с последни нъ нести польза; 158.14–15. οἱ πλείονες ἀσθeneῖαις καὶ νόσῳ συνέχονται, ποίῳ οὖν τρόπῳ καὶ ἡ νόσος κατέβαλεν ἡμᾶς — 354.15–16. нъ ови внезапно погыбнуть, ови же болезнѣми одържими да откоудоу си бывають; 158.16; 17–18. περὶ τῶν ἀσθενούντων γέγραπται... καὶ τῶν μὴ νοσοῦντων ἐναρέτων, πάλιν γέγραπται — 354.17–20. еже то бес покаяния оумирають то пишется... а болящихъ въ добре покаянии живоущихъ и страстьми одържими паки пишется (заметь, что в данном случае перевод дает лучший смысл, нежели оригинал, в котором текст явно испорчен); 165.33–166.3. ξόανα ὡς ἐκεῖνοι ἐπλανήθησαν, ἄρα ἐν τῇ δευτέρᾳ παρουσίᾳ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἀναστήσονται τὰ εἶδωλα ὑπ' ἄλληλα νυνὶ συντριβέντα. οὐδαμῶς, πυρὶ δὲ μᾶλλον καὶ τартάρῳ καταποντισθήσονται εἰς τὴν ἄβυσσον σὺν πᾶσιν τοῖς λατρευταῖς αὐτῶν — 360.12–16. капища... яже почтоша. и на ня же оуповаша от нихъ помощи насладятъся въ поустошь бо прельстишася никоея же польза от нихъ прияша. но паче огнь и грозоу. в ней же потопятъ яже соут(ь) оуготова-на дияволоу и анг(е)л(о)мъ его; 166.19–21. ὑπὸ δρεπάνης καὶ ἀπορρήτως... τὸ γυμνὸν δι' ὅλου τοῦ χειμῶνος σταθὲν, ἄφω εὐρίσχεται νέα τὰ

κάλλη τῶν φύλλων ἐκβάλλειν καὶ πάντοθεν καλλωπίζεσθαι — 360.30–32. и въ недомыслѣ инѣ годѣ новоу доброту въсприиметь и всюду будетъ оукрашена; 175.15–16. πρὸς τὴν ἀγήρω ζωὴν ἐν καινῇ κτίσει καὶ πολλῇ ἀκτημοσύνῃ ὀφείλει πορεύεσθαι καὶ οὕτω προκόπτει — 370.15–16. въ бесконъчное ц(а)рствие и понавляти подобаеть.

Подчас греческий оригинал позволяет исправить явную описку переводчика или переписчика: ὑέτόν (57.25) передано как «сытость» (287.17), хотя явно имелась в виду «сырость»; παρετράπη (72.25) — как «одъшен» (300.13) вместо «одържен»; μεμιασμένον (75.19) как «скровеныи» (303.1–2) вместо «скверныи»; παρατάξει (75.30) как «въплощениемъ» (303.10) вместо «въполчениемъ»; πάθη (163.13) как «сласти» (358.24) вместо «страсти», κόσμου (174.24) как «морску» (369.31) вместо «мирску».

Но любопытно, что кое-где перевод лучше доносит слова, испорченные в дошедших греческих рукописях: в 112.20. читается δράκοντες вместо естественно напрашивающегося ἄρχοντες — и в 318.17. в самом деле стоит «князи»; в 121.7. вместо неподходящего φόρος гораздо лучше читалось бы φόβος — и действительно, в 326.3. стоит «страхъ»; в 127.32. вместо ναυσίν читалось бы по смыслу ναύταις и действительно в 331.22. стоит «корабльникомъ»; в 134.11. значится ἴστατο ἐν τῇ γῇ хотя по смыслу лучше подходило бы ἐν σιγῇ — и действительно, в 337.13–14. стоит «въ мълчании мнозе». Фраза ἐπληρώσατο τὴν πόλιν (154.19) выглядит сомнительно, в то время как перевод «прияла жребии и градъ» (351.20) звучит весьма уместно — видимо, в оригинале стояло ἐκλήρώσατο. В 169.9. стоит бессмысленное Κωνσταντιανῆς τῆς κυκλίου, но славянское «Костянтиноу Коупрьскыя» (364.3–4) позволяет восстановить естественное τῆς Κυπρίου. В 182.35. вместо χρηστῶν лучше читалось бы χριστιανῶν — и действительно в 379.6. стоит «кр(е)стиянь».

Вопрос о том, кем и где делался славянский перевод, давно обсуждается в науке²⁵ — но неизменно с лингвистической точ-

²⁵ М. Weingart. Рец. на кн.: Матеріяли... // *Byzantinoslavica*, vol. 2, № 2, 1930, р. 443–447; Б. М. Ляпунов. Проф. А. В. Рыстенко и напечатанные им тексты жития Нифонта // *Известия...*, с. 91–103; П. О. Потапов. Декілька слів..., с. 6–16; К. И. Ходова. *Наблюдения в области словарного состава...*, с. 1–16; Она же. Из наблюдений над лексикой древнерусского списка «Жития Нифонта» 1219 г. // *Ученые записки Института славяноведения АН СССР*, т. 9, 1954, с. 182–204; Она же. К вопросу о выявлении лексической нормы в русском литературном языке древнего периода // *Памятники древнерусской письменности. Язык и текстология*. М., 1968, с. 95–118; Она же. Об адаптации иноязычной лексики в древнерусских списках переводных произведений // *Лингвистическая география, диалектология и история языка*. Ереван, 1976,

ки зрения. Можно ли что бы то ни было сказать на эту тему, отталкиваясь от культурных особенностей перевода?

Некоторые черты славянского текста отражают различия византийской и славянской культур: так, τραγωδία (42.26) передается то как «злоглашение» (273.22 [м. б., «козлоглашения»?]), то вовсе опускается (46.11 — 276.27), κιθαρίζοντας (46.12) как «свиряюща» (276.28), фраза ἐν θεάτροις τραγωδεῖν καὶ μίμον ἐκποιεῖν (10.3–4) передается как «въ позорищи ходити и обноць воспевати пустошно и скомрашьство...» (244.12–13); σχολάζων εἰς τὰ μιμάρια τῶν καταγωγίων (124.10–11) — как «съ скомрахи игрецъ» (328.30). Вызывает удивление тот факт, что переводчик не очень понимает слово ζέμα, обозначающее византийскую административную единицу, которое он передает то как «оутвържение» (351.14), то как «земля» (351.17), то как «тьма» (351.25; 352.7). Однажды слово передано как «стр(а)сть» (352.8) — может быть, τὸ θέμα ошибочно истолковано здесь как πάθεμα. Чрезвычайно интересно, что греческую метафору λευκοί ὡς τὸ φῶς (154.33), т. е. «белые как свет» переводчик передает как «яко снег бели» (351.33) — нельзя ли это понимать в том смысле, что славянскому читателю такая метафора была ближе? Еще любопытнее тот факт, что в описании созревания винограда слова ἕως τοῦ Ἰουλίου μηνός (166.22–23. app. crit.) переданы как «до априля м(е)с(я)ца» (360.32–33). Не исключено, что это опять как-то отражает разницу в жизненном опыте автора и переводчика. Отдельного упоминания заслуживает тот факт, что переводчик плохо знаком с торгово-ремесленной терминологией: ἐπ' ἐργαστηρίου (121.24–25) передано как «въ аръ гастири» (вариант: «Аръгастии») (326.18); ἐποίει δὲ παραζυγίας αὐτοῦ (121.28) переведено бессмысленным «творяше же меры паче ч(е)л(о)в(е)къ» (326.21–22); τὰς ἀδικίας τοῦ ζυγοῦ (122.17–18) — как «бесныя неправды» (327.9).

Довольно неряшливо передаются имена собственные и географические детали: Χαλκουργίου (43.7) — как «калоуги» (274.1); τὰ μέρη τῆς Πανέφου (71.6) — как «въ пределехъ Пафи» (298.30); Ὑσία (72.23) — как «Моисии» (300.12); τὸ βόρειον τῆς θαλάσσης (74.8–9) — «приморие» (301.21–22); πόντον... Восφόριον (80.28; 33) — «на фотонское море... въспиридонъ» (308.23; 27); Αχύρας (81.3) — «аохаври» (308.33); πλησίον τῆς λεγομένης τὰ Ὑπατίας (120.32–33) — «близ нарицаемого места положение его памяти» (325.27–28);

с. 407–415; М. М. Копыленко. О языке славянского перевода «Жития Нифонта» (глагольно-именные фразеологизмы) // *Византийский Временник*, т. 31, 1971, с. 146–161; J. Lépissier. Une source de l'Izbornik de 1076 // *Revue des études slaves*, vol. 45, 1966, p. 39–47; I. Ševčenko. On Some Sources... // *Orbis Scriptus*. München, 1966, p. 723–731; Ch. E. Gribble. *Origins...*, p. 9–20.

Ἄφθονέας (133.24) — «апония» (336.30); Ἀρεώβινδος (141.19) — «Иереодъ» (342.10); Παφλαγόνων (142.21) — «Ферногии» (343.12), Ἴωβ (150.25) — «Иакове» (348.15), Βυζάντιον (154.18, 25) — «Воузятнию» и «Оузятнию» (351.19, 25–26).

Из сказанного можно сделать вывод, что переводчик лично не бывал в Константинополе и не очень хорошо знал городскую византийскую жизнь. Он опускает некоторые детали имперской бюрократии (ὥστε καὶ συγγράμματα ἐξετέλει. 71.15). На этом фоне особенно любопытно, что есть сфера, в которой он ориентировался весьма хорошо, — это корабельное дело. В переводе (331.1–5; 21–22; 27; 332.2–10) довольно ловко переданы детали «морского» эпизода жития (127.3–23; 31–32; 128.5–6; 18–29). Мало того, переводчик знал словечки греческого корабельного жаргона, абсолютно неизвестные нам: в одном из видений Нифонта содержится описание метафорической реки, которую должны преодолевать души ради спасения; «некоторые плыли, не имея [на борту] груза, и одни из них двигались прямо вперед, другие же, βάζοντες κυλιστήν на глубину, тонули» (174.30–31). Выражение, оставленное нами без перевода, не встречается ни в одном из словарей — но переводчик не колеблясь передает его как «котькы въметающе» (370.3–4), то есть «бросая якорь». Независимо от того, правильно ли он понял греческий текст, нет сомнений, что морская терминология легко приходила ему на память. Следовательно, можно заключить, что перевод делался в каком-то приморском пункте. На Афоне ли, в Солуни ли — можно лишь гадать.

The Petersburg Fragment of the Treatise «On Law and Grace» (BAN, 4.9.37)

In his fundamental work on the most ancient East Slavonic literary heritage published in 1906, N. K. Nikol'skij devoted an entire chapter to Metropolitan Ilarion in which the latter's literary production was divided into works attributable to him with a high degree of certainty, and second into *dubia* and *spuria*¹. Among the texts that the Russian philologist assigned without hesitation to the first Kievan metropolitan of East Slavonic origin, was the treatise «On Law and Grace», a work which had already attracted the attention in previous decays and which Nikol'skij's contribution helped bring into better focus. As a result of the study, the number of known copies of the treatise was substantially increased (Nicol'skij had knowledge of thirty-three testimonies) and, even more important, a classification of the manuscript tradition was provided which continues even today to be of crucial significance for scholarly inquiries into «On Law and Grace»².

In his chapter on Metropolitan Ilarion Nikol'skij distinguished four different redactions of the work. The first — or “extensive” redaction — is represented by only one manuscript, the Synodal copy, discovered more than fifty years earlier by A. V. Gorskij (Moscow, GIM, Sinodal'noe sobranie 591), which presents a more fully-developed final section in which the *Eulogy of Vladimir* is amplified by an “appendix” about his son, Jaroslav the Wise, as well as by a *Prayer*³. The second — or “abbreviated” — redaction differs from the first in that it lacks these textual portions; the third — or “interpolated” redaction, on the other hand, coincides with the second redaction (in contradistinction to the first one) in

¹ N. K. Nikol'skij, *Materialy dlja povremennogo spiska russkich pisatelej i ich sočinenij (X-XI vv.)* (St. Petersburg, 1906), pp. 75-122.

² Ibid., pp. 77-86.

³ The many complex questions raised by this copy are beyond the scope of the present study.

its absence of the above-mentioned textual portions but reveals two obvious interpolations which are lacking in the second (as well as in the first) redaction. The fourth — or “interpretative” — redaction, which like the first redaction is represented by a single manuscript, presents a text heavily reelaborated on the basis of the Holy Scriptures.

To my knowledge, not a single scholar has ever called into question Nikol'skij's classificatory scheme⁴. It would appear that the only (and partial) exception in this regard was Angiolo Danti who explicitly pointed out that — apart from the single textual witness of the fourth redaction, which represents an actual reelaboration — the manuscript tradition is perfectly homogeneous and thus one should speak not of “redactions”, but of “families”⁵. The validity of Danti's conclusions is perhaps best confirmed by A. M. Moldovan's edition of the treatise, wherein — notwithstanding the fact that the same text is published separately five times — the editor is able to include in the *apparatus criticus* that follows the text of the first redaction all the most important variants from the others redactions as well⁶. For the reasons adduced above, the present study — when referring to Nikol'skij's classificatory scheme — will make use of the terms “group” or “family” rather than “redaction”.

In the same year (1906), F. I. Pokrovskij published a small fragment of the sermon which he dated to the end of the twelfth

⁴ Among the many examples which could be cited, see N. N. Rozov, *Rukopisnaja tradicija "Slova o zakone i blagodati"*, «Trudy otd. drevnerusskoj lit.» XVII (1961), pp. 42–53; idem, *Ilarion*, in *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*. Vyp. I (XI–pervaja polovina XIV v.), ed. D. S. Lichačev (Leningrad, 1987), pp. 198–204, esp. on pp. 200–201; L. Müller, *Des Metropoliten Ilarions Lobrede auf Vladimir den Heiligen und Glaubensbekenntnis* (Wiesbaden, 1962), pp. 33–39; A. M. Moldovan, “*Slovo o zakone i blagodati*” (*Sopostavlenie spiskov*), in *Istorija russkogo jazyka. Issledovanija i teksty* (Moscow, 1982), pp. 227–261; idem, “*Slovo o zakone i blagodati*” *Ilariona* (Kiev, 1984), pp. 19–38.

⁵ A. Danti, *Sulla tradizione dello "Slovo o zakone i blagodati"*, «Ricerche slavistiche» XVII–XIX (1970–1972), pp. 109–117. Rpt. in A. Danti, *Fra Slavia orthodoxa e Slavia romana. Studi di ecdotica*, ed. A. Giambelluca Kossova (Palermo, 1993), pp. 141–147 (I cite from the latter version). On this important contribution by Danti, see G. Z., *Appunti in margine a Angiolo Danti, "Fra Slavia orthodoxa e Slavia romana"*, «Russica romana» II (1995), pp. 303–318, esp. on pp. 313–316). It must be remembered however, as stressed by Danti (p. 143), that L. Müller, too, while speaking of ‘redactions’, is in fact treating them as ‘families’.

⁶ See A. M. Moldovan, “*Slovo o zakone i blagodati*” *Ilariona*, pp. 78–100 (text) and pp. 100–108 (*apparatus criticus*).

or the beginning of the thirteenth century⁷. A more thorough examination of the fragment has more recently shown that the bifolio belongs only to the second half of the thirteenth century⁸; nonetheless, this witness remains the earliest extant manuscript, inasmuch the rest of the manuscript tradition dates from the fifteenth century onward.

In his diplomatic edition of the text, preserved on the second leaf of the above-mentioned bifolio, Pokrovskij provided an apparatus which contained variant readings from two other testimonies that had been published by O. M. Bodjanskij and V. I. Sreznevskij (i. e., respectively, MS Uvarov 509 [Carskij 362], which — accordingly to Nikol'skij's classification — belongs to the second family, and the copy from the Musin-Puškin codex, which should be part of the third group). It is important to note, however, that the coincidences and differences between the fragment and the two manuscripts were not discussed; nor could Pokrovskij, who was not yet acquainted with the *recensio* and the classificatory scheme proposed by Nikol'skij, determine what particular group of the manuscript tradition the fragment belonged to.

The first evaluation of the fragment's textual-critical significance was offered by N. N. Rozov, whose 1961 study initiated a period of renewed interest in «On Law and Grace». The Russian scholar assigned this oldest extant manuscript to the second group, but he did so on the basis of purely negative arguments. For example, Rozov noted that the fragment lacked the second of the two above-mentioned interpolations (which would have occurred precisely in this part of the text and which therefore separates it from the third group) and observed that some readings — which are not nearer analysed — were at variance with what is found in the Synodal copy⁹. In the following year (1962), Ludolph Müller

⁷ F. Pokrovskij, *Otryvok slova mitr. Ilariona "O zakone i blagodati" v spiske XII-XIII v.*, «Izv. Otd. jaz. i slovesnosti» XI (1906), kn. 3, pp. 412-417.

⁸ O. P. Lichačeva, *K izučeniju "Slova o tvari i o dni, rekomom nedelja"*, «Trudy Otd. drevnerusskoj lit.» XXIV (1969), pp. 68-71; *Pergamennye rukopisi Biblioteki Akademii nauk SSSR. Opisanie russkich i slavjanskich rukopisej XI-XVI vv.* (Leningrad, 1976), pp. 65-66.

⁹ N. N. Rozov, *Rukopisnaja tradicija*, p. 45: «Otryvok ètot dragocenen ne tol'ko po svoej drevnosti, no i potomu, što vnosit jasnost' v sootnošenie redakcij "Slova": on sodëržit odnu iz tech častej "Slova", gde v tret'ej ego redakcii byla sdelana bol'saja vstavka, otsutstvujučaja v dannom spiske: nekotorye že raznočtenija s Sinodal'nym spisikom ne pozvoljajut otnesti ètot fragment k pervoj redakcii. Oba èti obstojaťel'stva dajut osnovanie otnesti ètot otryvok ko vtoroj redakcii, k kotoroj

offered a similar view on the relationship of the Pokrovskij fragment with the third group¹⁰. Later, in a 1966 study on the history of the text, Rozov concluded once again that the fragment belongs to the second family; however, when referring to Müller's commentary, he also drew attention to a reading found in the fragment which agrees not with the second but with the third family¹¹. In a subsequent and substantial article Müller — to his indisputable merit — revised several of his previous observations about the text, noting in particular that the Petersburg fragment exhibits an affinity with the third group¹².

Nonetheless, it must be stressed that the German philologist did not draw all the necessary conclusions from his evaluation of the fragment; nor did any other scholar resume the discussion or at least react to Müller's observations. This is perhaps best exemplified by the silence in which the German scholar's remarks were passed over by A. M. Moldovan, the specialist who has dealt most recently with the manuscript tradition of the treatise in general and with the Petersburg fragment in particular. In a 1982 study which preceded his edition of the text by two years, the Russian scholar merely noted that some variant readings of the fragment (which are not commented on) coincide with a branch of the second family, adding that the fragment betrays a number of

prinadležat bol'sinstvo drugih drevnich rukopisej "Slova o zakone i blagodati", rukopisej XV v. i v čislo ich najdennij Kubarevym i opublikovannij Bodjanskim pergamennoj spisok Uvarovskogo sobranija (byvšego sobranija Carskogo N°1772/509) v GIMe.♦

¹⁰ L. Müller, *Des Metropoliten Ilarions Lobrede*, p. 36: «Endlich ist noch eine sehr alte, aber bruchstückhafte HS des Slovo veröffentlicht, die nur den Text von 31,5 ("jako") bis 33,9 ("byst") bietet, so daß allein an dem Bestand des Textes nicht geklärt werden kann, zu welcher der bisher genannten Redaktionen (I oder II) sie gehört. (Daß sie nicht zur erweiterten Redaktion (s.u., Nr. III) gehört, wird daraus deutlich, daß in ihr die Einschaltung nach 31,19 fehlt.) Doch zeigen die Lesarten, die diese HS bietet, daß sie der II. Redaktion näher steht als der I.»

¹¹ N. N. Rozov, *Iz nabljudenij nad istoriej teksta "Slova o zakone i blagodati"*, «Slavia» XXXV (1966), pp. 365–379, esp. p. 368, n. 9. The author wrongly assumes that Pokrovskij had already assigned the fragment to the third family (ibid.). In fact Pokrovskij does not say anything about the relationship between the manuscripts. The passage of Müller's commentary referred to is on p. 81 of the latter's *Des Metropoliten Ilarions Lobrede*.

¹² L. Müller, *Neue Untersuchungen zum Text der Werke des Metropoliten Ilarion*, «Russia Mediaevalis» II (1975), pp. 3–91, esp. pp. 14 and 59–71; see also idem, *Vzaimootnošenija meždu opublikovannymi spiskami "Slova o zakone i blagodati" i "Pochvaly Vladimiru" mitropolita Ilariona*, in *Kul'turnoe nasledie Drevnej Rusi. Istoki, stanovlenie, tradicii* (Moscow, 1976), pp. 372–379, esp. pp. 375 and 378.

individual readings¹³. No wonder, therefore, that in Moldovan's edition the fragment is to be found among the witnesses of the second family, even if the editor offers no real evidence to justify his interpretation and totally ignores Müller's remarks on the stemmatic position of the Petersburg fragment¹⁴.

In a rich and important contribution, V. N. Toporov recently pointed to the lacunae that are still evident in the study of the treatise, rightly noting that there were many aesthetic and historiographic issues which have not yet been provided with satisfactory answers¹⁵. Given that textual-critical problems, too, are most certainly among the aspects of the work which are in need of more careful attention, the present study — which is dedicated to Vladimir Nikolaevič — seeks to probe further the questions surrounding the Petersburg fragment and its place within the manuscript tradition of «On Law and Grace».

Aside from the above-mentioned absence of one of the two interpolations that are characteristic of the third family (according to Nikol'skij's classification), what are the variant readings of the fragment which tell us something about its genealogical relationship with the rest of the manuscript tradition? Leaving aside the individual variants of this witness (both the archaic and the innovative ones), I shall now concentrate on those readings which appear decisive in revealing the fragment's stemmatic position and which are listed in the following table¹⁶:

¹³ A. M. Moldovan, "Slovo o zakone i blagodati" (*Sopostavlenie spisikov*), pp. 229–230, n. 12: «Kak pokazalo sopostavlenie teksta ètogo fragmenta s sootvetstvujučimi mestami v ostal'nyh spiskach "Slova", nekotorye ego osobennosti sovpadajut s osobennostjami odnoj iz tekstologičeskich vetvej 2-j redakcii "Slova", ukazyvaja na verchnjuju datu pojavlenija ètoj vetvi. Odnako v nem mnogo individual'nyh raznočtenij, počtomu dlja vyjasnenija pervičnogo teksta "Slova" ètot otryvok malo-interesen. Èto lysnij raz podtverždaet, čto meždu drevnost'ju spiska i ego "pravil'nost'ju" net prjamoj zavisimosti.»

¹⁴ A. M. Moldovan, "Slovo o zakone i blagodati" *Ilariona*, pp. 24 and 33.

¹⁵ V. N. Toporov, *Rabotniki odinnadcatogo časa* ("Slovo o zakone i blagodati" i drevnerusskie realii), in *Svjatost' i svjatyje v russkoj duchovnoj kul'ture*. T. I: *Pervyj vek christianstva na Rusi* (Moscow, 1995), pp. 257–412, esp. pp. 260–261.

¹⁶ The abbreviations used here are: F = Petersburg fragment (St. Petersburg, BAN, 4.9.37), cited from F. Pokrovskij, *Otryvok*, pp. 414–415; S = Synodal ms. (Moscow, GIM, Sinodal'noe sobr. 591); 2nd group = B; 3rd group = V. The last two symbols, which go back to Nikol'skij's classification but are still to be found, for example, in Moldovan's edition, are adopted here for the sake of simplicity. I have collated to date the following manuscripts which I refer to when speaking of B and V: Moscow, GIM, Čudov monastyr' 262; GIM, Muzejskoe sobr. 207; GIM, Uvarov 509;

- 1) 414^a 11–12 съраспѣтаго F] распѣтаго V, съраспѣтааго, -аго B S
- 2) 414^a 29 По истинѣ кто F B S] ante По истинѣ add. пр(о)рч(с)т-во. Первое же ... събысться все (and var.) V
- 3) 414^a 29–30 кто бѣ велик. тако бѣ нашъ F S V] om. B
- 4) 414^b 3–7 да *иже* ѿ древа престоуплени[е]. и грѣхы. *грѣхы же* в[кү]шеникъ горести ѿженеть F V] да (сластна(а)го въкжшениа адамова add. S) еже (же B¹) ѿ дрѣва прѣстоупленіе, и грѣхы (грѣ(х) S). вкоүшениемъ горести ѿжене(т) (проженеть S) B S
- 5) 414^b 21–22 И къ хананѣи F B S] post хананѣи add. во V
- 6) 414^b 28 рожена F V] рождена B S
- 7) 414^b 30 Хсѣ F B S] исѣ V
- 8) 415^a 7–9 послушьствоваша (послжствоваша S) своки погыбели F B S] post послушьствоваша add. ѡ V
- 9) 415^a 11–13 что [оу]бо створить дѣлателемъ тѣмъ F B (твори(т) Uvarov 509) S] створи V
- 10) 415^a 27–29 сего ради прихода ісѣ къ икрѣслоу. *И видѣвъ* F V] om. B S
- 11) 415^a 33–b 1 скрѣся F B S, покрѣся B¹] скрюся V
- 12) 415^b 3–4 и обложать врази твои о тебе острогъ F V] ѡстрогъ ѡ тебѣ B S
- 13) 415^b 9 икр(с)лме F V B¹] іер(с)лмь B S
- 14) 415^b 10 икр(с)лме F V B¹] іер(с)мь B S
- 15) 415^b 24 законъ по семь F B S] по семь законъ V

For our purposes, the most important reading in this list is undoubtedly no. 4 where F and V share a common error, which consists in the substitution of *иже* for *еже* and, even more important, in the addition of *грѣхы же* (absent from the rest of the tradition and already treated perceptively by Müller, who rightly affirms on its basis the close genealogical link between the fragment and the third group), which does not make any sense¹⁷. In

Moscow, RGADA, CGALI 26; St. Petersburg, RNB, Sofijskij sobor 1276, 1360 and 1376; Vil'na, BAN, f. 19, N. 105 (199) — which are believed to be part of B; Moscow, GIM, Sinodal'noe sobr. 996; St. Petersburg, RNB, Soloveckij monastyr' 518 and 830/940; RNB, Kirillo-Belozerskij monastyr' 134/1211; Sofijskij sobor 1323 and 1424; RNB, F. I. 295 — which are considered part of V. When the copies from Vil'na and GIM, Muzejskoe sobr. 207 differ from the other MSS of B, they are referred to as B¹. A more complete picture of the *varia lectio* of the passage concerned is to be drawn from Moldovan's manifold (and not always flawless) apparatuses.

¹⁷ L. Müller, *Neue Untersuchungen*, p. 62: «Damit wäre erwiesen, daß γ [= V, G. Z.] und Pkrv [= F, G. Z.] eine gemeinsame Vorform haben (μ).»

similar fashion one might also point to no. 3, where V — in agreement with not only F but also S — adds *БОГЪ* (in accordance with the biblical source [Psalms 76.14]). That this is an innovation motivated by the desire to bring the text nearer to the reading of the Holy Scriptures is also suggested by a passage in the first part of the treatise where the same citation is to be found: *КТО БО ВЕЛИИ ЯКО БЪ НАШЪ* and where V reveals the same addition¹⁸. The contrary appears to be true in no. 12, where it is B, in agreement with S, that betrays a greater affinity (only in terms of word order) with the passage cited (i. e., Luke 19.43). If this interpretation is correct, the identity between F and V in the latter variant reading has no relevance for the relationship between them, for at issue here is merely a matter of preserving a genuine reading. From a logical standpoint, the same holds true in a similar way for those cases where F coincides with the second family (and with the Synodal copy) in contradistinction to the third group, but never in erroneous readings. Almost half of the variant readings are involved here (nos. 2, 5, 7, 8, 9, 11 and 15), which seem to be, if not clearly genuine, at least neutral. In any event, none of them can be used to suggest a direct relationship between F and B. The oft-discussed interpolation of the third group (no. 2), which is absent from F as well as from B and S, demonstrates only the compactness of V, inasmuch as the correspondence between F, B and S — like every genuine reading opposed to an innovative one — reflects only the preservation of the good readings in the manuscripts concerned.

The fact that — apart from the above-mentioned analysis undertaken by Müller — the Petersburg fragment has long been connected with the second group (and not with the third group) through a common antecedent (which the latter group also derives from), elucidates one of the simplest but most dangerous mistakes in textual criticism: namely, the presence of a clear error which has not only been used to define the group of copies which share the error, but also to characterize the other copies that do not betray that error. On the other hand, a more general corollary can be deduced from the new interpretation of the Petersburg fragment's stemmatic position. Indeed, the entire distinction between the second and third groups in the classificatory scheme proposed by

¹⁸ I cite from the MS Čudov monastery' 262 (see A. M. Moldovan, "Slovo o zakone i blagodati" Ilariona, p. 110). Other variants at variance with the slightly different reading of S (*КТО БО ВЕЛИКЪ ЯКО БЪ НАШЪ*, *ibid.*, p. 79) appear on p. 100, I 32-33.

Nikol'skij is based on the same inconsistency. The presence of two readily-identifiable interpolations may well define the family of manuscripts containing them; but their absence, on the contrary, may not be used as a marker in order to postulate the existence of a group which would consist of all other copies (i. e., the copies not containing the two interpolations). The distinction between Nikol'skij's second and third groups (or "redactions", according to his terminology) may at first glance seem self-evident¹⁹, but is in fact illusory. Hence, despite the work already done, the manuscript tradition of the beautiful treatise attributed to Metropolitan Ilarion still awaits a precise classification constructed on a solid basis.

¹⁹ See for example the following statement by N. N. Rozov, *Iz nabljudenij*, p. 368: «Vnešnye priznaki različija dvuch redakcii byli otmečeny vyše i oni dejstvitel'no *kak budto ležat na poverchnosti* (italics mine, G. Z.): èto — dve vstavki vo vseh spiskach 3-j redakcii, rasprostranajuščie pervuju, "biblejskiju" čast' "Slova".»

Е. В. Душечкина
(Санкт-Петербург)

Зеркала Индийского царства

«Сказание об Индийском (или Индейском) царстве» обычно рассматривается либо в аспекте его связей с другими текстами («Александрия», «Стефанит и Ихнилат», былина о Дюке Степановиче и др.¹), либо с точки зрения жанра — как фантастическое произведение, тяготеющее к текстам утопического характера². Написанное в форме письма индийского царя и пресвитера Иоанна, адресованного византийскому императору Мануилу (Эммануилу) Комнину (1123?–1180), «Сказание», скорее всего, является переводом с латинского оригинала. Этот памятник попал на Русь (через Далмацию) в XIII или в XIV веке. От имени царя-попа Иоанна, «христианина и поборника по православной вере», в нем повествуется об идеальном, с точки зрения адресанта, царстве, в котором государственная мощь сочетается с неизмеримым имущественным богатством и разнообразием природных ресурсов. Отличительной особенностью «Сказания», представляющего собой перечисление чудес («диковин») Индийского царства, является его номенклатурный характер. Основной прием, который используется в тексте — гипербола; но если в былине о Дюке Степановиче гипербола — единственный троп (в Индии, согласно былине, все, как в Киеве, но только гораздо лучше и богаче³), то в «Сказании» преимущества

¹ См.: А. Н. Веселовский. Южно-русские былины. СПб., 1881, с. 173–188; В. М. Истрин. Сказание об Индейском царстве. М., 1893; А. И. Лященко. Былина о Дюке Степановиче // Известия ОРЯС АН СССР. 1926, т. 30, с. 45–142; М. Н. Сперанский. Сказание об Индейском царстве // Известия по РЯС АН СССР. 1930, т. 3, кн. 2, с. 369–464; В. К. Шохин. Древняя Индия в культуре Руси (XI — середина XV в.). М., 1988 и другие.

² См.: Истоки русской беллетристики. Л., 1970, с. 324; Г. М. Прохоров. Сказание об Индийском царстве // Памятники литературы Древней Руси: XIII век. М., 1981, с. 612–613; История русской литературы X–XVII веков. М., 1980, с. 195–197.

³ См.: Былины. Л., 1957, с. 354–365.

Индийского царства состоят не только в его большем материальном обеспечении, но и в безграничном разнообразии и непохожести, что вызывает у читателя чувство изумления и восхищения. Изучение способов конструирования «диковин» этого мира и его проекция на реальность может дать любопытный материал для выявления механизма средневековых способов фантазирования.

Одна из «диковин» Индийского царства — это чудесные зеркала, расположенные в палате Иоаннова дворца.

Настоящая работа преследует две цели: во-первых, объяснение природы (так сказать, технологии) этих зеркал; и во-вторых, объяснение той функции, которую они выполняют в системе общественного и государственного устройства царства Иоанна.

В древнейшем и самом известном списке «Сказания», Кирилло-Белозерском, переписанном знаменитым Ефросином во второй половине XV века, фрагмент о зеркалах читается следующим образом:

«Есть у мене полата злата, в ней же есть зеркало праведное, стоить на 4-рех столпѣх златых. Кто зреть в зеркало, той видить своя грѣхи, яже сътворил от юности своя. Близ того и другое зеркало цкляно. Аще мыслить зло на своего господаря, ино в зеркалѣ том зримо лице его блѣдо, аки не живо. А кто мыслить добро о осподарѣ своем ино лице его в зеркалѣ зримое, аки солнце»⁴.

Большой интерес к зеркалу в средневековье, являющийся частью интереса к свету вообще, широко известен. По мнению Жака Ле Гоффа, средневековая наука «прощупывала» свет, и оптика ставилась на одно из первых мест в познании мира⁵. Поэтому неудивительна и тема зеркал в средневековых текстах как на Западе, так и на Руси. Ввиду свойственной зеркалу природы отражения (с меной правой стороны на левую), в мифологизирующем сознании зеркало соотносится с потусторонним миром, который и дает нужную информацию о предмете, находящемся перед ним (прошлое, будущее, сущностное и т. п.). В недавних культурологических исследованиях о природе зеркальности и зеркалах показывается, какие визуальные и смысловые смещения могут происходить с предметом, попавшем в сферу отражения зеркальной поверхности⁶. Характер этих смещений обусловлен либо целью са-

⁴ РНБ, собр. Кирилло-Белозерского монастыря, № 11-1088, лл. 198-204; цит по: Памятники литературы Древней Руси: XIII век. М., 1981, с. 472.

⁵ Жак Ле Гофф. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992, с. 313.

⁶ См., например: Herbert Grabes. The Mutable Glass: Mirror-imagery in Titles and Texts of the Middle Ages and English Renaissance. Cambridge, London,

мого смотрящего, либо задачей владельца зеркала. Так, зеркало может давать сдвиг временного, пространственного, этического, эстетического и других планов. В результате, обладая всевозможными абберациями, зеркало оказывается способным раскрывать противоречие видимости и сущности⁷. Строгая выполняемость зеркального закона вызывает к нему абсолютное доверие.

В «Сказании об Индийском царстве» мы имеем дело с чудесными зеркалами, представляющими собой оптические устройства, которые создают разнообразные сдвиги значений между актуальным миром, то есть миром, находящимся перед зеркальной поверхностью, и изображением⁸. Попросту говоря, они показывают не то, что показывается, но некоторый, смещенный по определенным параметрам, образ.

Так, первое зеркало, названное «праведным» (то есть честным, истинным, справедливым и одновременно с этим — соответствующим нормам христианской морали) выявляет грехи смотрящего в него человека, «яже сътворил от юности своя». Здесь сдвиг значения между действительностью и отражением происходит по двум параметрам: 1. вместо настоящего отражается прошлое (нарушается «синхронность изображения»); 2. вместо видимого отражается сущностное (нарушается морально-этическая оценка изображения)⁹.

При этом в тексте, несмотря на то, что зеркало является визуальным объектом, не дан *зрительно* воспринимаемый образ отражаемых грехов. Можно предположить, что смотрящий наблюдает их либо в некоем абстрактно-концентрированном виде, либо же — как бы со стороны — в виде движущихся картин, вроде киноленты, где изображение одного греха сменяется изображением другого. Подобного рода картины, дающие описание грехов прошлого, хорошо знакомы по христианской литературе. Примером может послужить описание одного из чудес в «Житии Павла Обнорского», где рассказывается о пустынноике Антонии, которому во время болезни было видение: «...очутился он на нѣкоем мѣстѣ незнаемѣ; здесь, летая по воздуху, он увидѣл пред собою

New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press, 1982; JeniJoy La Belle. *Herself Beheld: The Literature of the Looking Glass*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1988; Зеркало. Семиотика зеркальности. Тарту, 1988. (Тр. по знаковым системам; № 22) и другие.

⁷ См.: Ю. И. Левин. Зеркало как потенциальный семиотический объект // Зеркало. Семиотика зеркальности, с. 6–24.

⁸ С. Т. Золян. «Свет мой зеркальце, скажи...» (К семиотике волшебного зеркала) // Зеркало. Семиотика зеркальности, с. 40.

⁹ Ю. И. Левин. Зеркало как потенциальный семиотический объект, с. 11.

всѣ свои грѣхи от юности: всякий грѣх был написан не красками и не книжными словесами, но токмо прозрачно и разумно». Антоний увидел, как он замахивается на свою мать батогом, «ино как она сидит и аз, как замахнулся, ино так и написано; или заутра ял и пил, ино так и написано; или побранил, или кого визнул с гневом, то тако и написано и день и час...»¹⁰.

В отличие от текста «Жития Павла Обнорского», в описании функционирования первого зеркала Индийского царства смысл отображенного (прошлые грехи) называется, но зримо представимого их образа не дается. Раскрывая грехи смотрящего в него человека, это зеркало оказывается связанным с идеей Божьего суда, когда грехи будут либо обнаруживаться в зеркалах, либо взвешиваться на весах, что можно видеть на некоторых изображениях Страшного суда¹¹. Ясно, что информация, поставляемая этим зеркалом, является откровенно разоблачительной, причем здесь на переднем плане выступает морально-христианский аспект, важный в первую очередь для самого смотрящего.

Механизм отражения второго зеркала иной. Читатель получает представимый образ отражаемого объекта: у одних людей лица становятся бледными и как будто неживыми («блѣдо, аки не живо»), у других — они сияют, как солнце («зримое, аки солнце»). При этом мертвенная бледность означает наличие у смотрящего в зеркало человека злостного намерения по отношению к господарю («Аще мыслить зло на своего господара»); сияние, напротив, свидетельствует о благорасположении и преданности ему («кто мыслить добро о осподарѣ своем»). Сдвиг отображения относительно объекта совершается здесь на уровне световых характеристик: *бледность* — *сияние*. Отраженные в зеркале *бледность* (отсутствие светового излучения, по существу — тьма) и *смерть* («аки не живо») обнаруживают в отражаемом объекте *зло*, и напротив *сияние* — («аки солнце») обнаруживает *добро*. Но в данном случае важным оказывается «высвечивание» не столько *моральных характеристик* смотрящего, сколько его *мыслей о господаре* («аще мыслить»). Зеркало служит здесь инструментом, с помощью которого раскрываются злые помыслы смотрящего в него человека по отношению к Иоанну. В данном случае подразумевается наличие перед зеркалом, кроме самого смотрящего в него, какого-то иного наблюдателя. Поскольку в самой идее такого оптического

¹⁰ Цит по: Н. И. Б а т а л и н. Сказание об Индейском царстве. Воронеж, 1876, с. 113.

¹¹ Там же, с. 112.

устройства присутствует момент раскрытия, разоблачения, то неизбежно встает вопрос: *перед кем* зеркало разоблачает смотрящего? — перед другим человеком, который осуществляет надзор над зеркальным отражением. Тем самым оно, показывая не *видимость*, а *сущность*, поставляет внешнему наблюдателю ту информацию, в которой тот и нуждается. Вопрос о нравственности применения подобного аппарата не поднимается; принимается лишь его полезность. Нет сомнения в том, что переписчики, редакторы и читатели вполне оправдывали использование зеркала в качестве эффективного способа по обнаружению и искоренению государственного зла. Более того, этот идеальный (не дающий сбоев в работе) механизм, находящийся во владении Иоанна, как бы становился реализацией (до сих пор, к счастью, не реализованной) мечты человечества — чтения (раскрытия) сокровенных мыслей человека.

Казалось бы, подобного рода оптическое устройство представляет собою в Индийском царстве несомненное излишество, поскольку Иоанн в другом месте с гордостью сообщает Мануилу, что в его царстве нет «ни татя, ни разбойника, ни завидлива человека, занеже моя земля полна всякого богатства». Однако оказывается, что всеобщее материальное благополучие отнюдь не может служить гарантией благонадежности его граждан: само наличие в богатом, мощном и авторитарном царстве подобного зеркала, превратившегося в способ испытания верности царю, противоречит утверждению Иоанна и демонстрирует тот факт, что царство это не удовлетворяется лояльностью, внешним сохранением верности власти, но требует от своих граждан полной преданности. А это свидетельствует о потенциальной возможности использования имеющегося у Иоанна оптического приспособления в качестве орудия надзора за подданными для охраны учрежденного порядка.

Когда и как попали в текст Кирилло-Белозерского списка эти зеркала? Отрывок первой русской редакции «Сказания» сохранился в составе сербской «Александрии», но в нем зеркала отсутствуют¹². Однако в латинских текстах, как известно из исследования Фридриха Царнке 1874 года, представившего анализ 97 списков латинской версии этого произведения, древнейшие из которых датируются XII веком, также описывается аналогичное оптическое устройство.

¹² См.: В. М. Истрин. Александрия русских хронографов. М., 1893, с. 213–226; Н. А. Мещерский. К вопросу о византийско-славянских литературных связях // Византийский временник. 1960, т. 17, с. 57–69; Г. М. Прохоров. Сказание об Индийском царстве, с. 613.

Приведу пересказ одного из списков «*Epistola Iohannis regis Indorum ad Emmanuelem regem Graecorum*»:

«Перед входом в наш дворец, возле места, где состязаются в поединках, находится выдающееся по величине зеркало, к которому ведут сто двадцать пять ступеней...». Далее дается подробное описание роскошного оформления и устройства монументальной архитектурной композиции, на самой вершине которой помещено зеркало: «На вершине самого высокого столба находится зеркало, наделенное такой способностью, что все козни и всё, что в нашу пользу или во вред нам случается в прилежащих и в присоединенных к нам провинциях, смотрящими ясно может быть увидено и узнано. Двенадцать тысяч вооруженных воинов сторожат его и днем и ночью, дабы оно, случайно не упав, не разбилось»¹³.

Как можно заметить, здесь речь идет не о двух зеркалах, а об одном, и, кроме того, зеркало латинских текстов по своим характеристикам существенно отличается от русских. Если в русском варианте зеркала расположены в помещении («Есть у мене полата злата, в ней же есть зерцало праведное...»), то в латинском оно помещено снаружи — перед царским дворцом и на очень большом возвышении, дающем необъятный обзор. Этот обзор увеличивается до бесконечности за счет особых оптических свойств зеркала, обладающего необыкновенной силой. Смотрящие в него люди смотрят не на себя и видят не себя, а громадное отражаемое в нем пространство — все соседние и покоренные Иоханнесом провинции. Зеркало показывает то, что, даже несмотря на его величину и высоту, явно не может находиться в поле его видимости. Эта оптическая мощь, способность отражать «запредельное» пространство, нарушает требование «сопространственности» оригинала и зеркала¹⁴. Информация, которую оно поставляет, также отлична как от первого, так и от второго зеркала Кирилло-Белозерского списка. С его помощью подданные Иоханнеса получают сведения обо всем, что делается «в нашу пользу или во вред нам» — то есть самому царю-пресвитеру и его царству. Помимо *дел* зеркало предоставляет возможность увидеть и *козни*, тайные, коварные умыслы. В этом состоит его сходство со вторым зеркалом русских списков. Но в отличие от него, латинское зеркало обладает способностью раскрывать злонамеренные помыслы не отдельных лиц, а целых наро-

¹³ Friedrich Z a r n s k e. Der Priester Johannes. Leipzig, 1879, с. 93–94. Выражаю сердечную благодарность Н. И. Николаеву за помощь в переводе.

¹⁴ Ю. И. Левин. Зеркало как потенциальный семиотический объект, с. 11.

дов, живущих в соседних и покоренных Иоханнесом провинциях. Тем самым оно превращается в орудие «внешней разведки», осуществляющей надзор и контроль над государственными границами и покоренными землями. Можно предположить, что в случае замеченных с его помощью подозрительных дел и подозрительных помыслов, государством будут предприняты (или же предпринимались) соответствующие меры.

В латинских текстах зеркало играет ту же самую роль, что и статуи с колокольчиками в легенде о Вергилии, созданные с аналогичной целью — с целью надзора за внешними границами и покоренными народами. Согласно этой легенде, Вергилий построил «на некоем месте велию башню», в многочисленных окнах которой поместил сделанные им статуи, изображающие все провинции, подвластные Римской империи. Каждая из статуй держала в руке колокольчик, в который она звонила в том случае, если в провинции, ею изображаемой, начинался бунт против римской власти. «В ту же самую минуту бронзовый воин, постановленный на вершине дворца, потрясая копьем, поворачивается в сторону той провинции, и Рим немедленно отправляет туда свои войска для усмирения восстания»¹⁵. Более близкий нам пример устройства, выполняющего аналогичную функцию — пушкинский «золотой петушок». Таким образом, для одной и той же цели (своевременного принятия репрессивных мер) могут использоваться разные приспособления, но во всех перечисленных случаях они служат средством государственного разведывательного управления.

Каким образом в русских списках зеркало латинской «Эпистолы Иоханнеса» превратилось в инструмент, так сказать, Третьего отделения — органа политического надзора и сыска, остается неизвестным.

Однако посмотрим, как сложилась дальнейшая судьба зеркал Индийского царства на русской почве.

Во втором списке конца XV века (Волоколамском), равно как и в ряде других более поздних списках, зеркала отсутствуют. О единственном списке XVI века (Мусин-Пушкинском, входившем в сборник, содержащий «Слово о полку Игореве») известно только по

¹⁵ Ф. Буслаяв. Историческая хрестоматия. М., 1861. Стлб. 1393–1394. См.: Ф. Буслаяв. Странствующие повести и рассказы // Русский вестник. 1874, т. 110, с. 729–730. Ср. сказание «О разбиении зеркала» и рассказ о «великом и предивном зеркале», сотворенном Львом Премудрым, в котором «видети возможно весь мир» и «что во иных странах содевается» (см.: Ю. А. Яворский. Византийские сказания о Льве Премудром в русских списках XVII–XVIII веков. СПб., 1909, с. 21–22).

двум примечаниям к «Истории государства Российского», где Карамзин, пересказывая текст «Сказания об Индии богатой», пишет: «Люди там не лгут, потому что от всякой лжи бледнеют, как мертвецы». Эту фразу можно рассматривать либо как сокращение текста о зеркалах и сведение его к проблеме лжи, либо как упущение Карамзиным рассказа о зеркалах и сведение его к проблеме нравственной характеристики людей Иоаннова царства¹⁶.

В одних списках, датированных XVII, XVIII и началом XIX века, «зеркальная» тема приобретает более гуманный и христианский характер, в других же она проявляет тенденцию к изображению еще более ужесточенного государственного контроля над личностью.

В первом случае (как, например, в списке Ундольского № 632, XVII в.) первое зеркало показывает смотрящему в него только добрые дела, которые тот сделал в течение жизни: «аще кто зрит в то зеркало, видит своя добрая дѣла от юности и до старости». Второе же по-прежнему отражает как добрые, так и дурные мысли, но не о государе, а о государстве, что, в сущности, одно и то же, ввиду установленного в Индийском царстве теократического тоталитаризма. Сама же палата, в которой находятся зеркала, обладает чудесно целительными свойствами: «Аще ли в ту палату внесут больнаго, здрав будет, и безрукаго внесут, с руками будет, а безногаго с ногами будет, а глухой услышит, а немой проглаголет, а от смерти ничто может же помощи и избавити»¹⁷.

Во втором случае (как, например, в Щукинском списке № 1075, начало XIX в., и в списке РГБ № 3146, начало XVIII в.) первое зеркало отсутствует. Второе же оказывается выставленным на площади, где оно используется в качестве механизма судебно-процессуальной системы: «А се у нас на площади у святого Изосимы учинено зеркало праведное на .м. столпѣх, а на .м. лакоть всямока(ч)но. Аще кто помыслит лихо в грехъ, заутра станет в блед, аки мертво лице его, и кому ждо судъ и дана кая улица судити и власть держати; они же придут по утрени ко зеркалу праведному ко обличению, и узрѣвши в зеркалѣ винных мужей, и повелят дворяном свести всѣх винных ко обличению...»¹⁸.

¹⁶ Н. М. Карамзин. История государства Российского. М., 1991, т. 3, с. 615, прим. 272.

¹⁷ РГБ, собр. Ундольского, № 632, лл. 289–299; цит по: Н. Баталин. Сказание об Индейском царстве, с. 124.

¹⁸ ГИМ, Щукинское собр., № 1073, лл. 2–8; цит по: М. Н. Сперанский. Сказание об Индейском царстве, с. 397.

То, что в Кирилло-Белозерском списке было представлено как потенция, здесь развивается в сложную юридическую процедуру. По утрам к зеркалу, в соответствии с установленными процессуальными правилами, приводят подозреваемых в преступлении, и зеркало безошибочно указывает на виновных, которых после этого отправляют на суд: «...судии же, возрѣвше в судебные книги, и предадут винных на муку, а иных на смерть»¹⁹. В этом описании можно усмотреть еще одну функцию зеркала — установление *степени* виновности, ибо, в зависимости от полученного отражения, одних людей судьи осуждают на муку (телесное наказание), а других на смерть (смертная казнь). Зеркало, таким образом, выносит вердикт — решение о виновности или невиновности человека. Здесь оно из потенциального доносчика Кирилло-Белозерского списка превращается в узаконенный инструмент по раскрытию злых намерений (не дел и даже не слов, а именно намерений) по отношению к государству и начинает играть решающую роль в юриспруденции. По существу, оно выполняет функции «Мерила праведного» — известного уже с XIV века собрания законоположений, оценивающих поступки с юридической стороны и определяющих наказания за них. Кстати, и сборники, содержащие эти законоположения, назывались «зеркалами совести».

Теократическое и тоталитарное государство царя Иоанна, представленное в тексте как желанная, но недостижимая утопия, оказывается наделенным идеальным и безошибочным инструментом по подавлению свободы. С этой точки зрения, как кажется, прав был Н. И. Баталин, автор первой монографии, посвященной «Сказанию об Индейском царстве», назвавший его «одним из важнейших памятников, характеризующих настроение умов»²⁰.

¹⁹ Там же.

²⁰ Н. И. Баталин. Сказание об Индейском царстве, с. 2.

D. S. Worth
(Los Angeles)

Syntagmatic Aspects of Russian Rhyme

1. Russian rhyme exists in the tension created by two structural dichotomies. On the one hand, rhyme has both syntagmatic and paradigmatic aspects. Rhyming elements are located at specific points along the syntagmatic axis (anlaut, caesura, line end, etc.; see Žirmunskij 1923: 9ff.), and these locations differ from one poetic tradition to another and, within one tradition, across time; canonical 19th c. Russian rhyme, with a few exceptions, included everything from the last stressed vowel to the end of the line, while the «new rhyme» of the early 20th c. is located in the last word or words (Gasparov 1984: 4), e. g. Majakovskij's карафáлк горóвь / фáктов; the location of rhyme is no longer determined by phonetic, but by morphological facts of the syntagmatic axis. Rhyme itself, however, as opposed to its location, is a purely paradigmatic fact: the significance of any sound or group of sounds as rhyme is determined exclusively by the presence of similar sounds or groups of sounds in some other line directly «above» or «below» the given line (adjacent lines in *aa*, *bb* couplets, intervals of one or two lines in *abab* or *abba* quatrains, etc.), the notions «above» and «below» being determined either phonetically or morphologically, as just mentioned. On the other hand, rhyme exists simultaneously in two realities, the physical reality of linguistics (possible combinations of sounds, positionally determined reductions and as- or dissimilations of all sorts) and the social reality of literary convention, which alone — to the dismay, perhaps, of linguists — determines the choice of phonetic correspondences (identities, near-identities, conflicts) which are accepted as rhyme at a given time and place.

2.1 Against this background, we propose to examine here a particular type of rhyme of the late 18th — early 19th cc., a type

which illustrates the tension between linguistic fact and literary convention. At its simplest, this rhyme type has a consonant immediately after the last stressed vowel in the line in one of two rhyming words, while in the other word the same consonant occurs not after but immediately before the stressed vowel: *ýct* / *сýд* Deržavin, *Utešenie* 1804: 2.508,¹ *снóм* / *сóнм* Bessmertie 1797: 2.006, *отвѣрзи* / *брѣзи* Pokajanie 1813: 3.175, *клóхчут* / *хохóчут* Felica 1782: 1.144-45. The tension arises from the fact that the rhyme convention of the time recognized the consonants /s n r x/ as part of the rhyme in *ýct*, *сóнм*, *отвѣрзи* and *клóхчут* but not in *сýд*, *снóм*, *брѣзи* and *хохóчут*, so that these four pairs are considered inexact rhymes containing /s n r x/ rhyming with zero (Worth in press 1998) or as «supplemental» (пополненные, Gasparov 1984). For the linguist, however, such rhymes are the result of a simple syntagmatic transposition of consonant and vowel /ús/ → /sú/, /nó/ → /ón/, /ér/ → /r'é/,² /óx/ → /xó/; they will be referred to here as «transpositional rhymes». The issue of tension between linguistic fact and literary convention will be discussed later on, but let us first survey the evidence, as found in the inexact rhymes of G. R. Deržavin.³

2.2 Transpositional rhymes comprise app. 10.5% (96/931) of Deržavin's inexact rhymes and almost the same proportion (10.3%, 31/295) of his consonant-zero rhymes (the alternation of a consonant with zero constituting the inexactness of the *ýct* / *суд* rhyme type).⁴ Deržavin's verse has two dozen such rhymes of the simple type described above, in twenty-one of which the transposed consonant is a non-obstruent, usually a liquid /r/ or /l/. The specific examples, organized primarily by consonant, secondarily by vowel, and finally by abbreviated poem title and date, are as follows: /ra/: *страх* / *монарх* *Celenie* 1809: 3.025; /re/: *зреть* / *простерть* *Opisanie* 1791: 1.397, *загорелись* / *распростерлись*

¹ I. e., in the poem titled or abbreviated *Utešenie*, written in 1804 and cited from Grot 1864-66, vol. 2, p. 508.

² The issue of sharpening (palatalization) of /r/ to /r'/ in *брѣзи* is discussed in 2.3 below.

³ This rhyme type was mentioned briefly in Worth in press (1998), some material from which has been incorporated here.

⁴ The qualifier «app.» is added because some transpositional rhymes are too complex to be taken with assurance as a structural class, e. g. /rto/ → /tor/ in *чѣрѣр* / *вострѣр* 1793: 1.556; cf. section 2.3 below.

Flot 1795: 1.690, Смерть / зреть *Na tščetu* 1796: 1.723, распростерлась / зрелась *Utro* 1800: 2: 317–18, загорелся / пожегся *Circeja* 1805: 2.538, зреть / смерть *Plač* 1808: 2.689, отверзи / брези *Pokajanie* 1813: 3.175; /го/: чорт / Эрот *K samomu sebe* 1798: 2.178, благотворный / троны *Na mal'tijskij* 1798: 2.225, восторг / рок *Dobrodetel'* 1810: 3.058–59, род / орд *Gimn 1-e* 1812: 3.153; /ru/: перуны / лазурны *Bessmertie* 1797: 2.004, вдруг / Шведенбург *Na balet* 1808: 2.681, вокруг / Шведенбург *ibid.* 2.682, вкруг / Ш. *ibid.*; /о/: должно / неотложно *Na otsutstvie* 1780: 1.099, холм / челом *Vodopad* 1791: 1.472, неложно / не должно *Na perexod* 1799: 2.303, холм / челом *Utro* 1800: 2.318, *idem Na mir* 1807: 2.661; /n'i/: исполинский / низки *Na sretenie* 1814: 3.219; /no/: сном / сонм *Bessmertie* 1797: 2.006; /sa/: написать / власть *Na panixidu* 1793: 1.536, ласточка / косаточка *Lastočka* 1794: 1.570; /su/: уст / суд *Utešenie* 1804: 2.508, суть / грусть *Celenie* 1809: 3.025; /хо/: клохчут / хохочут *Felica* 1782: 1.444–45. Note that all examples would ordinarily be described as consonant / zero alternations: страх / монарх as -ах / -арх, уст / суд as уст / -ут, etc.

2.3 A note on sharpening. Consonants and front vowels undergoing transposition must sharp (palatalize) the vowel when it is followed by /e/ (распростерлась / зрелась, загорелся / пожегся). This could be described as the automatic sharpening of the consonant before /e/, just as in дом, loc. {v#=#dóm-e} → [vdóm'ъ], or, perhaps more naturally, as its depalatalization before, e. g., hard /l/. Whether there is a sharpening alternation at all depends on the degree of assimilation before sharp /t'/, /z'/ and /l'/ (смерть, отверзи, распростерлись). In the case of исполинский / низки the sharpened /n'/ of низки cannot be considered secondary and the alternation must become part of the rhyme description. All in all, however, one has the clear impression that these sharpening distinctions have little to do with the essentials of the rhyme types we are discussing here.

3. Complex transpositions. An additional ten of Deržavin's inexact rhymes show more complex consonant and vowel transpositions. In the more regular of these (4 exx.), the consonants on either side of the stressed vowel simply trade places, i. e. their order is reversed, just as in the simpler examples in 2.1–2 (let us term them «palindromic»), as in /dob/ ~ /bod/: добр / бодр *Gimn 1-e* 1812: 3.158, свободной / богоподобной *Izobraženie* 1789: 1.272; /tup/ ~ /put/: преступных / распутных *Pravednyj* 1789: 1.266 (a kind of «rich in-

exact rhyme»; nb. the pretonic **prest-** / **rasp-**); with four phonemes /**elez**/ ~ /**zele**/: **железну** / **зелену** *Na mir* 1807: 2.662. As ordinary inexact rhyme, these would simply be described as containing the alternations b/d, p/t, z/ø, which, at least for the linguist, would be leaving something out. Less regular transpositions are nonpalindromic, as in /**tor**/ ~ /**rto**/ **восторг** / **чертор** *Solomon* 1807: 2.622 and also (partly in the other order) in *Na smert' N.* 1799: 2.307, *Pesn' bračnaja* 1793: 1.566, and *Na balet* 1808: 2.681.

These exx. at least leave the final r (= [k] or [x]) as an anchor for the transposition, whereas the last two examples involve the auslaut consonant itself: /**obr**/ ~ /**rob**/ **добр** / **гроб** *Pravednyj* 1789: 2.266–67 and /**n'im**/ ~ /**imn**/ **к ним** / **скимн** *Utro* 1800: 2.319. As inexact rhyme, these more complex transpositions would represent simple vowel / zero alternations: r/ø, b/ø, n/ø. The traditional description reduces all of the transpositional rhyme pairs discussed so far to the single common denominator of consonant / consonant or consonant / zero alternations, and it does so by eliminating all the syntagmatic complexities we have been examining. It is not by chance (as Roman Jakobson loved to say) that these very complexities would emerge later as the essentials of rhyme.

4. Supplemented transpositions. Transpositional rhyme involves only a syntagmatic change in element order, but — with the exception of a few [± sharpening] alternations of uncertain rhyme status — it involves no change in the rhyming sounds themselves. In a structurally closely related kind of rhyme, here termed «supplemental», in which the same consonant-vowel transposition occurs as in regular transpositional rhyme (/us/ ~ /su/ in **уст**/**суд**), but with an additional, «exogenous» consonant added after the vowel, replacing as it were the one which has moved to the vowel's left: the /t/ (Cyrillic д) of **соседство** moves to the left of the vowel, but is replaced in its original position by /j/, in **соседство** / **злодейство** *Na koronaciju* 1801: 2.371; similarly, the first /n/ of **бесценно** makes way for an exogenous /v/ when it moves in front of the vowel in **вседневно** / **бесценно** *Na tščetu* 1796: 1.723. There are two subtypes of supplemental rhyme: in the first, as in the two examples just adduced, the transposed consonant was followed by another consonant or consonant cluster, before which the newly introduced exogenous consonant is placed; cf. also **длинной** / **могильной** *Novgorodckij* 1813: 3.186, **унывна** / **пустынна** *Setovanie* 1807: 2.671, **духовна** / **благовонна** *Na osvjašćenie* 1778: 1.062, **бездны** / **подземны** *Celenie* 1809: 3.014. In the other subtype, the transposed consonants

are «originally» prevocalic,⁵ e. g. /dlrv/ in благороден / подобен *Glas* 1805: 2.576, милым / справедливым *Moj istukan* 1794: 1.620, корень / постро[j]ен *Na kovarstvo* 1790: 1.325, and песнопевец / громовержец *Beseda* 1801: 2.390, and are «replaced» by the exogenous consonants /b v j rž/ respectively. Very occasionally, if the exogenous replacement consonant is the same as that immediately before the stressed vowel in the «original» form, this consonant is no longer entirely exogenous (though it stands outside the rhyme, like the /s/ in the суд of уст / суд), the result is structurally identical with the palindromic rhymes in 3. above: прославит / хвалит *Monument* 1777: 1.039, Скандинавов / Славянов *Žilišče* 1812: 3.111, both with a [± sharp] alternation; cf. свободной / богоподобной, преступных / распутных etc. in 3. All supplemental rhymes can of course also be described in the more traditional manner, as consonantal alternations, e. g. унывна / пустынна = v/n.

5.1 Some comments on the above and related problems.

Overall, the supplemental transpositions seem more remote from what is usually perceived as rhyme than do the simple transpositional rhymes, e. g.

Transpositional

сном / сонм
перуны / лазурны
клохчут / хохочут

Supplemental

длинной / могильной
унывна / пустынна
корень / постро[j]ен

This is due to the additional paradigmatic clash between the introduced exogenous consonant (the first /n/ in длинной, /v/ in унывна, /j/ in построен) and the untransposed consonant of that same rhyme member (/l', first /n/, and /r' of the same rhymes). Supplemental rhymes retain the identity between the pre- and post-vocalic consonants (унывна / пустынна etc.), but this syntagmatically shifted identity is less compelling than the syntagmatically identical — i. e., paradigmatic — difference (/l' vs. /n/, etc.).

5.2 Among the simple transpositional rhymes, those consisting of short words are probably perceived as better (= more perfect)

⁵ The term «originally» presents as a process something which is really only one part of a state, since there is no reason to think that the formation of rhyming pairs in the poet's mind is a one-directional process. How to model this process is another issue and cannot be addressed here.

rhymes than those in longer words with correspondingly larger proportions of dissimilar sounds. That is, we suggest that column one below contains better rhymes than column two:

Transpositional Rhymes

(1) *shorter*

уст / суд
род / орд
сном / сонм

(2) *longer*

свободной / подобной
вокруг / Шведенбург
благотворный / троны

Such a supposition must of course be checked against appropriately tested native speaker intuitions. If correct, the suggestion would have two possible corollaries:

(1) the phonetic structure of the entire word, and not only of that part of the word beginning with the stressed vowel, is important for the quality (i. e., the «degree of rhymeness») of Russian rhymes, and this at Deržavin's time;

(2) overall, rhyme quality depends on the ratio of identical (defined linguistically and/or conventionally) to non-identical sounds across some syntagmatically defined domain such as the last phonological word in the line.

Both the corollaries and the suggestion itself will have to be modified to reflect the constraints imposed by various meters; dactylic clausulae, for example, obviously have more room for both sameness and difference than do masculine open line ends.

5.3 A final word on transpositional rhyme. Transposed consonants like the /s/ of суд in уст/суд can either be considered part of the rhyme or be treated as completely unrelated to it; there is no defensible middle ground. In spite of the usual canon, the first of these choices would be our preference here, but this is a linguist's view, unrefined by convention. Regardless of convention, rhymes like уст/суд, род/орд consist entirely of identical elements and, leaving aside the syntagmatic factor for the moment, must be ranked higher on the «degree of rhymeness» scale than, say, *пуд/суд or *род/кот, or for that matter *уст/уд or *род/од. To the extent that this is not so, it is of course the syntagmatic factor that is decisive, and the linguist must bow to the superior if transitory judgment of literary convention, consoling himself, perhaps, with the thought that the twentieth century's judgment will be quite different and that people will then recognize that much of the linguistic basis of «new rhyme» had really been there all along: Majakovskij's шорох/хорошо was the direct descendent of Deržavin's клохчут/хочочут.

References

- Gasparov, M. L. 1984. «Ėvoljucija ruskoj rifmy,» *Problemy teorii stixa*. Leningrad. Pp. 3–36.
- Grot, Ja. 1864–66. *Sočinenija Deržavina s ob"jasnitel'nymi primečanijami*, vv. 1–3 (of 9). Sanktpeterburg.
- Worth, D. S. in press (1998). «Deržavin's inexact rhymes: a preliminary survey,» A. Timberlake, ed., *American Contributions to the 12th International Congress of Slavists*. Berkeley.
- Žirmunskij, V. M. 1923. *Rifma, ee teorija i istorija* (Rossijskij institut istorii iskusstv, *Voprosy Poëtiki*, III), reprinted with a new introduction by V. M. Ž. (*Slavische Propyläen*, 71), München.

П. А. Гринцер
(Москва)

«Саконтала» Карамзина

В 1792 г. в майском и июньском номерах «Московского журнала», издаваемого Н. М. Карамзиным, появился его перевод первого и четвертого действий знаменитой санскритской пьесы Калидасы «Узнанная (по кольцу) Шакунтала». Перевод этот, озаглавленный «Сцены из Саконталы, Индейской драмы»¹, нередко упоминается в разного рода книгах, статьях, библиографических справочниках, но никогда не был подвергнут сколько-нибудь внимательному рассмотрению. Между тем он заслуживает такового, по крайней мере, по нескольким основаниям. Во-первых, он устанавливает принципиально новую веху в развитии русско-индийских литературных связей. Во-вторых, он в высокой мере показателен для творческой биографии Карамзина, отражая круг его интересов, литературных предпочтений и вкусов и придавая им дополнительное освещение. В-третьих, он занял свое — пусть и скромное — место в процессе формирования жанрового пространства русской классической литературы и становления нового литературного языка — процессе, непосредственно связанном с именем Карамзина. Этих особенностей карамзинского перевода мы и намерены коснуться в нашей статье.

Значение «Сцен из Саконталы» яснее вырисовывается на историческом и культурном фоне их появления. Вплоть до XVII в., а в известной мере и несколько позже, в русской культуре, как, впрочем, в средневековой Европе в целом, господствовало представление об Индии как стране «чудес» и «праведных мудрецов». Именно это представление получило воплощение в «Хронике» Георгия Амартола, несторианской «Повести временных лет», рассказе Палладия «О рахманах», «Романе об Александре», «Деяниях апостола Фомы», «Сказании об Индейском царстве», «Христианской топографии» Косьмы Индикоплова и некоторых других — главным образом переводных — сочинениях XI–XIV вв. (РИ, с. 29–34; Шохин, 1988, с. 175–195; и др.). Поддерживали его и два па-

мятника, которые, хотя и опосредованно, выходили в конечном счете к древнеиндийским источникам: «Повесть о Варлааме и Иоасафе», опирающаяся на сюжет легенды о Будде, и «Стефанит и Ихнилат», принадлежащий к кругу историй «Панчатантры». Пока оставалась полностью незнакомой реальная Индия, о корректировке такого представления говорить не приходилось. И хотя уже в XV в. состоялось трехлетнее путешествие по Индии Афанасия Никитина, его «Хождение за три моря» не было известно на родине до начала XIX в., и, кстати говоря, честь его популяризации принадлежала как раз Карамзину, сообщившему о нем в шестом томе «Истории государства Российского», вышедшем в 1817 году.

Более или менее регулярные торгово-экономические (и отчасти дипломатические) связи Индии и России устанавливаются с XVII в. [см. с подробной библиографией: (РИ, с. 45–64; Топоров, 1989, с. 70–71)]. В это же время с латинского, польского, новогреческого и других языков переводятся на русский несколько «Путешествий» в Индию и, в том числе, во второй половине XVII в. с немецкого — книга «Индия восточная... плавания два содержащая. Первое... от Георгия Спильбергия. Второе... от Каспара Бальби Бисерного» (РИ, с. 47; Топоров, 1989, с. 73). Спустя сто лет, приблизительно в те годы, когда Карамзин печатает свою «Саконталу», Индию начинают посещать русские путешественники: Ф. С. Ефремов, чья книга «Странствования надворного советника Ефремова в Бухарии, Хиве, Персии и Индии и возвращение оттуда через Англию в Россию» вышла первым изданием в Петербурге в 1786 г.; Рафаил Данибегов, издавший в Москве в переводе на русский язык отчет о своем путешествии в 1815 г.; братья Атанасовы; и прежде всего Герасим Лебедев, проживший в Индии около 10 лет (1789–1799) и напечатавший в 1805 г. свой главный о ней труд: «Беспристрастное созерцание систем Восточной Индии брагменов, священных обрядов их и народных обычаев»².

В 20-х — 30-х гг. XVIII в. в России (отметим, что даже с некоторым опережением в сравнении с Западной Европой) создаются первые научные труды, имеющие дело с санскритом и санскритской литературой и принадлежащие академику Т. З. Байеру (*Elementa litteraturae brahmanicae, tangutanae, mungalicae...* SPb., 1728; *Historia regni graecorum Bactriani...* SPb., 1738). Несколько позже появляются «Сравнительные словари» (1787–1789), в которых наряду с новоиндийскими языками отчасти представлен и санскрит. Тогда же, в 1789 г., некий аноним переводит с французского языка две главы из популярной книги А. Доу

«История Индостана», а братья Егор и Павел Цициановы — с английского книгу Р. Додсли «Экономия жизни человеческой, или Сокращение индийского нравоучения, сочиненное некоторым древним брамином» (М., 1791). Растущий научный интерес к Индии и ее культурному наследию в конце концов нашел выражение в проекте С. С. Уварова об учреждении в России Азиатской Академии (1810), в котором большое внимание уделялось бы изучению санскрита и индийской литературы, «наиболее древней, наиболее интересной и наименее изученной» (Люстерник, 1966, с. 110–111).

Тема Индии, как древней, так и современной, получает все большее отражение в российских журналах второй половины XVIII в.: «Санкт-Петербургских ведомостях», «Московских ведомостях», «Прибавлении к „Московским новостям“», «Новых ежемесячных чтениях», «Чтении для вкуса, разума и чувствований» и др. (Западов, 1956, с. 112). Среди этих журналов было и «Детское чтение», издававшееся в 1785–1789 гг. Н. И. Новиковым и редактировавшееся А. А. Петровым, а затем и Н. М. Карамзиным. В нем, в частности, публикуются статьи «Трогательный пример набожности одного молодого индейца», «Путешествие Васко да-Гама в Ост-Индию», «Описание Ост-Индии», «Малабарские празднества» (Западов, 1956, с. 115). Еще более показательны для характеристики вкуса русской читающей публики того времени были регулярно публикуемые и в журналах, и отдельными изданиями экзотические «индийские повести», принадлежащие жанру так называемой «восточной повести» и имевшие, как правило, авантюрно-любовную тематику. В библиографии русского романа и повести XVIII в., составленной В. В. Сиповским (Сиповский, 1903), перечислено несколько десятков таких повестей, в том числе «Индийская повесть» (1769), «Предание об индийском брамине» (1772), «Зели, или трудность быть счастливым. Индейский роман» (1780), «Ангола, индийская повесть» (1785), «История о несчастном Короле Сангском Заморе и супруге его Королеве Клементине» (1789), «Истинные и примечания достойные приключения Андерхана, Короля Брамपुरского, и Падмани, его супруги» (1791), «Солиман и Алмена» (1791), «Бади, индийская повесть» (1793) и др. Повести эти, переведенные с западноевропейских языков, к подлинной Индии или индийской литературе никакого отношения не имели, но свидетельствовали о той ширившейся моде на Восток и, в частности, Индию, которая возникла в Европе в XVIII в. и пришла во второй его половине в Россию. Иной характер имели изданные в 1762 г. в Петербурге

в переводе Б. Волкова с французского языка «Политические и нравоучительные басни Пильпая, философа индийского». Басни эти на самом деле принадлежали к изводам индийской «Панчатантры», однако восходили не к санскритским ее версиям, но к довольно позднему персидскому переложению арабской «Калилы и Димны».

Поэтому первым переводом оригинального древнеиндийского памятника на русский язык следует считать перевод одного из разделов санскритского эпоса «Махабхараты» — священной «Бхагавадгиты», изданный в типографии Н. Новикова в 1788 г., спустя лишь три года после ее английского перевода Ч. Уилкинса, по которому и сделал его ближайший друг Карамзина Александр Андреевич Петров³.

С Петровым Карамзин познакомился, по-видимому, в 1785 г., когда переехал в Москву и стал членом масонского «Дружеского ученого общества», созданного Н. И. Новиковым. Вместе с Петровым он поселился в доме в Кривоколенном переулке, принадлежавшем Обществу, и провел в постоянном общении с ним четыре года. Своему другу Карамзин прямо или косвенно посвятил несколько своих сочинений: «Анакреонтические стихи», адресованные А. А. П. и помещенные в одном из номеров «Детского чтения»; стихи «На разлуку с Б.», сочиненные при отъезде Карамзина в путешествие по Европе и опубликованные в «Московском журнале» за апрель 1792 г.⁴; элегию в прозе «Цветок на гроб моего Агатона», написанную по случаю безвременной кончины Петрова в марте 1793 г. и напечатанную в первой книге альманаха «Аглая»; повесть «Чувствительный и холодный» (1803), в которой Карамзин изобразил Петрова под именем Леонида, а себя под именем Эраста.

По отзывам современников Петров был на редкость одарен и образован, хорошо владел древними и несколькими новыми языками, и Карамзин в «Цветке на гроб моего Агатона» называет его «человеком, которого душа была бы украшением самой Греции, отечества Сократов и Платонов» (Карамзин, 1884, с. 423). Там же Карамзин пишет, что именно Агатон (Петров) воспитал в нем «эстетическое чувство, нужное для любителей Литературы. Верный вкус друга моего <...> был для меня светильником в Искусстве и Поэзии». И хотя «никогда не хотел Агатон испытывать дарований своих в собственных сочинениях <...> но разные переводы, им изданные, доказывают, что слог его был превосходен» (там же, с. 424–425). Среди этих переводов⁵ был и привлечший внимание Карамзина и, возможно, натолкнувший

его на мысль перевести «Шакунталу» перевод индийской «Бхагавадгиты». Но в самом характере выбора текста для перевода, видимо, сказалась разница вкусов Петрова и Карамзина. «Агатон и я, — замечает Карамзин, — любили *одно*, но любили *различным образом* <...> огненной пылкости моей противопоставлял он холодную свою рассудительность; я был мечтатель, он деятельный философ» (там же, с. 425)⁶. И в этой связи показательным, что Петров, соответственно своим интересам, близким интересам московского масонства, обратился к философско-мистической, как ему казалось и какой она в значительной мере была на самом деле, «Бхагавадгите», а Карамзин — к литературно утонченной и поэтичной «Шакунтале» Калидасы и создал первый на русском языке художественный перевод древнеиндийской классики.

Карамзин, по свидетельству И. И. Дмитриева, полагал, «что по выбору перевода судят и о свойствах переводчика» (Дмитриев, 1986, с. 288), и перевод «Шакунталы» был органичен для его творческой биографии. Характерно, что в том же номере «Московского журнала», где была напечатана вторая из «Сцен из Саконталы», Карамзин опубликовал «Бедную Лизу». Как справедливо замечает А. А. Вигасин, совпадение едва ли случайно, и оба произведения в первую очередь объединяет определенное сходство сюжетов (Вигасин, 1985, с. 342). Действительно, в «Бедной Лизе» рассказана трогательная история любви «знатного господина» и «бедной девушки», волею обстоятельств им оставленной и покончившей счеты с жизнью. В «Шакунтале» в конечном счете просвечивает та же сюжетная схема, хотя и осложненная специфическими индийскими этическими и эстетическими представлениями.

Так, мотив социального неравенства героев, вначале явственно звучащий в «Шакунтале» (царь Душьянта видит в Шакунтале простую отшельницу, и его мучат сомнения: «Я несчастлив, если она принадлежит к святому роду своего воспитателя <...> Ужели ей невозможно быть невестою воина?» — перевод Карамзина), затем как будто снимается: Шакунтала оказывается дочерью царственного мудреца Вишвамитры (Кашьяпы) и небесной нимфы (апары) Менаки. Но противопоставление великолепия и роскоши царского дворца и скромной обители праведных отшельников (как в «Бедной Лизе» противостояние города и деревни) сохраняется на всем протяжении санскритской пьесы, а Карамзин к тому же стремится усилить его, пусть даже вопреки немецкому тексту Г. Форстера, с которого он переводил. Например, у Карамзина приемный отец Саконталы Канна говорит ей: «Помни, что мы, пустынь-

ники, хотя и добродетельны, *однакож бедны*, (курсив мой. — П. Г.), или только одним благочестием богаты» (ср. у Форстера: «*Erwäge, daß wir Einsiedler tugendhaft zwar, aber auch blos in unserer Andacht reich sind*»⁷). А в другом случае — опять-таки в отличие от Форстера — напоминает, что «богатство» дворца сменит для нее «нужду» обители: «Супруга Царская *не будет в нужде*; разве избыток богатства может иногда привести ее в затруднение» (у Форстера: «*Wenn du Hausfrau und Gemahlin eines Königs bist, dann freilich kannst du zuweilen in Verlegenheit kommen über die verwickelten Angelegenheiten, die aus dem Übermass des Reichthums entspringen*»).

Наивность, чистота, доверчивость индийской Шакунталы, пылкость, необязательность и в то же время способность к раскаянию царя Душьянты соответствуют подобным качествам Лизы и Эраста в «Бедной Лизе»⁸. Грехопадение Лизы сходно в сюжете «Шакунталы» с «браком по обряду гандхарвов». Собственно говоря, «брак по обряду гандхарвов», т. е. по взаимной любви, но без согласия родителей, признавался в Индии законной (хотя и предварительной) формой брака. Но Карамзин явно трактовал его как свободный брак и соответственно немецкое «*nach der Ordnung Gandharwa*» переводил: «по воле Гандгарвов», добавляя в сноске: «Гандгарвы — Добрые духи». Отметим далее, что Эраст в «Бедной Лизе» оставляет возлюбленную, уходя на войну, а Душьянта — Шакунталу у Калидасы ради исполнения царского долга (позже и он «призван» богами на войну с демонами); Эраст бросает Лизу, разорившись и вынужденный жениться на богатой вдове, Душьянта забывает Шакунталу по проклятию отшельника Дурвасаса, невольно оскорбленного героиней, и гнев Дурвасаса обрушивается на Шакунталу, подобно раскату грома, испугавшего у Карамзина Лизу в момент ее грехопадения. В «Бедной Лизе» героиня, оставленная Эрастом, бросается в пруд, в «Шакунтале», отвергнутая Душьянтой, она молит землю раскрыться и стать ей могилой. Впоследствии, унесенная на небо, она возвращается к обретшему память Душьянте (ср. с раскаявшимся в конце повести Эрастом), и их воссоединению предшествует встреча Душьянты с родившимся в его отсутствие сыном, точно так же, как в еще одной повести Карамзина «Юлия» (1796) ее герой Арис, примиряясь со своей женой Юлией, встречается с сыном, о существовании которого он до той поры ничего не знал.

Помимо общей сюжетной канвы, «Шакунталу» и «Бедную Лизу» сближают многие частные мотивы и «обстоятельства дей-

ствия» (свидания на берегу реки, в роще, в тени деревьев, у «хижины», где живет героиня; жизнь в окружении крестьян-пастухов или лесных отшельников; природа, чутко реагирующая — по сходству или контрасту — на душевные переживания героев; роль в их судьбе цветов, растений и т. д.), а также лексические соответствия, о которых нам еще придется говорить. Но перевод «Шакунталы» органичен для Карамзина и в более общем плане: не только в связи с «Бедной Лизой», но в контексте всего его художественного творчества.

В своей книге о «Бедной Лизе» В. Н. Топоров указывает на свойственный произведениям Карамзина автобиографизм, отражение во внешнем литературном контексте внутренней жизни души, что и составляет «одну из главных заслуг Карамзина перед русской литературой» (Топоров, 1995, с. 34–37). По мнению Топорова, в числе автобиографических слагаемых художественной прозы Карамзина можно говорить о так называемом «любовном комплексе» мотивов (зарождение любви, ее апогей и угасание, расставание, измена, преждевременная смерть, раскаяние и т. п.), который отличает, наряду с «Бедной Лизой», такие его сочинения, как «Евгений и Юлия», «Юлия», «Моя исповедь», «Чувствительный и холодный», «Сьерра-Морена» и др. (Топоров, 1995, с. 38–39). К этому списку можно добавить также драму «София» (1791), в которой жена, узнав об измене мужа, убивает его, а сама бросается в реку, и повесть «Остров Борнгольм» (1794) с его темой запретной любви, и неоконченный «Рыцарь нашего времени» (1802–1803). К этому же кругу произведений мы с полным правом можем отнести и карамзинский перевод «Шакунталы».

В еще более широком плане «Сцены из Саконталы» естественно вписываются не только в характеристику творчества Карамзина, но и целого периода развития русской литературы, который обычно связывают с понятием сентиментализма. Сторонники этого литературного направления провозгласили главенство чувства, сменившее прежнее господство разума, основным персонажем своих произведений сделали «чувствительного человека», уделяли в них основное внимание не хитросплетениям сюжета, а эмоциональной атмосфере повествования, пытались в изображении оттенков чувств и настроений героев выразить то, что казалось невыразимым в слове. В России появляются «слезные драмы» М. М. Хераскова, любовные песни Ю. А. Нелединско-Мелецкого и Н. А. Львова, лирические стихи М. Н. Муравьева, стремившегося воплотить в них «сердечны таинства», «жизнь ду-

ши», «глас страстей» (ИРЛ, с. 726–788; Гуковский, 1989, с. 303–310). Главою нового направления вскоре стал Карамзин, который в программной своей статье «Что нужно автору?» (1793) писал: «Говорят, что Автору нужны таланты и знания, острый, пронизательный разум, живое воображение и проч. Справедливо, но сего не довольно. Ему надобно иметь и доброе, нежное сердце, если он хочет быть другом и любимцем души нашей» (Карамзин, 1884, с. 433).

Культ чувства органично сочетался у сентименталистов с культом природы; отсюда их так называемый «руссоизм» или увлечение идиллиями С. Геснера (Гуковский, 1938, с. 250), которому отдал дань и Карамзин, переведя идиллию «Деревянная нога» (1883) — один из первых его литературных опытов. Культ природы, в свою очередь, вел писателя-сентименталиста к преимущественному изображению мирной сельской жизни, к апологии ее естественности, к противоположению «честной бедности» «развращающему богатству», которые мы находим и у Хераскова, и у Муравьева, и у А. А. Ржевского, и, конечно, у самого Карамзина. «Слияние души с природой» представляется Карамзину и близким ему писателям «как единственно возможное отношение между миром и человеком» (Эйхенбаум, 1969, с. 206). Именно в окружении природы, через природу, по убеждению сентименталистов, может полнее всего реализоваться личная свобода человека, его индивидуальность, которую писатель способен раскрыть не с помощью объективного, рационального вывода, а посредством субъективного, психологического намека-поиска.

И еще один важный аспект литературной жизни России (да и всей Европы), привнесенный новым направлением, стоит отметить в связи с задачами нашей статьи. Закончилась монополия античной литературы как единственного образца для подражания, свойственная эпохе классицизма. Наряду с пробуждением интереса к местному фольклору, усиливается, в духе идей И.-Г. Гердера, интерес к самым разным культурам, в том числе к культурам Востока, как бы далеко они ни отстояли от национальной во времени и пространстве. Спустя четверть века после перевода «Шакунталы», в 1818 г., в своей «Речи в Российской Академии» Карамзин провозглашает: «Мы <...> участвуем в повсеместном, взаимном сближении народов, которое есть следствие самого их просвещения. Красоты *особенныя*, составляющие характер Словесности *народной*, уступают место красотам общим: первые изменяются, вторые вечны» (Карамзин, 1848, с. 649). А в предисловии к «Истории государства Российского» он делает, хотя и в связи

с русской историей, но, несомненно, применительно к любой культуре, еще одно характерное для него признание: «...в повествовании о временах отдаленных есть какая-то неизъяснимая прелесть для нашего воображения: там источники Поэзии!» (Карамзин, 1818, с. XXIII).

Нетрудно предположить, что драма Калидасы казалась представителям нового литературного направления в высшей мере отвечающей их интересам и вкусам, и это подтверждает предисловие Карамзина («От издателя») к переводу «Сцен из Саконталы»: «Творческий дух обитает не в одной Европе; он есть гражданин вселенной. Человек везде человек; везде имеет он чувствительное сердце, и в зеркале воображения своего вмещает небеса и землю. Везде Натура есть его наставница и главный источник его удовольствий. Так я думал, читая Саконталу <...> Почти на каждой странице сей драмы находил я высочайшие красоты Поэзии, отменную, неизъяснимую нежность, подобную тихому Майскому вечеру — чистейшую, неподражаемую натуру и самое искусство <...> Калидаса для меня столь же велик, как и Гомер. Оба они получили кисть свою из рук Натуры, и оба изображали Натуру» (МЖ, с. 125–126)⁹.

С точки зрения эстетических установок Карамзина, показателем сам выбор его сцен для перевода. Он оставляет в стороне литературный Пролог санскритской пьесы, буффонные перебранки с шутком Матхавьей во II акте, сцены на городской улице и во дворце, диалоги с богами и нимфами в V–VII актах, пренебрегает последовательностью сюжета — и переводит лишь I и IV действия. Эти действия санскритской драмы протекают в лесной обители, на лоне природы, изобилуют ее описаниями, изображают в становлении и нарастании, в колебаниях и сомнениях, в грусти и радости все оттенки любовного чувства, завладевающего героем и героиней. Это не вся «Шакунтала», а ее лирическая квинтэссенция, по духу своему казавшаяся близкой Карамзину и его единомышленникам в литературе.

В предисловии к «Сценам из Саконталы» Карамзин сообщает, что предлагает вниманию русского читателя драму, «сочиненную на Индейском языке, за 1900 лет перед сим¹⁰, Азиатским поэтом Калидасом, и недавно переведенную на Английский Виллиамом Джонсом <...> а на Немецкий Профессором Георгом Форстером». Английский перевод У. Джонса, одного из первых выдающихся европейских ориенталистов, был опубликован в Калькутте в 1789 г.¹¹ Судя по предисловию Джонса, он сначала с помощью своего учителя санскрита брахмана Рамалочаны пе-

ревел «Шакунталу» на латынь, а затем «слово в слово, не добавляя и не убирая ни одного значимого предложения, но освободив ее от неловкостей (stiffness) и чуждых идиом» — на английский (Джонс, 1792, с. VII). Как было установлено позже, перевод Джонса был сделан с одной из рукописей так называемой бенгальской рецензии «Шакунталы», хотя и содержит некоторые частные разночтения, не учтенные в критическом издании этой рецензии (Пишель, 1877; Пишель, 1922). По-видимому, эти разночтения отчасти были вызваны тем, что Джонс переводил в устном общении со своим учителем. И этим обстоятельством могут быть объяснены некоторые отклонения в транскрипции санскритских имен, перешедшие затем в переводы Форстера и Карамзина. Так, *Саконтала* вместо *Шакунтала*, *Сарнгарав* вместо *Шарнгарав*, *Сарадвата* вместо *Шарадвата*, Канна вместо Канва могут быть обусловлены особенностями бенгальского произношения (в бенгальском нет звуков «ш» и «в»). Душманта вместо Душьянта — достаточно распространенное рукописное разночтение; а вот Саконтала вместо Сакунтала — менее понятно и, по мнению некоторых исследователей, вызвано желанием Джонса избежать непристойного смысла сочетания *cunt* в английском языке (Форстер, 1963, с. 478).

Джонс перевел «Шакунталу», написанную, как это и принято в санскритской драматургии, в стихах и прозе, только прозой. И с его перевода тоже прозаический перевод на немецкий в 1791 г. сделал Форстер¹². Карамзин, по всей видимости, пользовался переводом Форстера. Об этом свидетельствуют постраничные примечания Карамзина, заимствованные — хотя и в сильно сокращенном виде — именно у Форстера, и некоторые стилистические и даже орфографические (например, Карамзин передает имя одной из служанок Саконталы как Аназуя, имя одного из отшельников как Дурвазас, озвончая на немецкий манер интервокальное «s» вопреки скр. *anaśūyā*, *durvāśas* и англ. *Anasuya*, *Durvasas*) особенности русского текста. Показательно и то, что Карамзин в заключение своих «Сцен из Саконталы» привел знаменитое четверостишие Гёте — его отклик на перевод «Саконталы» Форстером (*Will ich die Blumen des frühen, die Früchte des späteren Jahres...*), которое было опубликовано в журнале «*Deutsche Monatsschrift*» в августе 1791 г. и которое в прозаическом переложении Карамзина звучит так: «Когда одним именем могу я означить и весенние цветы, и плоды осенние, прелестное для глаз и питательное для души моей, и небо и землю: тогда именую тебя, Саконтала, — и все сказано!»¹³.

Еще до «Сцен из Саконталы» Карамзин опубликовал более десятка переводов с немецкого, французского и английского языков¹⁴, и «Саконтала» как бы венчала его усилия по выработке принципов русского художественного перевода. В отличие от кружка переводчиков, объединившихся в 60-е гг. XVIII в. вокруг типографии Сухопутного шляхетского корпуса и создававших заведомо вольные переводы, приспособляя их к русскому быту, в отличие от переводчиков «восточных повестей», достаточно свободно перелавших их оригиналы, Карамзин стремился к точному переводу, который в то же время соответствовал бы нормам русского языка. При издании перевода «Юлия Цезаря» Карамзин писал: «Что касается до перевода моего, то я наиболее старался перевести верно, стараясь притом избежать и противных нашему языку выражений» (Карамзин, 1884, с. 24). Такого же рода переводом были и «Сцены из Саконталы»: достаточно точно следуя своему немецкому оригиналу, Карамзин и тогда, когда оставался ему вполне верен, и тогда, когда считал нужным от него отклониться, осуществлял собственную литературную и языковую программу.

Уже в представлении своих современников Карамзин стал преобразователем русского литературного языка, очистившим его от славянизмов и сблизившим с разговорной речью. Это представление с поправкой, что Карамзин и его последователи «ориентировались не на реальную, а, так сказать, идеальную разговорную речь, апробированную критерием вкуса» (Успенский, 1985, с. 18), по праву остается верным и по сию пору. Великой заслугой Карамзина следует признать то, что он «создал ближайшую версию русского литературного языка, которая была ближе к языку пушкинской прозы, чем к языку ломоносовской» (Топоров, 1995, с. 15). Можно лишь добавить, что Карамзин, наряду с нормами нового литературного языка, определил во многом и новые нормы организации литературного текста, в первую очередь — малой прозы. В этом качестве оригинальное творчество Карамзина было недавно исследовано В. Н. Топоровым на примере «Бедной Лизы». «Сцены из Саконталы», какое бы место они ни занимали в литературном наследии Карамзина, тоже весьма показательны. Перевод для него, как и для многих других выдающихся писателей, был как бы лабораторией творческого поиска. И с этой точки зрения даже частности карамзинского перевода «Саконталы» в сравнении с немецким посредником (а в отдельных случаях с английским текстом и даже санскритским оригиналом) заслуживают, с нашей точки зрения, пристального внимания.

Сначала коснемся отклонений русского перевода от санскритской «Шакунталы» Калидасы. Как правило, они связаны с тем, что уже Джонс, а вслед за ним послуживший Карамзину источником Форстер не вполне поняли оригинальный текст. Так, в «Сценах из Саконталы», видя, как героиня наполняет водой канавки вокруг деревьев, ее подруга Аназуя восклицает: «Милая Саконтала! в твоём сообществе кажутся деревья отца нашего (Канны. — П. Г.) вдвое прекраснее». Именно так перевел Форстер: «O meine Sakontala! in deiner Gesellschaft scheinen mir erst die Bäume unseres Vaters Kanna schön und entzückend», следуя за переводом Джонса: «O my Sacontala, it is in thy society that the trees of our father Kanna seem to me delightful». Между тем в санскритском подлиннике, который был неправильно здесь истолкован Джонсом, сказано: «Шакунтала! Мне кажется, что отцу Канве деревья в обители дороже, чем ты [раз он приказал тебе, нежной, как цветы Маллины, наполнить водой канавки около них]».

Обычно неверные толкования оригинала Калидасы у Джонса и Форстера связаны с непониманием специфически индийских реалий и терминов. Например, при появлении насельниц обители во главе со старой отшельницей Гаутами Саконтала у Форстера, приветствуя ее, говорит: «Ich werfe mich nieder vor der Göttin». На что Гаутами отвечает: «Tochter, nie kannst du zu oft das Wort Göttin aussprechen: so wirst du deinem Herrn großes Heil erwerben» (то же у Джонса). Текст Форстера не вполне понятен, и Карамзин хотя бы отчасти пытается его прояснить: «Саконтала. Я повергаюсь перед богиней. Гаутами. «Любезная дочь! произноси имя ея — молись ей — и ты будешь щастлива». Но все дело в том, что смысл санскритского оригинала изначально был искажен. На самом деле Шакунтала говорит: «Я приветствую почтенных отшельниц (bhagavatih)». А Гаутами ей отвечает: «Дитя, прими имя царицы (devī-śabdām), которое принесет тебе счастье почета от твоего супруга». Джонс и Форстер, видимо, не знали, что слово devī (богиня, божественная) служит в Индии титулом царицы, и отсюда непонимание ими (а за ними и Карамзиным) реплики Гаутами, приветствующей Шакунталу как будущую царицу, отчего они изменяют и предшествующую реплику Шакунталы.

Пытается сгладить Карамзин и очевидную неловкость перевода Форстером слов Аназуи, провожающей Саконталу в город: «...ich sammle indes von der Stirne einer heiligen Kuh etwas Goratschana, etwas Erde von geweihter Stätte, und ein wenig frisches Kussagrasses, wovon ich einen glücklichen Teig bereiten will» (то же у Джонса), —

с примечанием: «goratschana — волос со лба освященной коровы». Карамзин несколько упрощает перевод: «Аназуга <...> я возьму немного святой земли из-под жертвенника и свежей травы *Куссы*, смешаю с волосами освященной юницы, и сделаю из того чудотворное тесто для Саконталы». Но подобное упрощение не слишком меняет дело, поскольку на самом деле *gogasanā* — это желтая краска, изготавливаемая из желчи животных, и санскритский текст имеет здесь иной смысл: «Я приготовлю для тебя мазь, приносящую счастье, из желчи антилопы, освященной земли и свежей травы дурвы».

Еще в одном случае отступление от санскритского оригинала в переводах Джонса, Форстера и Карамзина связано, видимо, с неточно интерпретированным устным комментарием, который получил Джонс у своего бенгальского консультанта. В «Сценах из Саконталы», рассказывая царю Душманте о происхождении Саконталы, Аназуга упоминает о неких «богах Сверхских», которые послали «нимфу нижнего мира» Менаку соблазнить благочестивого мудреца Каузику (скр. Кашьяпу). На что Душманта восклицает: «Сколь ужасна святость смертного для богов нижних». В комментарии, следуя Форстеру, Карамзин разъясняет, что Сверха — это нижнее небо, жилище духов. Между тем ни «богов Сверхских» (от скр. *svarga* — просто «небо»), ни «нижних», ни «нимфы нижнего мира» в санскритском оригинале нет и, согласно мифологической норме, быть не может. Там просто сказано: «боги» — *devās*, «нимфа» — *arsaras*. Но Джонс ввел в перевод дополнительные разъяснения, исходя из некоторых общих представлений об индийской мифологии, а за ним их воспроизвели Форстер и Карамзин.

Недоразумения возникают и при передаче не слишком привычных для европейца санскритских поэтических образов. У Карамзина «стрела в нежном теле» антилопы подобна «огню в хлопчатой бумаге», у Форстера — *in einem Ballen Baumwolle*, у Джонса — *in a ball of cotton*. В санскритском же оригинале стрела — «словно огонь в траве», имплицитно общепринятую в древнеиндийской литературе формулу-сравнение: «как огонь в сухой траве». Иногда подобные образы требуют, с точки зрения европейского переводчика, дополнительного разъяснения из-за своей сжатости. У Калидасы Душьянта, узнав, что ничто не мешает Шакунтале стать его невестой, замечает: «Огонь, которого ты (сердце. — П. Г.) боялась, оказался драгоценным камнем, доступным осязанию». Форстер (вслед за Джонсом) заменяет отождествление «поясняющими» сравнениями: «...was du vorhin wie Flammen scheutest, dem darfst

du jetzt, wie einem unschätzbaren Edelstein dich nähern». Так же, казалось бы, поступает и Карамзин: «Чего ты прежде, как пламени, боялась, к тому теперь можешь смело приблизиться: пламя превратилось в блестящий, неоцененный камень», — однако, благодаря поэтической интуиции, во второй половине фразы невольно восстанавливает форму санскритского высказывания.

Вообще отклонения в английском, немецком и русском переводах достаточно часто вызваны стремлением как-то компенсировать суггестивность санскритского текста, составляющую одну из характерных черт стиля Калидасы. Наблюдая за пчелой, вьющейся вокруг лица Шакунталы, Душьянта у Калидасы восклицает: «Я полон сомнений, а ты своей цели добился, шмель!». Карамзин же — вслед за Джонсом и Форстером — переводит: «...в самую ту минуту, как ты вкушаешь высочайшее блаженство, я стою и размышляю, от какого рода она (Саконтала. — П. Г.) происходит!». «Сцены из Саконталы» у Карамзина завершают слова Канны: «Всякий отец рано или поздно должен свою дочь отдать другому. Я отдал ее великому и благочестивому монарху. Душа моя теперь спокойна, подобно душе человека, который, хранив долгое время и с мучительным попечением вверенный ему драгоценный залог, возвращает его наконец хозяину». В санскритском тексте все это выражено гораздо лаконичней и афористичней: «Дочь, поистине, чужая собственность. Отослав ее супругу, я обрел сегодня душевную радость, как если бы возвратил давний залог».

Лаконизм санскритского оригинала вызывает особые затруднения у переводчиков, когда с ним связаны чуждые европейскому читателю представления. В «Шакунтале» Калидасы Душьянта, желая узнать истинное происхождение героини, говорит: «Однако я непременно узнаю о ней всю правду», и индеец сразу же понимает, что за настойчивостью царя стоит опасение неравенства его и Шакунталы каст, которое оказалось бы непреодолимым препятствием для их любви. Но Форстер считает нужным пояснить, что за правду хочет выяснить Душманта, и добавляет: «...nimmermehr kann sie eines Bramen Tochter seyn (die ich nicht heirathen darf)». А Карамзин дополняет и это пояснение: «...она верно не дочь Браминская, на которой по законам (курсив мой. — П. Г.) мне нельзя жениться».

Ради ясности и устранения «противных нашему языку выражений» Карамзин идет даже на изменения перевода Форстера. В немецком тексте Канна, предсказывая Саконтале рождение ею сына от Душманты, говорит: «Wenn du dem frommen Monarchen lange, wie die fruchtbare Erde vermählt gewesen bist, und ihm einen

Sohn gegeben hast...». Форстер таким образом сохраняет имеющееся в оригинале индийское представление о Царе как супруге Земли. Однако Карамзин считает более привычным для русского восприятия обусловить сопоставление супруги царя с плодородной землей рождением ею царского сына и потому перемещает сравнение в своем переводе: «Когда ты, дочь моя, несколько лет проживешь в супружестве с благочестивым Монархом и, подобно земле плодородной, родишь ему сына...». Санскритскую метафору «пальцы-побеги» (*pallavāṅgulī*), которыми якобы манит к себе девушек дерево, метафору, присутствующую и в переводе Форстера (*winkt mit der Fingerspitzen seiner Blätter*), Карамзин считает, видимо, слишком «смелой» для русского текста и переводит: «дерево <...> манит нас своими листочками». Также другое стандартное санскритское сравнение оцепеневшей девушки с «нарисованной картиной» (у Форстера: *starr wie ein Bild*; скр. *ālikhiteva*) он передает просто как «неподвижная».

В целом достаточно точно следуя переводу Форстера и прибегая ради толкований и разъяснений к частичному расширению санскритского оригинала, Карамзин в то же время, когда это представляется ему целесообразным, намеренно сокращает текст в сравнении со своим немецким источником. Эти сокращения особенно показательны для стиля Карамзина, потому что всякий раз им снимаются отдельные словосочетания и даже предложения, так или иначе уводящие, по его мнению, от основной линии или противоречащие основному тону повествования. Здесь сказывается важнейшая литературная установка Карамзина на соразмерность текста (Топоров, 1995, с. 46–47), на единообразие его течения «без всяких скачков и неровностей» (Поливанов, 1884, с. LIV), благодаря которой проза Карамзина оставляет ощущение легкости и краткости.

Так, реплика пустычника, приглашающего Духманту посетить лесную обитель, заканчивается у Карамзина словами: «Там увидишь собственными глазами добродетельную жизнь тех, коих богатство состоит в одном благочестии и кои забыли уже все земные попечения». Между тем в переводе Форстера эти слова составляют лишь начало сложного предложения и за ними следует: «...dann du ausrufen: „Wie manchen guten Unterthan schützt diser Arm, dem harte Schwielen schon die Bogensehne schlug!“»¹⁵. Карамзин, опуская половину высказывания, во-первых, избегает не свойственного его стилю длинного периода¹⁶, а во-вторых, хочет сохранить интонационное единство реплики пустычника, описывающего смиренную обитель, которое бы нарушила, как ему казалось, «бравурная» концовка.

Другой пример подобного рода: реплика подруги Саконталы Приямвады, которая у Карамзина, услышав проклятие Дурвазаса, восклицает: «Кто другой имеет власть сокрушать все то, что хотя мало оскорбляет его? Поди, Аназую; повергнись перед ним на землю, и, если можно, уговори его возвратиться». У Форстера (как и у Джонса) эта реплика выглядит более громоздкой: «Wie sonst hätte Macht alles, was ihn beleidigt, wie zerstörendes Feuer zu verletzen? Geh, meine Anasuya; fall' ihm zu Füßen und wo möglich, bered' ihn, daß er zurückkehrt. Ich gehe indes ihm Wasser und Erfrischung zu bereiten». Карамзин опускает сравнение и заключительные слова Приямвады, отчего ее высказывание становится, на его взгляд, динамичнее и энергичней.

Стремясь к легкости и эмоциональной целостности повествования, Карамзин убирает необязательные отступления, утяжеляющие смысл детали и повторы. Если у Форстера Аназую пространно жалуется на свое бездействие: «Die Schatten der Nacht sind entflohn; kaum bin ich erwacht; doch hätte ich alle meine wachen Sinn, was vermöcht' ich jetzt? Meine Hände bewegen sich nicht willig zum gewöhnlichen Morgenschäfte», — то Карамзин выражает ту же мысль существенно короче: «Тени ночные удалились; утро пробудило меня — но руки мои не способны к делу». В другом случае он просто убирает реплику Канны: «Ziehe weiter, mein Kind, seze deine Reise fort», — разрывающую трогательную сцену прощания Саконталы с животными и растениями обители. А в третьем случае, создавая эффект естественности и непринужденности, объединяет, вопреки Форстеру, в одно высказывание две самостоятельные реплики Аназую и Приямвады. У Карамзина: «*Приямвада*. Когда отец наш Канна возвратится и узнает, что случилось в его отсутствие... *Аназую*. То он верно обрадуется и от всего сердца одобрит сей брак». У Форстера: *Priyamwada*. Wenn unser Vater Kanna zurückkommt von seiner Wallfahrt, und hört was geschehen ist, wie wird er die Nachricht empfangen? *Anasuya*. Frägst du mich, so will ich dir nur sagen, ich vermüthe, er wird die Heirath gut heissen».

Ради живости и краткости текста Карамзин снимает и часть ремарок, имеющих у Форстера (и у Джонса), но кажущихся ему избыточными по смыслу. Так, после слов Душманты: «Влагаю в колчан стрелу мою», — Карамзин убирает фактически повторяющую эти слова ремарку: «er steckt ihn in der Kocher». После слов царя: «Я сокроюсь за сим деревом», — ремарку: «tritt ins Ge-

büsch» (в санскритском оригинале: «Так и делает»). После слов Приямвады, пытающейся удержать Саконталу от ухода со сцены, — как само собой разумеющуюся ремарку: «hält sie» и т. д. Любопытно, что в нескольких случаях, снимая лишние, как ему кажется, ремарки, Карамзин фактически исправляет неточности перевода Джонса-Форстера. Например, у Форстера слова Душманты, обращенные к возничему его колесницы: «Друг, нельзя осквернять эту почтенную обитель», — предваряет ремарка: «indem er sich abwendet» (у Джонса: turning aside). Отказываясь от этой ремарки, Карамзин, по существу, прав, поскольку в санскритском оригинале она выглядит совсем иначе: «пройдя немного вперед» (stokamantaram gatvā), означая вовсе не то, что царь от чего-то отворачивается, а лишь то, что он проходит в глубь обители¹⁷.

Вообще, стремясь сделать реплики героев пьесы сжатыми и динамичными, Карамзин нередко оказывается ближе к санскритскому оригиналу, чем немецкий или английский переводчики, ближе, следуя не букве, но духу текста, поскольку, как мы уже говорили, лаконизм был одной из примет также стиля Калидасы. Так, на приказание царя Душманты ехать к обители, возничий колесницы в «Сценах из Саконталы» отвечает: «Как царю угодно». У Форстера же сказано: «Wie der König (langes Leben ihm!) befiehlt», у Джонса: «As the king (may his life be long) commands». Добавление в скобках в английском и немецком переводах объясняется тем, что в санскритском тексте возничий именует Душьянту āyuṣmān, что буквально значит «долго живущий». Но, согласно санскритской норме, слово āyuṣmān — просто один из синонимов понятия «царь», и Карамзин, по существу, прав, игнорируя его внутреннюю форму.

У Форстера Саконтала говорит подругам, сетующим, что она утомляет себя ухаживанием за деревьями: «Nicht blos, weil unserer Vater es gebot, verrichte ich dieses Geschäft, wiewohl der Beweggrund hinreichend wäre...» (то же у Джонса). Карамзин отказывается от морализующего «уточнения» и переводит: «Не только из повиновения к воле нашего родителя я это делаю», что вполне соответствует санскритскому оригиналу, где просто сказано: «Это не только приказание отца» (na kelavaṃ tāṭaniyoga eva).

Сходным образом Карамзин проще, чем Форстер, передает вопрос Душманты к подругам Саконталы: «Так может ли сия девица быть его (Канны. — П. Г.) дочерью?» (у Форстера: «Kann nun diese Jungfrau, dem ungeachtet, wie die Sage geht, seine Tochter seyn?»). Дополнение Форстера, вызванное желанием пояснить, откуда царь знал о предполагаемом родстве Канны и Са-

конталы, не соответствует санскритскому тексту, где, как и у Карамзина, говорится: «Каким же образом ваша подруга может быть его дочерью?».

В наставлении Канны Саконтале, как вести себя с другими женами царя, Карамзин меняет в переводе Форстера слово *Handmagd* — «служанка» («...sei du ihnen vielmehr eine zärtliche Handmagd, als einen Nebenbuhlerin») на «сестру» («...другим женам его будь не совместницею, но нежною, ласковою сестрой»). И его выбор ближе отражает смысл санскритского словосочетания *priyasakhivṛtti*.

Стилистическое чутье позволяет Карамзину иногда даже точнее, чем Джонс или Форстер, передавать синтаксические особенности санскритского текста. Вместо форстеровского «*Vergleichen mit deinen scharfen Geschossen, wie schwach muß nicht das zarte Fell einer jungen Antelope seyn!*» — Карамзин использует более динамичную синтаксическую конструкцию: «Коль силен лук твой, и коль слаба нежная кожа юной антилопы!». И она точнее воспроизводит санскритскую грамматическую фигуру: *kva bata hariṇakānām jīvitam* <...> *kva sa śarāste* (букв. «где (хрупкая) жизнь юной антилопы <...> и где твои (острые) стрелы?»). Также другой, не вполне привычный для европейского читателя, санскритский оборот, восклицание Анасуи: «Любовь, ты можешь быть довольна мучениями нашей подруги!» — Карамзин, на наш взгляд, переводит ближе по смыслу, чем Форстер. У Карамзина: «О любовь, любовь! почто мучишь ты подругу нашу?». У Форстера: «*Liebe trage die Schuld, Liebe allein; denn Liebe hat unsere Freundin* <...> *gekränkt*».

Однако, конечно, место перевода «Саконталы» в творчестве Карамзина проясняется не столько в связи с отступлениями от немецкого или санскритского текстов, сколько в стилистике перевода в целом, отражающей некоторые общие принципы языковой программы Карамзина и карамзинистов. Как и другие произведения Карамзина, язык «Сцен из Саконталы» ориентирован не на книжную норму, а на живое употребление, на простоту и легкость чтения, на «приятность слога», предполагающую отказ от высокопарных и, с другой стороны, от простонародных слов, на ритмичность фразы, естественность ее интонации (Успенский, 1985, с. 18–19, 50–54; Топоров, 1995, с. 16–17; 69–77). Требования Карамзина к оригинальному тексту и к переводу в принципе совпадали¹⁸, и «Сцены из Саконталы» могут не менее, чем другие карамзинские сочинения, быть примером и свидетельством целенаправленной деятельности Карамзина по реформе русского литературного языка.

Одним из очевидных признаков нового литературного стиля была эмоциональная окрашенность слова, направленного не на уточнение смысла, а на создание субъективного фона, ассоциативного контекста. И здесь ведущая роль по праву принадлежала эмоциональным эпитетам.

«Сцены из Саконталы» изобилуют такими эпитетами, причем Карамзин регулярно добавляет их, если сравнивать его перевод с немецким посредником. Ученик Канны, описывая наступление утра, у Карамзина говорит: «На одной стороне нисходит на вечернее ложе свое *прекрасный* месяц, *посребряющий* цветы Ошади; на другой *величественное* солнце начинает свое течение, сидя за Аруном, его возницею. Сии *великие* светила сияют при восхождении и заходе *...>* Утро алеет, и пурпуром своим красит *блестящую* росу на ветвях Вадари¹⁹ *...>* Там юная антилопа, вскочив с *орошенного* луга, на котором видны следы копыт ея, подымает вверх голову и любит свою красотою». Выделенные нами курсивом эпитеты и определения введены в текст самим Карамзиным и отсутствуют в переводе Форстера: «Auf einer Seite versinkt nun bald in seinem abendlichen Bette der Mond, der die Blüthen der Oschaddi anzündet; auf der andern beginnt ihrem Lauf die Sonne, sizend hinter Arun, ihrem Wagenführer. Beider Glanz ist sichtbar, wenn sie aufgehn und untergehn *...>* Der Morgen röthet sich; er färbt mit seinem Purpur die Thautropfen auf den Zweigen jenes Gesträuchs (Wadari) *...>* dort springt plötzlich die Antelope von der Opferstätte auf, die sie mit ihrem Huf bezeichnete, bäumt sich hoch empor und steckt ihre niedlichen Glieder».

Укажем еще на ряд свойственных в принципе стилю Карамзина эпитетов, которые он вписывает в свой перевод вопреки тексту Форстера. Саконтала названа «черноглазой» (у Форстера: «Mädchen mit den Gasellenauge»), заставляя вспомнить о «черных глазах» бедной Лизы (МЖ, 1792, с. 249). Другое частое определение Саконталы — «бледная» (у Форстера его нет), и также говорится о «бледных лучах месяца», «бледных листочках» (ср. в «Бедной Лизе»: «бледное лицо», «бледная подруга» (МЖ, 1792, с. 241, 270). Один из излюбленных эпитетов Карамзина — «нежный», встречающийся в тексте «Саконталы» 13 раз: «нежная склонность» (у Форстера: «Neigung einer Schwester»), «нежные» сестра, тело, кожа, растения, листочки, пальцы, сердце, чувство, невеста, веки, серна, подруги (ср. в «Бедной Лизе»: нежная скорбь, нежная молодость, нежная Лиза и др.). Подруги спрашивают у Саконталы, купалась ли она «в чистых струях Малини», в то время как у Фор-

стера сказано лишь: «...war dein Bad heute angenehm?» (ср. также в «Саконтале» — «чистейшая вода», «чистая вода», в «Бедной Лизе» — «чистая кринка молока»). У Карамзина говорится о «прекрасном месяце» (у Форстера здесь просто: *der Mond*), и эпитет «прекрасный» встречается еще около десятка раз: «прекрасные» цветы, подруга, весенний день, девица и т. п. (ср. в «Бедной Лизе»: «прекрасные» Лиза, ландыш, утро, девушка и т. п.). Вводятся Карамзиным отсутствующие у Форстера «дремучий лес» (у Форстера: *abgelegene Wald*), «великолепные чертоги» (у Форстера: *das Innern des Pallasts* и *verborgene Tiefen seines Pallasts*), лучезарный свет (у Форстера: *jenes Licht*), блестящая роса (у Форстера: *Thautropfen*; ср. в «Бедной Лизе»: «блестящие» слезы, забавы, капли тумана), «юная антилопа» (у Форстера: *die Antelope*), «жестокий царь» (у Форстера: *der König*; ср. в «Бедной Лизе»: «жестокий человек» (4 раза), «жестокий обморок»), «величественное солнце» (у Форстера: *die Sonne*), «томная антилопа» (у Форстера: *die Anteloprenkuh*; ср. в «Бедной Лизе»: «томный взор», «томная подруга»), «горящая слеза» (у Форстера: *die schwellende Träne*), «белая грудь» (у Форстера: *der Busen*) и т. д.

Среди иных подчеркнуто эмоциональных эпитетов Карамзин использует в «Сценах из Саконталы» такие, как: «непорочный», «цветущий», «мучительный», «беспокойный», «кроткий», «несравненный» и, конечно, «прелестный» (девица, время года, подруги, груди; ср. в «Бедной Лизе»: «прелестная Лиза», «прелестные краски»), «приятный» (ветерок; ср. «приятные» вид, места, минута в «Бедной Лизе»), «любезный» (подруга, Приямвада, дочь, девица, Саконтала, невеста и др.; ср. «любезные» Лиза, Эраст, Анюта, пастушок и др. в «Бедной Лизе»). Особо следует отметить эпитет «милый», который, как пишет Б. А. Успенский, является своего рода «ярлыком карамзинизма как литературного направления» (Успенский, 1985, с. 51). В «Саконтале» Карамзина эпитет «милый» встречается 23 раза, всякий раз заменяя самые разные слова немецкого текста: «милая Саконтала» (*o meine Sakontala*), «милая подруга» (*liebliche Freundin*), «такой милый человек» (*so einsichtvoller Mann*), «милая Саконтала» (*meine Geliebte*), «милая дочь» (*meine Tochter*), «милые подруги» (*meine Theursten*) и т. д. Само собой разумеется, что эпитет «милый» многократно встречается и в «Бедной Лизе»: «милая Лиза», «милый Эраст», «милый Иван», «милые свойства» и т. п.

Продолжая сравнение с «Бедной Лизой», можно отметить и определенное сходство лексического оформления однотипных эмоционально-психологических ситуаций. В «Сценах из Сакон-

талы» согласно одной из ремарок «Саконтала молчит и *закрасневшись* потупляет глаза в землю». У Форстера «закрасневшись», конечно, нет: «Sakontala blickt verschämt und schweigend zur Erde». Но вот в «Бедной Лизе» мы читаем: «Лиза еще более *закраснелась* и, потупив глаза в землю, сказала». Сходны реплика Душманты в «Саконтале»: «Она <...> не может владеть собою, и глаза ее безпрестанно на меня устремляются» — и слова автора в «Бедной Лизе»: «Лиза пошла, но глаза ее сто раз обращались на Эраста». Всего лишь один раз в переводе «Саконталы» Карамзин позволяет себе собственное, хотя и косвенное, вторжение в текст. К ремарке: «Саконтала изъявляет движением руки свое неудовольствие» — Карамзин делает «от себя» примечание: «Прекрасная черта! Чувствуй, кто может чувствовать»²⁰. Эта восторженная оценка неслучайна и заставляет вспомнить о подобного же рода «психологическом жесте» в «Бедной Лизе», где героиня выдает свое смущение при встрече с Эрастом тем, что «смотрела на левой рукав свой и щипала его правую рукою».

Для стиля «Сцен из Саконталы», как и для карамзинской художественной прозы в целом, характерны эмоциональные повторы, которых, как правило, нет в немецком переводе. Например: «Скажи, скажи поскорее, как удалось тебе хотя не много смягчить его?» (у Форстера: «Sprich, wie gelang es dir, ihn auch nur wenig umzustimmen?»); «Муж святой, мудрый! муж праведный! прости, прости милую мою подругу..!» (у Форстера: «Heiliger Weiser! verzeih, ich bitte dich, das Vergehen eines holden Mädchens!»); «Что она сделала? В чем провинилась? Кто непорочнее Саконталы» (у Форстера: «Wer nennt einen Fehltritt, die sie begangen hätte?»); «Отец, наставник мой! прими изъявления любви и почтения моего» (у Форстера: «Mein Vater! in Demuth bezeuge ich dir meine Verehrung»); «Могу ли утешиться, могу ли не сетовать..?» (у Форстера: «Wie könnte er (der Kummer. — П. Г.) aufhören..?») и т. п.

Наконец, с точки зрения становления нового литературного языка перевод «Саконталы» показателен тем, что избылует своего рода «общими местами», лексическими клише, которые утвердились в литературе карамзинской эпохи и постепенно сделались общепринятыми: «благодарю небо!», «на крыльях желанья», «не вечны в нашей жизни», «смиранные жители леса», «да благословят тебя небеса», «трепещущее сердце», «трепещущая грудь», «спокойный вечер жизни», «время течет быстро», «по воле высочайшей судьбы», «цвет юности», «время показалось единым мгном», «одобрить от всего сердца», «успокой совесть свою», «почитает тебя всей душой», «утро алеет», «неизъяснимое чувство» и т. д.

Хорошо известно, каким событием в литературной жизни Германии, во многом определившим долговременное увлечение Индией немецкими, а за ними и остальными европейскими романтиками, был перевод «Шакунталы» Форстера. Мы уже приводили эпиграмму Гёте, написанную сразу же по прочтении им этого перевода и приложенную в заключение «Сцен из Саконталы» Карамзиным²¹. Получив перевод Форстера, восторженно откликнулся на него и Гердер, написав в благодарственном письме Форстеру, что «трудно найти более пленительное творение человеческого духа», чем этот «истинный цветок Востока», и впоследствии, как и Гёте, посвятивший «Шакунтале» четверостишие:

«Где живет Саконтала со своим исчезнувшим сыном,
 Где Душманта вновь и вновь получает ее от богов, —
 О святая страна! Будь ко мне благосклонна, и ты, Наставник,
 звучания,
 Голос сердца, чаще переноси меня туда, в ее эфир!».

Не меньшее впечатление произвела «Шакунтала» на Шиллера, который поделился им с В. Гумбольдтом в одном из писем от 1795 г., где утверждал, что «во всей греческой древности нет столь поэтического изображения прекрасной женственности и прекрасной любви, которое хотя бы отдаленно напоминало „Саконталу“». А Гёте возвращался к размышлениям о «Шакунтале» на протяжении всей своей жизни и признавался в 1830 г., что она составила для него «целую эпоху» и что он «в течение тридцати лет перечитывал ее то по-английски, то по-немецки». Гёте оставил немало тонких суждений об индийской драме Калидасы и, по мнению многих исследователей, использовал ее композиционные приемы и мотивы в собственном «Фаусте» («Пролог в театре», «Пролог на небе»), а также в балладе «Бог и баядера», кстати говоря, пользовавшейся особой популярностью в России и уже в первой половине XIX в. переведенной А. Шишковым, П. Петровым, К. Аксаковым и А. Толстым и др. [о немецких откликах на «Шакунталу» подробно см.: (Гринцер, 1994)].

«Саконтала» Форстера переиздавалась в Германии много раз (в том числе — уже после смерти Форстера — Гердером в 1803 г.)²². Вскоре после первого же ее издания появились полностью или отчасти основанные на нем голландский (1792)²³, датский (1793)²⁴, французский (1803)²⁵, а несколько позже итальянский (1815) переводы (Форстер, с. 501–502). Русский перевод Карамзина, как мы видим, был одним из первых после немецкого, если не пер-

вый. И хотя по резонансу его нельзя сравнить с переводом Форстера, след, оставленный им в русской литературе, был достаточно глубок. Дело не только в том, что, как мы уже отмечали, «Сцены из Саконталы» были самым ранним художественным переводом из индийской литературы в русской словесности. В более широком плане во многом именно благодаря переводу Карамзина ценности этой литературы стали ассоциироваться в русском литературном сознании прежде всего с «Шакунталой» Калидасы.

В первой трети XIX в. во многих русских журналах печатались оригинальные и переводные статьи, посвященные санскритской литературе, которая стала привлекать к себе растущее внимание. В большинстве этих статей: «О словесности индийцев» в «Сыне Отечества» (1818), «О драматической поэзии у индейцев и особенно о драме „Саконтала“» в «Азиатском вестнике» (1825), «О духе поэзии восточных народов» и «Изображение санскритской литературы» Д. П. Ознобишина в «Сыне отечества» (1826), рецензиях на французские переводы «Шакунталы» и другие древнеиндийские тексты в «Сыне отечества» (1828) и «Московском телеграфе» (1832) и др. — основное место, как правило, уделяется «Шакунтале» и высоко оценивается ее перевод Карамзиным²⁶. Особенно следует упомянуть первый систематический очерк древнеиндийской литературы в «Истории поэзии» С. П. Шевырева. Книга Шевырева — исследование, во многом опережающее свое время. В полной мере это касается ее индийской части, более или менее подробно и достоверно рассказывающей о санскритском языке, о ведической литературе, о санскритском эпосе, пуранах, лирике, драме, повествовательной прозе — и при этом около трети своего объема отводящей разбору именно «Шакунталы» (Шевырев, 1835, с. 177–193).

Вслед за переводом Карамзина в России появились и появляются и по сию пору новые переводы драмы Калидасы. В 1838 г. в «Сыне Отечества» анонимным автором были переведены первые три акта «Шакунталы» по французскому переводу А. Шези²⁷. В 1868 г. тоже анонимно был напечатан стихотворный перевод 1-го акта «по французским и немецким переводам»²⁸. В 1879 г. публикуется первый перевод драмы непосредственно с санскрита и пракритов, принадлежащий А. Путяте²⁹. В 1883 г. прозаическое переложение «Шакунталы», неоднократно затем переиздававшееся и предназначенное для учащихся гимназий, было напечатано в серии «Народная библиотека»³⁰. В 1889 г. вышел из печати вольный стихотворный перевод драмы Калидасы Н. Волоцкого³¹. В 1893 г. по немец-

кому переводу был сделан перевод С. Эйгес³². Наконец, в 1916 г. вышел классический перевод «Шакунталы» Калидасы К. Бальмонта³³, а в 1973 г. — С. Липкина (стихи) и Б. Захарьина (проза)³⁴. При всех очевидных литературных достоинствах некоторых из этих переводов, рассмотренные нами «Сцены из Саконталы» Н. М. Карамзина остаются, несмотря на свою неполноту, первым переводом «Шакунталы» на русский язык не только по времени, но также по своему значению в развитии русско-индийских литературных связей и истории собственно русской литературы.

Примечания

¹ «Московский журнал. Часть VI. Месяц май, с. 125–156; Месяц июнь, с. 294–323. Москва, в Университетской Типографии у В. Окоорокова. 1792 г.». В 1801–1803 гг. «Московский журнал» был полностью переиздан, и «Сцены из Саконталы» вновь напечатаны в его VI части: с. 114–144 и 281–310. М., 1802. В нашей статье цитаты из перевода Карамзина за исключением оговоренных случаев приводятся по изданию: Переводы Карамзина. Т. VII. Пантеон иностранной словесности. Изд. 4. СПб., 1835, с. 95–133.

² Г. С. Лебедев умер в 1817 г., и примечательна его эпитафия на Георгиевском кладбище в Петербурге:

«Он первый из сынов российских
Восточну Индию проник
И, списки нравов сняв индийских,
В Россию их принес язык.
Без всех ума образований
Толь важный совершил полет;
Состав от индских мудрований
Не безуспешно выдал в свет».

(Западов, 1956, с. 119).

³ «Багуат-Гета, или Беседы Кришны с Аржуном, с примечаниями, переведенная с подлинника, писанного на древнем Браминском языке, называемом Санскритта, на Английский, с сего на Российский язык». Москва. В Университетской типографии у Н. Новикова. 1788. К книге приложен также «Епизод из Магабарата. Кн. I. Гл. 15 (по современному критическому изданию «Махабхараты»: гл. 15–17. — П. Г.). О нахождении амриты». Факт перевода А. А. Петровым еще одного, поми-

мо «Бхагавадгиты», эпизода из санскритского эпоса до сих пор, насколько нам известно, в индологической литературе не был отмечен.

- 4 При переиздании этих стихов в 1820 г. в собрании своих сочинений Карамзин уже изменил инициал адресата «Б.» на «П.».
- 5 А. А. Петрову, помимо «Бхагавадгиты», принадлежат переводы с французского драмы А. Беркена «Честный откупщик», с немецкого — «О противоречиях в человеческой природе», «Прогулки арабского философа Ал-Рашида» А. Коцебу, «Барух, или Ученик мудрости», мистическое сочинение «Хризомандер» и др. (Галахов, 1853, с. 20–21).
- 6 Подобного рода «различие в сходстве» еще раз подчеркнуто Карамзиным в описании Эраста и Леонида в «Чувствительном и холодном». И о том же пишет И. И. Дмитриев, касаясь в своих воспоминаниях дружбы Карамзина и Петрова: «Карамзин полюбил Петрова, хотя они были не во всем сходны между собою: один пылок, откровенен и без малейшей желчи; другой угрюм, молчалив и подчас насмешлив. Но оба питали равную страсть к познаниям, к изящному; имели одинаковую силу в уме, одинаковую доброту в сердце; и это заставило их прожить долгое время в тесном согласии под одною кровлею у Меньшиковой башни, в старинном каменном доме, принадлежащем *Дружескому обществу*» (Дмитриев, 1986, с. 289).
- 7 Цитаты из перевода «Шакунталы» Г. Форстера приводятся здесь и далее по изданию: Georg Forsters Werke. Sämtliche Schriften, Tagebücher, Briefe. Kleine Schriften zu Kunst und Literatur. Sakontala. Berlin, 1963.
- 8 Отметим и определенное сходство характеристик матери Лизы и воспитателя Шакунталы Канвы в их сюжетной функции нравственных авторитетов для героев, своего рода «резонеров» в русской повести и санскритской пьесе.
- 9 Предисловие к «Сценам из Саконталы» как бы исполняет роль зачина, типичного для оригинальных произведений Карамзина; в нем, в согласии с канонами сентиментализма, слышится голос автора-рассказчика, определяющий в значительной мере всю тональность последующего повествования (см. Гуковский, 1980, с. 506).
- 10 Такова была датировка творчества Калидасы, принятая в индийской традиции и европейской ориенталистике конца XVIII в. В настоящее время считается наиболее вероятным, что Калидаса жил позже: не во II–I вв. до н. э., а в IV–V вв. н. э.
- 11 Sacontala, or the Fatal Ring, an Indian drama. By Calidas. Translated from the original Sanskrit and Prakrit by W. Jones. Calcutta, 1789.
- 12 Sakontala oder der entscheidende Ring. Ein indisches Schauspiel von Kalidas. Aus der Ursprachen Sanskrit und Prakrit ins Englisch und aus die-

sem ins Deutsche übersetzt mit Erläuterungen von Georg Forster. Mainz und Leipzig, 1791. За год до издания полного перевода Форстер опубликовал в издаваемом Ф. Шиллером журнале «Thalia» (10. Heft. Leipzig, 1790, Ss. 72–88) отрывки из третьего действия пьесы под названием: *Scenen aus dem Sakontala oder unglücklichen Ring*. Эти колебания в переводе второй части заглавия драмы: у Джонса — *Fatal Ring*, у Форстера сначала — *unglückliche*, затем — *entscheidende Ring* — не вполне адекватно отражают характерное для санскритской литературы «сжатое» оригинальное именование: «Узнанная (по кольцу) Шакунтала». Карамзин, отказавшись от «второй части» заглавия и обозначив свой перевод просто «Саконтала», счастливо предугадал последующую традицию передачи названия драмы Калидасы — «Шакунтала».

- 13 Стихи Гёте, видимо, были близки Карамзину: пятью годами ранее он сам при издании своего перевода «Юлия Цезаря» Шекспира высказал сходную мысль об английском драматурге: «Гений его, подобно гению Натуры, *обнимал взором своим и солнце и атомы* (курсив мой; ср. в предисловии Карамзина к «Саконтале»: «(человек) в зеркале воображения своего вмещает небеса и землю». — П. Г.). С равным искусством изображал он и героя и шута, умного и безумца, Брута и башмачника» (Карамзин, 1884, с. 24). Близка ему была и оценка «Шакунталы» немецким переводчиком. Так, в отличие от Джонса, который в предисловии к своему переводу отказывался выносить критическое суждение о «Шакунтале», но все же заметил, что «пьесу легко было бы свести к пяти актам умеренной длины, слив 3-й акт со 2-м, а 6-й с 5-м» (Джонс, 1792, с. XIII), Форстер, называя пьесу «цветком Индии», косвенно оспаривал мнение Джонса: «...интерес такого произведения состоит отнюдь не в том, имеет оно пять или семь актов, но в том, что самые нежные чувства, на которые способно человеческое сердце, столь же хорошо могут быть выражены на Ганге темнокожими людьми, сколь на Рейне, Тибре и Илиссе нашим белым человеческим родом» (Форстер, 1963, с. 287).
- 14 Среди них уже упоминавшийся нами перевод идиллии С. Геснера, переводы из поэм А. Галлера «О происхождении зла» и Х.-В. Вейсе «Аркадский памятник», из «Юлия Цезаря» Шекспира, из трагедии «Эмилия Галотти» Лессинга, повести С.-Ф. Жанлис, «Пустынный», поэмы Дж. Томсона «Четыре времени года» и др.
- 15 Здесь и далее разрядкой выделены слова в переводе Форстера, которые отсутствуют в переводе Карамзина.
- 16 На стремление Карамзина «в составлении частей периода употреблять возможную сжатость и при том воздерживаться от частых союзов и местоимений» указывал, в частности, Дмитриев (Дмитриев, 1986, с. 321).
- 17 Показательна судьба так называемых «условных» ремарок санскритской драмы в переводе Карамзина. В соответствии с теорией *расы* в

санскритских ремарках обычно вместо «испуганно», «смущенно», «в негодовании» и т. п. говорится: «изображает (naṣayati, gūrayati) страх, стыд, гнев» и т. п. Понятно, что Карамзин, как и Форстер, исходя из европейской нормы, использует ремарки: «в восхищении», «краснеет», «кажется сердитою», «с удивлением» и т. д. Заметим также, что, уже в отличие от Джонса и Форстера, Карамзин регулярно снимает санскритскую ремарку «обходит/обходят сцену» (parikramya, parikramanti), которая условно означает прохождение вперед и предполагаемую смену места действия. Например, у Форстера, когда ученик Канны появляется в обители и начинает описывать наступление утра, его описание предвзвешивается ремаркой: «Er geht umher und beobachtet die Sterne» (у Джонса: Walking round, and observing the heavens; у Калидасы: parikramyāvāloka). Первая часть ремарки справедливо кажется Карамзину непонятной, и он убирает ее, оставляя лишь: «Смотрит на звезды».

- 18 Карамзин оценивает стиль переводов так же, как стиль оригинальных произведений. В рецензии на перевод П. С. Молчановым поэмы Ариосто «Неистовый Роланд» Карамзин пишет: «Слог нашего Переводчика можно назвать изрядным; он не надут славянизмами и довольно чист» (МЖ, 1791, с. 324).
- 19 Отметим попутно еще одну любопытную черту перевода Карамзина. Как мы уже говорили, он снабжает свой перевод краткими постраничными примечаниями, извлеченными из комментария Форстера. Примечания у Карамзина даются, однако, далеко не ко всем санскритским терминам и названиям. Так, есть примечания к словам Саминное дерево, Мадгавин куст, Веды, Маллика, Вишну, Коккила, Вата, Амранное дерево и др., но нет, хотя они есть у Форстера, к Ошадди, Арун, Вадари, как в данном отрывке, или Кусса, Чакравака, Каузика, Сандельное дерево и т. п. — в других местах. Объясняется это, видимо, тем, что, во-первых, Карамзин, как и всегда, избегает отвлечений и отступлений, особенно когда общий смысл слова ясен из контекста, а во-вторых, сохраняет иногда экзотические именованья для сообщения переводу того локального колорита, которому придавал особое стилистическое значение. В примечаниях к своей повести «Наталья. Боярская дочь» Карамзин, в частности, указывает, что, когда пишешь, например, об отдаленных временах, писателю «надлежит некоторым образом подделаться под древний колорит» (Карамзин, 1884, с. 373).
- 20 Примечание имеется в тексте «Сцен из Саконталы» в «Московском журнале» за 1792 и 1802 гг., но опущено в последующих изданиях.
- 21 Наряду с другими последующими переводами четверостишия Гёте на русский язык отметим переложение Тютчева: «Саконтала. Из Гёте» (1827 г.).

- 22 Только в 1833 г. появился в Германии первый перевод «Шакунталы» непосредственно с санскрита: *Sakuntala oder Erkennungsring. Ein indisches Drama von Kalidasa. Aus dem Sanskrit und Prakrit übersetzt von Bernhard Hirzel. Zürich, 1833.*
- 23 *Sakontala of de beslissende Ring, een Indiaansch Schouwspel van Kalidas... Haarlem, 1792.*
- 24 *Sacontalá eller den unheldige Ring, et indiansse Drama of Cálidas... Kopenhagen, 1793.*
- 25 *Sacontala, ou l'anneau fatal, drame traduit... en Français par A. Bruguère. Paris; Strasbourg, 1803.*
- 26 В индологической литературе в качестве одного из первых свидетельств воздействия «Шакунталы» упоминается нередко переложение «Саконталы», помещенное в журнале «Благонамеренный» за 1823 г. (№ 8, с. 81–88). В действительности, однако, это переложение не «Шакунталы», а некоего индийского по типу сказания, к «Шакунтале» Калидасы не имеющего никакого отношения, но заимствующего оттуда имя героини.
- 27 *Сакунтала (индейская драма). Действия 1–4 // «Сын отечества». Т. III. СПб., 1838, с. 105–160. Вопреки заглавию переведены были только первые три акта.*
- 28 *Сакунтала. Индейская драма в 7-ми действиях. Сочинение Калидасы. СПб., 1868.*
- 29 *Сакунтала. Индийская драма Калидасы. Перевод с санскритского Алексея Путьяты. М., 1879.*
- 30 *Индийские повести. I. Наль и Дамаянти. II. Сакунтала или Узнавшая по кольцу // «Народная библиотека» В. Н. Маркуева. М., 1883 (переиздания: 1886, 1895, 1898, 1903 гг. и др.).*
- 31 *Санскритские поэмы. Соч. Калидазы. Сакунтала. Рагуванча и Мега-дуга. Пер. Н. Волоцкого. Вологда, 1890.*
- 32 *Сакунтала. Санскритская драма в 7 действиях. Сочинение Калидасы. Перевод Софии Эйгес. СПб., 1893.*
- 33 *Калидаса. Драмы. Перевод К. Бальмонта. М., 1916 (переиздания: 1956 и 1990 гг.).*
- 34 *Калидаса. Избранное. Драмы и поэмы. Перевод с санскрита. М., 1973.*

Литература

- Вигасин, 1985: *Вигасин А. А. Изучение Индии в России XVIII в. // Индия 1983. Ежегодник. М., 1985.*
- Галахов, 1853: *Галахов А. Д. Н. М. Карамзин. Материалы для определения его литературной деятельности // Современник. Т. 42. № 11. СПб., 1853.*

- Гринцер, 1994: *Гринцер П. А.* Образ Индии в немецком романтизме // *Arbor mundi. Мировое древо.* № 3. М., 1994.
- Гуковский, 1938: *Гуковский Г. А.* Очерки по истории русской литературы и общественной мысли XVIII века. Л., 1938.
- Гуковский, 1939: *Гуковский Г. А.* Русская литература XVIII века. М., 1939.
- Джонс, 1792: *Sacotala, or the Fatal Ring: an Indian drama.* By Calidas. Transl. from the original Sanscrit and Pracrit. London, 1792.
- Дмитриев, 1986: *Дмитриев И. И.* Сочинения. М., 1986.
- Западов, 1956: *Западов А. В.* Индия в русской литературе и журналистике XVIII столетия // *Известия АН СССР. Отд. лит. и языка.* Т. XV. Вып. 2. М., 1956.
- ИРЛ: История русской литературы. Т. I. Л., 1980.
- Карамзин, 1884: *Карамзин Н. М.* Избранные сочинения. Ч. I. М., 1884.
- Карамзин, 1818: *Карамзин Н. М.* История Государства Российского. Т. I. СПб., 1818.
- Карамзин, 1848: *Карамзин Н. М.* Сочинения. Т. 8. СПб., 1848.
- Люстерник, 1966: *Люстерник Е. Я.* Русско-индийские экономические, научные и культурные связи в XIX в. М., 1966.
- МЖ, 1791: Московский журнал. Ч. II. М., 1791.
- МЖ, 1792: Московский журнал. Ч. VI. М., 1792.
- Пишель, 1877: *Kālidāsa's Śakuntalā. The Bengali Recension.* With critical notes ed. by *R. Pischel.* Kiel, 1877.
- Пишель, 1922: *Kalidasa's Śakuntala.* Crit. ed. by *R. Pischel* // *Harvard Oriental Series. Vol. XVI.* Cambridge (Mass.), 1922.
- Поливанов, 1884: *Поливанов Л.* Язык Карамзина // *Карамзин Н. М.* Избранные сочинения. Ч. I. М., 1884.
- РИ: Россия и Индия. М., 1986.
- Сиповский, 1903: *Сиповский В. В.* Из истории русского романа и повести. (Материалы по библиографии, истории и теории русского романа). Ч. I: XVIII век. СПб., 1903.
- Топоров, 1995: *Топоров В. Н.* «Бедная Лиза» Карамзина. Опыт прочтения. М., 1995.
- Топоров, 1989: *Топоров В. Н.* Об индийском варианте «говорения языками» в русской мистической традиции // *Wiener Slawistischer Almanach.* Т. 23. Wien, 1989.
- Успенский, 1985: *Успенский Б. А.* Из истории русского литературного языка XVIII — начала XIX века. М., 1985.
- Форстер, 1963: *Georg Forsters Werke.* Т. 7. *Kleine Schriften zu Kunst und Literatur.* Sacotala. Berlin, 1963.
- Шевырев, 1835: История поэзии. Чтения адъюнкта Московского Университета Степана Шевырева. Том Первый, содержащий в себе Историю Поэзии Индейцев и Евреев, с приложением двух

вступительных чтений о характере образования и Поэзии главных народов новой Западной Европы. М., 1885.

Шохин, 1988: *Шохин В. К.* Древняя Индия в культуре Руси (XI — середина XV в.). Источниковедческие проблемы. М., 1988.

Эйхенбаум, 1969: *Эйхенбаум Б. М.* Карамзин // *Эйхенбаум Б. М.* О прозе. Сборник статей. Л., 1969.

Тема «пограничной» ситуации между жизнью и смертью в поздних произведениях Пушкина

В ранней пушкинской лирике тема смерти не занимает большого места. В стихотворении «Гроб Анакреона» жизнь предстает как цепь наслаждений, мирно завершающаяся кончиной. Сам автор также «без робких слез», «в венке любви» идет «к приюту гробовому» (см. «Не угрожай ленивцу молодому» — Пушкин. Полное собрание сочинений, Изд. АН СССР, 1947, т. 2-1, с. 49)*. С сожалением могут быть упомянуты «хлад могилы», ранняя кончина («Гроб юноши» — там же, с. 210); «Там у леска, за ближнею долиной... Поставлен крест над новою могилой» (с. 104). Поэта не пугает «гроба близкое новоселье», ему «таким бездельем заниматься недосуг», он пребывает в уверенности, что «смертный миг наш будет светел» (с. 50). «Вакхическая песня» провозглашает: «Да здравствует солнце, да скроется тьма» (с. 420). Изредка фигурирует стихия бури — но без всякой мрачности, например, в «Зимнем вечере»: «Буря мглою небо кроет... Выпьем, добрая подружка» (с. 439) или в стихотворении «Буря», где «дева на скале // Прекрасней волн, небес и бури» (с. 443).

Одна из магистральных тем ранней лирики Пушкина — это *сплин*, ранняя усталость от жизни и равнодушие к ней. Например:

Не спрашивай, за чем унылой думой
Среди забав я часто омрачен,
За чем на всё подъямлю взор угрюмый,
За чем не мил мне сладкой жизни сон;
.....
От юности, от нег и сладострастья
останется уныние одно...

(с. 42)

* Здесь и далее ссылки на «Пушкин. Полное собрание сочинений. Изд. АН СССР, 1937–1959». Сохранена орфография Пушкина.

Любви, надежды, тихой славы
Недолго нежил нас обман,
Исчезли юные забавы,
Как сон, как утренний туман;
(«К Чедаеву», с. 72)

Скучая жизнь, томимый суетою,
[Я жажду] близ тебя, друг нежный, отдохнуть...
(с. 81)

Без наслаждений, без желаний
(«К Щербинину», с. 88)

Поверь, мой друг, она придет,
Пора унылых сожалений,
Холодной истины забот
И бесполезных размышлений.
(«Стансы Толстому», с. 109)

Желаний и надежд томительный обман...
(с. 146)

Я пережил свои желанья,
Я разлюбил свои мечты;
Остались мне одни страданья,
Плоды сердечной пустоты.
(с. 165)

Тебя недостает душе моей усталой.
(«Чедаеву», с. 187)

Я, равнодушный и ленивый
(«Алексееву», с. 228)

И, тайной грустию томим
(«Гречанке», с. 263)

Душа час от часу немеет
.....
Души бесчувственной и праздной
(«В. Ф. Раевскому», с. 266)

И, сердцем охладев навек
(с. 274)

Всё мрачную тоску на душу мне наводит.
(с. 348)

...ничему душа моя не внемлет.
(с. 373)

Прощай, надежда; спи, желанье;
(с. 396)

Скучая жизнью, томимой суетою...
(с. 555)

Цели нет передо мною:
Сердце пусто, празден ум,
И томит меня тоскою
Однозвучный жизни шум.
(т. 3-1, с. 104)

Бурной жизнью утомленный,
Равнодушно бури жду
(там же, с. 116)

Как чуждо сердцу наслажденье...
[Наводит] скуку и томленье
(с. 62)

В более поздней лирике мотивы *сплина* очень редки, но часто мелькает тема *смерти* или какой-либо демонической стихии. Смерть фигурирует в стихах: «Утопленник» (т. 3-1, стр. 117), «Анчар» (то есть — древо яда, стр. 133), «Ответ Катенину» («кубок полон... упоительной отравой», стр. 135), «Цветок» (стр. 137), «Брожу ли я вдоль улиц шумных» (стр. 177), «Элегия» («мой закат печальный», стр. 228), «Клеопатра» (тема «Египетских ночей», стр. 130), «Для берегов отчизны дальней» (Ее смерть, стр. 257), «Стою печален на кладбище» (стр. 333), «Перед гробницею святой» (стр. 267), («Из Афеня») — о гробнице Феона (стр. 291), «Похоронная песня» (стр. 348), «Ода (из Анакреона)», стр. 374, «Художнику» (о смерти Дельвига, стр. 416), «Мирская власть» (о смерти Христа на кресте, стр. 417), «Когда за городом в раздумье я брожу» (размышления на кладбище, стр. 422). В одном из стихотворений поэта ведет в ад *Виргилий*, как в «Божественной комедии» — Данте (стр. 281).

Неоднократно в поздней лирике фигурирует *буря*: «И, будто путник запоздалый, // Стучится буря к нам в окно» (стр. 140), «Отдайте мне метель и вьюгу // И зимний долгий мрак ночей» (стр. 62), «равнодушно бури жду» (стр. 116). Стихотворение «Бесы» («Мчатся тучи, вьются тучи...») своим демоническим изображением *бури* резко отличается от выше упомянутого более

раннего стихотворения «Зимний вечер» («Буря мглою небо кроет...»). Аналогичные отличия, разумеется, проявляются в лирико-эпических, эпических и драматических произведениях Пушкина.

Уже в «Кавказском пленнике», как известно, рисуется герой, разочарованный в жизни, лишенный страстей и творческих желаний:

Людей и свет изведал он,
И знал неверной жизни цену.
В сердцах друзей нашед измену,
В мечтах любви безумный сон,
Наскуча жертвой быть привычной
давно презренной суеты,
И неприязни двуязычной,
И простодушной клеветы...

(т. 4, стр. 95)

В какой-то мере этому герою аналогичен и Алеко в «Цыганах»:

И он, изгнанник перелетный,
Гнезда надежного не знал
И ни к чему не привыкал.
.....
И жизни не могла тревога
Смутить его сердечну лень.

(там же, стр. 183–184)

Не надо, разумеется, напоминать читателю, что разочарованный, пассивный, холодный герой, как обычно определяют тип «лишнего человека», наиболее полно представлен у Пушкина в образе Евгения Онегина:

Недуг, которого причину
Давно бы отыскать пора,
Подобный английскому *сплину*,
Короче: русская *хандра*
Им овладела понемногу;
Он застрелиться, слава богу,
Попробовать не захотел;
Но к жизни вовсе охладел.
.....

Ничто не трогало его

(т. 6, стр. 21)

Отступник бурных наслаждений...

.....труд упорный

Ему был тошен;

(стр. 22) и т. д.

Он (Евгений) — «Веселья зритель равнодушный» (стр. 13). Ему свойственна «тоскующая лень» (стр. 8). «Хандра ждала его на страже, // И бегала за ним она, // Как тень, иль верная жена» (стр. 28). «Прямым Онегин Чильд Гарольдом // Вдался в задумчивую лень» (стр. 91), «Дожив без цели, без трудов // До двадцати шести годов, // Томясь в бездействии досуга // Без службы, без жены, без дел, // Ничем заняться не умел» (стр. 170). «Уж не породя ли он?» (стр. 149) — недоумевают влюбленная Татьяна.

Я прекрасно понимаю, что приведенные цитаты знакомы каждому школьнику. Но мне необходимо было подчеркнуть вялость, пассивность, отсутствие глубоких страстей и творческих порывов у этого знаменитого пушкинского героя, душа которого замерла или умерла задолго до физической смерти. Как известно, противоположностью Онегину (в деревенских главах) является Ленский, который, хотя и поет «поблеклый жизни цвет» (стр. 35), имеет «дух пылкий» (стр. 33), и «поэтическим огнем // Душа воспламенилась в нем» (стр. 35), вдохновленная Гете и Шиллером (а не любимым Онегиным Байроном), он «Поклонник славы и свободы, // В волненьи бурных дум своих, // ...писал бы оды (!)» (стр. 87). У Ленского — «В сем сердце билось вдохновенье, // Вражда, надежда и любовь, // Играла жизнь, кипела кровь» (стр. 130–131). Он оставался «Во цвете радостных надежд» (стр. 132).

Таким образом, в Ленском, в отличие от Онегина, бурлит жизнь, кипят любовная страсть и творческое вдохновение, и все это обрывается неожиданной смертью на дуэли с другим Онегиным. Надо подчеркнуть, что вся эта бурная творческая и страстная жизненность отчасти связывается Пушкиным с молодостью Ленского; и Пушкин допускает для своего героя, если б он остался жить, и более прозаическое продолжение существования. Кроме того — главным героем все-таки остается разочарованный Онегин. Но вот эта ситуация Ленского, полного жизнью, оборванной смертью, впоследствии становится у Пушкина магистральной темой.

Герои его последних произведений полны жизнью, страстями и вдохновением, которым конец кладет смерть. Более того, пограничная ситуация жизни и смерти (в ясперсовском смысле

Grenzsituation) становится теперь главной темой многих произведений, прежде всего из числа «маленьких трагедий», отчасти и «Повестей Белкина», причем тема эта разрабатывается с исключительным объективизмом, с минимумом оценочных моментов. Непосредственно, буквально указанная пограничная ситуация, вне образа жизнелюбивого героя, дана в «Пире во время чумы» и в «Гробовщике», хотя реализуется эта ситуация совсем по-разному в этих произведениях.

В «Пире во время чумы» группа пирующих буквально окружена смертельной стихией чумы. Смерть и стихия здесь отождествлены. Они ею травмированы и, вместе с тем, пытаются как-то ей психологически противостоять. Противостоят *чуме-смерти* участники пира по-разному. Молодой человек хочет уговорить себя и других, что их улица есть «безмолвное убежище от смерти» (т. 7, стр. 179) и просит в виде противостояния спеть «буйную, вакхическую песнь» (там же). К увещаниям священника он относится с раздражением, в котором звучит отчаяние, а священник со своей позиции поносит пирующих:

Безбожный пир, безбожные безумцы!
Вы пиршеством и песнями разврата
Ругаетесь над мрачной тишиной,
Повсюду смертию распространенной!

(там же, стр. 181)

В глазах всякого священника смерть является сама по себе естественным явлением, может быть — божьей карой, если речь идет о нашествии чумы; Для него умершие — еще существующие и воспринимающие явления жизни из потустороннего мира. Отсюда — яростное отрицание «эпикурейской» реакции на эпидемию чумы. Молодой человек и священник резко противопоставлены друг другу, непримиримы. Более мягкую, по сравнению с молодым человеком, позицию занимает Мэри, поющая не вакхическую, но грустную песню, в которой благополучие прошлого противопоставлено ужасу настоящего, ужасу чумы. Председатель пира — Вальсингам не следует за священником и, будучи «удержан отчаяньем» (там же, стр. 182), что, кстати, очень существенно и сильно снижает эпикурейство пирующих, все же поет «гимн в честь чумы», пытаясь найти наслаждение в самой смертельной стихии:

Есть упоение в бою,
И бездны мрачной на краю,

И в разъяренном океане,
Средь грозных волн и бурной тьмы
И в аравийском урагане,
И в дуновении Чумы.

Всё, всё, что гибелью грозит,
Для сердца смертного таит
Неизъяснимы наслажденья —
Бессмертья, может быть, залог!

(там же, стр. 180)

Упоминание бессмертия, возможно, надо понимать и как «жизнь вечную» в религиозном смысле, это не совсем ясно. Выражение «бездны мрачной на краю» как нельзя лучше обозначает «пограничную ситуацию» между жизнью и смертью. Чума в этом «гимне» сближается и, в каком-то смысле, отождествляется с другими демоническими стихиями, с войной, бурей на море и ураганом на суше. Забегая вперед, отметим, что стихия у Пушкина не всегда демонична и может оказаться по другую сторону противостояния жизни и смерти. Литературоведы ищут пушкинскую позицию и подозревают в ней либо утверждение эпикурейства, либо разоблачение эпикурейства. Но в позиции Пушкина, описывающего «пограничную» ситуацию, есть известный нейтрализм, точнее — нарочитая «объективность».

«Пограничная» ситуация между жизнью и смертью в крайне прозаизованном, можно сказать, *низком* варианте дана в повелле о гробовщике. О «пограничной» ситуации в «Гробовщике» есть упоминание в книге Н. Н. Петруниной «Проза Пушкина» (Л.: «Наука», 1987, стр. 94). Здесь смерть — не трагическое событие, а обыденная реальность в ремесле гробовщика. Эта «пограничность» комически выражена в вывеске его конторы, где упоминается, между прочим, что «гробы... отдаются на прокат и починяются старые», где нарисован «дородный» Амур (т. 8-1, стр. 89). Указанный прозаизм проявляется и в упоминании об ожидаемой смерти купчихи Трюхиной, как способе поправления денежных дел гробовщика. На серебряной свадьбе у соседей гробовщик пирует вместе с другими ремесленниками, как равный. Только в пылу опьянения возникает шуточное предложение к нему — выпить за здоровье его мертвецов, в то время как и все остальные собраты пьют за своих клиентов (там же, стр. 92). Задетый этим и сильно выпивший гробовщик приглашает «своих мертвецов» на новоселье — празднество, явно про-

тивопоставленное серебряной свадьбе в немецкой ремесленной семье (ср. ниже — приглашение в «Каменном госте» статуи Командора). В жизни гробовщика все весьма обыденно и фантастический эпизод разыгрывается только во сне: приглашенные мертвецы толпой являются на «новоселье», а один из них — сержант Курилкин (ср. выражение «Жив Курилка»), хотя в свое время для его похорон был доставлен сосновый гроб вместо дубового, пытается заключить его в свои костлявые объятия (ср. ниже пожатие руки Дон Гуана каменной десницей мертвого Командора). Здесь дело, конечно, не в пробуждении совести у гробовщика, а именно в символическом представлении пограничной ситуации.

В других произведениях смерти противостоит определенный герой, столь непохожий на скучающего Онегина и не специально юный, как Ленский. Это — герой, полный жизни, страсти, в расцвете творческого гения и т. п., и его столкновение со смертью или демонической стихией особенно заметно и трагично. В «Египетских ночах» дается пограничная ситуация *любовь-смерть* (казнь за ночь любви Клеопатры), но нет серьезной обрисовки героя. В этой оппозиции *любовь/смерть* с соответствующей обрисовкой героя развивается «Каменный гость», где Дон Гуан — очень яркий пример *жизнелюбивого* героя. Дон Гуан у Пушкина не страшный развратник и безбожник, но и не благородная душа, ищущая идеала и, наконец, его нашедшая в лице Доны Анны, мужа которой он в прошлом убил. Дон Гуан одержим любовными страстями, и его сердце сохраняет светлую память о своих «жертвах». В такой обрисовке пушкинский Дон Гуан отличается от многочисленных Дон Жуанов (Хуанов), ему предшествующих. И Пушкин в нем не развенчивает эпикуреизм и либертинаж и не восхваляет их. Дон Гуан с его «памятью сердца» вспоминает с грустью Инезу с ее печальным взором, с радостью возвращается к своей старой подруге Лауре, снова и еще более страстно влюбляется в Дону Анну. Лаура, для которой Дон Гуан одновременно и «верный друг», и «ветреный любовник», представляет собой своего рода его женскую параллель. Она также одновременно верна и ветрена, полна жизнью, любовью и творческим вдохновением (чарующее пение), она «вольно предавалась вдохновенью, // Слова лились как будто их рождала // Не память рабская, но сердце» (т. 7, с. 144), подчеркивается, что «Из наслаждений жизни // Одной любви Музыка уступает» (там же, с. 145). Это сопоставление очень знаменательно и напоминает нам о Моцарте (см ниже). Полный жизнью и любовными чувствами герой с самого начала в трагедии Пушкина встречается с различными дуновениями смер-

ти. Не говоря уже о «помертвелых губах» Инезы (с. 139), он становится убийцей Дона Карлоса, который остается у Лауры, все время упоминается смерть Командора от его руки, большая часть действия происходит на кладбище, близ могилы Командора, там же, обольщая его вдову, герой дерзко приглашает его на время их свидания стать на часах у своего бывшего дома. Это уже своеобразный вызов смерти, хотя Дон Гуан не верит, что статуя Командора может ожить. Он погибает, еще раз испытывая судьбу, протягивая для пожатия руку ожившей статуи, и гибель эта, прерывающая его столь богатую и кипящую страстями жизнь, наступает в момент зарождения самой горячей и искренней любви, на пороге какого-то нового витка его жизнелюбия. Таким образом пограничная ситуация с первых строк и до последних себя обнаруживает, причем смерть настигает героя в момент своеобразного жизненного апофеоза. Впрочем, апофеоз этот, как уже отмечено выше, не надо, однако, преувеличивать, для чего как будто дают основания оброненные Дон Гуаном слова, что у него «на совести усталой много зла», но теперь он «переродился» и теперь «люблю я добродетель» (с. 168), что «Ни одной доныне // Из них я не любил» (с. 169). Нет уверенности в качественной разнице между любовью к Доне Анне и другими, более ранними увлечениями. И все же перед нами несомненная кульминация и чувства героя, и драматического действия, перед тем как смерть побеждает жизнь. Еще раз подчеркнем, что ни о прославлении, ни о развенчании чувственного эпикурейства в трагедии Пушкина речи нет и что главная ее тема — смертельный финал, венчающий бурные проявления живой жизни. Еще необходимо обратить внимание на то, что «стихия» здесь находится на стороне жизни, а не на стороне смерти, как, например, в «Пире во время чумы». Аналогичное место стихия занимает и в «Моцарте и Сальери».

Как мы знаем, в «Каменном госте» любовь и музыка были поставлены рядом, как самые сильные «из наслаждений жизни». Если в «Каменном госте» изображается стихия любви, то в «Моцарте и Сальери» — стихия музыки, воплощенная в гениальном Моцарте. Моцарт — еще один пушкинский герой, переполненный жизнью, и вся эта полная жизнь переплавлена в волшебное музыкальное творчество. Моцарт сам признает себя гением, впрочем, он признает гением и Сальери, который не может быть с ним сравним. Музыкальная гениальность, творческое вдохновение у Моцарта интуитивны, совершенно стихийны и ничем не ограничены, поэтому его не возмущает, а только смешит убогий трак-

тирный скрипач. Гениальность и стихийность у Моцарта неотделимы друг от друга. Именно эта жизнелюбивая непосредственность стихийного таланта и вызывает зависть и раздражает композитора-ремесленника Сальери. Сальери сам говорит о себе: «Ремесло // Поставил я подножием искусства... Звуки умертвив // Музыку я разъял, как труп. Поверил // Я алгеброй гармонию. Тогда // Уже дерзнул, в науке искушенный, // Предаться неге творческой мечты» (с. 123). Замечательно, что Сальери сам признается: «мало жизнь люблю» (с. 128). Таким образом, его ремесленный подход прямо противопоставлен жизнелюбию и вольному вдохновению Моцарта. Соответственно, Сальери возмущается несправедливостью Провидения, которое именно Моцарту вручило «священный дар»: «Где ж правота, когда священный дар, // Когда бессмертный гений — не в награду // Любви горящей, самоотверженья, // Трудов, усердия, молений послан — // А озаряет голову безумца, // Гуляки праздного?... О Моцарт, Моцарт!» (с. 124–125); «Ты, Моцарт, недостоин сам себя» (с. 127).

«Маленькая трагедия» Пушкина о Моцарте и Сальери продолжает линию германского романтизма, часто противопоставляющего благородно-бездумного, вдохновенного счастливца, натуры романтической, сухому рационалисту просветительского толка, часто неудачнику (ср. произведения Эйхендорфа, Вакенродера, датского романтика Эленшлегера, переложившего старую арабскую сказку об Аладдине и Нуреддине). У Пушкина — беспредельная, жизнелюбивая, творческая стихия сама порождает угрозу смерти, которую при всем своем легкомыслии Моцарт предчувствует: к нему является некий «черный человек» и заказывает реквием. «За мною всюду // Как тень он гонится» (с. 131). Исполнителем же смертной угрозы оказывается завистливый Сальери, противопоставляющий рациональную ремесленную норму стихийно гениальному Моцарту. Таким образом реализуется здесь «пограничная ситуация». И, хотя Пушкин несомненно сочувствует жизнелюбивому Моцарту, а не завистливому и коварному «ремесленнику» Сальери, но пьеса несомненно написана не ради только этого противопоставления, а для обрисовки все той же пограничной ситуации, где смерть подстерегает *живую жизнь* в ее наивысшей точке и свободное проявление чувства и таланта.

На первый взгляд нет ничего общего между «маленькой трагедией» о Моцарте и Сальери и белкинской «повестью» «Выстрел», однако при более пристальном внимании убеждаемся, что это сходство существует и является не столь уж отдаленным. Как всегда — повесть несколько прозаичней «маленькой трагедии».

Граф в повести не вдохновенный творец, но просто «счастливчик», богатый, беззаботный, не робкий, не унывающий, смелый, пользующийся успехом в любом обществе. Сильвио говорит о нем: «Отроду не встречал счастливца столь блистательного! Вообразите себе молодость, ум, красоту, веселость самую бешеную, храбрость самую беспечную, громкое имя, деньги, которым не знал он счета и которые никогда у него не переводились, и представьте себе, какое действие должен был он произвести между нами. Первенство мое поколебалось. <...> Я его возненавидел. Успехи его в полку и в обществе женщин приводили меня в совершенное отчаяние. Я стал искать с ним ссоры; <...> он шутил, а я злобствовал» (т. 8-1, с. 69). Во время спровоцированной Сильвио дуэли с графом, последний («вечный любимец счастья») «стоял под пистолетом, выбирая из фуражки спелые черешни и выплевывая косточки» (с. 69–70). Образ Сильвио отчасти напоминает Сальери, даже своим итальянским именем (заметим, что у немецких романтиков анти-герой часто бывал итальянцем). Сильвио, как и Сальери, — завистник, которого раздражает широкая натура графа сама по себе, и его превосходство, и его популярность. И он угрожает широкой натуре графа смертью, так же как Сальери Моцарту. При этом он избирает из всех способов мщения — *отсроченный* смертельный выстрел, дожидается момента, когда граф намерен жениться по любви, когда жизнь явно дорога ему, и тогда пытается поколебать его беззаботность. «Посмотрим, так ли равнодушно примет он смерть перед своей свадьбой, как некогда ждал ее за черешнями!» (с. 70). У графа, действительно, «волоса стали... дыбом», но только потому, что он «думал о ней» (с. 73), а ее присутствие ему «возвратило... всю бодрость» (с. 74). Сильвио, хотя на мгновение и видел его «смятение», но в конечном счете оказался посрамленным и, видимо, с горя поступил в отряд этеристов Ипсиланти «и был убит в сражении под Скулянами» (с. 74). Как и в «Моцарте и Сальери», натуре, выходящей за грани обыденного, грозит смерть и, во всяком случае, — нахождение в пограничной ситуации между жизнью и смертью.

В других произведениях позднего Пушкина отмечаемая нами пограничная ситуация не выражена столь активно. Впрочем, в повести «Мятезь» Владимир, отдавшийся чувству в нарушение родительской воли (невесты), в нарушение определенного социального статуса, решившийся тайно обручиться со своею суженой, подвергается по дороге в церковь нападению метели, как некоей демонической стихии; не в силах осуществить свое желание, он с горя, вероятно, отправляется на войну, где и погибает.

Здесь стихия враждебна человеку, как и в «Пире во время чумы». Впрочем, в «Мятели» эта стихия играет в основном роль роковой случайности и, одновременно, оператора перемен в судьбах героев, ибо, в конечном счете, благодаря ей Маша находит свое счастье с Бурминым. Можно также указать на то, что барон в «Скупом рыцаре», одержимый бешеной страстью к накоплению богатства ради власти над миром («Я царствую... Какой волшебный блеск!» — т. 7, с. 112), умирает, потрясенный спором со своим, как ему кажется, недостойным наследником.

Гораздо большего внимания заслуживает великая поэма «Медный всадник». Она начинается гимном Петербургу, который является «Петра твореньем» (т. 5, с. 136), и благодаря Петру «...юный град, // Полночных стран краса и диво, // Из тьмы лесов, из топи блат // Вознесся пышно, горделиво; (там же, с. 135–136). Перед нами на сей раз — не любовь, не музыка, но грандиозный творческий порыв и подвиг Петра, которому мстит ранее «побежденная стихия» (с. 137). Демоническая стихия несет смерть, но уже не Петру, который умер сто лет тому назад (отчасти вследствие такого же наводнения) и теперь представлен конной статуей (ср. статую Командора), а маленьким людям, живущим на окраине города. Таким образом, и здесь своего рода пограничная ситуация *жизнь-смерть*, но творец и жертва уже не совпадают. Наоборот, статуя Петра в глазах «бедного Евгения» сама воспринимается как символ стихии.

Итак, у позднего Пушкина в ряде произведений главное внимание сосредоточено на теме пограничной ситуации *жизнь-смерть*, где *смерть* всегда угрожает и губит выходящие за обыденные пределы и нормы страсти, в первую очередь — любовь и творческое вдохновение и вообще не знающее филистерской меры жизнелюбие, саму *живую жизнь*. Стихии, которые занимают также Пушкина в этот период (чума, метель, наводнение и т. д.), оказываются либо с той, либо с другой стороны пограничной ситуации.

Возвращаясь к «Зимнему вечеру»: мифологический аспект стихотворения

Очень хорошо помню, какое сильное впечатление произвела на меня статья Вяч. Вс. Иванова и В. Н. Топорова «К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа»¹. Это объяснялось прежде всего тем, что ряд приведенных в ней материалов представлял в новом ракурсе стихотворение Пушкина «Зимний вечер», которым я много занимался в конце 1970-х годов и которому посвятил статью, опубликованную в 1981 году².

Анализируя «Зимний вечер», я отметил, как настойчиво в обращении к *дремлющей* «старушке» подчеркивается, что она — свой человек («ты, моя старушка», «ты, мой друг»), и предположил, что это вызвано стремлением стряхнуть с себя наваждение зимнего вечера: в *приумолкнувшей* собеседнице поэту вдруг почудились чужие и страшные черты богини судьбы Парки, прядущей нить его жизни. Однако античные ассоциации, к которым располагало упоминание Парки в «Стихах, сочиненных ночью во время бессоницы», завершающих начатый «Зимним вечером» хореический «цикл» стихотворений, выражающих тревожное ощущение неопределенности своей жизни, ее бесцельности и бессмысленности, не являются здесь единственно возможными. В статье Вяч. Вс. Иванова и В. Н. Топорова приводится поверье: «если пряжи дремлют, а веретено вертится, то говорят, что за них пряла Мокуша»³. Это распространенное поверье о проделках злого духа (будь то — Мо-

¹ См.: Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров. К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа // Балто-славянские исследования. 1982. М., 1983, с. 175-197.

² См.: А. Ф. Белоусов. Художественный смысл стихотворения А. С. Пушкина «Зимний вечер» // Преподавание литературного чтения в эстонской школе. Таллин, 1981, с. 6-27.

³ Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров. К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа, с. 182.

куша или же чрезвычайно близкая ей кикимора-шишимора) не только лучше соответствует обстановке «Зимнего вечера», но и делает более убедительным предположение о страшном наваждении: «когда привидится она <кикимора. — А. Б.> с прялкой на передней лавке, быть в той избе покойнику»⁴.

Ассоциации фольклорного и даже мифологического плана пронизывают собой весь «Зимний вечер». Он начинается впечатляющей картиной разгулявшейся стихии, изображение которой напояминает народные представления о «буре» как об одном из ветряных духов⁵. Впоследствии, уже в «Бесах», взвиваемые ею «вихри» предстанут в традиционном для фольклора образе *кружащихся* «бесов». Возвращаясь к «Зимнему вечеру», следует отметить, что к концу стихотворения фольклор выходит наружу и появляется в самом тексте. Это происходит, когда называются известные народные песни, которые поэт хочет услышать от *своей* «старушки». Особенно важна их тематика: одна из песен посвящена любви («как девица за водой поутру шла»), другая — заключению брака («как синица тихо за морем жила»). Оказывается, что песни приурочены ко времени, изображенному в «Зимнем вечере»: это — период зимнего мяседа, который начинается после Святков и продолжается до Масленицы, когда снова можно пряхть, а главное — когда справляют свадьбы, почему он и назывался «свадебником». Оставляя в стороне личные причины выбора веселых, плясовых песен о любви и браке⁶, подчеркнем его объективный смысл, заключающийся в стремлении жить общей жизнью с людьми из народа, соблюдая «родной обычай старины». В связи с этим в «Зимнем вечере» и возникает «мир русско-народной поэзии», который почувствовал в нем Белинский⁷.

Этот «мир русско-народной поэзии» опирается на мощный фундамент мифопоэтической архаики. Обратимся к первым двум строфам «Зимнего вечера». Вслед за описанием шумного буйства «бури» упоминается о «старушке», *приумолкнувшей* за прял-

⁴ С. В. Максимов. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994, с. 56.

⁵ См., например: А. Звонков. Очерк верований крестьян Елатомского уезда Тамбовской губернии // Этнографическое обозрение. 1899. №2, с. 75–76.

⁶ См.: Леонид Гроссман. Пушкин. М., 1960, с. 246.

⁷ См.: В. Г. Белинский. Полн. собр. соч.: В 13 т. М., 1955, т. 7, с. 352. Ср. пародию на «Зимний вечер» Николая Полевого, которому интерес Пушкина к фольклору казался модной забавой «литературного аристократа» (Феокритов. <Полевой Н. А.> Зимний вечер // Московский телеграф. 1830. Ч. 32. №8. Апрель, с. 136–142).

кой в *темной* «лачужке», — эта коллизия удивительным образом напоминает о непосредственном соседстве противопоставленных друг другу бога погоды/ветра/вихря и женского божества в текстах, посвященных славянскому язычеству⁸. Характеризуя женский персонаж «Зимнего вечера», я не назвал его свойств, которые выявляются в третьей строфе: а это — связь «старушки» с «водой», любовью и браком и, наконец, с «горем»/несчастьем («добрая подружка бедной юности моей»). Объединяя их с указанными выше, обнаруживаем, что «старушка» из «Зимнего вечера» соответствует славянской богине Мокоши⁹. Образ героини стихотворения сохраняет мифопоэтические ассоциации своего архетипа, благодаря которым «старушка» может оказаться не только злым духом Мокушей (см. выше), но — и «доброй подружкой», которую заклинают помочь, от которой требуется, чтобы она *утетила* встревоженного и страдающего героя. Очевидно, что в основе «Зимнего вечера» лежит архетипическая, мифологическая схема. Архетипическая конструкция отчетливо просвечивает сквозь напластования как фольклорного, так и литературного материала (к последним, например, относится противопоставление «бури» и *застолья* в заключительной строфе стихотворения, которое превращает его в обыкновенную застольную песню).

Обновляя и индивидуализируя мифопоэтические мотивы, поэт насыщает текст личной проблематикой. Внезапно воцарившееся молчание окружающих — ситуация, тревожившая поэта. Вспомним начало «Вакхической песни»: «Что смолкнул веселия глас?..». В наступившей тишине внимание привлекают другие звуки: в «Зимней дороге» слышится «колокольчик однозвучный», в «Стихах, сочиненных ночью во время бессоницы» раздаётся «ход часов <...> однозвучный». В отличие от «живого звука» *зори* («Зорю бьют...») или «пророчества» *пестрой сороки* («Стрекотунья-белобока...») звуки «колокольчика» и «часов» — мертвые звуки: источником их являются различные механические инструменты. Они доносят до поэта «однозвучный жизни шум». Очень характерна обстановка, в которой эти звуки воспринимаются: *вечер* и *ночь* (когда замирает человеческая жизнь), что часто усугубляется еще и *зимой* (когда мертва природа). В то время как рядом с поэтом раздаются звуки человеческой речи, пока

⁸ См.: Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров. К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа, с. 182–184.

⁹ Там же, с. 194.

его ласкает милый лепет рифмы («Рифма, звучная подруга...»), они заглушают «скучный шепот» судьбы, но стоит им умолкнуть, как его звучание напоминает поэту о том, что его существование определяется неведомой ему судьбой. Впервые свою зависимость от судьбы, представшей перед ним в образе стихии, кружащей и крутящей все, что находится в поле ее действия, он остро почувствовал в мифопорождающей атмосфере «Зимнего вечера», когда умолкла «старушка» и ему послышался монотонный звук жужжащего «веретена»¹⁰.

¹⁰ Подробнее об этом см.: А. Ф. Белоусов. Стихотворение А. С. Пушкина «Зимний вечер» // Русская классическая литература. Анализ художественного текста. Таллин, 1988, с. 14–34.

«Домик» Пушкина и вопрос о русском бидермейере

I

В критической литературе о романтизме (см., в частности, Nemoianu 1984) обычно проводится различие между первичным, «высоким» романтизмом, и романтизмом второй фазы, т. е. романтизмом «прирученным». К первой, высокой, фазе принадлежат абсолютный романтизм немецкого типа «бури и натиска», или метафизика и идеализм Wordsworth'a в Англии. С второй фазой так называемого «прирученного» романтизма, по терминологии В. Немояну, идентифицируются разнородные явления как литературного так и общественно-исторического и прагматического порядка. Для этих явлений стал также употребляться немецкий термин «бидермейер» (*Biedermeier*).

По мнению Немояну, литературы Европы отличаются друг от друга именно тем моментом, в который они присвоили себе мировоззрение романтизма. При этом характерно, что высокий романтизм ограничивался Англией и Германией. Литературы Центральной и Восточной Европы, прошедшие фазу Просвещения позже, в частности, через посредство французского или немецкого культурного перевода, приобщились к романтизму и сопутствующему ему мировоззрению лишь во второй его фазе, в начале XIX века; так было, например, в Польше, в Чехии, в Румынии, а также в России времен Пушкина и его ровесников.

Эта вторая фаза романтизма, под условным (типологическим) термином *бидермейер* (о котором более подробно будет сказано ниже), представляет собой далеко не однородное явление, а скорее многогранный комплекс, в котором, однако, можно различить некоторые доминанты в области тематики, мировоззрения и литературной картины мира.

Понятие *бидермейер* впервые возникло в Мюнхене в журнале *Fliegende Blätter* в 1855 году (из-под пера Адольфа Куссмаула и

Людвига Эйхродта) и связано с сатирической фигурой южнонемецкого, скромного и в то же время самодовольного мещанина, Готтлиба Бидермейера (Gottlieb Biedermeier). Потом прототипическая фамилия Бидермейер стала употребляться как родовое, общекультурное и литературное понятие, характеризующее период между Французской революцией и наполеоновскими войнами и возвращением к дореволюционным ценностям и реставрацией старых режимов в 40-е годы XIX века. Эти социально-политические процессы в Европе сопровождались широким распространением и внедрением романтического мировоззрения в разные социальные слои. В то же время это мировоззрение значительно видоизменилось, стало демократическим достоянием и «приручилось».

Немояну, резюмируя теоретические и критические работы ряда других авторов, дает главные общие признаки бидермейера как европейского литературного (художественного) и социального феномена (Nemoianu 1984, гл. 1). «Приручение» романтизма как общеевропейский процесс состояло прежде всего в отказе, или уходе, высокого романтизма от претензий на абсолют, однако с сохранением главных романтических философских идей под знаком релятивизма, или в подчеркнуто иронизированном виде (Nemoianu 1984, 35, например, типологически сопоставляет Пушкина и французского поэта Мюссе). Намечается оппозиция, в терминах Хобсбома, между «космическим» и «идиллическим» типами романтизма. Хобсбом видит социологическую параллель этой оппозиции в конфликте «мира, который теоретически открыт таланту, а на самом деле полон космической несправедливости, монополизируемой бездушными бюрократами и толстыми обывателями» («the contrast between a world theoretically wide open to talent and in practice with cosmic injustice monopolized by soulless bureaucrats and pot-bellied philistines» (Hobsbawm 1962, 307, цит. по Nemoianu 1984, 35). В основе всего этого развития лежит широко распространенное романтическое разочарование (точнее: разочарование романтизма в собственных высоких, абсолютных идеалах). По мнению разных авторов (Hermann Pongs, Wilhelm Bietak, Günther Weydt, Friedrich Sengle и др.; ср. Nemoianu 1984, 5–6), литературу периода бидермейера характеризует контрастность: демонические или гротескные характеры и ситуации, «проблематический тип человека» (Majut: «der problematische Menschentypus»). Кроме того, как основное, решающее социально-психологическое условие всей литературы этого периода Зенгле выделяет «anxiety», т. е. тревогу, беспокойство, страх, неуверенность в прочности бытового порядка

или, например (забегаю уже немного вперед), «смятение» маленького человека Евгения в конце «Медного всадника» («И с той поры, когда случалось / Идти той площадью ему, / В его лице изображалось / Смятение. [...]»); мировоззрение и поведение Германна в «Пиковой даме» тоже в значительной мере управляются этим чувством). *Из этого страха / тревоги и происходили* (ср. Nemoianu 1984, например: 6, 30, 33); типичная бидермейерская потребность в домашности и в тесных семейных связях, «бегство» в идиллический уют домашнего очага и сада, скромный утопизм (ср. «Приют смиренный и простой», о котором мечтает Евгений в «Медном всаднике»), стремление к гармонии в прагматической, бытовой сфере жизни. Но психическая потребность обеспечивать устойчивость и подавлять страх («*combatting anxiety*») порождает также стилистически парадоксальное сочетание идиллии («эскапизм») и демонизма («закливание страха»).

Последним основным вопросом бидермейерской культуры Немояну считает то, что он называет «диалектикой индивидуума» (ср. Nemoianu 1984, 16: «*the dialectic of the individual*»). Здесь появляются проблемы индивидуума как идиосинкратической личности, функций индивидуума по отношению к внешнему миру и вопрос его самосознания.

По Немояну (стр. 36), творчество Пушкина разделяет признаки общеевропейского бидермейера как процесса сноса, или разложения романтической парадигмы, которая больше не является центром ориентации. Именно это, в его глазах, объединяет, несмотря на все их различия, например, Гейне, Гюго, Мюссе, Скотта, Виньи и Пушкина. Немояну трактует творчество Пушкина в основном с точки зрения компаративистики (стр. 138–145). Он упоминает, например, «Зимнюю дорогу» — по поводу случайной, но поразительной параллели с «*Der Postillon*» Ленау, — «Арапа Петра Великого» и «Станционного смотрителя», как примеры бидермейерского стиля и в связи с стилистикой таких авторов, как Мандзони, Гюго или Штифтер. Далее он указывает на скептическую иронию «Евгения Онегина», в котором романтизм терпит поражение и открывается возможность осуществления денди как филистера и домашнего романтика. Он делает ничтожность или иллюзорность романтизма темой «Капитанской дочки». Евгения в «Медном всаднике» он называет символом «раздавленного бидермейера» («*the Biedermeier crushed*», стр. 144) и жертвой конфликта «современного» человека («*modern man*») и абсолютных идеалов.

II

Именно в связи с этими вопросами и интересна тематика и символика *дома*, и в частности *домика*, в творчестве Пушкина. У Пушкина надо различать трактовку темы (мифа) *дома* как элемента современного урбанизма, и трактовку ее в контексте усадебного мира. С последним (как впрочем и с миром его лицейских воспоминаний) чаще всего связаны обаяние сельской идиллии и психопоэтика личностного утопизма. Так, например, в стихотворении «Мечтатель» 1815 года, обращаясь к своей музе, в 7-ой строфе он говорит: «Хвала, тебе, богиня! / Тобою красен домик мой / И дикая пустыня». Это — идеальная, ближе к традиционному романтизму, проекция мира Пушкина, где (или: когда) нет конфликта между внутренним миром личности и внешним миром (более амбивалентный пример этой модели мира представляет собой «Деревня» 1819 года). А в контексте петербургского урбанизма мы встречаем другие хронотопы и другую социальную тематику, в которых проявляется культура бидермейера, предвосхищая реализм. Петербургские *дома* и *домики* Пушкина — амбивалентны по своему символическому или семиотическому смыслу. *Домики*, в частности, встречаются в сочинениях т. н. «петербургского цикла», т. е. в «Медном всаднике», в некоторых из повестей Белкина, в рассказе Титова «Уединенный домик на Васильевском острове». Здесь можно наблюдать некоторые параллельные явления:

— Во-первых, в социальном плане: стремление к литературной кодификации динамики современного русского, а именно петербургского человека и его меняющегося социума. Ср., в частности, попытки Пушкина в области светской повести, Евгения в «Медном всаднике» как «дворянина в мещанстве» (ср. Вацуро 1969, 168, 169), а также, конечно, мещанскую среду в «Гробовщике».

— Во-вторых, типологические и тематические — именно хронотопические — признаки бидермейера в тех же контекстах, т. е. мотив борьбы со страхом-тревогой («*combatting anxiety*») в сочетании с проблемой нового индивидуума (т. е. «диалектикой индивидуума» Nemoianu 1984, 16: «*the dialectic of the individual*»).

Городской *домик* воплощает явно противоречивые качества: с одной стороны, положительные, по-настоящему домашние черты, соответствующие мещанскому идеалу стабильной жизни. А с другой стороны, городские *домики* у Пушкина представляют собой также психологически опасные, угрожающие структуры. Некоторые из них оказываются домами с демоническим «двойным ли-

цом», с маской (например в «Уединенном домике на Васильевском острове»); некоторые из них из локуса уюта и убежища катастрофически превращаются буквально «в ничто», или пустеют; ср. потрясающий факт (ср. Harkins 1976, 202), что все три городских домика исчезают: один сгорает («Уединенный домик на Васильевском острове»), второй уносит наводнением («Медный всадник»: «...Наводнения / Туда, играя, занесло / Домишко ветхий.»), а на месте домика в Коломне оказывается новый трехэтажный дом (к которому рассказчик-лирик, впрочем, относится очень отрицательно: «Мне стало грустно: на высокий дом / Глядел я косо. Если в эту пору / Пожар бы охватил его кругом, / То моему б озлобленному взору / Приятно было пламя»).

Исчезновение или потеря *дома*, это — архетипический сюжет, это катастрофа; это противоречит нашему представлению о *доме* как о долговечном, прочном и упорядоченном мире и обозначает разрыв с прошлым. У Пушкина мы находим, кроме того, и катастрофическое сочетание потери дома и смерти жителей в потрясающем, и даже катахрестическом образе в «Медном всаднике» (4, 280, ч. 1): «И дома тонущий народ»; и также (4, 279, ч. 1.105): «Увы! все гибнет: кров и пища!» (ср. Van Baak 1994, 31). Это уничтожение дома — результат вторжения стихийных сил или сатанинского, сверхъестественного в «природную» жизнь (ср. Ходасевич 1937). В случае Пушкина это, вероятно, должно интерпретироваться не в метафизическом смысле, а именно в том психопозитическом смысле, который проводит аналогию между домом и личностью.

В загадочном «Домике в Коломне», кроме метапозитических рассуждений, принято выделять элемент трагедии, т. е. маскировки, мистификации, и автобиографической зашифровки (ср. Semjonow 1960, 82–84). Я не берусь дать анализ смысла «Домика в Коломне», но мне кажется существенным то, что в этом тексте сочетаются автокомментарий поэта (переходящего к прозе), *дом(ик)*, в конце концов исчезающий, и тема маскировки личности, т. е. загадка «идентитета» (заключение стихотворения, «...Больше ничего / Не выжмешь из рассказа моего», конечно, не меняет дела). Это мне кажется ядром в психопозитике *дома / домика* в творчестве Пушкина. Небезынтересно также, что именно в «Домике в Коломне» дан сильный образ надежного, «теплого» домашнего мира. Пушкин здесь употребляет сравнение с демократическим и гуманистическим реализмом Рембрандта (Пиксанов 1960, 179), предвосхищающего типологически существенные черты модели бидермейера: «Старушка (я стократ видал точь-в-точь / В картинах Рембрандта такие лица) / Чепчик и очки. /.../ Старушка мать, бывало,

под окном / Сидела; днем она чулок вязала, / А вечером за маленьким столом / Раскладывала карты и гадала».

Уже упомянутый «Гробовщик» в творчестве Пушкина представляет собой особый случай трактовки темы *дома* в урбанистическом контексте. Символизм и психопоэтика *дома* опираются здесь на всю семантическую и поэтическую структуру повести: тема новоселья русского мещанина в новом *домике*, и значение *дома* как *гроба* (ср. подробный анализ В. Шмида, 1991, 295–320 в частности). С точки зрения вопроса о Бидермейере, эта повесть, конечно, интересна еще и потому, что в ней дается русский образ немецкой среды мещан-ремесленников. Один из них, — живущий также в *домике*, — носит имя «Gottlieb Schulz» — имя, которое позже, как оказалось, стало прототипическим именем Бидермейера: исконного Gottlieb'a Biedermeier'a, вышедшего из-под пера Адольфа Куссмаула и Людвиг Эйхродта (1855; ср. выше).

Литературное отображение интимной сферы личности обычно связано с развитием маленьких, замкнутых домашних хронотопических форм, например, кабинет Онегина или его библиотека в усадьбе, личный, интимный характер которой подчеркивается тем, что Татьяна тайком входит в нее и берет в руки его книги (ср. также Баевский 1990, 101). Или же, более имплицитно, комната Зинаиды («убранная со вкусом и роскошью») в деревянном *домике* в фрагменте «На углу маленькой площади...».

Вообще, для последекабристской России, т. е. периода Николая I, наверное, было характерно то банальное, «пошрое» угнетение, та ущемленность общественности, которые переводились в литературу не столько в форме экзистенциального страха «высокого» романтизма, сколько в конкретных хронотопических формах урбанистического демонизма города Петра, в том числе и в бездомности (или бездомье) «неудавшегося Бидермейера». Тут и намечается литературно-типологическая родословная таких *бездомных* (в буквальном смысле или по социально-психологическим характеристикам *бездомных*) русских героев, как, например, Евгений из «Медного всадника», Германн из «Пиковой дамы», Акакий Акакиевич, а также Раскольников.

У Пушкина хронотоп *домика* в типологическом и символическом смыслах получает свою настоящую литературную значимость лишь через противопоставление его другим общественным местам, таким, как салоны, бальные залы, и т. п. Такова, например, функция дачи в фрагменте «Гости съезжались на дачу...» (Van Baak 1990). Конструкция замкнутой, личной, интимной сферы, какого бы она ни была характера, символизирует

принцип неприкосновенности и уникальности индивидуума, именно в этимологическом смысле индивидуума, т. е. «неделимой (единицы)», по отношению к любому коллективу. Появление хронотопа *домика* в русской литературе в начале XIX века можно рассматривать и в связи с вопросом о жанровом развитии светской повести. Если исходить из того, что целью светской повести в России было критиковать нерусское поведение русского света и его слепое подражание западной моде (ср. S. Dalton-Brown, в печати), то литературное изображение личности и индивидуума тогдашней русской современности приходится учитывать именно в связи с этой хронотопикой.

III

В своем литературном мифе *дома-домика* Пушкин разделяет общеевропейские тенденции в семиотизации индивидуума и в изображении менталитета секуляризованного индивидуализма.

Поражает при этом редкость положительного, уютного локуса бидермейера в Пушкинских текстах (как и в стольких текстах русской литературы после него), т. е. редкость образа дома, домашнего порядка и домашности не как идеала, а именно как устойчивой, надежной уверенности в личной жизненной сфере и как само собой подразумевающейся реальности в общественной жизни. Положительное условно-символическое значение домашнего пространства мы видим как раз в дружеских посланиях, где оно явно связано с каноническими признаками традиционного жанра (ср. Грехнёв 1994, 45–57). Трагическая значимость *дома* и всего, что он представляет, в «Медном всаднике» так настойчиво преподносится читателю, что и в этом отношении доказывается ее универсальное значение в творчестве Пушкина.

Иными словами: Евгений в «Медном всаднике» теряет свой *дом* и как мечтаемый *дом* («Он кое-как себе устроит / Приют смиренный и простой / И в нем Парашу успокоит») и как свой бытовой, ненадежный *дом* («К себе домой не возвращался. / Его пустынный уголок / Отдал внаймы, как вышел срок, / Хозяин бедному поэту. / Евгений за своим добром / Не приходил...»), и то, что он умирает на пороге «*домишки ветхого*» своей возлюбленной («И весь разрушен. У порога / Нашли безумца моего»).

Из этого можно заключить, что признаки литературного бидермейера у Пушкина находят специфическое для него выражение в катастрофичности и демонизме (включая «готическую» тра-

дицию под знаком пушкинской иронии), в загадочности, тревоге и мечте в связи с этой урбанистической темой *дома-домика*. Эти признаки представляют собой, на мой взгляд, собственно русское литературное развитие мифа о *доме*, которое в этом смысле ведет свое начало от творчества Пушкина.

Библиография

- Баевский В. С.* 1990. Сквозь магический кристалл. М.
- Вацуро В. Э.* 1969. Пушкин и проблемы бытописания в начале 1830-х годов // Пушкин. Материалы и исследования. ИРЛИ (Пушкинский Дом), М.-Л., т. VI, 150–170.
- Грехнёв В.* 1994. Мир пушкинской лирики. Нижний Новгород.
- Пиксанов Н. К.* 1960. Пушкин и петербургская беднота // Пушкин. Материалы и исследования. ИРЛИ (Пушкинский Дом), М.-Л., т. III, 174–192.
- Ходасевич В. Ф.* 1937. О Пушкине. «Петрополис», Берлин.
- Baak Joost van.* 1990. «The Guests gathered at the Dača...»: The Dynamics of a Drawing-Room // *Semantic Analysis of Literary Texts. (To Honour Jan van der Eng on the Occasion of his 65th Birthday)*, Eric de Haard, Thomas Langerak, Willem G. Weststeijn eds., Elsevier, Amsterdam, 51–67.
- Baak Joost van.* 1994. Миф дома в русской литературе. Программа литературного и культурологического анализа // *Dutch Contributions to the Eleventh International Conference of Slavists, Bratislava, August-September 1993*, ed. W. G. Weststeijn, Rodopi, Amsterdam, pp. 23–45.
- Dalton-Brown S.* forthc. Pointing out the Paradox: Pushkin's Society Tale Parodies // *The Society Tale in Russia: from Odoevsky to Tolstoy*, ed. by N. Cornwell, Amsterdam.
- Harkins Wiliam.* 1976. The Place of «Domik v Kolomne» in Pushkin's Creation // *Alexandr Pushkin. A Symposium on the 175th Anniversary of his Birthday*, Andrej Kodjak & Kiril Taranovsky eds., N. Y., pp. 196–205.
- Hobsbawm E. J.* 1962. The age of Revolution. 1789–1848. New York, Signet-Mentor.
- Nemoianu Virgil.* 1988. The Taming of Romanticism. European Literature and the Age of Biedermeier. H. U. P., Cambridge, MA & London, England.
- Schmid Wolf.* 1991. Puschkins Prosa in poetischer Lektüre. Die Erzählungen Belkins. München.
- Semjonow.* 1960. «Das Häuschen in Kolomna» in der poetischen Erbschaft A. S. Puschkins. Uppsala.

К источникам пушкинской темы *милость — правосудие* («восточная» повесть Ф. В. Булгарина)

1. Весной 1822 г. в «Библиотеке для чтения» (непериодическом издании, выходившем в качестве приложения к журналу «Сын отечества и Северный архив») была опубликована притча Ф. В. Булгарина «Милость и правосудие», снабженная подзаголовком — «восточная повесть»¹ и эпиграфом — парафразой из Гёте: «Sobald Gerechtigkeit sein wird, wird Friede sein und Glück» («Где правосудие, там мир и счастье»)². Сюжет этой притчи (вопрос о ее возможном инолитературном источнике оставляем здесь в стороне) может быть изложен следующим образом.

У ворот Багдада встречаются Гассан и Галеб, сыновья бассорских эмиров; некогда знавшие друг друга «в богатстве и счастье», сейчас оба они покрыты рубищами. Из их разговора выясняется, что отец Гассана стал жертвой клеветы: обвиненный вероломным пашой «в участии с мятежными Омиядами, врагами царствующего дома Аббасидов», он был заключен в темницу и потерял все свое состояние. Отнюдь не ропща на поверившего доносчику халифа Альмамуна («ибо что значит мудрость одного человека противу ухищрений злости и зависти?»), Гассан направляется в Багдад к своему повелителю: «по данному Магометом праву для всех мусульман — *иду требовать правосудия*». Участь же Галеба, по его собственному признанию, «не столь достойна сожаления». Жадный до славы и наслаждений, он привел свои дела в разорение и теперь решился испытать последнее средство: «сокрыв самолюбие, необузданность, презрение ко всему роду человеческому — главные черты моего характера — иду в Багдад *искать милости*».

Трижды являлся Гассан к визирю Юсуфу, отправлявшему в халифате правосудие, и наконец ему было отказано в пересмотре дела. Между тем каждый раз встречал он Галеба, который цветистой лестью и отсутствием докучных просьб настолько приглянулся визирю, что получил должность его секретаря. Уже в новом своем ка-

честве Галеб отверг прежнее знакомство, когда потрясенный Гассан принес составленную «в самых сильных выражениях» жалобу на несправедливое решение, а через несколько дней возмутитель спокойствия был выслан из Багдада. За городскими воротами происходит последняя встреча героев, во время которой Галеб, разъясняя причину такого оборота дел, повторяет свою формулу: «я искал милости, а ты требовал правосудия». Вслед за тем Гассану является мудрый старец («улема»), убеждающий его не предаваться отчаянию, «встречая тернии на пути жизни»: «Представь себе живо Промысл, непрестающий пещись о сохранении всего существующего и часто производящий добро из самого зла. Наконец, сын мой, утешься, вспомнив, что в жизни есть много прекрасно-го и без счастья!..»³.

Вполне вероятно, что Пушкину был известен этот текст: но не по журнальной публикации (в Кишиневе и Одессе он не мог следить за выпусками «Библиотеки для чтения»), а по книжному переизданию. Интересующая нас «восточная повесть» была включена в состав второго тома «Сочинений» Булгарина, вышедшего в начале 1827 г.⁴, — накануне возвращения Пушкина в Петербург (24 мая) и незадолго до их личного знакомства, которое осенью-зимой 1827 г. закрепилось в достаточно откровенных литературных беседах⁵. Тема же, вынесенная в заглавие болгаринской притчи 1822 г., приобрела в этот момент отчетливые политические коннотации: именно по соотношению *правосудия* и *милости* различались характеристики нового государя. Практически все меры, предпринятые Николаем I в начальные годы своего царствования (в том числе, разумеется, и репрессии против людей 14 декабря), оценивались общественным мнением под знаком восстановления «совершенно ослабшей силы законов», и оттого, согласно доминировавшему мнению, его правосудное правление должно было быть «слишком грозным» — «Justice et terreur ensemble!»⁶. Противный взгляд выражен в пушкинской «хвале свободной» Николаю I (послание «Друзьям»; начало 1828 г.), где «милость» квалифицируется как «державное право», т. е. как одна из неотъемлемых царских прерогатив, осуществление которой сообщает необходимый, хотя и не показательный баланс властной практике («Тому, кого карает явно, / Он втайне милости творит»).

2. Для «восточной повести», сложившейся в европейских литературах под влиянием французского перевода арабских сказок «1001 ночи» (1704–1717), одним из центральных был мотив *перодеото* халифа: растворяясь в толпе или путешествуя инкогнито,

мудрый правитель получает независимую информацию о положении дел в своих владениях и восстанавливает нарушенную справедливость. Уже в начале XIX в. этот мотив, травестированный в рамках самой «восточной повести» («Каиб» И. А. Крылова) и многократно эксплуатируемый «достоверными повестями» о монархах эпох Просвещения⁷, воспринимался в ряду «бродячих», наиболее олитературенных (ср. в «Анджело»: «Скрывался он в толпе, все видел, наблюдал / <...> / Воображение живое Дук имел; / Романы он любил и, может быть, хотел / Халифу подражать Гаруну Аль-Рашиду»). Аура этого мотива введена и в болгаринскую притчу (ее действие отнесено ко временам халифа Аль-Мамуна, внука Гаруна Аль-Рашида⁸), весь ход повествования которой как бы ориентирует читателя на развязку в духе устойчивого клише — несчастный изгнанник встречает не улему, но халифа, втайне следившего за его перипетиями (и тем самым проверявшего честность своего визиря): Гассан и его семья вознаграждены, визирь Юсуф наказан, Галеб разоблачен. Однако сюжетное напряжение разрешается неожиданным образом. Уязвленным оказывается Гассан, тщетно апеллирующий к *правосудию* и здравому смыслу, а торжествует Галеб, понимающий *милость* как незаслуженный дар, вытекающий из самой природы неограниченной власти. Столь четкое и не утешительное противопоставление этих понятий лишь отчасти смягчается в финале, где Гассан выслушивает рассуждения улемы о предусмотренном круговороте добра и зла в мировом распорядке. (Весьма любопытно, что в этих нравоучениях, прямо или опосредованно восходящих к философским — и тоже «восточным» — повестям Вольтера «Задиг» и «Мемнон»⁹, место итоговой апофегмы занимает одно из любимых изречений Жуковского, рефреном проходящее через его дружескую эпистолярию 1810–1820-х гг. Сейчас, впрочем, гораздо легче констатировать, что заключительная фраза «Милости и правосудия» есть почти дословная цитата из письма Жуковского А. И. Тургеневу от 4 августа 1815 г.: «На свете есть много прекрасного и без счастья»¹⁰, — нежели установить конкретный источник осведомленности Булгарина.)

Рефлекс «восточной повести» Булгарина обнаруживается в «Капитанской дочке». Дважды декларируемая установка Галеба текстуально совпадает с репликой Маши Мироновой на участливый вопрос незнакомой дамы: «— Вы сирота: вероятно, вы жалуетесь на несправедливость и обиду? — Никак нет-с. *Я приехала просить милости, а не правосудия*» (глава XIV; курсив наш. — А. О.). Это заимствование высвечивает стратегическую интуицию невесты Гринева — будучи уверена в его невинности, она хлопочет не об оправдании, но

о прощении. И ее понимание языка отношений с властью было вознаграждено вдвойне. Не вникая в суть дела (недолгий промежуток, разделявший встречу в саду и аудиенцию во дворце, не давал для этого никакой возможности), императрица не только помиловала Гринева, но и облекла свою милость в ту форму, которой удовлетворялась или обманывалась дворянская честь: «Дело ваше кончено. Я убеждена в невинности вашего жениха» (там же)¹¹.

Примечания

- 1 О литературной традиции, к которой отсылает этот подзаголовок, см.: *Dufrenoy M.-L. L'Orient Romanesque en France (1704–1789)*. Montréal. 1946. Т. I. Étude d'histoire et de critique littéraires; 1947. Т. II. Bibliographie générale; Amsterdam. 1975. Т. III. L' Idée de Progrès à l'Orient; а также: *Кубачева В. Н.* «Восточная» повесть в русской литературе XVIII — начала XIX века // XVIII век. Л., 1962. Сб. 5. С. 295–315.
- 2 О. Ронен указал нам на ближайшую параллель — «Gerechtigkeit und Friede küssen sich, o Glück!» («Мир с правосудием целуются, о счастье!»; из Пролога при открытии Веймарского театра, 1807).
- 3 Библиотека для чтения, составленная из повестей, анекдотов и других произведений изящной словесности. СПб., 1822. Кн. 3. С. 3–14. (Цензурное разрешение — 2 мая 1822 г.) В цитатах курсив автора.
- 4 См.: Сочинения Фаддея Булгарина. СПб., 1827. Т. 2. Ч. IV. С. 38–51. (Цензурное разрешение — 1 января 1827 г.).
- 5 См.: *Вацуро В. Э.* «Северные цветы»: История альманаха Дельвига — Пушкина. М., 1978. С. 112, 122.
- 6 *Модзалевский Б. Л.* Донесение тайного агента о настроении умов в Петербурге после казни декабристов // *Декабристы: Неизд. материалы и статьи* / Под ред. Б. Л. Модзалевского и Ю. Г. Оксмана. М., 1925. С. 41, 39.
- 7 См. в частности: *Никанорова Е. К.* Мотив «неузнанного императора» в историко-беллетристических произведениях конца XVIII — начала XIX вв. // *Роль традиции в литературной жизни эпохи: сюжеты и мотивы*. Новосибирск. 1995. С. 39–52.
- 8 В знаменитом «Опыте о нравах и духе народов» («Essai sur les mœurs») Вольтер, особенно отметив ученость и гуманность Гаруна Аль-Рашида *Справедливого*, аттестовал его внука также как просвещенного правителя (см.: *Oeuvres de Voltaire*. Paris. 1829. Т. XV. P. 333, 496). Для русской традиции особенный интерес представляет статья Гоголя «Ал-Мамун» («Арабески»).
- 9 Учитывая наличие эпиграфа из Гете, здесь возможно предположить и парафразу автохарактеристики Мефистофеля: «Ein Teil von jener

Kraft, Die stets das Böse will und stets das Gute schafft» (в переводе Н. Холодковского: «Часть вечной силы я, Всегда желавшей зла, творившей лишь благо»).

- 10 Письма В. А. Жуковского к А. И. Тургеневу. М., 1895. С. 151. Ср. позднейшую рефлексию адресата в связи с женитьбой старинного друга: «Он часто говаривал: „в жизни много прекрасного и без счастья“, теперь узнает его лицом к лицу» (Письма Александра Тургенева Булгаковым. М., 1939. С. 238). О других вариациях этого высказывания см.: *Основат А. Л. Жуковский в биографии Тютчева // Четвертые Тыняновские Чтения: Тезисы докладов и материалы для обсуждения.* Рига. 1988. С. 15–16.
- 11 Сказанное хотелось бы рассматривать и как реплику к дискуссии между Ю. М. Лотманом, заключившим, что в пушкинском романе есть противопоставление «милости» и «правосудия» (см.: *Лотман Ю. М. Идейная структура «Капитанской дочки» // Пушкинский сборник.* Псков. 1962. С. 15–16), и В. Э. Вацуро, полагающим, что эти понятия у Пушкина не противопоставлены, но сопоставлены и интегрированы в третьем — «правота» (см.: *Вацуро В. Э. Из историко-литературного комментария к стихотворениям Пушкина // Пушкин: Исследования и материалы.* Л., 1986. Т. XII. С. 318–319).

Л. Магаротто
(Венеция)

Концепция *другого* в «Аммалат-беке» А. А. Бестужева-Марлинского

Знания, приобретенные в результате пребывания на Кавказе и изучения его культуры, Бестужев широко использовал в своих произведениях, действие которых происходит на территории Кавказа. В специальной литературе уже не раз указывалось, что описания местной культуры, дошедшие до нас в повестях Бестужева, представляют несомненный интерес для этнографов, антропологов, фольклористов, историков и, естественно, литературоведов. В данной статье, однако, мы оставим в стороне многочисленные аспекты, открывающиеся при чтении произведений Бестужева, сосредоточив внимание лишь на одном из них, на концепции *другого* — человека дикого, примитивного, иного, — получившей воплощение в его повести «Аммалат-бек».

В описании *другого* Бестужев следует романтической традиции, согласно которой дикарь или варвар способен испытывать подлинные чувства, давно ставшие недоступными для цивилизованного мира. Подтачиваемый первородной слабостью, описанной у Ж. Ж. Руссо, цивилизованный европеец обнаруживает характер послушный и смиренный, тогда как дикарем движет постоянное стремление к непокорству и бунту, вследствие чего второй (храбрый дикарь) неизбежно противопоставляется первому (цивилизованному трусу). Более того, в жесткой оппозиции оказываются два мира, представителями которых они являются: свобода естественного состояния противопоставляется плену цивилизации или, если угодно, богатство традиций — убожеству новизны. Однако герой повести Бестужева «Аммалат-бек», олицетворяющий цивилизованный мир, — это далеко не пресытившийся и слабый трус, что бежит из цивилизованного общества в поисках того человеческого племени, где царит настоящая свобода, подлинные страсти, такие, как любовь и ненависть, вплоть до вечной тяги к неповиновению. Он — полковник Верховский из русской армии, сражающейся в Дагестане с мест-

ным населением с целью одержать победу и присоединить эту территорию к Российской империи. Тем самым, речь идет не о слабом и нерешительном характере, как то было, к примеру, в случае кавказского пленника в одноименной поэме Пушкина, а о человеке сильном и решительном, убежденном в превосходстве цивилизованного мира над миром кавказских дикарей и, следовательно, осознающим цивилизаторскую миссию, которую Россия взяла на себя по отношению к слабым и примитивным народам Кавказа. Позиция Верховского, по определению одной исследовательницы, «принадлежит мифологии российского империализма» (Layton 1994: 110–132).

Посмотрим, как обстоят дела на самом деле. Даже наиболее радикально настроенными оппозиционерами царскому режиму, такими, как П. И. Пестель — организатор и лидер «Южного общества», среди прочего, автор политической программы, которую должно было осуществить временное правительство в случае свержения царизма, казненный в 1826 году за участие в восстании декабристов, — даже ими право на независимость признавалось лишь за теми кавказскими народами, которые были в состоянии сохранить ее. В противном случае гораздо более плодотворным представлялся союз с Россией, которая взяла бы на себя как их защиту, так и заботу о надежных границах. Пестель отмечал противоречие, возникающее между малыми народами, которые, с одной стороны, оказавшись в подчинении у более сильного Государства, претендовали на свободу и независимость, а с другой, — необходимость для столь мощного государства, как Россия, обезопасить свои границы. В то же время, Россия не могла позволить, чтобы эти малые народы были завоеваны другими государствами, которые способствовали бы их усилению и, таким образом, сделали бы их опасными для самой России. В частности, Пестель утверждал, что кавказские народы, будучи не в силах защитить себя от мощных соседних государств, таких, как Оттоманская империя и Персия, должны были быть незамедлительно подчинены России, которая, таким образом, способствовала бы миру во всем регионе (Пестель 1906: 20).

В своей повести Бестужев принимает и разделяет эту точку зрения, поддержанную наиболее либеральными настроенными умами России того времени, которые высказывали свои убеждения в более свободные времена, то есть до поражения восстания 1825 года. Кроме того, когда Бестужев пишет свою повесть, в Кавказе еще видели край подлинной свободы, сильных страстей, непокорности, бывшей в крови у его жителей («Горцы — достойные

дети Кавказа... Это не персияне, не турки. Сами бесы не могли бы драться отважнее, стрелять точнее» [Бестужев-Марлинский 1995: 509]), однако непосредственно в сфере литературы подход русских писателей уже начинал меняться с тем, чтобы через несколько лет, благодаря Лермонтову, измениться еще более радикально. В первой половине девятнадцатого века, за двадцать лет, три великих русских писателя выбирают Кавказ в качестве места действия своих произведений, однако между их интерпретациями этого мира, его реальности и противоречий, существует принципиальное различие, поскольку каждый открывает в Кавказе (или придает ему) те достоинства и недостатки, которые для другого не будут иметь никакого значения, одним словом, каждый обретает свой, особенный Кавказ, который станет основой сюжета для совершенно самостоятельных и глубоко отличающихся друг от друга произведений.

В своей поэме «Кавказский пленник» (1821) Пушкин, который первым открыл художественное значение кавказской темы, описывает молодого русского, человека слабохарактерного и неуверенного в себе, теряющегося на фоне мощных и ни перед кем не склоняющихся черкесских воинов. Послушность и покорность пушкинского героя имеет весьма мало общего с тем стремлением к непокорству и бунту, которое представляет доминирующую черту характера байронических персонажей, и возвращает нас скорее к разговору о первородной слабости, описанной у Руссо. За байронизмом, который мы могли бы определить как внешний (с героями Байрона русского пленника сближает прежде всего присущая ему мизантропия и презрение к окружающему миру), стоит теория Руссо, предложенное им противопоставление естественного (человечного, первичного, искреннего) неестественному (социальному, наслоившемуся, лживому), имевшее широкий резонанс в русской культуре восемнадцатого и в начале девятнадцатого века (Лютман 1992: II: 43). Будучи искренне любим юной черкешенкой, которая готова вызволить его из плена и бежать вместе с ним, пленник позволяет освободить себя, однако бежит не в новые и неизведанные края и не на поиски иного примитивного народа, который в свое время столь идеализировал, — он мчится искать защиты русских штыков. Оказавшись в новом для него мире, он должен установить определенную форму коммуникации (он и новый мир) и еще одну коммуникативную форму — он и окружающие его люди. Он, пленник, наблюдает за жизнью и деятельностью черкесов, однако с той самой минуты, когда его захватывают в плен, он более не способен установить какую бы то ни было форму коммуникации с черкесами. Казалось

бы, в его власти реализовать вторую коммуникативную форму (он и влюбленная в него молодая черкешенка). Однако он остается связанным с миром, который оставил, и отказывается от какой бы то ни было формы коммуникации, в том числе с самой девушкой. Иными словами, его шаг навстречу *другому* по существу таковым не является, пленник, устанавливая с *другим* формальную связь, по сути даже не соприкасается с ним и в итоге находит убежище не в чем ином, как в идентичном. Чтобы открыться *другому*, русский пленник должен был бы подвергнуть себя самокритике и вознести ценности *другого* на недостижимую высоту, тогда как он искал *другого*, как некий идеал, *другого*, который существует исключительно в его воображении. Именно поэтому оказалась невозможной какая бы то ни было форма коммуникации с *другим*, вследствие чего в финале поэмы молодой русский бежит искать убежища и защиты на родной земле.

Среди произведений начала сороковых годов, действие которых происходит на Кавказе, своей оригинальностью и новизной выделяются не сочинения Бестужева, а роман Лермонтова «Герой нашего времени». Известно, что исключительное новаторство произведения Лермонтова заключается не столько в изображении и прославлении подлинных человеческих ценностей, сохранившихся у кавказских народов, сколько в использовании Кавказа в качестве фона для своего циничного персонажа — молодого русского офицера, походжения которого образуют сюжет пяти новелл, составляющих роман «Герой нашего времени». Центральные фигуры этого произведения — Печорин, Максим Максимыч и повествователь — русские, проявляющие не слишком много внимания к местным жителям, которые зачастую уничижительно определяются ими как «бестии»; более того, положительная коннотация, которая у Бестужева и еще раньше у Пушкина соответствовала «хищнику», у Лермонтова приобретает прямо противоположное значение. Когда была опубликована новелла «Бэла», Белинский написал, что она могла бы стать хорошим противоядием для повестей Марлинского. Критик прекрасно уловил суть произведений двух авторов, выступающих в качестве антиподов. «Этико-моральная» цель романа Лермонтова заключалась в определении диагноза болезни, как то следует из слов самого автора, написанных им в предисловии к изданию 1841 года, однако в том, что касается лечения, он воздерживался от советов. Эта своеобразная «художественная объективность» прямо противоположна «этической» программе, которой руководствуются герои Бестужева при решении самых различных проблем (Вацуро 1964: 343).

«Естественный» герой Бестужева находится во власти сильных чувств, ведущих к мощному эмоциональному неприятию всевозможных условностей и этических норм (Вацуро 1964: 343), тогда как Печорин сохраняет холодность и отстраненность даже в самой чрезвычайной ситуации: на его «я» уже давно легла печать безразличия. Страсть (будь то любовь или ненависть), стоит ей возникнуть, становится стимулом для бестужевского героя и направляется на достижение заданной цели, преодолевая препятствия различного характера, тогда как действия Печорина зачастую бесцельны или же преследуют недобрую цель. Приведем еще один пример. В произведениях Бестужева дружба является основополагающей ценностью, и предательство этого чувства со стороны одного из его героев (имеется в виду Аммалат-бек) влечет за собой серьезные последствия для самого персонажа. Для Печорина же, напротив, понятия дружбы не существует даже тогда, когда речь заходит о штабс-капитане Максиме Максимыче, который всегда и во всем ему помогал, защищал его и по-отечески любил. По отношению к Грушницкому (новелла «Княжна Мери») чувство это даже таит в себе предательство. Грушницкий, который ведет себя почти как бестужевский персонаж, открывает Печорину душу, в подробностях рассказывая ему о своей несчастной любви к Мери, надеясь получить от него «братскую» поддержку. Получит же он то, что Печорин влюбит в себя Мери, но не потому, что сам в нее влюбится, а лишь из владеющего им цинизма, не щадящего ни «друга» Грушницкого, ни молоденькой Мери, если не просто для того, чтобы развеять донимающую его скуку. В критической литературе указывалось, что персонажи в духе Печорина или, точнее сказать, его предшественники уже появлялись в сочинениях Бестужева, например, ротмистр Гранцын в повести «Фрегат „Надежда“», однако они, как правило, оставались на периферии повествования, будучи антитезой главному герою и по-настоящему никакой роли в его жизни не играя. Еще один пример двух прямо противоположных подходов к реальности, характерных для бестужевских и лермонтовских героев, представляют собой записи, сделанные, соответственно, в дневнике Вадимова, пораженного чумой, и Печориным накануне дуэли:

ДНЕВНИК ВАДИМОВА:

Итак, я должен умереть — умереть неизбежно, бесславно... в цвете лет, в расцвете надежд моих! Ужасно! (Бестужев-Марлинский 1995: 338).

ДНЕВНИК ПЕЧОРИНА:

Что ж? Умереть, так умереть: потеря для мира небольшая; да и мне самому порядочно уж скучно (Лермонтов 1957: VI: 321).

Перед нами — записи, весьма сходные текстуально, однако сильно различающиеся по смыслу. Вадимова смерть лишает возможности достичь многих целей, которые он поставил перед собой в жизни, тогда как для Печорина, чья деятельность не подчинена никакой цели, смерть безразлична.

Вернемся, однако, к повести Бестужева. Итак, полковник Верховский ведет завоевательную войну и в одном из писем к своей невесте описывает ситуацию на Кавказе следующим образом:

Брошен в климат, убийственный для здоровья, в общество, удушающее душу, я не нахожу в товарищах людей, которые бы могли понять мои мысли, не нахожу в азиатцах, кто бы разделил мои чувства. Все окружающее меня так дико или так ограничено — что берет тоска и досада (Бестужев-Марлинский 1988: 229).

Равнодушие, более того, враждебность, которую испытывает Верховский к окружающему его «примитивному» миру, здесь второстепенны, поскольку — и это главное — ему не удастся установить нормальные отношения даже со своими товарищами по оружию; вот почему его трагедия — это трагедия одиночества, несколько не зависящая от его пребывания на Кавказе, тем более, что точно такое же чувство он испытывал бы, окажись он в забытой Богом российской глубинке. Желание Верховского — впрочем, присущее всем военным, — просто вернуться домой и повидаться с любимой невестой, о чем он пишет ниже в цитируемом нами письме. С другой стороны, армия цивилизованной России ведет себя на Кавказе как любая другая армия-завоевательница:

Мы сожгли множество деревень, спалили сена, хлеб, покушали мятежнических баранов (Бестужев-Марлинский 1988: 229),

пишет он все в том же послании. *Другой* должен быть подчинен (это утверждение мы находим и в письме к Н. А. Полевому: «Наши в Чечне жгут деревни» [Бестужев-Марлинский 1995: 519]), и цель эта оправдывает использование любых средств, однако в словах Верховского нет оправдания совершаемым злодеяниям, более того, в них можно видеть своего рода скрытую критику политики царизма на Кавказе.

Но посмотрим, каково мнение Верховского об Азии и азиатах, которое он излагает в письме к своей невесте:

Я очень рад, что покидаю Азию, эту колыбель рода человеческого, в которой ум доселе остался в пеленках. Изумительна неподвижность азиатского быта в течение стольких веков. Об Азию расшибились все попытки улучшения и образования; она решительно принадлежит не времени, а месту. Индийский брамин, китайский мандарин, персидский бек, горский уздень неизменны, те же, что были за две тысячи лет. Печальная истина! (...) Книги и примеры миссионеров не произвели ни малейшего влияния. (...) Я покидаю землю плода, чтобы перенестись в землю труда — этого великого изобретателя всего полезного, одушевителя всего великого, этого будильника души человеческой, заснувшей здесь негою на персях прелестницы природы (Бестужев-Марлинский 1988: 283).

Бесспорно, здесь мы встречаем множество стереотипов (чувственная леность восточных народов, присущая им закрытость по отношению к тому новому, что пытаются ввести европейцы), которые характерны для европейского представления о Востоке, однако в итоге Верховский раскрывается как человек просвещенный, готовый понять, оправдать, объяснить и ни в коей мере не отказывающийся от новых попыток дать образование и воспитание восточным народам. Кавказцы — азиаты, а значит — варвары и дикари:

Священные узы родства почти не существуют для азиатца. У них сын раб своего отца; брат — его соперник. (...) Ребенок, воспитанный матерью-невольницею, не знающий ласки отца и потом задуманный арабскою грамотою, скрывается в самом себе даже и от товарищей. (...) С первым пухом на бороде для него закрыты все двери и все сердца (Бестужев-Марлинский 1988: 251).

Тем не менее, данную ситуацию не следует объяснять одной лишь роковой азиатской инертностью, равнодушием к любому просветительскому начинанию: внутри самой Азии есть страны, которые при помощи своей военной силы веками ставили препоны просветительским начинаниям европейцев, продлевая тем самым состояние первобытности, в котором пребывали народы этого континента. Что касается Кавказа, то здесь ответственность за вековой застой лежит на Персии, которая на протяжении многих лет господствовала над этой территорией:

Аммалат мой скрытен и недоверчив. Я не виню его. Я знаю, как трудно переломить привычки, всосанные с матерним молоком и с воздухом родины. Варварский деспотизм Персии, столь долго владевший Адербиджаном, воспитал в кавказских татарах самые низкие страсти, ввел в честь самые презрительные происки (Бестужев-Марлинский 1988: 250).

Именно потому, что Верховский убежден в том, что дикость кавказских народов является результатом вековых наслоений дурного воспитания, преподанного столь дурными учителями, как персы, он просит генерала Ермолова сохранить жизнь молодому беку, предателю Аммалату, заявляя о своей готовности взять его с собой, чтобы воспитать на европейский манер, будучи уверенным — так, по крайней мере, явствует из его слов — в успехе своей затеи.

Генерал Ермолов придерживается принципиально иного мнения об азиатах:

Европейца можно убедить, усостыжить, тронуть кротостию, привязать прощением, закабалить благодеяниями — но все это для азиата несомненный знак слабости, и с ними я, прямо из человеколюбия, бываю жесток неумолимо. Одна казнь сохранит сотни русских от гибели и тысячи мусульман от измены. (Бестужев-Марлинский 1988: 234).

Генерал Ермолов учитывает менталитет кавказских народов, склад их характера и особенности мышления и приходит к соответствующим выводам, как то и подобает настоящему генералу, которого послали завоевать некую территорию (и его поведение, и его убеждения прекрасно вписываются в ту империалистическую традицию, о которой говорилось выше), тогда как полковник Верховский придерживается иной точки зрения: он видит в *другом* себе подобного, которого надо прежде всего понять, а затем дать воспитание и образование. Его позиция отмечена очевидным противоречием: с одной стороны, он ведет диалог с *другим*, с Аммалатом-беком, которого берет с собой; с другой, как представляется, слепо верит в превосходство этноцентризма. Двойственная позиция Верховского отражает пронизывающую творчество Бестужева глубокую антиномию, которая находит непосредственное воплощение по меньшей мере в двух его произведениях: с одной стороны, в «Рассказе офицера, бывшего в плену у горцев», где автор защищает мир Кавказа от

распространенных в цивилизованном мире предрассудков, согласно которым там живут одни «разбойники», одобрительно отзывается о кавказской системе правосудия, где все спорные вопросы решаются на совете старейшин, и не принимает, считая их необоснованными, обвинений в «жестокости» в адрес кавказцев. С другой стороны, в «Письмах из Дагестана», по сути представляющих собой хронику Кавказской войны, в которой Бестужев принимал участие, звучит гимн героизму русских солдат, завоевателей восточного Кавказа.

Теория, предложенная Руссо, говорила о необходимости

страхнуть иго национальных предрассудков, чтобы научиться познавать людей в том, что есть в них общего и различного, чтобы приобрести универсальные познания, которые не родились в каком-то веке, в какой-то стране, а принадлежат всем временам и всему миру и, тем самым, являются общим научным достоянием всех просвещенных людей (Rousseau 1972: 89).

Иными словами, по мнению Руссо, чтобы открыть подлинное своеобразие другого народа, необходимо освободиться от искажений этноцентризма. Это не относится к полковнику Верховскому, который, ни на миг не усомнившись в превосходстве своего мира, начинает проводить с Аммалатом детальную воспитательную работу, чтобы уподобить *другого* себе. В письмах к невесте Верховский рассказывает о своих успехах в педагогической области:

Выказываю, доказываю ему, что есть дурного в их обычаях, что хорошего в наших; (...) читаю с ним, прихочиваю к письму; и с радостию вижу, что он пристрастился и к чтению и к сочинению. (...) Природа на зубок подарила ему все, чтоб быть человеком в нравственном и физическом смысле, но предрассудки народные и небрежность воспитания сделали все, чтоб изурочить, изувечить эти дары природы (Бестужев-Марлинский 1988: 237–238).

С другой стороны, результаты становятся очевидны уже тогда, когда сам Аммалат в своем дневнике рассуждает как человек цивилизованный:

Однако счастливой ли я с тех пор, как Верховский и его книги учат меня мыслить? Бывало, борзый конь, дорогая сабля, меткое ружье радовали меня, как ребенка. Теперь, познав преимущества ума над телом, для меня смешна, чуть не жалка прежняя моя похвальба стрельбой и скачкою! Стоит ли посвящать себя ремеслу, в

котором последний широкоплечий нукер может победить меня?.. Стоит ли полагать славу и счастье в удалстве, которого может лишить первая рана, первый неловкий скачок!! (Бестужев-Марлинский 1988: 239–240).

Воспитание, которое Верховский дает Аммалату, можно считать прямой противоположностью педагогической теории Руссо, изложенной в его книге «Эмиль»; начало книги Руссо — «Все, что выходит из рук Создателя, прекрасно; все, что оказывается в руках человеческих, вырождается в ничто» (Rousseau 1972: 350), которое в синтетической форме передает фундаментальный теоретический постулат, на котором зиждется все творчество Руссо, Верховским воспринято с обратным знаком: для него лишь в рамках цивилизованного общества возможно счастье отдельных его членов, тогда как в случае естественного состояния, где разум безвластен, где неконтролируемые взрывы чувств все сметают на своем пути, невозможно обрести подлинную свободу. Даже Эмиль, которого воспитал наставник, неиспорченный цивилизованным миром, придет — через общественный договор — к обществу с новой, хорошо организованной структурой. Верховский не чувствует этого безысходного противоречия, характерного для теории Руссо, поскольку не рассматривает противопоставление природы и общества как конфликт между искренностью и условностью, не приходит к идее об универсальности человека, идее, которая могла бы быть результатом эмпирических познаний, а считает естественным то, что ему попросту привычно. Верховский открывает для себя своеобразие кавказцев, то, что отличает их от цивилизованных народов (как мы видели, он много говорит об этом в письме к невесте), однако, констатируя эти факты, не начинает диалог с *другим* и не пытается установить связь по принципу контраста, хотя бы для того, чтобы открыть *свое* в сопоставлении с *чужим*, наоборот, исходя из идеи о превосходстве цивилизованного мира, он включает *другого* в *свое*, этноцентрическое видение мира, для которого в данном случае характерна непомерная претензия на универсальность.

Итак, дикарь Аммалат, кажется, не только положительно отвечает на воспитательную деятельность Верховского, но и ценит ее настолько высоко, что чувствует себя в бесконечном долгу перед полковником за полученное воспитание. настолько, что Султану-Ахмет-хану поначалу не удастся при помощи лжи зародить в Аммалате ненависть к его покровителю, однако при последующих встречах, когда Султан-Ахмет-хан вновь прибега-

ет к клевете, Аммалат начинает ненавидеть Верховского. Означает ли легкость, с которой ложь находит путь в сердце Аммалата, лишь то, что воспитательный процесс не был завершен, или же скорее говорит о чем-то более серьезном, а именно о невозможности воспитать «примитивного» человека? Бестужев не дает однозначного ответа на этот вопрос, однако, если судить по развитию сюжета, на наш взгляд он придерживается второй точки зрения. Цивилизованный человек именно в силу медленно разрушающей его первородной слабости способен усвоить любое воспитание, тогда как дикарь испытывает радость, выражает эмоции, чувствует боль, предается страстям всегда с необыкновенной самоотдачей и силой:

Наши страсти — домашние животные — пишет Верховский своей невесте — иль, хоть и дикие звери, но ручные, смиренные (...); на востоке они вольны, как тигры и львы (Бестужев-Марлинский 1988: 237).

Полковнику внушает страх такая эмоциональная непосредственность; эта способность любить и ненавидеть с такой самоотдачей и столь отчаянно для него намного предпочтительнее чувств, которые испытывают люди в цивилизованном мире, поскольку здесь может быть достигнуто некое согласие, тогда как чувства, испытываемые дикарями, — это «тигры и львы», для которых возможности примирения не существует. Вспомним, что молодой Шактас, индеец Натчез в одноименной эпопее Шатобриана, намерен полностью принять то воспитание, которое дает цивилизованный мир, однако, оказавшись во Франции, он, подобно персам Монтескье, обнаруживает, что царящий там цивилизованный образ жизни полон пороков, но отнюдь не добродетелей, и приходит к заключению, что естественное состояние предпочтительнее цивилизованного общества.

Как известно, если естественное состояние и существовало когда-то в далекие времена, то человек, рожденный, воспитанный и живущий в цивилизованном обществе, ни в коей мере не может больше вернуться в естественное состояние, которое для него утрачено безвозвратно:

Природа человеческая — настойчиво утверждает Руссо — не знает пути назад и не может вернуться во времена невинности и равенства, от которых она когда-то отошла (Rousseau 1972: 1284).

Пример Аммалата и Шактаса показывает нам, что верно также и обратное, а именно то, что индивидуум, рожденный и выросший среди дикарей, неспособен — даже имея столь неординарного

наставника, каким был наставник Аммалата, — «воспитать» свою дикую натуру, свои инстинкты, наклонности, страсти, словом, усвоить менталитет и образ жизни цивилизованного мира.

Реакцией примитивного темперамента молодого Аммалата на ложь Султана-Ахмет-хана станет глубокая ненависть («молния в груди» [Бестужев-Марлинский 1988: 285]) к Верховскому, который будет убит своим любимым учеником, на которого он возлагал надежду, что тот станет единственным в своем роде образцом эмансипированного дикаря. Однако жест Аммалата является прежде всего смертельным ударом любой попытке культурной ассимиляции, исходящей из этноцентрической концепции: отныне единственным средством завоевать *другого* станет оружие.

Этноцентризм стремится свести к идентичному все то, что ему противопоставляется в качестве *другого*, приближаясь, таким образом, к *автономии*, к тому состоянию, когда уже ничто не может наложить ограничения на сам этноцентризм, в результате чего последний приобретает свободу (Levinas 1979: 6). Чужое бытие, вместо того, чтобы закрыться в крепости своей уникальности, таким образом, оказывается в сети идей априори, которые этноцентрист несет с собой, чтобы захватить его в плен. *Другого* следует не только понять, но еще и использовать, приручить и сделать своей собственностью. Только через обладание «я» завершает процесс идентификации *иного*. В цивилизации, которая находит свое отражение в философии идентичного, свобода — это накопление богатства, разум, который ограничивает *другого*, — это собственность и власть. Левинас синтетически описал «необходимость», вследствие которой этноцентризм стремится поглотить *другого*:

История западной философии — это история открытия другого, в результате которого другой, раскрывшись как бытие, утрачивает свою дружость. С самого своего возникновения философия больна страхом перед другим, который остается чем-то другим, больна непреодолимым неприятием (Levinas 1979: 27).

Этноцентризм исходит не из мифа об Аврааме, который навсегда оставляет родину ради неведомых краев, а скорее из мифа об Улиссе, который после многочисленных перипетий возвращается на Итаку.

Библиография

- В. Г. Белинский 1953–55. Полное собрание сочинений. I–XIII. Москва, 1953–55.
- А. А. Бестужев-Марлинский 1831. Рассказ офицера, бывшего в плену у горцев // Тифлисские ведомости, 1831, 9–17.
- А. А. Бестужев-Марлинский 1988. Ночь на корабле. Повести и рассказы. Москва, 1988.
- А. А. Бестужев-Марлинский 1995. Кавказские повести. Санкт-Петербург, 1995.
- В. Вацуро 1964. Лермонтов и Марлинский // Творчество М. Ю. Лермонтова. Москва, 1964.
- М. Ю. Лермонтов 1957. Сочинения в шести томах. I–VI. Москва; Ленинград, 1957.
- Ю. М. Лотман 1992. Избранные статьи в трех томах. I–III. Таллин, 1992.
- П. И. Пестель 1906. Русская Правда. Наказ Временному Верховному Правлению. Санкт-Петербург, 1906.
- S. Layton 1994. Russian Literature and Empire. Conquest of the Caucasus from Pushkin to Tolstoy. Cambridge, 1994.
- E. Levinas 1979. La traccia dell'altro. Napoli, 1979.
- J.-J. Rousseau 1972. Opere. Firenze, 1972.

«Неискупленный герой Достоевского»

Это интригующее определение героя Достоевского принадлежит М. М. Бахтину и встречается на одной из страниц его раннего трактата об авторе и герое (далее — АГ)¹. Этот обширный и незаконченный автором труд возникал в годы его пребывания в Витебске (осень 1920 — весна 1924), — и там же он писал работу о Достоевском, скупые сведения о которой содержатся в его письме М. И. Кагану от 18 января 1922 («Сейчас я пишу работу о Достоевском, которую надеюсь весьма скоро закончить»²) и в сообщении петроградского еженедельника «Жизнь искусства» от 23–28 августа 1922: «Молодым ученым М. М. Бахтиным написана книга о Достоевском и трактат „Эстетика словесного творчества“». Неизвестно, была ли в самом деле тогда *написана* эта книга (известие могло быть преувеличено), но, несомненно, она интенсивно писалась. Более мы о ней ничего не знаем; в отличие от двух капитальных трудов молодого Бахтина по нравственной философии и философской эстетике («К философии поступка» и АГ), рукопись его ранней работы о Достоевском нам неизвестна. Тем не менее, если все же считать, что в начале 20-х годов существовал «прототекст» (термин Н. И. Николаева) будущей книги 1929 г. «Проблемы творчества Достоевского» (далее — ПТД), можно, видимо, строить предположения о том, каков был его характер, в отличие от ПТД. К этому побуждает сам текст книги 1929 г., где различаются разновременные слои: терминология феноменологическая («интенция», «интенциональность») не вполне уживается здесь с социологической фразеологией, отражающей веяния конца 20-х годов (показательно, что оба слоя терминов были устранены, хотя и по разным мотивам, при переработке для второго издания в 1963 г.). Статью 1924 г. о содержании, материале и форме, написанную по заказу журнала «Русский современник», Н. И. Николаев назвал «первым трудом внешней философии Бахтина»³, т. е. написанным для печати, — в отличие от АГ, исполненного на интимном

и чистом языке его сокровенной мысли. Видимо, то же можно предполагать о неизвестной нам ранней версии книги о Достоевском, в отличие от *ПТД*, в которых признаки «внешнего» в этом смысле произведения все же заметны. Оттого и заслуживает, чтобы к ней присмотреться, интригующая формула, взятая темой для настоящей заметки, — в ней угадывается сокровенная мысль Бахтина о Достоевском, высказанная в таких словах им единственный раз; более нигде она у Бахтина не повторяется, в том числе и в *ПТД*. Но эта мысль — не единственное упоминание Достоевского в *АГ*; таких здесь немало, и они образуют в контексте этого текста систему; Достоевский присутствует здесь активно, но странно.

В самом деле: из упоминаемых в тексте *АГ* имен Достоевский — на первом месте, но при этом *во всех случаях* он упоминается как пример *отклонения* от развернутой здесь теории автора и героя. Главное слово этой теории — «завершение»: завершение героя автором как «общая формула» теории. Кажется, что *АГ* — это дух классической нормы, даже что-то вроде нормативной эстетики Бахтина — для критической мысли XIX–XX столетий совсем необычный тип; но и кажется также, что острые отклонения от типа интересуют эту теорию особенно, чем и определяется положение в ней Достоевского. Достоевский «не укладывается» (одно из излюбленных выражений в словаре Бахтина: он любил все то, что «не укладывается») в основную теорию и именно этим ей интересен, как бы обозначая собою ее границы. Достоевский здесь присутствует на полях теории, и его положение в *АГ* можно было бы назвать маргинальным, если бы оно не было столь значительным, так что вернее назвать его *альтернативным*.

В качестве альтернативного примера Достоевский в ряде мест *АГ* возникает рядом с *романтизмом*, и в целом обозначенная здесь теоретическая альтернатива сближается с гегелевским по происхождению размежеванием *классического* и *романтического* искусства (у Бахтина — классического и романтического характера: *ЭСТ*, 152–158). Однако альтернативность Достоевского по отношению к общей теории заходит глубже и дальше, и Достоевский для Бахтина уже по ту сторону гегелевской оппозиции классического и романтического. «Кровная» связь Достоевского с европейским романтизмом отмечена в *ПТД*⁴, однако размежевание Достоевского с романтизмом и его утверждение, вослед Вячеславу Иванову, как онтологического реалиста — принципиальный пункт в этой книге (ср. характеристику Достоевского как «одного из величайших романтиков» в известной книге Романо Гвардини,

почти одновременной ПТД⁵). И в АГ Достоевский одновременно и составляет параллель романтизму (оба — альтернативные основной — «классической» теории явления), и размежеван с ним в таких выразительных формулировках, как — «бесконечный герой романтизма и неискупленный герой Достоевского» (ЭСТ, 21; курсив наш — С. Б.).

Эта последняя характеристика, в отличие от более прозрачной формулы романтического героя, нуждается в истолковании. Несомненно, она восходит к ранней концепции творчества Достоевского в гипотетическом прототексте; в тексте же АГ она возникает в философских координатах этого труда, исполненного на языке религиозной эстетики; основное действие завершения героя автором здесь отождествляется с религиозным событием искупления, герои являются «спасаемыми и искупаемыми эстетическим спасением» (ЭСТ, 65). Невозможно не прочитать этот тезис на фоне традиции русской религиозной философии начала века; возможно, он заключает в себе и конкретные реакции на влиятельные концепции 1910-х годов, — в том числе вероятную полемическую реакцию на идею «смысла творчества» в бурно обсуждавшейся книге Н. А. Бердяева (1916). В центре этой книги проблема — «творчество и искупление»⁶, — понимаемая как абсолютная антиномия двух разнонаправленных и взаимоисключающих задач религиозной истории человечества, противопоставленных одна другой как положительная задача задаче отрицательной и задача будущего задаче прошлого. Эта антиномия позволила говорить В. Розанову о «манихейском»⁷, а Вяч. Иванову о «футуристическом пафосе»⁸ книги Бердяева. В противоположность тому и другому пафосу, в описании эстетического акта (собственно, ежечасно совершающегося, как бы в вечном настоящем, отношения одного человека к другому) у Бахтина творчество и искупление это одна задача: искупление, так понимаемое, и есть «смысл творчества» по Бахтину. На фоне бердяевской «ереси» бахтинское «искупление» даже своеобразно ортодоксально. Звучание этого слова на страницах АГ обусловлено той интуицией *греха*, которая проникает описываемую здесь картину. Речь идет о греховности как «принципиальном» и «имманентном» состоянии бытия-данности, «принципиально греховной» (ЭСТ, 52): «Мы можем сказать, что это имманентное бытию, изнутри его переживаемое грехопадение: оно в тенденции бытия к самодостаточности...» (ЭСТ, 109). Возможно, этой интуицией, проникающей текст АГ, автор был обязан раннему (с юности) чтению Киркегора⁹; своеобразие восприятия этой интуиции Бах-

тиным — в переводе проблематики христианской философии на язык эстетических и даже поэтологических категорий (автор и герой). Или, напротив, — эстетика переводится на язык христианской философии, и отношение автора и художественной формы к герою описывается как «отношение дара к нужде, прощения *gratis* к преступлению, благодати к грешнику» (*ЭСТ*, 80; понятие эстетической благодати совпадает в тексте *АГ* с понятием авторского «избытка видения», напоминая о «преизбыточествующей благодати» новозаветных посланий — *2 Кор.*, 9, 14).

Столь своеобразный синтез философских планов и языков имеет в теории автора и героя еще один аспект, вероятно, связанный с филологической специальностью автора теории, филолога-классика, и уроками, воспринятыми от университетского учителя — Ф. Ф. Зелинского. Показательным примером действия закона художественного искупления на страницах *АГ* избран греческий Эдип: Эдип в трагедии является спасенным и «искупленным эстетически» (*ЭСТ*, 65). Эта категория христианской философии в качестве термина философской эстетики Бахтина распространяется, таким образом, на греческую трагедию. Подобное распространение понятий и сближение античного и христианского было излюбленной формой мысли Ф. Ф. Зелинского, в том числе в статье 1914 г. об «Эдипе в Колоне» как «трагедии благодати», статье, открытой провозглашением эллинской религии «настоящим Ветхим Заветом нашего христианства» и заключенной словами: «что только наметил Софокл, то договорило, много веков спустя, христианство»¹⁰. Замечательно: постановкой «под открытым небом» именно этой «греческой трагедии Софокла „Эдип в Колонне“» (так! — цитируем сообщение местной газеты «советов рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов») будет занят Бахтин в Невеле в 1919 г.: «Постановкой руководят знатоки Эллады и Греции гр. Бахтин и Пумпянский»¹¹. Теория автора и героя наследовала культурной эпохе, одним из заданий которой был эллинско-христианский синтез, провозвестниками которого были «знатоки Эллады и Греции» И. Ф. Анненский, Вяч. Иванов, Ф. Ф. Зелинский; с их именами связана и идея третьего, славянского Возрождения¹², пропагандистом которой уже в конце 20-х гг. в эмиграции будет Н. М. Бахтин¹³, филолог-классик и ученик Зелинского тоже, а Михаил Бахтин, его брат, будет вспоминать эту идею в устной лекции о Блоке: «Этого самого полного Возрождения ждали, и ждали, что оно изменит весь мир. К кругу этих идей все так или иначе приобщились»¹⁴. Тенденция к эллинско-христианскому синтезу просматривается и в теории автора и героя, в которой христианские поня-

тия и тона удивительно просто сочетаются с «винкельмановскими»¹⁵, «пластически-живописными», скульптурными характеристиками идеального результата эстетического акта как своего рода «изваяния» человека-героя (*ЭСТ*, 39). «Искупление» в результате дает «изваяние», и присутствие античного идеала формы в теории и сообщает ей *sui generis* нормативный характер, а отклонениями на полях теории и предстают «бесконечный герой романтизма и неискупленный герой Достоевского». А последнему как нормативный пример героя «искупленного» противостоит Эдип. В книге 1929 г. этой скрытой между строками текста *АГ* антитезе будет отвечать несогласие с определением романа Достоевского как романа-трагедии у Вячеслава Иванова; и вообще на проблему «Достоевский и античность», выдвинутую статьей Иванова и книгой своего друга Л. В. Пумпянского (1922), Бахтин ответит в *ПТД* размежеванием внутри этой проблемы (в том числе решительным отмежеванием диалога у Достоевского от платоновского диалога и сближением его по типу с диалогом библейским, в особенности диалогом Иова: *ПТД*, 240).

Точка зрения, выраженная формулой неискупленного героя, уникальна не только в трудах Бахтина, но и во всей литературе о Достоевском, в том числе в обширной философско-религиозной критике XX века. В формуле выговорена особая острота экзистенциального одиночества героя Достоевского, которое станет темой книги *ПТД* и будет подчеркнуто в некоторых ее акцентных местах, особенно на последних страницах (тема эта в значительной мере нейтрализована во второй редакции 1963 г.). Но в определении неискупленности — как богооставленности — выражен такой аспект этой темы, какой останется далее у Бахтина открыто не проговоренным даже и в *ПТД*. В своеобразной эстетической теологии *АГ* завершение как искупление есть *любовный* акт отношения автора к герою (*ЭСТ*, 80), символизируемый жестом *объятия* (*ЭСТ*, 39). Им человек-герой и оформлен «со всех сторон» как «изваяние». Этого авторского «объятия» лишен неискупленный герой Достоевского, чем и определяется все отличие полифонического романа на фоне «классической» литературы. Автор его, в отличие от эстетически любящего автора *АГ*, приобретает черты «жесточкого таланта» (переосмысление этого эпита Н. К. Михайловского применительно к теории полифонического романа дано в *ПТД*, 63).

Согласно общей теории в *АГ*, герой как этический субъект есть носитель «смыслового сопротивления» эстетически-завершающей активности автора. Эта последняя так или иначе «парализует»

встречную активность героя, их отношения живописуются как борьба, предполагающая «победу автора». Однако при этом в АГ подробно описываются состояния и процессы, «не укладывающиеся» в эстетический акт и ему противостоящие; в этих описаниях предвещаются характеристики «героя у Достоевского» в ПТД. Можно сказать, что в теории автора и героя оставлено место для Достоевского, «оставлена вакансия поэта» для будущей теории полифонического романа. По Бахтину радикальное отличие романа Достоевского — на фоне теории автора и героя — и состоит в том, что герой Достоевского входит в роман, сохраняя свое «упорствующее» содержание и «смысловое сопротивление». Герой в своей упорствующей, «упругой» сущности остается «не преодолен» и «не побежден» эстетически, но тем самым и «не куплен». Достоевский, по Бахтину, «не укладывается» в теорию столь радикальным образом, что по поводу этой книги приходит на память известное изречение нашего века о необходимом градусе безумия гениальных научных идей. Автор ПТД высказывается об этом в экстремальных формулировках: «Поэтому-то его творчество *не укладывается ни в какие рамки*, не подчиняется ни одной из тех историко-литературных схем, какие мы привыкли прилагать к явлениям европейского романа» (ПТД, 9). Свой парадокс о свободе героя от автора у Достоевского Бахтин доводит как бы до предела того, что возможно в литературном произведении вообще. Это концепция на грани возможного. Но такая и отвечает, по Бахтину, поэтике Достоевского. Он ее описывает как почти невозможную (как таковая она и вызвала столько недоумений). Достоевский, по Бахтину, — преодоление как бы естественных ограничений нашего опыта и возможностей художественного изображения человека, личности, духа, радикальное расширение этих возможностей и, соответственно, то активное расширение сознания у читателя Достоевского, о каком на одной из страниц уже второго издания книги говорит Бахтин.

Но вся эта исключительность Достоевского связана у Бахтина с понятием некоего большого кризиса в основаниях литературы и культуры. У Бахтина он называется *кризисом авторства*, очерк которого дан в АГ, и всегда при этой теме является имя Достоевского. Кризис авторства описан как разрушение основ теории автора и героя: «Расшатывается и представляется несущественной самая позиция внеаходимости, у автора оспаривается право быть вне жизни и завершать ее. Начинается разложение всех устойчивых трансгредивентных форм (прежде всего в прозе от Достоевского до Белого)...» (ЭСТ, 176). Термины разрушения и

разложения переносятся в *ПТД*, где о художественном задании Достоевского говорится как о задании «разрушить сложившиеся формы» европейского романа, «разложить монологическое единство художественного мира...». Конечно, это в высшей степени творческое разрушение, что очевидно само собой, — тем не менее разрушительные мотивы с особой силой сопровождают картину этого творчества.

У истоков кризиса авторства в европейской культуре стоит романтизм; но ситуация кризиса авторства описывается как *современный момент в культуре* (в бахтинской философии поступка ему соответствует тезис о «кризисе современного поступка»¹⁶); видимо, не случайно дважды в тексте *АГ* при описании кризисных состояний в связке с именем Достоевского следует имя Андрея Белого, а также характеристика Достоевского активно присутствует в устной лекции о Белом конца 20-х годов. Достоевский для Бахтина стоит между романтизмом как предвестием и Белым как последствием, однако в эту последовательность и в этот ряд «не укладывается».

Итак, полифонический роман в эстетике Бахтина имеет кризисное происхождение. Кризисные мотивы акцентированы и во внутреннем его устройстве — прежде всего во всем, что характеризует *героя*. Главный такой мотив — социально-экзистенциальное *одиночество* героя из случайного семейства, выпавшего из вековых устойчивых одновременно жизненных и художественных связей и скреп. Сильнейшим образом этот мотив звучит на последней странице книги, в заключительной фразе ее основного текста (не забудем, что этой последней страницы нет во второй, канонической ныне, редакции 1963 г., где некоторые острые акценты *ПТД* смягчены и нейтрализованы): «Для одинокого его собственный голос становится зыбким, его собственное единство и его внутреннее согласие с самим собою становится постулатом». К этому драматическому финалу книги надо будет еще возвратиться, а сейчас задержаться на «социально-экзистенциальной», как мы ее обозначили, характеристике ситуации: двойственность такого определения по существу, конечно, верна — и в то же время она заключает в себе вопрос, относящийся к методологии книги 1929 г.: что такое бахтинская социология конца 20-х годов и ее участие в книге *ПТД*?

Это гротеск, но гротеск эпохальный: можно ключ к бахтинской социологии искать в его показаниях на допросах в ленинградском ОГПУ. 28 декабря 1928 г. он свидетельствовал о двух рефератах о Максе Шелере, прочитанных им в домашнем кружке:

«Первый реферат был об исповеди. Исповедь, по Шелеру, есть раскрытие себя перед другим, делающее социальным («словом») то, что стремилось к своему асоциальному внесловесному пределу («грех») и было изолированным, неизжитым, чужеродным телом во внутренней жизни человека»¹⁷. Если это изложение Шелера, то изложение в своих, бахтинских координатах¹⁸. *Грех и слово* — два предела такой социальной модели: асоциален (и внесловесен) грех, социально слово. Социальное же событие изживания греха через слово — исповедь. Эта тонкая социология духовного события (то, что в позднейшем автокомментарии будет названо «внутренней социальностью», в отличие от «внешней» и «вещной»¹⁹) — что общего она имеет с грубым «внешним» социологизмом эпохи? Однако тень последнего, мы увидим, падает тоже на *ПТД*. Изложение Шелера ближайше соприкасается с направлением этой книги, в которой герой Достоевского понят не как «образ», а как «слово», *исповедь* же есть основное событие этого мира и задача, которая «стояла перед Достоевским с самого начала его творческого пути»²⁰, как та внутренняя форма, изнутри которой, перерастая ее, шел Достоевский к своему роману; поэтому так важны и во многом центральны в *ПТД* монографические разборы не романов, а повестей Достоевского, в которых их внешняя форма еще максимально сближена с внутренней формой исповеди («Двойник», «Записки из подполья», «Кроткая»); они настолько центральны, что В. Л. Комарович в 1934 г. в своем обзоре по-немецки новой литературы о Достоевском упрекал автора *ПТД* в том, что он, собственно, не анализирует романов Достоевского, а лишь выявляет в них традицию старого жанра исповеди: «Наблюдения Бахтина над „Записками из подполья“ и „Кроткой“ во второй главе его книги доказывают лишь то, что Достоевский усвоил своему творчеству традиционные формы литературного жанра исповеди. Правда, у Достоевского эти формы переносятся на структуру его больших романов. Но в каком объеме они там использованы, какие новые и своеобразные функции на них там возложены, — это также не получает объяснения у Бахтина»²¹.

Экзистенциальный мотив в финале *ПТД* был предсказан в *АГ* на страницах, вводящих тему *хора*. Эту концовку книги: «Для одинокого его собственный голос становится зыбким...» — предвещало такое место в *АГ*: «Петь голос может только в *теплой атмосфере*, в атмосфере возможной хоровой поддержки, принципиального *звукового неодионочества*» (*ЭСТ*, 148). Нарушение этого состояния (выпадение из «хоровой поддержки») описано тут

же: «индивидуальное и совершенно одинокое нарушение абсолютной тишины носит жуткий и греховный характер <...> одинокое и сплошь самочинное нарушение тишины налагает бесконечную ответственность или неоправданно цинично». Это «или» может быть отнесено к герою Достоевского, самоопределение которого совершается между этими двумя пределами — бесконечной ответственности и (или) цинизма. Итак, герой Достоевского — *одинокий* (его итоговое определение в заключительной фразе книги), и одиночество это может быть понято в большом бахтинском контексте как отпадение от *хора*. За такой картиной вновь встает вопрос о романе-трагедии. И шире — о восприятии и переплавке системы мыслей Вячеслава Иванова в эстетической теории Бахтина. Несомненную связь бахтинской полифонии со статьей Иванова «Две стихии в современном символизме» установил С. Игэта²²; но там у Иванова действует такой субъект, как «полифонический хор», — тогда как в теории полифонического романа нет такого единства. «В полифоническом хоре каждый участник индивидуален и как бы субъективен. Но гармоническое восстановление строя созвучий в полной мере утверждает объективную целесообразность кажущегося разногласия»²³. Эти чеканные фразы открывают путь к бахтинской полифонии — и однако, если присмотреться (и даже как бы прислушаться), обнаруживаются различные не только акценты, но доминанты той и другой идеи²⁴. Доминанта Иванова — «полифонический хор», а символ хора есть «чувственное ознаменование соборного единомыслия и единодушия»²⁵. У Бахтина *полифония* и *хор* разведены и единства не образуют. Иного, не «соборного» свойства эта полифония. При этом тема хора также звучит в эстетике Бахтина — и несколько прикровенно, но неотлучно она присутствует и в ПТД: хор («осанна») предполагается как идеальный предел диалога, «согласно его <Достоевского> основным идеологическим предпосылкам» предполагающего «приобщение голоса героя к хору». Но в романе Достоевского этот идеальный предел не достигается: «Но в плане его романов развернута не эта полифония примиренных голосов, но полифония голосов борющихся и внутренне расколотых» (ПТД, 210). Есть, значит, полифония и полифония. В терминах АГ голоса героев-протагонистов Достоевского — «голоса вне хора» (ЭСТ, 150), лишённые «хоровой поддержки». Голос такого героя несет в себе то свойство одинокого человеческого («слишком человеческого») голоса, о каком было сказано в повести русского писателя XIX века о жизни как раз творца классической музыкальной полифонии: «на человеческом

голосе лежит еще печать первого грешного вопля!» (В. Ф. Одоевский, «Себастьян Бах»). Та же, кажется, печать лежит на «жутком и греховном» одиноком нарушении типины в бахтинском мире.

Когда «знатоки Эллады и Греции» Бахтин с Пумпянским ставили под открытым небом «греческую трагедию Софокла» в пореволюционном провинциальном Невеле, они, замечает Н. И. Николаев²⁶, осуществляли мечту Вяч. Иванова о стране, покрытой оркестрами: «К участию привлечены учащиеся трудовых школ города и уезда, числом свыше 500», — сообщала газета «Молот». Последовавшая история дала практический ответ на эстетическую утопию, в концепции же полифонического романа можно видеть теоретический ответ на нее, снятие хоровой утопии вместе с идеей романа-трагедии по отношению к центральному для обоих мыслителей художнику. Но «голоса вне хора» не дают ни нравственного распада мира, ни художественного распада романа²⁷. В плане нравственном, как сформулировано уже во второй редакции книги, — «Достоевский преодолел солипсизм»²⁸. Такое преодоление как духовное событие в мире Достоевского и совершается средствами полифонии не по Вяч. Иванову. Полифония и контрапункт выступают как *способ организации голосов вне хора в художественную гармонию*, в мир, который «по-своему так же закончен и закруглен, как и дантовский мир» (ИТД, 49). Полифония, так понятая, дает Бахтину опору для такого утверждения художественной организованности и конструктивного совершенства романа Достоевского, какое достаточно редко в литературе об этом писателе. Ведь кто приводится в параллель Достоевскому? Поэты совершенные — Данте и, что удивительнее, Расин. Сравнение с Расином выглядит парадоксом, говорит Бахтин, настолько различны они содержательно. «Но художественно герой Достоевского так же точен, как и герой Расина» (ИТД, 60).

Но этот художественно точный герой получает со стороны исследователя сложное, двойственное и даже зыбкое объяснение. Двойственность сказывается в колеблющемся (перебойном — можно употребить одно из любимых слов бахтинского словаря) скрещении экзистенциальных и социологических характеристик героя. С одной точки зрения он лишен хоровой поддержки, с другой — социальной опоры. Он «неслиянный», свободный, и «неискупленный», одинокий. Вновь обратимся к концовке книги, немного расширив контекст цитаты: «Твердый монологический голос предполагает твердую социальную опору, предполагает „мы“, все равно осознается оно или не осознается. Для одинокого его собственный голос становится зыбким...». «Твердый» голос — монологи-

ческий, голос полифонического героя — «зыбкий». Этот вдруг обретающий жесткие очертания социологический анализ здесь, в финале *ПТД*, симптоматично смыкается с социологическим же анализом также в финале другой книги, возникшей в том же 1928 г., когда завершалась книга о Достоевском, — «Марксизм и философия языка» (*МФЯ*). Последняя тоже страница *МФЯ* касается «социальной тенденции» новых сложных процессов в развитии слова (различных форм передачи чужого слова, несобственной прямой речи в особенности; части третьей *МФЯ*, разбирающей эти явления, соответствует классификация «типов прозаического слова» в *ПТД*), и тенденция эта описывается как глубокий кризис «идеологического слова-высказывания», его опасная субъективизация, утрата уверенного, авторитетного, твердого слова, обеспеченного коллективной поддержкой, социальным «мы»: «Во всем этом сказывается поражающая зыбкость и неуверенность идеологического слова»²⁹. Та же самая «зыбкость». Такой вердикт с точки зрения социального «мы» имплицитно критикует оценку описываемых процессов как переходных, кризисных и почти болезненных состояний, однако она ощутимо «не сливается» как с уверенным утверждением философского превосходства полифонического романа и авторской позиции Достоевского, «лежащей выше монологической позиции», в *ПТД*, так и с тонкой оценкой несобственной прямой речи как ценнейшего обогащения возможностей слова в *МФЯ*. Социологическая характеристика героя Достоевского в финале *ПТД* сужается до типичного штампа эпохи, будто взятого напрокат из словаря В. Ф. Переверзева: «Все это является глубочайшим выражением социальной дезориентации разночинной интеллигенции...». Однако и это плоское определение, находящееся на крайнем социологическом полюсе методологического спектра *ПТД*, имеет связь с глубокими планами понимания героя Достоевского как бескорыстного человека идеи, героя-идеолога; стоит вспомнить здесь в параллель известную характеристику, данную Г. П. Федотовым (в статье 1926 г.) русской интеллигенции по двум признакам — как «идейной» и «беспочвенной»³⁰.

Но на той же последней странице ситуация героя Достоевского описывается (в соответствии с формулой — «человек в человеке») как очищенная от какой-либо социальной характеристики: «Человек как бы непосредственно ощущает себя в мире как целом, <...> помимо всякого социального коллектива... И общение этого „я“ с другим и с другими происходит прямо на почве последних вопросов...». Это то, что названо здесь «абстрактной социальностью»,

проявляющейся в мире Достоевского в утопии «общины в миру», создаваемой «из чистого человеческого материала» и объединяющей «по ту сторону существующих социальных форм» (община мальчиков на могиле Илюши как последнее слово художника Достоевского — «маленькая детская церковь», как о ней сказано в устной лекции о Достоевском). Эта утопическая идея писателя изложена как-то лирически исследователем все на той же последней странице, и хотя через несколько строк она увязывается с социальным статусом «разночинной интеллигенции», но ощутимо с ним «не сливается». Человек, непосредственно ощущающий себя в мире как целом, скорее сближается с героем *жития*, которое, согласно его духовно-жанровому определению в АГ, «совершается непосредственно в Божием мире» (ЭСТ, 161). Как и *исповедь*, *житие* Бахтин рассматривал как сокровенную внутреннюю форму, к какой тяготел, далеко с ней не совпадая, роман Достоевского (как ненаписанное «Житие великого грешника» стало внутренней формой и прототипом последовавших романов). Проблему этого романа он даже склонен был видеть в рамках соотношения двух этих внутренних жанров: «Уже у Достоевского мы видим стремление создать форму жития, но она осталась только исповедью», — говорил он в устной лекции об Андрее Белом, прибавляя, что последний порывался тоже от биографического романа к житию, «к которому, может быть, пришел бы и Достоевский»³¹. И хотя значение житийного слова и «успокоенных житийных тонов» в стиле Достоевского ограничено и локализовано в ПТД (что даже вызвало в рецензии А. Л. Бема на книгу упрек в недооценке этого слова³²), проблема эта у Бахтина универсальна для понимания Достоевского: «неискупленный герой Достоевского» это потенциальный герой жития.

Заключительная страница ПТД вызывает и на внелитературные размышления. Идея «общины в миру», объединяющей «по ту сторону», могла звучать актуально и остро в общественно-политической ситуации 1920-х годов. Правдоподобно предположить, что идея эта относится к первоначальному слою концепции книги, т. е. еще к прототексту 1922 г. В этом случае можно почувствовать переключку этой идеи с идейным контекстом переломного для отечественной культуры 1921 года — и не только со столетием Достоевского (видимо, давшим материал для концепции, в том числе юбилейными заседаниями в Вольфиле с докладами Л. В. Пумпянского, В. Б. Шкловского и А. З. Штейнберга и выступлением А. А. Мейера по докладу Штейнберга), но и с пушкинскими вечерами этого года с речами Блока и Ходасевича, с их пафосом духовно-

го сопротивления, связующего (говоря уже словами с последней страницы ПТД) «по ту сторону существующих социальных форм». В особенности идея духовной мирской общины внутри и «вне рамок» новой социальности откликается знаменитой заключительной фразе речи Ходасевича: «это мы уславливаемся, каким именем нам аукаться, как нам переключаться в надвигающемся мраке». Так утопия «по Вяч. Иванову» снималась и сменялась утопией «по Ходасевичу». В «надвинувшемся» мраке конца 20-х, когда явилась книга о Достоевском, актуальность идеи как венчающей книгу, ее буквально последнего слова (ее *pointe*), могла лишь стать еще более острой³³.

Примечания

- 1 М. М. Бахтин. Эстетика словесного творчества. М., 1979, с. 21 (далее в ссылках на это издание в тексте — ЭСТ).
- 2 Диалог. Карнавал. Хронотоп. Витебск, 1992, № 1, с. 72.
- 3 М. М. Бахтин и философская культура XX века. СПб., 1991, ч. 2, с. 37.
- 4 М. М. Бахтин. Проблемы творчества Достоевского. Л., «Прибой», 1929, с. 101.
- 5 Romano Guardini. Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk. München, 1964, S. 27 (первое издание — 1932).
- 6 Н. А. Бердяев. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1993, с. 325–341.
- 7 Н. А. Бердяев: pro et contra. СПб., 1994, с. 268.
- 8 Там же, с. 310.
- 9 «Очень рано — раньше кого бы то ни было в России, я познакомился с Сереном Киркегором» // Беседы В. Д. Дувакина с М. М. Бахтиным. М., 1996, с. 36.
- 10 Логос, 1914, СПб.–М., т. 1, вып. 1, с. 112, 149.
- 11 См.: Невельский сборник. Вып. 1, СПб. 1996, с. 150.
- 12 См. ст. С. С. Хоружего в «Вопросах философии», 1994, № 11, и ст. Н. И. Николаева в сб.: ΜΟΥΣΕΙΟΝ. Проф. Александру Иосифовичу Зайцеву ко дню семидесятилетия. СПб., 1997.
- 13 Н. М. Бахтин. Статьи. Эссе. Диалоги. М., 1995, с. 115–116, 137–140.
- 14 Диалог. Карнавал. Хронотоп. 1993, № 2–3, с. 158.
- 15 См. ст. И. Н. Фридмана в сб.: М. М. Бахтин как философ. М., 1992, с. 57.
- 16 Философия и социология науки и техники. М., 1986, с. 92.
- 17 См.: С. С. Конкин, Л. С. Конкина. Михаил Бахтин. Саранск, 1993, с. 183.
- 18 Что можно видеть в сравнении с вероятным источником (за указание которого благодарим профессора Берлинского университета

- Б. Пула) — статьей Шелера «Покаяние и новое рождение» («Reue und Wiedergeburt», 1920): *Max Scheler. Vom Ewigem in Menschen*. Bern, 1954, S. 29–59, особо S. 51.
- 19 *М. М. Бахтин*. Собрание сочинений. М., 1996, т. 5, с. 344.
- 20 Там же, с. 352.
- 21 *V. Komarovič*. Neue Probleme der Dostojewskij-Forschung. 1925–1930. Teil 2 // *Zeitschrift für slavische Philologie*. Herausgegeben von Max Fasmer. Bd. 11, Leipzig, 1934, S. 230–231.
- 22 Japanese contributions to the tenth International Congress of Slavists. 1988. College of Arts and Sciences University of Tokyo, p. 89.
- 23 *Вячеслав Иванов*. По звездам. СПб., 1909, с. 261.
- 24 Замечания об этом — в ст. Д. М. Магомедовой «Полифония» в «Бахтинском тезаурусе» (в печати).
- 25 *Вячеслав Иванов*. По звездам, с. 285.
- 26 В неопубликованном пока комментарии к книге Л. В. Пумпянского «Достоевский и античность».
- 27 Ср. замечание Б. М. Энгельгардта о той «многопланности действительности в художественном произведении, которая у преемников Достоевского зачастую приводит к своеобразному распаду бытия», со ссылкой на Ф. Сологуба и А. Белого (Достоевский. Под ред. А. С. Долинина, сб. II, Л.–М., 1924, с. 93).
- 28 *М. Бахтин*. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1963, с. 134.
- 29 *В. Н. Волошинов*. Марксизм и философия языка. Л., «Прибой», 1930, с. 157.
- 30 *Г. П. Федотов*. Судьба и грехи России. СПб, 1991, т. 1, с. 70.
- 31 Диалог. Карнавал. Хронотоп. 1993, № 2–3, с. 145.
- 32 *Slavische Rundschau*. Berlin, 1930, № 1, S. 31.
- 33 Что и было почувствовано советской критикой: рецензии 1929–1930 гг. разглядели за социологическими формулировками, разоблачаемыми в рецензиях как мимикрия и камуфляж («дань социологическому фининспектору»), идеалистическую установку автора на «чистый человеческий материал» и «вечную человеческую природу».

М. Л. Гаспаров
(Москва)

В. А. Комаровский между Брюсовым и Блоком: к предистории одного стихотворного размера

В феврале 1907 г. юная Анна Ахматова писала С. В. Штейну про «...второй сборник стихов Блока. Очень многие вещи поразительно напоминают В. Брюсова. Напр., стих. «Незнакомка», стр. 21, но оно великолепно...» и т. д. («Литературное наследство», т. 92, кн. 3, 1982, с. 271, с примечанием: «в это время Ахматова очень любила стихи Брюсова». На это ее суждение обратил наше внимание Р. Д. Тименчик). Читателю наших дней, вероятно, трудно почувствовать в самом знаменитом стихотворении Блока какое бы то ни было сходство с Брюсовым. Но такое сходство было, и в чем оно состояло, можно угадать без ошибки: это стихотворный размер, 4-ст. ямб с дактилическими и мужскими окончаниями (ДМДМ), и связанные с ним семантические ассоциации.

Этот размер поздно возник в русской поэзии. Его впервые осваивают символисты, причем каждый из больших символистов — по-своему; но прочнее всех наложил свою печать на его семантику именно Брюсов. А потом он переходит к наследникам символизма, в их творчестве персональные манеры основоположников начинают переплетаться и взаимодействовать, семантика размера размывается, память о зачинателе-Брюсове выцветает и на ее месте всплывает память о продолжателе-Блоке.

Разумеется, экспериментальные обращения к 4-ст. ямбу с дактилическими и мужскими рифмами случались и гораздо раньше. Дактилическую рифму, как известно, ввел в русскую поэзию Жуковский, в 1820–21 г. написав «Ах, почто за меч воинственный Я свой посох избрала...» и «Отымает наши радости Без замены хладный свет...». Оба стихотворения написаны 4-ст. хореем: этот размер знал дактилические окончания (без рифм) еще в народной поэзии. Почти тотчас Жуковский попробовал перенести свою находку и в ямб: в 1824 г. он пишет «Мотылек и цветы»: «Поляны мирной украшение, Благоуханные цветы...». Почти одновременно и независимо от него такие же опыты делают Баратынский («Дало

две доли провидение...», 1823) и Языков («В альбом Ш. К.», 1825, с нарочито экспериментальным чередованием рифмовок ЖМЖМ и ДМДМ). Но в ямбе дактилические окончания не имели опоры на традицию (ни на народную, ни на западную), поэтому судьба этих экспериментов в двух размерах была очень разной. В 4-ст. хорее чередование окончаний ДМДМ тотчас привилось и породило длинный ряд интонационно-тематических подражаний с той же «томногорестной» семантикой (см. Гаспаров М.Л. К семантике дактилической рифмы в русском хоре. «Slavic Poetics», The Hague, 1973, p. 143–150). В 4-ст. ямбе, наоборот, обращения к такой рифмовке в 1830–40-х гг. очень редки и друг с другом не связаны. Семантика их повторяет семантику хореев Жуковского (разве что усиливая эмоциональный накал): кажется, что поэты ощущают новый размер как тот же 4-ст. хорей, надставленный в начале на один слог:

Сбылись души моей желанья, Блеснул мне свет в печальной мгле... (К. Аксаков, 1835); ...Одна мечта неуловимая За мной везде несется вслед... (Подолинский, 1842); ...Меня томит печаль глубокая, С тобою поделю ее... (К. Аксаков, 1835); Умри, заглохни, страсть мятежная, Души печальной не волнуй!.. (Губер, 1839); ...Мой друг, прочти ее страдания, Вглядись в печальные черты... (Красов, 1835); С глубокой думой у Распятия Благоговейно предстоя... (Шахова, 1846).

В середине века, на переломе от романтизма к реализму, эта семантическая традиция замирает: 4-ст. хорей ДМДМ сумел переключиться на новый, бытовой материал, 4-ст. ямб ДМДМ не сумел и временно перестал существовать. За всю вторую половину века мы знаем только четыре стихотворения этим размером, и все — сатирические или юмористические: размер не воспринимается всерьез (Ф. Глинка, «Не стало у людей поэзии...», 1852; Добролюбов, «Ужасной бурей безначалия...», 1860; Минаев, «Мне в жены бог послал сокровище...», 1880; В. Соловьев, «Я был ревнитель правоверия...», 1894).

Повторное открытие размера происходит ок. 1895–1905 гг., и начинается, естественным образом, с возрождения чисто-романтической тематики и стилистики. Главную часть работы сделал тот, кто всего непосредственнее был связан с замирающей позднеромантической инерцией, — Бальмонт: в 1898–1904 гг. он пишет не менее десятка стихотворений этим размером, и его подхватывают его партнерша М. Лохвицкая (1900–1904) и даже слабеющий Фо-

фанов («Влача оковы мира тесного...» в «Иллюзиях», 1900). Темы Бальмонта в этих стихах — программные декларации, любовное неистовство, лишь позже — обычные у него голоса стихий и проч.:

Как стих сказителя народного Из поседевшей старины, Из отдаления холодного Несет к нам стынущие сны... («Будем как солнце»); Я ненавижу человечество, Я от него бегу, спеша. Мое единое отечество — Моя пустынная душа... («Только любовь»); ...Вы разделяете, сливаете, Не доходя до бытия, Но никогда вы не узнаете, Как безраздельно целен я... («Только любовь»); Люблю тебя со всем мучением Всеискупающей любви! С самозабвением, с отречением... Поверь, пойми, благослови! (Лохвицкая, 1902–1904); Я буду ждать тебя мучительно, Я буду ждать тебя года, Ты манишь сладко-исключительно, Ты обещаешь навсегда... («Горящие здания»); ...Отдать себя на растерзание, Забыть слова — мое, твое, Изведать пытку истязания И полюбить, как свет, ее ... («Только любовь»); ...Зачем чудовище — над бездною, И зверь в лесу, и дикий вой? Зачем миры, с их славой звездною, Несутся в пляске гробовой? («Горящие здания»).

Почти так же декларативны и патетичны — только менее обильны — такие ямбы и у других старших символистов: «Откуда силы воли странные? Не от живых плотей их жар...» (Коневской, 1899); «...Свобода — только в одиночестве. Какое рабство — быть вдвоем!..» (Сологуб, 1903); «...Без ропота, без удивления Мы делаем, что хочет Бог. Он создал нас без вдохновения И полюбить, создав, не мог...» (Гиппиус, 1896).

Брюсов пришел по следам этих первых экспериментаторов: его первые 4 стихотворения в нашем размере пишутся только осенью 1904 г. и печатаются в сборнике «Stephanos» на рубеже 1905–06 гг. Брюсов делает с нашим размером то же, что делал со всей своей поэзией: умеряет символистскую расплывчатость и декадентское неистовство парнасским спокойствием и строгостью. Из 4 стихотворений, цитируемых ниже, первое можно вообразить у Бальмонта, два следующих — уже неповторимо брюсовские, а последнее — с эпиграфом из бодлеровского «К прохожей», напомним это слово — вносит в материал новую тему, загадочно-урбанистическую, открывателем которой в символизме был опять-таки сам Брюсов:

Опять душа моя расколота Ударом молнии, и я, Вдруг ослепленный вихрем золота, Упал в провалы бытия... («Молния»); Целит вечернее безволие Мечту смятенную мою.

Лучей дневных не надо более, Всю тусклость мига признаю!.. («Целение»); Свершилось! молодость окончена! Стою над новой крутизной. Как было ясно, как утонченно Сиянье утра надо мной... («В полдень»); О, эти встречи мимолетные На гулких улицах столиц! О, эти взоры безотчетные, Беседа беглая ресниц! На зыби яростной мгновенного Мы двое — у одной черты; Безмолвный крик желанья пленного: «Ты кто, скажи?» — Ответ: «Кто ты?» ... («Встреча»).

«Незнакомка» Блока датирована 24 апреля 1906 г. — т. е. по горячим следам чтения брюсовского «Stephanos». Она возникла на скрещении двух мотивов — внешнего прохождения и внутреннего прозрения, внешнего городского быта и внутреннего ощущения вечной женственности. Первый из этих мотивов восходит к Брюсову, второй — к Гиппиус. Вспомним:

...И каждый вечер, в час назначенный (Иль это только снится мне?) Девичий стан, шелками схваченный, В туманном движется окне. И медленно, пройдя меж пьяными, Всегда без спутников, одна, Дыша духами и туманами, Она садится у окна... И странной близостью закованный, Смотрю за темную вуаль И вижу берег очарованный И очарованную даль...

Стихотворение Гиппиус — «Она» (1905, печ. 1906): «Кто видел Утреннюю, Белую Средь расцветающих небес, — Тот не забудет тайну смелую, Обетование чудес... Душа моя, душа свободная! Ты чище пролитой воды, Ты — твердь зеленая, восходная, Для светлой Утренней Звезды». Для Блока оно было важно: именно с посвящением Блоку (по его просьбе) оно появилось во II книге ее «Собрания стихов». Блок, несомненно, знал его еще до публикации 1906 г., но откликнулся на него, повторив его размер, лишь по выходе «Stephanos»: камерная бесплотность Гиппиус совместилась с уличной эротикой Брюсова, и отсюда явилась уникальная образность блоковского стихотворения. Вместо столицы у Блока — загород, вместо яростного желанья — хмельное прозрение, но мотив движения, прохождения, отмечающий у Блока кульминацию — почти несомненно подсказан брюсовской «Встречей» (а через нее бодлеровской «Прохожей»): «далеко, там, в толпе скользит она...», «но миг прошел, и мы не с ней...».

Что этот мотив движения был для Блока небезразличен, видно из того, что второе его стихотворение в этом размере, «Все помнит

о весле вздыхающем...» (1908), все построено на тонких вариациях темы движения, буквального и метафорического: «весло» в начале, «бесцельный путь» в конце, «взор убегающий», «движения несмелые», «поворот руля», «уходящий призрак корабля» в середине.

Опубликована «Незнакомка» была зимой 1906–1907 г. в «Нечаянной радости» — к этому времени Брюсов напечатал еще одно броское стихотворение нашим размером, и тоже с городским фоном: «Вечерний прилив» (1906): «Кричат афиши пышно-пестрые, И стонут вывесок слова... Скрыв небеса с звездами чуткими, Лучи синеют фонарей — Над мудрецами, проститутками, Над зыбью пляшущих людей...». Надо ли удивляться, что первыми читателями «Незнакомка» воспринималась как ощутимая вариация на брюсовскую тему?

Сам Блок через несколько лет признал важность брюсовского размера в своем сознании, повторив его в 1912 г. в послании «Валерию Брюсову (при получении «Зеркала теней»)». В «Зеркале теней» были напечатаны еще три стихотворения Брюсова тем же размером: «Фирвальштеттское озеро», «В игорном доме», «Демон самоубийства»; в своем ответе Блок образцово стилизует поэтику Брюсова (изысканные дактилические рифмы), но брюсовское отстраненное спокойствие и конкретную образность подменяет своей собственной привычной взволнованностью: кажется, что это отклик не на «Зеркало теней», а на стихи из «Stephanos»: «...Вновь причастись души неистойой, И яд, и боль, и сладость пей, И тихо книгу перелистывай, Впиваясь в зеркало теней... Что жизнь пытала, жгла, коверкала, Здесь стало легкою мечтой, И поле траурного зеркала Прозрачной стынет красотой...».

К этому времени 4-ст. ямб с окончаниями ДМДМ уже прочно считался фирменной маркой Брюсова. Свидетельство этому — пародии. Уже в 1908 (?) г. в «Альманахе молодых» П. Потемкин в «Дружеских пародиях Жака» для пародии на Брюсова избирает именно этот размер:

*Опять галопами и рысями, Сурово сумрачный всегда,
Вонзаясь в даль глазами рысьими, Я измеряю города... Под
небом вывески основаны в мерцаньях сумеречных лун. Мои
ботинки — лакированы, А в проводах узывы струн. Дыша
вечерними витринами В туманных грохотах колес —
Дышу легендами старинными (Моряк на океане грез!)...
И, утомленный снами жуткими (До иступленности, до
слез!), Опять с ночными проститутками Впиваю грохоты
колес. Так услаждаюсь в полной мере я, Вертяться, как*

слон на вертеле! Так имя «Брюсова Валерия» Увековечу на земле.

(Заметим здесь, однако, несомненную реминисценцию уже из «Незнакомки», из «Дыша духами и туманами...» и «И веют древними поверьями...»: блоковская семантика размера начинает свою экспансию).

Молодые ученики Брюсова, прямые и косвенные, быстро усвоили «его» размер. Мы находим его у Ходасевича, 1907: «Когда, безгромно вспыхнув, молния...», «Ужели я, людьми покинутый...» — с реминисценциями и из вышецитированной «Молнии» Брюсова, и из «Незнакомки» Блока (отмечено Н. А. Богомоловым); у Б. Лившица, 1909: «О ночь священного бесплодия...»; у Гумилева, 1908: «На льдах тоскующего полюса...», ср. затем «Одиночество», 1909; у Шершеневича, «Когда в злоеший час сомнения...»; у Лозинского, 1908: «Один над дышащею бездною...»; у Зенкевича, 1909–1911, «Магнит» и «Свершение» (с откликами на «Царю Северного полюса» и «Последний день?»); у Грааля-Арельского, 1913; у Эллиса, 1911; у С. Боброва, 1913 (одно из двух стихотворений этим размером в «Вертоградях над лозами» прямо посвящено «Валерию Брюсову»). Критика не замедлила отозваться на это опять-таки пародиями: А. Измайлов в «Кривом зеркале» 1910 г. пишет этим размером пародию на А. Рославлева, хотя Рославлев таким размером не писал, и эпиграф из него перед пародией — обычным 5-ст. ямбом.

Самая систематическая разработка этого размера — у самого малоуважаемого из «подбрюсников», у А. Тинякова: в его книге «Navis nigra» (1912) в тематическом цикле «Morituri» целых четыре стихотворения 1907 и 1910 гг. написаны нашим размером (и еще при одном этот размер стоит в эпиграфе «Дало две доли Провидение...»). Ссылка на брюсовского «Демона самоубийства» — в эпиграфе к первому же стихотворению:

«Шесть тонких гильз с бездымным порохом» Вложив в блестящий барабан, Отдернул штору с тихим шорохом, Взглянул на улицу в туман... («Самоубийца», далее — реминисценция из Кузмина); Я подойду к холодной проруби, никто не крикнет: «берегись!»... («Утопленник»); ...И буду водку пить горячую, И будет молодости жаль... («Бульварная»); Мой труп в могиле разлагается, И в полновластной тишине, Я чую, — тленье пробирается, Как жаба скользкая, по мне... («Мысли мертвеца»); ср. у позднего Тинякова: Существованье беззаботное Природа мне в удел дала: Живу — двуногое животное, — Не зная

*ни добра, ни зла... В свои лишь мускулы я верую И знаю:
сладостно пожрать! На все, что за телесной сферою,
Мне совершенно наплевать...*

Любопытно, что здесь подражатель-тематизатор как бы указал дорогу образцу: поздний Брюсов обращается к этому размеру часто (после 1910 г. не менее 13 раз), и самые заметные из этих стихотворений — о смерти и о страсти — обычно столь же аккуратно классифицируют и ту и другую: «Демон самоубийства» (1910: яд, нож, мост, револьвер), «Царица страсть» (1915: мальчик, девушка, женщина), «Выходы» (1916, рифмовка ДЖДЖ), «Уйди уверенно» (1916), «Одно лишь» (1921: «Я ль не искал под бурей гибели ...»). Не исключено, что и Ходасевич оглядывался на эти стихи Тинякова в берлинском «Нет, не найду сегодня пищи я...» (1923, про уличных собак).

О любви Брюсов этим размером почти не писал (можно назвать разве что два стихотворения 1921 г., «Руками плечи...» и «Рими-ни»). Здесь смягчающее успокоение после бальмонтовского неистовства установили В. Иванов и Кузмин. Колебания Иванова в его редких экспериментах очень интересны: в «Кормчих звездах» безукоризненная стилизация бесплотной романтической традиции, с эпиграфом из Шиллера в переводе Жуковского, в «Прозрачности» проходное пейзажное стихотворение из «Горной весны», в «Эросе» (1906) вновь яркая стилизация священной чувственности Бальмонта, в «*Cor ardens*» (в «домашнем» разделе «Пристрастия») выход из бурь и успокоение. «По бледным пажитям забвения Откуда, странники? куда?..» («Кормчие звезды»); «Люблю тебя, любовью требуя; И верой требую, любя!..» («Эрос»); «...Блажен, кто из пучин губительных, При плеске умиранных волн, До пристаней успокоительных Доводит целым утлый челн...» («*Cor ardens*»). Потом он вернется к этому размеру лишь в рождественском стихотворении 1944 г. из «Римского дневника» — тоже о выходе из бурь (военных) и успокоении под Вифлеемской звездой.

Кузмин подхватывает эту тему в «Мудрой встрече», посвященной Иванову (1907): «Моя душа в любви не кается — она светла и весела...»; потом она трижды проходит в этом же размере в «Осенних озерах» («Что сердце? огород неполотый...», «Теперь я вижу: крепким поводом...», «Над входом ангелы со свитками...»). Из того же круга Иванова выходят стихи В. Бородаевского (печ. 1914) «Довольно. Злая повесть кончена...» (ср. зачин брюсовского «В полдень») и «Моя свирель — из белой косточки...». Еще решительнее упрощает тему все тот же Тиняков (1907–1908): «Двенадцать раз

пробили часики В пугливо-чуткой тишине, Когда в плетеном тарантасике Она приехала ко мне...» и т. д.

Диапазон вариаций любовной темы от Бальмонта до Тинякова очерчен и заполняется далее без всякого труда; можно заметить лишь некоторую отстраненность, парадность, зрительность образов: «Когда рукою неуверенной К ногам роняли вы платок...» Шершеневича, «И вот она! Театр безмолвнее Невольника перед царем...» С. Парнок, «Я рад тому, что ложью зыбкою Не будет ваше «нет» и «да», И мне Джиокондовой улыбкою Не улыбнетесь никогда» (Мережковский, 1913); интроспективные стихи, как «Да, я одна. В час расставания...» Парнок, здесь реже. У Городецкого почти все стихи этим размером — на женскую тему: «Полуверка», «Итальянка» (1912), «Ты начернила брови милые...» (1914), «Ты все такая же нарядная...» (1916), «С мороза алая, неожиданная, Пришла, взглянула и ушла...» (1913, с откровенной реминисценцией из Блока). На этих успокоенных интонациях новый вариант 4-ст. ямба начинает легко осваивать всю толщину нейтральной поэтической топки: и природу, и раздумья, и фантазии, и быт (насколько быт допускался в этой поэзии). Гумилев в «Старине» (1910) еще считает нужным оттенить быт буйной мечтой: «Вот парк с пустынными опушками, Где сонных трав печальна зыбь... Теперь бы кручи неборные, Снега серебряных вершин!..» — а в «Старых усадьбах» (1913) уже не нуждается в таком оттенении: «Дома косые, двухэтажные, И тут же рига, скотный двор... На полке рядом с пистолетами Барон Брамбеус и Руссо». Для младших поэтов 1910-х гг. именные клейма основоположников явно уже стираются с этой стихотворной формы.

Общедоступность и всеохватность нового размера закреплена, как обычно, Игорем Северяниным, который отважно переводит в свою стилистику все символистские темы: и величие поэта, и душевный надрыв, и экзотику, и любовь: «Я, интуит с душой мимозовой, Постиг бессмертия процесс. В моей стране есть терем розовый Для намагниченных принцесс...» («Грезовое царство», 1910); «Всю ночь грызешь меня, бессонница, Кошмарен твой слюнявый шип. Я слышу: бешеная конница — Твоих стремлений прототип...» («Симфонизетта», 1912); «Въезжает дамя кавалерия Во двор дворца, под алый звон. Выходит президент Валерия На беломраморный балкон...» («Процвет Амазонии», 1913); «В ее руке платочек-слезовик, В ее душе — о дальнем боль... Страдать до смерти кем-то велено, И к смерти все ведут пути!..» («Поэза о тцете», 1915).

С появления блоковской «Незнакомки» прошло почти десять лет, но мы видим: влияние ее ничтожно, она остается на обочине

разливающегося потока 4-ст. ямба с рифмовкой ДМДМ. Стихотворение Блока возникло, как сказано, на скрепении мотивов *прохождения* и *видения*, а они не востребованы массовой продукцией. «Видение» так и останется невостребованным. «Движение» же оживает в стихах после 1910 г. Гумилев (по воспоминаниям Н. Чуковского) говорил, что когда поэту нечего сказать, он пишет: «Я иду...». В некоторых стихах, видимо, так и было: у Сологуба, «...Иду, иду дорогой новою, Стихами сладкими хваля Тебя за ласковость суровую, Моя воскресшая земля...» (1915), у самого Брюсова, «Ищу грибы, вскрывая палочкой Зелено-бархатные мхи...» (1916). Блоковское происхождение этого мотива не вызвало сомнения у современников: А. Альвинг, рецензируя («Жатва», I, 1912) «Стихи» Эренбурга (1910), писал: «Метрика — обычна. Иногда заметно влияние блоковской поэзии, например: „Когда над урнами церковными Свои обряды я творю, Шагами мерными и ровными Оне проходят к алтарю...“».

Но художественно осмыслено это было только в псевдо-туристических стихотворениях В. Комаровского из «Итальянских впечатлений» (1913) — тех, которые подробно разобраны В. Н. Топоровым в статье «Две главы из истории русской поэзии начала века» («Russian Literature», VII, 1979, с. 281–284). Толчком к осмыслению была сама фиктивность «Итальянских впечатлений»: Комаровский писал их по воображению, сидя в Царском Селе и мучась психической болезнью; таким образом, собственные «шаги» по Риму стали для него художественным объектом, обросли историческими ассоциациями и т. д. Образцом для Комаровского был Брюсов: это подчеркнуто эпиграфом из его только что напечатанного «Как Цезарь жителям Алезии К полям все выходы закрыл, Так Дух Забот от стран поэзии Всех, в век железный, отградил...» (с намеком на собственную отгражденность от Италии).

*Как древле к селам Анатолии Слетались предки-казаки,
Так и теперь — на Капитолии Шаги кощунственно-тяж-
ки. Там, где идти ногами босыми, Благословляя час и день,
Затягиваюсь папирос<ами> И всюду выбираю тень. Бре-
ду ленивою походкою И камешек кладу в карман, Где над
редчайшею находкою, Счастливый, плакал Винкельман!
Ногами мучаюсь натертыми, Накидки подстилая край,
Сажусь — а здесь прошел с когортами Сенат перехитрив-
ший Кай... Минуя серые пакгаузы, Вдохну всей полнотою
фибр И с мутною водою Яузы Сравню миродержавный
Тибр!*

Отсюда оставался один шаг до любовно-туристических стихов Цветаевой. Конкретным реминисценциям из процитированного стихотворения в цветаевском «Ты запрокидываешь голову...» посвящена недавняя заметка К. М. Поливанова («„Итальянский“ мотив одного „московского“ стихотворения Цветаевой», в печати), поэтому мы ограничимся лишь наметкой общей ритмико-семантической преемственности.

Цветаева впервые соединила мотив движения с мотивом любовным; это было далеко не то же, что соединение «движения» с «видением» в «Незнакомке», однако все же было ближе к блоковскому образцу, чем к брюсовским и подбрюсовским. Можно считать, что для читателей именно с ее стихов начинается постепенная переориентировка 4-ст. ямба ДМДМ с Брюсова на Блока. Сделала она это в трех стихотворениях 1914–1919 гг., обращенных к трем разным адресатам:

*Как весело сиял снежинками Ваш серый, мой соболий мех,
Как по рождественскому рынку мы Искали ленты ярче
всех... Как в час, когда народ расходится, Мы нехотя во-
шли в собор, Как на старинной Богородице Вы приостано-
вили взор... Как в монастырскую гостиницу — Гул коло-
кольный и закат — Блаженные, как именинницы, Мы гря-
нули, как полк солдат... Как я по Вашим узким пальчикам
Водила сонною щекой, Как Вы меня любили мальчиком,
Как я Вам нравилась такой... (к С. Парнок, декабрь 1914);*

*Ты запрокидываешь голову Затем, что ты гордец и враль.
Какого спутника веселого Привел мне нынешний февраль!
Преследуемы оборванцами И медленно пуская дым, Торже-
ственными чужестранцами Проходим городом родным...
Помедлим у реки, полощущей Цветные бусы фонарей. Я до-
веду тебя до площади, Выдавшей отроков-царей... (к О. Ман-
дельштаму, 18 февраля 1916);*

*Заря малиновые полосы Разбрасывает на снегу, А я пою
нежнейшим голосом Любимой девушки судьбу. О том, как
редкостным растением Цвела в светлейшей из теплиц:
В высокосветском заведении Для благороднейших девиц...
И как потом домой на праздники Приехал первенец-гусар...
И как сам граф, ногами топая, Ее с крыльца спустил в суг-
роб... И как художникам-безбожникам В долг одолжала кра-
соту, И как потом с воров-острожным Толк заводила*

на мосту... И как рыбак на дальнем взморьи Нашел двух туфелек следы... (к С. Голлидэй, апрель 1919).

В первом стихотворении связь с образцом В. Комаровского очевиднее всего: речь идет, действительно, о «туристической» поездке Цветаевой с Парнок в Ростов Великий под Рождество 1914 г. 11 строф-впечатлений единообразно начинаются словом «Как...», смена их создает ощущение движения, собственно глаголов движения почти нет; мотивировка внимания к ним и поэтизации их — любовь к подруге, все больше обнажаемая к концу. Второе стихотворение вдвое короче; речь идет о «туристической» прогулке, когда Цветаева «дарила» Мандельштаму Москву, — вместо картин на виду, наоборот, глаголы движения, прохладная любовь выдвинута в центр и в концовку, но замаскирована мыслью о прошлом и будущем спутника. Третье стихотворение окончательно переключается с обозрения пространства на обозрение времени: это серия картин (12 строф, 13 «Как...») из жизни романтической героини, которой Цветаева уподобляет актрису-адресатку (вспомним «Итальянку» Городецкого), а любовь, понятным образом, — основное их содержание. Потом Цветаева еще дважды обратилась к этому размеру в любовных стихах (к Н. Вышеславцеву, 1920: «Да, друг невиданный, неслышанный...» и «В мешок и в воду — подвиг доблестный...»), но коротких и свободных от описательных осложнений.

Почти одновременно и независимо от Цветаевой скрещивает те же мотивы движения и любви Пастернак в стихотворении 1916 г. «На пароходе». Здесь обстановка — пароход, река, природа — демонстрируют движение в пространстве, а на их фоне (как всегда у Пастернака, очень развернутом) любовный разговор демонстрирует движение во времени — во времени разговора и во времени прожитой жизни:

...Под Пермь, на брize, в быстром бисере Фонарной ряби, Кама шла... По Каме сумрак плыл с подслушанным, Не пророня ни всплеска, плыл... Сквозь грани баккара, вы суженным Зрачком могли следить за тем, Как дефилируют за ужином Фаланги наболевших тем, И были темы те — эмульсией Из сохраненных сердцем дней, А вы — последнею конвульсией Последней капли были в ней... И утро шло кровавой ба-нею, Как нефть разлившейся зари...

Может быть, выбор блоковского размера был дополнительно подсказан Пастернаку стихотворением А. Штиха о любовном прощании (печ. 1915, с реминисценцией из Фета): «Вы уезжали. О, как

жалобно Полозья бороздили снег... И если б мог, руками сжал бы я Коней задохнувшийся бег...». При переработке 1928 г. Пастернак внес изменения в строфы о разговоре, и мотив движения в них ослабел.

На этом период семантического становления 4-ст. ямба ДМДМ можно считать законченным. Мы видели, как его семантический ореол возник «под знаком Брюсова», расплылся в стихах его эпигонов и начал вновь структурироваться, ориентируясь уже не на Брюсова, а на «Незнакомку» Блока, которая оторвалась от брюсовской традиции и все больше стала заслонять ее собой. Поворотным моментом на этом пути от Брюсова к Блоку можно считать именно «Итальянские впечатления» Комаровского, а закрепили эту переориентировку Цветаева и Пастернак. После 1917 года, когда популярность Брюсова стремительно падает, а Блока (благодаря «Двенадцати») растет, эта установка на Блока стала распространяться еще стремительней. Но проследживать историю 4-ст. ямба ДМДМ в советской (и эмигрантской) поэзии мы сейчас не имеем возможности.

**«Неуловимость слова»:
к тройственной структуре
пьесы Зинаиды Гиппиус *Святая кровь***

Книга В. Н. Топорова *Святость и святые в русской духовной культуре* (Топоров 1995) побудила нас к новому прочтению пьесы Гиппиус *Святая кровь* («Северные цветы» 1901), пьесы, которая в последнее время привлекает внимание исследователей¹ тем, что в ней раскрывается амбивалентность, заключенная в понятиях *святость* и *жертва*, обнажается иное их измерение: осуждение/проклятие и принесение в жертву выступает как очистительный ритуал.

История Русалочки, обуреваемой противоречивыми желаниями, которые приводят к жестоким последствиям, как раз и является примером подобной двойственности: с одной стороны, ее жажда обрести душу и, соответственно, стремление убедить монаха Пафнутия, чтобы он ее окрестил; с другой, невозможность этого, потому что, как утверждает послушник Никодим, совершивший крещение *нечисти* монах неминуемо будет проклят. Наконец, еще один, самый драматичный уровень амбивалентности: решение Русалочки убить старого монаха, поскольку только так она обретет душу, а он избежит проклятия. Парадокс заключается в том, что убийство, совершаемое Русалочкой, продиктовано одновременно и стремлением и любовью к Богу, и любовью к отцу Пафнутию, который, также из любви, готов, окрестив ее, принести себя в жертву.

Очевидно, что пьеса построена на концепте высшей любви, «влюбленности»², основоположном для гиппиусовского видения буду-

¹ Помимо вступительных статей к переизданию этой пьесы (Rachmuss 1972: IX–XII; Rachmuss 1977: XX, Безродный 1990: 4–6), ее анализировали Вестстейн (1989: 111–122), Шулер (1995: 131–147) и Кот (1996: 649–663). К сожалению, нам не удалось ознакомиться со статьей Шулера.

Пьеса, обозначаемая далее СК, цитируется по *Третьей книге рассказов* (1902, репринт 1977).

² В понимании Гиппиус, *влюбленность* предоставляет не только возможность решения проблемы пола, но и является «верно раскрывающейся, а до кон-

щего царства Третьего Завета, и на разработанной Мережковским теме «синтеза истины языческой земли и истины христианского неба, синтеза, приводящего к полноте религиозной истины» (Безродный 1990: 4). Однако, более важным для интерпретации текста представляется определение стратегии, с помощью которой Гиппиус удается выявить глубокую, порой парадоксальную противоречивость собственных этико-философских, религиозных и личных представлений (на что неоднократно обращала внимание критика), которые особенно настойчиво выражены в этом тексте, предстающем перед читателем как амбивалентный и открытый.

Действительно, метафизическая проблема, поставленная Гиппиус в СК, не находит реального разрешения. Пролит кровью Пафнутия и обретя душу, Русалочка готова также принять от Бога вечное осуждение: «Мне все равно» — таков итог пьесы. Итог как бы компромиссный, но он уводит от традиционной развязки, поскольку неизвестно, будет ли она спасена милосердием Божиим, невзирая на свое преступление³, или победит «истина» послушника Никодима, «санкционирующего» осуждение Русалочки Богом и людьми.

Амбивалентность в СК «пронизает» всё: она манифестируется не только на уровне повествования и психологической мотивации, но и на уровне структуры. Это становится особенно очевидным, если рассматривать пьесу как «триптих» — вместе со *Святой плотью*⁴, рассказом, написанным и опубликованным в то же время,

ца никогда не раскрываемой <...> тайной о мире, тайной о Любви и Правде», которая через Христа, «через Его вечное познание и вечное к Нему приближение, жизненное, молитвенное, любовное, действенное, — и всегда и непременно *совместное* [выделено в тексте], нам будет вечно открываться, все яснее и озорнее» (Гиппиус 1970а: 211–212).

³ Русалочка возмущенно выражает Никодиму: «Свершилась *не моя* [выделено в тексте] воля. За меня произошла кровь <...> За муку ли даст Он, Чью волю я творила, вечные муки? За то, что ради Него я пролила кровь, которая была мне дороже своей? Он знает — дороже своей! Где человек, что боялся бы мук после моей муки? Я ничего не боюсь. Я шла к Тому, Кто звал меня. Кто дал мне самый трудный из всех путей, — и Он встретил меня» (465–466).

⁴ Первоначально опубликованная под названием *Чистая сердцем* («Мир Божий» 1901, 8), *Святая плоть* (далее СП) была включена под этим новым названием в *Третью книгу рассказов* (1902), где она предшествовала СК, завершавшей том. Совместная публикация этих произведений, равно как и сходство названий, вне всяких сомнений, являются намеренными, тем более что *плоть* и *кровь* относятся к словам Христа во время Тайной вечери и, следовательно, к Евхаристии, центральному таинству в богослужении, совершаемом Гиппиус privately вместе с Мережковским и Философовым (Pachmuss 1971: 118).

что и СК, и с *Русалочкой* Андерсена, несомненным импульсом для пьесы Гиппиус. Связав рассказ СП с пьесой СК, а их в свою очередь со сказкой Андерсена, Гиппиус анализирует таким образом «три» различные (не)возможности⁵ решить «проклятые вопросы» — противоречия — между добром и злом, плотью и духом, любовью и ненавистью, женщиной и мужчиной, язычеством и христианством, свободным выбором и послушанием Богу.

Русалочка спасительница и Русалочка убийца-богоискательница

Используя сказку Андерсена, Гиппиус, конечно, рассчитывала на то, что читатель без труда ее узнает. Популярность датской сказки в России на рубеже двух веков⁶ и многочисленные тематические параллели, связывающие два произведения, не оставляют у читателя сомнений относительно источника, вдохновившего Гиппиус: обе Русалочки не удовлетворены своей судьбой и стараются изменить ее; обе проявляют одинаковое влечение и интерес к миру людей, и, еще важнее, обе хотят идентифицироваться с ними до такой степени, что готовы пойти на все, чтобы обрести бессмертную душу; наконец, обе они «немы» и не могут выразить свои чувства: одна отдает голос ведьме, другая, как русалка, лишена чувств, и лишь постепенно, благодаря отцу Пафнутию, постигает значение «неуловимого» понятия *любовь*. Кроме того, в обоих произведениях фигурирует злокозненный персонаж, противодействующий молодым, наивным (и можно сказать «добрым», имея в виду позитивные религиозные коннотации их желания обрести бессмертную душу) водным созданиям: старая ведьма, даже и не обязательно злокозненная, тем не менее снабжает героинь орудием для совершения зла, ножом.

Однако, хотя бессмертную душу обретают обе героини, андерсеновская Русалочка социально и эмоционально предстает более

⁵ По сути дела, каждый текст Гиппиус представляет собой отдельный элемент созданного ею единого текстового пространства. Темы и персонажи, появляющиеся в стихах, рассказах и пьесах, составляют одно целое с рассуждениями в дневниках и письмах и со взглядами самого автора на современные литературные, этические и религиозные проблемы, при постоянном углублении их различных аспектов.

⁶ В 1890-е годы вышел первый и единственный перевод сказок Андерсена на русский язык с датского, выполненный четой Ганзен. Этот перевод высоко ценился в литературных кругах того времени (ср. Брауде 1983: 328–329).

очеловеченной. У нее есть семья, она обладает чувствами, она обретает бессмертную душу как раз потому, что отказывается убить принца, которого любит. Русалочка из датской сказки символизирует универсальную любовь, поскольку спасается благодаря жертве, любви и добрым делам. Гиппиус, напротив, в первой картине помещает свою героиню в языческий подводный мир, который характеризует как лишенный чувств⁷. Хрупкая нежность андерсеновской Русалочки у героини Гиппиус преобразуется в холодную и жесткую логику, приводящую к преступлению, которое она оправдывает тем, что оно совершено по воле Божией⁸, но которое воспринимается читателем как продиктованное в первую очередь любовью и слепым желанием и, следовательно, как нарушающее или искажающее равновесие и ошибочно принимаемое за любовь к Христу. Человеческое тепло, с которым описаны физические и душевные страдания андерсеновской героини, в СК заменяет холодная рассудочность спора о вере в Бога и о трудном обретении искупления для тех, кто охвачен двойным огнем универсальной и бесконечной любви к Господу и долгом добровольного подчинения Его воле и принесения в жертву собственных желаний.

И поэтому неудивительно, что в отличие от андерсеновских героев, чье внутреннее страдание вытекает из ситуации, в которой они находятся (безответная любовь), персонажи СК двойственны на глубинном, а не на тематическом уровне. Андерсен никогда полностью не отделяет понятия любви, души от действий своей героини, и конец его сказки печален, но позитивен. Гиппиус же это разделяет, и, таким образом, финал ее произведения двойствен, если не трагичен: смерть Пафнутия может оказаться ненужной, а Русалочка — навечно осужденной.

⁷ Не случайно, что именно Ведьма незадолго до убийства объясняет Русалочке, что такое любовь (458–459). В отличие от датской сказки, где каждое действие Русалочки мотивировано ее любовью к принцу и где слова *любовь*, *любить* появляются почти на каждой странице (ср. Андерсен 1983: 55, 57, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 67), у Гиппиус это понятие подчеркнуто отсутствует. Его опущение объясняется то отсутствием памяти (Старая Русалка) (422), то невозможностью понять и выразить его (Русалочка) (422, 428). Из персонажей один лишь Пафнутий безусловно любит все сущее. Никодим употребляет это слово один раз и с отрицанием, когда объявляет, что стал послушником «не от любви, а от ревности» (441).

⁸ По логике Русалочки, если Бог дал ей неуправляемое желание иметь бессмертную душу, то, как предполагает и Пафнутий, «может это *Его* [выделено в тексте] воля! Может, не твоя воля, а Его!» (450); следовательно, и убийство отца Пафнутия является частью Его воли. Это, как кажется, подтверждается и удивленным восклицанием Ведьмы после преступления: «Победил... Человек» (465), а также словами самой Русалочки (ср. сноску 3).

Структурная бинарность и тернарность СК

Противопоставления, инверсии и сдвиги являются основными элементами архитектоники СК, представляющей собой серию антиномических пар внутри тройственной структуры, стремящейся к их преодолению и синтезу: это мистическое число *три в одном*, которое лежит в основе Религии Святого Духа и которое, по Гиппиус, многообразно проявляется во вселенной: как *Святая Троица*, как *индивидуум-любовь-общество*, как *духовный мир-человек-материальный мир* и т. д. (Rachmuss 1971: 56)⁹. То, что пьеса разделена на три акта и три картины (ночь, утро, вечер, хотя и не того же самого дня), не является необычным для драматического произведения. Важнее, что тройственная структура проявляется еще — и прежде всего — во взаимодействии различных персонажей: такая нарративная стратегия позволяет автору примирить представленные в пьесе пары оппозиций и вместе с тем придает тексту основоположную двойственность. Действительно, антитезы — *мир русалок vs. мир людей*, *язычество vs. христианство*, *природа vs. культура*, *физическая и эмоциональная холодность vs. тепло и чувства*, *трансцендентная любовь vs. любовь человеческая*, *жертва vs. преступление*, *спасение vs. осуждение* — не приводят к однозначному решению.

С самого начала пьесы Русалочка объявляет о желании покинуть *свой* водный мир и жить *среди* людей и *как* люди, обретая бессмертную душу. Чтобы подчеркнуть это желание, Гиппиус отделяет Русалочку от ее сестер: в то время, как те танцуют и поют песни о жизни и смерти русалок¹⁰, она молча размышляет о своем будущем и смотрит на берег озера. Структурная противопоставленность задумчивой Русалочки ее беззаботным

⁹ Для нашего анализа нелишне вспомнить, что Гиппиус и Мережковский рассматривали религию Третьего Завета как последний этап истории человечества: первый этап — Ветхий Завет, царство Бога Отца (истины), второй этап, современный, — Новый Завет, царство Христа (любви) и третий — всеобщее царство Святого Духа (свободы), которое в будущем позволит разрешить любое противоречие (ср. Rachmuss 1971: 104–105, цит. в Богомолов 1991: 14–15).

¹⁰ Даже песнь русалок построена по тройственной схеме. Из трех рефренов первый воспевает жизнь, реальность и мечту, второй прославляет жизнь, русалок и луну и последний — русалок, мир и смерть. Каждое из этих понятий очевидным образом связано со своей противоположностью, имплицитно (жизнь и смерть, русалки и люди, луна и солнце) или эксплицитно (реальность и мечта, мир — жизнь и смерть).

сестрам¹¹ (присутствующая и у Андерсена) усилена звуком колокола, который, как указывает начальная ремарка, слышится сильнее, когда русалки на время прерывают свое пение.

В первой сцене ответы Старой Русалки (у Андерсена это бабушка) на сыплющиеся один за другим вопросы Русалочки¹² подчеркивают контраст между *русалками*, обладающими легким телом без крови и без души, живущими долго, но при этом смертными, и *людьми*, с тяжелым и смертным телом, с горячей кровью, с короткой жизнью, но с бессмертной душой. Оппозиция *русалки-люди* объясняется Старой Русалкой как результат временной инверсии другой оппозиции: до жертвы Христа, в отличие от людей, чья жизнь была связана с телесной смертью, Русалки были бессмертными. Следовательно, люди стояли ниже Русалок. После того, как Христос пролил Свою кровь за человечество, Русалки стали смертными, хотя они и живут долго; люди же, умирая физически, вместе с душой обрели бессмертие. Люди бывают добычей негативных эмоций, но зато обладают особым чувством (любовью), о котором Старая Русалка не говорит из-за неспособности вспомнить¹³ и благодаря которому они были искуплены Богом. Напротив, добрые, беззаботные и предающиеся пению русалки не знают этого чувства и не могут быть искуплены. После смерти русалки растворяются в тумане, окружающем их водный мир. Тетка (русалки не связаны родством, и так они называют всех старых женщин), чья слабая память не может удовлетворить любопытство Русалочки, посылает ее к Ведьме, чтобы та рассказала ей, как стать человеком и обрести душу¹⁴.

¹¹ Русалки — души утопленниц и некрещеных младенцев — на земле обычно расчесывают свои длинные волосы, танцуют, поют, качаются на колесах мельниц, прядут (ср. Померанцева 1975; о неомифологизме начала века см. Топоров 1990: 25–46). И та опасность, которую они представляют для людей, отражает среди прочего их стремление к игре (они могут защекотать до смерти).

¹² Старая Русалка подчеркивает оппозицию *молодой-старый, не смирившийся со своей судьбой-довольный своей судьбой*: «Экая ты неугомонная! Рождена русалкой — и благо, и живи свой век. Чего еще?» (423).

¹³ Неспособность «вспомнить», несомненно, — символическая отсылка к тому, что русалки не включены в божественный договор между Богом и людьми: у русалок нет собственного духовного будущего, подобно тому, как у Старой Русалки нет исторической памяти.

¹⁴ Продав душу, Ведьма получила право жить пятьсот лет, но на периферии человеческого общества. Следовательно, она может являться медиатором, в терминологии Леви-Стросса: хотя и не бессмертная, она живет долго, как и русалки, но в отличие от них, знает мир людей. Не будет лишним подчеркнуть, что Ведьма продала свою душу, чтобы дольше жить, тогда как молодая Русалка отказывается от более долгой жизни, дабы обрести душу.

Первая триада персонажей настолько же двойственна, насколько однозначны соответствующие ей символические, структурные и философские оппозиции. Хотя Русалочка, Старая Русалка и Ведьма никогда не появляются вместе, они образуют (не вполне сбалансированную) триаду: желание обрести душу, наивность¹⁵ и любопытство молодости (Русалочка); равнодушие к душе, мудрость и неведение¹⁶ (Старая Русалка); продажа души, знание и злокозненность¹⁷ (Ведьма). Эта триада образована метонимическими связями между терминами, определяющими каждый персонаж: *позитивный полюс* — любопытство—мудрость—знание vs. *негативный полюс* — наивность—невежество—злокозненность. Герои противопоставлены друг другу, и в то же время каждый является посредником между двумя другими.

Далее: сюжет обнаруживает еще одну тройственную структуру, где оппозиции представляют собой (незавершенную) инверсию явных библейских аллюзий. Пафнутий открыто объявляет о своей духовной любви к Русалочке: ради нее он готов пожертвовать своей душой, подобно тому как Христос хотел принести Себя в жертву (но телесную) за все человечество; Никодим — это Иегова Ветхого Завета, напоминающий о строгих правилах, догмах и нравственных запретах и угрожающий карами и вечным осуждением. Русалочка, отныне не связанная более ни с землей, ни с водой, ни с догмами, ни с язычеством, ни с плотью, ни с духом, как будто, должна была бы соответствовать Святому Духу. Но происходит очередная инверсия, и трансцендентные библейские свойства третьей ипостаси Святой Троицы вновь оказываются «опрокинутыми» (хотя и не до конца)¹⁸. В отличие от библейского Святого Духа, обретающего божественную сущность от дуновения Отца, Русалочка получает человеческое тело и кровь (холодную) от дыхания человека (Никодима). Библейский Святой Дух дает Христу человеческую жизнь, тогда как Русалочка

¹⁵ Русалочка стремится к знанию, но не имеет средств получить его.

¹⁶ Старая Русалка неоднократно жалуется на плохую память.

¹⁷ Слова Ведьмы, что она хочет помочь Русалочке лишь ради развлечения, заставляют предположить, что ее удовольствие в значительной мере заключено в том, что она, как и у Андерсена, предвидит тщетность попыток Русалочки обрести душу.

¹⁸ Ср. гиппиевское определение третьей ипостаси Святой Троицы, в которое она, подобно Соловьеву, внедряет женское начало: «Тайна Земли и Неба, плоти и духа, найдет свое разрешение в Святом Духе — союзе Земного и Небесного, воплощенном Девой-Богородицею <...> Бог Отец и Бог Сын соединятся в Святом Духе, в Вечной Женственности-Материнстве» (Пахмусс 1970: 57).

отбирает жизнь, а может быть, и душу, у Пафнутия-Христа. В отличие от Библии, где спасение человека начинается с момента зачатия Христа от Духа Святого, в СК «спасение» Русалочки начинается с убийства отца — Пафнутия. Кроме того, третья ипостась библейской Троицы характеризуется отсутствием голоса и облика и способностью наделять даром знания языков. Русалочка же, преобразаясь, трансцендирует природу, но, как кажется, не может до конца понять ни человеческих чувств и законов, ни, в конечном итоге, божественных заповедей. Наконец, в отличие от принципиально пассивного присутствия Святого Духа, Русалочка, едва оказавшись на земле, берет на себя активную роль в инверсии, которая эмблематически выглядит как своего рода самокрещение¹⁹; в эпилоге пьесы именно Русалочка навязывает или пытается навязать религиозную и интеллектуальную тональность дискуссии о Боге²⁰.

Как и в первой триаде, каждый персонаж по очереди исполняет роль посредника между двумя другими: милая наивность и религиозный пантеизм Пафнутия соответствуют языческому пантеизму и духовному невежеству Русалочки²¹, которую он хочет спасти, хотя и разделяет с Никодимом твердые христианские убеждения; посредническая роль Никодима еще более очевидна: он первым обнаруживает Русалочку, когда она выходит из воды; когда она прижимается к нему, чтобы получить от его дыхания плоть и кровь (холодную), он ударяет ее и хочет прогнать, так как чувствует, что она его искушает (она нагая); наконец, он пытается быть посред-

¹⁹ В момент наречения имени, в ответ на просьбу Пафнутия произнести свое имя, Русалочка называет себя человеческим именем, подсказанным ей самим старым монахом. Обряд тем самым становится недействительным как из-за ложного имени, так и из-за самокрещения. Инверсия продолжается и в действиях монахов: вместо того, чтобы погрузить Русалочку в воду нагой и окрестить, как полагается по обряду, ее вынимают из воды и одевают, вводя таким (незавершенным) образом в мир людей. Попытки самой Русалочки войти в мир людей предстают более явными, но столь же незавершенными: Русалочка обращается к Пафнутию, называя его *дедичька*, *дедушка*. Когда Русалочка, уже находясь среди людей, поет свою песню Пафнутию, она обращается еще и к *сестрицам* и *братцам* (445), а Пафнутию на скуфью надевает венок из кушников, говоря: «Ты совсем мой стал, в цветах! И скуфейка видна. По скуфейке, по краешку, купавы озерные» (444).

²⁰ См. сн. 3.

²¹ Сам Пафнутий обращает внимание Русалочки на отличие их обоих от Никодима: «Мы с тобой неразумные, а он слово Божье достигает. Нам не дано, а ему дано» (443). У Андерсена же, напротив, принц описывает Русалочке морское дно, ей знакомое явно лучше, чем ему.

ником между Русалочкой и Пафнутием и, что важнее, между Русалочкой и Богом, хотя и утверждает обратное²². Еще более противоречиво и непонятно поведение Русалочки, несмотря на видимую логическую последовательность, в которую выстраиваются все ее действия и слова: едва выйдя из воды, она прижимается к Никодиму (и/или искушает его), хотя и боится его; она получает от него тело и кровь (холодную), но любит Пафнутия, которого, однако, в конце концов, убивает; она хочет приблизиться к Богу, но удаляется от Него, совершая преступление.

И инверсии, по-прежнему незавершенные, множатся: Пафнутий-Христос старше Никодима-Бога, а его жертва за Русалочку оказывается в итоге тщетной; Никодим-Бог занят спасением души Пафнутия-Христа вместо того, чтобы потребовать от него принесения в жертву тела во искупление человечества; Русалочка-Дух переворачивает (незавершенным образом) жертву Христа²³: в противоположность Христу, добровольно приносящему Свое тело в жертву ради спасения человечества, но требующему от человека свободного подчинения Его воле, Русалочка убивает Пафнутия, чтобы обрести душу для себя и спасти его душу, но лишает монаха тела против его воли, тогда как он был готов дать ей душу через крещение.

Пьеса Гиппиус, имеющая бинарную структуру на уровне нравственных и религиозных тем и тернарную на уровне взаимодействия персонажей, обманывает ожидания читателя своим отрицательным, если сравнивать его с образцом, исходом. Поэтому неслучайно Гиппиус рассказывает еще одну историю, СП, где подхватывает образцовую концовку андерсеновской сказки (к которой она уже обращалась, рассматривая ее с другой точки зрения в СК), чтобы последовательно и до конца выявить ее смыслы²⁴. Это текст, в большей

²² Он говорит Пафнутию, что крестить *нечисть* святотатство, так как Бог счел, что русалка «недостойна ни плоти, ни духа <...> Не нам, рабам Его, судить и исправлять дела Его» (452).

²³ В определенном смысле эту пьесу можно интерпретировать как своего рода анти-житие. Если в житиях святые в качестве образца доброго поведения подражают смерти Христовой, то Русалочка инвертирует этот образец. Короче говоря, Гиппиус конструирует свои персонажи по инвертированному образцу Святой Троицы.

²⁴ Насколько мы знаем, хронология написания этих двух текстов неизвестна, однако, если учитывать хронологию их публикации (см. сноску 4), можно предположить, что «еретическая» двойственность СК более, чем «христианскость» СП, отражает «последнее слово» Гиппиус в *Третьей книге рассказов*. — О начале как повторении в художественном произведении см. С. Bartocci, M. Gradoli 1996, особенно с. 71.

степени связанный с различными аспектами традиции, с семейными устоями, в котором сублимация земной и духовной любви достигает завершенности в союзе веры, жертвенности и любви.

Радость-печаль любовности

СП гораздо более прозаична, чем два другие текста: те же темы души, религии и любви помещены в атмосферу бедного дома, где суровый отец, бывший старообрядец, Родион Яковлевич, властвует над двумя дочерьми. Старшая, Серафима, добрая, но робкая, запуганная суровостью и жесткостью отца, ухаживает, правда, без особых чувств, за младшей сестрой Лизой, болезненным, умственно неполноценным существом: она глухонемая, способна издавать лишь бессмысленные животные звуки, страдает эпилептическими припадками.

Совпадения с СК не только тематические — идентификация-переплетение любви и жертвы, — но и нарративные, символические и структурные: мрачный и угрюмый отец, напоминающий Серафиме мрачную икону старообрядцев²⁵, — это Иегова-Никодим; умершая при родах второй дочери любящая, добрая мать, которую вспоминает лишь главная героиня как посредницу в своих сложных отношениях с отцом, соответствует Старой Русалке; потенциальная свекровь, подталкивающая девушку убить сестру, является воплощением Ведьмы.

Серафима — самый многогранный персонаж: с одной стороны, жажда земного счастья сближает ее с андерсеновской Русалочкой, чье страстное желание иметь душу приближает ее к героине СК; с другой же стороны, временное отращивание к больной сестре, препятствию на пути к счастью, сходно с отношением Никодима к Русалочке; наконец, в эпилоге этой истории, отказ от убийства сестры и смиренное, но *светлое* принятие воли Божией связывают ее с радостным смирением отца Пафнутия; с последним можно сопоставить и белокурого жениха с голубыми глазами, страдающего печали окружающих и уподобляемого благостному образу Христа²⁶, чей взгляд удерживает героиню от убийства сестры.

²⁵ В доме есть как суровые старообрядческие, так и благостные и *светлые* православные иконы.

²⁶ У Андерсена чертами принца наделена статуя, украшающая клумбу Русалочки на морском дне.

Общие для СК и СП оппозиции и лейтмотивы выступают здесь иногда более, иногда менее отчетливо. Так, по-иному окрашена оппозиция рассудка и чувства²⁷. В СК Никодим не испытывает ни жалости к Русалочке, ни сомнений относительно того, что есть добро и зло; напротив, любящий все творения Пафнутий полон сомнений и не способен найти убедительные аргументы, чтобы опровергнуть никодимово видение Бога гневного и отмщающего²⁸. В СП, напротив, обращение Родиона Яковлевича к православию, равно как и его решение лишить здоровую дочь возможности выйти замуж, объясняются как рассудочные и логические, не исключаящие, однако, и любви: он по-прежнему любит Бога, пусть это Бог нового исповедания; он препятствует счастью старшей дочери из-за своей любви к младшей, больной дочери. Отметим, что это последнее решение противоречит его новой вере.

Оппозиция же рационального и иррационального здесь более четкая: в СП разума лишена только Лиза, тогда как в СК и Русалочка, «представительница антимира», оказывается «неразумной» в мире людей, к которому стремится, и Пафнутий обладает *простым разумом* (ср. сноски 21 и 28).

Особенно значимы перемены знака во взаимном статусе двух сестер, находящихся на противоположных полюсах одной и той же плоскости: одна красивая, но больная, умершая для мира из-за своего физического состояния, которое явным образом отсылает к миру простейшей природы²⁹; другая невзрачная, но

²⁷ В сказке Андерсена логика также играет важную роль: дух ветра рационалистически объясняет Русалочке, как он приобрел душу.

²⁸ Пафнутий говорит Русалочке: «Никодим знает, слово Божие ему открыто, он Писание достиг. А я по своему простому разумению сужу. Может, и его правда» (453). Ср. также сноску 20. Но именно Русалочка обращает внимание на две противоположные религиозные концепции монахов, когда, услышав молитву Никодима, спрашивает у Пафнутия, об одном ли и том же Боге они говорят. Эти религиозные концепции также имеют тройственную структуру: гимн Пафнутия Богу-Творцу как любви и милосердию в конце второго акта, песни-молитвы Никодима, восхваляющие грозную справедливость, гнев и суровость Бога-Отца противопоставлены друг другу, а также песне Русалочки, обращенной к природе.

²⁹ Серафима не раз обращается мыслями к больной сестре и говорит: «А в Лизе разве душа? Разума нет — и души нет. Плоть она поганая». И далее: «В тебе и пара нет, не только что души» (407, 409, 410). Когда она же открывает в себе любовь к Лизе, та становится для нее «неразумной травкой» (411). Эти слова не только подчеркивают «элементарную природу» сестры, но и являются интертекстуальной отсылкой к СК, где Пафнутий говорит о Русалочке «былинка моя неразумная» (447). В перспективе всех трех текстов начальные слова старшей сест-

здоровая, также умершая для социального мира, но в силу своих возвышенных представлений о долге и послушании. У Лизы изредка бывают приступы пляски св. Вита, приводящие окружающих в ужас, она спит плохо, обычно только с помощью сильных снотворных, которые ей дает Серафима. Серафима же, мягкая и молчаливая, вызывает у всех сочувствие; у нее есть лишь одна возможность выйти замуж: если она даст Лизе смертельную дозу снотворного. Лиза (святая плоть) во сне, изредка и ненадолго, преобразается в создание ангельской красоты; иногда лицо у нее становится лукавым (ср. характерную для русалок двойственность).

Но и острая неприязнь, и плохо скрываемая ненависть³⁰ Серафимы к больной сестре временны, и ее бледное и грустное лицо становится сияющим, когда она окончательно принимает свою судьбу и отказывается от единственной возможности устройства собственной жизни.

Перемены знака во взаимном статусе двух сестер захватывают и ономастический уровень: судьба старшей сестры (вынужденный отказ от земного счастья) в известном смысле совпадает с судьбой всех *Лиз*, восходящих к героине Карамзина (Топоров 1995), но зовут ее *Серафима*, в то время как младшую, больную, порой принимающую во сне ангельский облик, зовут *Лиза*. Однако конечное преобразование Серафимы делает ее достойной и своего собственного имени.

Итак, сестры подобны Диоскурам, одна дополняет другую³¹: сон, сублимирующий ее растительную жизнь, Лиза обретает только с помощью лекарства, даваемого ей Серафимой, для которой оно является последней возможностью освободиться от тяжелого бремени больной сестры.

И в СП Гиппиус создает цикличную структуру, разворачивающуюся, подобно ленте Мёбиуса, через оппозиции, инверсии и сдвиги, приводящие к ложному или частичному разрешению: результатом финального преобразования Серафимы, отказывающейся от земного счастья и способной духовно трансцендировать свое

ры помещают больную девочку на более низкую ступень по сравнению с Русалочкой: Русалочка превратится в туман, но она еще не туман, и сомнений в ее разуме нет.

³⁰ Андерсеновская Русалочка также испытывает прилив ненависти к королевской дочери, на которой женился принц.

³¹ Точно так же икона и жених образуют оппозиционную пару, члены которой одновременно находятся и в дополнительном распределении: жених представляет земное спасение, Христос — духовное.

физическое тело, является «неуловимая» радость-печаль³², сотканная из одиночества и любви, которую ей все-таки удастся передать другим — людям, окружающим ее. Эта концовка противопоставлена постоянному суровому одиночеству отца, которое пронизывает и мертвит начальный пейзаж рассказа: от описания природы до описания вокзала и города³³.

В СК цикличная организация текста метафорически обозначена двумя элементами, связанными друг с другом отношением инверсии: звук колокола — символ спасения и неба, в начале едва различимый и смешивающийся с пением русалок — символом бездны нижнего мира, в эпилоге доминирует над пением, с которым он сливается, замыкая круг³⁴.

По аналогии с СК, основополагающая тройственная структура СП образована *отцом—Иеговой, женихом—Христом* и двумя *сестрами—Святым Духом*, причем каждая из сестер манифестирует особую форму трансцендентности: одна — произвольную и, следовательно, простейшую, другая — добровольную и, следовательно, высшую. Поскольку Серафима играет в сюжете центральную роль, сердцевиной рассказа являются только ее внутренние конфликты и их эвентуальное разрешение. Но если рассматривать двух сестер как одно целое, становится очевидным, что они могут достичь трансцендентности лишь вместе; для старшей сестры любой другой выход из конфликта был бы в лучшем случае лишь частичным. И действительно, их духовное возрождение происходит почти одновременно: Лиза выражает свою простую и молчаливую любовь к сестре, обвивая руки вокруг ее шеи и плача вместе с ней сразу после того, как Серафиме открывается ее глубокая любовь к больной сестре и к Богу (412).

³² Ср. Русалочку, которая не могла выразить в словах свое чувство к Пафнутию: «Я все назвать его хочу, как сижу с ним и слушаю, отрадно мне с ним и тихо, и только вот назвать не умею и от этого больно» (459).

³³ Ср. как описываются «холодные желтые залы вокзала, громадного, еле освещенного, грязного, похожего на все вокзалы губернских городов» (361–362), «глухая ночь, глухой город, глухие дома» (363) и «Стояли морозы, последние, но крепкие, звонкие» (362). Подчеркнем, что природа в СП имеет важное символическое значение.

³⁴ Отметим, что если в СК элемент тройственной структуры находится в отношениях инверсии с референтами, *внешними* для сюжета (колокол и пение), то в СП инверсии и референты находятся *внутри* сюжета (одиночество Родиона и Серафимы). В песне русалок аллюзия на соединение язычества и христианства («Где конец небу нижнему? Где конец небу вышнему?», 464) обыгрывает ключевой для Мережковского мотив двух бездн (Безродный 1990: 5).

Тогда само название СП, указывающее на больную сестру, может восприниматься и как аллюзия на союз двух сестер, на единство *сёстры—Святой Дух*. Если плоть Лизы, больной, лишенной разума и почти лишенной души, в самом деле *свята*, так как создана Богом, то тем более станет *святой* плоть Серафимы после ее жертвы: не может быть полного искупления без свободной воли и без стремления победить зло.

Более «еретичным» кажется истолкование СК, где название является открытым указанием на пролитую кровь Пафнутия. Однако, если следовать логике Русалочки (и Гиппиус), название отсылает и к ней, к образу веселого водного создания без крови и без души, которое превратилось в человеческое существо, принеся в жертву свою любовь к Пафнутию. Но это указание читателем не улавливается или же воспринимается иронически, так как Русалочка, пусть даже обманутая (при этом, скорее, собственной логикой, чем сердцем), пролила не свою кровь, а кровь другого³⁵.

В конце концов Русалочка ведет себя именно как русалка — убивает человека, — но, находясь уже на земле, делает это по языческому обряду: совершает жертвоприношение, принося Богу в качестве очистительной жертвы монаха Пафнутия. Это напоминает поведение Серафимы, которая следует логике суровой религии, ранее исповедовавшейся отцом и внушавшей ей страх.

Таким образом, становится понятно, как, отталкиваясь от Русалочки Андерсена с ее любовью к принцу и желанием получить бессмертную душу, Гиппиус довела до предела конфликты сказки, поместив их на уровень, более психологический и «религиозный»³⁶, и одновременно, для выражения собственной точки зрения, играя на интертекстуальных отсылках.

В СП, рассказе в своей основе реалистическом, где нет никакого сколько-нибудь явного намека на андерсеновскую *Русалочку*, Гиппиус, тем не менее, ведет повествование в соответствии с текстом датской сказки, подчеркивая положительные черты ее главного персонажа, которые, впрочем, совпадают с ее определением *влюбленности*³⁷.

³⁵ Не исключено, что сама Гиппиус в выборе названия руководствовалась осознанной иронией.

³⁶ В своей интересной книге о Чехове, вызывающей желание перечитать также и Гиппиус, Толстая (1994: 322) замечает, что в СК чеховская тема становления личности и развития духа «заостряется до вульгарности».

³⁷ *Влюбленность*, как и *единость*, *чуждость*, *нетленность*, *нездешность*, указывают у Гиппиус на «бессмертность духа и вечность, праведную, духовную».

В СК же эксплицитное интертекстуальное указание на андерсеновскую Русалочку через омонимию главных героинь и тематические параллели в первой части обоих текстов парадоксальным образом становится ловушкой для запутанного автором читателя, который находит в сюжете, колеблющемся между видением и реальностью, лишь демонический и нечистый аспект этой загадочной фигуры русского фольклора³⁸: не волшебную красоту (*чудесность*), но холодность и жестокость, не эфирное и бесплотное существо (*нетленность*), но бессердечную и бездушную сущность, искусительницу, принадлежащую не к чудесному подводному миру, но к преисподней.

Играя на амбивалентности этой «представительницы антимира» и на законных ожиданиях читателя, Гиппиус постоянно чередует утверждение неопределенностей и отрицание определенностей, разворачивая повествование через разломы и нагромождения, включения и исключения, разведение и уподобление, никогда не бывающие завершенными или глобальными (так и в СП). Она вплетает свой голос в тысячи граней и раздвоенных своих персонажей, представляющих то как ее рупор, то как ее имплицитные собеседники. То же происходит и в описаниях и авторских ремарках, содержащих краткие, но важные указания и намеки на дальнейшие ходы, но тем не менее не удовлетворяющих, а чаще всего и обманывающих ожидания читателя.

Приведем всего лишь два примера: удары колокола в эпилоге пьесы, которые слышит Русалочка, но не различает Никодим. Отмеченные в авторской ремарке (466), они указывают на то, что именно негибкость и суровость Никодима делают его глухим к звукам спасения. В СП духовное воскресение Серафимы объявляет голос рассказчика, который приурочивает его не к Пасхе, а к Великому четвергу и к наступлению весны (423). Эта игра с кодами и моделями свидетельствует о современности прозы Гиппиус.

жизнь» (Rachmuss 1971: 63). Неслучайно в стихотворении «Баллада» именно благодаря разнице между мужским протагонистом и Русалкой («О, слишком — увы — много плоти на мне! / на ней — может быть — слишком мало...») они *неслиянны* и, следовательно, не достигнут счастья-страдания «влюбленности» (Гиппиус 1991: 89–90).

³⁸ Гиппиус обыгрывает то, что *Ундина* Андерсена, переведенная на русский как *Русалочка*, вызывает у русского читателя образ русского фольклора. О загадочности русалки, сочетающей в себе красоту и жестокость, любовь и смерть, смех и плач и т. д. ср. Померанцева (1975: 68–87); Мифы народов мира (1988: 390); в последнее время — работы Л. Н. Виноградовой.

В СК и СП Гиппиус намеренно предлагает две противоположных «неудачи» в попытке достижения гармонии, преодоления антиномии духа и плоти, рационального и иррационального, *этого и того* мира, позитивного и негативного. Этими двумя «неудачами» Гиппиус, не обращая никакого внимания на читателя, как кажется, почти нейтрализует различие концепций любви, жертвы и святости, отчетливо отделяющее героиню Андерсена и Серафиму от *нечисти* пьесы. Однако в СК «еретичность» и интертекстуальная игра со сказкой Андерсена колеблют «правду» текста и помещают его под знак «обмана читателя». Результатом «трех» частичных трансформаций героинь — от исходного момента, через обретение плоти для Русалочки (как и у андерсеновской) и через мысленный грех Серафимы — является суррогат возрождения, лишь первый шаг к подлинному воскресению: духовное падение в одном случае и аскетизм в другом. «Радость—печаль» Серафимы и «спасение—осуждение» Русалочки, так же как грустный, но *светлый* эпилог андерсеновской сказки, выражены и выражаемы только через оксюморон, метафору неадекватности языка, который не может дать единое и рациональное объяснение «тайнам» и «дарам». Разрешение этой проблемы, как и воскресение, находится в утопичном и эсхатологическом будущем. Важно не оставаться пассивным, а стремиться к тому, чтобы готовить его в настоящем³⁹. Это является прямым отражением интеллектуальных поисков Гиппиус и ее противоречивых представлений о мире⁴⁰; как раз во время написания этих двух

³⁹ В связи с *влюбленностью* Гиппиус пишет: «Так же, как мир, Бог, правда, жизнь — никогда нами не могут быть *познаны* [выделено в тексте], но лишь все более и более *познаваемы*, так не *узнаем* мы и этой тайны. Знание есть конец, смерть, или порог безвременья, иной жизни; познание — жизнь мира, движение во времени <...> Нам неведомы времена и сроки, неведома долгота пути, мера того, что мы можем 'вместить', познавая, приближаясь, подходя, находя. Но мы верим, что многое можем расширить, преобразить, высветлить — лишь бы путь был верен, соответствовал нашей стремительной человеческой природе, и непременно всей, в целом, — и духу и плоти (Гиппиус 1970b: 209–210).

⁴⁰ Ср. слова Гиппиус *О главном*, написанные ею в дневнике в 1900 г. по поводу того, что она чувствует себя раздираемой двумя противоположными мыслями и чувствами (Pachmuss 1971: 118), и по поводу ее непонимания апории *любовь к Богу — любовь земная*, из чего она «выходит» благодаря словам Философова: их *агапе* была сама по себе выражением ненависти ко всему окружающему во имя любви к Богу. «И для меня — действительно то слово было истиной; потому что от того дня я взяла последнюю силу над моей любовью, что была извне, и *ненависть стала необходимой, как любовь*, — *от Любви*» [выделено в тексте] (Гиппиус 1970a: 59).

произведений она, вместе с Мережковским и Философовым, осознавала необходимость *нового пути* к новой универсалистской религии, которая могла бы преодолеть индивидуализм и безжизненный догматизм официальной церкви, в ожидании второго пришествия Христа, который откроет тайну Святого Духа.

По Гиппиус, все три героини являются «религиозно» положительными, так как стремятся к преображению, хотя оно не может не быть лишь частичным и в определенном смысле возвращает к исходному статусу: андерсеновская Русалочка растворяется в воздухе, но с перспективой обретения бессмертной души; Серафима замыкается в своем одиночестве и сестринском чувстве долга, но с возросшей любовью; Русалочка низвергается в адские бездны, но с надеждой на искупление.

Постоянно находясь в *мучительном качании*⁴¹ между двумя душами, мужской и женской, духовной и материальной, рациональной и иррациональной, Гиппиус-Русалка этих текстов⁴², как будто, ищет (= неутолимо и неотступно жаждет) *третью* душу, которая позволила бы ей достичь *влюбленности*, пусть даже с безнадёжностью сознавая, что хочет она того, *чего нет на свете*.

Перевод с итальянского А. Т.

Литература

- Г. К. Андерсен. Сказки, рассказанные детям. Новые сказки. М., 1983, Наука.
- Л. Ю. Брауде. Ганс Кристиан Андерсен в России, в кн.: Андерсен 1983.
- C. Bartocci, H. Gradoli (a cura di). Inizi. (Ri)-cominciare, incipit e mito delle origini. Università degli Studi di Perugia, 1996, ESI.
- М. Безродный. Театр Зинаиды Гиппиус, в кн.: Гиппиус 1990: 3–8.
- Н. А. Богомолов. Любовь — одна (о творчестве Зинаиды Гиппиус). В кн.: Гиппиус 1991: 5–22.
- З. Н. Гиппиус (А. Крайний). Литературный дневник (1899–1907). СПб. 1908, переизд. München 1970a, v. 44. Wilhelm Fink Verlag.

⁴¹ Ср. стихотворение *Качание*: «Все я мое, как маятник, качается...» (1972, II: 111).

⁴² Не следует забывать, что Гиппиус, из-за ее провокационного поведения и высказываний, часто описывали как русалку или беса. Кроме того, СК и СП могут быть прочитаны как две реконструкции, одна драматизированная, другая романизованная, того пути, который Гиппиус, Мережковский и Философов проделали втроем, как «дневник», выраженный в художественной форме.

- З. Гиппиус. О бывшем. «Возрождение», 1970b, № 218.
- З. Н. Гиппиус. Пьесы. Репринт, München 1972, v. 19. Wilhelm Fink Verlag (ed. T. Pachmuss).
- З. Н. Гиппиус. Стихотворения и поэмы, 1918–1945, v. 2, Reprint, München 1977, Wilhelm Fink Verlag (ed. T. Pachmuss).
- З. Н. Гиппиус. Третья книга рассказов, München 1977, v. 44. Wilhelm Fink Verlag.
- З. Н. Гиппиус. Пьесы. М. 1990, Искусство.
- З. Н. Гиппиус. Забытая книга. Стихотворения. Живые лица. М. 1991, Худ. лит.
- J. Kot. Manipulating Distance in Zinaida Gippius' Drama «Holy Blood»: a well-balanced experiment, Slavic and East European Journal, vol. 40, n. 4, winter 1996.
- Мифы народов мира. М. 1988, Сов. энциклопедия.
- T. Pachmuss. Дневник Зинаиды Николаевны Гиппиус «О бывшем», «Возрождение», 1970, № 217.
- T. Pachmuss. Introduction to «Svjataja krov'», in Gippius 1972: IX–XIII.
- T. Pachmuss. Zinaida Gippius. An intellectual Profile. London and Amsterdam 1971, Southern Illinois University Press.
- Э. В. Померанцева. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М. 1975, Наука.
- C. Schuler. Zinaida Gippius: An Unwiring and Unwilling Feminist, in Theatre and Feminist Aesthetics, Ed. K. Laughlin, C. Schuler, London Associated U. P., 1995, 131–147.
- Е. Толстая. Поэтика раздражения. М. 1994, Радикс.
- В. Н. Топоров. Неомифологизм в русской литературе начала XX века. Роман А. А. Кондратьева «На берегах Ярыни», Trento 1990, Edizioni Michael Yevzlin.
- В. Н. Топоров. Святость и святые в русской духовной культуре. М. 1995, Гнозис. Школа «Языки русской культуры».
- В. Н. Топоров. «Бедная Лиза» Карамзина. Опыт прочтения. М. 1995, Российский Государственный Гуманитарный Университет.
- W. G. Weststeijn. «Svjataja krov'», Love, God and Death in the work of Zinaida Gippius, Festschrift für Herta Schmid (J. Stelleman, J. van der Meer ed.), Amsterdam 1989.

Москва в поэзии Владислава Ходасевича

Проблема национальной самоидентификации, зачастую не имеющая никакого отношения к творчеству, для Вл. Ходасевича была предметом постоянной рефлексии и потому настоятельно требовала разрешения. С особенной ясностью чувствовалось это в предреволюционные годы, когда действительность империи не давала возможности и повода забыть о своих корнях. Приведем только несколько примеров.

Так, в письме к ближайшему другу Муни (С. В. Киссину) от 9 августа 1915 г. Ходасевич писал: «Боже мой, я поляк, я жид, у меня ни рода ни племени...»¹. Чуть ранее (9 ноября 1914) — Б. А. Садовскому: «...Мы, поляки, кажется, уже немножко режем нас, евреев»². О переживании своих польских корней — в неоконченных стихах:

Я родился в Москве. Я дыма
Над польской кровлей не видал,
И ладанки с землей родимой
Мне мой отец не завещал.

России — пасынок, а Польше —
Не знаю сам, кто Польше я...

(т. 1, с. 345)³.

¹ Здесь и далее произведения Ходасевича, кроме отмеченных особо, цитируются по наиболее полному на нынешний день изданию: Собр. соч.: В 4 т. М., 1996–1997 с указанием тома и страницы непосредственно в тексте. В данном случае — т. 4, с. 396. Для проверки наших суждений был использован практически полный корпус стихов Ходасевича (не вошедшие в «Собрание сочинений» стихи брались из книг: Владислав Ходасевич. Собр. соч. Ann Arbor, 1983, т. 1; Владислав Ходасевич. Стихотворения. Л., 1989).

² Владислав Ходасевич. Некрополь: Воспоминания. Литература и власть. Письма Б. А. Садовскому. М., 1996, с. 349.

³ Цитируемый вариант помечен 1923 годом, однако Ходасевич начал писать стихотворение еще в 1917 г. (там же, с. 528).

Польских поэтов и прозаиков он переводил достаточно много, иногда — из-за денег, но временами (как, к примеру, «Бюрю» Мицкевича) — явно по внутреннему побуждению, о чем свидетельствует автоцитирование переводов. Еще более заметно было обращение его к переводам из поэзии, написанной на иврите (или, как его предпочитали тогда называть, древнееврейском языке), которого Ходасевич не знал, но по подстрочникам создал ряд блистательных переводов. Думается, такая обостренность восприятия была предопределена, конечно, и традиционной идеологически оправдываемой самыми почитаемыми русскими писателями неприязнью в первую очередь именно к полякам и евреям⁴. Возможно, что обращение к переложениям из еврейской поэзии было вызвано и некоторым чувством личной вины: Ходасевич, как известно, был внуком Я. Брафмана, автора той «Книги Кагала», которая послужила предметом многочисленных ожесточенных споров и оказалась у истоков русской антисемитской литературы.

Но обращает на себя внимание тот факт, что в собственных произведениях, опубликованных при жизни, эта тема у Ходасевича оказывается сведенной до минимума (польская) или вообще отсутствующей (еврейская). Переводы из еврейской поэзии были «нейтрализованы» тем, что попадали в контекст чрезвычайно широкого интереса русской литературы к еврейству и его литературе именно на историческом рубеже революций 1917 года⁵, и отсутствие специальной личной заинтересованности было Ходасевичем подчеркнуто в кратком предисловии к сборнику «Из еврейских поэтов»: «В 1916–1918 гг., по поручению различных издательств, мне случилось перевести довольно много стихов для так называемых «иностранческих сборников»: еврейских, армянских, латышских, финских»⁶. Стало быть, самосознание личностное и творческое в данном случае различались, и различались достаточно существенно.

⁴ Не истолковывая причин такой неприязни (которые были довольно различны), сошлемся на недавнее исследование: Пеэтер Т о р о п. Достоевский: история и идеология. Tartu, 1997, с. 23–55 (статья «Достоевский: логика еврейского вопроса»). О переводах Ходасевича с иврита см.: Луис Бернхардт. В. Ф. Ходасевич и современная еврейская поэзия // Russian Literature. 1974, № 6, С. 21–32.

⁵ Описание целого ряда альманахов, посвященных этой теме, см.: Н. А. Богомолов. Материалы к библиографии русских литературно-художественных альманахов и сборников 1900–1937. М., 1994.

⁶ Владислав Ходасевич. Из еврейских поэтов. Берлин, 1922, с. 5.

Причина этого, как нам кажется, лежит в особом отношении Ходасевича к пространству, описываемому его поэтическим творчеством.

Первая книга, «Молодость», построенная еще практически полностью по законам вторичного символистского текста, заимствующего основные конструктивные признаки из ученически понятых стихов старших поэтов, воспроизводит мир как нечто, существующее вне реального географического пространства. Такое восприятие задано уже первым стихотворением книги:

В моей стране — ни зим, ни лет, ни весен,
Ни дней, ни зорь, ни голубых ночей.
Там круглый год владычествует осень,
Там — серый свет бессолнечных лучей.

(т. 1, с. 61).

Не только географические координаты отсутствуют (характерно, однако, что в сознании Ходасевича география сама по себе оказывается весьма существенной: в автографах и разного рода списках стихотворений он регулярно помечает место их написания), но и те приметы, по которым можно было бы выстроить какое-либо непротиворечивое описание устроенности внешнего мира, отсутствуют столь же решительно⁷. Действие происходит везде и всегда, его атрибутами являются Тоска, Рок, Тишина, Смерть, Безднадежность, Любовь, Судьба. Эти выглядящие сейчас чрезвычайно наивными прописные буквы в годы поэтической юности Ходасевича такими вовсе не были. Мифология символизма была еще вполне жива, и для последователя ее было вполне естественным скрыться от реальности за надежной оградой понятий, приобретших сакральное значение. Но обостренная чувствительность поэта не только к творческим проблемам, но и к внешним проявлениям литературной жизни заставила его очень быстро почувствовать, что время подобной рабской преемственности прошло. По собственному своему свидетельству, уже в то время, когда книга печаталась (т. е. на рубеже 1907–1908 гг.), Ходасевич начал переделывать стихи «Молодости», продолжив эту работу в 1908 г., а время от времени обращаясь к ней и позже. К сожалению, второе издание сборника, планировавшееся в 1921 г., не было осуществлено, и правка эта нам по преимуществу неизвестна, однако мож-

⁷ Проверка по оставшимся неизданными стихам периода «Молодости» и более ранним полностью подтверждает данное наблюдение.

но предположить, что радикально перестроить уже сложившийся поэтический облик она была неспособна.

Произошла подобная перемена — заметно для глаз читателей и критиков — уже во втором сборнике «Счастливый домик», который и сформулировал в достаточно явственной форме принципы новой поэтики Ходасевича. Не случайно в предисловии к первому изданию он специально подчеркивает: «Многое из написанного и даже напечатанного за эти пять лет я отбросил» (т. 1, с. 500). Общие принципы построения художественного мира «Счастливого домика» уже неоднократно и достаточно согласно описывались разными исследователями⁸, поэтому можно такое описание миновать, отметив лишь то, что действительно существующая в книге «поэзия частного существования» (определение Н. В. Котрелева), начинающаяся с названия и посвящения «жене моей Анне», все же носит в книге достаточно абстрактный характер. Нам доводилось слышать от Л. В. Горнунга, хорошо знавшего А. И. Ходасевича и младшего современника самого Ходасевича, мнение о том, что «счастливый домик» — это тот самый «домишко низкий и плюгавый» (т. 1, с. 271) в 7-м Ростовском пер., над Москвой-рекой, где Ходасевич с женой прожили наиболее длительный срок. На самом деле, конечно, это не так. Само название, что давно замечено, взято из Пушкина, и применение его к конкретному месту жизни самого поэта решительным образом меняет весь контекст восприятия, на что стихи книги права не дают. Частная жизнь в этом сборнике оказывается столь же напряженно-абстрактной, как и возвышенные картины первой книги. Традиционные элегические пейзажи в разных вариантах, не названный и не подразумевающий названия большой город, нищенски уютная комната, магазин игрушек, — вот что определяет пространственные координаты всей книги. Кажется, только три слова дают точные определения: Ченстоховская, Лигурия (точнее — «лигурийские вечера») и Генуя. И все три этих топонима переносят читателей в романтический мир то ли польского католицизма, то ли итальянской романтики. И в этом смысле «Счастливый домик» более или менее соответствует установившемуся к 1914 году канону «частной жизни», созданному различными поэтами и поощрявшемуся ведущими критиками эпохи: первые книги Цве-

⁸ См., напр.: Н. В. Котрелев. // Памятные книжные даты. М., 1989, с. 131–134; Н. А. Богомолов. Жизнь и поэзия Владислава Ходасевича // Владислав Ходасевич. Стихотворения. Л., 1989, с. 13–19; С. Г. Бочаров. «Памятник» Ходасевича // Владислав Ходасевич. Собр. соч., т. 1, с. 14–17.

таевой, односторонне прочитанные «Вечер» и «Четки», «Громокипящий кубок» Северянина, воспринятый как гимн современности (о чем писал и сам Ходасевич), и, наконец (не говоря уж о многом ином, менее ярком), «Стихи Нелли» как стилизация «поэзии сегодняшнего дня» (т. 4, с. 400).

Когда же мы обращаемся к третьей книге стихов Ходасевича «Путем зерна», то без труда видим, что она оказывается насыщена топонимами. Если выписать их в порядке появления на страницах сборника, то получится картина чрезвычайно любопытная: Brenta, Петровский парк, Смоленский рынок, Никитские ворота, Пресненская и Рогожская заставы, Балчуг, Лефортово, Плющиха, река (безоговорочно понимаемая как Москва-река), Москва, Венеция (и непрямо описанная площадь Сан Марко), площадь Santa Margherita⁹, снова Венеция, Таганка. Все эти названия строго распределены между двумя городами: Москва и Венеция (Brenta, находящаяся в ближайших окрестностях Венеции, конечно, увидена также в венецианском контексте¹⁰). Но если о роли Венеции в творческом сознании Ходасевича уже написано¹¹, то московская тема, как ни странно, была затронута лишь частично и односторонне¹². А между тем именно в ней, как нам представляется, отчасти таится разгадка тех особенностей творческого сознания Ходасевича, о которых было сказано в самом начале статьи.

Итак, «Путем зерна» — книга двух городов: Венеции и Москвы. Но если Венеция предстает в ней как город, символизирующий вечность человеческого существования в мире (с особенной отчетливостью читается это в стихотворении «Встреча»:

⁹ Пользуемся случаем исправить неточность, вкравшуюся в наш комментарий к стихотворению «Встреча» (т. 1, с. 509): церковь Santa Margherita уже и ко временам Ходасевича не сохранилась, а площадь, названная по давно разрушенной церкви, существует и до сего дня.

¹⁰ Для точности отметим, что стихотворение «Brenta» было включено в состав «Путем зерна» лишь в «Собрании стихов» 1927 года; в ранние издания оно не входило.

¹¹ См., в первую очередь: Robert P. Hughes. Khodasevich in Venice // For S. K.: In Celebration of the Life and Career of Simon Karlinsky. Berkeley, 1994. P. 145–162. Ср. также: Н. А. Богомолов. История одного замысла // Русская речь. 1989, № 5, с. 38–47. Тема разработана в неизданной работе И. Андреевой, посвященной Е. В. Муратовой и ее отношениям с Ходасевичем, с которой мы ознакомились в рукописи.

¹² См.: Н. А. Богомолов. Вл. Ходасевич в московском и петроградском литературном кругу // Новое литературное обозрение. 1995, № 14, с. 119–130.

...Но теперь я знаю,
 Что крепкого вина в тот день вкусил я —
 И чувствовал еще в своих устах
 Его минутный вкус. А вечный хмель
 Пришел потом

(т. 1, с. 171)),

то Москва предстает неразрывно связанной со смертью. Самоубийца в Петровском парке, «синий, раскрытый гроб» у церкви возле Смоленского рынка, призрак девочки у Никитских ворот, «легкий труп» старухи, которая «А бывало-то! В Таганке!...». Откровеннее всего этот ореол смерти чувствуется в стихотворении «2-го ноября», где московские топонимы наиболее часты, а тема смерти эксплицирована на протяжении всего стихотворения в разных облициях: «Семь дней и семь ночей Москва металась / В огне, в бреду <...> / Шли проведать / Родных, знакомых, близких: живы ль, нет ли? <...> / На кладбище москвич благочестивый / Ходил на Пасхе <...> / Мой приятель / Заканчивал работу: красный гроб» (т. 1, с. 165–166). Но столь же откровенно здесь эксплицирована и жизнь — от выздоровления всей Москвы после вмешательства «грубого лекаря», через облегчение от того, что друзья «живы, целы, дети дома» — до голубей над Плющихой и Москвой-рекой, до описания «лет четырех бутуза», живущего еще только инстинктом, «движеньем соков»¹³.

Евангельское «не оживет, аще не умрет», ставшее сквозным подтекстом всего сборника, начиная с названия, приобретает в этом стихотворении наиболее явственный характер, конкретизируя в блистательно выписанных картинах общую характеристику времени:

И ты, моя страна, и ты, ее народ,
 Умрешь и оживешь, пройдя сквозь этот год
 (т. 1, с. 137).

¹³ Отметим, что еще более откровенно сделано то же самое в рифмованном четырехстопном стихотворении конца 1917 — начала 1918 г., оставшемся не вполне законченным и не включенном в авторские книги:

Я знаю, рук не покладает
 В работе мастер гробовой,
 А небо все-таки сияет
 Над вечною моей Москвой
 (т. 1, с. 326).

Москва и Венеция становятся, таким образом, не только антиподами, но и в какой-то степени взаимодополняющими представлениями человеческой истории. Венеция в изображении Ходасевича, хоть и осуждена на смерть, подобно всему миру, однако в какой-то степени именно она в состоянии сделать эту смерть радостной и легкой:

И все исчезнет невозвратно
 Не в очистительном огне,
 А просто — в легкой и приятной
 Венецианской болтовне

(т. 1, с. 269)¹⁴.

Эти строки (уже более поздние, написанные в 1924 г.) явственно противопоставлены жестокому, беспощадному финалу «Петербурга» Зинаиды Гиппиус, открывавшего второе ее «Собрание стихов» и тем самым особенно выделенного:

И не сожрет тебя победный
 Всеочищающий огонь, —

Нет! Ты утонешь в тине черной,
 Проклятый город, Божий враг,
 И червь голодный, червь упорный
 Изъест твой каменный костяк¹⁵.

Это стихотворение в начале двадцатых было совершенно очевидно актуализировано еще двумя резко антибольшевистскими стихами-памфлетами Гиппиус «14 декабря 17 года» и «14 декабря 18 года», эксплуатировавшими ту же самую образную систему, ритмические и интонационные ходы, что присутствовали в «образце». И то, что Ходасевич свою Венецию противопоставляет гиппиусовскому Петербургу, заставляет нас с особенным вниманием отнестись к со- и противопоставлению Венеции и Москвы в стихах из «Путем зерна». Венеция жива неуничтожимо, Москва — может ожить лишь через смерть. Венеция связана с любовью, девической чистотой — Москва с обесчещенностью («Среди

¹⁴ Ср. в черновом наброске 1916 года: «Снова я с вами, нестрашные тени Венецианского дня!» (Владислав Ходасевич. Стихотворения. Л., 1989, с. 275).

¹⁵ З. Н. Г и п п и у с. Сочинения. Л., 1991, с. 118.

Москвы, / Страдающей, растерзанной и падшей», т. 1, с. 167¹⁶). Но в то же время у этих двух городов столько пересечений, что они не могут быть признаны просто случайными.

Так, наиболее отчетливо совмещение двух городов происходит в стихотворении «Полдень», где прямо не названная, но отчетливо подразумеваемая Москва вызывает воспоминания о Венеции. Это прямое совмещение поддержано и рядом гораздо менее очевидных параллелей в разных стихотворениях. Прежде всего, играющий московский мальчик и барышня с раскрытой книгой на том же бульваре в других текстах как бы распадаются на два географически конкретизированных персонажа: уже упоминавшийся «лет четырех бутуз» с Плющихи — и шестнадцатилетняя англичанка в Венеции из «Встречи»; «...тяжелый камень, / Многовековый, переживший много / Людей и царств, предательств и геройств» (т. 1, с. 168), вызывающий ассоциацию с «львиным столбом» на площади Св. Марка, разительно напоминает пассаж из типично московского «Дома» о «человеке во времени». Незримо сияющие звезды настойчиво сияют в том же «Доме». Девический взор из венецианской «Встречи», «который нам, поэтам, суждено / Увидеть раз и после помнить вечно» (т. 1, с. 170), преображенно присутствует во «2-го ноября», когда мальчик «...вверх смотрел, и тихо улыбался. / Но, заглянув ему в глаза, я понял, / Что улыбается он самому себе...» (т. 1, с. 167). «Пламенные бури» во «Встрече» откликаются в «Доме»: «Как саламандра в пламени». Венецианские голуби преображаются в московских, летающих над Плющихой и Москвой-рекой... Поиски таких аналогий можно было бы продолжить, однако и приведенных, как кажется, довольно, чтобы констатировать постоянные параллели между двумя городами, противопоставленными на одном, внешнем уровне, и сближаемыми на других, более глубинных. Как кажется, это свидетельствует о том, что появление в стихах «Путем зерна» московских реалий не просто делает поэтику Ходасевича более «реалистической», но в первую очередь придает ей ту новую обнаженность, которая ранее была глубоко скрыта в структуре стиха. Современная Москва становится не предметом изображения, а местом сопряжения временных координат, соединения прошедшего, настоящего и будущего.

И особенное значение в данной ситуации принимает то, что наиболее «обжитой» становится та часть Москвы, которая обо-

¹⁶ О контекстах этого определения см.: В. Н. Топоров. Заметки по реконструкции текстов. IV. Текст города-девы и города-блудницы в мифологическом аспекте // Исследования по структуре текста. М., 1987, с. 121–132.

значена В. Н. Топоровым как одно из московских «литературных урочищ» — Девичье поле¹⁷. Именно здесь происходят центральные и пространственно обозначенные московскими топонимами события не только в «Путем зерна», но и в стихотворениях ретроспективных, написанных, когда Ходасевич с Москвой уже распрощался. Ожидание грядущего преобразования посреди Смоленского рынка, отделение души от тела в «Эпизоде», события «2-го ноября», незримая симфония в «Музыке», вынос тела полотера Савельева, совмещенный с католической пасхальной процессией в «Соррентинских фотографиях», — все это происходит здесь, в местах, описанных не только с наименованиями места действия, но и с теми подробностями, которые дается увидеть только постоянному обитателю¹⁸.

При этом, как кажется, в этих стихотворениях преимущественное внимание автора обращено не к тому краю урочища, который связывает его с остальным городом, а наоборот — с движением вниз по течению Москвы-реки, к Девичьему полю в узком смысле этого слова и к Новодевичьему монастырю. На это указывают постоянные упоминания именно реки — или обращение взора к небу, где «ангелы пернатые сияют», парят голуби, откуда падают снежинки и где даже «...полотера лоб курчавый В лазурном воздухе плывет» (т. 1, с. 271). Можно, конечно, признать случайностью, но все же стоит отметить, что единственный маршрут «я», открыто соотносящий «урочище» и внешний город, завершается возвращением туда из краткого путешествия («2-го ноября»). Таким образом, именно эта часть Москвы предстает ее духовным центром, где происходят наиболее существенные, переломные события биографии автора.

Единственное, кажется, упоминание столь же существенного и столь же пространственно определенного московского события, не связанного с «Девичьим полем», находим в стихотворении (также уже ретроспективном) «Не мать, но тульскую крестьянкой...»:

¹⁷ В. Н. Топоров. К понятию «литературного урочища» (*Locus poesiae*). I. Жизнь и поэзия (Девичье поле) // Литературный процесс и проблемы литературной культуры. Таллин, 1988, с. 61–68.

¹⁸ Обратим при этом внимание на то, что едва ли не единственное в поэзии Ходасевича столь же подробное, как и Девичьего Поля, описание двора его детства, начатое в 1919 году (Стихотворения. Л., 1989, с. 287–288), так и осталось незаконченным. Изолированность примера не дает оснований для безоговорочных выводов, но можно предположить, что детализированное описание иного московского пространственного континуума для поэзии Ходасевича было затруднительно.

Лишь раз, когда упал я из окна,
Но встал живой (как помню этот день я!),
Грошовую свечу за чудное спасенье
У Иверской поставила она.

(т. 1, с. 195)

Упоминание Иверской здесь выглядит, с одной стороны, совершенно обыденным, как и вполне умозрительной «Ченстоховской» в ранних стихах, но в то же время сугубая важность самого события («чудное спасенье», подробно описанное в «Младенчестве») и выделенность топонима не позволяют принять его за пустую подробность. Вероятно, можно сделать предположение, что теперь, уже в петербургские годы, когда стало совершенно ясно, что Москва осталась позади, ее святыня приобретает особое значение, делаясь таким же символом этого мира, одновременно умирающего и рождающегося, как и памятные интимно, только по индивидуально значимым событиям. Но это заставляет воспроизвести и весь текст стихотворения, описывающего процесс языкового, поэтического, отчасти религиозного (хотя Ходасевич, как кажется, остался католиком в жизни, но стихотворение оперирует сугубо православными понятиями), а в конечном счете — национального самоопределения.

Таким образом, в стихах «Путем зерна» (и в некоторых более поздних) Москва — и конкретные места города — становится символом не только чего-то интимно дорогого, но и сделавшегося центральным пунктом творческого самостояния поэта, который выбрал отчасти по стечению обстоятельств, но более все же по своей воле судьбу русского поэта, неразрывно соединившегося с той культурой, что в равной степени определена как «высосанным мучительным правом», так и «демонской волей творца», порождающего свой собственный мир, в эту культуру вписанный и ее, в свою очередь, устрояющий.

Было бы резонно, конечно, рассмотреть в этом отношении и другие, более поздние стихи Ходасевича, дабы определить, какими предстают в его стихах Петербург, Берлин и Париж (отметим только, что вряд ли случайно он переводит и печатает в «Возрождении» бодлеровский «Парижский сплин»), а также попытаться понять причины отсутствия в его поэтическом мире столь примечательных мест, как, к примеру, Коктебель или Ирландия, но эта тема уже явно выходит за рамки нашей ограниченной объемом работы.

С. Гардзонио
(Пиза)

Образ святого Франциска в русской поэзии начала XX века. Предварительные замечания (На примере поэзии Леонида Каннегисера)

В начале XX века специфическое мифопоэтическое пространство русской литературы, которое нетрудно осознать как «русскую Италию» или, лучше, как «итальянский текст русской поэзии»¹ и которое формировалось в русской поэзии на протяжении целого столетия, по крайней мере, начиная с ранней пушкинской эпохи, пережило особенно бурное развитие, которому способствовали многочисленные и разнородные культурные элементы — от «итальянских впечатлений», реальных и фиктивных, литературных, путешествий в процессе автопрезентации русских поэтов серебряного века — до переосмысления в новом интерпретативном ключе итальянской поэзии не без влияния других западноевропейских поэтических представлений об Италии².

В этом контексте отнюдь не второстепенную роль играл возраставший в России интерес к историческому и мистико-поэтическому опыту Святого Франциска Ассизского, интерес, который одновременно вписывался в духовные искания русского религиозно-философского возрождения и попытки литературного переосмысления, присущие русскому модернизму³.

И здесь отправным пунктом оказались работы иностранных авторов, различные монографии об «ассизском бедняке», среди которых выделялся труд П. Сабатье *Vie de S. François d'Assise*⁴.

Однако очень скоро интерес к Святому Франциску проявился и у многих представителей русского серебряного века, приобретя признаки мифопоэтического референта и включившись в систему моделирования поэтического мира русского символизма и пост-символизма. Кроме того, восприятие наследия Франциска стало сочетаться с элементами подлинной русской духовности и религиозно-поэтического сознания.

В данной статье я не намереваюсь (да и в конечном итоге из-за ограниченного объема вряд ли был бы в состоянии) представить полную картину проникновения образа и духовно-поэтического на-

следуя Св. Франциска в русскую поэзию. Моя более скромная задача сводится поэтому к тому, чтобы показать интересный пример поэтической функции наследия Франциска в творчестве небольшого, но подлинного поэта Леонида Каннегисера (1896–1918), который гораздо более известен не как поэт, а как «русский Занд», убивший председателя ЧК М. С. Урицкого в покушении 30 августа 1918 года⁵. Однако для этого все равно будет нужно кратко изложить некоторые данные об интересе, проявленном русскими поэтами начала века к Святому Франциску.

Уже в течение последнего десятилетия XIX века на русском языке появились оригинальные и переводные книги и брошюры о святом Франциске, однако самые интересные работы о нем, часто включающие переводы его творений, были напечатаны в XX веке. Среди них выделяется труд В. Герье *Франциск Апостол нищеты и любви* (Москва, 1908), *Книга о святом Франциске* В. Конради (Санкт-Петербург, 1912), *Сказания о бедняке Христове* (Москва, 1911), изданные А. Печковским и С. Северным (С. Дурьлин) и, наконец, выпущенные этими же авторами *Цветочки святого Франциска* (Москва, 1913). Одновременно появились многочисленные стихотворные сочинения, посвященные ассизскому бедняку или перефразирующие его поэтические творения, в частности, его *Canticum Fratris Solis vel Laudes Creaturarum* [Гимн Брату Солнцу]; последние оказывались часто вольными переложениями, вдохновленными уже существующими переводами⁶. Безусловно, среди последних определенное место занял перевод Д. Мережковского, включенный маститым литератором в свою поэму *Франциск Ассизский*...

Кроме Мережковского, Святому Франциску свои стихи посвятили также Эллис, С. Соловьев, М. Кузмин, М. Волошин, С. Северный (С. Дурьлин) и др.⁷. В. И. Иванов связал с Франциском образ и символику мистической Розы (стих. *Ad Rosam*: «Тебя Франциск узнал и Дант-орел унес...»). Духовный и литературный опыт святого оказался в поле зрения такого оригинального представителя религиозно-поэтических исканий модернизма, как поэт-сектант Александр Добролюбов⁸. Особое внимание на поэтический мир Святого Франциска и на восприятие его жизненного опыта обратил Леонид Пастернак⁹. На восприятие образа святого повлияло, конечно, и чтение XI песни *Рая* дантовской *Божественной Комедии*¹⁰.

Наконец, к Святому Франциску обращались также русские мыслители и историки, как, например, С. М. Соловьев, Н. А. Бердяев, А. В. Ельчанинов, П. М. Бицилли, С. Котляревский, Е. Шмурло и др.¹¹.

Вся поэтическая продукция Леонида Каннегисера состоит из нескольких журнальных публикаций и из маленькой посмертной книжки, изданной в русском зарубежье в сопровождении очерков М. Алданова, Георгия Адамовича и Георгия Иванова¹². Именно в статье последнего затрагивается итальянская тема в поэзии Каннегисера и приводятся интересные данные о путешествии поэта по Италии в 1914 году:

«В 1914 году, летом, по Италии путешествовал молодой человек.

Он только что кончил гимназию — это было его первое самостоятельное путешествие [...] Все у него было — молодость, Италия, в которую он был влюблен с детства, деньги [...] молодость, Италия, свобода — вся жизнь впереди, все ему улыбается Рай, не правда ли? [...] Леонид Каннегисер там же, в Италии, в своей белой комнате в розах — ведет дневник. И в каждой строке этого дневника — то же самое: Зачем? Отчего?

„...У меня есть комната, обед, книги и полное отсутствие жалости к тому, у кого их нет“».

А Георгий Иванов, возражая, сразу же зорко отмечает:

«Сказано это не точно. Точнее было бы: „И отравляющая жизнь жалость к тому, у кого их нет...“»¹³.

Путешествие Л. Каннегисера в Италию отмечено знакомством с личностью и творчеством Святого Франциска. Данный факт отражен в цикле *Стихов о Франциске*, который, на мой взгляд, служит замечательным примером мифопоэтической силы образа святого в русской поэзии в ее духовном перерождении в эпоху модернизма.

Цикл, написанный в марте 1915 года и напечатанный в «Русской мысли» в том же году¹⁴, состоит из трех стихотворений, которые пропитаны образностью и интонациями поэзии самого Франциска. Написаны они правильным силлаботоническим стихом (4-стопный ямб и хорей) и выделяются своей свежестью, и некоей детскостью, и игривой наивностью¹⁵. В конце концов стихи Каннегисера представляют явный продукт ученической поэзии, но именно из-за этого они кажутся интересным примером культурного проникновения наследия Св. Франциска вглубь, в общий фонд поэтического сознания эпохи и переосмысления всего образного комплекса русской классической поэзии. В действительности, из-за их общей созвучности, *Стихи о Франциске* стоит сопоставить не только и не столько с русскими переводами из Св. Франциска, сколько с общим фоном русской поэзии.

Первые два текста, написанные 4-стопным ямбом с вольной рифмовкой, — связаны с мотивом пути, странствования, стран-

ничества (*peregrinatio*): «Не мало в Умбрии дорог...», «Всегда в пути, под тканью грубой...». Третий — с францисканским восхвалением природы и божественного создания в духе *Гимна брату Солнцу*, перевод которого, как уже было сказано, Мережковский включил в свою поэму и которому явно подражают все поэты, посвятившие свои стихи Святому Франциску [см., например, францисканский цикл С. Раевского (С. Дурылина)¹⁶].

Мотив пути оказывается каноническим для образа «бедняка Христова». Он часто намечает зачин и вообще тематику стихотворений о Святом Франциске, как в первом стихотворении цикла Эллиса В Ассизи: «Здесь он бродил, рыдая о Христе...»¹⁷ или в поэме Волошина *Святой Франциск*: «Ходит по полям босой монашек...»¹⁸, им проникнута поэма Мережковского *Франциск Ассизский*¹⁹. Мотив восхваления природы, мира и жизни в этом мире, часто соединяясь с порывами витализма пост-символистской поэзии, оказывается важным компонентом поэтики акмеизма и разных околоакмеистических течений.

Читателя сразу поражает традиционность поэтического творчества Каннегисера. Недавно отмечалась его анахроничность и зависимость от элегического романтизма эпохи В. А. Жуковского²⁰. Один из первых, писавших о Каннегисере, В. П. [В. Пяст?] отметил, что поэзия Каннегисера стара «по своему рождению»²¹. То, что она свободна от подражания и стилизации, уже труднее принять. По крайней мере, *Стихи о Франциске* глубоко проникнуты литературностью и, в частности, итальянским текстом русской поэзии.

Конечно, цикл явно предполагает знакомство автора с изданием *Цветочков* 1913 года или, по крайней мере, с книгой *Сказания о бедняке Христове* (Москва, 1911). В стихах Каннегисера отражены, например, проповеди Франциска «сестрам ласточкам и братьям цветам»²², уже не учитывая созвучия третьего стихотворения с *Гимном Брату Солнцу*. Кроме этого, поэт явно пользуется некоторыми шаблонами русской поэтической традиции.

В первом тексте, например, стóбит выявить почти онегинский и поэтому в данном контексте несколько неловкий образ «следы любимых легких ног» (ср. ЕО, 1, XXXI: «Как на лугах ваш легкий след»). Чуть дальше двустипшие: «Сияло солнце в яркой ризе / На небе Умбрии его» наводит мысль на явно двойное цитатное пространство. С одной стороны, выражение «небо Умбрии» соотносимо с шаблонной формой русского итальянского текста, со стихом Е. А. Баратынского «Небо Италии, небо Торквата...», с другой, оно, как будто, перекликается с пушкинскими «Под небом Африки моей...» (1, L) и «Вдали Италии своей» (1, VIII), вводя таким образом

тому двойной родины²³. Тема эта очень существенна для всей поэзии Каннегисера, в которой, как отмечено Г. Ивановым, Италия и Россия переплетаются в стремлении поэта к свободе и духовному обогащению. Сам факт, что такая тема тесно переплетается с францисканской тематикой, неслучайное и неизолированное явление. Дело в том, что сам по себе образ Святого Франциска принимался русским модернизмом не как чужое явление, а как свое, и часто связывался с представлениями о духовной сущности русской идеи. Действительно, немало черт мышления и поведенческого образа Святого Франциска, некоторые элементы его юродства и аскетизма, могли прекрасно вписаться в представления о православной святости. Не случайно, критически комментируя «новую легенду о святом Франциске», интерес к нему со стороны европейских интеллигентов конца XIX — начала XX вв. как к «странствующему философу Древней Греции», Муратов писал, немного утрируя образ святого:

«Poverello d'Assisi был одним из тех простецов, которые так хорошо известны нам, русским, ибо под их неумолчный призыв прошла вся наша история, от новгородских блаженных и московских юродивых до добровольных изгнанников наших дней»²⁴.

Такие черты святого могли привлечь внимание Каннегисера, хотя можно, одновременно, предполагать симпатию к католицизму и католической образности, феномен нередкий среди русской интеллигенции начала века²⁵.

Возможные пушкинские подтексты лишь подтверждают стремление Каннегисера как поэта и как человека к эстетически-поведенческой автопрезентации в духе «жизненного пушкинианства». Неслучайно Марина Цветаева определила Каннегисера как «пушкинианца»²⁶, неслучайно поэзия Пушкина стала решающим элементом в жизненных выборах поэта (стихотворение *Кинжал*²⁷).

Представляется целесообразным привести также весьма интересную цитату С. Соловьева, которая относится к 1913 году и отражает особое почитание Святого Франциска, которое возобновится и особенно окрепнет позже, скажем, в кругу Волошина, но которое уже тогда очень кратко и содержательно раскрывало глубокий смысл интереса к Святому Франциску на Руси.

В публичной лекции *Идея церкви в поэзии Владимира Соловьева* Сергей Михайлович среди прочего отмечает:

«Основа русского православия — чисто византийская и свято-отечественная. Но Россия внесла новый дух в православие, догматическую глубину и сложность богословия она заменила но-

вым чувством природы, не нарушающим аскетической основы мировосприятия, радостью о земле и всякой твари, духом любви и милосердия. В России православие приблизилось к настроению евангельских времен.

Аналогичное этому явление произошло и в католичестве, когда вдали от Рима с его языческими традициями, в тихих холмах Умбрии раздалась проповедь бедняка во Христе, Франциска Ассизского. Это было чистое откровение галилейского духа. Святой Франциск, казалось, сам слышал слова Галилейского учителя:

„Взгляните на полевые лилии? Взгляните на птиц небесных!“ Это христианство Франциска особенно близко русскому народу, как и райская иконопись тосканского монаха Фра Беато Анжелико»²⁸.

Данное свидетельство ярко иллюстрирует всю проблему, связанную с восприятием в России духовно-поэтического наследия Святого Франциска в начале XX века. Духовное родство религиозно-мистического опыта Франциска ощущалось русскими поэтами очень глубоко и затронуло их сложные религиозные искания, как, например, в случае поэта-сектанта Александра Добролюбова. «Новое чувство природы, не нарушающее аскетической основы мировосприятия, радость о земле и всякой твари, дух любви и милосердия» — это коренные элементы специфического поэтического сознания десятых годов, ими наполнена, например, поэзия пастернаковского сборника *Сестра моя — жизнь*. Неудивительно, что именно Святой Франциск и Фра Беато часто оказываются объектом поэтического переосмысления.

Подобными настроениями богата, безусловно, и поэзия Леонида Каннегисера. В его творчестве уже отмечался именно синтез францисканства и православной религиозности. Религиозность поэта с особой силой выражается, например, в стихотворении *Ярославль*, написанном в июне 1916 года и восхваляющем величие бога: «Хоть болящим, хоть горбатым, / Ближе, ближе к Богу быть...», или еще в стихах *Сердце! Бремени не надо...*, где появляется воздушная лестница «Прямо к облакам цветным» и где поэт объявляет: «Вижу, верю, вспоминаю, / Ласковый Господь со мной. / Он и в жизнь, и в смерть, — я знаю, — / Вводит легкою рукой»²⁹. В стихотворении марта 1918 года *Снежная церковь* применяется прием олицетворения, персонификации предметов, вполне в духе поэзии Франциска: «Господня церковь — бедная жена...»; «И кажется, что это голос снега, / растаявшего в колокольный звон...»³⁰. В этом последнем стихотворении отмечается образная аналогия с *Циклом о Франциске*: «И скромно облачилась ризой вьюжной Господня церковь...» (в *Цикле*: «Сияло солнце в яркой ризе...»).

То, что после своего путешествия в Италию Каннегисер был исполнен религиозного пафоса, подтверждает его поездка к С. Есенину в Константиново весной 1915 года, сразу после написания *Цикла о Франциске*. Об этом визите мы узнаем из письма Есенина В. С. Чернявскому (июнь-июль 1915 г.), в котором среди прочего читаем:

«Приезжал тогда ко мне К. Я с ним пешком ходил в Рязань, и в монастыре были, который далеко от Рязани. Ему у нас очень понравилось. Все время ходили по лугам. На буграх костры жгли и тальянку слушали. Водил я его и на улицу. Девки ему очень по душе. Полюбилось так, что еще хотел приехать. Мне он понравился еще больше, чем в Питере [...]

Стихов я написал много. Принимаюсь за рассказы. Два уже готовы. К. говорит, что они многое открыли ему во мне. Кажется, понравились больше, чем надо. Стихов ему много не понравилось, но больше восхитило. Он мне объяснял о моем пантеизме и собирался статью писать...»³¹.

Здесь, конечно, примечательна склонность к странничеству и вообще религиозно-жизненный восторг, но еще интереснее приложенное к письму стихотворение самого Есенина, которое, кстати, может разъяснить и вопрос об указанном в письме пантеизме. Стихотворение появляется в письме в ранней редакции и без заглавия; в дальнейшем оно было напечатано под заглавием *Улогий* в сборнике *Радуница* (Петроград, 1916)³². Здесь же и мотив странничества: «Я странник улогий / В кубетке сырой»*, и птичьего мира, кстати в духе Св. Франциска: «Пою я о Боге / Касаткой степной», и религиозного визионерства: «На сердце лампадка, / А в сердце Иисус».

Вопрос о пантеизме в поэзии самого Каннегисера очень существен, принимая во внимание его известный отзыв о сборнике *Четки* А. Ахматовой³³ и учитывая также проблему восприятия францисканства в русской культуре. В своем предисловии к *Цветочкам* Сергей Дурылин выразил мнение, по которому:

«Религия Франциска не была религией пантеистической. Пантеизм, религия Бога-природы, был противоположен религии Франциска, религии природы в Боге»³⁴.

Пантеизм Каннегисера, насколько можно судить, обусловлен восприятием природы Кузминым, в поэзии которого, как уже отмечалось, христианско-францисканские мотивы переплетаются с языческими: см. в *Цикле о Франциске* стихи «Все мы ласковые дети / Милой матери — земли»³⁵.

* *Улогий* 'убогий'; *кубетка* 'кибитка' (диал.).

В личности Каннегисера интересно отметить явное противопоставление облика поэта-странника, поэта-францисканца, его образу петербургского молодого дэнди³⁶, богатого позера петроградской богемы, каким он выглядит в описанном Г. Ивановым поэтическом вечере у него дома и каким он казался современникам. Г. Морев по этому поводу резюмирует: «„Двойственность“ облика Каннегисера отмечалась, за редкими исключениями, всеми писавшими о нем», следующую фазу этой двойственности хорошо объясняет свидетельство В. П.: «Два противоположных начала носил в своей душе этот человек: склонность к созерцательному, расслабляющему наслаждению и бланкистскую динамику действия»³⁷.

Двойственность оказалась не просто результатом литературной позы, она стала и центральным признаком жизненного поведения и судьбы человека и поэта. Именно конфликт двух начал предопределил решимость поэта на подвиг. Подвиг и самопожертвование не просто как потребность поэтического самоутверждения, а как экзистенциальное самоопределение, но не без «сознательного отношения к творимому им биографическому тексту», так как «переживаемый миг всегда был отодвигаем им для эстетической перспективы»³⁸.

Из этого следует, что и францисканство могло являться для Каннегисера важным элементом на обоих фронтах, эстетическом и экзистенциальном. Уже без учета вопроса о католицизме поэта, двойственность Каннегисера могла найти в образе Франциска сочетание созерцательного и действенного начал. Как отмечал Дурылин в своем предисловии:

«Св. Франциск — не монах, не священник; его христианство радования не помимо мира (личная праведность и аскеза пещеры), не против церкви (сектантство), не вне церкви (неверующая праведность), оно — в церкви вселенской, в мире»³⁹.

«Предназначение к святости» [«Умрем — исполним назначение» стих. *О кровь семнадцатого года* (лето 1917 года)], тяга к предельному, предпочтение «крайнего», оказались у Каннегисера, явно под влиянием личности Германа Лопатина⁴⁰, неотделимыми от атрибутов русского интеллигента-революционера, народовольца, от образа ангела-мстителя: «Русский Занд» [ср. у Пушкина: «О юный праведник, избранник роковой»], а не «русский бедняк Христовый», хотя поведенческая парадигма, которая на путях мученичества, страстотерпчества предполагала самопожертвование, могла предвидеть после убийства Урицкого еще и уход в пустынь, покаяние и пострижение в монашество:

И скромно облачилась ризой вьюжной
Господня церковь — бедная жена.

Кроме того, надо еще учитывать, что сама фигура св. Франциска являла определенную двойственность, как отмечалось в разных западных работах о нем, что отражено и в русских трудах о святом. В. Герье, например, подчеркивал, что устав ордена св. Франциска требовал абсолютного, слепого повиновения. Самому Франциску присуждались все титулы воинской славы и образ доблестного рыцаря Христа. Францисканство — орден истинных воинов Христа. Аналогичные настроения могли вдохновлять поэта-подростка Каннегисера⁴¹:

На битву! — и бесы отпрянут,
И сквозь потемневшую твердь
Архангелы с завистью глянут
На нашу веселую смерть.

Смотр, 27 июня 1917 г.

Примечания

- ¹ Это понятие можно применить по аналогии с понятием «петербургский текст», разработанным В. Н. Топоровым (см. В. Н. Топоров, *Петербург и петербургский текст русской литературы (введение в тему)*, в кн. *Семиотика города и городской культуры*, «Труды по знаковым системам», XVIII (вып. 664); Тарту, 1984, с. 4–29.
- ² Короткое и четкое определение рецепции Италии в русской культуре, «итальянского клише», куда входят и «цветики Св. Франциска», можно найти в статье Т. В. Цивьян, *К рецепции Италии в русской поэзии начала XX века: Комаровский*, в кн. *Италия и славянский мир*, Москва, 1990, с. 90–94.
- ³ Роль наследия Св. Франциска в русской культуре пока мало изучена. Еще в пушкинскую эпоху о поэзии Франциска писал С. П. Шевырев (*О первых поэтах Италии, предшествовавших Данту*, «Журнал Министерства Народного Просвещения», 1837, №3). Возможная связь с образом Св. Франциска отмечена в *Братьях Карамазовых* Достоевского, см. В. Е. Ветловская, *Pater Seraphicus* в кн. *Достоевский. Материалы и исследования*, сб. 5, Ленинград, 1983, с. 163–178. Интересные материалы и указания можно найти, среди прочего, в недавних изданиях: *Святой Франциск Ассизский, Сочинения*, Москва, 1995; *Истоки францисканства*, Москва, 1996.
- ⁴ В русском переводе П. Сабатье, *Жизнь Франциска Ассизского*, Москва, 1895. Среди других переводных трудов о св. Франциске известную роль

- в России играла книга А. Барина *Франциск Ассизский*. Пер. с франц. Вик. Алова, Санкт-Петербург, 1910. Хорошо известны были также работы Тоде и Иергенсена. Среди первых русских оригинальных трудов о св. Франциске стоит упомянуть Э. К. Пименова, *Франциск Ассизский. Его жизнь и общественная деятельность*, Санкт-Петербург, 1896.
- ⁵ Об этом см. М. Алданов, *Убийство Урицкого*, «Наш современник», 1990, № 2. И. Мартынов, «Последний народоволец»: *Новый штрих к портрету Каннегисера*, «Вестник Русского Христианского Движения», 1990, № 159; Я. Гордин, *Поэт и хаос*, «Нева», 1993, № 4, с. 244–248.
- ⁶ В течение первого двадцатилетия XX века вышло большое количество переводов *Гимна брату солнца*. Стоит упомянуть *Хвала тебе, Господь мой...* в кн. В. Герье, *Франциск Апостол нищеты и любви*, цит.; *Хвалы святого Франциска* (перевод С. Северного [Дурылин]) в кн. *Сказания о Бедняке Христове*, Москва, 1911, *Гимн Брату Солнцу* в изд. В. Конради, *Книга о Святом Франциске*, Санкт-Петербург, 1912; *Гимн Брату Солнцу* в кн. *Франциск Ассизский*, Москва, 1915. Гимн переводили также А. Ельчанинов и М. Шагинян. Пока вопрос об отражениях их в русской поэтической культуре не изучался.
- ⁷ См. А. В. Лавров, *Жизнь и поэзия Максимилиана Волошина*, в кн. М. Волошин, *Стихотворения и поэмы*, Санкт-Петербург, 1995, с. 41–42. К поэме *Италия* (1914) С. Соловьева и, в частности, к ее главе *Ассизи* см. W. Pothoff, *Dante in Russland. Zur Italienrezeption der russischen Literatur von der Romantik zum Symbolismus*, Heidelberg, 1991 (1992), S. 582–583.
- ⁸ Ср. Е. В. Иванова, *Неизвестный отзыв о стихах Александра Добролюбова*, в кн. *Быть знаменитым некрасиво...* Пастернаковские Чтения. Вып. I, Москва, 1992, с. 199 и сл.
- ⁹ См., например, Е. Пастернак, *Борис Пастернак. Материалы для биографии*, Москва, 1989, с. 299. Об этом писали также А. Жолковский, И. Смирнов и др. См. также нашу статью «*Сестра моя — жизнь*» *Б.Л. Пастернака и наследие Святого Франциска Ассизского* (в печати).
- ¹⁰ Связь между Св. Франциском и Данте подчеркивала среди первых в России Э. Венгерова в своих *Литературных характеристиках* (см. W. Pothoff, *Dante in Russland. Zur Italienrezeption der russischen Literatur von der Romantik zum Symbolismus*, цит., S. 575).
- ¹¹ Стоит упомянуть А. В. Ельчанинова, *Житие святого Франциска Ассизского*, Москва, 1905 и интереснейший труд П. М. Бицилли, *Св. Франциск Ассизский и проблема Ренессанса (1226–1926)*, «Современные записки», № 30, 1927, с. 520–537.
- ¹² *Леонид Каннегисер*, Париж, 1928. (Статьи Г. Адамовича, М. А. Алданова, Г. Иванова. *Из посмертных стихов Леонида Каннегисера*). Час-

- точно сборник был недавно переиздан в публикации В. Петрова, *Судьба и стихи Леонида Каннегисера*, «Наше наследие», 26 / 1993.
- 13 Там же, с. 39–40; переиздано в публикации В. Петрова, *Судьба и стихи Леонида Каннегисера*, «Наше наследие», 26 / 1993, с. 87–88.
- 14 «Русская мысль», 1915, № 8, Отд. I, с. 181–182.
- 15 В своем мемуарном очерке *Нездешний вечер* (1936) Марина Цветаева писала о посмертной книге Каннегисера: «После Лёни осталась книжечка стихов — таких простых, что у меня сердце сжалось...» Марина Цветаева, *Избранная проза в двух томах*, Нью Йорк, 1979, т. 2, с. 134.
- 16 Имеются в виду стихотворения *Хвала святому Франциску*, *Хвалы святого Франциска*, *о брате Льве и брате юном* и *День благой и радостный Господень*, напечатанные в мусagetском издании *Антология*, Москва, 1911, с. 143–146.
- 17 Цикл, состоящий из двух стихотворений «Здесь он бродил, рыдая о Христе...» и «Вот голуби и дети у фонтана...», включен в сб. *Арго* (1913).
- 18 Поэма была закончена 23 ноября 1919 года в Коктебеле, а издана лишь посмертно в 1973 году в «Вестнике Русского Христианского Движения», № 107. В конце 1921 года Волошин читал в Народном университете Феодосии лекцию *Францисканство и Ренессанс*, см. М. Волошин, *Стихотворения и поэмы*, Санкт-Петербург, 1995, с. 634.
- 19 См., например, главу VII: «У него ни палки, ни мешка, / Опясаный веревкой, нищий, / Он в одежде грубой мужика / Просит именем Христовым пици / По глухим селеньям, городам, / По большим дорогам и полям / Ходит проповедуя народу...», Д. М. Мережковский, *Полное собрание сочинений*, том 23, Москва, 1914, с. 60. См. также зачин главы *Ассизи* в поэме С. Соловьева *Италия*: «Куда ведет меня мой путь нагорный...».
- 20 А. А. Морозов, Каннегисер, в кн. *Русские писатели 1800–1917. Биографический словарь*, т. 2, Москва, 1992, с. 461.
- 21 См. В. П., *Леонид Каннегисер*, «Камена», кн. 2, 1919, с. 30.
- 22 С. Дурылин, *Св. Франциск Ассизский и «Цветочки»* в кн. *Цветочки Святого Франциска Ассизского*, Москва, 1913, с. XXVI.
- 23 Ср. у позднего Манделштама «Круг Флоренции своей...» *Слышу, слышу ранний лед...* (1937) в связи с дантовской темой изгнания поэта.
- 24 П. П. Муратов, *Образы Италии*, Москва, 1994, т. 1, с. 235. Стоит здесь также отметить, как святость Франциска могла, с одной стороны, приближаться к крайним формам русской святости (на путях мученичества, страстотерпчества, отшельничества, мистицизма, юродства), но, с другой, также к типу труженичества во Христе, таким образом являя собой идеальный синтез разных типов святости (о формах русской святости, о тяге к предельному, о предпочтении «крайнего» и о творческом собирании души, см. В. Н. Топоров, *Святость и свя-*

- тые в русской духовной культуре, том 1, Москва, 1995, с. 605–610). Совсем своеобразный и полемический тон отмечается у Розанова, который неоднократно в описании своего путешествия по Италии (*Итальянские впечатления*, 1909) иронизирует над католическими изображениями св. Франциска, держащего в руках Младенца.
- 25 Интересно привести мемуарную запись О. Н. Гильдебрандт-Арбениной: «Что о Цветах Св. Франциска. Юра [Ю. И. Юркун. — С. Г.] мне говорил, что, после смерти Лёвы, Юрина мать, очень верующая католичка, сказала про Лёву, с благоговением: «Он был почти католик» О. Н. Гильдебрандт-Арбенина, *Саперный*, 10, в публикации Г. А. Морев, *Из истории русской литературы 1910-х годов: К биографии Леонида Каннегисера*, «Минувшее», № 16, Москва; Санкт-Петербург, 1994, с. 126.
- 26 Марина Цветаева, *Выписки из прежней записной книжки, верой и правдой служившей мне с 1 июня 1918 по 14 февраля 1919 г.* в кн. Марина Цветаева, *Статьи и тексты*, Wien, 1992, стр. 235.
- 27 См. об этом свидетельство М. Алданова, *Собрание сочинений*, т. 6, Москва, 1991, с. 491–492, и Г. А. Морев, *Из истории русской литературы 1910-х годов: К биографии Леонида Каннегисера*, «Минувшее», № 16, Москва; Санкт-Петербург, 1994, с. 121
- 28 С. Соловьев, *Богословские и критические очерки*, Томск, 1996, с. 158.
- 29 Намек на религиозные интересы Каннегисера можно найти в пометках его друга Я. В. Рабиновича: здесь в перечне тем разговоров с поэтом упомянута проблема Теодицеи — Божьей Справедливости (И. Мартынов, «Последний народоволец»: *Новый штрих к портрету Каннегисера*, цит., с. 209).
- 30 Такой же прием характерен и для книги Пастернака *Сестра моя — жизнь*, см. Е. А. Некрасова, *Олицетворение* в кн. *Очерки истории русской поэзии XX века*, вып. № 3, Москва, 1994, с. 13–104.
- 31 С. Есенин, *Собрание сочинений*, Москва, 1980, том 6, с. 63.
- 32 С. Есенин, *Радуница*, Петроград, 1916, с. 25–26.
- 33 Л. К., Анна Ахматова. *Четки. Стихи. 1914*. «Северные записки», 1914, № 5 (переизд. в кн. Анна Ахматова, *Десять лет*, Москва, 1989, с. 127–128).
- 34 С. Дурьлин, *Св. Франциск Ассизский и «Цветочки»* в кн. *Цветочки Святого Франциска Ассизского*, Москва, 1913, с. XXV.
- 35 Об интересе Кузмина к Св. Франциску см. Г. Вишневецкий, *Михаил Кузмин и Св. Франциск: заметки к теме*, в кн. *Михаил Кузмин и русская культура XX века*, Ленинград, 1990, с. 25–27.
- 36 Г. А. Морев, *Из истории русской литературы 1910-х годов: К биографии Леонида Каннегисера*, цит., с. 120 (прим. 23, свидетельство И. Оксенова).
- 37 Там же стр. 117 и В. П., *Леонид Каннегисер*, цит., стр. 31.

- ³⁸ Г. А. Морев, *Из истории русской литературы 1910-х годов: К биографии Леонида Каннегисера*, цит. стр. 120.
- ³⁹ С. Дурылин, *Св. Франциск Ассизский и «Цветочки»* в кн. *Цветочки Святого Франциска Ассизского*, Москва, 1913. с. XXVII.
- ⁴⁰ О встрече Каннегисера с только что освобожденным Лопатиным в 1914 году вспоминает А. Ахматова (см. *Из дневниковых записей*, «Литературное обозрение», 1989, № 5, стр. 13).
- ⁴¹ В. Герье, *Франциск Ассизский...*, цит., стр. 169: Е. Ветловская, *Pater Seraphicus* в кн. *Достоевский. Материалы и исследования*, сб. 5, цит., с. 177.

Х. Баран
(Олбани, штат Нью-Йорк)

Еще раз о фольклорных жанрах и поэтике Хлебникова

В одной из наших предыдущих работ¹ мы говорили о воздействии малых жанров фольклора на творчество Велимира Хлебникова и, в частности, проанализировали ряд примеров обращения поэта к паремиям — от простого цитирования отдельной поговорки, поговорки или приметы до крайне сложных случаев, когда художественный текст в значительной мере насыщен паремиологическими единицами. В настоящей заметке в нашу задачу входит продолжить анализ воздействия этих жанров на поэтику Хлебникова, а также рассмотреть данную сторону творчества поэта в более широком литературном контексте, и в том числе сопоставить его приемы с художественной практикой писателей нового времени².

1. По уровню использования паремиологического материала среди довоенных произведений Хлебникова особо выделяются два текста. В небольшом рассказе «Закаленное сердце (из черногорской жизни)», опубликованном под псевдонимом в газете «Славянин» в марте 1913 года, поэт широко вводит черногорские и сербские поговорки и фразеологизмы, заимствованные из известного этнографического труда П. А. Ровинского³, рисуя быт и героизм южнославянских горцев. Едва ли не каждая произнесенная персонажами этого произведения фраза опирается на паремию или на речение, построенное по модели паремии, а завершающий эпизод (испытание на мужество, которому подвергает отец своего сына) по сути дела иллюстрирует поговорку: «Отцовская пуля разобьет кувшин, но минует сердце, турецкая разобьет грудь, и минует кувшин»⁴. Примерно в то же самое время Хлебников пишет поэму «Сельская дружба» (опубл. 1914); в ней речь идет о вторжении в жизнь некоей отдаленной деревни пары юных незнакомцев, Бориса и Ивана, и о его последствиях. Сюжетная линия поэмы прерывиста, и смысл некоторых событий приходится угадывать, однако очевидно, что ход

повествования тесно связан с годовым циклом (от времени сбора урожая до поздней осени). «Был сельский быт совсем особый» (Творения, с. 252), — замечает поэт и вводит в текст целый ряд пословиц и поговорок для передачи взглядов сельчан, их отношения к различным событиям жизни и, в частности, к двум героям.

В 1921 году Хлебников создает еще один текст, насыщенный паремиологическими единицами, — стихотворение «Русь певучая в месяце Ай» (1921)⁵. Как и в «Сельской дружбе», композиция этого стихотворения соотносится с годовым циклом, каждый эпизод содержит указания на время действия. Индивидуальная линия здесь отсутствует; внимание поэта сосредоточено прежде всего на изменениях, происходящих в деревенском быту на протяжении всего года. Все составляющие этого «поэтического календаря» складываются из народных названий соответствующего месяца, элементов фразеологизмов и этнографических реалий⁶. Поскольку в стихотворении, в отличие от рассказа и поэмы, отсутствует прямая речь, паремиологические единицы оказываются непосредственно включенными в словесную ткань крайне сжатого повествования.

О том, что такого рода тексты среди хлебниковских произведений не являются аномальными, что они связаны с его программными установками, свидетельствует фрагмент черновой записи, относящейся к периоду его славянских увлечений (скорее всего — 1913), где назван ряд памятников древнерусской письменности, а также некоторые элементы русской и славянской народной культуры. Приведем часть этой записи:

Из Русск<ого> язык<a>

Свящ<енные> кн<иги> Русск<ких> Слово <o> полку Игореве
Летописи. Посл<ание> о взя<тии> Азова

Ск<азание> о Падении Пск<ова> пес<ни> о Ер<маке>
исторические песни былины

Русская Библия

Письма Петра Велик<ого> <нрзб.>

Пи<сьма> Иоа<нна> Грозного

Пов<елел> Госуда<рь> сче<сть> эту кн<игу> священн<ой>

Русский год песни и обряды

заговоры по годам месяцам

Русский век обряды по дням жизн<и> ребенка взро<ослых>

жен<щин> и муж<чин>

<...>

Сюда и входят и игры и мн<огие> пес<ни>

Русские игры

Дол<жны> в школ<е> учиться<я> луч<шим> песням, пляскам
*Пословицы и приметы и поговорки и загадки*⁷.

Упоминание «Русской Библии» позволяет сблизить этот черновик со статьей из газеты «Славянин» «О расширении пределов русской словесности», где Хлебников излагает свои претензии к русской литературе: «В промежутках между Рюриком и Владимиром или Иоанном Грозным и Петром Великим русский народ для нее [т. е. русской литературы. — Х. Б.] как бы не существовал, и, таким образом, из русской Библии сейчас существует только несколько глав («Вадим», «Руслан и Людмила», «Боярин Орша», «Полтава»)» (Творения, с. 593). Если также учесть фразу из близкого по содержанию письма Хлебникова к А. Крученых 1913 года («Заглядывать в словари славян, черногорцев и др. — собрание русского языка не окончено — и выбирать многие прекрасные слова, именно те, которые прекрасны»⁸), становится ясно, что все три названных произведения и даже гораздо более поздний текст могут рассматриваться как примеры реализации поэтом одного из его планов.

Любопытно сопоставить приведенную выше черновую запись, в которой обращению к паремиологическому материалу, равно как и к письменным памятникам, придается отчетливая идеологическая окраска, со следующим отрывком из четвертой (неопубликованной) части «Досок судьбы», последнего (и самого развернутого) трактата Хлебникова о времени:

Слово особенно звучит, когда через него просвечивает иной, «второй смысл», когда оно стекло для смутной, закрываемой им тайны, спрятанной за ним. Тогда через слюду обыденного смысла светится второй, сверкая темной избой в окне слов. Знаменитая тройка Гоголя, где Россия скачет в виде масляничной тройки к неведомому будущему, звучала своим шорохом слов так смело лишь потому, что в нем сквозь конскую тройку сквозила и светилась быстрая «тройка дней», катившая Россию к Мукдену. Но то, что по дороге от Искера было открыто сердцу, не было еще ясно разуму. Ту пропасть, которую видели зоркие глаза сердца, не замечали очи разума, глаза ума.

Есть известная пословица: «три да три, будет дырка». В ней, через описание известного труда, работы мышечного усилия, просвечивает серебром числовой смысл пословицы, и ее игра, ее веселая шутка состоит в водопаде числового смысла на равнину обыденного разума, разговорного. Еще когда для меня были неясны

чистые законы времени, я ощущал обжигающий смысл поговорки, точно полный тока проводник, тугой силами молнии, коснулся меня <...>

Такие сельские окошки на бревнах человеческой речи бывают нередко. И в них первый невидимый смысл — просто спокойный седок страшной силы, второго смысла, — это речь, дважды разумная, двоякоумная-двуумная. Обыденный смысл лишь одежда для тайного⁹.

В литературе о Хлебникове этот фрагмент несколько раз приводился в качестве примера автометакомментария, свидетельствующего об установке поэта на создание зашифрованных текстов — поэтических загадок, ребусов¹⁰. Вовсе не отрицая подобной интерпретации, внесем существенное, на наш взгляд, уточнение: *повторяемость сходных и «обратных» исторических событий*, возникающих, согласно «чистым законам времени» («Доски судьбы») позднего Хлебникова, «на ступенях двух и трех, наименьших четных и нечетных чисел»¹¹, — и есть тот *глубинный, основной смысл*, который передается не только народным изречением, но и гоголевской «паремией». Иными словами, как смысл обычной поговорки или поговорки заключается в моделировании некоей ситуации в природе, обществе и т. д. («поговорки и поговорки являются знаками ситуаций или определенных отношений между вещами»¹²), так, по мнению поэта, дополнительная, а на самом деле основная семантическая нагрузка некоторых текстов или фрагментов текстов состоит в утверждении *циклического строения времени*.

Посмотрим с этой точки зрения на композицию одной из частей (Плоскость XVIII) последней «сверхповести» Хлебникова «Зангези» (1920–22). Вот два характерных отрывка:

И если Востока орда
Улицы Рима ограбила
И бросила белый град черным оковам,
Открыла для стаи вороньей обед, —
Через два раза в одиннадцатой три
Выросла снова гора черепов
Битвы в полях Куликова —
Это Москва переписывала набело
Чернилами первых побед
Первого Рима судьбы черновик.

(Творения, с. 491–492)

Греки боролись с персами, все в золотых шишаках,
 С утесов бросали их, суровые, в море.
 Марафон — и разбитый Восток
 Хлынул назад, за собою сжигая суда.
 Гнались за ними и пересекли степи они.
 Через четырежды
 Три в одиннадцатой степени,
 Царьград, секиры жди!
 Храм запыляет окурком,
 Все будет отдано туркам,
 Князь твой погибнет в огне
 На белом прекрасном коне.
 В море бросает свою прибыль
 Торговец, турки идут, с ними же гибель.

(Творения, с. 493–494)

В каждом из этих фрагментов, а также во всех других неравномерных по объему, но схожих по функции стихотворных периодах, составляющих Плоскость XVIII, мыслитель Зангези, alter ego самого Хлебникова, заявляет об одном и том же — о настоящей причине якобы необъяснимых исторических потрясений: «Древнему чету и нечету / Там покоряется меч и тут. / Есть башня из троек и двоек, / Ходит по ней старец времен» (Творения, с. 493). Здесь следует отметить, что композиция «плоскости» открыта, что в ней нет структурированного сюжета: в принципе дополнительные «строительные единицы здания» (Творения, с. 473) могли бы быть вставлены чуть ли не после любой части пламенной речи двойника поэта.

По нашему мнению, эти фрагменты хлебниковского текста, в которых, при сохранении единого глубинного смысла, одна историческая картина следует за другой, функционируют (разумеется, с определенной долей условности) как паремиологические *сверхфразовые единства*, т. е. единицы, состоящие из цепочки предложений (побасенки, анекдоты, басни и др.) и моделирующие определенную ситуацию¹³. Все эпизоды, рассказанные Зангези в Плоскости XVIII, порождены одной и той же первопричиной. В поэтическом идиолекте Хлебникова эти исторические эпизоды обладают статусом *клише* и легко сопрягаются между собой не только в данной части «Зангези», но также, потенциально, и в других текстах (см., например, более раннюю версию Плоскости XVIII [СС III: 532–538])¹⁴.

Особая природа времени, в том виде, в каком ее представлял себе Хлебников, является не только семантическим ядром строительных

единиц Плоскости XVIII, но и ее композиционным стержнем. Правда здесь, в отличие от «Сельской дружбы» или стихотворения «Русь певучая в месяце Ай», в основе повествования лежит не временной *круг*, а *маятник*.

Таким образом, расширяется круг текстов Хлебникова, организующим началом которых является паремия.

2. Как вписываются «паремиологические» произведения Хлебникова в более широкий контекст литературных традиций?¹⁵ Если говорить о жанре, то есть основания связать «Сельскую дружбу» и ряд других его довоенных произведений (например, «Виля и леший», «Шаман и Венера») с традицией буколической поэзии, восходящей к Феокриту и Вергилию. Что же касается стихотворения «Русь певучая в месяце Ай», то оно может быть соотнесено с дидактической «земледельческой поэзией» (Гесиод, Вергилий), с которой его объединяет и тематика, и установка на описание, и акцентирование роли временного цикла в жизни деревни.

Следует учесть, что свойственное Хлебникову одновременное использование паремиологического слоя в словесной ткани произведения и календарного цикла в качестве композиционного фактора встречается крайне редко в текстах названных жанров. Так, например, в «Идиллиях» Феокрита наличие паремиологического материала заметно не выражено, и тексты не подчинены временной схеме. В земледельческой же поэзии бегу времени отводится центральная роль, однако народные приметы, отмеченные как важный ориентир в труде селянина, специально не выделяются на фоне многочисленных описаний и наставлений. В случае стихотворения «Русь певучая в месяце Ай» можно говорить о своеобразном скрещении жанровых традиций буколической и земледельческой поэзии: спокойный, предсказуемый быт деревенской общины к тому времени ушел в прошлое и представлялся идиллией на фоне тогдашней действительности. Слом привычной сельской жизни подчеркивается поэтом в стихотворении «Голод» (октябрь 1921), посвященном трагедии в Поволжье: «Это беда голубая, / Это засуха. В ряде любимых годов / Нашла себе пасынка. / Все изменили — колос и дождь — Труду землероба <...> / Разве не так же с надеждой / На небо все лето смотрели глаза земледельца, / Дождя ожида?» (СП 5: 79–80)¹⁶.

Сопоставление хлебниковских текстов с европейской буколической подтверждает самостоятельность и оригинальность художественных поисков поэта. Возьмем, например, пастораль Эдмунда Спенсера «Календарь пастуха» («The Shepherdes Calender», 1579).

Произведение это состоит из двенадцати эклог, каждая из которых приурочена к одному из месяцев года. Подобное использование в жанре эклоги такого композиционного принципа является нововведением английского поэта и создает структуру, обладающую бóльшей сложностью и бóльшим единством, чем у Вергилия или других поэтов¹⁷. Календарная форма позволяет Спенсеру ввести в текст описания природы в разные времена года. Тем не менее обращение к сельской тематике не влечет за собой использования паремий: язык «Календаря пастуха» не выделяется на фоне всего корпуса текстов Спенсера.

К выводам иного характера приводит рассмотрение цикла идиллий («Селянки» или «Скотопаски») польского поэта Шимона Шимоновича (Szymon Szymonowic, 1558–1629), известного в Западной Европе как автора латинских стихов (под фамилией Simonides). Опираясь на своих греческих и латинских предшественников, Шимонович (уроженец и житель Львова), считающийся основателем польской буколической поэзии, выстраивает ряд весьма оригинальных картин быта польско-украинской деревни. И в таких известных стихотворениях, как «Жнецы» и «Калачи», и в других, более подражательных, бросается в глаза обилие паремий¹⁸, придающих особую риторическую силу высказываниям действующих лиц, создающих специфический бытовой колорит, или служащих поводом для легкой словесной игры повествователя¹⁹.

На роль пословиц и поговорок в «Селянках» обратил особое внимание А. Мицкевич, который в лекциях о славянских литературах в Collège de France назвал Шимоновича «лучшим, со времен Феокрита, из известных авторов идиллий»²⁰. По насыщенности паремиологическим материалом идиллии Шимоновича вполне сопоставимы с проанализированными выше поэтическими текстами Хлебникова, но в них, в отличие от произведения Спенсера, отсутствует ориентация композиционной структуры на календарный цикл.

Некоторые аналоги хлебниковских произведений можно найти в литературе нашего столетия, и прежде всего в прозаических текстах. Так, например, в сборнике А. Ремизова «Посолонь» (1907), как и в стихотворении «Русь певучая в месяце Ай», годовой цикл служит обрамлением при изображении быта (данного в сугубо фольклорном, мифологизированном ключе). Здесь, однако, паремии заменяет материал другого рода — сказки и легенды.

В определенных отношениях близкой к художественной практике Хлебникова оказывается тетралогия «Мужики» («Chłopi», 1904–1909) польского писателя Владислава Станислава Реймонта.

В романе, подробно описывающем жизнь польской деревни Липцы, сочетаются различные стилистические пласты (сказовый, реалистический, модернистский), а его сюжетная линия выдержана в строгой хронологии: события начинаются осенью и завершаются летом, а действие каждого из четырех томов протекает в рамках одного времени года. Более того, как показал К. Выка, в романе переплетаются (независимо от стилистики каждого конкретного отрывка) четыре временных ряда²¹. Кроме обычного, сюжетного (фабульного) времени, определенную роль играют также сельскохозяйственный цикл, обрядово-литургический временной ряд и неуклонное чередование жизни и смерти. В результате такого взаимодействия линейных и циклических рядов формируется особое мифологизированное пространство романа, вполне соотносимое со структурами архаических текстов, описанными в классических работах по мифологии и истории религии (Дж. Фрейзер, М. Элиаде и др.).

В романе Реймонта пословицы и поговорки образуют заметный слой. В основном они используются как средство для построения диалогов членов деревенской общины и описания крестьянского мироощущения²².

До сих пор мы обращались к текстам, созданным задолго до хлебниковских произведений или одновременно с ними. Но можно расширить диапазон сопоставления, то есть соотнести поэтику «паремиологических» текстов Хлебникова с литературной практикой новейшего времени (следуя призыву поэта «чертить» того «что будет, чертежи» [«Ладомир»]). В рамках настоящей статьи рассмотрим в качестве примера известное произведение нигерийского писателя Чинуа Ачебе «И пришло разрушение» («After Things Fell Apart», 1958)²³.

Действие этого романа происходит во второй половине XIX века во время экспансии Британской империи на территории, лежащие вдоль реки Нигер. Одна из центральных сюжетных линий второй части романа — установление власти англичан среди народа ибо. Благодаря деятельности миссионеров удается обратить в христианство часть членов мощного, богатого клана из деревни Умуофия, вследствие чего вносится разлад в духовный мир ибо. Параллельно исторической линии (а в конце — роковым образом пересекаясь с ней) разворачивается судьба главного героя романа, Оконкво, вставшего на защиту традиционной религии и образа жизни.

В романе даны колоритные картины жизни в Умуофии, в значительной мере ушедшей в прошлое к моменту его написания. Введение автором богатейшего фольклорного и этнографического

материала было продиктовано отнюдь не стремлением увлечь читателя экзотикой, столь характерной для романов о «чужом» (исторических и «колониальных»); этот материал оказывается исключительно важным для воссоздания модели народной культуры и описания психологии персонажей, населяющих роман. Особо важную, ключевую, роль в изображении конфликтов, приведших к смерти Оконкво, играет маркированный ряд паремиологических единиц, использованных и в авторской речи, и в репликах персонажей. Этот паремиологический слой оказывается в каком-то смысле сюжетообразующим; его компоненты стимулируют развитие действия в романе, а порой являются комментарием к происходящим событиям. Характерно, что пословицы произносятся только мужчины, в то время как женщины имеют право лишь рассказывать «женские сказки»; такое распределение функций очень существенно для понимания глубинных смыслов повествования²⁴.

Обращение писателя к пословицам и поговоркам оправдано и закономерно: оно мотивировано самим характером культуры общения его народа. «Among the Ibo the art of conversation is regarded very highly, and proverbs are the palm oil with which words are eaten» («У ибо искусство беседы ценится очень высоко, и пословицы являются тем пальмовым маслом, с которым съедаются слова»), — заявляет автор. Эта фраза, получившая широкую известность, является ключом не только к первому произведению Ачебе, но к его творчеству в целом²⁵. Думается, что Хлебников, в свое время написавший о «словах, живущих веком мотылька» (Творения, с. 580), отнесся бы к ней с большим пониманием.

В небольшой заметке «Свояси», которая должна была стать вступлением к сборнику произведений Хлебникова (так и не осуществленному), он отметил: «...я понял, что родина творчества — будущее. Оттуда веет ветер богов слова». Творческие поиски Ачебе и ряда других современных писателей²⁶ демонстрируют, что установка Хлебникова на паремиологический фонд языка оказалась на редкость провидческой и продуктивной.

Примечания

¹ См. *Baran H.* 1986. Chlebnikov's Poetics and its Folkloric and Ethnographic Sources // *Velimir Chlebnikov (1885–1922): Myth and Reality* / Ed. Willem Weststeijn. Amsterdam. P. 15–64 (= Фольклорные

- и этнографические источники поэтики Хлебникова // *Баран Х. Поэтика русской литературы начала XX века* / Ред. Н. В. Котрелев, А. Л. Ошоват. М., 1993. С. 113–151).
- 2 Отметим заранее, что при обсуждении второго из этих пунктов мы сознательно не поднимаем вопрос о возможных генетических связях обсуждаемых ниже текстов Хлебникова с произведениями других авторов.
- 3 *Ровинский П. А.* Черногория в прошлом и настоящем. Т. I, II (кн. 1–4). СПб., 1888–1909. Рассказ был выявлен и атрибутирован А. Е. Парнисом (Южнославянская тема Велимира Хлебникова. Новые материалы к творческой биографии поэта // *Зарубежные славяне и русская культура*. Л., 1978. С. 223–251).
- 4 *Хлебников Велимир.* Творения / Сост., подгот. текста и комм. В. П. Григорьева и А. Е. Парниса. М., 1986. С. 523 (далее: «Творения», с указанием страницы).
- 5 Более полный вариант этого текста — «Русь зеленая в месяце Ай!».
- 6 *Март:* «После пролетье свистун, / Свисти с голодухи в кулак». *Апрель:* «И наконец месяц цветень. / По Батыевой дороге / Пролетели грачи. / Это он заиграй-овраги. / На оврагах мать-мачеха / Золотыми звездочками. / И она от водки бога / Охмелела и пьяна» (*Хлебников Велимир.* Неизданные произведения / Ред. Н. Харджиев, Т. Гриц. М., 1940. С. 190–191).
- 7 ОР РНБ, ф. 1087, ед. хр. 43, л. 1 (курсив наш. — Х. Б.).
- 8 *Собрание произведений Велимира Хлебникова: В 5 т.* / Ред. Ю. Н. Тынянов, Н. Л. Степанов. Т. 5. 1933. С. 298 [далее: СП, с указанием тома и страницы].
- 9 РГАЛИ, ф. 527, оп. 1, ед. хр. 72, л. 1–1об.
- 10 См.: *Lönnqvist Barbara.* Xlebnikov and Carnival: An Analysis of the Poem «Poët». Stockholm, 1979. P. 50–57; *Ее же.* Polysemy and Puzzle in Modernism — Velimir Chlebnikov // *The Slavic Literatures and Modernism* / Ed. N. A. Nilsson. Stockholm, 1987. P. 71; *Григорьев В. П.* Грамматика идиостиля. В. Хлебников. М., 1983. С. 104–105 и др.
- 11 *Хлебников В.* Собрание сочинений. Т. III / Ред. В. Ф. Марков. Мюнхен, 1972. С. 473 [далее: СС III, с указанием страницы].
- 12 *Пермяков Г. Л.* От поговорки до сказки. М., 1970. С. 19.
- 13 О сверхфразовых единствах см.: *Пермяков Г. Л.* Указ. соч. С. 51–74. См. также ряд статей в сборнике: *Пермяков Г. Л.* Основы структурной паремииологии. М., 1988.
- 14 По-видимому, при анализе поэтических идиолектов следует обратить внимание на единицы, которые функционируют как паремии. В случае же Хлебникова вспомним о методе «свободного нанизывания

- разнообразных мотивов», на который обратил внимание Р. О. Якобсон (Новейшая русская поэзия // *Якобсон Роман. Работы по поэтике.* М., 1987. С. 286). Вообще, для поэтики Хлебникова характерна тенденция к сохранению неких семантических или мотивных блоков, которые могут попасть в разные контексты, быть выражены и в прозе, и в стихах, но которые при этом сохраняют свою внутреннюю целостность.
- 15 Общие теоретические установки для анализа использования паремнологических жанров в литературе даны в работе: *Abrahams Roger D., Babcock Barbara A. The Literary Use of Proverbs // Journal of American Folklore.* 1977. Vol. 90. P. 414–429 [перепечатано в: *Wise Words: Essays on the Proverb / Ed. Wolfgang Mieder.* New York; London, 1994. P. 415–437].
- 16 В поэме «Ладомир» (1920–21) Хлебников пародирует сельскохозяйственную утопию и стоящую за ней веру: «От месяца Ая до недель „играй овраги“ / Целый год для нас страда, / А говорят, что боги благи, / Что нет без отдыха труда. / До зари вдвоем с женой / Ты вязал за снопом сноп. / Что ж сказал господь ржаной? / „Благодарствую, холоп“. / И от посева до ожина, / До первой снеговой тропы, / Серпами белая дружина / Вязала тяжкие снопы» (Творения, с. 289).
- 17 См.: *Cain Thomas H. Introduction // Spencer Edmund. The Yale Edition of the Shorter Poems of Edmund Spencer / Ed. William A. Oram et al.* New Haven; London, 1989. P. 3–10.
- 18 Например, в идиллии «Калачи» Шимонович рисует очаровательную картину приготовлений к свадьбе в шляхетской усадьбе, где хор девушек обращается с укором к опоздавшему жениху: «Kto dufa największej pogodzie, / Deszcz go zlewa. Nie trzeba spać i w pewnej rzeczy. / I Bóg nie dźwignie, kto się sam nie ma na pieczy».
- 19 См.: *Pelc Jerzy. Wstęp // Szymonowic S. Sielanki i pozostałe wiersze polskie / Oprac. J. Pelc.* Wrocław, 1964; *Świerczyńska Dobrotawa. Przysłowia w «Sielankach» Szymona Szymonowicza // Ludowość dawniej i dzisiaj. Studia folklorystyczne / Red. Ryszard Górski, Julian Krzyżanowski.* Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1973. S. 185–214.
- 20 В «Пане Тадеуше», сочетавшем и эпическую, и идиллическую традицию, Мицкевич часто прибегает к паремиям при изображении быта и мировоззрения литовского дворянства.
- 21 *Wyka Kazimierz. Reymont, czyli ucieczka do życia.* Warszawa, 1979 (глава «Gospodarka czasem w *Chłopach* Reymonta»).
- 22 См.: *Świrko S. Przysłowia w «Chłopach» Reymonta // Literatura Ludowa.* 1961. Т. 1–2. S. 27–32.
- 23 Другие примеры использования паремий в современной прозе разбираются нами в отдельной статье (в печати).

- 24 См.: Harrow Kenneth W. Flying without Perching — Metaphor, Proverb, and Gendered Discourse. Chinua Achebe, «Things Fall Apart» // Harrow Kenneth B. Thresholds of Change in African Literature: The Emergence of a Tradition. Portsmouth, NH, 1994. P. 109–137. В романе Ачебе существенную роль играет также движение времени.
- 25 Об этом существует обширная литература. См., напр.: Okoye Chukwuma. Achebe: The Literary Function of Proverbs and Proverbial Sayings in Two Novels // Lore and Language. 1979. Vol. 2. No. 10. P. 45–63; Obiechina Emmanuel. Narrative Proverbs in the African Novel // Research in African Literatures. 1993. Vol. 24. No. 4. P. 123–40; Nwachukwu-Agbadá J. O. J. Chinua Achebe's Literary Proverbs as Reflections of Igbo Cultural and Philosophical Tenets // Proverbium: Yearbook of International Proverb Scholarship. Vol. 10. Burlington, VT., 1993. Vol. 10. P. 215–235; Он же. Proverbs in Prison: The Technique and Strategy of Proverb Use in Chinua Achebe's Novels // Proverbium. Vol. 14. Burlington, VT., 1997. P. 247–276. См. также высказывания писателя о паремиях в разных интервью: Conversations with Chinua Achebe / Ed. Bernth Lidfors. Jackson, 1997. P. 67, 148, 180.
- 26 См. перечень работ, посвященных использованию паремий в литературе разных стран в: Mieder Wolfgang, Bryan George B. Proverbs in World Literature: A Bibliography. New York, 1996.

М. Мейлах
(Санкт-Петербург)

Еще о «грамматике поэзии» Александра Введенского

Нам уже не раз приходилось обращать внимание на необычайное лингвистическое чутье Александра Введенского — поэта, экспериментирующего при построении своего максимально усложненного поэтического универсума буквально на всех языковых уровнях, начиная от супрасегментных и кончая семантическим. Но сначала упомянем встречающиеся в его произведениях характерным образом остранные примеры неартикулированной речи, описываемой в терминах звуков, издаваемых животными: «Слышен стук в дверь. Врывается Пузырев-отец и Пузырева-мать. Они обезумели от горя. *Они страшно кричат, лаят и мычат*» («Елка у Ивановых», т. 2, с. 50)¹. В той же пьесе лесоруб Фёдор, в ответ на сообщение Служанки об убийстве, совершенном его невестой, последовательно *квакает, мяукает и поет птичьим голосом* (с. 59). «Птичьи голоса» поэтов из «Разговора об отсутствии поэзии», опостылевшие народу, который «езде и всюду стоит... и плкуются, услышав птичье пение» (т. 1, с. 198), по-видимому, пародируют заявление «председателя земного шара Зауми» Александра Туфанова (в чьем Ордене заумников принимали участие в 1926 г. и Введенский, и Хармс) о том, что «человечеству отныне открывается путь к созданию особого птичьего пения при членораздельных звуках»². Закономерным пределом этой линии развития представляется описание, в той же «Елке...», немоты лесорубов, которые «не умеют говорить» и объясняются знаками, а то, что они перед этим пели, объясняются как «простая случайность, которых так много в жизни», либо они «говорят невпопад. Так что это не считается» (т. 2, с. 52). Распад коммуникаций, выражающийся в пе-

¹ Все цитаты по изданию: Александр Введенский. Полное собрание произведений в двух томах. М., «Гилея», 1993.

² А. Туфанов. Заумье. — В его кн.: К зауми. Стихи и исследования согласных фонем. Пб., 1924. С. 26.

нии сначала гласными, а потом согласными, переходящем, в свою очередь, в плач, сопровождает вереницу смертей, которой завершается пьеса «Елка у Ивановых» (т. 2, с. 66):

Пузырева-мать (поет):

Аоуеия

Бгрт

(не в силах продолжать пение, плачет).

В свою очередь, плач таинственных «не то дикарей, не то нет», появляющихся в финале последнего произведения Введенского («Где. Когда», № 32), уподобляется *шелесту дубов, жужжанию пчел, плеску волн*, и, наконец, *молчанию камней* и даже *виду пустыни*.

На супрасегментном уровне акцентные и интонационные опыты Введенского фиксируются отмеченными переносами ударений (*не торопится* — № 50; *пушечная тяжба*, и *толкнувшись ногой в штывки* — № 51 и др.) и средствами его своеобразной пунктуации, отражающей авторские интонационные модели, как например, систематически отсутствующее выделение обращения. О том, как Введенский учил ее в 1939 году читать свои стихи, вспоминает Т. А. Липавская. Основным принцип чтения состоял, во-первых, в выделении местоимений и повторяющихся оборотов (например, *мне жалко, мне трудно* и т. п. в № 26), во-вторых, — в замедлении темпа чтения к концу разделов и, особенно, к концу всего стихотворения. Известную аналогию на уровне графики можно усмотреть в культивировавшихся, однако, не столько Введенским, сколько Хармсом калиграммах, которыми тот украшал свои рукописи. Что касается Введенского, то опыты в области графики встречаются у него только в самых ранних его стихах, относящихся к периоду сотрудничества с Игорем Терентьевым в Фонологической лаборатории ГИНХУКа³ — здесь мы находим примеры выделения, в футуристической традиции, тех или иных графем, как в заглавии ПоЛотеРа^М и Ли ОНАНИСТА^М (№ 132), перенесения границы слова, «фонетического письма» и т. п.: АОН-НА вате (а он на вате, № 131), ИКРАЙБЕЛЫ ХНОК (и край белых ног, там же). В несколько более позднем стихотворении «Острижен скопом Ростислав» обсуждается значение *письмен*, которые рисует на своем животе акушерочка (№ 135), а в одном из

³ См. письма Терентьева А. Крученых и И. Зданевичу: И. Терентьев. Собрание сочинений. Под ред. М. Марцадури и Т. Никольской. Bologna: San Francisco. 1988. P. 400-404.

позднейших произведений — «Предпоследнем разговоре» в составе «Некоторого количества разговоров» (ок. 1937), действие которого протекает в обстановке «крайне суровой» — герой, выглядывая в окно, имеющее вид буквы А, заявляет: «Нигде я не вижу надписи, связанной с каким бы то ни было понятием».

Как нам уже приходилось отмечать, семантические опыты Введенского, составляющие суть его поэтического эксперимента, часто приобретают отмеченность и в плане выражения, будучи как бы «поддержанными» на уровне фонем и слогов, рекомбинирующих либо анаграммирующих фрагменты семантически «рискованных» сочетаний⁴. Так, в двустишии из пьесы «Потец»:

Вы не путайте сыны
день конца и дочь весны

(№ 28, т. 1, с. 189)

— выделяются отношения День — (ночь) — Дочь-сыны, конец — (ПОТец) — ПУТайТЕ, СЫНЫ—коНЦа—веСНЫ. Еще более причудливая, захватывающая различные языковые уровни игра — в макаберной реплике годовалого резонера Пети Перова, из той же «Елки у Ивановых», по поводу носа, якобы заостряющегося у умирающей Няньки: НОС ОСТРый, НО все-таки НОЖ или Бритвы еще БЫСТРее (т. 2, с. 66).

Более специфический пример из области чистой фонологии, на который нам также уже приходилось ссылаться, — обыгрывание Введенским неопределенного в фонологической системе русского языка статуса мягкого (к') на примере имени *Кяля*, которое, в свою очередь, входит в состав серии «имен собственных» с идентичной морфологической структурой: *Ляля, Таля, Баля, Кяля и Саля* (№ 39, т. 2, с. 90; в подобном же ряду, который Хармс создает исходя из глагольной формы *уходим* — *ухидим, ухьдим* и т. д., мы находим восхитительное *ухядим* («Месь»)⁵, тогда как другой его персонаж, отзываясь на сообщение о том, что некто засунул в кухарку велосипед, комментирует это словами «Бедная *кюхаркю!*»). Такие серии, развивающиеся обычно от осмысленных первых членов к бессмыслице, могут строиться исходя из любых опорных элементов, начиная с фонетико-графических, как в стихах

⁴ М. Б. Мейлах. Семантический эксперимент в поэтической речи // Russian Literature. The Hague. Vol. 6(4), 1978. P. 389–395.

⁵ Д. Хармс. Собрания произведений. Т. 2. Времен, 1978. С. 118, комм. — с. 212.

посмотрите вот орёл
брёл и цвёл и приобрёл
(№ 5),

где подобраны слова со школьно-грамматической коннотацией, пишущиеся через *ять* — за вычетом, впрочем, слова *брёл*; кстати, буква *ять* выступает в качестве персонажа в поэме Хармса «Гвидон», а сам автор полагал, что в этом фрагменте «достигнута чистота»:

МОНАХ ВАСИЛИЙ
В калитку входит буква ять.
Принять ее?

НАСТОЯТЕЛЬ
Да-да, принять⁶.

Другой чисто «грамматический ряд» (существительных, подобранных по типу склонения) — в описании полета божественных птиц из «Элегии» (№ 31):

Они отсчитывают время,
они испытывают время,
пускай бренчит пустое стремя —
Сходить с ума не надо.

Порождающей матрицей может служить сама грамматическая парадигма, как в следующем фрагменте из стихотворения «Святой и его подчиненные» (№ 31):

я сижу на седле
ты глядишь на метле
он поет он в петле
мы живем на числе
вы несетесь на осле
они тоскуют на весле.

Подобные серии часто строятся на основе воспроизведения тех или иных морфологических элементов, в частности суффиксов, как правило, сконцентрированных в рифме, как знаменитые ряды на *-ец* в пьесе «Потец», или в стихах *Но шашкой / Но пташкой / Бряца* с бессмысленным *пташкой* (т. 1, с. 210). Впрочем, формообразующий матрицей могут, как сказано, служить любые эле-

⁶ Д. Хармс. Собрание произведений. Там же, с. 118, комм. — с. 212.

менты текста, от орфографических до сюжетно-смысловых, как, например, в ряду *веревка... уже намылена, пистолет... уже намылен, прорубь... уже намылена* в «Разговоре о непосредственном продолжении» (№ 29, 6, с. 203), с повторяющимися словами с ключевым значением «орудие самоубийства».

В области морфологии эксперименты Введенского распространяются на всевозможные абсурдирующие расширения слов — префиксами — *и с жизнью кончить все подсчеты* (vs. *счеты*, т. 1, с. 170), *Где он стоял... С лицом переполненным думами* (ср. *Стоял он, дум великих полн*, т. 2, с. 70), — суффиксами — *Разговор о бегстве в комнате* (vs. *о беге*, № 29, 5 с мотивировкой *Я убегаю к Богу — я беженец*, т. 1, с. 203), или, напротив, такие же их усечения — *Вот ель* (vs. *обычное елка*, про рождественское дерево, т. 1, с. 172), *Грецкая элегия* (vs. *греческая элегия*, № 62), вплоть до такого радикального примера, как

стали девкины рубахи
опу подоы в забытьи

с авторским примечанием — *опускаться подыматься* (№ 5). Здесь же следует упомянуть всевозможные эллипсы, например, эллипс дополнения в описании «поглощенных тяжелыми болезнями» картежников: *...и подавленные семьи окружали их, рыдая и прижимая к глазам* («Разговор о картах», № 29, 4, т. 2, с. 200), вплоть до примера последовательной синтаксической редукции, наделенной, несомненно, метаописательным значением в последней пьесе Введенского «Где. Когда» (№ 32), ориентированной на дескрипцию опустошения (*χένωσις*): *Тут тень всеобщего отвращения лежала на всем. Тут тень всеобщего лежала на всем. Тут тень лежала на всем* — при следующей непосредственно за этим фразой *Он ничего не понял, но он воздержался* (т. 2, с. 71).

Подобным эллипсам противостоят в том же произведении тавтологические структуры: *Когда он приотворил распухшие свои глаза, он глаза свои приоткрыл* (т. 2, с. 72) или, в более раннем «Пять или шесть»: *если я и родился / то я тоже родился* и т. п. (№ 8). А отсюда уже недалеко до характерных, впрочем, несчастных, анаколуфов Введенского:

...но все же, нельзя, нельзя, нельзя
забыть хотя бы те примеры,
у птиц не существуют локти,
кем их секунды мерены

(«Четыре описания», № 23, т. 1, с. 164). Укажем, наконец, на вербализованную в том же самом тексте категорию «прерывания» речи:

К у м и р. Прерву тебя.
 З у м и р. Что?
 К у м и р. Тебя прерву.
 З у м и р. Прерви.
 К у м и р. Прервал тебя.
 З у м и р. Я продолжаю.

(однако «продолжает» вступающий здесь впервые новый персонаж — Чумир, см. ниже об этих именах).

Возвращаясь к опытам Введенского в области морфологии, надо заметить, что они распространяются на остраляющие морфологическую форму разного рода слова переосмысления [*купцы* от *купаться*, т. 1, с. 206, *часовщик* про ласточку в контексте ее связи со временем («Сутки», № 27), а *ровесник* — от контекстуально заданного *вестник* («Ответ богов» № 5)], вплоть до каламбурного посвящения раннего стихотворения Полотерам-онанистам, № 132), сращения слов (*локоны* из *локоны* и *кони*, при соседствующих *кудри* и *кони*, — т. 1, с. 81; *судействие* из *суд* и *действие*, т. 2, с. 61), или же на употребление сложных слов при сохранении синтаксических валентностей их компонентов (*Самонаблюдение над стеной*, № 61, *богоподобен сычу*, № 25). Интересна серия имен потусторонних персонажей в уже цитировавшихся «Четырех описаниях» — (№ 23) — *Кумир* — *Зумир* — *Тумир* — *Чумир*, чьи инициалы модифицируются, исходя из графического сходства, в числительные:

Зумир и *Чумир* трансформируются в 3-го и 4-го *умир.*(ающих).

Сращения могут захватывать фрагменты, большие чем слово, как в примере *Хозяин сумасшедшего дома* (№ 29, 1), где *хозяин* сохраняет связь со словом *дом*, несмотря на то, что это последнее употреблено здесь не независимо, а в составе фразеологизма *сумасшедший дом*, с которым слово *хозяин* не сочетается (здесь ожидался бы какой-нибудь «главный врач» и т. п.). Это отсылает нас к вопросу о моделях «подстановок» у Введенского типа *буду пальму накрывать* (т. 1, с. 133) или *немало выпьем блюд* (т. 2, с. 51; ср. знаменитое хармсовское *пейте кашу и сундук*⁷). Здесь особенно любопытна сохраняющаяся в неко-

⁷ Д. Хармс. Случай на железной дороге // Поэзия группы ОБЭРИУ. СПб., 1974, № 31.

торых случаях морфологическая близость субститута к замещаемому слову (например, КОНЕЦ СОВЕСТИ — vs. повести, т. 1, с. 16: *я голову дам на отвлеченье — vs. на отсечение*, т. 1, с. 84; *На коврах курсистка мчится / омраченная луной*, — vs. освещенная, т. 1, с. 173; *Уплывающие по реке свечи... отплыли в Лету — оплывающие, оплыли*, т. 2, с. 52): с другой стороны, интересны случаи, в которых замещающее слово не бессмысленно в общем контексте (как в примере *Входят ш а м к а я з а р у к и Миша Пестров и Дуня Шустрова, — держась за руки, — оба они старики*, т. 2, с. 61), или наоборот, локально (бессмысленная реплика немого лесоруба *Послание грекам*, — vs. римлянам, где слово-заместитель сохраняет с субституируемым словом своеобразную связь, — т. 2, с. 54). Мы не устанем подчеркивать ту необычайную тонкость, с какой Введенский пользуется «грамматикой поэзии», будь то в обыгрывании употребительности форм несовершенного вида — во фразе годовалого мальчика Пети Перова из «Елки у Ивановых» (№ 30) *За мою недолгую жизнь мне придется не с тем еще ознакамливаться* (т. 2, с. 61), переходности — в словах Няньки *Вяжите меня. / Лежите меня / И казните меня* (т. 2, с. 49), или же повелительного наклонения — *Чти Псалтырь, а к Часослову / Отношенья не имей. / Говорю тебе не мей* (т. 2, с. 62, — в последнем случае — также несовершенности), а также залогов, лиц (*ты тоже охватил себя чувствами гнева, свирепости и любви к истине — vs. тебя охватили*, т. 1, с. 199), возвратности (*Нянька иди казниться*, с. 166) и мн. др. В связи с направленностью поэтики Введенского на дискредитацию механизмов языка, через которые выражает себя обусловленное сознание, проясняется значение разного рода грамматизирующих текст служебных элементов, особенно местоименных и адвербиальных детерминативов, создающих лишь видимость несуществующих связей, типа *Чиновник его особых поручений*⁸. Некоторые тексты Введенского буквально пронизаны такими релятивными и модальными элементами, которые на самом деле ни к чему не отсылают и не обозначают никаких установок:

но однако не забудьте
 что кругом был дикий мрак
 быстро ехал на минуте
 как уж сказано дурак
 (т. 1, с. 123)

⁸ См.: М. Б. Мейлах. Ук. соч.

этого нигде не было «сказано»; тот же оборот немного ниже, с. 125 — *да однако не забудьте / что кругом шуришали птички* — прежде птички не упоминались; *Они пьют кислоту отдыхая на веслах. Но действительно вокруг все непрозрачно* (т. 1, с. 206); бесконечные *Насколько я понимаю... Кажется и мне предлагают...* По-моему это предложение относится и ко мне по поводу предложения сыграть в карты в «Разговоре о картах» (№ 29, 4), при том, что вопрос об игре в карты в нем не выходит за пределы вербального уровня, с троекратно повторенным в конце *Наука доказала* из пропагандистской формулы: «Наука доказала, что Бога нет»; или же, наконец, в другом «Разговоре» (№ 29, 8) всевозможные *Она раздевается с целью начать мыться. Она раздевается, верно хочет купаться. Она раздевается, значит хочет мыться* — о пришедших в баню женщинах, чьи цели, как будто, не нуждаются в пояснении. За нагнетением подобных элементов с несомненностью просматривается установка поэтики Введенского на вскрытие бытийной несостоятельности релятивных связей, устанавливаемых детерминированным мышлением.

В заключение хотелось бы заметить, что парадоксальное сочетание в культивируемых Введенским языковых моделях непредсказуемости и случайности с их внутренней мотивированностью и постоянно в них присутствующими острающими элементами, соотносящими их с уровнем метаописания, придают языку поэта особое звучание, хотя и с трудом поддающееся анализу в таких примерах, как описание *увядающих очей* умирающего отца («Потец», т. 1, с. 191) или *женских доспехов* на Пузыревой-матери (т. 2, с. 52), или же в таких фразах, как *Венера сидит в своей разбитой спальне и стрижет последние ногти* (т. 1, с. 241), или, наконец, в несравненном описании суда: *Судейские в стариках — судействие в париках. Прыгают насекомые. Собирается с силами Нафталин. Жандармы пухнут* («Елка у Ивановых», т. 2, с. 61).

В. М. Маркович
(Санкт-Петербург)

Реминисценции «Медного всадника» в ленинградской неофициальной поэзии 60–80-х гг.

(К проблеме петербургского текста)

Использование образов, тем и мотивов поэмы Пушкина «Медный всадник» — известная традиция русской поэзии. Она устойчиво держалась на протяжении второй половины XIX и первых двух десятилетий XX века¹. С некоторыми существенными видоизменениями она сохранялась и в 20-е годы². В 30-е, 40-е и 50-е годы нашего столетия она пошла на убыль. Но затем, в 60–80-е годы, произошло ее заметное оживление в поэзии т. н. «ленинградского андеграунда» (далее ЛА). Представляется, что этот факт заслуживает внимания.

Существует обширная литература о творчестве И. Бродского. Время от времени появляются отдельные статьи и критические эссе о других поэтах ЛА³. Но систематическое изучение «подпольной» ленинградской поэзии как единого целостного явления культуры еще не начиналось. Между тем внутренняя связь, объединяющая поэтов ЛА, — осязаемая реальность, нашедшая выражение в общности их отношения к официальной советской культуре, к традициям классической русской поэзии, к проблеме обновления поэтического языка. Поэтому важно также выявить те общие законы поэтической культуры ЛА, представление о которых позволит изучать ее как целое. Для этого уже наступило время (поэтический «андеграунд» становится достоянием истории) и уже накопился достаточный материал (журнальные подборки, индивидуальные сборники, антологии, воспоминания, критические обзоры). Есть уже и предпосылки для такого изучения материала в отдельных суждениях о ЛА в журнальных обзорах «новой поэзии»⁴.

Цель публикуемой статьи — наметить один из возможных путей такого изучения. Рассмотрение реминисценций «Медного всадника» может, думается, привести к выявлению некоторых закономерностей, характеризующих «подпольную» ленинградскую поэзию в целом. Нужно лишь соблюсти несколько условий, предпола-

гаемых самой постановкой подобной задачи. Выяснение общих законов поэзии ЛА целесообразно начать с конкретных наблюдений, без которых любые историко-литературные и культурологические обобщения оказываются сугубо умозрительными. Однако, чтобы соответствовать поставленной задаче, эти наблюдения должны быть примерами, демонстрирующими распространенные тенденции или типологически существенные отклонения от них. Важно также учесть, что для общей характеристики целой поэтической культуры существенны тексты разного эстетического достоинства. Наконец, важно сосредоточить внимание на тех «составляющих» пушкинской поэмы, которые чаще других становились источниками реминисценций для поэтов ЛА.

Выделить эти главные точки притяжения и отталкивания нетрудно. Это — звучавшая в пушкинском Вступлении тема «великих дум» Петра. Далее, это — символическая тема Медного Всадника. И, наконец, это — драма Евгения и его конфликт с «горделивым истуканом». Другие темы, образы и детали «петербургской повести» Пушкина используются значительно реже. Поэтому целесообразно ограничиться темами, перечисленными выше, охарактеризовав при помощи примеров сначала главное направление преобразований каждой из них, а затем (как мы условились) какое-то достаточно показательное отклонение от этой тенденции.

* * *

Пушкинскую апологию «дум» Петра поэты ЛА, как правило, отвергают. Главным объектом полемики становится формула «Природой здесь нам суждено / В Европу прорубить окно». Формула эта, в читательском восприятии давно уже перешедшая от героя к автору, — теперь дискредитируется различными способами.

Иногда избирается способ не прямой, когда цель достигается при помощи нескольких дискредитирующих параллелей. Например, в драматической поэме С. Стратановского «Гидроартерия» (1985)⁵ «прорубание» окна в Европу пародийно соотносено с другим предприятием Петра — «осударевой дорогой», «прорубленной» в лесной глуши, чтоб «шведа малость припугнуть» (т.е. опять «на зло надменному соседу»), и, при всей своей незначительности, тоже оплаченной бесчисленными жертвами. Позднее выстраивается единый ряд образов «великих строек», затеянных деспотическими режимами всех времен. Через посредство промежуточной ассоциации основание Петербурга включается в этот ряд и соседствует в нем с

самыми чудовищными «строительными» утопиями — от Беломоро-Балтийского канала до Вавилонского столпотворения. Все ассоциативные переходы факультативны, но легко представить себе, с какой охотой откликнулся читатель советской эпохи на открытые ему возможности.

Более резкое полемическое переосмысление пушкинской формулы находим в маленькой поэме Е. Шварц «Черная пасха»⁶. Уничтожающему петербургский мир вселенскому потоку здесь метафорически уподоблен наплыв переполнивших город «скобарей» — темной, пьяной, дикой массы выходцев из провинциальной глуши. Но одно лирическое прозрение тут же переходит в другое. Уничтожать, по существу, нечего: «окна в Европу» не только нет, но и не было никогда.

Авторская мысль движется резкими поворотами, каждый из которых оказывается неожиданным. Внедрение европейской цивилизации в русскую жизнь — неуклюжий маскарад, «для приличия» устроенный властью, а с другой стороны — иллюзия интеллигентского сознания, которому необходимо верить в существование своего особого, отдельного от всей остальной России мира. На самом деле нет «Запада, вдвинутого в Восток», нет двух Россий, европеизированной и «почвенной», а есть и всегда была лишь одна — «скобарская». Этой мыслью подрывается общая основа обеих версий петербургского мифа.

Демифологизирующая интерпретация проецируется прежде всего на основные слагаемые «космогонической» версии. Петровский «Парадиз» изображен как «избяного мозга порожденье», а сам царственный космократор — как все тот же «скобарь», дикий мужик, с эпилептической судорогой на лице и расстегнутой «по пьяному делу» ширинкой. Естественно, исчезает и важная некогда антитеза Петербурга и Москвы. «Младшая» столица воспринимается уже не как соперница «старой», а как ее же собственное и ею же загубленное детище: «порфиноносная вдова» уподоблена деревенской бабе, «заспавшей», т. е. спяну задавившей своего ребенка⁷.

Как видим, при всем различии вариантов заметна общность их полемической, дискредитационной функции. Тем неожиданнее и важнее причудливо-странный поворот той же темы в стихотворении Л. Аронсона «О, как осення осень! Как...» (1968–1969)⁸.

Реминисценция исходной ситуации «Медного всадника» («Здесь он стоял») совмещается с отсылкой к одному из кульминационных эпизодов «Полтавы» («Ему коня подводят»). Вслед за тем одинокие думы на берегу Невы превращаются в скачку, а скачка — в сон, наделенный признаками свободной игры творческого воображения.

В поэтическом мире стихотворения с самого начала действуют законы метаморфозы: Петр «в коня садится», как садятся в экипаж, и «скачет, тело удлиня...». Но именно в семантическом пространстве сна законы эти торжествуют в полной мере, преобразуя привычные очертания и отношения реальных. Создатель новой цивилизации предстает сначала героем, а потом субъектом своеобразного, аронзоновского мифа.

Это уникальное переосмысление традиции сближает героя с автором: перед читателем еще один поэт-мечтатель, абсолютно раскованный в сфере воображения («небес и вод не разбирая, скакал то сам, то на коне») и абсолютно беспомощный перед реальной действительностью. Поэтому, когда в последних строках стихотворения звучит тема непобежденности хаоса (труда преобразователя как будто и не было), она насыщается элегическим настроением, которое ведет к сопереживанию. При всей непохожести этого решения на пушкинское, оно не удаляет от пушкинской традиции, предполагавшей сочувствие Петру, но — на фоне других вариантов — скорее приближает к ней.

* * *

Несколько иное сочетание основной тенденции и типологически значимого отклонения можно наблюдать в полемических «реконструкциях» Медного Всадника. Главенствующая тенденция здесь выражается в изменении самой структуры образа.

Изменяется, прежде всего, соотношение поэтического символа с его скульптурным прообразом. Композиция Фальконе предполагала четкое разграничение смысловых функций, которые выполняли отдельные части пластической группы. Конь и всадник были призваны воплотить единство державной воли преобразователя с живыми силами страны и ее народа. Раздавленная змея олицетворяла силы зависти, коварства и предательства, противостоявшие благому порыву, но побежденные им⁹.

Весь комплекс значений замыкался на ассоциацию, сближавшую скульптурный образ с темой Георгия Победоносца, повергнувшего змея (а через нее и с более древними змеборческими протосюжетами¹⁰). В композиционном плане мотив змеи был второстепенным, но в плане семантического его значение оказывалось существенным. Его присутствие придавало образу в целом однозначный апологетический смысл¹¹. А вот в пушкинском описании монумента змея отсутствовала, и этот минус-прием был явно связан с уходом от аллегорической однозначности. Пушкинский

Медный Всадник совмещал в себе черты мифологического «культурного героя», ветхозаветного божества и языческого идола, из тех, в ком христианское сознание усматривало бесовское начало. А в сцене фантастической погони за Евгением внезапно уничтожалась граница, отделяющая живое от неживого. Аллегорический образ становился символом, с колеблющимся, амбивалентным смыслом.

Поэты ЛА возвращают мотив змеи, придавая ему уже центральное, главенствующее значение в смысловой структуре образа. Образ часто вновь приближается к однозначности, но теперь это однозначность зловеще-демонического смысла.

К примеру, в стихотворении Б. Ванталова «Застыл курносый корабел» (1975) монумент представлен олицетворением хтонических и сатанинских сил¹². Образ Всадника лишается динамичности и грозного величия, в равной мере свойственных ему у Фальконе и Пушкина¹³. «Горделивый истукан» замещается вполне прозаическим «курносым корабелом», и даже последующее его переименование в «чугунного идола» здесь мало что меняет. В первоначальном описании отсутствует попирающий змею конь, а вместе с ним и вся змееборческая тема. Группа сведена к сочетанию «идола» и «гада», чем создано ощущение их связи¹⁴. И тут же появляется новый метафорический мотив, ассоциативно напоминающий об аде и дьяволе: простертая рука Всадника уподоблена «дьявольскому вертелу», а «град Петров» — преисподней, где мучат грешников.

В следующей строфе все традиционные слагаемые образа возвращаются (рядом с «царем» и «гадом» появляются «конь» и даже «гранит»). Но возвращаются они не для того, чтобы занять свои традиционные места, но ради слияния в комбинированный мифологический образ дракона, для которого змеиные черты являются определяющими. Новому образу придается смысл знаменья, чудовищность которого связана не только с пугающим отождествлением Всадника и змея. Исчезает и очень важная для Пушкина противопоставленность Всадника наводнению («дракон бестрепетно следит / Воды над городом теченье»). Появляется намек на тайное единство космократора и хаоса, уничтожающего упорядоченный мир. В новом контексте этот намек вполне уместен: мифологический дракон — хозяин водной стихии, она для него подвластная и «своя».

Остается загадочным лишь один вопрос: заложена ли перспектива гибели космоса и торжества inferнально-хаотических сил в самом замысле творения (как его изначальное дьявольское извращение) или устремленность к гибели появляется как следствие

позднейших искажений, которые внесены демоническими силами истории. В последней строфе стихотворения нарастание сатанинской энергии обмана и зла связывается с движением времени. Но усилиться со временем может и нечто изначальное. Возможная догадка о сатанинской природе космогонического акта остается у Б. Ванталова не опровергнутой.

В несколько ином духе трансформирован тот же традиционный образ в стихотворении М. Еремина «Подобный медной орхидее» (1972)¹⁵. Медный Всадник и в этом случае знаменует уничтожение границ, неотменимых для упорядоченной картины мира. Цепь смысловых преобразований создает еще один комбинированный образ (правда, уже не мифологический, а метафорический), теперь совмещающий признаки человека, животного, растения и предмета. Отправная точка для метафорических сближений оказывается вполне традиционной: еще Дидро писал Фальконе о том, что конь и всадник, образующие его скульптуру, «сливаются в прекрасного кентавра»¹⁶. Но у Еремина внутренняя комбинаторика образа сразу перерастает все традиционные мерки: кентавр, получеловек-полуживотное, оказывается еще и экзотическим полурастением («о двух стволах»), одновременно приобретая и новые черты сходства с животным («воздушный корень изогнул / Чешуйчатый и ядовитый»). Следующий ход метафоризации превращает тождество корня и змеи в предпосылку для игры с многозначностью слова «корень»: змея, воздушный корень «кентавра о двух стволах», и та часть скульптуры, что «меж Петрос и Петром», уподоблена, омонимически и композиционно, корню слова, который «между префиксом и суффиксом». В итоге различные образы сливаются: одни благодаря созвучию, другие благодаря этимологическому родству, третьи благодаря видимому сходству. И образуется очень далекий от первоначальной традиции комплекс значений, смутный, причудливый и несколько зловещий.

Змея и здесь оказывается основой («корнем») всего сочетания, заменившего собой апологетическую фальконетовскую аллегория. В этом сочетании тоже есть потенциал демонических смыслов. Если актуализируется метафорический сдвиг в сторону «растительных» признаков, то «ядовитость» корня может быть воспринята как аллюзия, отсылающая к все губящему «древу яда», т. е. к «Анчару». Если же актуальнее сдвиг в сторону признаков «животных», если обвившийся вокруг двух стволов «чешуйчатый и ядовитый» корень расшифровывается как «змея» (немного позже так и будет), то ассоциация ведет уже к древу познания и связанной с этим мифологическим символом теме грехопадения.

Зловещий подтекст усиливается явно «хаотической» по своему значению зыбкостью границ между живым и неживым; размытые в первых строках стихотворения, они вновь размываются в двух последних его строках. Безжизненное (лавровый венок) получает видимый признак живого («вечнозеленый»), определенно оставаясь при этом неживым («не хлорофилл, а CuCO_3 »). Но в тот же миг противоположности сходятся в представлении о жизни, искусственно, по плану созданной человеком («лавровый привой» — явная отсылка к мичуринской биологии). И вся эта группа мотивов завершает единый образ человека и силы, пытавшихся своим вмешательством «исправить» законы природы.

Такова главная смысловая линия поэтического описания монумента. Но в стихотворении Еремина не менее важна ироническая дистанцированность авторской позиции. Позволяя помнить об условности образующих описание метафорических уподоблений, ироническая дистанция дает возможность ощущать их скрытую эстетическую самоцельность. Та же дистанция позволяет ее реализовать, создавая едва уловимый, но все же реальный катарсический эффект. Поэтому сквозной образ стихотворения, развертывающий исходное сравнение («подобный медной орхидее»), становится своего рода «цветком зла», воплощением не только сущности зла, но и его поэзии.

Разумеется, это образ бодлеровского типа (отметим, что эпиграфом из Бодлера открывается раздел книги М. Еремина, в состав которого входит «Подобный медной орхидее»). Но при всем том новый образ ближе к смысловой многозначности пушкинского символа, прекрасного и ужасного одновременно, чем прямолинейность чисто полемических его переосмыслений.

* * *

По-разному трансформируется и конфликт, главной фигурой которого был у Пушкина Евгений. Основой этих различных (и по-разному полемических) трансформаций становится изменившееся соотношение героя и автора. В «Медном всаднике» генетическая связь Евгения с автором осталась за пределами текста. Правда, в самом тексте есть моменты лирической близости автора и героя. Но эта близость не отменяет объективирующей эпической дистанции, которая дает, например, возможность воспринять как равно законные взаимоисключающие правды Евгения и Петра. В стихотворениях поэтов ЛА авторская позиция смещается «в сторону Евгения», вплоть до полного отождествления с переосмысленным

пушкинским героем. Чаще всего драма Евгения становится символом судьбы поэта в современном мире¹⁷.

В этом случае полемические преобразования пушкинской темы наиболее многообразны. Иногда это просто огрубляющая или заостряющая модернизация мотива ожившей статуи. Например, в «Русских терцинах» Д. Бобышева (1977–1981) статую Петра заменяет статуя Ленина («на броневике чугунный гений»), а фантастическую погоню — обыкновенные цензурные запреты, которые оказываются страшнее ужасов, изобретаемых воображением¹⁸. У С. Стратановского тема преследования-бегства развивается в той же плоскости, но при этом — в диаметрально противоположном направлении. В стихотворении «Геростраты» (1970–1971) бегство и бунт не противопоставлены, а, напротив, слиты¹⁹. Стратановский уравнивает с бунтом «геростратовскую» позицию «подпольного» поэта, бросающего вызов обществу. Но такому бунту неожиданно придается смысл бегства, подобного бегству Евгения от Медного Всадника. Только бегство это у Стратановского особого рода — от жалкой участи обыкновенного человека, от неизбежного забвения, которому он обречен. Переосмысление выглядит предельно резким, если вспомнить, что у Пушкина Евгений олицетворяет обыкновенного, «рядового» человека.

А, скажем, для А. Шельваха, напротив, существенна как раз обыкновенность Евгения. Полемическое переосмысление традиции состоит в том, что под стать обыкновенному герою строится обыкновенная же сюжетная история, в которой нет ни природных катаклизмов, ни безумия, ни столкновений с потусторонней силой, ни смерти героя на месте последнего успокоения любимой. В стихотворениях «Поэтом буду — не забуду» и «Вот лев из мраморного мыла» угадываются контуры истории максимально ординарной: Евгений превращен Шельвахом в мужа Параши, семьянина, трудягу, а затем, как водится, в пьяницу и «нарушителя общественного порядка»²⁰. И преследует героя не Медный Всадник, а самый обыкновенный «мент». Легко предположить, что Шельвах осуществляет описанные Пушкиным грезы Евгения, но осуществляет пародийно, по формуле Ильфа и Петрова «Сбылись мечты идиота». В довершение всего острога полемики усиливается возможностью отождествить такого Евгения с автором-поэтом (в стихотворении Шельваха «Диалог токаря с воздухом» строится автобиографический сюжет, параллельный обозначенной намеками «новой» истории Евгения²¹). Ирония все время блокирует загнанный в подтекст стыдливый лиризм.

В общем, варианты, отражающие в этом случае главную тенденцию преобразований темы, по-разному трансформируют ситуа-

цию столкновения поэта с теснящими его внешними силами. Но иногда главенствующая закономерность тоже нарушается.

В ранней поэме И. Бродского «Петербургский роман» (1961)²² силой, преследующей Евгения, становится вся неодушевленная среда человеческого обитания, сам город и само движение времени²³. Но в мире Бродского то, что гонит, само оказывается гонимым. Точка приложения метафорического образа все время перемещается: Нева «гонит облака, / Дворцы, прохожих и колонны» (т. е. город, который гонит Евгения), но и она сама гонима ладожскими льдами. Образуется всеохватывающий круговорот «гонения», в который включается весь материальный мир.

Но и мир душевный не отделен от него. Граница двух миров то и дело преодолевается многообразными отождествлениями. Случайный прохожий отождествляется с пушкинским Евгением, Евгений сближен с лирическим героем, а герой — с автором и с городом, который для автора тоже герой. Город — зеркало, в которое смотрятся герой и автор, но зеркало наделено способностью видеть тех, кто в нем отражается. Оппозиция внешнего и внутреннего как будто снята. Проступают контуры универсальной драмы, к которой так и иначе причастно все, что воссоздано в «Петербургском романе». Словом, опять обнаруживается такой поворот темы, который, при всем несходстве с традиционными ее характеристиками, по существу приближает новую ее трактовку к трагическому недоумению, определявшему полифоничность смысловой структуры «Медного всадника».

* * *

Подводя предварительный итог, можно констатировать, что в поэзии ЛА господствует тенденция радикального полемического переосмысления ключевых тем пушкинской поэмы. Тенденция эта реализуется иногда столь решительно и даже бесцеремонно, что граничит с разрушением классической традиции. Есть варианты и менее резкие, однако почти во всех случаях дистанция уважительного отношения к ценностям «золотого века» явно отсутствует²⁴.

Но очевидно и другое: споря с Пушкиным, иронизируя над ним, дерзко играя с его образами и мотивами, поэты ЛА никуда от этих образов и мотивов уйти не могут. Во-первых, среди трансформаций каждой из главных тем «Медного всадника» непременно обнаруживается какое-то ее преобразование, парадоксальным образом приближающее новую поэзию к эстетическому опыту Пуш-

кина. Во-вторых, даже очень резкое полемическое переосмысление пушкинских тем часто оказывается форсированной реализацией потенциала, скрытого в «Медном всаднике». Так, возможность увидеть в бронзовом кумире воплощение демонических сил присутствовала в подтексте «петербургской повести» Пушкина, но присутствовала как факультативное право читателя на подобную интерпретацию. А например, у Б. Ванталова аналогичные значения «подняты» в текст, становясь прямым и безусловным выражением авторской интенции. И, наконец, в-третьих, даже полемика, состоящая в разрушении традиции, остается особой формой связи с ней. Разумеется, отдельные поэты ЛА могли миновать традицию «Медного всадника», но для «подпольной» ленинградской поэтической культуры в целом внутренне противоречивая связь с этой традицией оказалась нерасторжимой.

Можно было бы предложить несколько объяснений этой связи, отвечающих задаче обобщенной характеристики ЛА. Но в данном случае целесообразно сосредоточиться на одном из них, в рамках публикуемой статьи наиболее существенном. Это объяснение можно сформулировать так: поэзия ЛА не может уйти от мотивов «Медного всадника», потому что она не может уйти от *петербургского текста*.

В оформлении понятия «Петербургский текст русской литературы» (далее ПТ) решающая роль принадлежит В. Н. Топорову. Именно в его работах²⁵ обоснован тезис о том, что множество отдельных конкретных текстов, посвященных петербургской теме, образуют связанное единство, которое может быть воспринято как один целостный текст. Топорову же принадлежит мысль, согласно которой целостность этого синтетического сверткста связана с единством смысловой установки, определяющей его отношение к действительности. Установка эта придает всему, что изображается или выражается, предельно напряженный и амбивалентный мифический смысл. Поэтому ПТ неотделим от петербургского мифа, от противоборства двух его версий (космогонической и эсхатологической).

С амбивалентностью петербургского мифа В. Н. Топоров связывает следующую особенность ПТ. Внутри ПТ любая из воссоздаваемых ситуаций может быть воспринята как кризисная или даже катастрофическая. А общее напряжение непримиримых противоречий и нерешаемых вопросов так велико, что время от времени достигает предела, за которым происходит смысловой «взрыв», открывающий неведомые прежде духовные горизонты. Этим определяется, по мысли В. Н. Топорова, особая ценность ПТ для русской культуры.

Соглашаясь с вышеизложенным, следует лишь подчеркнуть совершенно особую роль Пушкина в формировании и развитии ПТ.

В «Медном всаднике» он соединил обе версии петербургского мифа, до него раздельные и враждебно оспаривавшие друг друга. Говоря иначе, именно автор «Медного всадника» положил начало единому амбивалентному петербургскому мифу, породившему то самое напряжение противоречий, загадок и проблем, которые вновь и вновь требовало прорыва за границы существующих мировоззрений. В истории русской культуры поэма «Медный всадник» сыграла роль, не похожую на роль большинства других произведений Пушкина. Она явилась не источником гармонизирующего воздействия, а источником неотпускающей интеллектуальной и духовной тревоги. Неудивительно, что культура, «заразившаяся» этой тревогой, с неизбежностью возвращалась к ее исходной точке. Возвращалась время от времени, но достаточно часто и регулярно. Повторим еще раз: отдельные поэты могли забывать о «Медном всаднике». Но ПТ как целое в принципе не мог оторваться от источника той энергии, которая поддерживала в нем жизнь.

Трансформации мотивов пушкинской поэмы, о которых шла речь выше, наглядно демонстрируют неразрывность этой связи и тем самым — связь поэзии ЛА с петербургским мифом и ПТ. Даже упомянутые выше стихотворения Е. Шварц и А. Шельваха, демифологизирующие тему основания Петербурга и историю Евгения, обретают смысл лишь благодаря полемической соотнесенности с мифологической интерпретацией этих тем. Иные варианты, как правило, даже усиливают мифологизацию используемых пушкинских образов и мотивов.

Если же расширить круг наблюдений, включив в него не учтенные выше стихотворения Р. Мандельштама, М. Еремина, И. Бродского, А. Наймана, Е. Рейна, Д. Бобышева, Л. Аронсона, В. Кривулина, С. Стратановского, Е. Шварц, А. Миронова, Г. Алексева, Е. Игнатовой, О. Охупкиной, В. Кучерявкина, Т. Буковской, Б. Лихтенфельда, Е. Пудовкиной, В. Сосноры, Е. Вензеля, В. Ханана, Б. Берковича, А. Гайворонского, В. Матиевского (речь идет о «петербургских» стихотворениях, не связанных прямо с «Медным всадником»), то первоначальный вывод получит еще более основательное подтверждение: в поэзии ЛА обнаружатся все основные признаки и все основные элементы ПТ. Несомненно укрепит тот же вывод и сопоставление рассмотренных выше текстов с текстами-посредниками — стихотворениями символистов, футуристов, акмеистов, занимающими, промежуточное положение между «Медным всадником» и поэзией ЛА. В большинстве случаев поэты ЛА доводят до логического завершения развитие тенденций, наметившихся в текстах-посредниках (наглядным примером

может служить, скажем, переосмысление мотива змеи, наметившееся еще в поэзии конца XIX — начала XX вв.). Такая последовательность свидетельствует о «сквозной» внутренней логике разновременных трансформаций. И тем самым, еще раз, — о причастности поэзии ЛА внутреннему единству ПТ.

Последний вывод отсылает к вопросу, о котором необходимо упомянуть. Принято считать (и небезосновательно), что ПТ умирает в конце 1920-х годов. После этого литература либо переходит к другим, идеологизированным, советским мифам (таков новый миф о Ленинграде), либо отказывается от мифотворчества вообще. Между тем очевидно, что в ленинградской «подпольной» поэзии эпохи «застоя» петербургский миф и ПТ обретают свою вторую жизнь. Этот неожиданный поворот литературной эволюции, конечно, требует специального исследования. Не претендуя на его немедленное осуществление, ограничимся лишь предварительным соображением об одном из его предполагаемых направлений.

Важно соотнести это возвращение с такой закономерностью, подмеченной в независимой ленинградской прозе тех же 60–80-х годов. Для независимых ленинградских прозаиков (А. Битова, Б. Вахтина, В. Голявкина, Ф. Грачева, С. Довлатова, И. Ефимова, В. Марамзина, В. Попова) «потаенные смыслы и мифы» Петербурга, все свойственные ПТ метафизические и мифологические оппозиции «были в ту пору культурологически неактуальны»²⁶. Следовательно, можно предполагать, что возрождение ПТ в эпоху «застоя» связано с какой-то тенденцией, принципиально отличающей независимую поэзию этих лет от современной ей независимой прозы. Тенденция эта достаточно очевидна: в годы «застоя» поэзия ЛА охвачена настоящей «ностальгией по ноуменальному» (В. Ровнер, В. Андреева), в ней так или иначе сказывается устремленность к метафизическому содержанию, к мифопоэтике, к миру сверхреальности и «новой красоты». Поэтому можно предположить, что возрождение ПТ было для ЛА как раз одной из форм приобщения к «метафизической поэзии», к «метареализму», способному утолить «тоску по ноуменальному».

Примечания

- ¹ См.: *Осват А. Л., Тименчик Р. Ф.* «Печальную повесть сохранить...»: Об авторе и читателях «Медного всадника». 2-е изд. М., 1987. С. 128–327.
- ² Об этом: *Лурье А. Н.* Поэма Пушкина «Медный всадник» и советская поэзия 20-х годов // *Советская литература: Проблемы мастерства.* Л., 1968. С. 42–81.

- ³ См., напр.: *Уфлянд В.* Могучая питерская хворь (С. Кулле, М. Еремин, Л. Лосев, И. Бродский) // Звезда. 1990. № 1; *Эрль В.* Несколько слов о Леониде Аронзоне // Вестник новой литературы. № 3. (1991); *Айзенберг М.* Поэт Михаил Еремин // Московский наблюдатель. 1992. № 5–6; *Березовчук Л.* Суггестия артикулируемого смысла: Заметки о фоносемантической поэтике А. Горнона // Новое литературное обозрение. № 14. (1995); *Орлицкий Ю.* Геннадий Алексеев и петербургский верлибр // Там же; *Лосев Л.* Тулупы мы // Там же; *Кривулин В.* Сергей Стратановский: К вопросу о петербургской версии постмодерна // Новое литературное обозрение. № 19. (1996);
- ⁴ См., напр.: *Кривулин В.* У истоков независимой культуры // Звезда. 1990. № 1; *Ровнер А., Андреева В.* Третья литература // Родник. 1990. № 4; *Айзенберг М.* Некоторые другие // Театр. 1991. № 4; *Стратановский С.* Религиозные мотивы в современной русской поэзии // Волга. 1993. №№ 4, 5, 6, 8. См. также: *Федоров И.* Органное многоголосие // Гумилевские чтения. Вып. 2. (Wiener Slawistischer Almanach. B. 15). Wien, 1984; *Дрыжакова Е.* Поэзия духовного возрождения // Там же.
- ⁵ См.: Звезда. 1994. № 2. С. 75–77.
- ⁶ *Шварц Е.* Стороны света. Л., 1989. С. 43.
- ⁷ Более умеренный вариант того же смыслового хода (ср. обращение к Петербургу: «Да, ты немец, но втайне — татарин») находим в стихотворении Ю. Колкера «Плачь, мой город, я был тебе сыном» (Гумилевские чтения. Вып. 2. С. 176).
- ⁸ *Аронзон Л.* Стихотворения. Л., 1990. С. 43.
- ⁹ См.: *Каганович А.* Медный всадник: История создания. Л., 1982. С. 84, 86–90.
- ¹⁰ Характеристику мифологической модели, явившейся их первоосновой, см. в: *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Инвариант и трансформации в мифологических и фольклорных текстах // Типологические исследования по фольклору. М., 1975. С. 51–56.
- ¹¹ *Каганович А.* Указ. соч. С. 88. Ср. семиотическую характеристику того же образа, соотнесенную с изменяющимися возможностями движущегося зрителя: *Топоров В. Н.* О динамическом контексте трехмерных произведений изобразительного искусства (семиотический взгляд). Фальконетовский памятник Петру I // Лотманский сборник. 1. М., 1995.
- ¹² *Ванталов Б.* Стихотворения. СПб., 1993.
- ¹³ Аналогичный прием можно обнаружить в стихотворении С. Вольфа. См.: *Вольф С.* Маленькие боги: Книга стихов. СПб.; Франкфурт-на-Майне, 1993. С. 63, 88.
- ¹⁴ Ср. у С. Вольфа: «Змея с конем — родня, а не враги» (Там же. С. 64).
- ¹⁵ *Еремин М.* Указ. соч. С. 66.

- 16 См.: *Аркин Д. Е.* Медный всадник. М.; Л., 1958. С. 42.
- 17 В числе немногих исключений — стихотворение А. Пурина «Алекса́ндро-Невская лавра», где Евгений всего лишь один из множества когда-то разноликих покойников «в червивотесной раздевалке». См.: Поздние петербуржцы: Поэтическая антология. СПб., 1995. С. 290. Ср. также: *Лосев Л.* Новые сведения о Карле и Кларе: Третья книга стихов. СПб., 1996. С. 26. У Лосева Евгений тоже человек из толпы.
- 18 *Бобышев Д.* Русские терцины и другие стихотворения. СПб., 1992. С. 60. Родственный мотив находим у О. Охупкина. См.: Гумилевские чтения. Вып. 1. (Wiener Slawistischer Almanach. B. 9). Wien, 1982. С. 4–12.
- 19 *Стратановский С.* Стихи. СПб., 1993. С. 21–22.
- 20 *Шельвах А.* Черновик отваги. СПб., 1992. С. 6–7.
- 21 Там же. С. 36–38.
- 22 Сочинения Иосифа Бродского. СПб., 1992. С. 64–83.
- 23 Силой, гонящей человека, нередко становятся у поэтов ЛА отдельные здания, улицы, каналы. См., напр.: *Алексеев Г.* Я и город: Поэма. Стихи. Сonetы. Л., 1991. С. 33–34; *Пудовкина Е.* Субботник. Спешка. Искровский проспект... // Звезда. 1992. №1. С. 43; *Гайворонский А.* Город в вихре белых крыл... // Гумилевские чтения. Вып. 2. С. 179.
- 24 Стихотворение В. Британишского «Мы долго жили в том краю», где Медный Всадник символизирует обаяние высокой культурной традиции, — исключение, подчеркивающее правило. См.: *Британишский В.* Старые фотографии: Книга стихов. М., 1993. С. 47.
- 25 См.: *Топоров В. Н.* Петербург и петербургский текст русской литературы // Семиотика города и городской культуры: Петербург. (Труды по знаковым системам. Вып. 18.) Тарту, 1984. С. 4–29; *Топоров В. Н.* Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического. М., 1995. С. 193–399.
- 26 *Амусин М.* «В Петербурге мы сойдемся снова...»: Ленинградская школа прозаиков и Петербургский текст русской литературы // Russian Studies: Ежеквартальник русской филологии и культуры. 1996. № 2. Т. II. С. 183.

Т. М. Николаева
(Москва)

Числовые модели порока и добродетели (Семантика «оцифрованного времени» в «Манон Леско»)

В. Н. Топоров опубликовал немало работ, посвященных и роли чисел в культурных моделях, и семантике этих чисел в реальных текстах¹. В этих его работах есть и объясняющая часть, есть и подмеченные им «загадки». Можно сказать, по его работам, что древние модели обычно «прячутся» в пределах первого десятка, разлагаясь как 2+1, 2+2+2+1, 3+2 и т. д. Совсем иная семантика у «случайных» цифровых доминант — например, у возраста 26 лет у героев классической европейской литературы.

Век Просвещения естественно пронизан цифрами, числовая точность сближает французский роман с современной литературой факта.

Но — как ни удивительно — числовые выкладки просто переполняют повесть самую мелодраматическую, самую притчеобразную, самую страстную — «Манон Леско» Аббата Прево.

Над «Манон» рыдало не одно поколение, сентиментальные повести, как правило, коррелируют с некоторой туманностью, неясностью происходящих событий. Между тем в тексте «Манон Леско» практически нельзя встретить временных указаний типа *вскоре, незадолго перед тем, давно уже, совсем недавно, недолго* и т. д. Все указания точны — страстная любовь в доме откупщика длится *три недели*, снова в Сен-Дени героиня попадает через *полтора месяца*, заключение длится *полгода*, плаванье в Америку длится *два месяца*, в Америке они спокойно прожили *девять месяцев*, герой попадает в тюрьму в Америке на *три месяца*, по-

¹ См., в частности: О modelach liczbowych w kulturach archaicznych // Teksty, 1974, № 1; О числовых моделях в архаичных текстах // Структура текста, М., 1980; Число и текст. 1. Уровень «ниже»: два — три — четыре. 2. Уровень «выше»: об одной «случайной» возрастной доминанте // Структура текста-81. Тезисы симпозиума. М., 1981; К семантике четверичности (анатолийское *тец — и др.) // Этимология 1981, М., 1983; Число как элемент языка описания и как парадигма в связи с его ролью в тексте // Исследования по структуре текста. М., 1987.

том *два месяца* работает. Даже рассказчик, встретивший несчастного Де Грие перед Америкой, зачем-то сообщает читателю, что это было за *полгода* до его (рассказчика) поездки в Испанию. Даже слуги в гостинице в Сен-Дени точно помнят, что герой был здесь с Манон *полтора месяца* тому назад. С самого начала — карета заказывается на *пять часов* утра, любовь изощряет ум героя за *два-три часа*, Тиберж прибывает в Сен-Дени спустя *полчаса* после героев; Манон навещает героя в семинарии в *шесть часов* вечера. Вечер у брата Манон длится до *полуночи*, и только в *четыре* герой ложится в постель. Так же фиксируется время ухода и прихода — героев, их знакомых, лакеев, привратников.

Сами герои внимательно следят за показателями времени. Так, отец кавалера Де Грие сообщает ему, что Манон, по его, отца, вычислениям любила Де Грие ровно *12 дней*:²

Il continua de me dire que, suivant le calcul qu'il pouvait faire du temps depuis mon départ d'Amiens, Manon m'avait aimé environ douze jours: car, ajouta-t-il, je sais que tu partis d'Amiens le 28 de l'autre mois; nous sommes au 29 du présent; il y en a onze que Monsieur B... m'a écrit; je suppose qu'il lui en ait fallu huit pour lier une parfaite connaissance avec ta maîtresse, ainsi, qui ôte onze et huit de trente-un jours qu'il y a depuis le 28 d'un mois jusqu'au 29 de l'autre, reste douze... (стр. 34).

Сам герой, упрекая ветреную Манон, признается, что он все время вел точный счет случаям ее непостоянства:

Ce sont là des coups qu'on ne porte point à un amant, quand on n'a pas resolu sa mort. Voici la troisième fois, Manon, je les ai bien comptées (стр. 141).

Герой точно рассчитывает, что двадцати тысяч экю им хватит на десять лет.

Современная теория речеобразования (литературный язык) пришла к выводу, путем большого числа экспериментов, что временная программа человеческой речи охватывает две единицы: короткую и протяженную, а паузы между ними распределяются следующим образом: перед короткой синтагмой идет долгая пауза, а после нее — краткая. Примерно таким же образом Де Грие описывает ритм своей жизни: Mais j'étais né pour les courtes joies et les

² Русский текст цитируется по изданию: А. Ф. Прево. История кавалера Де Грие и Манон Леско. М., 1964, французский текст — по изданию: Abbé Prevost. Histoire du Chevalier des Grieux et de Manon Lescaut. Paris, 1965.

longues douleurs (стр. 75) и далее — J'ai remarqué, dans toute ma vie, que le Ciel a toujours choisi, pour me frapper de ses plus rudes châtiments, le temps où ma fortune me semblait le mieux établie (стр. 124). Краткие периоды (обычно — сутки) переворачивают всю его как будто наладившуюся жизнь.

Итак, весь текст «Манон Леско» легко разбивается на эпизоды, имеющие определенную структуру. В начале сообщается о прибытии в некое место (или отбытии из него). Например, *Мы так гнали лошадей, что прибыли в Сен-Дени еще до ночи; Мы быстро доехали до Шайо и остановились на первую ночь в гостинице* и т. д.

Например, в начале рассказчик беседует с Де Грие очень недолго, потом он встречается его спустя почти два года. Де Грие рассказывает половину своей истории за час.

Семнадцатилетний герой, прожив безупречную юность, прибывает в Амьен, где два-три часа делают его другим человеком и он меняет свою жизнь за сутки³. После чего полтора месяца они наслаждаются любовью в Сен-Дени и Париже. Сутки меняют его жизнь снова — он возвращается домой, где проводит (практически в заточении) полгода. Затем — около полугода лет в Сен-Сюльпис и Париже. Новая встреча с Манон меняет его жизнь за сутки. Затем — около полугода жизнь Шайо/Париж. Несколько периодов по суткам меняют их жизнь, и они оказываются в тюрьме. Месяцы в тюрьме. За сутки герой покидает Сен-Лазар, еще за сутки выкрадывает Манон из Приюта.

Рассказ обо всем этом длится час. Он охватывает, по нашему подсчету, 15 эпизодов.

Вторая часть структурирована менее четко — периоды от Шайо до вторичного заключения делятся по несколько дней. Затем снова ритм: путь в Америку длится два месяца. Девять-десять месяцев они живут в Новом Орлеане. Внезапная дуэль с племянником губернатора Синнеле и бегство после его мнимой смерти — сутки. Два дня — преследование героев. Затем — три месяца темницы, три с половиной месяца в Новом Орлеане. Потом — встреча Де Грие с первичным рассказчиком в Кале, уже описанная в начале. Вторая часть также состоит из 15 сюжетных единиц.

В каждом эпизоде можно обнаружить одну ключевую фразу, как бы резюмирующую отношения героев, как правило, это мнение об отношении Манон (но об этом ниже). Эти фразы составляют не-

³ В данном случае и далее слово «сутки» не синонимично «дню»: во всех ситуациях Прево описывает подробно именно сутки, то есть события вечера + ночи + утра + дня, точнее — от вечера до вечера.

что вроде реферативного текста сюжета, который, скорее, можно теперь, в свете теории возможных миров, ре-генерировать самым разнообразным образом, иначе перестраивая сюжет, например: 1) герой привозит Манон домой к себе и добивается согласия семьи на брак; 2) герой не просит непрерывно вспомоществования — отца, Тибержа, де Т... — и сам зарабатывает на жизнь себе и любимой; 3) герой пересматривает самооценку («мне вменялось в заслугу то, что было лишь следствием естественного отворачивания к пороку») и считает себя более безнравственным, чем Манон; 4) Манон добивается расположения родных Де Грие и становится добропорядочной дамой и т. д. Роман Прево замечателен тем, что у него нет логически неизбежной эволюции сюжета, и — тем самым — на каждом переломе обстоятельств они могут измениться в любую сторону. В этом его безусловная занимательность, но в этом, по нашему мнению, и состоит его глубинная моралистическая дидактичность и одновременно жизненная правдивость. Роман — как бы раскрытая книга, где есть две страницы — направо и налево, его чтение напоминает непрерывно раздваивающуюся дорогу, где неверно выбранный путь приведет к повтору, к возврату, и — к следующему раздвоению. На этой-то роли числа два в романе мы и хотим остановиться подробнее.

Прежде всего — в романе две части. В ней как бы два рассказчика — первый, условно, — сам автор, Прево, создатель «Записок знатного человека», в которые и входит в виде фрагмента «История кавалера Де Грие и Манон Леско», и сам Де Грие.

Первый рассказчик встречает Де Грие дважды, с интервалом два года. Герой дважды оказывается в Сен-Дени; герои дважды начинают жизнь в Шайо.

Манон дважды предает героя, переходя к богатому любовнику.

Дважды Манон попадает в Приют. Герои дважды решают обвенчаться, но это у них не получается (правда, первый — по легкомыслию, второй — как наказание за это). Попытки эти симметрично близки, соответственно, к началу и к концу повествования. Герой дважды пытается начать духовную карьеру.

Два члена семьи Г. М... пытаются сделать Манон своей содержанкой.

Героя дважды выручает из тюрьмы отец. Два раза он просит денег в садах Парижа и получает их.

Число два настойчиво мелькает и на переходах от эпизода к эпизоду, и внутри эпизодического времени. В Сен-Лазаре герой говорит о двух месяцах пребывания и потом — еще о двух днях. Во второй части в Шайо проходит два дня до появления Г. М... и еще

два дня. Путь в Америку занимает два месяца. Два дня заняло бегство героя с Манон. «Мы шли, не останавливаясь, насколько позволяли силы Манон, то есть около двух миль». В Новый Орлеан к герою прибывает его друг Тиберж — «Вместе мы провели с ним два месяца в Новом Орлеане в ожидании кораблей из Франции и, пустившись, наконец, в море, высадились в Гавре две недели назад». Подобного рода примеры очень легко увеличить.

Разумеется, столь частое повторение числа два можно считать случайностью или объяснять это ординарностью протекающего житейского времени.

Однако, можно вновь вернуться к работам В. Н. Топорова о функциональной символике простых чисел⁴.

В. Н. Топоров подчеркивает роль числа семь в «Преступлении и наказании» Достоевского. Этот роман как бы настойчиво «семеричен». Именю числа 7 почти совсем нет в «Манон Леско». И так, у каждого значительного произведения есть своя числовая доминанта. И у Прево это — двойка.

Что же значит это число?

Во всех древних культурах легко найти ответ на этот вопрос, и ответ этот полностью соответствует основному смыслу романа: *это роман о страсти мужчины и женщины и о Добре и Зле.*

См. у В. Н. Топорова о дуализме «инь-ян» в китайской традиции: «Различиями между членами этой пары объяснили существование противопоставлений: между женским и мужским, слабым и сильным, темным и светлым, ночным и дневным, связанным с луной и связанным с солнцем, отрицательным и положительным. Учением о «инь-ян» задавался код структуры вселенной...» (Указ. соч., стр. 11).

Стараясь не отходить от сюжета романа, обратим внимание еще на одну фразу из этой же работы В. Н. Топорова, где говорится о том, что в ряде архаичных традиций «нечетные числа связываются с мужским началом (динамичность, активность), а четные с женским (устойчивость, инертность)» (Указ. соч., стр. 25).

Поэтому настойчиво мелькающая двойка и объясняет характер героя и говорит о том, что роман аббата Прево — не о двух героях, а о Женщине, поэтому он обычно в обиходном употреблении и называется «Манон Леско».

⁴ Прежде всего, имеется в виду работа: В. Н. Топоров. О числовых моделях в архаичных текстах // Структура текста. М., 1980.

«Сдается пылкий Шлиппенбах» (К истории одной метафоры)

Образ города, сравниваемого или отождествляемого с женским персонажем, в исторической и мифологической перспективе представляет собой частный, специализированный вариант <...> более общего и архаичного образа Матери-Земли как женской ипостаси Первочеловека типа ведийского Пуруши, что предполагает (по меньшей мере) жесткую связь женского детородного начала с пространством, в котором все, что есть, понимается как порождение (дети, потомство) этого женского начала.

[Топоров 1987, с. 124]

«Знает ли твой Дося, что, слабая в твоих объятиях, он сдает свое мужество строителя будущего капиталистическому городу? Потому что ты — этот город. Этому городу показала бы ты свою грудь, позвоночник, похожий на удочку... понимаешь? И о тебе стали бы распевать песенки!» — говорит, обращаясь к своей любовнице, один из персонажей незаконченной пьесы Ю. Олеси «Смерть Занда» («Нищий», «Черный человек») [Олеша 1985, с. 197].

Строго говоря, это не пьеса, а лишь наброски к ней. Работая по договору с МХАТом в период между 1929 и 1933 г., Олеша так и не смог ее дописать. Сохранились сотни страниц черновиков, складывающихся во фрагменты, сюжетно слабо связанные между собой. Некоторые из них публиковались в «Литературной газете» (1929), журналах «30 дней» (1932) и «Театр» (1964), а также в сборниках произведений писателя [Озерная 1985, с. 217–219]. В 80-е годы режиссером М. Левитиным из них была составлена (и поставлена на сцене) композиция, текст которой издан в альманахе «Современная драматургия» (1985, № 3).

Хотя, как показывает М. О. Чудакова, стиль Олеси вообще насыщенно метафоричен, приведенная цитата резко выделяется среди других характерных для него образов, поскольку обычно «великолепные сравнения Юрия Олеси <...> запоминаются на

ми именно как зрительный, мгновенно вспыхивающий перед взором читателя образ»; «у него взгляд естествоиспытателя, подмечающего обусловленные, непременно имеющие вполне рациональное объяснение признаки внешнего мира»; «его метафоры „разгадываются“ тут же и не допускают кривотолков. Они точно помещают предмет в пространстве, непререкаемо точной линией очерчивают его формы» [Чудакова 1972, с. 58, 60, 74].

Легко убедиться, что к процитированному драматургическому фрагменту с его неявной и затемненной символикой все это не имеет отношения. К нему не приложимы критерии наглядности, рациональности, а также быстрых, однозначных разгадок и истолкований. Тем не менее, именно он, по всей видимости, является центральным для пьесы и каким-то образом связан с ее глубинным «гено-текстовым» слоем.

Рассматриваемая метафора построена на семантическом сближении образов женщины и города, причем, с одной стороны, женщина равна городу («Потому что ты — этот город»), а с другой, не вполне идентична ему («Этому городу показала бы ты...»). Содержательно структура метафоры дополняется мотивами женской наготы («...свою грудь, позвоночник, похожий на удочку... понимаешь?») и пения песен («И о тебе стали бы распевать песенки!»). Все описание окрашено в праздничные тона, а обнажение женщины оказывается для города событием нужным и радостным.

Наконец, муж героини («строитель будущего») безусловно враждебен этому «капиталистическому городу», но сдается ему («сдает свое мужество», свою мужскую силу), слабея в объятиях женщины-города, вступая в брачные отношения с ней.

В ролевой структуре набросков от фрагмента к фрагменту воспроизводится по существу один и тот же треугольник: муж — жена — любовник, однако «постоянной величиной» в нем остается только героиня — «прелестная молодая женщина», всегда носящая имя Маша (изменяется лишь ее социальное и профессиональное амплуа: актриса, повариха, стенографистка, телефонистка, домохозяйка). Персонажи, оказывающиеся в положении мужа и любовника, все время меняются местами. Так, мужем может быть, во-первых, Модест Занд (он же Гриша, Анциферов — писатель, актер, будущий красный профессор, инженер, редактор газеты, рабочий) и, во-вторых, Шлиппенбах (он же Борис Корвин, Печников, Иванов, Кареев — писатель, хирург, бухгалтер, ученый, нефтяной король) [Озерная 1985, с. 218]. Во втором случае потенциальным любовником является Занд. Он буквально осаждает Машу, стоит под стенами ее дома, вызывая раздражение мужа.

Подобная неустойчивость явно не случайна. Она не только прослеживается в соотношении отдельных фрагментов, что при отсутствии окончательного, «канонического» текста пьесы можно считать своего рода варьированием, наподобие устного. Она существует и внутри эпизодов. Муж и любовник меняются местами при изменении ситуации: когда Маша уходит от мужа (Занда — «человека дела») к пылкому любовнику (Шлиппенбаху, а он действительно пылкий — по пьесе), тот становится ее мужем, а бывший муж — потенциальным любовником. Если использовать выражения исходной метафоры, теперь уже сам Шлиппенбах сдается («сдает свое мужество») взятой им женщине-городу, поменявшись местами с соперником.

При этом женщина любит их обоих и готова уступить домогательствам Занда, как ранее уступила ухаживаниям Шлиппенбаха, за что оба они поочередно — в соответствии с изменяющимися ролями — обвиняют ее в распутстве, называя проституткой.

Показательно, что к Занду, явившемуся уже в роли потенциального любовника, Маша выходит полуобнаженная. Этот мотив педалируется: «Шлиппенбах. Она не одета <...> Ей дует прямо в голую спину» [Олеша 1985, с. 208].

И еще: слова своего приемного отца, Болеславского, о Машинной красоте Занд называет «пением романса», а сам Болеславский объясняет свое сочувствие к изменнице тем, что Занд «не любит романсов» [Олеша 1985, с. 200, 201]. Вспомним мотивы наготы и псенок в нашей «исходной» метафоре!

Итак, героиня пьесы — одновременно и любящая жена, и любвеобильная блудница, и невеста, ждущая своего избранника и метафорически уподобленная городу.

Это весьма древняя и уже не раз исследовавшаяся метафора. Семантическая связь (и даже смысловое тождество) образов города и женщины в ветхозаветной и новозаветной традициях подробно рассмотрена О. М. Фрейденберг (1933), И. Г. Франк-Каменецким (1934) и В. Н. Топоровым (1987). Так, о святом Иерусалиме как о невесте неоднократно говорится в Апокалипсисе (Откровение св. Иоанна, 21, 2, 9–10), о Сионе как о плачущей безутешной женщине упоминает Третья книга Ездры (10, 6–27) и т. д.

За этим стоят более общие мифологические представления, приистекающие из древнейших смысловых ассоциаций «земли» (устойчиво и повсеместно связанной с женским началом) — «страны» — «селения». Они удерживаются во многих языках (где слово «город» — женского рода) и в поэтической символике [Фрейден-

берг 1978, с. 495]. Например, город рисуется то самонадеянной блудницей [«Хотя ты одеваешься в пурпур, хотя украшаешь себя золотыми нарядами, обрисовываешь глаза свои красками, но напрасно украшаешь себя; презрели тебя любовники, они ищут души твоей» (Иерем., 4, 30)], то плачущей матерью [«Стена дщери Сиона! лей ручьем слезы день и ночь..., простирай к Нему руки твои о душе детей твоих...» (Плач Иерем., 2, 18–19)].

Кстати, именно этот библейский мотив, очевидно, повлиял на знаменитый «запев о турах» в русской былине:

Видели над Киевом дивным-дивно:

По той по стены городовыи

Ходит девица душа красная,

А на руках носит книгу Леванидову,

А не только читает, да вдвой плаче.

...

Ай не девица плачет, — да стена плаче,

Ай стена та плаче городовая,

А она ведает невзгодушку над Киевом...

[Гильфердинг, № 60].

Вспомним также плач Ярославны на городской стене в «Слове о полку Игореве» и — на другом краю континента — трехдневный плач по мужу около Великой стены трагической героини китайского фольклора Мэн Цзян-ньюй [Рифтин 1961, с. 9]; последний пример показывает широту возможной типологической перспективы рассмотрения нашего мотива.

Несколько иное направление данная тема получила в работах Ф. Бадалановой-Покровской и М. Б. Плюхановой. Мотив женщины-города они рассматривают в народной славянской культуре, приходя к заключениям, касающимся синтеза «народных» и «христианских» традиций — преимущественно южнославянских, но также и русских. Ф. Бадаланова-Покровская [1995, с. 155–156, 158, 162–164] отмечает различные случаи наложений фольклорной образности на ветхо- и новозаветную, осмысления Девы Марии как покровительницы и защитницы города (прежде всего — крепостных стен), народные метафоры свадьбы как войны и взятия города как брака, в которые включается и мотив обретения статуса как воцарения.

Все это отражается в соответствующих обрядах и в текстах устной словесности, причем здесь уже более обилие и собственно русский материал. Невесту осаждают и берут, как город; города упо-

доблюют невестам, вдовам и матерям; города женятся и выходят замуж — в этом качестве у Кириши Данилова фигурируют Москва и Казань [Бадаланова-Покровская, Плюханова 1989, с. 89–92], что возможно связано с популярным в фольклорной традиции сюжетом взятия Казани Иваном Грозным (т. е. Москвой); по всей видимости, фольклорный мотив взятия города–царевны–царства отразился в истории крещения Владимира и в некоторых других летописных повествованиях [Рождественская 1997, с. 51].

Тот же комплекс мотивов осады города, женщины-города, женщины на городской стене и женской наготы (причем опять-таки в связи с сюжетом взятия Казани), представлен в костромском предании о некой «татарской княжне» Аннушке: «Когда войско Ивана Грозного подошло к Казани и начало осаждать город, то Аннушка только издевалась над войском: ж...у заголет да и покажет нашему войску, езда по своей крепости...» [Завойко 1917, с. 29].

Сходный эпизод есть в описании осады города Кромь, где укрывались казаки Лжедмитрия с их атаманом Курелой. Находившийся среди них голландский предприниматель и политический деятель Исаак Масса рассказывал в своем сочинении «Краткое известие о Московии начала XVII века», что из осажденного города «на гору часто выходила потаскуха в чем мать родила, которая пела поносные песни о московских воеводах, и много другого, о чем непристойно рассказывать, и войско московитов к стыду своему должно было все это сносить» [Толстой 1994, с. 6]; таким образом, здесь к упомянутому тематическому комплексу добавляются еще и рассмотренные выше мотивы распевания песенок и определение женщины как распутницы («выходила потаскуха»).

Обратим внимание на синонимию образов: женщина-город, женщина — городская стена, женщина на городской стене (они несомненно являются функционально-семантическими вариантами) и на противоположение пения как выражения радости и плача как выражения горя, что вообще составляет одну из важнейших и универсальных оппозиций в литературно-фольклорной топике.

Отраженная в последних примерах сюжетная ситуация может быть изложена следующим образом: из осажденного города, чтобы облегчить его участь, к вражескому лагерю выходит обнаженная женщина; на этом основании ее обвиняют в распутстве.

В сущности, перед нами — сюжетная канва драмы М. Метерлинка «Монна Ванна», исторической основой которой являются некоторые обстоятельства осады флорентийцами порта Пиза (XV в.), а фабульная структура близка к библейскому рассказу о Юдифи,

явившейся из осажденной, изнемогающей от голода и жажды Ветулии в лагерь ассирийцев, прельстившей своей красотой их полководца Олоферна и обезглавившей его; данный эпизод неоднократно вспоминают герои Метерлинка.

Напомню содержание пьесы. Осадой Пизы командует наемный полководец Принчивалле, которого флорентийские власти собираются казнить, обвинив в измене и в намеренном затягивании решающего штурма. Это становится известно герою, и ему не остается ничего другого, кроме как действительно изменить Флоренции. К тому же он тайно влюблен в подругу своего детства Джованну (Монну Ванну), ставшую теперь женой командующего пизанским гарнизоном по имени Гвидо Колонна.

Через Марко, отца Гвидо, посетившего вражеский лагерь в качестве парламентария, Принчивалле передает осажденным ультиматум: он требует, чтобы Джованна явилась к нему в лагерь одна, обнаженная, и обещает тогда пощадить город. Несмотря на возмущение и ревность мужа, она выполняет это требование (в чем ее поддерживает Марко).

Ничем не оскорбив посетительницу, Принчивалле отправляет осажденным запасы еды, питья и даже оружия, напоминает ей об их детской дружбе, говорит о своей любви, а после, по прибытии флорентийского комиссара, уходит вместе с ней в Пизу.

Ревнивый Гвидо не верит целомудренности их встречи (но этому верит Марко) и собирается жестоко расправиться с вражеским полководцем. Чтобы спасти его от неминуемой казни, а впоследствии освободить, Джованна прикидывается оскорбленной мстительницей, сама берет на себя роль тюремщицы, связывает пленника и оставляет ключи от темницы у себя (причем Марко опять-таки разгадывает ее хитрость и сочувствует ей, а не своему ослепленному ревностью сыну).

Фабульные параллели к «Монне Ванне» («патрицианка, приносящая свою чистоту в жертву ради спасения города») указывались неоднократно — в основном, немецкими авторами. Речь шла прежде всего о драмах Фридриха Геббеля, кстати, много раз упоминавшегося в записных книжках Метерлинка («Юдифь», «Ирод и Мариамна», «Гюгес и его кольцо»); к ним, впрочем, можно добавить и старинную английскую легенду о леди Годиве (скорее всего, в редакции Теннисона) и другие сюжеты [Горсе 1975, с. 376].

Что же касается непосредственного источника пьесы, о котором говорил сам писатель, то таковым, по его признанию, является эпизод из широко известного труда швейцарского историка и экономиста (и почетного члена Петербургской Академии наук)

Ж. Ш. Л. Симона де Сисмонди «История итальянских республик в средние века» (том 13), где повествуется об осаде Пизы Флоренцией в 1499 г. [Оппельн-Брониковский 1904].

Однако напрасно было бы искать этот эпизод в указанном месте — его нет ни в начале 13-го тома (где и действительно рассказывается о событиях 1499 г.), ни в конце 12-го, где также идет речь об осаде Пизы. Не являются историческими и персонажи пьесы: сама Джованна (Монна Ванна), начальник пизанского гарнизона Гвидо Колонна и его отец Марко Колонна, наемный полководец флорентийцев Принчивалле и флорентийский комиссар Тривульдио. На самом деле флорентийским военачальником в 1499 г. был Паоло Вителли, тогда же флорентийцами и казненный (якобы за неудачу при штурме Пизы); к нему Сисмонди, вообще симпатизирующий пизанцам, относится сочувственно. Вероятно именно он и явился прототипом Джанелло Принчивалле у Метерлинка.

Тем не менее люди, носящие некоторые из перечисленных фамилий, все же упоминаются историком, хотя и совсем в других исторических амплуа. Так, начиная с 1495 г., в повествовании фигурируют предводитель французских наемников Жан-Жак Тривульдио, а также «наиболее известные итальянские кондотьеры» Проспер и Фабрицио Колонна; все они служили Карлу VIII во время его итальянских походов. Заслуживает внимания рассказ о пребывании Карла в Турине (1495 г.), когда он, забыв о войне, увлекся некоей девушкой по имени Анна, дочерью одного уважаемого человека, которая была уполномочена городом приветствовать его речью, что и исполнила с величайшим изяществом [Сисмонди, т. 12, с. 332–333].

Среди прочих эпизодов следует упомянуть визит в осажденный город одного из предводителей призванных флорентийцами наемников (1500 г.), когда пятьсот девиц, одетых в белое, окружили французов с мольбой о рыцарской защите их женской чести от наглой грубости врагов [Сисмонди, т. 13, с. 100]. Наконец, более отдаленное отношение к нашей теме имеет история о двух сестрах, работавших под непрекращающимся обстрелом над восстановлением городской стены, разрушенной вражеской артиллерией: когда одна из них была убита пушечным ядром, другая, не прекращая работы, с рыданиями погребла ее останки внутри воздвигаемого укрепления [Сисмонди, т. 13, с. 27].

Итак, в приведенных эпизодах из труда Сисмонди обнаруживаются некоторые мотивы, напоминающие о пьесе Метерлинка: увлечение завоевателя девушкой по имени Анна (ср. Ванна, Джованна), которую город уполномочил приветствовать его;

мольба о помощи девушек осажденного города, обращенная к наемникам, воюющим на стороне врагов;

самопожертвование девушки ради защиты города (причем здесь можно усмотреть отзвук уже знакомого нам по различным литературно-фольклорным источникам тематического комплекса, сочетающего мотивы женщины и городской стены).

Однако сюжетный каркас (воспроизводящий все ту же архетипическую схему женщины-города) все-таки восходит к «Юдифи», т. е. в конечном счете к той же самой ветхозаветной традиции, на материале которой построены и основополагающие работы И. Г. Франк-Каменецкого и В. Н. Топорова (данного сюжета, впрочем, не затрагивавшие).

К выявленной здесь фабульной схеме имеется еще одна любопытная сюжетная параллель. Речь идет о «Тарасе Бульбе» Гоголя, точнее — о центральном для повести эпизоде осады запорожцами города Дубно, в котором укрываются поляки. Город берется на измор — его обитатели гибнут от голода и жажды. Дочь воеводы, предмет юношеской влюбленности Андрия, замечает его с городской стены и посылает свою служанку, чтобы та умолила дать кусок хлеба для умирающей от голода матери. Нагрузившись, сколько возможно, продовольствием, Андрий в сопровождении той же служанки через тайный подземный ход проникает к панночке и остается с ней, изменив запорожцам. Сразу после этого осаждающие терпят поражение и в город вступают польские войска.

Здесь, как мы видим, обнаруживается все тот же набор мотивов:

женщина в осажденном городе (и женщина на крепостной стене);

ожидание женщиной осажденного города, страдающего от голода и жажды, помощи от завоевателя;

давняя любовь завоевателя к ней;

его проникновение в город и его измена;

поражение осаждающих и победа города.

Можно усмотреть некоторую аналогию между тайным принесением Юдифью и ее служанкой в осажденную Ветулию отрезанной головы Олоферна, прельстившегося красотой женщины, и тайным приведением в осажденный город женщиной (или ее служанкой) влюбленного завоевателя, в результате чего он оказывается пленен женщиной-городом (в прямом или переносном смысле слова). Можно, наконец, подчеркнуть эротическую символику в этом проникновении мужчины-завоевателя к женщи-

не внутрь осаждаемого города; вспомним о достаточно отчетливой семантике соответствующих мотивов в народной культуре.

Существуют и другие параллели, еще больше сближающие сюжеты «Монны Ванны» и «Тараса Бульбы»:

— Детские игры Джованны и Джанелло, с одной стороны, и панночки и Андрия, с другой (причем в обоих случаях поводом для знакомства или предметом игр являются драгоценные украшения).

— Доставка провианта, спасающего осажденных от голодной смерти.

— Противопоставление патриотических чувств, соотносимых с общественными идеалами, и любви к женщине как сверхценного и сугубо индивидуального состояния («А у меня нет родины... Мне это непонятно <...> Но зато у меня есть другое, чего нет у вас и чем ни одного смертного судьба еще не одаряла с такою щедростью, как меня... И я буду этим обладать вот здесь, сейчас, сию минуту. Это вознаградит меня за все...» [Метерлинк 1958, с. 338]. — «Кто сказал, что моя отчизна Украина? Кто дал мне ее в отчизны? Отчизна есть то, чего ищет душа наша, что милее для нее всего. Отчизна моя — ты! Вот моя отчизна! И понесу я отчизну сию в сердце моем, понесу ее, пока станет моего веку...» [Гоголь 1984, т. 2, с. 87]).

— Совпадение даже некоторых деталей в сцене свидания персонажей («Ванна <...> Я больше не стану прятать от тебя свою руку. Вот она... Принчивалле <...> Она моя, Джованна, я держу ее в своих руках, люблюсь перламутровым отливом ее кожи, чувствую в ней биение жизни, упиваюсь сладостною мечтою» [Метерлинк 1958, с. 338]. — «Скажи мне одно слово! — сказал Андрий и взял ее за атласную руку. Сверкающий огонь пробежал по жилам его от сего прикосновенья, и жал он руку, лежавшую бесчувственно в руке его» [Гоголь 1984, т. 2, с. 83]).

Убедительную интерпретацию подобным сопоставлениям предложить затруднительно; возможно они (последнее, во всяком случае) имеют более или менее случайный характер или, точнее, обусловлены логикой развития одинаковой литературной темы, приводящего к тождественным результатам. Необходимо, однако, заметить, что «точка схождения» у Гоголя и Метерлинка все-таки имеется.

Прежде всего, это «Юдифь». Ее возможное влияние на сюжетную линию Андрия и панночки уже отмечалось, причем особое внимание было обращено на мотив «обольстительных украшений», заменивший мотив «обольстительного разувания красавицы»

(в черновой редакции повести); оба они, вероятно, прямо восходят к библейскому тексту [Воропаев, Виноградов 1994, с. 452, 467–468]. Это, в свою очередь, дает основания предположить тот же источник данного мотива у Метерлинка и таким образом объяснить происхождение первой из приведенных выше параллелей.

Не исключено, что другой «точкой схождения» являются сюжеты из итальянской истории. Во всяком случае, европейским средневековьем (одновременно и сопоставительно с историей Украины) Гоголь занимается именно в период работы над «Тарасом Бульбой» (первая редакция — 1833–1835 гг.) [Воропаев, Виноградов 1994, с. 450–458]. Интересно, что в своей «Библиографии Средних веков», составленной в 1834 г., Гоголь упоминает и Симона Сисмонди с его «Историей итальянских республик» [Гоголь 1937–1952, т. 9, с. 102].

Можно предположить (конечно, с большой осторожностью), что рассмотренные эпизоды, связанные с осадой Пизы, были знакомы ему; это вероятно хотя бы потому, что именно XV век, когда данные события происходили, привлекал особенно пристальное внимание писателя, что следует, в частности, из его статьи «О средних веках» (1834) [Гоголь 1984, т. 7, с. 34]. Если дело действительно обстояло таким образом, то мотив отказа героя от патриотических чувств во имя любви к женщине из осажденного города мог быть навеян соответствующими описаниями у Сисмонди, где фигурируют, с одной стороны, осаждающие город наемники, по определению не руководствующиеся патриотическими идеями, а с другой, женщины этого города, рассчитывающие на их благосклонность. Впрочем, основания для подобного предположения все-таки остаются зыбкими.

Вернемся к незаконченной пьесе Ю. Олеши, точнее — к проблеме происхождения нашей «исходной» метафоры.

Обратимся сначала к Гоголю — одному из любимых писателей Олеши, ценимому им в известном смысле выше Пушкина. «И, действительно, мне кажется, что величайшим русским гением был Гоголь», — записывает он в дневнике, а дальше следуют примеры как раз из «Тараса Бульбы» [Олеша 1996, с. 164]. Соответственно, влияние на его творчество гоголевских образов и сюжетов (в том числе и эпизода осады Дубны) чрезвычайно вероятно.

Допустить возможность подобного влияния позволяет и специфическая реминисцентность творческого метода Олеши. Он «будто держал в голове перечень предметов, уже описанных литературой прошлого века», используя их «по ходу действия». «Его не заботит, «первичен» или «вторичен» материал; пусть это будет пере-

сказ чужих произведений, неважно, только не прерывалось бы творчество — способность передать другому мучающую тебя мысль, чувство, картину, неважно, «свою» ли, созданную ли кем то другим» [Чудакова 1972, с. 18–19, 88, 95].

Тем не менее, есть обстоятельства, которые мешают увидеть «гоголевский след» именно в проанализированном фрагменте. Препятствует этому отсутствие в «Тарасе Бульбе» чрезвычайно важных для пьесы Олеси коллизий «любовного треугольника», а также некоторых доминантных мотивов «исходной» метафоры (прежде всего, мотива женской наготы). Отмеченные совпадения скорее имеют вид непрямых типологических соответствий, а их чисто «арифметическая» сумма значительно меньше, чем количество подобных же параллелей с «Монной Ванной» Метерлинка.

Метерлинка Олеша тоже хорошо знал и почитал. В его заметках и дневниках среди других, особо выделяемых им писателей, Метерлинк упоминается неоднократно [Олеша 1965, с. 461, 520], в том числе — в период написания рассматриваемой пьесы и специально — в связи с театром, причем он прямо сопоставляет себя с ним («Я автор Художественного театра: Метерлинк, Чехов, Андреев и я» [Олеша 1996, с. 169]). «Монна Ванна» же относилась к числу наиболее популярных в России драм бельгийского писателя, и такой завязанный театрал, как Олеша, конечно, не мог ее не видеть.

Более показательны литературные параллели. У Олеша, по его собственному признанию («Заметки даматурга» [Озерная 1985, с. 218]), задумана драма характеров, в центре которой стоит себялюбец, эгоист как носитель власти человека над человеком, являющийся при этом отличным гражданином, человеком полезным и незаменимым — именно таков Гвидо Колонна у Метерлинка. Драма разворачивается в рамках весьма сходной основной коллизии — описанного выше любовного треугольника. Сходство подчеркивается наличием следующих выразительных сюжетных совпадений:

— Не сразу проясняемое в тексте пьесы знакомство героев с детства. Так, семьи Принчивалле и Джованни жили в Венеции по соседству, дети играли вместе и мальчик влюбился в подругу этих игр [Метерлинк 1958, с. 332–333]. — «Они соседи были наши, Занды. Он и мать-старушка <...> И вот он влюбился... и... Вбил себе что-то в голову и с тех пор... чудак! Ведь годы прошли, Маша замуж вышла... а он все продолжает» [Олеша 1985, с. 213–214]. Ср. в «Тарасе Бульбе» первое знакомство панночки и Андрия.

— Упорное, многократное и потаенное стояние в надежде увидеть предмет своей любви — у ворот Пизы (Принчивалле) и под окнами Маши (Занд).

— Кормление героини героем-любовником: Шлиппенбах все время кормит упедшую к нему Машу [Олеша 1985, с. 205–207]; ср. мотивы доставки героем провианта к любимой женщине в осажденный город у Гоголя и Метерлинка.

— Запирание героиней пришедшего к ней героя: заключение Джованной Принчивалле в темницу ради его спасения и запирание Машей любовника (Шлиппенбаха) в шкафу (что само по себе является устойчивым анекдотическим трюком, осознаваемым и в тексте пьесы).

— Сочувствие героине, изменяющей мужу, со стороны его отца (Марко — Болеславский).

— Обстоятельства замужества героини. «Когда Гвидо сделал мне предложение, я была одинока, мне грозила нищета» [Метерлинк 1958, с. 336]. — «Потому что Маше нужно было выйти замуж. Женщина без профессии» [Олеша 1985, с. 200].

Но главное — очевидно, именно Метерлинком Олеше была подсказана тема, связывающая женщину и осаждаемый город — со всеми сопутствующими и описанными выше коннотациями, тем более, что сама тема города была для него чрезвычайно важной.

Он много и охотно описывает в своих дневниках город — Москву и «сделанную иностранцами» Одессу [Олеша 1996, с. 162–163, 172]. Он говорит о новых городах, также строящихся иностранцами, мечтает о «капиталистическом» городе будущего («технически богатый, ослепительный») и противопоставляет ему нынешний русский («серый забор, нищета, русские затхлые буквы в мире, где строится социализм»), и ему «стыдно перед самим собой» за подобные мысли [Олеша 1996, с. 171].

Напомню, что этот «капиталистический город» имеет, по пьесе, женскую природу, в «исходной» метафоре он прямо уподоблен женщине. С другой стороны, создание города (в том числе социалистического) связано с иностранцами (т. е. в известном смысле с наемниками). Им он словно бы отдан во владение, как Маша Шлиппенбаху. «В мире, где строится социализм», ее удел — убожество домашней обстановки, очереди за продуктами, хлебные карточки и недостаток воды (поскольку всю воду забирают «большие машины» воздвигаемых электростанций). Маша, упедшая к Шлиппенбаху, принимает ванну, смеется, ест [Олеша 1985, с. 201, 205–208]; ср. мотивы смеха, женской наготы, воды и еды в разобранных сюжетах, связанных с осадой города.

Олеша рассуждает о столице (Москва) и провинции (почему-то Казань); но вспомним соположение именно этих двух городов у Кирши Данилова! «Россия — провинция. И вот где-то над нею —

столичность. Столичность — предел устремлений», — записывает он в дневнике 1930 г., т. е. как раз в период работы над пьесой. И далее: «Столица повелевала и ее хотелось опровергнуть, завоевывать» — обратим внимание на эти выражения (ср. «новая царица» и «порфиноносная вдова» у Пушкина). Подобное «завоевание» означает перемену одежды, достижение успехов и повышение статуса. «Молодой человек едет из захолустья в этот самый центр устраивать свою личную судьбу. У молодого человека мысли: как я там покажусь в моей потрепанной одежде. Ничего, думает молодой человек, наступит день, когда я буду стоять у лучшего портного и лучший портной будет снимать с меня мерку. Я надею фрак от лучшего портного. Фрак!» [Олеша 1996, с. 170]. Это вполне в духе фольклорных традиций; скажем, наиболее устойчивым показателем несчастий героя в сюжете о Горе-Злочастии является замена новой щегольской одежды на старую и изношенную, что прямо обозначает понижение статуса, утрату богатства и благополучия.

Конечно, любые фольклорные параллели применительно к произведениям Олеша указывают лишь на реализацию неких архетипических схем (какими бы ни были конкретные источники их появления в его сочинениях), а отнюдь не на собственно фольклорные влияния; трудно представить себе литератора, более чуждого фольклору, чем Олеша [ср.: Чудакова 1972, с. 11, 33–34].

Впрочем, проблема «фольклоризма» произведений писателя может быть поставлена и несколько в иной плоскости. Тем знанием, которым с особой отчетливостью насыщены фольклорные тексты, любой носитель культурной традиции (в том числе и совершенно чуждый фольклору) владеет гораздо в большей степени, чем это принято думать. Источниками подобного знания является круг чтения (едва ли не в первую очередь — детского чтения); речевой обиход с его фразеологическими и проverbsиальными формами; эхо устных текстов, неминуемо достигающее каждого и оставляющее в памяти отзвуки, пусть и неотчетливые.

Все это, конечно, своего рода «семантические атомы», однако в «силовом поле» определенной идеи («мучающей мысли») они способны заполнять универсальные повествовательные схемы, «фольклороподобные» по облику, но собранные из самого различного литературного материала. Скорее всего, именно из подобного «гено-текстового» слоя памяти взяты Москва и Казань, упоминанию которой Олеша как будто и сам удивляется («какая-нибудь!»), не подозревая о случайном и не запомнившемся фольклорном источнике этого соположения названий (если, конечно, высказанное

выше предположение справедливо). Подобный не осознаваемый источник могут иметь и другие «фольклороподобные» мотивы, и тема «завоевания столицы», что в свою очередь влечет за собой цепь скрытых мифологических ассоциаций, обогащающих текст непредумышленными коннотативными значениями.

Задуманная Олешей «драма характеров», очевидно, и не могла быть завершена. Практическая реализация творческой задачи слишком отяготила текст новыми значениями, придающими заявленным проблемам неподконтрольную автору окраску. Олеша («30 дней», 1932) сам сознавал это: тема не подвластна идеологии и любым вытекающим из нее творческим намерениям [Озерная 1985, с. 218]. Он так и не смог справиться с рассмотренными выше архетипическими образами и смыслами, помимо его сознания заполняющими наброски к пьесе и кардинально противоречащими ее первоначальному замыслу.

Литература

- Бадаланова-Покровская 1995 — Ф. Бадаланова-Покровска. «Дивна града» — девица и невяста, съпруга и вдовица, а понякога и блудница // Епос — етнос — этос. Епосът във фолклорната култура на славянските и балканските народи. София, 1995.
- Бадаланова-Покровская, Плюханова 1989 — Ф. К. Бадаланова-Покровская, М. Б. Плюханова. Средневековые исторические формулы. (Москва / Тырново — Новый Царьград) // Труды по знаковым системам, XXIII. Текст — культура — семиотика нарратива. Тарту, 1989 (Уч. зап. ТГУ, вып. 855).
- Воропаев, Виноградов 1994 — В. А. Воропаев, И. А. Виноградов. Комментарии // Н. В. Гоголь. Собрание сочинений в девяти томах. Т. 1. Вечера на хуторе близ Диканьки. Т. 2. Миргород. М., 1994.
- Гильфердинг — Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года. Т. I. М.—Л., 1949.
- Гоголь 1937—1952 — Н. В. Гоголь. Полное собрание сочинений в четырнадцати томах. М., 1937—1952.
- Гоголь 1984 — Н. В. Гоголь. Собрание сочинений в восьми томах. М., 1984.
- Горсе 1975 — P. Gorceix. Les affinités allemandes dans l'oeuvre de Maurice Maeterlinck: Contribution à l'étude des relations du Symbolisme français et du Romantisme allemand. Paris, 1975.
- Завойко 1917 — В. В. Завойко. В костромских лесах по Ветлуге-реке. Этнографические материалы, записанные в Костромской губернии в 1914—1916 гг. // Труды Костромского научного общества

- по изучению местного края. Вып. 8. Этнографический сборник. Кострома, 1917.
- Метерлинк 1958 — *М. Метерлинк*. Пьесы. М., 1958.
- Озерная 1985 — *И. Озерная*. Вчитываясь в рукописи // Современная драматургия. 1985, № 3.
- Олеша 1965 — *Ю. Олеша*. Повести и рассказы. М., 1965.
- Олеша 1985 — *Ю. Олеша*. Смерть Занда. Композиция М. Левитина по черновикам пьесы // Современная драматургия. 1985, № 3.
- Олеша 1996 — *Ю. Олеша*. «Мы должны оставить множество свидетельств...». Дневники. Вступление и публикация В. Гудковой // Знамя, 1996, № 10.
- Опфельн-Брониковский 1904 — *Fr. von Oppeln-Bronikowski*. Die Quellen von Monna Vanna // National-Zeitung, Berlin, 9. X. 1904, № 41.
- Рифтин 1961 — *Б. Л. Рифтин*. Сказание о Великой стене и проблема жанра в китайском фольклоре. М., 1961.
- Рождественская 1997 — *Т. Рождественская*. Очерки по этнокультурной истории Руси // Живая Старина, 1997, № 1.
- Сисмонди 1818 — *J. Ch. L. Simonde de Sismondi*. L'Histoire des républiques italiennes du moyen âge. Paris, 1818.
- Толстой 1994 — *Н. И. Толстой*. «...выходила потаскуха в чем мать родила» // Живая старина, 1994, № 4.
- Топоров 1987 — *В. Н. Топоров*. Заметки по реконструкции текстов. IV. Текст города-девы и города-блудницы в мифологическом аспекте // Исследования по структуре текста. М., 1987.
- Франк-Каменецкий — *И. Г. Франк-Каменецкий*. Женщина-город в библейской эсхатологии // Сергею Федоровичу Ольденбургу. К пятидесятилетию научно-общественной деятельности, 1882–1932. Сборник статей. Л., 1934.
- Фрейденберг 1978 — *О. М. Фрейденберг*. Въезд в Иерусалим на осле (Из евангельской мифологии) // О. М. Фрейденберг. Миф и литература древности. М., 1978.
- Чудакова 1972 — *М. О. Чудакова*. Мастерство Юрия Олеша. М., 1972.

Город как подтекст (Из «реального» комментария к Мандельштаму)

Мы позволим себе предложить здесь несколько заметок о Мандельштаме (далее: ОМ), объединенных принципом «реального» комментария, связанного с городом (городами) или шире с топографическими реалиями. Большинство этих заметок имеют более широкие контексты и изъяты из работ на другие темы или же войдут в другие, еще не написанные, работы, тем не менее, объединение их по названному признаку показалось нам небезынтересным (скажем, на правах предварительных наблюдений для работы «Город у ОМ») и в ряде отношений соответствующим некоторым центральным темам работ Владимира Николаевича¹.

¹ Ср. прежде всего многочисленные работы по семиотике *Города*, по отдельным городам (и даже деревням, как литовск. *Диевянишки*) и соответствующим городским *Текстам*: Об одном локальном варианте основного мифа // *Материалы всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам I* (5). Тарту, 1974, с. 33–37; Vilnius, Wilno, Вильна: город и миф // Балто-славянские этноязыковые контакты. М., 1980, с. 3–71; О следах эпической стихотворной традиции в старорусских повестях о Москве // *Балто-славянские исследования 1982*. М., 1983, с. 223–262; Петербург и петербургский текст русской литературы // *Труды по знаковым системам*, 18. Тарту, 1984, с. 4–29 (То же // *В. Н. Топоров*. Миф. Ритуал, Символ, Образ. М., 1995, с. 259–367; Петербургский текст и петербургские мифы // Там же, с. 368–399 — отчасти ср. и работы о Достоевском в той же книге); О происхождении Сандуй // *Этимология*, 1985. М., 1988, с. 86–110; Текст города-девы и города-блудницы в мифологическом аспекте // *В. Н. Топоров*. О мифопоэтическом пространстве. Pisa, 1994, с. 245–260 (более ранние публикации этих работ см.: *А. М. Бушуй, Т. М. Судник, С. М. Толстая*. Библиографический указатель по славянскому и общему языкознанию. Владимир Николаевич Топоров. Самарканд, 1989) и целый ряд наблюдений в работах об отдельных текстах и авторах (ср. выше о Достоевском), прежде всего: К «Петербургскому» докусу Кузмина // *Михаил Кузмин и русская культура XX века*. Л., 1990, с. 17–24; «Бедная Лиза» Карамзина: Опыт прочтения. М., 1995. В более общем плане см.: *Пространство и текст // Текст: Семантика и структура*. М., 1983, с. 227–284. О семиотизации географического пространства см. такие работы, как: Об изучении древнеиндийской топономастики // *Совещание по топонимике Востока. (Тезисы докладов)*. М., 1961, с. 9–13; О некоторых проблемах изу-

И в соответствии с основной тенденцией этих работ мы понимаем приводимые сопоставления не только как реальный комментарий, но прежде всего как *подтекст*, то есть город, городской миф, топографическое пространство представляются нам не столько эмпирической реальностью, непосредственно отражаемой стихами ОМ, сколько — текстами, которые этими стихами цитируются, текстами, в которых на равных правах сосуществуют географическое соседство или удаленность, историческая глубина, литературные ассоциации и сакральная репутация тех или иных топографических объектов («реалий»). Иными словами, нам представляется более убедительным и интересным уподобление реальности тексту, не-

чения древнеиндийской топонимики // Топонимика Востока. М., 1962, с. 59–66. Из области теоретической топониматики // ВЯ, 1962, № 3, с. 126–131; Некоторые положения теоретической топонимики // Принципы топонимики. Материалы к совещанию, М., 1962, с. 3–5; О палийской топониматике // Топонимика Востока. Исследования и материалы. М., 1969, с. 31–49; Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров. Мифологические географические названия как источники для реконструкции этногенеза и древнейшей истории славян // Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. М., 1976, с. 109–128 и др., не говоря уже о десятках работ, посвященных конкретным топонимам и этнонимам (и соответствующих статей в Прусском словаре), в том числе балтийскому слою в топонимии Москвы, следам балтийской этнонимии и т. п. С другой стороны, сюда относятся и работы по организации пространства, прежде всего, цикл работ о Мировом Дереве и некоторые статьи, связанные с сакральным изобразительным искусством. В другом аспекте пространственно-географические параметры играют значительную роль в работах по языковым союзам и типологии фонологических систем, ср. например: Индоевропейские языки СССР (Введение) // Языки народов СССР, т. I. Индоевропейские языки. М., 1966, с. 31–43; Балтийские языки (Введение) // Там же, с. 455–465, Несколько замечаний к фонологической характеристике Центрально-Азиатского языкового союза // *Symbolae linguisticae in hon. G. Kuryłowicz. Wrocław et al.*, 1965, с. 322–330, Заметки по лингвистической географии Енисея. I // Лингвотипологические исследования. М., 1973, вып. I, ч. 1, с. 5–79; К проблеме балто-славянских языковых отношений // Актуальные проблемы славяноведения. М., 1961, с. 64–69, Предварительные материалы к описанию фонологических систем консонантизма дардских языков // Лингвистические исследования по общей и славянской типологии. М., 1966, с. 172–192; Фонологическая интерпретация консонантизма кашмири в связи с типологией дардских языков // Семиотика и восточные языки. М., 1967, с. 184–203; About the Phonological Typology of Burushaski // *Studies in general and Oriental Linguistics presented to Shiro Hattori...* Tokyo, 1970, p. 632–647; Burushaski and Yeniseian Languages // *Travaux linguistiques de Prague*. 4. Praha, 1971, s. 107–125; Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров. К постановке вопроса о древнейших отношениях балтийских и славянских языков (IV Международный съезд славистов). М., 1958; Т. М. Судник, С. М. Толстая, В. Н. Топоров. К характеристике южной части балтийско-славянского языкового союза // Советское славяноведение, 1967, № 3, с. 38–45.

жели поиски отражений «сырой», не опосредованной текстом реальности в собственно словесных текстах².

Правомочность такого объединения заметок подтверждается и особенностями Мандельштамовской трактовки этой темы: наряду с отдельными городскими темами (и темами разных городов) у ОМ присутствует тема «города вообще»³ (отчасти, но далеко не полностью, воплощенная в Риме: «Невольно думаешь: всемирный горожанин! / А хочется сказать — всемирный гражданин!»⁴, и отчасти — в соотнесенном с ним Петербурге⁵: «Что делать в городе в июне»)⁶, а идея путаницы, смешения городов эксплицитно заявлена в «Шубе»⁷. Наиболее очевидные примеры такого смешения —

² Именно поэтому не столь простым, видимо, является вопрос о политических аллюзиях или прямых, нескрытых темах в стихах Мандельштама.

³ Ср.: С. Г. Шиндин. Город в художественном мире Мандельштама: Пространственный аспект // *Russian Literature*, vol. XXX (1991), p. 481–500.

⁴ О. Мандельштам. Камень. Л., 1990 [далее: КМ], с. 313. Там же описан автограф, на одном листе с «Пусть имена цветущих городов» (ср. ниже прим. 9); тема «природа — тот же Рим» имплицитно развита также в ст. «С веселым ржанием падутся табуны» (осень как образ Рима: «Я в Риме родился, и он ко мне вернулся»), но, кажется, осталось неотмеченным возможное эсхатологическое прочтение строк: «Природа — тот же Рим, и, кажется, опять / Нам незачем богов напрасно беспокоить» — ср., может быть, тючевский «Последний катаклизм»: «Когда пробьет последний час природы». Наконец, отметим сходство «В прозрачном воздухе, как в цирке голубом» и «Воздушно-каменный театр времен растущих» Воронежских стихов (сходство, которое, может быть, позволяет «вчитать» в сталинский «театр» тему римского цирка с гладиаторами и казнями).

⁵ Тема Города, как категории, определяющей историю и культуру страны или народа проявляется и в таком примере, как: «У нас нет Акрополя. Наша культура до сих пор блуждает и не находит своих стен [тема Розанова]. Зато каждое слово словаря Даля есть орешек Акрополя, крылатая крепость номинализма» (О. Мандельштам. Сочинения в 2-х тт. М., 1990 [далее: СочН], 2, с. 180), как мы уже отмечали в свое время, это перекликается с темой еще одного города — Эривани: «Ах Эривань, Эривань! Не город — орешек каленый».

⁶ Вообще (по данным словаря D. J. Kouburli (ed.) *A Concordance to the Poems of Osip Mandelstam*. Ithaca, 1974) слово *город* в единственном числе (употребления в мн. ч. носят несколько иной характер: *городов бородастых Востока, городов глинобитных в «Армении», имена цветущих городов*, ср. ниже о советских городах также во мн. ч.), за вычетом метафорических употреблений (*Городок внутри роаяля; целый город костяной* — о том же, *висят городами украденными* и др.) относится к Риму, Петербургу, Москве, Воронежу и по одному разу к Эривани, Киеву («уходили <...> прямо за город»), Ферраре, Шуше и — видимо — к Реймсу или Лану (Ляону) — «Я видел озеро...»: «И среди ремесленного города-сверчка».

⁷ «Хочется мне и на Крещатик, на Арбат, на Пречистенку. Хочется и в Харьков, на Сумскую, и в Петербург на Большой проспект, на какую-нибудь Подрезову улицу. Все города русские смешались в моей памяти и слиплись в один боль-

это появление в ст. «Рим» в перечне статуй Микеланджело (*Все твои, Микель-Анджело, сироты...*) не только *Моисея*, действительно находящегося в St. Pietro in vincoli в Риме, но и статуй, заведомо флорентийских: *Ночи* и *Давида* — что метаописательно обозначено в черновиках «Разговора о Данте» как «пропорция Рим — Флоренция»⁸ — а это ведет уже к эксплицитной теме *Флоренции в Москве*, дешифрованной в свое время покойным Вадимом Борисовым как перевод имени Цветаевой⁹. Важно отметить и уже упо-

шой, небывалый город, с вечно санным путем, где Крещатик выходит на Арбат и Сумская на Большой проспект.

Я люблю этот небывалый город больше, чем настоящие города порознь, люблю его, словно в нем родился и никогда из него не выезжал» *О. Мандельштам*. Слово и Культура. М., 1987, с. 184–185 [далее: СиК], СочН, с. 272, в изд.: Собрание сочинений, т. 4, Париж, 1981, с. 94 [далее: СС] — запятая после «на Арбат» и разночтение: «сонный путь» — вполне возможно, что это не опечатка, ср.: «Высоко вознесся санный, сонный / полугород, полуберег конный» *О. Мандельштам*. Полное собрание стихотворений. СПб., 1995, с. 276 [Далее: СтМ], СС, 1, с. 256; в изд.: Воронежские тетради, Анн Арбор, 180 [Далее: ВТ] — разночтения в пунктуации («сонный — полу-город, полу-берег»), так же — в кн.: Собрание сочинений в 4-х тт. М., 1994, т. 3, [Далее: ССНН], с. 127, в СочН, с. 247 — компромиссное чтение (дефисы стоят, тире нет), в: Стихотворения, Л., 1973, [далее: СтХ] текст отсутствует. Мы столь подробно остановились на тексте, чтобы в очердной раз показать, насколько хаотична до сих пор текстология ОМ. Наконец, отметим в обсуждавшейся строке этимологический (и двуязычный) каламбур, читаемый на фоне начальных стихов («На кону горы крутопоклонной»): «полу-город, полу-берег» = Berg 'гора'. Топонимическая тема в этом стихотворении строится на самоопровержении: «Не ищи в нем зимних масел рая / Конькобежного голландского уклона» Vs «дым уносит на ходулях убегая»: *ходули* как раз и заставляют искать «голландский уклон», ср. в «Египетской марке»: «Дальше изображены были голландцы на ходулях, журавлиным маршем пробегавшие свою маленькую страну» [СС, 2, с. 9] (поэтому вызывает сомнение чтение «фламандского уклона» в СтМ).

⁸ СиК, с. 162; СС, 3, с. 190; Разговор о Данте, М., 1967, с. 84 (всюду разная подача черновиков). Ср.: Г. А. Левинтон. «На каменных отрогах Пиэрии» Мандельштама. (Материалы к анализу) // Russian Literature, vol. V, 1977, No. 3, p. 215.

⁹ Его наблюдения изложены в нашей работе: «На каменных отрогах Пиэрии», с. 223 — и далее разошлись по комментариям к изданиям ОМ (см. СочН, СтМ). Это подкрепляется и прямой ссылкой на Цветаеву в пропорции «Итальянская — русская речь» в «Разговоре о Данте»: «Пленительная уступчивость итальянской речи, <...> здесь я цитирую Марину Цветаеву, которая обмолвилась „уступчивостью речи русской“» (СиК, с. 132, ср. «На каменных отрогах Пиэрии», с. 215), ср. также возвращение цветаевской темы в Воронежских стихах, в которых сконцентрированы и темы многих городов (см. следующую сноску), и вполне очевидную связь ее с Московской темой (ср. «На Каменных отрогах...», с. 222; *М. Волошин*. Лики творчества, М., 1988, с. 772, ср. также некоторые примеры ниже), в том числе и в Воронежских стихах («Три черта было, ты — четвертый»). О развитии каламбура «Цветаева — Флоренция» —

минавшийся нами своеобразный «цикл» ностальгических стихов о разных городах и странах в рамках Воронежских тетрадей¹⁰.

1. Здесь, конечно, невозможно касаться наиболее очевидной и наиболее пространной темы — **Петербурга**, где, разумеется, можно выявить множество реалий (вроде давнего наблюдения Ганса Роте¹¹: «Квадриги черные вставали на дыбы / На триумфальных поворотах» — «квадрига»¹² на изгибе арки Главного штаба). Более того, вполне правомочна тема «Топография Петербурга у ОМ» — прежде всего в «Шуме времени» и «Египетской марке», но, без сомнения, и в стихах (в гораздо меньшей степени это применимо к Москве). Ограничимся одним нетривиальным примером, относящимся скорее к биографии (поведению, «жизнетворчеству»), нежели к поэзии. Как известно, в «Пушкине и Скрябине» и связанных с этим эссе стихах Мандельштам спутал Исаакиевскую церковь (в Адмиралтействе) и Исаакиевский собор и полагал, что именно в нем должно было состояться отпевание Пушкина (хотя собор тогда еще не был достроен), с этим связано много аспектов трактовки темы Исаакия в стихах 1922–1922 гг., а также в очерках о Петербурге¹³.

появлении слов, производных от основы *цветсти* рядом с топонимами или словом *город* («Пусть имена *цветущих городов*»; «Анна, Росось и Гремячье / *Процветут их имена*» — в варианте, видимо, черновом) — см.: Г. А. Левинтон. [ред. на:] Вяч. Вс. Иванов. «Два примера анаграмматических построений в стихах позднего Мандельштама» // *Russian Linguistics*, vol. 2 (1975), с. 183. Странным отголоском этой же темы явился чисто биографический факт — полученный Цветаевой от А. Г. Вишняка заказ на перевод «Флорентийских ночей» Гейне в 1922 г. и ее позднейший прозаический текст, составленный из писем к Вишняку, в посмертной публикации озаглавленный (А. С. Эфрон) также «Флорентийские ночи».

¹⁰ Г. А. Левинтон. Некоторые сквозные темы в «Воронежских тетрадях» // Мандельштамовские дни в Воронеже. Материалы. Воронеж, 1994, с. 54–56.

¹¹ H. Rothe. Mandelstams «Der Dekabrist» // *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen*. Jhg. 127, Bd. 212 (1975), S. 101. Вообще о Петербургской теме написано много, из недавнего времени назовем: A. L. Crone. Echoes of Nietzsche and Mallarmé in Mandelstam's Metapoetic 'Petersburg' // *Russian Literature*, vol. XXX (1991), p. 405–430. Ряд Петербургских мотивов в стихах 10-х гг. рассматриваются в нашей работе: Об одном Блоковском подтексте у Мандельштама (в печати).

¹² На самом деле — шестерка, тут, вероятно, контаминация еще и с московским Большим театром («могучим дорическим стволом») — один из примеров той контаминации городов, которая описана в «Шубе».

¹³ См.: Г. А. Левинтон. Мандельштам и Гумилев. Предварительные заметки // Robin Azlewood & Dyana Myers (eds.). Столетие Мандельштама. Материалы

Неясно, понял Мандельштам эту ошибку или нет, но во всяком случае он попытался исправить историю. В дневнике А. И. Оношкочевич-Яцыны есть запись от 14 февраля 1921 г.: «В половине второго у Исаакия панихида по Пушкину <...> И я <...> попадаю в высокую тишину Исаакиевского собора. *Идея панихиды принадлежит Мандельштаму*. Он бродит под колоннами, выпятив колесом узенькую грудь, уморительно-торжественный»¹⁴.

2. «По смежности» упомянем одну **Царкосельскую** реалию, появившуюся в стихах о Петербурге (входящих в «ностальгический» Воронежский цикл): «И несладким кормит хлебом / Неотвязных лебедей» — опуская все ассоциации *лебедей* (в том числе и христианские — через «Гондлу» — подкрепленные словами *вином* и *хлебом*), отметим бросающуюся в глаза параллель с воспоминаниями Н. Оцупа о Царском Селе: «Их было много в Царском Селе — лебедей — черных с красными клювами и обыкновенных белых. Они были необычайно избалованы и, если их кормили хлебом, не позволяли кормящему уходить: с шипением, распутив крылья, выходили на берег и преследовали его»¹⁵. Мемуарный очерк Оцупа был впервые напечатан в «Современных записках» в 1926 г., за 11 лет до стихотворения Мандельштама: либо он цитировал Оцупа (а широко известный журнал середины 20-х гг. почти наверное был доступен в метрополии¹⁶), либо мы имеем дело с совпадением двух независимых друг от друга описаний одной и той же «реалии», обусловленным самой этой реалией.

3. Как уже отмечалось, в **Воронеже** возникает целый цикл стихотворений, связанных с темой города вообще и с конкретными городами. Сюда относятся многочисленные анаграммы слова *город*: «на важных *огородах*» (ср. «городскую» рифму *заводах*), уже упоминавшееся «На доске малиновой...» (кроме уже приведенных примеров: «На кону *горы* <...> Полу-*город*, полу-*берег*» — ср. еще:

симпозиума / Mandelstam Centenary Conference. Изд. Эрмитаж. Tenaflly, N. J. 1994, с. 42, сн. 40 (со ссылками); *Он же*. Об одном Блоковском подтексте у Мандельштама.

¹⁴ А. И. Оношкочевич-Яцына. Дневник 1919–1927 // Минувшее. 13. М.; СПб., 1993, с. 402 (отмечено, но с неточностями, в СтМ).

¹⁵ Н. Оцуп. Царское село (Пушкин и Иннокентий Анненский) // Н. Оцуп. Океан Времени. СПб.; Дюссельдорф, 1993, с. 503.

¹⁶ При всей маргинальности Оцупа в литературной жизни начала 20-х гг., он все-таки был небезызвестен (ср. шутки Блока на его счет), и Мандельштам мог учитывать его причастность к Царскому Селу и к Гумилевской традиции.

«Втридорога снегом занесенный», ср. в «Облаке в штанах»: «Город дороге мраком запер», вообще эта игра встречается часто), «С Давид-горой гранича»¹⁷, многочисленные городские реалии: «перелуков лающих чуланы», «На вокзалах и пристанях», и более специально Воронежские, от каламбура на названии *Линейной* улицы до «мерзлый деревянный короб», «к обледенелой водокачке»¹⁸. В контексте «Воронежских тетрадей» необходимо различать стихи о ближайших и «эмпирически доступных» городах: Тамбов («Воробьевского райкома»), Задонск («Полуукраинское лето»)¹⁹, уже упоминавшиеся «Анна, Росось и Гремячье») и сам Воронеж²⁰, вместе с Воронежской областью («Эта область в темноводье») — и стихи ностальгические о городах «недоступных», как в России, так и в Европе (ср. «тоска меня не отпускает»): Петербург (ср. выше), Москва (*сестра моя*, приобретающая черты «святых островов»: «легка <...> нежнее моря <...> из дерева, стекла и молока»)²¹,

¹⁷ К паронимической связи *гор* и *города* ср. в «Грифельной оде» «Крутые козы города / Кремней могучее слоенье, / И все-таки еще гряда — / Овечи церкви и селенья!», (ср. опять-таки «На кону горы крутопоклонной» — о кремнистом пути — как горном — см.: Г. А. Левинтон. Две заметки о Блоке // Тезисы I всесоюзной (III) конференции «Творчество А. А. Блока и русская культура XX века. Тарту, 1975, с. 72–73) ср., с другой стороны, такие паронимические примеры, как (в стихах о Париже — «прабабке городов») «фригийской бабушкой рассыпанный горох».

¹⁸ Эти реалии подробно прокомментированы воронежскими мандельштамоведцами, хотелось бы, однако, предостеречь от переоценки краеведческой достоверности у ОМ: зимняя «обледенелая водокачка» рифмуется с «разлетаются грачи в горячке!» (отметим ту же фонетическую тему *города*).

¹⁹ И города из ближайшего прошлого: Чердынь, Пермь («Шла пермяцкого говора сила»), а также, видимо, города на Каме: «На дубовых коленях стоят города» (ср., между прочим, фольклорную песенку «Город на Каме...»).

²⁰ Воронеж особенно интенсивно входит в каламбурные или анаграмматические связи, вплоть до того, что именно в контексте «Воронежских холмов» появляется каламбур «тоска <...> тоскующих в Тоскане» (эпитет *всечеловеческих* отсылает к другой лейт-теме Воронежских тетрадей — теме Достоевского). Об анаграммах *Воронежа* ср.: Вяч. Вс. Иванов. Два примера анаграмматических построений в стихах позднего Мандельштама // Russian Literature, 1973, № 3, p. 81–87 и нашу рецензию на эту работу (см. примеч. 9).

²¹ Ср. у Кузмина «Легче пламени, молока нежней» (сб. «Параболы» — М. Кузмин. Избранные произведения / Сост. А. Лавров, Р. Тименчик, Л., 1990, с. 238), первая его строка переключается с «Из дерева стекла и молока», а последняя «А кровь поет все глуше, глуше» с постоянной для Мандельштама (начиная с дoppelных стихов) темой «пения крови». Ср. другую, более отдаленную параллель к «Воронежским тетрадам» в «Параболах»: «В степи ковыленной / Забыты истоки / Томится малиной / Напрасно закат <...> Клокочет глубоко / И пенье, и плески, — / В живом перелесе / Апрельский раскат» («Колодец», 1922 — там же, с. 245) — к «Как

*Киев-Вий*²². Сюда же относятся, конечно, и реминисценции Крыма («Разрывы круглых бухт...», «Исполню дымчатый обряд»), и стихи о Тифлисе (ср. также и «Колхиды колыханье») — однако есть и более широкая перспектива, в которой это противопоставление снимается в множественном числе «всех» городов: «Еще гуля-

сть лежит в *апрельском повороте*» (в более ранних изданиях «как степь молчит», в ВТ: *лежит* в «Черноземе» и *молчит* в «Я должен жить...»). Пример с *кровью*, скорее, относится к влияниям ОМ на Кузмина, как и в другом стихотворении «Парабол» («„А это — хулиганская“, — сказала»: «стараясь / Ослабленному голосу придать <...> / Весь горький хмель трагических свиданий» (там же, с. 259–261) — из «Вполоборота, о печаль»; ср. в том же сборнике стихотворение «Пламень Федыры», составившее особый раздел книги, оно явно отражает тему Федыры в «Tristia» (ср., в частности, «Солнце — любовь»), к изданию которых Кузмин имел непосредственное отношение. Дж. Барнстед (*J. A. Barnstead. Mandel'stam and Kuzmin // Wiener Slawistischer Almanach*, 1986, Bd. 18, p. 54–55) отмечает в этой связи общую рецензию К. Мочульского («Тяжесть и легкость») на «Tristia» и «Параболы». Такие влияния характерны как раз для «Парабол» (в отличие от кузминского влияния на ОМ в более ранний период, но тема мандельштамовских подтекстов у Кузмина, конечно, требует особого рассмотрения — см. отчасти *J. A. Barnstead. Op. cit.*, p. 58, p. 71, fn. 19; p. 68–69, fn. 7 из его примеров упомянем только: «В пустынях райских тот не одинок» в «Лесенке» («Параболы» // Избр. произв., с. 275–279, впервые отмечено в: *В. Марков. Поэзия Михаила Кузмина // М. Кузмин. Собрание стихов. München, 1977, т. 3, с. 365*), где встречаем и «Рождаемое тело небу угодно» (ср.: «дано мне тело <...> в темнице мира я не одинок»). В «Лесенке», кстати, упоминаются также «Девы Бросельянские», фигурирующие не только у Спенсера (коммент. А. Лаврова и Р. Тименчика, Указ. соч., с. 545), но и в незадолго перед тем опубликованной «Деве-Птице» Гумилева (*Н. Гумилев. Огненный столп. Пг., 1921*, косвенно на текст Кузмина указывает комментарий Н. А. Богомолова в: *Н. Гумилев. Соч. в 3-х тт. М., 1991, т. I, с. 548*). Из других гумилевских подтекстов Кузмина назовем: «Ворожея зыбей зеленых» («Италия»: «Стихи об Италии», ст. 7, сб. «Нездешние вечера», Избр. пр., с. 226) — «По изгибам зеленых зыбей» («Капитаны», сб. «Жемчуга»). Из параллелей к Воронежским стихам отметим в «Лесенке» тему Крита (ср. «Гончарами богат...») и «Мы видим детей, башни, лес, / Мы видим радугу в конце небес» («Когда заулыбается дитя <...> Как два конца их радуга связала» — СС, 1, 234).

²² *Жинка*, вероятно может рассматриваться как отсылка к еще одной актуализировавшейся в Воронеже теме — гумилевским подтекстам, ср.: «Из логова змиева, / Из города Киева / Я взял не жену, а колдунью». Биографическая параллель: то, что и Гумилев, и Мандельштам взяли жен «из города Киева» — так часто обсуждалась в устном мандельштамоведении, что авторство этого наблюдения, вероятно, уже невозможно установить. Тема «колдуньи», «ведьмы» применительно к Ахматовой (кроме Гумилева, ср. прозвище *Акума* и стихи самой Ахматовой) отразилась в письме ОМ самым неожиданным образом: в виде цитаты из пушкинского «Царя Никиты»: «Сегодня был у Пуниных. Там живет старушка [курсив ОМ]; лежала она на диване веселая, но простуженная» (СС, 3, с. 209, письмо к Н. Я. Мандельштам, № 15, февраль 1926) — «Видит он: в лесу избушка, / Ведьма в ней живет, старушка», т. е. в цитате пропущено наиболее значимое слово *ведьма*.

ют в *городах Союза*», «Гудок советских городов»²³, «И в товарищах реках и чащах, / И в товарищах городов...»²⁴. Европейские города (а также местности — Тоскана — и страны — Франция) появляются только в ностальгических контекстах²⁵. Однако, едва ли не наиболее характерная ностальгическая тема Воронежских стихов — это ностальгия по морю («Юг и море были ему так же необходимы, как Надя»)²⁶. Морская тема появляется в «Воронежских тетрадах» как в открыто-ностальгическом варианте: «На вершок бы мне синего моря, на игольное только ушко», «Лишив меня морей, разбега и разлета»²⁷, «Дочерям средиземной обиды», «Разрывы круглых бухт...» («Я с вами разлучен, вас оценив едва»), так и без этого оттенка (по крайней мере без его эксплицитного выражения), как «Бежит волна — волной волне хребет лома мая»²⁸, «Рождение улыбки», «Гончарами велик остров синий»,

²³ В стихотворении «Из-за домов, из-за лесов» заводской и паровозный гудок сравнивается с Садко: «Гуди, старик, дыши сладко / Как новгородский гость Садко» (еще один *город*, причем содержащий это слово в самом своем названии) — троп, видимо, мотивирован прояснением этимологии слова *гусли* — от корня *гуд-* (ср. еще *гудок* как музыкальный инструмент). Отзывается ли в былинном имени та фатальная роль, которую в «Египетской марке» играет «живорыбный садок» (утопление — тема, прямо связанная с былинной о Садке) — трудно сказать, но это согласовывалось бы с той подспудной двойственностью, которой отмечены советские реалии в Воронежских стихах.

²⁴ Ср., может быть, в рецензии на Адалис: «Адалис всеми силами старается доказать, что за нее лирически думают и чувствуют все те, кого она называет *товарищами*, друзьями <...> Сады, гитары и *моря* Италии идут на описание шахтерского *городка*» (СочН, 2, с. 313 — о *море* см. ниже).

²⁵ Исключение составляет стихотворение «Рим», где можно подозревать «ностальгические» ноты, но доминирует, конечно, неприятие современной исторической реальности (этот контраст отмечен, например, в работе: Р. Дутли. Прощание с Францией. О стихотворении Осипа Мандельштама «Я молю, как жалости и милости...» // Вестник РХД, 1992, вып. 165, с. 209).

²⁶ А. Ахматова. Requiem / Сост. Р. Д. Тименчик, М., 1989, с. 134 («Листки из дневника»).

²⁷ Запятая после *морей* стоит во всех известных нам изданиях, включающих это стихотворение: СС, 1, с. 214; СочН, 1, с. 216; ВТ, с. 29. Трудно в таких вопросах полагаться на память, но, кажется, в списках 1960-х гг. ее не было.

²⁸ Сам первый стих, несомненно, восходит к «Метаморфозам» Овидия (Metam. XV, 181–182): «Sed ut unda inpellitur unda / urgeturque eadem veniens urgetque priorem» — в пер. С. Шервинского (возможно, испытавшем влияние Мандельштама): «Как волна на волну набегаёт, / Гонит волну пред собой, нагоняема сзади волною». Не исключено, что именно мандельштамовские ассоциации побудили А. Тарковского поставить эти строки эпиграфом к сонету «Надпись на книге» (А. Тарковский. Избранное: Стихотворения. Поэмы. Переводы. 1929–1979. М., 1982, с. 165). На правах куда более отдаленной параллели, чисто фразеоло-

«Флейты греческой тэта и йота» («И когда я исполнился морем / Мором стала мне мера моя»²⁹ — всего три «вхождения» слово *море*) и другие упоминания океана³⁰.

Мы полагаем, что эту тему можно объяснить сопоставлением не с предшествующими текстами, а с самим городом, иными словами, ее подтекстом (так сказать, «психологическим» субстратом, «поводом» — pretext) была топографическая реалья Воронежа. Важно, однако, подчеркнуть еще раз, что мы рассматриваем этот факт не на уровне «реалий», не как комментарий в традиционно-биографическом смысле слова, но как иной вид подтекста, в котором мотивирующим «текстом-источником» служит «текст города», «текст биографии» и т. п.

Особенность городского пейзажа, которую мы имеем в виду, характерна для Воронежа, как и для некоторых других холмистых городов, особенно южных: внезапные обрывы улиц, открыва-

гического фона отметим все же близкую синтаксическую конструкцию в стихотворении Крылова «Песня рифмохвата»: «Ветер ветра ветром гонит» (в принципе возводимой к proverbialной конструкции типа «X на X-е сидит/едет и X-ом погоняет»). В специальном разборе этого стихотворения Ю. И. Левин (Разбор одного стихотворения О. Мандельштама // Russian Literature, 1977, v. 2, p. 115–122) находит в нем коктейбельский пейзаж (в частности, в связи с контекстом стихов «Нет, не мигрень» и «Исполню дымчатый обряд»), это весьма существенно как еще один конкретный аспект морской и топонимической темы в Воронеже: на фоне не вполне ясной («примирительной») записи этого времени о Волошине особый интерес представляют и параллели из его стихов, которым Левин не приписывает статуса подтекста. О коктейбельских реалиях в более ранних стихах ср. нашу гипотезу о детали коктейбельского пейзажа — горе с двумя округлыми вершинами — как «подтексте» строк «Земли девической упругие холмы / Лежат спеленатые туго» (Г. А. Левинтон. Маргиналии к Мандельштаму // О. Мандельштам: Текстология и поэтика. М., 1991, с. 38), ср. сходную метафору в стихе «Спокойно дышат моря груди».

²⁹ Явное отражение хлебниковской формулы «Время — мера мира», тем более интересное, что, как отмечалось в другом месте, Хлебников составляет один из важных подтекстов близкого по времени «морского», «топонимического» и «ностальгического» стихотворения «Гончарами велик остров синий»: «*Ты отдай мне мое, остров синий, / Крит летучий, отдай мне мой труд*» с дальнейшей автореминисценцией из «Silentium» («спокойно дышат моря груди» — ср. предыдущее примечание) и перекличками с морской темой в «Флейты греческой...». Ср. ниже о Хлебникове в связи с Москвой.

³⁰ *Океан* с производными появляется 20 раз, в том числе 12 раз в Воронежских стихах, особенно интересны такие контексты, как соседство этого слова с именем Чаплина (в «Я молю как жалости и милости» и в «Чарли Чаплин вышел из кино») и появление их в связи с младенцами: «Когда заулыбается дитя», «Улыбнись, ягненок гневный» и «Мальчишка-океан» в «Я видел озеро...») — ср. тему *уснувшего дитяти* в «Ариосте», о котором — непосредственно ниже.

ющихся прямо в горизонт, создают у зрителя впечатление, что такая улица должна выходить к морю. Разумеется, доказать это невозможно, но косвенным подтверждением может служить, во-первых, то, что такой эффект, как уже было сказано, присущ не только Воронежу, во-вторых — простая проверка этого впечатления на других участниках 3-х Мандельштамовских чтений, впервые бывших в Воронеже. В этом контексте существенно, что именно в Воронеже возникла вторая редакция «Ариоста»³¹ с упоминанием Адриатики: «О если б распахнуть, да как нельзя скорее, / На Адриатику широкое окно»³².

Тут есть, однако, любопытная деталь, опирающаяся также на топографические особенности города, но уже другого: распахнуть окно на Адриатику невозможно не только в Воронеже, но и в упоминаемой в стихотворении Ферраре, которая является одним из тех городов, от которых «отступило море», как и от Равенны. В русской поэзии эта тема канонизирована стихами Блока: «Далеко отступило

³¹ Возвращаясь к текстологической теме, которой мы уже касались выше, нельзя не сказать, что принятый в СтМ как система отказ от публикации в основном корпусе так называемых «двойчаток» как равноправных вариантов (т. е. от традиции, восходящей к установкам и комментариям Н. Я. Мандельштам) представляется очень сомнительным решением. Если печатать лишь один из вариантов (вопреки прямому указанию Н. Я.), то следовало бы избрать «последнюю авторскую волю», утверждение об «отсутствии творческих причин при создании „варианта“» (СтМ, с. 592, коммент. к № 189) не входит в компетенцию текстолога. Мы надеемся, что приводимые здесь соображения могут помочь обнаружить эти самые «творческие причины». Из других подобных «добавлений» отметим, что только в Воронеже была письменно зафиксирована (а не написана, как утверждает СочН, 1, с. 522) заключительная строфа «Дайте Тютчеву стрекозу», где вводится тема города и его название («У ворот *Иерусалима*» — автоцитата из «Эта ночь непоправима») — см.: *Н. Я. Мандельштам*. Книга третья. Париж, 1978, с. 179.

³² Отметим, что именно в воронежском варианте появились слова «на дворе у рыб», продолжающие морскую тему, ср. в предыдущей строке «папоротник, *парусник*, *столетник*» — где выделенное слово может относиться к морской теме, а может означать бабочку (другое ее название обыгрывается в «Даре» — *Аполлон*). Слова «Власть отвратительна, как руки брадобрея» передвинулись в первую строфу (в первом варианте этот стих был в 6-й строфе) — не следует ли и тут видеть отголосок революционной темы, скрытой в двуязычной игре: «парикмахер», «брадобрей» — Barbier (см.: *Г. А. Левинтон*. Маргиналии к Мандельштаму..., с. 37, *Г. А. Левинтон*, *М. Б. Мейлах*. Вторые мандельштамовские чтения в России // *Русская мысль*, № 3885, 28 июня 1991, Литературное приложение, № 12). Наконец, в нем появилось обращение к Ариосту *посольская лиса*, на фоне слов о *власти* не следует ли видеть здесь переключку со стихотворением о Москве «Все чуждо нам в столице непотребной»: «Она в торговле хитрая лисица, / А перед князем — жалкая раба» (из «И перед властью — презренные рабы»).

море», «Печаль о невозвратном море» («Равенна»), «Где прежде бушевало море, / Там виноград и тишина» («Почитет в мире Теодорих») ³³, ср., может быть, тему «сухого», «безводного» в эпитете «Феррара черствая» (в обоих вариантах стихотворения) ³⁴.

4. Уже упоминавшаяся тема «Успенье нежное — Флоренция в Москве» имеет еще один аспект, этот стих кажется «сборной цитатой», квинтэссенцией широко известных лингвистических замечаний о языке Москвы: «Великая Москва толь в языке нежна, / Что а произносить за о велит она» (Ломоносов). «Нежнейший московский выговор необходимо произносит (о) как (а)» (Третьяковский). «Алфиери изучал италийский язык на флорентинском базаре: не худо нам иногда прислушаться к московским просвирням. Они говорят удивительно чистым и правильным языком» (Пушкин. Опровержение на критики) ³⁵.

Другой аспект Московской (и цветаевской) темы — это переключки обоих «архитектурных» московских стихотворений 1916 г. («В разноголосице девического хора» и «О этот воздух смутой пьяный») — причем именно строк, относящихся к «Успенью нежному», т. е. к теме смерти, — с двумя позднейшими стихотворениями: «И в дугах каменных Успенского собора / Мне брови чудятся высокие, дугой» и «Успенский, дивно округленный, / Весь удивленья райских дуг» — ср. «Тебе — чужое и безбровое <...> Всегда высокое и новое / Передается удивление» («А небо будущим беременно», 1923) и «Что ж! Поднимай удивленные брови» («Батюшков», 1932). Более того, в обоих позднейших стихотворениях эти переключки образуют своеобразное «кольцо», цитированные стихи об «удивленных бровях» в обоих случаях находятся в конце: в

³³ А. Блок. Собрание сочинений. М.; Л., 1960, т. III, с. 98–100; ср. в авторском комментарии к третьему тому «Собрания стихотворений» (1912): «Адриатика давно уже отступила от этих берегов» (там же, с. 528). О других отголосках у Мандельштама «Италийских стихов» и авторских примечаний к ним см.: Г. А. Левинтон. «На каменных отрогах Пиэрии» Мандельштама..., р. 212.

³⁴ Пожалуй, не на правах подтекста, но отдаленного фона сошлемся на слова: «Феррара — один из умерших городов Италии, как умерли Пиза, Равенна, Венеция. Но Равенна умерла уже слишком давно <...> Ни один из этих городов не представляет в такой полноте, как Феррара, благородного зрелища естественного умирания вещей <...>» (П. П. Муратов. Образы Италии. М., 1994, с. 72).

³⁵ То, что все эти примеры взяты в качестве ближайшего источника из книги: Б. А. Успенский. Краткий очерк истории русского литературного языка (XI–XIX вв.). М., 1994, с. 201–202 — отнесем к области совпадений, интересных, но не подлежащих интерпретации (ср. приводимые непосредственно ниже примеры из Мандельштама).

«А небо будущим беременно» это последние строки, а в «Батюшковой» — начало последней строфы — соответственно, первое из этих стихотворений открывается стихом с тем же словом *разноголосица*, которым начинается «Цветаевское» стихотворение («Опять войны разноголосица» — «В разноголосице девического хора»), а в первой строфе «Батюшкова» вводится московская тема: «Он то полями шагает в *замостье*» — последнее слово, несомненно, ориентировано на «Метель» Пастернака: «а ведь этот посад / Может быть в *городе, в Замоскворечьи, / В Замостьи* и прочая...» (но может быть связано и с обсуждавшейся выше контаминацией городов). В одном из вариантов (СС, 1, с. 185) городская тема поддерживалась словом *переулки* («По переулкам шагает в замостье» — так же было в списках 60-х гг.), ср. *переулки* в воронежских стихах (и, может быть, «Переулочки» Цветаевой). Городская тема педалирована и в последней строфе в непосредственной синтаксической связи с *удивленными бровями*: «Ты горожанин и друг горожан», напомним и такой источник стихотворения, как «Прогулка по Москве» Батюшкова (СтМ, с. 588). Источником мотива *удивленных бровей* является прежде всего «Ка» Хлебникова, где «не настоящая» гибель героя переносит его в мусульманский рай: «прилетели две прекрасных удивленных гур с чудными черными глазами и *удивленными бровями*»³⁶. Хлебниковская тема (прежде всего как тема войны, актуальная и для «Ка») общепризнанна в «А небо будущим беременно». В статье «Литературная Москва. Рождение фабулы», наряду с отголоском военной тематики («А пока что *окопаемся*. На нас идет фольклор прожорливой гусеницей»), Хлебников представлен темой насекомых (*кузнечика*) и в какой-то мере противопоставлен рождению фабулы: «голоса кузнечиков сменяются звонким пением жаворонка»³⁷ — фабулы, и тогда высоко звенит жаворонок, о котором сказал поэт: Гибкий, резвый, звучный, ясный — / Он всю душу мне потряс» (СС, 2, с. 338, СиК, с. 202–203).

Но в этой тютчевской цитате характерным образом пропущена строка «Как безумца смех ужасный» — разумеется, именно *безумие* объединяет Хлебникова и Батюшкова³⁸. Здесь невозможно

³⁶ В. Хлебников. Творения. М., 1986, с. 526.

³⁷ Другие аспекты *кузнечика* в связи со словом и поэзией (в том числе в «Литературной Москве») разбирались в других работах, ср.: На каменных отрогах Пиэрии..., с. 137–138, 141–145; о жаворонке в связи с Вийоном — см. ниже.

³⁸ Ср. показательные страницы о Хлебникове в: Н. Я. Мандельштам. Вторая книга. Париж, 1978, с. 107–110 — и некоторые места в статьях самого ОМ («Ка-

подробнее останавливаться на этом³⁹ — но существенно отметить переключку всего этого комплекса с Москвой и Цветаевой, не исчерпывающуюся повтором архитектурного мотива в стихах 20-х и 30-х годов. Прозаический пассаж, связывающий (хотя и в негативном контексте) Цветаеву с Москвой, появляется в первой статье той же серии «Литературная Москва»⁴⁰: «Безвкусица и историческая фальшь стихов Марины Цветаевой о России — псевдонародных и псевдомосковских» (СС, 2, с. 328, СИК, с. 195)⁴¹. Но другое определение там же «богородичное рукоделие Марины Цветаевой» прямо отсылает к теме *Успения*. С ней связана и тема войны: ср. прежде всего «Зверинец», явившийся ответом на ее «Германию». Напомним также, что «Ка» вышла в сборнике «Московские мастера» (М., 1916) — в том же году, когда и цветаевские стихи Мандельштама.

Наконец, весьма вероятно, что цветаевская тема возвратилась, хотя бы мимолетно, еще до Воронежа. В стихотворении «Сегодня можно снять декалькомани»⁴² о Москве сказано: «Ей

кой-то идиотический Эйнштейн» — СИК, с. 211 и т. п.). О безумии Батюшкова ОМ говорит в «Разговоре о Данте» и в стихотворении «Нет, не луна...».

³⁹ Эта тема впервые была разработана в незавершенной статье, писавшейся совместно с Х. Бараном, «Хлебников и Мандельштам». С Батюшковым, конечно, связана и тема войны, но не столь явно.

⁴⁰ Одна из первых тем, упоминаемых в этой статье, — смерть Хлебникова.

⁴¹ Речь, вероятно, идет о «Лебедином стане», а не о «Верстах», как полагает комм. в СИК, с. 303–304. Вообще же резкость оценки, скорее всего, связана с коктейбельским фоном, а не с непосредственными их отношениями, как и позднейший отзыв Цветаевой («Рву подлую книгу Мандельштама»).

⁴² Отметим поразительное (и, вероятнее всего, случайное) совпадение с Пастернаком, который в письме к С. Боброву говорит о двух вариантах своего стихотворения «Ночное панно», представляющего собой *Московский пейзаж* (первый вариант носил эпиграф из С. Боброва, второй — вошел впоследствии в *Близнец в тучах*, 1914): «это завывание <...> лучше того *calcomani*, которое я украсил твоим эпиграфом» (Борис Пастернак и Сергей Бобров. Переписка четырех десятилетий. Stanford (St. Slav. Stud. v. 10), 1996, с. 40 — письмо от 25–27. 9. 1913). Кстати, в печатном варианте сохранилась строка «мой телефонный целлулоид» — ср. в Московских стихах Мандельштама «целлулоид фильмы воровской». Другое совпадение в этих письмах — см. там же, с. 50 (письмо от 12–14 июля 1914): «В небе гнездились мы тоже совершенно напрасно [см. стихотворение С. П. Боброва „Турбопан“: „И над миром высоко гнездятся / Асеев, Бобров, Пастернак“ (Руконог. С. 20)» — примеч. М. И. Рашковской, цит. соч., с. 52, прим. 5], я этого не только не хотел, но всем существом своим этому противился — что ж тут удивительного, что *выпал я наконец из гнезда*» — ср. у ОМ «*вырываюсь я из горящих рядов*» рядом с «*из гнезда упавших птенцов*» (ср. постпозицию я у Пастернака), если учесть что последний стих О. Ронен также возвел к Пастернаку: «Нашу родину буря

некогда — она сегодня в няньках, / Всё мечется — на сорок тысяч люлек / Она одна — и пряжа на руках...». *Пряжа*, вероятно, вскоре отзовется в переводе Петрарки («Ходит по кругу ночь с горячей пряжей»), что отдаленно примыкает к теме «Флоренция в Москве», но «сорок тысяч люлек» явно отсылают к словам Гамлета. Соблазнительно думать, что непосредственным источником мог стать Цветаевский «Диалог Гамлета с совестью»⁴³, где это число повторяется в двух строфах из трех. Именно цветаевская тема могла связать слова Гамлета с Москвой; отметим также в этом трехстишии, и только в нем из всего стихотворения, необыкновенную для Мандельштама частоту тире (три тире в трех стихах) — характерного Цветаевского знака (в частности, и в «Диалоге Гамлета с совестью»).

Из воронежских реминисценций Цветаевой, кажется, не отмечалась еще одна московская строка: «На Красной площади земля всего круглей» может восходить к 6-му стихотворению из цикла «Бессонница» (также 5-ст. ямба) знаменательного 1916 года: «Сегодня ночью я целую в грудь / Всю круглую воющую землю» в контексте Красной площади («Тусклый Кремль мой») и «первенства», приписываемого Москве: «от всех ворот *единственной столицы*» — ср. тему Красной площади уже в стихах, прямо связанных с Мандельштамом (хронологически близких к циклу «Стихи о Москве»): «Я доведу тебя до площади, / *Видавшей* отроков-царей...») ⁴⁴, — ср., разумеется: «Моя кровь, отягченная наследством овцеводов, патриархов и царей» (СС 2, 187).

сожгла, / Узнаешь ли гнездо свое, птенчик?» («Определение души», сб. «Сестра моя жизнь» — *O. Ronen. An Approach to Mandel'stam. Jerusalem, 1983, p. 6, fn. 9).*

⁴³ Опубликован в: «Записки наблюдателя», Прага, 1924, кн. 1, с. 17 — издание вряд ли известное Мандельштаму (хотя в первой половине 20-х годов вполне могло попасть в Москву или Ленинград), — но затем вошел в сб.: После России, Париж, 1928, с. 94, который вполне мог быть хотя бы у Пастернака. Ср., например, письмо Цветаевой к В. Б. Сосинскому октября 1930 г.: «отпечатайте мне несколько <...> отписок Маяковского [ст.: «Маяковскому» // «Воля России», 1930, № 11–12], очень нужно — в первую голову для Пастернака и близких. Есть возможность переслать» (Вестник РХД, 1974, № 114, с. 211).

⁴⁴ Любопытно, что К. Ф. Тарановский в совсем другом контексте связывал то же стихотворение Мандельштама с именем Цветаевой — через московскую тему в «На розвальнях, уложенных соломой» (*K. Taranovsky. Mandel'stam's Monument not Wrought by Hands // California Slavic Studies, vol. VI, 1971, p. 46. Несколько иначе в: Idem. Essays on Mandel'stam. Cambridge, Mass., 1976, p. 115–120, 126–132, K. Taranovski. Knjiga o Mandel'stamu. Beograd, 1982, 240–251, 259–288 (особенно полемика с: М. Јовановић Заметки о «нерукотворном памятнике» Мандельштама // Сборник за славистику, бр. 11, 1976, с. 171–176).*

5. **Париж** описан или назван⁴⁵ в нескольких стихотворениях ОМ. Кажется, что в некоторых случаях — в полном соответствии с мифологическим представлением пространства — он как бы «снимается», замещается собором Notre Dame de Paris, выступающим как некоторая его квинтэссенция. Это, видимо, вообще характерно для отношения города и собора (разумеется, не только у ОМ): Ср. «Реймс и Кельн», «Реймс — Лаон» (об этом названии см. ниже — п. 7), стихи о Петербургских соборах, темы *соборов Софии и Петра* и т. п. В частности, показательна характерная двойственность в интерпретации такого метафорического описания собора: «Там, где с розой на груди в двухбашенной испарине / Паутины каменеет шаль». Первым это прокомментировал Н. И. Харджиев (СтХ) как описание *разных* двухбашенных соборов Франции. Это тем более убедительно, что *роза* повторяется в стихах о соборе явно не Парижском: «Я видел озеро, стоявшее отвесно», где описан Реймс или Лаон (подчеркнем, что в обоих описаниях собор окружен не названным «по имени» — по крайней мере в самом тексте — *городом*: «Жаль, что карусель воздушно-благодарная / Оборачивается городом дыша» и «И средь ремесленного города-сверчка»)⁴⁶, причем первоначально это совпадение было ближе: в «Я видел озеро...» было (зачеркнутое): «С разрезанною розой *на груди*» (СочН, 1, 565), как и в «Я молю...»⁴⁷ (комментаторы почему-то не упоминают терминологического архитектурного характера слова *роза, розетка*)⁴⁸. С другой стороны, есть серьезные основания видеть в

45 Как в примере: «Но в Петербурге акмеист мне ближе, / Чем романтический Пьеро в Париже» (с частичной паронимической игрой всех трех имен).

46 Предлог отчасти передает «срединное» положение собора, соответствующее его роли сакрального центра.

47 Этот повтор, особенно черновая строка, с прилагательным перед *розой*, кажется, позволяет предположить еще один подтекст для обеих строк: «Женщины с безумными очами / С вечно смятой розой на груди» из «Май жестокий с белыми ночами» Блока — стихотворения, из которого уже привлекались в связи с Мандельштамом заключительные строки: «Но еще достойнее за плугом...» (см. О. Ронен. Approach to Mandel'shtam. Jerusalem, 1983, p. 177), а предшествующие стихи: «Хорошо в дугу широким кругом / В хороводе пламенном пройти» связывается с тем кругом лексики и топики, который мы рассматривали в связи с «первым хороводом» муз (Г. А. Левинтон. «На каменных отрогах Пиэрии» Мандельштама), наконец, стих «Неизвестность, гибель впереди!» на уровне метрико-рифменной формулы может быть сопоставлен с «И пустая клетка позади».

48 На фоне настойчиво проявлявшейся в нашем контексте цветаевской темы, может быть, стоит учесть и такую параллель, как *Die Fensterrose* Риль-

первом случае описание именно Собора Парижской Богоматери (может быть, наряду с другими соборами, но, во всяком случае, в первую очередь именно его). Прежде всего, Ральф Дутли⁴⁹, анализируя стихотворение «Я молю, как жалости и милости», весьма убедительно показывает, что «безбожница / с золотыми глазами козы» в последней строфе — это цыганка Эсмеральда со своей козочкой из «Notre Dame de Paris» Гюго⁵⁰. На то же, как представляется, указывает и наш комментарий, к стиху «паутины каменеет шаль»⁵¹. Очевидная его переключка с описанием «стрелы готической колокольни» (СНК, 170): «Кружевом камень будь / И паутиной стань»⁵² все же не объясняет *шали*, и конкретно — *каменеющей шали* из стихов об Ахматовой⁵³.

Конечно, Notre Dame de Paris просто по грамматическим особенностям естественно персонифицируется в женском облике⁵⁴. К

ке (написанное о *Шартрском* соборе — ср. «В Париже, в Шартре, в Арле»), которое уже сопоставлялось — чисто типологически — с архитектурными стихами из «Камня», но не с более близким «Я видел озеро» (см.: E. E. George. Metaphor versus Metonymy in Early Cathedral Poems by R. M. Rilke and O. Mandelstam // Germano-Slavica. Spring 1973 (Offprint), p. 317.

⁴⁹ Р. Дутли. Прощание с Францией. О стихотворении Осипа Мандельштама «Я молю, как жалости и милости...», с. 205–206.

⁵⁰ *Золотые глаза*, хотя и мотивированные золотыми рожками, ошейником и т. д., отсылают к еще одному французскому (парижскому) тексту XIX в. — новелле Бальзака «Золотоокая девушка» из цикла «История тринадцати». А. Г. Левинтон когда-то говорил, что фигура Эсмеральды, вероятно, восходит к некоторым женским персонажам прозы Гейне, в частности, *француженке* Лоранс в «Флорентийских ночах» (см. выше прим. 9). Заметим, что в этой повести Гейне есть пассаж, посвященный «Ночи» Микеланджело (см. о ней в начале статьи): Г. Гейне. Собрание сочинений, т. 6. Л., 1958, с. 354, H. Heine. Sämtliche Werke. Hrsg. v. E. Elster. Bd. 4., Leipzig u. Wien, s. a. S. 327–328.

⁵¹ Г. А. Левинтон. Маргиналии к Мандельштаму // О. Мандельштам: Текстология и поэтика..., с. 39.

⁵² Тема *пустого неба*, появляющаяся и в прозаическом, и в стихотворном контексте этого описания, помимо классических примеров Жан-Поля и Нерваля, взявшего эпиграф из Жан-Поля (ср.: В. Н. Топоров, Т. В. Цивьян. О нервалианском подтексте в русском акмеизме (Ахматова и Мандельштам) // Russian Literature, vol. XV (1984), p. 38), а также Пушкина («И я глядел бы, счастья полн, / В пустые небеса» — «Не дай мне Бог сойти с ума»), есть и в «Фамире-Кифареде» Анненского.

⁵³ И, как справедливо замечает Дутли (op. cit., с. 208), — о Фэдре и Рапели (опять-таки — французская тема, Расин, ср. «Я не увижу знаменитой Фэдры»).

⁵⁴ Ср. мужскую персонификацию (вопреки женскому роду слова *колокольня*) в московских стихах: «А в недорослях кто? Иван Великий — / Великовозрастная колокольня. / Стоит себе еще болван болваном / Который век» (в уже упоминавшемся стихотворении «Сегодня можно снять декалькомани»). Ср. конечно,

этому относится и упомянутый выше Блоковский подтекст («Женщины с безумными очами») и чрезвычайно любопытный пример из «Романтической школы» Гейне. Описывая язык «Песни о Нибелунгах» (ср. ниже тему французского эпоса), он строит такую изысканную метафору, напоминающую некоторые места в стихах об Армении⁵⁵: «Этот язык высечен из камня и стихи подобны рифмованным глыбам <...> Представьте себе светлую летнюю ночь <...> и все готические соборы Европы сошлись на свидание на необъятно громадной равнине: вот явились, спокойно выступая, Страсбургский собор, Кельнский собор, Флорентинская колокольня, Руанский собор и т. д., и все они благопристойно ухаживают за красавицей Notre Dame de Paris. <...> в какую ярость они пришли, как они душат в схватке друг друга, как Notre Dame de Paris в отчаянии вздымает свои каменные руки к небу и вдруг хватает меч и сносит голову самому высокому собору»⁵⁶.

и знаменитые (благодаря комментарию М. М. Бахтина) фаллические ассоциации колокольни у Рабле.

⁵⁵ «Es ist eine Sprache von Stein, und die Verse sind gleichsam gereimte Quadern. <...> Denkt euch, es wäre eine helle Sommernacht, <...> und alle gotischen Dome von Europa hätten sich eine Rendezvous gegeben auf einer ungeheuer weiten Ebene, und da kämen nun ruhig herangeschritten der Strassburger Münster, der Kölner Dom, der Glockenturm von Florenz, die Kathedrale von Rouen usw., und diese machten der schönen Notre-Dame de Paris ganz artig die Cour. <...> wie sie in Wut geraten, wie sie sich untereinander würgen, wie Notre-Dame de Paris verzweiflungsvoll ihre beiden Steinarme gen Himmel erhebt und plötzlich ein Schwert ergreift und dem grössten aller Dome das Haupt vom Rumpfe herunterschlägt» (H. Heine. Sämtliche Werke. Hrsg. v. E. Elster. Bd. V, Leipzig u. Wien, s. a. S. 316).

⁵⁶ Пер. А. Г. Горнфельда. Г. Гейне. Собрание сочинений, Л., 1958, т. 6, с. 232–233. Другой случай связи между темой собора и подтекстом Гейне — неожиданная и, видимо, полемическая цитата в стихах о Казанском соборе («На площадь выбежав, свободен»), отчетливо связанных с Notre Dame: ср. «Как некогда Адам, распластывая нервы, / Играет мышцами крестовый легкий свод» и «И распластался храм Господень, / Как легкий крестовик-паук». Образ церкви (в другом смысле слова) как паука-крестовика восходит к атеистическому и резко антиримскому пассажиу Гейне в начале 3-й, прозаической части «Северного моря» в «Путевых картинах» («Reisebildern»): «Рим, как гигантский паук уселся в центре латинского мира и заткал его своей бесконечной паутиной. <...> Дни духовного рабства миновали; старчески дряхлый сидит теперь старый паук-крестовик среди развалившихся колонн Колизея [ср. *колоннаду* и *рощу портиков* у ОМ] и все еще тклет свою старую паутину, но она уже не крепкая...» (пер. В. А. Зоргенфрея, Г. Гейне. Собрание сочинений, т. 4. Л., 1957, с. 71).

«Wie eine Riesenspinne saß Rom im Mittelpunkte der lateinischen Welt und überzog sie mit seinem unendlichen Gewebe <...> Die Tage der Geistesknechtschaft sind vorüber; alterschwach, zwischen den gebrochenen Pfeilern ihres Koliseums

Однако то конкретное сближение с темой Ахматовой, о котором идет речь, видимо, мотивировано, как и в предыдущих случаях, самим собором — на котором стоит статуя *святой Анны*, а на левой части фасада — *Адама*⁵⁷.

Это показывает, что и в раннем «Notre Dame» сравнение собора с Адамом: «Радостный и первый, / Как некогда Адам, распластывая нервы...» — обусловлено не только акмеистическими программами. Это описание собора⁵⁸ проникнуто антропоморфизмом в духе тех особенностей ОМ, которые были отмечены В. Н. Топоровым⁵⁹, и подтексты этого описания в «Notre Dame de Paris» Жерара де Нерваля были указаны в его работе с Т. В. Цивьян, в част-

sitzt die alte Kreuzspinne und spinnt noch immer das alte Gewebe, aber es ist matt und morsch...» (*H. Heine. Sämtliche Werke. Hrsg. v. E. Elster. Bd. 3, S. 93*).

Здесь невозможно, конечно, обсуждать все аспекты римской (про- или антикатолической) темы в этой цитате из Гейне и во всем этом стихотворении, однако противопоставление Риму в нем, без сомнения, присутствует и не только во 2-й строфе («...не итальянец, / Но русский в Риме...»), но и в последней: «И храма маленькое тело / Одушевленное стократ / Гиганта, что скалою целой / К земле беспомощно прижат!» — Гигант — это, несомненно, собор Святого Петра, послуживший образцом для Казанского собора, и *скала* представляет собой один из возможных переводов имени Петра (собор Св. Петра упоминается и в стихах об Исааии, ср. также выше о другом соборе Св. Петра в Риме). Не должен вызывать особого удивления и самый факт цитирования в этом контексте атеистического пассажа Гейне, напомним, что к Гейне, возможно, восходит и другой чисто религиозный мотив у ОМ. Все стихотворение «В хрустальном омуте какая крутизна» построено на уподоблении гор (Сиенских) собору, и впечатления от этих гор — мессе, органу и музыке Палестрины. Конечно, сравнение гор с собором не редкость (в том числе и у самого ОМ), но ср. описание заката на Брокене в «Путешествии по Гарцу»: «казалось мы стоим тихую общиной *среди исполинского собора*, и пастырь подымлет тело Господне, и из *органа* льются звуки вечного *хорала Палестрины*» (*Г. Гейне. Собр. соч., т. 4, с. 46*).

«es war, als ständen wir, eine stille Gemeinde, im Schiffe eines Riesendoms und der Priester erhöbe jetzt den Leib des Herrn und von der Orgel herab ergrösse sich Palestrinas ewiger Choral» (*H. Heine. Op. cit, Bd. 3, S. 62*).

⁵⁷ В наших «Маргиналиях» неточно указано, что эти статуи стоят на симметричных порталах. На самом деле, портал Св. Анны — это северный или правый портал Западного фасада Notre Dame, Адам же находится не на портале, а двумя рядами статуй выше, в левой части фасада, оригинал этой статуи (не ранее 1258 г.) находится в музее Клюни в Париже.

⁵⁸ Тема *города* здесь представлена косвенно в двух отношениях: во-первых, назван иной город, во-вторых, только в виде определения: «Где *римский* судия судил чужой народ» (первое по времени сочетание тех же слов, которые в Воронеже образовали стих: «И что народ, как судия, судит»).

⁵⁹ В. Н. Топоров. О «психофизиологическом» аспекте поэзии Мандельштама // Осип Мандельштам. Поэтика и текстология, М., 1991, с. 7–27.

ности, и для таких антропоморфизирующих мотивов, как *нервы* и *ребра*⁶⁰. Однако можно, видимо, предположить в первом слове еще и игру на архитектурном термине *нервюры*, т. е. *ребра* готического свода («распластывая *нервы*, / раскинулся крестовый легкий *свод*»), а также и на самом имени *Нерваля*.

*Ребра*⁶¹, помимо *Нерваля*⁶² находят соответствие у другого французского поэта, тесно связанного с ним и противопоставленного ему в сознании акмеистов⁶³, — Теофиля Готье. Ср. описание въезда в Париж Сигоньяка, героя «Капитана Фракасса»⁶⁴ (цитируем перевод И. Ясинского, который ОМ мог читать в детстве): «Собор Богоматери показался во всем своем великолепии, с арками, *похожими на ребра какой-то гигантской рыбы, с двумя квадратными башнями* и с острой стрелкой, выходявшей из пункта пересечения кораблей. Другие колоколенки пониже <...> *пронизывали своими черными башенками светлую полосу небес*. Но собор совершенно привлекал взгляд Сигоньяка, который никогда не был в Париже»⁶⁵.

⁶⁰ В. Н. Топоров, Т. В. Цивьян. О нервалианском подтексте в русском акмеизме (Ахматова и Мандельштам)..., с. 38.

⁶¹ К теме *собор* — *город* ср.: «И чувствует *город* свои деревянные *ребра*» (СС, 1, с. 87), «*Стекло Москвы горит меж ребрами гранеными*» («Обороняет сон...», СС, 1, с. 253) и в Петербургских стихах «Вы с квадратными окошками»: «И торчат, как щуки *ребрами*, незамерзшие катки» (СС, 1, 114).

⁶² С *Нервалем* связан и Петербургский мотив — описание штандарта на Зимнем дворце: «*Черно-желтый лоскут злится — / Словно в воздух струится / Желчь двуглавого орла*» — выделенные слова каламбурно сливаются в *черную желчь* = греч. меланхолия, восходящее к нервалевскому *soleil noir de la Mélancolie*. Это соображение было поддержано В. Н. Топоровым, см.: В. Н. Топоров. Еще раз об акмеистической цитате // *Miscelanea Slavica to the Memory of Jan Mejer*. Amsterdam, 1987, p. 481, note 19. Подробнее см. в нашей работе: Об одном Блоковском подтексте у Мандельштама (в печати). О других аспектах и отголосках этого мотива (в том числе и иной этимологической игре с *меланхолией*) — см. В. Н. Топоров, Т. В. Цивьян. Указ. соч., с. 33, 37, сн. 30 и др.

⁶³ Там же, с. 31, между прочим в связи с романом Гюго, всплывавшим в нашем контексте, Гумилев в статье о Готье упоминал, что *Нерваль* представил его Гюго (там же, с. 45, сн. 10).

⁶⁴ Notre-Dame apparaissait en plein, se montrant par le chevet avec ses arcs-boutants semblables à des côtes de poissons gigantesques, ses deux tours carrées et sa flèche aigüe plantée sur le point d'intersection des nefs. D'autres clochetons plus humbles, <...> mordaient de leurs dents noirs la bande claire du ciel, mais la cathédrale attirait surtout les regards de Sigognac, qui n'était jamais venu a Paris» ([Theophile] Gautier. Le Capitaine Fracasse. Texte complet (1863). Introduction et notes par Adolphe Boschot. Édition Garnier Frères, Paris, 1961, p. 205).

⁶⁵ Капитан Фракас. Роман Теофиля Готье. Пер. И. И. Ясинского. СПб., 1895, с. 138, в современном переводе: «Прямо перед путниками выросла *грозда собора Па-*

6. Вернемся к другим французским городам, названным в «Я молю, как жалости и милости». Если Шартр, может быть, как уже упоминалось, соотносится с Рильке, то Арль, разумеется, отсылает к теме «Французов» — живописной теме стихов, «Путешествия в Армению» и «Египетской марки», на этом здесь останавливаться невозможно. Существенно, однако, имя Чаплина, связанного с темой океана, т. е. еще одной из ностальгических тем (возникающей и в смежном стихотворении «Я видел озеро...»). При этом в ШАРтре и в АРЛе — почти полностью анаграммирует то самое имя, под которым Чарли и «государит» во Франции, — ср. у Ходасевича: «А он сейчас разинет рот / Пред идиотствами Шарло» («Баллада» («Мне невозможно быть собой»), 1925 г.).

Важно, кроме того, что Арль и сам к тому же анаграммирован в строках о виноградниках («Правды горлинок твоих и кривды кАРЛиковых / ВиногРАДАРей в их РАЗгородках мАРЛевых») ⁶⁶. Это тем более интересно, что именно пейзаж — виноградники в окрестностях Арля ⁶⁷ объясняют эти строки. Дело в том, что на этих виноградниках лозу не подвязывают к подпоркам, как это делается в Крыму, в Италии или на севере Франции, а дают расти самостоятельно, поэтому вместо знакомой по названным местностям картины: стройных рядов подпорок и тонкой лозы, мы видим сравнительно толстые стволы, низкие (действительно карликовые) и очень изогнутые.

В целом ностальгия по Франции сосредоточивается в мотиве другого растения — жимолости, сходным образом «суммирующего» жалости и милости. И здесь обнаруживается та же характерная игра на взаимодействии или слиянии топонима и антропонима, которую мы уже видели в нескольких случаях (напри-

рижской Богоматери с контрфорсами заалтарного фасада, похожими на ребра гигантских рыб, с двумя четырехугольными башнями и тонким шпилем на пересечении двух нефов. Колоколенки посромнее <...> врезали свои черные зубцы в светлый край неба. Но грандиозное здание собора всецело приковывало к себе взгляды Сигоньяка, никогда еще не бывавшего в Париже» (Теофиль Готье. Капитан Фракасс. Пер. Н. Касаткиной. М., 1982, с. 167). Ср. характерную тему колоколен или башен, вонзающихся в небо («тонкой иглоу рань»). Подробнее об этом подтексте и других цитатах из «Капитана Фракасса» см.: Г. А. Левинтон. Душа ведь женщина (из комментариев к «Летейским стихам» Мандельштама: «Когда Психея-жизнь спускается к теням») // Ad Memoriam. Сб. памяти П. А. Руднева (В печати).

⁶⁶ Марля каким-то образом связана с пространством — ср. соответствующие контексты в «Нет, не мигрень, но подай карандашик ментоловый».

⁶⁷ Правду горлинок нужно, видимо, воспринимать в связи с их пением («так птицы на своей латыни...») — характерным именно для южной Франции.

мер, Шарло). Одна из лучших находок в статье Р. Дутли⁶⁸ — возведение слова *жимолость* к названию (и сюжету) лэ Марии Французской (Marie de France) «Жимолость» («Chievrofoil»). Здесь как раз тот характерный случай, когда иноязычный исследователь лучше видит материал⁶⁹: в России поэтессу привыкли называть Марией Французской, и потому автору этих строк подтекст всегда казался сомнительным, между тем, если обратиться к ее французскому имени, то ситуация сама себя объясняет. Имя поэтессы практически тождественно имени страны, и в начальном стихе поэт просит у Франции (и у Marie de France — ср. «Ты, Мария, — гибнущим подмога» в другой «мольбе») не только жимолости, но и «Жимолости». Такая же игра на имени поэта и страны в других контекстах обыгрывает нарицательное значение имени Франсуа (т. е. «французского») Вийона⁷⁰ — героя третьего «готического» стихотворения Воронежского периода «Чтоб приятель и ветра и капель». Поэтому важна та деталь в лэ Марии Французской, что Тристан подает знаки (из *тернового* куста), подражая пению славок и *жаворонков*⁷¹ — эти жаворонки «зазвенели» и в финале стихов о Вийоне: «И пред самой кончиною мира / Будут жаворонки звенеть»⁷².

Имя героя «Жимолости» — *Тристан* — и на этимологическом, и на сюжетном уровне вносит тему разлуки, грусти, ностальгии. Дутли напоминает о том, что Мандельштам не только знал, но и высоко ценил реконструкцию романа о Тристане Ж. Бедье, он ссы-

⁶⁸ Р. Дутли. Прощание с Францией. О стихотворении Осипа Мандельштама «Я молю, как жалости и милости»..., 202–203.

⁶⁹ Это замечание никак не умаляет точности доказательств Дутли в других отношениях, в частности, обращения к контексту французского эпоса, переведенного Мандельштамом, ссылки на Бедье (см. ниже) и др. Отметим, что статья является сокращенным переводом главы из книги: R. Dutli. Ossip Mandelstam — «Als riefte man mich bei meinem Namen». Dialog mit Frankreich. Ein Essay über Dichtung und Kultur. Zürich, 1985 — с которой нам пока не удалось познакомиться.

⁷⁰ О наблюдениях Р. Д. Тименчика, связавшего «парикмахера Франсуа» = француз-парикмахера («Довольно кукситься, бумаги в стол засунем») и «картавые ножницы» (т. е. как бы французские) в финале разбираемого стихотворения, см. вкратце: Г. А. Левинтон. Маргиналии к Мандельштаму..., с. 37, о связи «парикмахера Франсуа» с Вийоном — см. Р. Дутли. Еще раз о Франсуа Вийоне // «Сохрани мою речь...», № 2. М., 1993, с. 77–80.

⁷¹ Р. Дутли, с. 203, в переводе А. А. Веселовского — см. ниже, сн. 73 — «малиновки и жаворонка».

⁷² Другая сюжетная деталь — жимолость обвивает ветку *орешника* — это растение фигурирует в стихах, где сливаются тема любовной разлуки (как во французском сюжете) и гибели города (Трои) («И стрелы другие растут на земле, как орешник»), ср. выше о слове *орешек* в связи с городской темой.

лается на нее в финале рецензии на книгу Свентицкого (1923): «Бедье воссоздал по Кретъену и другим источникам утраченную фабулу *Tristan et Iseut*. «Тристан и Изольда» Бедье — настоящее чудо реконструкции, почти подлинник — и безусловно заслуживает перевода на русский язык»⁷³.

Тут есть две ошибки: во-первых, поразительно, что никто из публикаторов (СС, 2, с. 421, СиК, с. 258, ССНН, 2, с. 329) не заметил и не исправил очевидную опечатку (или описку ОМ): «главаря теперешней *романтики* Бедье» — разумеется, следует читать: *романистики*. Во-вторых, Мандельштам почему-то не знал, что Бедье уже за 20 лет до того был переведен А. А. Веселовским (сыном А. Н. Веселовского)⁷⁴. Так или иначе, но к 1931 г. он, видимо, уже мог быть знаком с этим переводом, если поверить предлагаемой далее гипотезе. Дело в том, что по всем публикациям стихотворения «Еще далеко мне до патриарха» можно заключить, что источники единогласно дают стих «И с белорукой тростью выхожу». Единственным отклонением было СС, 1, где этот вариант дан в комментарии как разночтение (с. 498), а в основном корпусе (с. 174) напечатано: «И с белокурой тростью выхожу» — впрочем редакторы сделали поправку: «Стих 24 в основном корпусе должен читаться в редакции, помещенной нами в примечания» (СС, 2, с. 689). Их колебания, однако, свидетельствуют о том, что такой вариант существовал, и очень соблазнительно было бы считать его авторским (хотя бы и отвергнутым: перебор таких паронимических вариантов очень характерен для ОМ), поскольку именно отношение *белорукая* — *белокурая* отражает сюжет финальной части романа о Тристане с его двумя Изольдами — в переводе А. А. Веселовского они названы *Изольда белокурая* и *Изольда белорукая*⁷⁵.

⁷³ Для дальнейших исследований важно отметить, что если ОМ в 20-е и, возможно, 30-е годы вспоминал роман о Тристане, то он мог проявить интерес и к знаменитой марристской книге «Тристан и Изольда. От героини любви феодальной Европы до богини матриархальной Африкации». Коллективный труд под ред. Н. Я. Марра. Л., 1932. Отголоски марровских концепций встречаются в стихах (прежде всего упомянувшееся «Гончарами велик остров синий») и в «Путешествии в Армению».

⁷⁴ *Жозеф Бедье*. Тристан и Изольда. Пер. с франц. А. А. Веселовского под ред. и с введ. акад. А. Н. Веселовского. СПб, 1903 (вышла, видимо, в 1904 г., судя по библиографии Веселовского в кн.: Памяти акад. А. Н. Веселовского по случаю десятилетия со дня его смерти (†1906 — 1916), Пг., 1921, с. 52, № 268). Переизд.: *Ж. Бедье*. Роман о Тристане и Изольде. Пер. с франц. А. А. Веселовского. Под ред. А. А. Смирнова. М., 1956 (в КЛЭ s. v. Бедье и в СиК, с. 311, ошибочно: 1955), эпизод с жимолостью, с. 115–116 этого издания.

⁷⁵ *Ж. Бедье*. Роман о Тристане и Изольде..., с. 106–140. Если «белокурая трость» — отвергнутый вариант, то история текста как бы повторяет сюжет

Наконец, нужно вернуться к роману Гюго⁷⁶ и финалу стихотворения: в первой строфе стихотворения появляются *Франция* (и Marie de France) и *жимолость*, в последней — *картавые ножницы* (отсылающие к *парикмахеру Франсуа* — и к Вийону) и *коза*. Если первые члены этих пар образуют тематическое или (скрытое) ономастическое кольцо, то вторые — мифологическое и этимологическое:

романа: Тристан вынужден был оставить белокурую Изольду и жениться на белокурой.

⁷⁶ В целом нужно отметить весьма связный круг французских источников: Нерваль, Гюге, Гюго, Бальзак. Дутли причисляет сюда и Мериме: для стиха «Но фиалка и в тюрьме» он указывает как подтекст цветок Кармен, сохраненный Хозе в тюрьме, причем видит тут отражение не только новеллы, но и оперы. Это очень хорошо согласуется с той ролью, которую Кармен — названная «младшим в европейской семье сказанием — мифом» — играет в «Барсучьей норе»: «Сжатой и образцовой повести Мериме повезло: легкая и воинственная музыка Бизе, как боевой рожок, разнесла <...> весть о вечной молодости и жажде жизни романской расы» (СС, 2, 273). Если Кармен столь тесно ассоциируется с Блоком, то, может быть, превращение безымянного цветка в *фиалку* можно объяснить «Ночной фиалкой» Блока. (Кажется отразившейся и в «За гремучую доблесть»: «А в избе собрались короли <...> когда-то я был в их кругу / И устами касался *их чаши* <...> Руки жал я товарищам прежним, / Но они не узнали меня» — А. Блок. Собр. соч. т. 2. М.; Л., 1960, с. 29–30.) Можно упомянуть и тему *ночной фиалки*, которая является лейтмотивом в «Путешествии от Мюнхена до Генуи» Гейне. Отметим в этой же части «Путевых картин» (в гл. 16) еще один возможный Мандельштамовский подтекст: Р. Д. Тименчик (Еврейские подтексты в «Египетской Марке» Осипа Мандельштама // Jews and Slavs, ed. by W. Moskovich et al. Vol. I, Jerusalem — St. Petersburg, 1993, p. 355) проследил скрытую тему фамилии, вернее ее этимологии (Mandel 'миндаль'), причем в прозе и в стихах «этимон <...> уходит в подтекст, вызывая в первичном ассоциативном ряду не названные прямо миндалины, „детские припухлые железы“». В комическом описании немецкой флоры, в сравнении с итальянской, путешественник объясняет торговке фруктами в Тренто, что «Миндалины у нас бывают только припухшие» (пер. В. Зоргенфрея // Собрание сочинений, т. 4, с. 194), в оригинале каламбур, конечно, точнее: «Von der Mandeln haben wir bloß die geschwellenen» (Sämtliche Werke, hrsg. v. E. Elster, Bd. 3, S. 246). *Фиалка* фигурирует и в «Ideen. Das Buch Le Grand» (гл. VI и XIV), правда, только в перечнях цветов (см. Указ. соч. т. 4, с. 124, 144; op. cit. Bd. 3, S. 157, 180). Завершая тему Гейне, нужно упомянуть его итальянскую и тем более французскую тематику в прозе, особенно французскую живопись. Тема ОМ и Гейне наиболее последовательно разрабатывается в книге О. Ронена (*O. Ronen. An Approach to Mandel'stam...*, см. по указателю и др. работы). К соотношению источников фиалки — Блока и Гейне — связь Блока с немецкой темой у ОМ вполне очевидна (ср. ту же «Барсучью нору» и многие темы в стихах) и никак не противоречит французским ассоциациям («Нам внятно все — и острый галльский смысл, / И сумрачный германский гений»). Добавим к этому еще пример гофмановской цитаты у Блока «Плещут в стакане вина золотистые змеи», которая приводилась в моем письме к В. Н., содержавшем перечень Блоковских параллелей к Мандельштаму, и впоследствии имела несчастливую судьбу, ср. В. Н. Топоров. Ахматова и Блок. Berkeley, 1981, с. 201–202; *O. Ronen. Op. cit.*, p. 220, fn. 184.

Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров отмечают ассоциацию жимолостных (бузины) с козлом, и более того: «В самом названии „жимолость“, как убедительно было показано О. Н. Трубачевым⁷⁷, кроется в первом члене название козы (*g^hi-, *g^heⁱd-) <...> Латинское название жимолостных — *Carpofoliaceae* — также отсылает нас к обозначению козла (сарег)»⁷⁸.

7. В заключение — еще несколько замечаний об уже упоминавшемся стихотворении «Я видел озеро, стоявшее отвесно» — посвященном, видимо, сразу двум соборам и двум городам. Часть публикаторов (СочН, ССНН), вслед за Н. Я. Мандельштам и И. М. Семенко, признает надпись «Реймс — Лаон» заглавием, другие видят в ней автокомментарий (СтХ, СтМ), без знакомства с автографом не решаемся занять какую-то сторону в этом споре.

Образ «озера, стоящего отвесно»⁷⁹ можно увидеть на картине Е. Гуро «Озеро» (к «Бедному рыцарю»), темпера, 1911–1912 гг., представленной на выставке Гуро в Невской куртине Петропавловской крепости в 1994 г. Сдвиг перспективы — или даже ее отсутствие — заставляет озеро выглядеть вертикальным, так что дальний (противоположный от зрителя) берег выглядит как горбатый мостик над водой.

Тема *песчаника* («приятеля и ветра и *капель*»), которой открывается стихотворение о Вийоне, находит отголосок в этом стихотворении: «И, *влагой* напоен, *восстал песчаник честный*». В предыдущем стихе: «И башнями скала вздохнула вдруг» — множественное число *башен* ведет к «двухбашенной испарине» в «Я молю...», а *скала* к «гиганта, что скалою целой / К земле беспомощно прижат» — о соборе Св. Петра в петербургских стихах о Казанском соборе. «Недуги — недруги других нескрытых дуг» перекликается с *дугами* в московских архитектурных стихах 1916 г. К соотношению собора и города ср. и словообразовательные ассоциации слова *отвесно* — «И всюду царь — отвес» (*Notre Dame*) «Им [=горам] проповедует *отвес*» (ср. *O. Ronen. An Approach to Mandel'shtam*, p. 121–127), перекличка со «стоянием озера» (Севана) в «Путешествии в Армению»: «я прожил месяц, наслаждаясь стоянием

⁷⁷ *Zeitschrift für Slawistik*, 1958, Bd. III, N. 5, S. 679 sq.

⁷⁸ В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Балтийская мифология в свете сравнительно-исторических реконструкций индоевропейских древностей // *Zeitschrift für Slawistik*, 1974, Bd. XIX, N. 2, S. 154, fn. 16.

⁷⁹ Прошедшее время — во всех изданиях, кроме ВТ, т. е. это хотя и не основной, но вполне реальный вариант.

озерной воды на высоте четырех тысяч футов» (СочН, 2, 100) отмечена в: СочН, 1, с. 565, — но ср. в финале той же главы «Севан»: «по солнечным часам, какие я видел на развалинах Звартноца в образе астрономического *колеса* или *розы*, вписанной в камень» (СочН, 2, 105).

К сожалению, здесь уже невозможно рассмотреть тему пресной и морской воды, и главное — тему океана (ср. «Мятеж океан в раскатах громовых» — Ал. Майков «А. Г. Рубинштейну», 1886 г.) — на наш взгляд, связанную с «океанической вестью о смерти Маяковского» и его темами «океана» и «детства»: «Если б был я *маленький*, как Тихий *океан*», «Косые скулы океана», «пальцами волн / вечно / *грудь* рвет / *океан*-изувер» («Владимир Маяковский» — ср. «спокойно дышат *моря груди*») ⁸⁸.

⁸⁸ Ср. его строки о «разбойнике небесного клира»: «А знаете, / если не писал, / разбоём / занимался Франсуа Виллон» («Братья писатели», 1917 г.).

Семиотика мистификации: «Отчаяние» Набокова

Моим исходным пунктом является предположение, что мистификация, троп и фантазм связаны между собой. При изучении семантической структуры фантазма, основывающейся на бинарной оппозиции нереальное/реальное; несходное/сходное напрашивается сравнение с семантическим поведением мистификации. В обоих случаях образ как знаковый комплекс включает в себе обратный знак; знак ложный и обманчивый, симулякр. Путем представления схожего как потенциально несхожего, такой знак-подобие лишается того семантического подтверждения, которое обосновывает его. Фантазм или мистификационный знак представляет собой рассеченный или двойной знак типа истинный/ложный; референтный/нереферентный. При снятии сходства объект не только утрачивается, но становится даже неузнаваемым. В этой концепции оба полюса упомянутой оппозиции семантически действенны. Симулякр одинаково обладает чертами как истинного так и ложного образа, одновременно указывая на нечто и отрицая это указание. Причем ложь является не единственным способом отрицания реальности; ложь — это лишь одна из форм искажения и альтернативного представления существующего, троп — другая. Итак, условное толкование мира, с одной стороны, дестабилизируется, а с другой, восстанавливается с помощью тропа. В набоковской повести «Приглашение на казнь» процесс писания интерпретировался как гностическое избавление от тюрьмы, преодоление фальшивой действительности и смерти; в повести «Отчаяние»¹ сюжетосложение, на первый взгляд, предполагает обратное толкование, писание является преступлением вследствие фальшивой расшифровки мира и воображения несуществующего сходства, или, короче, обманом вследствие самообмана. Поэт-гностик заменяется поэтом-преступником и фальсификатором; писание, как переименование мира, является мистификацией, фальшивой конструкцией. Рассказчик не скрывает от

читателя, что избранная им версия мнимой действительности произвольна. В этом как будто радикализованном гностицизме любая мистификация, любой маскарад повторяет лжебытие всего существующего. В самооценке набоковского героя-писателя подчеркивается «легкая, вдохновенная лживость» (стр. 381), т. е. способность превратить мир в подделку. Текст пронизан семантикой лжи. «Мистификация»; «маскарад»; «мимикрия», «гнусный фокус»; «обман»; «выдуманное лицо»; «литературные выдумщики»; «выбор вариантов»; «подставной автор»; «дублер» — таковы главные термины, выполняющие и метатекстуальную функцию. Рассказ об обмане и прекрасно придуманной мистификации — в то же время и рассказ о самообмане. Из концепции самообмана следует, что на уровне фикции действуют семантически здоровый смысл и миропонимание, обладающее несомненным понятием о категориях сходства и различия в соответствии с неоспариваемым порядком вещей. Однако, взаимоотношение между обманом писателя-преступника и самообманом, жертвой которого пал последний, позволяет прийти к выводу о том, что манипулированное сходство в первом случае и фантазм сходства во втором принадлежат той же самой парадигме представления; а именно парадигме ускользающего от определения действительного, конструкции любых альтернативных миров и мнимости всех дефиниций. В этом заключается двойная мистификация повести: рассказ о мистификации и мистификация рассказа. «Как легко выдумывать» (стр. 487), говорит Герман; т. е. как легко заменять фиктивный факт другим фиктивным фактом. Герман не только блестящий имитатор почерков и мастер письма, знающий двадцать пять разных шрифтов, он и создатель всех возможных сюжетных ходов и знаков мотивировок. Но разоблачение рассказа от первого лица как чисто литературного сочинения, в котором легкомысленно сплетаются между собой разные выдумки (убийство; двойничество; обман; самообман), только один аспект повествования. Другой относится к рассказу субъекта, который предался самообману и фантазмагории двойничества, комментируя серьезным тоном связанный с этим вопрос первичности и вторичности, оригинала и копии, настоящего и поддельного. Комментарий его звучит так: «Отмечу, что он первый, не я, почувал масонскую связь нашего сходства, а так как установление этого сходства шло от меня, то я находился, по его бессознательному расчету, в тонкой от него зависимости, точно мимикрирующим видом был я, а он — образцом. Всякий, конечно, предпочитает, чтобы сказали, он похож на вас; а не наоборот вы на него (...) Наше сходство казалось мне игрой чудесных

сил (...) Я видел в нем своего двойника: то есть, существо, физически равное мне (...) Он же видел во мне сомнительного подражателя» (стр. 387). Набоков персонифицирует семантику симулякра переворачиванием мотива двойничества, доводя до абсурда самое понятие двойничества и его литературную историю. Сходство-фантазм. Тонкой пародией освещая отношение между прообразом и отражением, с одной стороны, и повторением и различием, с другой, Набоков как будто предвосхищает дискуссию о *répétition et différence* (Ж. Делёз) и о неуловимости первоначального.

Поскольку фантастика (остроумие; кончетто) повести состоит в полном несходстве между случайно встреченным бродягой и фабрикантом шоколада, идея сходства оказывается не только чисто субъективным, но всеобщим заблуждением. Современный художник, неудачник Ардалион, говорит: «Всякое лицо — уникал. (...) Сходство видит профан. Художник видит именно разницу» (стр. 404). С другой стороны, Герман-писатель утверждает: «иногда важно именно сходство» (стр. 404) и продолжает в другом месте эту мысль: «основная тема моя — сходство двух людей — есть некое иносказание» (стр. 476). Это утверждение характеризует его как эстетического традиционалиста. Оба противоположных взгляда опровергнуты амбивалентной иронией. Убийство мнимого двойника разоблачается как поступок, возникший из большой веры в сходство несхожего и несовместимого. Тем самым вопрос об оригинале, то есть о прообразе, теряет смысл. Выбранный для роли двойника наперекор его желанию, Феликс не годится для подделки под Германа, так как он совершенно непохож на него и принадлежит другому семантическому ряду. Близость между оригиналом и копией, придуманная убийцей, может быть истолкована как предательство; копия изменила оригиналу, знак обманул обозначаемое; иными словами, обман состоит в обмене знаков (обман-обмен). Самообман-обман Германа, самозванца и фальшивомонетчика, фальсификатора знаков, оказывается своего рода поэтическим упоением (*furor poeticus*, «творческое торжество», словами Германа-мемуариста, стр. 493), которое выводит его за пределы условной знаковости. Мнимое сходство, посредством которого он переиначивает существующее, это изобретенное, искусственное сходство, характерное для поэтики Барокко.

Набоков как будто цитирует барочную поэтику в комментирующих языковую практику своего героя словах рассказчика: «(ему) нравилось (...) ставить слова в глупое положение, сочетать их свадьбой каламбура, выворачивать наизнанку, заставить их врасплох» (стр. 405). Герман является не только каламбуристом,

но тоже анаграмматистом: «откуда томат в автомате, как из зубра сделать арбуз?» (стр. 407). Слово «палка», обозначаемое которого так значимо для хода действия, он раскладывает на элементы «пал, лак, кал, лапа» (стр. 510), следуя за его буквами/звуками как поэт-лингвист². Прием перестановки знаков, позволяющий игру тождеством, сходством и различием, принадлежит к основным стратегиям барочной поэтики, о чем свидетельствуют трактаты кончеттизма. Тот факт, что последние так настойчиво направляют свое внимание на тему сходства, понимается как кризис бытующих представлений о нем. В трактатах кончеттизма выявляется эстетическое и интеллектуальное притяжение, исходящее от различия, результирующего из сходства и от сходства, результирующего из различия. Сходство/различие воспринимается как игра, иллюзия, театр, сон или видение, концептуальной и языковой параллелью которого является акумен (остроумие)³. Акумен становится местом фиктивного аллегорического сходства, местом создания сходства, а не его подтверждения, или местом гипертрофии сходства и превращения его в его собственную противоположность. В барочной поэтике фальсификатов и оптического обмана эмпирическое сходство затушевывается неправдоподобным подобием, и контролируемая опытом аналогия заменяется паралогией. В играх иллюзий, своего рода семантических призраков, развертывается, невзирая на условную соразмерность, новый порядок вещей и знаков. Вытеснение сходства компенсируется фикцией. Фантазия усваивает (занимает) место мимезиса. Набоковский герой-обманщик действует как барочный писатель. Сопряжение двух непохожих друг на друга людей в одной двойнической чете внушает сравнение с тропическим потенциалом кончеттистской метафоры, метафоры с оттенком оксюморона⁴.

Стягивание воедино разных и с точки зрения их социального статуса противоположных типов имеет оксюморонный характер. Скрещенные в рамках этой удвоенной фигуры друг с другом антонимы неотделимы друг от друга. В их соприкосновении возникает некая непосредственность. Герман преобразует оксюморонность своего столкновения со случайно встреченным путем метафоризации. В его замысле — интерпретировать их взаимоотношение как двойничество — скрывается барочная изобретательность, присущая кончеттистской метафоре, эстетический эффект которой — удивить читателей. Запланированное Германом взаимное переодевание, перевоплощение и сливание друг с другом — всё это как будто иллюстрирует свойственные метафоре: субституцию одного знака другим, перенос значения и концепцию сходства как

несходство. Реализация кончеттистского приема порождает реальный абсурд. В поэтике Гоголя, в которой, как известно, ощущается действенность барочной традиции⁵, есть знаковые конструкции (например, в «Записках сумасшедшего»), предвосхищающие набоковские приемы. Поприщин, лишенный способности понимать условные знаки, является человеком, который открывает их обманчивость: «Я советую всем нарочно, написать на бумаге Испания, то и выйдет Китай». Анаграмма *испания-писания*⁶ и ничем не мотивированная замена одного слова другим значат в поэтике обмана, что в каждом написанном слове скрывается другое, свидетельствующее о ложности явного. Мир для сумасшедшего — это хаотичный семиозис и не-толковый словарь, так как сходство между обозначающим и обозначаемым ускользает от определения. Герман уничтожает единственные подлинные свидетельства подобия, закутывая тщательно все зеркала и читая их название апотропическим способом как палиндром: «зеркало-олакрез» (стр. 392). Благодаря намекам в тексте, мистификация приобретает значение аллегории мимезиса и миметических успехов или неудач в разрушении знакового порядка и создании невероятных альтернатив. Перестановками аспектов Набоков и затемняет и обнаруживает функцию тропа как вытеснителя условленного quasi исконного, изначального смысла. Троп как будто защищает от разрыва, сдвигов, колебаний, которые угрожают связи между знаком и вещью. Троп стабилизирует знаковое равновесие путем искусственной иконичности и воображенной схожести. Убийство чужого, не похожего на своего убийцу двойника, оказывается смертью тропа, которая ведет к потере семантического равновесия и искусственного порядка. Троп (фигура фикции «отрицательной реальности», словами Белого⁷) рассыпается перед глазами Германа, потому что он воспринимает его буквально. «Буквальное значение рассматривается как вид смерти; так же как сама смерть рассматривается как самый буквальный вид значения» (Х. Блум). В симулированном сходстве откликаются меланхолическое желание уловить никогда не достигаемую действительность и в то же время стремление потеряться в его фантазмагории. Аналогия между писанием и преступлением неоднократно подчеркивается в тексте. Творческое торжество Германа состоит в подтверждении удачного обмана. Газетную информацию об убийстве он принимает как рецензию на книгу; и тот факт, что там нет «ни звука о сходстве» (стр. 493) и «что люди не узнали меня в трупе безупречного моего двойника», интерпретируется им как «гнусная путаница», так как «все было задумано с предельным искусством» (стр. 500).

Переодевание, обмен одеждами между оригиналом и копией (своего рода знаковый трансвестизм) основывались на реальности критерия сходства. То, что обман ему не удался, он воспринимает как ложность семантического порядка мира: сходство, в которое он так страстно верил, не существует. Набоков заставляет своего героя, пережившего знаковую катастрофу, высказаться гностическими формулами «всё обман; всё гнусный фокус» (стр. 442); «гнусная мимикрия» (стр. 439); «Всё это божественное является великой мистификацией» (стр. 441). Герман сомневается даже в подлинности покойников. «Демон мистификатор» (стр. 442) владеет видимым миром. Набоковская двуплановая конструкция темы схожести внушает метатекстуальную интерпретацию этой пародии на гностическое миропонимание. Писатель-фокусник повторяет своей фикцией (и тем более фантастикой, как ее гиперболической формой) пародийную работу демона-мистификатора и в то же время узурпирует его место в изобретении семантических путаниц и в безупречном сочинении лжебытия. «Лжебытие» (стр. 510) — одно из последних слов Германа, человека в семиотическом отчаянии. Набоков своим гностическим поэтизмом оказывается мистификатором даже в пародировании мистификации.

Примечания

- ¹ Цитируется издание Ардис, Анн Арбор, 1987.
- ² В повести «The Real Life of Sebastian Knight» буква «б/в» в имени протагониста становится обманчивой, указывая на несходство в произношении в алфавитах того же самого происхождения. В «Приглашении на казнь», развертывая свою мифопоэтику писания как гностического акта избавления, Набоков применяет свое подробное знание о магии и мистике азбук в изобретении анаграмм и палиндромов. Блестящим примером может здесь служить ключевой палиндром «ропот/топор». Здесь напрашивается отсылка к фундаментальной работе В. Н. Топопова «Die Ursprünge der indoeuropäischen Poetik», «Poetica 13» (1981), 1–63, в которой автор, ставя штудии де Соссюра на новую почву, сводит анаграмматизм к архаичной схеме исконной поэтической (лингвистической) практики.
- ³ См. исследование В. Н. Топопова о русском кончеттизме «Eine Seite aus der Geschichte des russischen barocken Concettismus: Petr Buslaevs „Umozritel'stvo Duševnoe“», «Slavische Barockliteratur 2», Gedenkschrift für Dmitrij Tschizewskij, ed. R. Lachmann, München, 1983, 57–86.
- ⁴ См. Р. Л а х м а н, «К поэтике оксюморона», Лотманский сборник 2, М., 1997.

- ⁵ G. Shapiro, «N. V. Gogol' and the Baroque», Ann Arbor 1988;
С. Гончаров, «Творчество Гоголя и традиции учительской культуры», Петербург, 1992.
- ⁶ S. Spieker, «Writing the Underdog. Gogol's „Zapiski sumasshédšego“ and its Pretexts», Wiener Slawistischer Almanach 28 (1991), 41–56.
- ⁷ А. Белый. Мастерство Гоголя, Мюнхен, 1969, стр. 256.

О. Ронен
(Анн Арбор, Мичиган)

Анаграмматизация имени громовника у Тютчева и ее передача в английском переводе

О склонности Тютчева окружать звуковыми повторами и анаграммами имена собственные, а в особенности мифологические, свидетельствует такой наглядный пример. Возьмем строфу о Несторе и Гекубе из шиллеровского стихотворения «Das Siegesfest»:

Nestor jetzt, der alte Zecher,
Der drei Menschenalter sah,
Reicht den laubumkränzten Becher
Der betränten Hekuba:
«Trink ihn aus, den Trank der Labe,
Und vergiß den großen Schmerz,
Wundervoll ist Bacchus' Gabe,
Balsam fürs zerrißne Herz!»
 «Trink ihn aus, den Trank der Labe,
 Und vergiß den großen Schmerz,
 Balsam fürs zerrißne Herz,
 Wundervoll ist Bacchus' Gabe.»

В оригинале имя Нестора служит источником лишь мало примечательного повтора (*jetzt*) и анаграммы (*laubumkränzten*), но два других имени, *Hekuba* и *Bacchus*, знаменательно сопоставимы в фонетическом отношении.

В переводе Жуковского (1828) соответствующая строфа «Торжества победителей» обыгрывает звуковой состав имени *Нестор* и ударные слоги имен *Гекуба* и *Вакх*. Эти не сразу бросающиеся в глаза повторы (если сравнить их с такими, например, как *страда-ний—добрый—дар*) часто занимают параллельные места в стихе (первый, второй или третий слог) и несут, кажется, скорее чисто стиховую функцию звуковой инструментовки, нежели фоносемантическую:

Нестор, жизнью убеленный,
 Нацедил вина фиал
 И Гекубе сокрушенной
 Дружелюбно выпить дал.
 — Пей страданий утоление;
 Добрый Вакхов дар вино:
 И веселость и забвенье
 Проливает в нас оно.

Пей, страдалица! печали
 Услаждаются вином:
 Боги жалостные в нем
 Подкрепление сердцу дали.

Характерно в связи с сокровенным мифологизмом поэтического мышления Жуковского, что в его переводе намечена словом *проливает* погруженная в подтекст паронимическая аттракция, открывающаяся русскому языковому слуху во «внутренней форме» имени *Лиэй*, но в самом тексте подавленная, потому что этого нарицания Диониса в стихотворении нет.

В тютчевской версии той же самой строфы Шиллера («Поминки», 1850–1851) словесное окружение имен собственных являет своим построением более отчетливо членораздельную парномастическую (*Нестор*—*днесь*—*старец*; *Гекуба*—*кубок*) семантизацию звуковых или частичную анаграмматизацию графических повторов, как бы препарирующих внутреннюю форму в многоязычной перспективе на фоне отдаленных смыслообразующих и глубоко мифологичных сопоставлений таких нарицательных имен, как *сосуд* и *судьбы*, и таких лежащих в языковом подтексте ассоциаций, как *волшебный*, **волхв* и *Вакх*:

Старец Нестор днесь, маститый
 Брашник, кубок взяв, встает
 И сосуд, плющом обвитый,
 Он Гекубе подает:
 «Выпей, мать, струи целебной
 И забудь весь свой урон!
 Силен Вакха сок волшебный,
 Дивно нас врачует он...
 Мать, вкуси струи целебной
 И забудь судеб закон.
 Дивно нас врачует он,
 Бога Вакха дар волшебный».

Звуковые повторы окружают также некоторые другие мифологические имена в тютчевском переводе, в их числе и имя громовержца: Никого, — он возгласил, | Зевс, великий промыслитель! | На Земле не возносил!

Труды Владимира Николаевича Топорова содержат чрезвычайно яркие и разнообразные образцы анаграмматизации вообще, и многочисленные примеры анализа анаграмм междязыковых и относящихся к слову *гром* (Топоров 1987: 209 сл.) и к имени громовника, в частности, а также твердо обоснованное предположение об этимологической связи между именем *Перун* и **per-* 'летать', «отраженном и в таких словах, как *парить*, *пернатый*» (Иванов и Топоров 1974: 108).

В связи с этими увлекательными наблюдениями, в общем контексте сложного вопроса о сознательном или «подпороговом», предметном или же чисто эвристическом характере анаграмматизации имен в новой стихотворной традиции заслуживает внимания структура звукового повтора, связанного с именем *Перун*, употребляемым в русской поэзии как нарицательное во мн. ч. (Иванов и Топоров 1974: 6), у Тютчева. Речь идет о стихотворении «Успокоение», о тематически родственных ему текстах поэтов-предшественников и об оригинально воспроизводящем тютчевскую «звукозапись» сакрализованного типа (Топоров 1990: 99) полувековой давности переводе «Успокоения» на английский язык, принадлежащем перу В. В. Набокова (*Three Russian Poets* 1944: 36).

Все стихотворение Тютчева пронизано повторами звукового состава имени громовника, и даже само русское название *дуб* мифологически, а в иных и.-е. языках и этимологически (Иванов и Топоров 1974: 12–17) связанного с Перуном дерева находит отзвук в словах *дым*, *дуга*, *радуга*:

Гроза **прошла** — еще курясь, лежал
 Высокий дуб, **перунами** сраженный,
 И сизый дым с ветвей его бежал
 По зелени, грозою освеженной.
 А уж давно, звучнее и полней,
Пернатых **песнь** по роще раздалася,
 И радуга концом дуги своей
 В зеленые **вершины** **уперлася**.

Точно так же в «Весенней грозе» имени *Зевес* вторят слова *весенний*, *резвяся*, *весело*, а совершенно тождественное приведенному выше фоносемантическое сопоставление *перун/пернатые*

фигурирует у Тютчева в тематически родственной «Успокоению» позднейшей версии «Могилы Наполеона»:

Давно ль умолк **перун** его побед,
И гул от них стоит доселе в мире...
И ум людей великой тенью полн,
А тень его, одна, на бреге диком,
Чужда всему, внимает шуму волн
И тешится морских **пернатых** криком.

Подобная тенденция к обыгрыванию имени громовника прослеживается до известной степени и у старших современников Тютчева в антологических стихах, представляющих собой аллегорическую обработку распространенной классической аналогии, к одному варианту которой (в ст. 141–144 второй книги овидиевых «Скорбных элегий») восходит, в конечном счете, и «Успокоение».

В батюшковском переложении Антипатра Сидонского по французскому переводу Уварова, «Явор к прохожему» (1817), призывается и анаграмматизируется имя Зевса, при отсутствии самого мотива громового удара в дерево:

Смотрите, виноград кругом меня как вьется,
Как любит мой полуистлевший пень!
Я некогда ему давал отрадну тень;
Завял... но виноград со мной не растается.
Зевеса умоли,
Прохожий, если ты для дружества способен,
Чтоб друг твой моему был некогда подобен
И пепел твой любил, оставшись на земли.

Стихотворение Жуковского «Дружба» (1805), на совершенно сходную тему (Кибальник 1987: 262), содержит мотив поражения громом, но звуковые повторы в нем не столько анаграммируют имя громовника, сколько кажутся, как бывает у Жуковского (ср., например, басню «Милосердие», в которой тоже фигурирует Юпитер и его перун), отзвуками заглавного слова, сопоставленного, в данном случае, тождественностью ударных слогов с мифологическим нарицанием *перуны*:

Скатившись с **горной** высоты,
Лежал на **прахе дуб, перунами** разбитый,
А с ним и гибкий плющ, кругом его обвитый...
О, **дружба**, это ты!

Непосредственным источником Жуковскому послужило четверостишие Готлиба Конрада Пфедфеля «Плющ» («Das Epheu») (Реморова 1987: 98—99), также отличающееся характерным «почерком» повторов, сплетающих в один звуковой узор заглавное слово (*Epheu*), его аллегорический денотат (*Freundschaft*), поэтизм *Gefilde* и фамилию автора (*Pfeffel*), а в другой — четыре знаменательных слова в экспозиции:

Seht diesen Eichenstamm; gestürzt vom Ungestüm
Des Wettersturms, liegt er im traurigen Gefilde
Um ihn schwang Epheu sich und fiel und stirbt mit ihm.
O Freundschaft! Dich erkennt mein Herz in diesem Bilde.

Источник стихов Пфедфеля–Жуковского, вопреки сложившемуся мнению (Жибальник 1987: 262), вероятнее всего, не эпиграмма Антипатра Сидонского, а строки Овидия (*Trist.* II. 141–144), по-видимому, отозвавшиеся, как уже упоминалось выше, не только темой умиротворения божества (*solet interdum fieri placabile numen*), но и техникой анаграмматизации его имени (*vidi-vitibus-saevi-Iovis*), и сюжетной осмысленностью звуковых повторов (*ulmum-fulmine*), на тютчевском «Успокоении»:

sed solet interdum fieri placabile numen:
nube solet pulsa candidus ire dies.
vidi ego pampineis oneratam vitibus ulmum,
quae fuerat saevi fulmine tacta Iovis.

В изощренном, далеком от дословной буквальности, но передающем характерные особенности формальной структуры английского перевода Владимира Набокова стихотворение Тютчева нашло себе интересное перевоплощение и метаязыковое и метамифологическое истолкование, свидетельствующее об объективной распознаваемости повтора как анаграммы мифического имени:

APPEASEMENT

The storm withdrew, but Thor had found his oak,
and there it lay magnificently slain,
and from its limbs a remnant of blue smoke
spread to bright trees repainted by the rain —
— while thrush and oriole made haste to mend
their broken melodies throughout the grove,

upon the crests of which was propped the end
of a virescent rainbow edged with mauve.

Звуковые повторы, скрепляющие лексический ряд *гроза-курясь / дым-дуб-перуны*, изображаются, соответственно, в словах *storm-smoke-oak-Thor*. Перуны как оружие громовника, производное от его имени, заменены в переводе именем соответствующего бога в германском пантеоне, причем мифологическая связь Тора с посвященным ему деревом, не означенная отчетливо у Тютчева, подчеркивается у Набокова притяжательным местоимением: «Гроза прошла, но Тор нашел *свой дуб*».

Чтобы передать повтор, связывающий у Тютчева *перуны* со сменяющей их и лишь окрепшею от грозы песнью *пернатых*, Набоков воспользовался анаграммой в чистом виде, заменив общее наименование *пернатые* целенаправленно выбранными конкретными названиями семейств птичьих, «дрозд» и «иволга», так чтобы имя громовника получалось в результате сложения начальных двух букв обоих названий:

Thor ≈ **Thrush** + **Oriole**.

Нельзя не отметить в набоковском переводе также излюбленную писателем фигуру межъязыковой омонимии, частичной (высокий дуб — *oak*) или полной (*oriole* — *орёл), в особенности удачной оттого, что она сочетает макароническую игру слов с шутливым мифологическим намеком на птицу громовержца. Привлекает внимание и межъязыковая анаграмма как раз того славянского имени громовника, которое переводчик заменил германским эквивалентом: *perun* — *repainted* (и далее: *rainbow*).

Предлагаемые выше плоды чтения даны здесь, в первую очередь, как небольшая иллюстрация к научной концепции В. Н. Топорова о сравнительно широкой функциональной распространенности сакральных в своем отдаленном происхождении анаграмм в новой русской поэзии, которые предстоит еще исследовать на более представительном материале с целью составления словаря анаграмм и паронимических аттракций такого рода. Слово *перун* у Пушкина, например, ставится в соседство с глаголом *вперить* [Ронен 1983: 358], а у Баратынского распадается на слагаемые: *Чтоб персты, падшие на струны, | Не пробудили вновь перуны*, и т. д.

Во-вторых, истолкование тютчевской паронимии в переводе свидетельствует о сознательном восприятии мифологизирующей функции анаграммы Набоковым, вообще относившимся к

мифотворчеству модернизма скептически постольку, поскольку речь шла, как он считал, о поклонении сомнительным общим местам, которые возводило в непреложную ценность по-доктринерски аллегорическое истолкование свободного по своей сути художественного и сновидческого творчества. Отвечая на «Ночное бдение по Финнегану» романом «Под знаком незаконнорожденных» (*Bend Sinister*, в ранней версии называвшимся *The Person from Porlock*), задуманным к тому времени, как был опубликован перевод из Тютчева, Набоков, очевидно, размышлял о связи между игрой слов или букв, сном и мифом, не будучи, разумеется, знакомым с гипотезой де Соссюра об анаграммах, но на основании многочисленных дешифрующих истолкований Шекспира, Кольриджа и Джойса, а также онейрокритической литературы. Побочным результатом этих занятий стало пристальное внимание к мифологическому субстрату повторов у Тютчева при передаче их на английском языке.

Литература

- Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. 1974. Исследования в области славянских древностей. М.: «Наука».
- Кибальник С. А. 1987. Антологическая поэзия Жуковского // Жуковский и русская культура. Л.: «Наука». С. 261–272.
- Реморова Н. Б. 1987. Басня в творчестве Жуковского // Там же. С. 95–112.
- Топоров В. Н. 1987. К исследованию анаграмматических структур (анализы) // Исследования по структуре текста. М.: «Наука». С. 193–238.
- Топоров В. Н. 1990. Заметки о поэзии Тютчева (Еще раз о связях с немецким романтизмом и шеллингианством) // Тютчевский сборник. Таллинн: «Ээсти Раамат». С. 32–107.
- Ronen O. 1983. An Approach to Mandel'stam. Jerusalem: The Magnes Press.
- Three Russian Poets. 1944. Selections from Pushkin, Lermontov and Tyutchev in new translations by Vladimir Nabokov. Norfolk: New Directions Books.

А. В. Лавров
(Санкт-Петербург)

Автобиографии А. А. Кондратьева

А. А. Кондратьев скончался в Америке (в штате Нью-Йорк) в преклонном возрасте в 1967 г., на много десятилетий пережив ту негромкую и весьма локальную известность, которой пользовались его стихи и проза в 1900–1910-е гг. Первый шаг к воскрешению писателя из забвения предпринял два года спустя Г. П. Струве, опубликовавший довольно большую подборку писем, дававших вполне отчетливое представление о личности Кондратьева и о его жизни и деятельности в пореволюционный период¹. В последующие годы в России была продолжена публикация эпистолярного наследия Кондратьева², появились обобщающая энциклопедическая статья о писателе³ и сборник его художественной прозы⁴; наконец, вышла в свет книга о Кондратьеве В. Н. Топорова, в которой творческие опыты писателя рассматривались как последовательное воплощение «неомифологизма», чрезвычайно характерного для русской литературы, изобразительного искусства и музыки начала XX века⁵.

Монография В. Н. Топорова включает и обзор большого количества архивных документов — с пространными цитатами, — оказавшихся в поле зрения исследователя [«Эпистолярное и поэтическое наследие А. А. Кондратьева (по материалам Рукописного отдела Государственной Публичной Библиотеки)»]. Задача собирания и публикации рукописей, имеющих отношение к творческому пути и литературным связям Кондратьева, тем более значима, что архив писателя — безусловно, содержавший множество ценнейших документов, включая многочисленные письма к нему (А. Блока, В. Брюсова, Ф. Сологуба, И. Ф. Анненского, Б. А. Садовского, М. А. Кузмина и т. д.), мемуарные очерки и заметки Кондратьева (частично опубликованные в редчайших изданиях 1920–1930-х гг., частично остававшиеся в рукописи)⁶, — погиб: остался без присмотра в Ровно, занятом в 1939 г. советскими войсками. Источником сведений о Кондратьеве остаются

его письма и рукописные материалы, отложившиеся в архивах других лиц.

При этом доля «рукописного» творчества в общем объеме сочиненного Кондратьевым весьма велика. Писатель с осознанными, и рачительно охраняемыми, «архаическими» литературно-бытовыми привычками и предпочтениями, он считал насущнейшей потребностью прежде всего самовыражение и свободное общение, а не жесткие нормативы текущей и спешной литературной деятельности. В письмах он старался быть щедрым на слово и обстоятельным — явно убежденный в том, что выходящий из-под его пера эпистолярный текст несет в себе не только конкретную утилитарную информацию, сообщаемую в определенный день определенному лицу, но и исполнен более широкого историко-культурного содержания. «Замечали ли Вы, изучая писателей двадцатых и тридцатых годов, как хорошо и пространно писали они письма? — спрашивал Кондратьев Б. А. Садовского в письме от 24 марта 1915 г. — Теперь, к сожалению, времена уж не те. Литератор вместо письма перешел на открытку. Каждая написанная им и не оплаченная строка кажется ему пятиалтынным, убегающим из кармана. Не будем стараться быть современными в этом отношении»⁷.

Тщательность, доскональность, внимание к подробностям, присущие «рукописному» творчеству Кондратьева, отчасти объясняются и самоосознанием того места в писательской среде, которое он занимал и которое во многом сам для себя определил — всемерно отклоняясь от литературного «центра» и последовательно отдавая предпочтение литературной «периферии» (В. Н. Топоров пишет в этой связи о Кондратьеве как о человеке, занимающем «некую „среднюю“ позицию, периферийную (тем не менее) по отношению к тому, что было высшими достижениями эпохи в разных ее проявлениях (литература, искусство, религия, идеи общего характера, моды, вкусы, *modi vivendi* и т. п.), о сознательности этого «среднего» выбора)⁸. Характерен преобладающий интерес Кондратьева в его историко-литературных и биографических штудиях к литераторам второстепенным, «забытым» или вообще никогда не пользовавшимся широкой известностью, даже к литераторам-дилетантам (Н. Ф. Щербине, А. И. Подолинскому, Авдотье Глинке, Ф. А. Туманскому, Панкратию Сумарокову и др.): «маргинальные» писатели прошлого оказывались предметом особого тяготения для писателя, избравшего для себя маргинальное место в литературном настоящем. Историк литературы Кондратьев ясно осознавал, что для таких авторов, обычно обделенных вниманием

потомков, наличие архивных документов и их оснащенность биографическими фактами — главное и неперемное условие сохранения от окончательного забвения. Подробность, детализованность, библиографическая точность характерны для кратких автобиографий Кондратьева — в том числе и для тех, которые сосредоточены в Рукописном отделе Пушкинского Дома⁹.

Первая по времени составления автобиография хранится в архиве Петра Васильевича Быкова (1844–1930) — поэта, прозаика, историка литературы, библиофила, с которым Кондратьев общался на протяжении ряда лет и делился своими историко-литературными разысканиями¹⁰; автобиография предназначалась для «Словаря русских писателей», составлением которого Быков занимался долгие годы, но так и не довел работу до конца. Текст приводится по автографу¹¹.

Родился 11 мая 1876 г. в Петербурге. Отец был чиновником и служил в Типографии при Канцелярии Государственного Совета. Учился и кончил курс в 8-ой СПб. гимназии, где директорами при мне были: Я. Мор, Инн. Анненский и К. В. Фохт. О всех трех я сохранил лучшие воспоминания. Любовь к античному миру я обязан Иннокентию Федоровичу Анненскому, переводившему на русский язык Эврипидовские трагедии и потом нам их читавшему. Одна из переведенных им трагедий была даже разыграна гимназистами¹². Я всегда питал органическое отвращение к математике (несмотря на то, что преподавателем ее был человек, которого я глубоко уважал и любил)¹³ и не ладил с грамматикой древних языков. Почти не способен к отвлеченному мышлению. В Университет поступил осенью 1897 г., по желанию отца, на Юридический Факультет. Очень жалею, что не удалось побывать на историко-филологическом. Сдал государственные экзамены весной 1902 г. и в том же году, осенью, поступил на службу в Управление Железных Дорог М<инистерства> П<утей> С<ообщения>. Стихи начал писать в старших классах гимназии, подражая товарищам, но первые, самостоятельные, попытки относятся к самому раннему детству. В юные годы, не умея еще читать, очень любил декламировать Пушкинскую «Полтаву». Затем любимым моим автором стал Алексей Толстой. Первое стихотворение мое было напечатано в 1899 г. А. К. Шеллером в «Живоп<исном> Обозрении»¹⁴. Шеллер относился к моим первым опытам весьма снисходительно и печатал, по доб-

роте сердечной, вещи довольно слабые, потом хотя и переделанные, но не все вошедшие в Сборник моих стихотворений¹⁵. Так же снисходительно ко мне относилась и «Петербург<ургская> Жизнь», где я с того же 1899 г. стал помещать свои стихи. К 1899 г. относится и начало моего сотрудничества в журнале «Шут» (стихотворения «Из античного мира», иллюстрировавшиеся талантливым художником Як. Як. Бельзеном)¹⁶. Помещал свои стихи и небольшие рассказы в «России», в «Звезде» («Лебеди Аполлона»)¹⁷, в «Детском Отдыхе», в «Новой Иллюстрации» (приложение к «Бирж<евым> Ведомостям»), «Севере», «Почталоне» (мифологическая повесть «Пирифой»)¹⁸, «Беседе», в «Слове», в «Литературно-Художественном Сборнике студентов СПб. Университета» (издан в 1903 г. под редакцией приват-доцента Б. В. Никольского)¹⁹. Сотрудничал в «Новом Пути» (между прочим рассказ «Белый Козел» и «Материалы к биографии Алексея Толстого»)²⁰, в альманахах «Гриф» (рассказ «Иксион»)²¹. Из ненапечатанных вещей упомяну повесть «Фамирид»²² и заканчиваемый в настоящее время роман «Сатиресса»²³.

Сборник, в котором я поместил большую часть напечатанных и несколько не напечатанных стихотворений, выпущен мною в мае 1905 г. и встречен критикой, за немногими исключениями, сочувственно. Наиболее содержательными благоприятными рецензиями были П. В. Быкова («Слово», прилож<ение> к № 159 за 1905 г.) и Б. Вл. Никольского («Московск<ие> Ведом<ости>», № 149 за 1905 г. Вышла затем отдельной брошюрой под заглавием «Заколдованный Талант»). Из отрицательных рецензий следует упомянуть Вал. Брюсова («Весы» № 7, 1905 г.)²⁴.

Должен, в заключение, признаться, что стихи даются мне не легко; пишу я их медленно и очень мало. Легче всего они писались в Италии, которую я посетил летом 1904 года²⁵.

Ал. Кондратьев.

9 февраля <19>06 г.

Восемь лет спустя Кондратьев составил другой текст автобиографии — на этот раз по заказу С. А. Венгерова, собиравшего материалы для своего Словаря русских писателей и ученых²⁶. Автобиография хранится вместе с сопроводительным письмом Кондратьева Венгерovu²⁷:

Ст. Поповка Николаевской ж. д.; поселок Подобедовка. Большой просп., дача Кондратьевых.

6.VII.1914.

Милостивый Государь Семен Афанасьевич.

Отвечаю не тотчас же на Ваш запрос, т<ак> к<ак> живу на даче и лишь вчера получил адресованное мне на городскую квартиру Ваше письмо. Т<ак> к<ак> архив мой теперь не при мне, то я посылаю Вам лишь краткие сведения о себе и написанном мною (опуская журнальные и газетные статьи).

Примите уверение, глубокоуважаемый профессор, в моем совершенном почтении к Вам.

Александр Кондратьев.

Кондратьев, Александр Алексеевич, родился 11.V.1876, в Петербурге. Отец и мать были русские и православные. Мать потерял (умерла) 3 1/2 лет. Отец служил в Государственной Типографии (умер в ноябре 1904 г.). По его совету и желанию я пошел, по окончании 8-й СПб. Гимназии, на Юридический Фак<ульте>т, где с достаточною степенью добросовестности изучал соответствующие науки. В гимназии был несколько лет учеником Иннокентия Федоровича Анненского, с которым поддерживал хорошие отношения вплоть до его смерти. Русский язык в гимназии преподавался мне Петром Максимовичем Филоновым и Платоном Васильевичем Красногорским. Им обоим я весьма признателен за то, что они научили меня грамотно писать. Любвью к литературе учебным заведениям, в которых воспитывался, обязан мало. Писать стихи начал в гимназии; печатать их — в Ун<иверсите>те (в 1899 г.). Первый рассказ напечатан мною в Амфитеатровской «России» в 1901 г. (на тему из области деревенской мифологии)²⁸. Напечатал много стихов, преимущественно под псевдонимом Э. С., в журнале «Шут», издававшемся Р. Р. Голике. Сотрудничал и помещал стихи и рассказы в журналах: «Новый Путь», «Золотое Руно», «Перевал», «Весы», «Аполлон», «Русская Мысль», «Огонек» и многих других. Помещал также статьи, заметки, стихи и беллетристические произведения в «Голосе Москвы», «Русской Молве», а также еще в 2–3 недолго выходивших московских газетах (о «России» Амф<итеатро>ва я уже упоминал). Из альманахов сотрудничал почти исклю-

чительно в «Гриф». Кроме того я занимался исследованиями в области истории русской литературы; написал несколько статей об Алексее Толстом (помимо вошедших в книгу о нем — «„Крымские очерки“ гр. А. К. Толстого», см. «Современник» 1912 г., VI)²⁹. Писал об Авдотье Глинке, Н. Ф. Щербине, Панкратии Сумарокове...³⁰

Стихотворения мои вышли в двух книжках: 1) Стихи А. К. СПб. 1905 г., 2) «Черная Венера». СПб. 1909. Беллетристика состоит из романа «Сатириесса». М. 1907, кн<игоиздательств>во «Гриф», и двух книг рассказов: 1) «Белый Козел». СПб. 1908, и 2) «Улыбка Аперы». СПб. 1911. Кроме того, в кн<игоиздательств>ве «Огни» — «Гр. А. К. Толстой. Материалы для биографии». Мною же переведена была книга Пьера Луиса «Песни Вилитис», второе издание которой было уничтожено по постановлению суда³¹.

Из других событий литературной жизни моей, пожалуй, стоит упомянуть лишь о победе на поэтическом конкурсе, организованном журналом «Золотое Руно» в 1907 г.³²

Мои внелитературные занятия — служба — сперва в Юридической части Управления Железных Дорог, затем (с 1908) в Канцелярии Государственной Думы³³.

Ал. Кондратьев.

Третий автобиографический документ Кондратьева относится уже к совсем другой эпохе. Это, собственно, не автобиография в строгом жанровом определении, а письмо, содержащее рассказ о жизненных перипетиях писателя в пореволюционные годы и о том положении, в каком он оказался в разоренной войной Польше, под Краковом, бежав из имения своей тещи на Воьлини, «освобожденной» советскими войсками. Адресат письма, Евгений Александрович Ляцкий (1868–1942) — литературный критик, историк литературы, фольклорист, — постоянно проживал в Праге с 1922 г., где вел широкую общественную и благотворительную деятельность, состоял председателем Комитета по улучшению быта русских писателей в Чехословакии. Связанный с Ляцким еще по Петербургу деловыми отношениями и близкими историко-литературными интересами³⁴, бедствующий Кондратьев обратился к нему за денежной помощью и, получив ее, откликнулся подробным письмом, в котором не только поведал о своей жизни, но и поделился надеждами на будущее и собственными специфическими «узнаниями» (в частности, сообщил своему корреспонденту о некоторых «сновид-

ческих» прецедентах, которым он придавал большое значение и которые нашли преломление в его творчестве — прежде всего в повести «Сны», включающей автобиографическую подоплеку)³⁵. Письмо приводится по автографу из архива Ляцкого³⁶.

Absender Aleksander Kondratjew

15/2.V.1942.

Дорогой Евгений Александрович.

Вчера получил Ваше доброе письмо, а сегодня дочь принесла присланные Вами деньги (ей выдали на почте польскою валютою 20 злотых). Огромное Вам спасибо за Ваше великодушие. Стыдно мне принимать эти деньги, зная, что Вы сами стеснены в средствах. Но отказаться тоже не могу. Только вместо букета приобрету кусок мыла, ибо здесь, выражаясь мягко, наблюдается некоторый недостаток такового, равно как и некоторых других предметов, чем пользуются тайно продающие эти предметы или продукты лица. Кило сала (помимо получаемых по карточкам не очень часто жиров) стоит около 100 злотых. Вздорожали несколько керосин, сахарин и сахар... Но пока, слава Богу, сыты (кончаем остатки запасенного с осени картофеля и крупы)... Мне еще в 1907 г. все это было предсказано. Ясновидящая говорила между прочим, что хотя будет трудно, очень трудно, но того, ч<то>б<ы> нечего было есть, не случится. В свободные получасы разворачиваю иногда спасенные дочерью и увезенные ею из усадьбы записные книжки свои и некоторые бумаги и отрываюсь от действительности... Мне не очень повезло в занятиях моих литературою и историей литературы. Пропал, между прочим, с любовью составленный труд — биография поэта Федора Туманского, в котором приведены были некоторые его ранние стихотворения. У меня существует подозрение, что, благодаря сходству инициалов, кое-какие произведения Туманского приписываются Тютчеву. В одном из ранних произведений первого есть выражение, повторяющееся у второго («Возвышенная стыдливость страданья»)..³⁷ Остались в Петербурге выписки и заметки по славянской мифологии и фольклору, лет за 10 до революции. Да и книги кое-какие по этим областям там остались. У меня был между прочим труд Вашего предшественника по «Слову о Полку Игореве», гр<афа> Мусина-Пушкина³⁸. Конечно, ошибок у него много, но и любопытного много, особенно принимая во внимание его эпоху. Вы — первый, если

не ошибаюсь, указали, что произведение это принадлежит нескольким авторам...³⁹ Время от времени задумываюсь над значением слов: «Див? кличет вверху древа» и т. д.

Не повезло мне и в изучении оккультных наук. Правда, несколько книжек по демонологии, главным образом на франц<узском> языке, у меня были, но романа из жизни обитателей ада написать мне так и не удалось. Покойный профессор Вяч<еслав> Мих<айлович> Грибовский⁴⁰ добыл раз для меня из библиотеки СПб. Ун<иверсите>та что-то вроде адского адрес-календаря на франц<узском> языке — середины XVIII в., если не ошибаюсь. — «Эту книгу я доставал там несколько ранее и для покойной Мирры Лохвицкой», — говорил он мне... Этот Грибовский кончил свои дни в Риге и до самой смерти своей писал мне оттуда. Я не принадлежал к числу университетских его слушателей (меня больше интересовал тогда Л. И. Петражицкий)⁴¹. С Грибовским же я сблизился по кружку поэтов и поэтесс К. К. Случевского. У меня сохранилась здесь даже рукописная статейка — воспоминание об этом кружке⁴². Сохранилось и еще что-то вроде статейки — заметка с воспоминаниями об умершем поэте Рославлеве⁴³, одном из молодых писателей, носивших, по примеру Горького, Леонида Андреева и Бунина, поддевку (таковую же носил и Есенин)... Две тетради с наклеенными на их страницах газетными вырезками воспоминаний моих о знакомых русских писателях остались в г. Ровно. Не знаю, уцелели ли...

Возвращаясь к невезению с оккультными науками. Еще в СПб. работал я над биографией поэтессы Авдотьи Глинки, жены поэта Ф. Глинки. Т<ак> к<ак> кое-какие материалы по биографии последнего и бумаги его хранились в Шереметевском архиве, я был очень рад, когда получил туда рекомендацию не то из Публичной Библиотеки, не то из Архива Академии Наук (не помню). Мне говорили между прочим, что там хранятся розенкрейцеровские ритуалы для вызова видений. Т<ак> к<ак> я в тот момент больше интересовался Авдотьей Глинкой, то, получив на первый раз лишь часть рукописей Глинки, не очень был огорчен, не найдя там текстов этих ритуалов, а лишь тетрадь со тщательно зарисованными видениями. Цветными карандашами там изображены были надгробные памятники, эмблемы, кажется, — ангелы и т. п. Я решил, что самые ритуалы я успею списать в другой раз. В подлинности их я

не сомневался, т<ак> к<ак> Федор Глинка был в довольно высоких для России градусах... Когда же я пришел во второй раз, Шереметевский архив был закрыт по случаю войны (1914 г.).

На Волыни (с 1918 по 1939 г.) у меня было сравнительно много свободного времени и очень мало попадало в руки интересных книг. По истории литературы я перечитывал учебники и «курсы», бывшие в библиотеке Ровенской гимназии, ядром которой послужила библиотека б<ывшего> директора Ровенского реального училища Соколова. Ничего нового для себя я там не прочел, но списал много. Составлял я тогда для себя что-то вроде рукописной библиотеки-словаря по истории русской поэзии. Покупать книги удавалось редко, — главным образом, начиная с середины тридцатых годов, когда жена моя унаследовала имение, в котором мы жили. Жили мы не столько на доходы с земли, сколько на остатки от сумм, вырученных от продажи земельных участков для уплаты обыкновенных и чрезвычайных налогов. Доходов для жизни и налогов не хватало, и приходилось продавать землю. Пробовали сдавать землю в аренду, — арендаторы не платили нам условленных взносов, так что не на что было даже воспитывать детей. Сына, напр<имер>, пришлось взять из Львовского политехникума, куда он поступил, прилично выдержав вступительные экзамены. Боюсь, что имение это, на котором не было налоговых долгов (все были уплачены до войны), нигде не заложенное, в наши руки не вернется. Еще поляки некогда говорили мне: «Ваша земля нужна нам для наших польских крестьян»...

У меня лично была земля в Шлиссельбургском уезде (доходов она не давала). Во время войны осенью 1916 г. я ее продал (вместе с совладельцами). На мою долю досталось не то 125, не то больше тысяч рублей. 75.000 р. я отдал на военный заем. На остальные деньги отправил в Крым и держал там семью до осени 1918 г., когда перебрался на Волынь, к теще. Несколько тысяч пропало в каком-то Киевском банке, а то, что не было растрчено на жизнь, утратило цену и обратилось в ничто...

Теперь все это кажется мне сном. Я благодарен Судьбе, что сон моей жизни не лишен был интересных картин и впечатлений. В молодости, когда я служил в М<инистерстве> П<утей> С<ообщения>, удалось мне 3 раза совершить три больших путешествия (1904, 1906 и 1908 гг.). Помимо

европейских больших городов и находящихся в них музеев, побывал я в Греции, Египте и Малой Азии. Это дало содержание многим стихам. А картины российской «Великой и Бескровной», виденные мною в Таврическом дворце!⁴⁴ Сколько предшествовавших поколений желало их повидать! А сколько интереснейших литераторов и ученых удалось мне встретить в жизни, и не только встретить, но и пользоваться их расположением. Благодаря Вам, напр<имер>, увидела свет работа моя об Алексее Толстом...⁴⁵ О другом очень полюбившемся мне в молодости поэте, Н. Ф. Щербине, закончить работы мне не удалось. Петр Бернгардович Струве напечатал в «Р<усской> М<ысли>» начало этой работы: «Молодость поэта Н. Ф. Щербины». Незадолго до начала войны мой варшавский (тогда еще заочный) знакомый, приват-доцент С. Ю. Кулаковский (сын киевского профессора византинолога)⁴⁶ прислал мне, без предупреждения, в презент, эту статью, вырезав и склеив соответствующие страницы из книжки журнала. За день до получения этой посылки вижу сон: приходит ко мне будто бы покойный Н. Ф. Щербина. Я его спрашиваю: чему я обязан удовольствием его видеть. А он мне отвечает: «Ведь Вы обо мне писали». Когда я получил свою статью, я понял, почему видел этот сон. А поэта А. К. Толстого во сне никогда не видел. Зато за последние годы, годы изгнания, часто вижу разных покойных или по всей вероятности умерших поэтов, знакомых своих. Хотя бы, напр<имер>, Петра Петровича Потемкина⁴⁷, который мне приснился в 1941 г. А на другой день иду в клинику, где содержалась жена, подхожу по дороге к лотку с книгами (меня обычно тянет к этим лоткам). Спрашиваю, нет ли русских книг. Торговец протягивает мне книжку стихов Потемкина. Купил ее за 50 грошей. Снились мне здесь в Холмщине и И. И. Ясинский, и С. А. Кречетов-Соколов, и совсем недавно — Б. В. Бер⁴⁸. (Не знаю, слышали ли Вы об этом поэте — я познакомился с ним у Шеллера-Михайлова, — у которого собирался очень небольшой поэтический и артистический кружок довольно интересных людей, как напр<имер> кн. Г. С. Гагарин †, Евдоким Николаевич Квашнин-Самарин, Ив<ан> Ив<анович> Тхоржевский, молодой скульптор Микешин, сын знаменитого, и др.)⁴⁹ Валерий Яковлевич Брюсов снится мне обычно перед болезнью кого-либо из членов моей семьи. При жизни В. Я. очень хорошо всегда ко мне относился, хотя я, пока он был жив, не напечатал о нем ни

строки. А после его смерти печатал только хорошее. Не знаю, чем объяснить такое совпадение. Думаю, что объяснить могут только оккультисты.

Простите, что я так заболтался, и таким мелким подчерком! Рассчитываю на доброту Виды Павловны⁵⁰, которая не откажет, вероятно, прочесть Вам мои каракули.

Жена, хотя и очень смущена неожиданностью Вашего подарка, просит меня поблагодарить Вас за Ваше внимание к ней и доброту. Она просит Вас также сообщить, не известно ли Вам чего-нибудь о судьбе Вашей поклонницы, общей знакомой нашей Марии Эмильевны Штраус.

Дай Вам Бог здоровья и благополучия и радости, дорогой Евгений Александрович. Не знаю, удастся ли мне Вас увидеть. Многое будет зависеть от того, вернут или нет жене ее именье на Волыни (немного больше 150 дес<ятин>). Если бы удалось повидать Вас, был бы счастлив. Не знаю, удастся ли сыну перетащить нас на Волынь. Он в марте переехал туда и пристроился там, кажется, на пивном заводе. Но на Волыни едва ли не сильнее, чем здесь, чувствуется, особенно в городах, экономический (вероятно, — временный) кризис. Пристроиться же самому на какое-либо место не удастся, из-за незнания немецкого и недостаточного знания польского и местных наречий... Счастлив буду, если напишете.

Виде Павловне целую ручки. Вас обнимаю.

Ваш душевно Александр Кондратьев.

16/3-V-1942.

Примечания

- ¹ *Струве Глеб*. Александр Кондратьев по неизданным письмам // *Annali. Sezione Slava (Istituto Universitario Orientale)*. A cura di Leone Pacini Savoj e Nullo Minissi. XII. Napoli, 1969. P. 3–60. Далее указания на эту публикацию приводятся сокращенно: *Струве*.
- ² См.: Письма А. А. Кондратьева к Блоку. Предисловие, публикация и комментарии Р. Д. Тименчика // *Литературное наследство*. Т. 92. Александр Блок. Новые материалы и исследования. Кн. 1. М., 1980. С. 552–562; А. А. Кондратьев. Письма Б. А. Садовскому. Публикация, подготовка текста С. В. Шумихина; предисловие и примечания Н. А. Богомолова и С. В. Шумихина // *De Visu*. 1994. №1/2 (14), с. 3–39; Два

- письма А. А. Кондратьева к В. И. Иванову. Публикация Н. А. Богомолова // Новое литературное обозрение. 1994. № 10, с. 107–113.
- ³ См.: Русские писатели. 1800–1917. Биографический словарь. Т. 3. М., 1994, с. 47–48 (статья Р. Д. Тименчика).
- ⁴ *Кондратьев А.* Сны. СПб., «Северо-Запад», 1993, 544 с. Сборнику предпослана статья Олега Седова «Мир прозы А. А. Кондратьева: мифология и демонология».
- ⁵ *Топоров В. Н.* Неомифологизм в русской литературе начала XX века. Роман А. А. Кондратьева «На берегах Ярыни». (Eurasistica. Vol. 16). Trento, Edizioni di Michael Yevzlin, 1990, 328 с. Далее указания на это издание приводятся сокращенно: *Топоров*.
- ⁶ См. библиографический список публикаций, разысканных Р. Д. Тименчиком (*Топоров*, с. 239–240). О своей работе над литературными мемуарами Кондратьев извещал В. Я. Брюсова в письме от 17/30 мая 1919 г. (РГБ. Ф. 386. Карт. 90. Ед. хр. 11).
- ⁷ De Visu. 1994. № 1/2 (14), с. 23.
- ⁸ *Топоров*, с. 190, 192.
- ⁹ Автобиографические сведения содержатся также в письме Кондратьева к Н. А. Энгельгардту от 29 декабря 1912 г. (*Топоров*, с. 229–230) и в его памятной записке о своей жизни, полученной Г. П. Струве от дочери покойного писателя (*Струве*, с. 4).
- ¹⁰ 9 писем Кондратьева к П. В. Быкову, хранящиеся в ГПБ, отражающие, в основном, работу автора по исследованию биографии А. К. Толстого, охарактеризованы и частично опубликованы В. Н. Топоровым (*Топоров*, с. 221–226); еще 4 письма Кондратьева к Быкову хранятся в Пушкинском Доме (ИРЛИ. Ф. 273. Оп. 1. Ед. хр. 284).
- ¹¹ ИРЛИ. Ф. 273. Оп. 2. Ед. хр. 11.
- ¹² Древнегреческая трагедия «Рес» в переводе И. Ф. Анненского (см.: Рес. Трагедия, приписываемая Еврипиду. Перевел с греческого стихами и снабдил предисловием Иннокентий Анненский. СПб., 1896) была представлена на гимназической сцене 31 января и 2 февраля 1896 г. Анненский охарактеризовал постановку в позднейшей заметке «„Рес“ на гимназической сцене» (Гермес. 1909. № 10 (36), 15 мая. Стб. 367–369. Подпись: И. А.) и в письме к С. Н. Сыромятникову от 7 февраля 1896 г. (см.: *Лавров А. В., Тименчик Р. Д.* Иннокентий Анненский в неизданных воспоминаниях // Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник 1981. Л., 1983, с. 136–137; *Топоров*, с. 10–11, 138–139). Ср. письмо Кондратьева к В. Я. Брюсову (Новый Симеиз, 2 февраля 1917 г.): «Порой, когда я сижу среди навороченных одна на другую кучею скал, мне вспоминаются покинувшие меня в разное время друзья. Высокий худой, изысканно-небрежный в отношении внешности, Иннокентий Анненский, так поощрявший ко-

- гда-то в нас, гимназистах, стремления к литературе и искусству. Он благоволил ко мне между прочим за то, что я, будучи в седьмом классе (неожиданно для него), успешно справился с трудной для других ролью в переведенной им трагедии Эврипида (Каллиопы в «Ресе»), сделав ее (так мне приходилось слышать от людей ко мне вовсе не расположенных) фокусом пьесы. В последние годы жизни своей он неоднократно бывал у меня и часто писал» (РГБ. Ф. 386. Карт. 90. Ед. хр. 11). Мемуарный очерк Кондратьева «Иннокентий Федорович Анненский», включающий и рассказ о постановке «Реса», был напечатан в варшавской газете «За свободу!» (1927, № 208, 11 сентября).
- 13 Предподавателем математики в 8-й петербургской гимназии был Николай Александрович Жорж.
- 14 Литературный дебют Кондратьева — стихотворение «Я иду судьбе навстречу...», напечатанное в еженедельном журнале «Живописное Обозрение», выходившем под редакцией А. К. Шеллер-Михайлова (1899, № 4, 24 января, с. 70). В том же 1899 г. в «Живописном Обозрении» были опубликованы стихотворения Кондратьева «Ионическая песня» («Словно чайки крыло...») (№ 6, 7 февраля, с. 106), «Ладья готова. Гребцы у весел...» (№ 20, 16 мая, с. 394), «Перед грозой» («Свинцовым отблеском и сталью отливая...») (№ 45, 7 ноября, с. 890), «Сафо» («Тело вдоль берега плыло...») (№ 50, 12 декабря, с. 998).
- 15 Имеется в виду книга: Стихи А. К. СПб., 1905.
- 16 Яков Яковлевич Бельзен (1870 — после 1919) — живописец и график, выпускник Академии Художеств (1894); рисовал для журнала «Шут» (1899–1903). В журнале «Шут» было опубликовано несколько десятков стихотворений Кондратьева (большинство — под псевдонимом: Э. С.), в том числе ряд стихотворений под общим заглавием «Из античного мира» (1901, № 16, с. 9; № 20, с. 1; 1902, № 16, с. 8; № 43, с. 3; № 49, с. 3).
- 17 Рассказ «Лебеди Аполлона (Осенняя сказка)» был опубликован в журнале «Звезда» в 1901 г. (№ 46, с. 6–8), вошел в книгу Кондратьева «Белый козел. Мифологические рассказы» (СПб., 1908).
- 18 Повесть «Пирифой» была опубликована в журнале «Почталъон» в 1902 г. (№ 12, с. 707–741), вошла в сборник «Белый козел».
- 19 Об этом сборнике см.: Блок — участник студенческого сборника. Публикация В. И. Беззубова и С. Г. Исакова // Блоковский сборник. П. Тарту, 1972, с. 325–332; *Иванова Е. В.* Блок в Кружке изящной словесности Б. В. Никольского // Александр Блок. Исследования и материалы. Л., 1991, с. 198–212. Борис Владимирович Никольский (1870–1919) — юрист, литературный критик, поэт, латинист, общественный деятель. Кондратьев поддерживал с ним дружеские отношения и по окончании Университета.

- 20 Рассказ «Белый козел» был опубликован в журнале «Новый Путь» в 1903 г. (№ 10, с. 12–18), вошел в одноименный сборник Кондратьева; материалы «К биографии Алексея Толстого» — в 1904 г. (№ 1).
- 21 Рассказ «Иксион (Древнегреческий миф)» был опубликован в «Альманахе „Гриф“» (М., 1904) вместе с тремя стихотворениями Кондратьева.
- 22 «Фамирид (Древнегреческий миф)» был впервые опубликован в «Понедельниках газеты „Слово“» (1906, № 13, 15 мая, с. 2; с посвящением И. Ф. Анненскому), позднее — в журнале «Золотое Руно» (1908, № 1, с. 44–53; № 2, с. 39–44), вошел в сборник Кондратьева «Улыбка Ашеры. Вторая книга рассказов» (СПб., 1911). См. параллели между этим произведением Кондратьева и «вакхической драмой» И. Ф. Анненского «Фамира-кифарэд» (*Топоров*, с. 11, 140–141). Сам Кондратьев писал в этой связи в очерке «Иннокентий Федорович Анненский»: «Мне приятно, что, написав (несколько раньше его) повесть „Фамирид“, я совпал со своим учителем в теме, хотя должен признаться, что пьеса Анненского <...> представляет в значительно более оригинальном преломлении авторского „я“ написанное произведение, нежели мой основанный на сопоставлении мифологических фрагментов рассказ» (цит. по публикации Н. Богомолова: Независимая газета, 1996, 28 сентября, с. 8).
- 23 Предварительная публикация — «Сатиресса (Отрывок из мифологического романа)» (Золотое Руно, 1906, № 4, с. 45–53); полностью опубликовано отдельным изданием — «Сатиресса. Мифологический роман» (М., «Гриф», 1907).
- 24 Рецензия В. Я. Брюсова на «Стихотворения» Кондратьева (Весы, 1905, № 7, с. 53–56) включена в кн.: *Брюсов В. Среди стихов. 1894–1924. Манифесты. Статьи. Рецензии.* М., 1990, с. 151–154.
- 25 Впечатления этого заграничного путешествия отразились в стихотворном цикле Кондратьева «Прогулка по Европе в жаркое лето» (1. «Вена», 2. «Будапешт», 3. «Венеция», 4. «Рим», 5. «Неаполь», 6. «Мисенский мыс», 7. «Помпея», 8. «Ницца», 9. «Париж», 10. «Берлин»), опубликованном (за подписью: Э. С.) в журнале «Шут» (1909, № 33, с. 7; № 34, с. 3; № 36, с. 2; № 38, с. 3; № 39, с. 6; № 40, с. 3; № 41, с. 6).
- 26 7 июля 1914 г. Кондратьев писал А. И. Тинякову: «Недавно получил ц<иркуля>р от Семена Афанасьевича Венгерова с приглашением прислать для Библиографического словаря соответственные данные» (*Топоров*, с. 204).
- 27 ИРЛИ. Ф. 377. Оп. 6. Ед. хр. 1851. К автобиографии приложена заполненная Кондратьевым анкета, текст которой здесь не воспроизводится.
- 28 Рассказ Кондратьева «Последнее искушение (Рассказ духа)» был опубликован в пасхальном номере петербургской газеты «Россия» (1901,

- № 694, 1 апреля, с. 4); А. В. Амфитеатров заведовал в «России» отделами славянским, литературным, театро-музыкальным и изящных искусств. В указателе «Основные даты жизни и творчества А. А. Кондратьева», составленном Олегом Седовым, сообщается, что «первой публикацией прозы» Кондратьева в 1901 г. в газете «Россия» был рассказ «Домовой» (Кондратьев А. Сны, с. 540), однако указанный рассказ («Домовой (Очерки деревенской мифологии)») был опубликован в журнале «Отечество» (1903, № 2, с. 33–38), вторично — в журнале «Нева» (1906, № 1, с. 86–91), затем вошел в сборник Кондратьева «Белый козел».
- 29 Книга Кондратьева — «Граф А. К. Толстой. Материалы для истории жизни и творчества» (СПб., «Огни», 1912); статья — «„Крымские очерки“ Алексея Толстого (Из записной книжки поэта)» (обстоятельства ее публикации в журнале «Современник» отражены в письмах Кондратьева к Б. А. Садовскому от 11 и 19 мая 1912 г. // *De Visu*. 1994, № 1/2 (14), с. 7).
- 30 Имеются в виду статьи Кондратьева «Авдотья Павловна Глинка» (Новый журнал для всех. 1913, № 7, с. 111–116), «Молодость поэта Щербины» (Русская Мысль. 1914, № 4. Отд. II, с. 118–134), «Панкратий Сумароков (Жизнеописание основателя первого в Сибири журнала)» (Новый журнал для всех. 1914, № 6, с. 43–45). Авдотья Павловна Глинка (1795–1863) — поэтесса, прозаик, переводчица; дочь П. И. Голенищева-Кутузова, жена поэта, публициста, прозаика Ф. Н. Глинки. Николай Федорович Щербина (1821–1869) — поэт; был близок Кондратьеву прежде всего как автор антологических стихотворений. Панкратий Павлович Сумароков (1763–1814) — журналист и поэт (см.: Стихотворения Панкратия Сумарокова. СПб., 1832), внучатый племянник А. П. Сумарокова; в 1789–1791 гг. издавал в Тобольске журнал «Иртыш, превращающийся в Иппокрену» — первое периодическое издание в Сибири. См.: Смирнов-Сокольский Н. Рассказы о книгах. М., 1960, с. 158–164.
- 31 Перевод книги французского писателя Пьера Луиса (1870–1925) «Песни Билитис» (1894), выполненный Кондратьевым, впервые был издан в Петербурге в 1907 г. Второе издание «Песен Билитис» было отпечатано в 1911 г. 27 декабря 1911 г. Кондратьев писал В. Я. Брюсову: «В декабре я выступал в Судебной Палате, защищал Песни Билитис, но неудачно. Палата утвердила приговор Суда об уничтожении. Не знаю, буду ли подавать в Сенат. Необходимо, чтобы последний высказался, ибо при нынешнем толковании ст<атьи> 1001 безусловному уничтожению подлежат почти все произведения античной литературы, при старом режиме бывшие неприкосновенными. Как юрист я считаю современное толкование ст<атьи> 1001 нарушением ее смысла, т<ак> к<ак> она требует для уничтожения книги налично-

- сти двух признаков: 1) безнравственности и 2) неблагопристойности (внешней неприличности изложения), а не одного какого-либо из них» (РГБ. Ф. 386. Карт. 90. Ед. хр. 8).
- 32 В литературно-художественном конкурсе на тему «Дьявол», объявленном журналом «Золотое Руно» в конце 1906 г., по разделу поэзии вторую премию (первая не была присуждена) получил Кондратьев за сонет «Пусть Михаилом горд в веках Иегова...» — опубликованный вслед за тем в «Золотом Руно» (1907, № 1, с. 29). См.: *Топоров*, с. 144–145.
- 33 Об этой своей службе Кондратьев более подробно сообщает в позднейшей памятной записке: «Служа в Канцелярии Гос. Думы, исполнял обязанности помощника редактора «Справочного листка Гос. Думы» <...>, а после революции — «Известий Временного Комитета Гос. Думы». Начиная с 1908 г., исполнял делопроизводительские обязанности в комиссии по запросам (о незаконных действиях правительства). Кроме того несколько последних лет службы был одним из редакторов «Стенографических отчетов заседаний Гос. Думы». Был зачислен во время правительства Керенского в организовавшуюся тогда из чиновников Гос. Думы и Государственной Канцелярии канцелярию Учредительного Собрания, но после перехода власти к большевикам и упразднения Гос. Думы и ее канцелярии остался без места. В январе 1918 г. с разрешения начальства покинул Петроград и уехал в Крым, где тогда проживала моя семья» (*Струве*, с. 4).
- 34 В архиве Ляцкого сохранилось 10 писем Кондратьева к нему (ИРЛИ. Ф. 163. Оп. 2. Ед. хр. 244), 9 из них относится к 1909–1912 гг., 10-е — приводится ниже.
- 35 4 декабря 1957 г. Кондратьев писал Е. Н. Рудневой: «Много у меня накопилось <...> черновики начатых в разное время повестей и романов (порою фантастических, основанных на виденных мною снах). Закончить их вероятно не удастся» (*Струве*, с. 56). Ср. письмо Кондратьева к А. М. Асееву от 16 февраля 1954 г., содержащее рассказ о виденных снах и их связи с реальностью (Там же, с. 42–43).
- 36 ИРЛИ. Ф. 163. Оп. 2. Ед. хр. 244. Л. 23–24об.
- 37 У Ф. И. Тютчева: «Божественной стыдливостью страданья»; вариант (исправление стиха, принадлежащее Н. А. Некрасову): «Возвышенной стыдливостью страданья» (заключительная строка стихотворения «Осенний вечер», 1830). См.: *Тютчев Ф. И.* Лирика. Изд. подготовил К. В. Пигарев. М., 1965, т. 1, с. 39, 235. Федор Антонович Туманский (1799–1853) — поэт; троюродный брат В. И. Туманского. См.: *Языков Д.* Федор Антонович Туманский (Его жизнь и поэзия). М., 1903. Работа Кондратьева «Ф. А. Туманский. Материалы к биографии» сохранилась в рукописи в архиве В. И. Анненского-Кривича (РГАЛИ. Ф. 5. Оп. 1. Ед. хр. 119).

- 38 Алексей Иванович Мусин-Пушкин (1744–1817) — археограф и коллекционер, издатель древнерусских памятников; подготовил (вместе с Н. Н. Бантыш-Каменским и А. Ф. Малиновским) первое издание «Слова о полку Игореве» (М., 1800).
- 39 Имеется в виду книга Е. А. Ляцкого «Слово о полку Игореве. Повесть о князьях Игоре, Святославе и исторических судьбах Русской земли. Очерк из истории древнерусской литературы. Композиция, стиль» (Прага, 1934). Согласно Ляцкому, «Слово о полку Игореве» представляет собой композицию, осуществленную «слагателем» из нескольких песен (поэма о князе Игоре, поэма о Святославе, отрывки из песни-плача об Изяславе Васильковиче Полоцком и отрывочные строфы старых циклов). См. статью о Е. А. Ляцком Р. П. Дмитриевой (Энциклопедия «Слова о полку Игореве». Т. 3. СПб., 1995, с. 190–192).
- 40 В. М. Грибовский (1866–1924) — юрист, профессор Петербургского университета.
- 41 Лев Иосифович Петражицкий (1867–1931) — юрист, профессор Петербургского университета.
- 42 В собраниях литературного кружка «Вечера Случевского» Кондратьев участвовал с 1906 г., позднее (в 1910-е гг.) выполнял в нем секретарские обязанности. 16 апреля 1929 г. Кондратьев писал бывшей участнице кружка М. Г. Веселковой-Кильштет: «Так приятно порою бывает вспомнить о собраниях поэтесс и поэтов на „Вечерах имени Случевского“! Ведь Вы теперь один из старших по времени избрания в этот кружок бывших его членов. <...> Припоминая годы молодости, стараюсь восстановить некоторые даты и обст<оительст>ва из жизни нашей поэтической общины, так сказать историю оной» (ИРЛИ. Ф. 43. Ед. хр. 281). В письме от 26–27 февраля 1953 г. к А. М. Асееву Кондратьев сообщал: «Триестский лагерный журнал выходил в крайне ограниченном количестве экземпляров. Напечатанные в одном из номеров этого журнала мои воспоминания о кружке поэтов и поэтесс имени К. Случевского очень незначительны по содержанию своему и сводятся главным образом к перечислению его членов» (*Струве*, с. 37).
- 43 Александр Степанович Рославлев (1883–1920) — поэт, прозаик. Воспоминания Кондратьева о нем нам неизвестны.
- 44 Впечатления от Государственной Думы в период после Февральской революции (самые негативные) Кондратьев изложил в письме к Б. А. Садовскому от 20 июня 1917 г. (*De Visu*. 1994, № 1/2 (14), с. 25–26), а также в письме к Ф. Сологубу от 28 июля 1917 г.: «Члены Думы, увы, в большинстве случаев, ленивы, трусливы и бездарны!... <...> Таврический Дворец ломают внутри, расширяя зал заседаний» (ИРЛИ. Ф. 289. Оп. 3. Ед. хр. 342).

- 45 Е. А. Ляцкий был одним из руководителей издательства «Огни», напечатавшего монографию Кондратьева об А. К. Толстом. В письме к Ляцкому от 10 октября 1910 г. Кондратьев сообщал о завершении своей работы над биографией А. К. Толстого, в письме от 4 сентября 1911 г. благодарил Ляцкого за ведение корректуры книги (ИРЛИ. Ф. 163. Оп. 2. Ед. хр. 244).
- 46 Сергей Юлианович Кулаковский (1891–1944) — филолог; в пореволюционные годы жил в Польше, писал о современной польской литературе (см.: Современные польские поэты в очерках Сергея Кулаковского и в переводах Михаила Хороманского. Берлин, «Петрополис», 1929). Его отец — историк античности Юлиан Андреевич Кулаковский (1855–1919). См.: Тименчик Р. Д. Заметки на полях именных указателей // Новое литературное обозрение. 1993, № 4, с. 158.
- 47 П. П. Потемкин (1886–1926) — поэт, автор стихотворных книг «Смешная любовь» (СПб., 1908), «Герань» (СПб., 1912), «Отцветшая герань. То, чего не будет» (Берлин, 1923).
- 48 И. И. Ясинский (1850–1931) — прозаик, поэт, критик, журналист; участник кружка «Вечера Случевского». См. отзыв Кондратьева о нем в письме к Г. П. Струве от 24 января 1931 г. (*Струве*, с. 18). Сергей Кречетов (наст. имя — Сергей Алексеевич Соколов; 1878–1936) — поэт, критик, руководитель издательства «Гриф». Борис Владимирович Бер (1871–1921) — поэт, переводчик.
- 49 Князь Георгий Сергеевич Гагарин (ум. в 1915) — поэт, автор сборников «Стихи» (СПб., 1908) и «Стихотворения. Второй сборник» (Пг., 1914). Е. Н. Квашнин-Самарин (1877/78–1920) — поэт, историк морского флота. И. И. Тхоржевский (1878–1951) — поэт, переводчик. Борис Михайлович Микешин (1873–1937) — скульптор, сын академика Михаила Осиповича Микешина (1835–1896).
- 50 Жена Е. А. Ляцкого Видослава Ляцкая (1913–1991).

Сергей Рафалович в Париже

«Русский литератор, отличный теннисист, живший в эмиграции, писавший и на языке принявшей его страны»: для самого общего портрета Сергея Львовича Рафаловича (1876–1944) — поэта, прозаика, эссеиста и драматурга, литературное рождение которого осенили крылья декадентства, — вполне подходит «набоковское клише». Совпадения на этом, разумеется, и кончаются, особенно в том, что касается литературной значимости; любопытно, однако, что зашифрованное указание на Рафаловича мы находим в одном из последних произведений Набокова — игра слов в устах одного из персонажей *Transparent things* (начало XIII главы; шуточный перевод французского *rafale de neige* на русский как «рафалович»).

О «русской биобиблиографии» Рафаловича достаточно подробно говорится в недавней публикации¹.

Здесь мы хотели бы сообщить некоторые подробности о менее известном периоде его жизни — «французском».

Следует предупредить, что в нашем случае это разделение несколько искусственно: дело в том, что уже с конца прошлого века Рафалович жил и в России, и во Франции, вошел в литературную среду обеих столиц и писал на обоих языках.

По окончании в 1897 году Петербургского университета, Рафалович отправляется в Париж, чтобы слушать в Сорбонне курсы по французской литературе. Однако, в большей степени, чем занятия, его привлекает блеск парижской литературной жизни, в которую он без труда включается. Одна из ветвей семьи Рафаловичей еще в середине прошлого века переселилась из Одессы (откуда Рафаловичи были родом и где родился С. Л.) в Париж, где завоевала

¹ Кофейня разбитых сердец. Коллективная шуточная пьеса в стихах при участии О. Э. Мандельштама. Публикация Т. Л. Никольской, Р. Д. Тименчика и А. Г. Меца. Под общей редакцией Р. Д. Тименчика. *Stanford Slavic Studies* 12. Stanford 1997. Pp. 22–25.

высокое положение в финансовом мире и прочное место в культурной жизни². Под покровительством влиятельного Артура Рафаловича, двоюродного брата отца, молодой Сергей и его брат Николай нашли работу³, семью⁴ и, может быть, самое главное — доступ в литературный и театральный мир, что для Сергея составляло главный, если не единственный интерес в жизни.

Рафалович познакомился с группой начинающих поэтов (Jean de la Hire, Paul Vigné d'Octon и другие). Среди них был и Ernest Gaubert (1881–1945), молодой литератор, только что перебравшийся в Париж из провинции, — точное французское соответствие Рафаловичу: эпигонствующий талант; необычайная плодовитость; поэт, прозаик, критик, автор пьес (по преимуществу, одноактных), которые, однако, шли не только на второстепенных сценах. О нем можно сказать то же, что и о Рафаловиче: при скромных следах, оставленных им в истории литературы, вплоть до Первой мировой войны не было ни одного журнала с модернистским уклоном, в котором, хотя бы случайно, не появилось бы его имя⁵. Гобер,

² Герман Абрамович Рафалович (1828–1893), глава парижской ветви семьи, занимался коммерцией и российскими финансами, постоянно общался с русскими министрами и играл важную роль в развитии и обеспечении российских финансов и кредита. Он женился на своей племяннице Марии, дочери старшего брата; весьма одаренная и образованная, она была любительницей искусств, писательницей-дилетанткой, вращалась в кругу писателей, ученых, художников и имела в Париже салон, в котором бывали, среди прочих, Эрнест Ренан, Этьен Араго, Эжен Гильом, историк Ланфре, скульптор Гарде, художник Ралль, Клод Бернар, Поль Берт. Дети Рафаловичей Андрей и Софья жили в Англии и посвятили себя английской литературе. Старший сын Артур (1853–1921) последовал по стопам отца — и с громадным успехом: финансист, экономист с большой известностью (автор бесчисленных томов, среди которых монументальная *Histoire financière*), с 1889 года он стал главой императорского бюро российского Министерства финансов в Париже и был генеральным секретарем Гаагской Мирной конференции 1898 г. — См.: *D. Comparetti. In memoria di Elena Comparetti Raffalovich e di Leone Raffalovich suo padre. Firenze, 1922.*

³ Первая должность Сергея Рафаловича в Париже была связана с Международной выставкой 1900 г.; затем он работал для Министерства просвещения, для парижского бюро Министерства финансов. Николай стал крупным чиновником Русского банка в Париже.

⁴ Сергей в первом браке был женат на дочери Артура Александре, а Николай женился на ее сестре Марии. Несмотря на рождение дочери Ольги, брак Сергея оказался непродолжительным. После долгого романа со знаменитой петербургской красавицей Саломеей Николаевной Андрониковой (1888–1982) Рафалович женился в Париже на Мелитте Чолокашвили, которая последовала за ним из Тифлиса.

⁵ См.: *Bibliographie des auteurs modernes de la langue française (1801–1836)*. Сост. Н. Talvart, J. Place. Paris, 1937. Pp. 293–295.

исходящий из парнасизма и при этом близкий к поздне-декадентскому *entourage*, был другом Пьера Луиса и Жана Лоррена; первая его публикация появилась в изданиях журнала «La plume» (сборник стихов под названием *Les vendanges de Vénus*, 1900, посвященный памяти знаменитого Фелисьена Ропса). Он интересовался литературной жизнью славянских стран и был как-то связан с чешской культурой: в 1899–1900 писал корреспонденции из Парижа для пражской «Moderní revue» и в 1903 опубликовал книгу *La poésie tchèque contemporaine*.

Между Рафаловичем и Гобером на какое-то время устанавливается тесное сотрудничество. Они вместе предпринимают издание литературного журнальчика «La vie», где Гобер является главным редактором, а Рафалович — членом редакционного комитета. Вышло только 4 номера, с февраля по май 1900 г. В журнале они публиковали преимущественно свои собственные произведения и произведения молодых французских литераторов, примыкавших к их группе.

Рафалович и Гобер пишут вместе одноактную пьесу *L'une et l'autre*, не напечатанную, но представленную 6 апреля 1900 г. в Le Théâtre d'Application La Bodinière⁶. Постановка второй совместной пьесы *Avant la mort, l'amour* была включена в планы театра, но не осуществлена. В здании La Bodinière, rue St. Lazare 18 помимо театральных представлений проводилась многосторонняя культурная деятельность: доклады, музыкальные вечера, встречи и диспуты на самые разные литературные темы. Там Рафалович с той же группой «La Vie» участвует 6 декабря 1900 г. в вечере современной поэзии, организованном Салоном Поэтов; он, предположительно, читает стихи из своей книги *Poèmes*, только что вышедшей у Леона Ванье, крупнейшего издателя французских декадентов.

Парижские встречи ярко отразились на литературном творчестве Рафаловича по его возвращении на родину. С французским влиянием смешивается влияние Случевского, Минского, Сологуба — Рафалович становится постоянным посетителем их литературных собраний. В декабре 1902 г. в Петербурге он знакомится с Брюсовым, который отмечает в своем дневнике: «У Минских встре-

⁶ Этот театр был основан в 1888 Шарлем Бодинье, генеральным секретарем Comédie-Française. Назначение театра было служить учебной и экспериментальной сценой для учеников Théâtre français. Среди постоянных исполнителей театра был и знаменитый актер и режиссер Орельен Люнье-По. См.: J. Robichez. Le Symbolisme au théâtre. Paris, 1957. P. 63, n. 86.

чал Рафаловича. Знарок французской поэзии, вообще словно мелкий поэт из „La plume“»⁷.

В 1901–1904 г. Рафалович пишет из России корреспонденции о петербургских театрах для «Revue d'art dramatique», во главе которого стоял тогда Эжен Морель и для которого писали также Е. П. Семенов (который был, кроме того, корреспондентом «Mercure de France») и Валентин Мандельштам. Рафалович публикует и переводы с русского на французский⁸.

В первое десятилетие XX века Рафалович продолжает часто ездить в Париж, а с 1909 г. он работает там постоянно, возвращаясь в Россию лишь время от времени. Однако большая часть его литературной и театральной деятельности этих лет разворачивается в Петербурге⁹. И там, в один из приездов, Рафаловича застаёт революция, на время лишившая его всякой возможности возвращения во Францию.

В 1923 г. Рафалович все-таки добирается до Парижа — после пребывания в Грузии (1918–1921)¹⁰, бегства в Европу через Константинополь и нескольких месяцев, проведенных в Берлине¹¹. Его жизнь отличается от обычной эмигрантской. Рафалович в основном держится вдали от эмигрантской среды. По воспоминаниям его второй жены, он не разделял позиции и политической ориентации русской общины, не любил ее ограниченность и постоянные ссоры, не слишком интересовался литературной жизнью, хотя и поддерживал дружеские отношения с отдельными ее представителями, прежде всего с Ремизовым, Евреиновым, Тэффи, Мочульским, Маковским, художником Яковлевым, Корнфельдом, Ильей Зданевичем.

Его последний поэтический сборник, который явился и последним его произведением на русском языке, относится к 1926 г.: *Терпкие будни*. Он пронизан чувством глубокой экзистенциальной

⁷ В. Брюсов. Дневники 1891–1910. М., 1927. С. 128.

⁸ Например: *M. me Droujinine (Annenkov-Bernard)*. La fille du peuple. Drame historique en cinq actes et neuf tableaux, traduit du russe par Serge Raffalovitch. Paris, Librairie Théâtrale, 1905.

⁹ См. список (хотя и неполный) многочисленных русских произведений Рафаловича в: Кофейня... (сн. 1).

¹⁰ О литературной деятельности Рафаловича в Тифлисе см. также: *M. Marzaduri*. Futurismo menscevicco // *L'avanguardia a Tiflis*. Venezia, 1982. Pp. 103, 112, 117, 119, 127.

¹¹ Где он среди прочего читает в Доме искусств лекцию о футуризме, см.: *Russen in Berlin 1918–1933. Eine kulturelle Begegnung*. Her. von Fritz Mierau. Weinheim und Berlin, 1988. P. 268.

горечи, безнадежности и смирения (и может быть причислен к наиболее глубоким его произведениям); им отмечен отход Рафаловича от литературной деятельности в собственном смысле слова.

Между 1927 и 1936 гг. он работает в иллюстрированном еженедельнике прогрессивного направления «Vue»: руководит изобразительным отделом и публикует многочисленные статьи о современной французской и международной политике, в частности, об английской внешней политике и о наступлении нацизма в Германии.

В эти годы он занимается художественным переводом на французский с немецкого (*H. Possendorf. Le clown Bux*, 1930) и с английского (*W. Fabian. College-girls*, 1931). Пишет на французском несколько исторических романов из разных эпох: *Schoura. Un enfant de la Révolution*. Ed. du Tambourin. Paris, 1931; *Son plus grand amour*. Ed. Montaigne. Paris, 1933; *La Joconde. Le roman d'amour de Léonard de Vinci et de Mona Lisa*. Ed. Fasquelle. Paris, 1935 (вместе с немецким соавтором Н. Manner Mons). Другой роман, *Le crime de Jacques Sevière*, печатается по частям в газете «La République». *Feuilletons* Рафаловича публикуются на страницах французской прессы (если судить по списку, находившемуся в его личном архиве). Часть из них (некоторые в соавторстве с Manner Mons) становится кинематографическими сценариями, которые во второй половине 30-х гг. регулярно передаются в «La Société des auteurs et compositeurs dramatiques — Association des auteurs de films», членом которой был Рафалович. Однако фильмы по этим сценариям, по-видимому, никогда не были сняты.

Когда в июне 1940 г. немцы занимают Францию, Рафалович с женой уезжают на Атлантическое побережье, в Биарриц; после оккупации и этой области они переезжают на территорию, контролируруемую правительством маршала Петэна. Там, сначала в Экс-ле-Бен, потом в Шаролль, они проводят полтора года. Оттуда решают вернуться в Париж, но жизнь во все еще оккупированном городе слишком тяжела. Вместе с другими родственниками они укрываются в окрестностях Mortagne, в Perche, к югу от Нормандии. Там 14 ноября 1944 года Рафалович умирает от сердечного приступа. Там он и похоронен.

Пятнадцать лет назад мне представилась возможность познакомиться в общих чертах с содержанием парижского архива Сергея Рафаловича; я предполагала, что вскоре вернусь для основной работы над ним, но не успела. Теперь большей части архива уже не существует: после смерти второй жены Рафаловича

(1984) он, по словам наследников, был «потерян» при переезде. Все же я приведу краткое его описание на основе своих тогдашних заметок и немногочисленных копий, которые мне удалось сделать.

В архиве — кроме небольшого числа личных документов, газетных вырезок (в основном рецензии на его книги), отрывков из его статей и четырех кратких писем Ремизова, датированных 1924 г., — сохранилось несколько неизданных произведений Рафаловича, относящихся к предреволюционным годам. Речь идет о текстах, которые прибавляют к литературному облику автора, очерченному в изданных произведениях, немного: это лишь незначительные вариации уже известного.

Архив содержал достаточное количество стихотворений на французском (в основном — любовная лирика) и на русском (в частности, стилизации на средневековые темы, объединенные в цикл под названием *Изольда*); философско-психологические рассказы (четыре из них, объединенные заглавием *Чего не было*, сохранились в фотокопиях); одну пьесу и несколько *драматических этюдов*.

Ряд текстов относится к грузинским годам (возможно, это тексты докладов, сделанных в Тифлисе); машинопись о творчестве Анны Ахматовой; машинопись о современной грузинской поэзии (сохранилась в фотокопии); несколько французских и одна русская версия рассказа, озаглавленного то *Thamara et Thamar*, то *Esclave ou maitresse. Conte oriental*.

Наибольший интерес представляют две незаконченные поэмы, сохранившиеся в фотокопиях: одна под названием *Черт* (очевидно, это тот «современный роман в стихах», который был объявлен выходящим из печати в 1916 г.), другая без названия (возможно, речь идет о поэме *Трое*, предполагавшейся к изданию в 1916 г., дата, которой помечена машинопись). Эта последняя — без сомнения, самое значительное, что есть в архиве, — состоит примерно из 3000 стихов и представляет собой поэму на религиозный сюжет, — область, которая очень интересовала Рафаловича в эти годы (см. в частности поэму *Симон Волхв*, Тифлис, 1919 г. и Париж, 1926 г., и сборник *Семь церквям*, Берлин, 1923 г.). Три библейские женские образа (Ева, Суламифь и Богоматерь) предстают здесь как воплощения различных сторон «вечной женственности». Здесь публикуется первая часть поэмы¹².

¹² Машинопись с авторскими исправлениями. Орфография приведена в соответствии с современной.

Часть первая

С тех пор, как замысел единый
двойною волей воплощен
и вместе с словом шип змеинный
вплелись в немолчный гул времен,
из бездн объяввших с двух сторон
единый мир двоим подвластный
впервые два творца восстали,
и взгляд метнув во мрак

безгласный,

сквозь времена и через дали,
друг к другу устремили путь,
еще не ведая друг друга,
чтоб в круг сверкающий сомкнуть
два напряженных полукруга.
До грани жуткой мир дошел
судьбой двоящейся влекомый,
и разрешенья не нашел
для вековой своей истомы.
Но неразрывно тварь слилась
с творцами истиной двойкой,
и свет блеснул, где свет угас
в тот грозный час ночного мрака,
в тот роковой предзорный час.

Тысячелетия размеренным

течением

над миром созданным однажды

протекли,

и быстрый бег земли
и звезд согласное круженье,
и то, что долгим напряженьем
ума и воли человек
осуществил — на миг? на век? —
захвачены могучим током
реки не знающей истока,

реки, которой устья нет.
Сказал творец: «Да будет свет».
И свет блеснул. Сказал Второй:
«Пусть тешат легкою игрой,
пусть рушат призрачные плены
ночей и дней живые смены».
И в мир вошли и свет и мгла.
Напрягшись Воля создала
что Разум мыслил и постиг.
В пространстве ожил каждый миг
и в них, еще не зная граней,
среди бесчисленных созданий
всех выше голову подняв,
простер несозданную явь
над миром чуждым и родимым,
не ненавистным, не любимым,
меж гор, долин, лесов и рек,
богоподобный человек.
И оглянув свое творенье,
творец одобрил воплощенье
единой творческой мечты.
Но ярким замыслом тревожим,
Второй, паря над тихим ложем,
где спал Адам среди темноты
без сновидений и без страха,
из бессознательного праха
иную плоть и кровь творя,
воздвиг трепещущую деву.
И пред собой, когда заря
блеснула, муж увидел Еву.
И в тот же миг среди зверей,
и птиц, и рыб, и насекомых,
в бездонных пропастях морей,
в лесах, полях и водоемах,
повсюду, где живая тварь
из праха косного восстала, —

глядела, слушала, дышала
 как отражение, как марь,
 и привлекая и пугая,
 несходно-схожая, другая.
 Глядел Адам, не постигая,
 на плоть свою и не свою.
 Сказал Творец: «Живи в Раю
 с подругой, как и ты безгрешной».
 Но тот, Второй, порою вешней
 в цветущий Рай послал змею
 под сень запретную познанья
 и вечности. Склонив чело
 благословил Второй дерзание.
 И в мир вошли добро и зло.
 Тогда над грешною четою
 свой гнев, как пламя золотое,
 как меч сверкающий простер
 Творец раскинувший простор
 земли не ведавшей зачатья.
 И время тяжкого проклятия
 на все живое возложил.
 Обрек на труд однообразный
 того, кто полон ярких сил.
 А той, над кем властны соблазны,
 за грех назначил он расплатой
 всю жизнь рабыней быть чреватой,
 и взор от падшей отвратил.
 Но к ней, однажды соблазненной,
 Второй, презрев союз законный,
 мечту мятежную склонил,
 чье отражение двойится:
 и то рабыня, то царица,
 жена вкусившая от древа
 и не познавшая себя,
 за мужем следует, как Ева
 отца детей своих любя,
 иль недоступна и желанна,
 неверным светом осиянна,
 за гранью зыбкою манит
 неизъяснимой красотою
 и жутким именем: Лилит.
 Свой гнев, как пламя золотое,
 свою любовь, как белый щит,

Творец над грешною четою
 простер, познав чужую власть.
 И в мир вошли любовь и страсть.

С тех пор в мгновенья
 свершенья
 Творцы и каждое творенье
 вплелись узором кружевным.
 Две воли вечные враждебны,
 но между них, вясь как дым,
 плывет и тает гимн хвалебный
 державным прихотям земным.
 Двоятся судьбы мировые
 и каждый миг и каждый век
 как изначала, как впервые
 и прав и грешен человек.
 Как мир, творится жизнь земная
 враждебной волею двоих,
 и кто-то, жатву пожиная,
 слагает рифмы в звучный стих.
 Но муж, Творящего избранник,
 землей владеет, точно данник
 необходимости седой.
 Блюдет суровые законы,
 и чтит порядок освященный
 привычкой, страхом и нуждой.
 Уклад семьи, устои рода
 и быт народный создал он
 в повторных сменах, как
 природа,
 обрядам точным подчинен.
 И договором нерушимым
 себя с Создателем связав,
 подобострастно-величав,
 он путь держал к Ерусалимам.
 Но на земле обетованной
 он сеял хлеб и пас стада
 иль выходил на подвиг бранный,
 когда враждебная орда
 довольству мирному грозила.
 Уменье, знание, воля, сила
 в согласной стройности цвели

и отцветали за оградой.

И то, что надо и не надо,
что людям впрок и что во зло,
уж в люльке распознать могли
младенцы мужеского пола.
Приемля жизнь, как ремесло,
и у священного престола
склоняясь низко в день

Субботний,

толпа ждала, как в час расчетный
расплаты ждет мастеровой.

Бесстрастно счет сводил хозяин.

И неизменен, неслучаен,
под сенью правил вековой,
внедрялся в быт, встал

в сознание

один из ликом мироздания.

Но рядом с ним, в мельканьи

зыбком,

сверкал и гас и вновь сверкал
из глубины живых зеркал
навстречу будничным улыбкам,
навстречу будничным слезам,
другой, себя искавший сам.
В домах воздвигнутых мужьями,
в лачугах, избах и дворцах,
на светлой башне, в темной яме,
под блеском солнца и впотьмах,
езде, где страдно, стройно, строго
сплелись вехи и межи,
за гранью каждого порога
он властно сеял мятежи.

Пока с Творцом союз законный
скрепляли муж, отец иль брат,
не разгадав, о чем молчат
и безпричинно плачут жены, —
с супругой, дочерью, сестрой
сближался бережно Второй
и соблазнитель соблазненный
то ненавидя, то любя
рабу возвысил до себя.

И с ней вмешавшись в судьбы
мира,

приемля и колебля быт,
он вечный хмель былого пира
вносил туда, где хмель забыт.
Под тяжким бременем запретов,
в тюрьме уставов, вместе с ней,
он чтит превыше всех обетов
разгульный вихрь и блеск огней.

Шутя подтачивал основы,
таясь ворота отмыкал,
и осушая свой бокал,
уже безудержно алкал
небывших чаш с отравой новой.
Учил ее точить ножи,
лаская недруга и друга,
доверить правду быстрой лжи,
и круг сомкнув, уйти из круга;
иль над священным алтарем
воздвигнуть прихотью мгновенной
свой быт, чтоб стал он бытием
для зачарованной вселенной.
Меняя облики свои
в сплетеньи пестрых совершений,
событий, мыслей и решений,
и подвигов, и преступлений,
сливая быстрые струи
ручьев свергающихся в доли
иль заглушивших плеск веселый
в подземной мгле, — двоится мир
двойною волей управляем.

И так же, как над древним Раем,
напевы разнострунных лир
влекут его путем двояким.
Теперь, как прежде, как тогда,
есть твердь и зыбкая вода,
есть сон и явь, цветы и злаки,
и разум мудрый и мечта,
и сила мышц и красота.

Но разноцельно, размерно
над миром властвуют вдвоем
жена и муж, как будто серну
в единый воз впрягли с конем.

Различны цели и желанья,
несхожи чувства и дела,
и самоцельность мирозданья
для них двойко расцвела.
Двойною волей управляем,
не верен истине своей,
и сотворен и созидаем
все вновь и вновь, во тьме ночей
и в блеске дня, на свет незримый,
на свет неведомый ему,
к преображенью своему
стремился мир неудержимо.

В броженьи вечном тайных сил,
равно творящий и творимый,
он звезд небесных не гасил,
но к небу властно возносил
намeki новых благовестий,
обет небывшей красоты.

Мгновенность с вечностью
сплелись

и снизу вверх и сверху вниз
струились встречные мечты
о Женихе и о Невесте.

Двоилась воля тут и там,
никто не знал последней цели,
на тварь подобную творцам
они из темных бездн глядели
с таким же страстным упованьем,
каким, в тоске земной, она
горела, к ним обращена

то со смиреньем, то с дерзаньем.
Что было там, то было тут,
перекликались те же зовы,
и вечно тот же, вечно новый,
манил из неразрывных пут
двойкозримый лик свободы.
Но были выходы и входы
в двойкий мрак погружены
под знаком Мужа и Жены.

Когда-то было мирозданье
покорно замыслу творцов.

Непробужденное созданье
земли пред прихотью богов
склонялось с верою смиренной.
Но неизменен для вселенной
один таинственный закон
самодовлеющего рока:
и кто творит, и кто рожден,
несет в себе, отягощен,
зерно, что зреет одиноко.
И проростая сквозь тела,
объемля мир расцветом пышным,
мечта земная вознесла
свой властный зов к пределам

вышним.

Струился мощно ток двойной
и тут и там враждебно-схожий,
и той же тайною тревожим
был мир небесный и земной
сквозь жуть двойких воплощений.

Но в глубине живых зеркал
не тот же лик, восстав, мелькал
лучами зыбких отражений.
Все ярче, ближе и властей
из гущи вьющихся теней
где грань меж пропастями уже,
к земной мечте о Светлом Муже
склонялся чей-то светлый лик
едва разгаданный на миг.
И отвечая тайным зовам,
верна себе, в расцвете новом,
незавершенном сквозь века,
земная плоть, светла, легка,
воздвиглась, как соблазн
вселенский,
как лик иной, извечно-женский.

Не помня темного начала,
и не прозрев еще конца,
земля расцветами венчала
чело незримого Творца.
Он воплотил свое сознание,
он уплотнил бесплотный мрак,

и ожил мир, как вещей знак
 предвечного существованья.
 Из праха созданный, Адам
 печатью духа был отмечен,
 и обреченный смерти сам,
 он утверждал Того, кто вечен.
 В текучести и чувств и дел,
 творя обряды и законы,
 он прозревал иной удел
 неизменяемо-исконный.
 И с ним томление деля,
 влеклась прекрасная земля
 сквозь зримые устои быта
 навстречу тайне нераскрытой.

Но к этой тайне звал ее
 Второй, воздвигнув бытие
 недостигаемым пределом
 над духом алчущим и телом
 несогласимыми вовек,
 чтоб вечно жаждал человек,
 чтоб вечной жаждою томимый,
 к земле желанной и любимой
 Творец склонял бессильный зов
 сквозь даль пространств и глубь
 веков.

Но нет ни времени, ни срока,
 где вечность жаждет влиться в
 миг,
 где рок неведомый воздвиг
 два устремленья, как два тока.
 Пути единого им нет,
 и встреча будет неповторной.
 Лишь в миг скрещенья — яркий
 свет
 прольется в мир из бездны черной.
 И свет блеснул в нежданный час.
 Всех ярче солнц, звезда зажглась,
 белее тел, алей, чем кровь,
 жарка, как страсть, что дышит
 в нас,
 нежна, как женская любовь.

Земля и небо засветились
 в тот миг, когда сомкнулся круг,
 и там, где два пути скрестились,
 с Женою встретился Супруг.
 Живая мать всего живого,
 она, как светлый сон Второго,
 пленяя души и тела,
 с землей цветущею цвела
 и озарила мир иной
 святою благодатью земной.
 И в первый раз со дня творенья,
 с законом попирая грех,
 Творец свершил, один за всех,
 любовный подвиг искупленья.
 Есть грех лишь там, где путь
 двояк,
 слиянье чисто и безгрешно:
 небесный Муж с Женою здешней,
 сливаясь, освятили брак.
 Един Супруг в двух ликах сущий,
 Жена двулика — одна.
 И богородицей она
 явилась нам из брачной кущи.
 Оправданы Лилит и Ева
 и соблазнительно-чисты
 жены рождающее чрево
 и тайна женской красоты.

Был миг... И вновь раздвоен мир,
 двоякой волей управляем.
 И снова, как над древним Раем,
 напевы разнострунных лир
 влекут его путем двояким.
 Теперь, как прежде, как всегда,
 есть твердь и зыбкая вода,
 есть сон и явь, цветы и злаки,
 и разум мудрый и мечта,
 и сила мышц и красота.
 И разноцельно, размерно
 над миром властвуют вдвоем
 жена и муж, как будто серну
 в единый воз впрягли с конем.
 Различны цели и желанья,

несхожи чувства и дела,
и самоцельность мироздания
для них двояко расцвела.
Ему обряд, а ей наряды,
ему венец, а ей венок,
ему погосты и посадки,
ей — незабудка и сверчок.
Ему безмен, а ей качели,
ему гранит, а ей скудель,
ему стада, а ей свирели,
ему вино, ей сладкий хмель.
И каждый миг над общей нивой
нерасторжимо сплетены,
в борьбе то грозной, то игривой,
она и он себе верны.
Тебя, блудница и святая
прославившая Магдалон,
пою, коленопреклонен,
люблю, <нрзб.> мечтаю.
К тебе вели нас сквозь века
твои оправданные сестры,
чей зов волнующий и острый
пронзал миры, как сталь клинка.
Они в тюрьму благополучий,
в униженность земных скорбей, —
как небо зримое сквозь тучи,
чья синь в прорывах голубей, —
дразня струили свет пробудный,
и неугасною алчбой
томимые, дорогой трудной
влекли нас властно за собой.
Благословен их грешный путь,
и превзойденный, и забытый.
Но имя смуглой Суламиты
со мной ты рада помянуть.
Она любила, как и ты,
невоплощенные мечты;

но светлой благостью блистая,
в преображенья жуткий час,
к себе призвал одну из вас,
тебя одну, моя святая,
сын человеческий и божий.
И тайно схожи и несхожи,
два лика женских светят мне.
Любя двоих, я верен каждой,
и каждой верен я вдвойне.
Она и ты порукой мне,
что мир земной был создан
дважды.

И если ждет потомков третий,
чьи не дойдут до нас огни,
он будет радостен, как эти,
он будет скорбен, как они.
И воздвигая над мирами
мечты неведомой полет,
жену какую вместе с вами
певец грядущий назовет?
Но что бы ни было, — от века
сквозь времена, все вновь и вновь,
творцов, и мир, и человека,
не оправдает ли Любовь?
Ему обряд, а ей наряды,
ему венец, а ей венок,
ему погосты и посадки,
ей — незабудка и сверчок,
ему безмен, а ей качели,
ему гранит, а ей скудель,
ему стада, а ей свирели,
ему вино, ей — сладкий хмель.
И каждый миг над общей нивой
нерасторжимо сплетены,
в борьбе то грозной, то игривой,
она и он себе верны.

М. А. Бирман
(Иерусалим)

А. П. Мещерский (1915–1992). Несколько страниц к биографии первого «бициллиоведа»

На фоне неугасающего интереса к культурному наследию русской эмиграции особенно впечатляет феномен беспрецедентного взрыва переизданий сугубо научных трудов проф. П. М. Бицилли. Недавно нам довелось поименовать все наиболее существенные перепечатки его работ последних лет и, чтобы не повторяться, мы отсылаем заинтересованного читателя к соответствующей публикации (1).

В настоящем сообщении, кратком по необходимости и ввиду скудости имеющихся сведений, мы попытаемся осветить лишь некоторые важнейшие вехи биографии А. П. Мещерского и его роль в упорядочении источниковой базы для названных переизданий и для исследования творческих достижений П. М. Бицилли. До сего времени в литературе подобный опыт не предпринимался. Лишь однажды М. Велева мельком коснулась значения подготовленной Мещерским библиографии трудов Бицилли (2).

Андрей Павлович Мещерский (далее АП) — выходец из одного из родовитейших княжеских семейств. Его отец — Павел Павлович еще до революции разошелся с женой. Он не эмигрировал, и следы его затерялись. Мать АП — Наталия Стефановна, с двумя сыновьями-малолетками (Андрей — младший), оказалась в эмиграции в Болгарии. Жила трудно, зарабатывала частными уроками английского и французского.

Андрей, ученик русской гимназии в Софии, познакомился с дочерью П. М. Бицилли Машей; она училась классом моложе. Через несколько лет, в 1941 г. — вспоминала в одном из писем автору М. П. Бицилли (1917–1996) — они поженились (3). Окончив гимназию, АП мечтал получить образование историка в университете. Однако стипендии эмигрантам не выделялись. И он, после нескольких неудачных попыток, вынужден был остановиться на историко-политическом факультете так наз. Свободного университета, который и закончил.

В годы II мировой войны АП — по свидетельству друга, В. Ю. Макарова, — имел контакты с движением сопротивления прогерманскому режиму в стране. В 1944–1945 г., после разрыва Болгарии с гитлеровской Германией, он вступил добровольцем в болгарскую армию, участвовал в боях с германскими дивизиями и был награжден орденом «За храбрость» I степени (4).

После войны Мещерский окончил библиотечные курсы под руководством проф. Т. Борова и поступил библиотекарем в крупнейшую в стране Народную библиотеку в Софии. Там он проработал — рассказала автору его тогдашняя жена М. П. Бицилли (позже, в 1959, они расстались) — многие годы «с увлечением» (3).

Кончина П. М. Бицилли (далее — ПМ) в августе 1953 г. побудила АП заняться приведением в порядок архива и библиотеки покойного. В архиве находились не только документы личного происхождения профессора и его близких, но и многочисленные письма известных, иногда выдающихся деятелей русской литературной диаспоры, русской и европейской научной мысли (об этом ниже). Единственным опубликованным свидетельством усилий АП по разборке и систематизации архива ПМ была статья-обзор переписки П. М. Бицилли с И. А. Буниным (5). Статья не осталась без откликов в научной литературе (6).

Важнейшим научным результатом АП была составленная им библиография трудов Бицилли. Она вышла в Софии в октябре 1994 (7). Через год с небольшим в России появилась расширенная версия с чуть измененным названием (8). Этот труд, уже в первом варианте депонированный в библиотеке, послужил основой для исследования творчества Бицилли. В частности, именно на его основе была подготовлена библиография филологических работ ПМ, опубликованная в 1966 г. в Мюнхене как приложение к немецкому переводу труда ПМ о Чехове, изданному в серии «Forum Slavicum» под редакцией проф. Д. И. Чижевского (9). Копии разновидностей рукописного библиографического труда использовались разными исследователями-«бициллиеведами».

Другой важнейшей заботой АП было приведение в порядок большой библиотеки ПМ. Ядро ее составляли многочисленные книги с дарственными посвящениями авторов. В литературе отмечалось (10), что ПМ был долголетним и наиболее печатаемым рецензентом самого авторитетного издания эмигрантов — журнала «Современные записки». Отзывы ПМ охотно публиковали и многие иные научные и чисто литературные издания в разных странах. Все это отразилось на составе библиотеки. Кроме полного комплекта названного и других журналов, в ней были

широко представлены и иные издания русской литературной и научной диаспоры. По свидетельству упоминавшегося В. Ю. Макарова, АП постоянно занимался пополнением библиотеки — доукомплектовывал ее недостающими книгами, приобретал новинки и т. д. (4) И после смерти ее первоначального собирателя и владельца — ПМ — библиотека расширялась и обогащалась.

Совокупность сцепления и пересечения ряда событий создала, по нашему мнению, цепь «случайностей», которые предопределили судьбу библиотеки и архива.

Где-то в 1970 г. в Софии приехал академик Д. С. Лихачев. Интуиция ученого быстро привела его в архив ПМ. «В библиотечной комнате он просиживал, — рассказывает В. Ю. Макаров, — многие часы в обычно пустой квартире» (4). Д. С. Лихачев несомненно высоко оценил значимость богатств, сосредоточенных в архиве и библиотеке. Не было также никакого секрета в том, что болгарские власти и ученые не проявляли (тогда) интереса и внимания к наследию Бицилли.

Следующим звеном в цепи «случайностей» явился арест в 1973 г. В. Ю. Макарова (с последующим заключением на 4 года в тюрьму) за провоз в Болгарию запрещенной литературы. Сразу же после ареста в библиотеке был произведен обыск с конфискацией около десятка наиболее ценных книг (4). Обыск свидетельствовал, что для властей библиотека ПМ стала очагом беспокойства.

При сложившихся обстоятельствах неоднократные обращения Д. С. Лихачева к АП и руководству Болгарской Академии наук (БАН) с предложением о передаче архива и библиотеки ПМ в Институт Русской литературы (Пушкинский Дом) в конце концов возымели действие. В 1980 г. ящики с документами и книгами были переправлены из Софии в Ленинград (11). Там они ряд лет пролежали нераспакованными (4).

В составе переданного в дар ИРЛИ наследниками ПМ архива наиболее ценными были более трехсот писем (в оригиналах) к Бицилли от И. А. Бунина (24), от М. А. Алданова, В. В. Вейдле, Г. И. Иванова, К. В. Мочульского, Н. А. Оцуца, П. Б. Струве, Н. А. Тэффи, В. В. Ходасевича и многих других корреспондентов ПМ (12). В числе поступивших в Пушкинский дом материалов были также десятки (если не сотни?) книг с дарственными надписями от И. А. Бунина, Б. К. Зайцева, А. М. Ремизова, П. И. Иванова, В. Ф. Ходасевича и т. д. (12). Весь полученный архив Бицилли составил фонд 804 Рукописного отдела ИРЛИ. К сожалению, и в настоящее время, спустя годы после поступления в ИРЛИ документы фон-

да 804 практически мало доступны рядовому исследователю (в частности, попытка автора этих строк ознакомиться с помощью питерских друзей с некоторыми документами фонда не увенчалась успехом).

Несомненной заслугой АП перед бициллиеведением является и его постоянная готовность консультировать исследователей, оказывать им практическое содействие во всех начинаниях. Наглядный пример тому — его активное участие в подготовке к изданию в Софии историко-культурологических трудов ПМ. Редакция изданного в 1993 г. (уже после кончины АП) тома сочла своим долгом выразить на контр-титule «...искреннюю признательность за помощь, содействие и поддержку» А. П. Мещерскому, наряду с М. П. Бицилли и Е. П. Ивановой-Аничковой. Она сопроводила эти слова следующим выразительным примечанием: «Андрей Павлович Мещерский ушел от нас, не дождавшись появления этого сборника, над созданием которого он работал вплоть до своей кончины» (13). Число зафиксированных в литературе примеров конкретной и существенной помощи, оказанной АП исследователям-бициллиеведам, можно без особого труда продолжить (14, 15, 16). А один из исследователей — Хр. Манолакев — прямо посвятил свою публикацию неизвестной ранее статьи ПМ об А. С. Пушкине «Светлой памяти князя Андрея Павловича Мещерского» (17).

Как ни скромны были должность библиотекаря и сопутствовавшее ей небольшое вознаграждение, они все же создавали минимальные условия для самоотверженного и увлеченного исследователя, каким был А. П. Мещерский.

Параллельно с названной библиографией АП подготовил и другую — многотомную рукопись «Заметки и материалы к биобиблиографии русских преподавателей в высших учебных заведениях Болгарии. 1920–1944 гг.» (София, 1955/1956 г.). Она находится в том же фонде 804 Рукописного отдела ИРЛИ. Наши представления о труде почерпнуты из скупых указаний в литературе (12). Библиография охватывает работы 14 историков и филологов, русских эмигрантов, преподававших в разные годы в Болгарии. Единственным печатным следом деятельности АП в этой области является его публикация о библиографии трудов Н. С. Трубецкого (18).

Еще меньше, к сожалению, у нас представления о результатах исследовательских усилий АП в третьей области его научных исканий. Нам встретились лишь глухие упоминания о подготовленной им в итоге многолетней работы рукописи на тему «Россия и Балканы — внешняя политика, культура, экономика балканских стран». О направленности, хронологических рамках,

объеме рукописи и о месте ее нахождения нам ничего не известно.

Сложность поисков следов деятельности ПМ и его трудов связана, как это отмечалось в литературе (2), с тем, что архивные материалы о них рассредоточены. Основная, наиболее ценная часть их — в фонде 804 ИРЛИ. Другие хранятся в болгарских архивах (различных фондах Софийского университета, БАН и др.); третьи — в личных архивах родственников, друзей и знакомых ПМ и АП. А их судьба разбросала — многие проживают не только в Болгарии, но и далеко за ее пределами — в Швейцарии, Франции, США, Эстонии и ряде других стран.

Тем не менее, розыски продолжаются. И они, будем надеяться, принесут, рано или поздно, плоды.

В заключении подчеркнем: заслуги А. П. Мещерского в собирании, упорядочении и систематизации архива П. М. Бицилли трудно переоценить. Он был первым биографом и библиографом Петра Михайловича, составил его научную библиографию, привел в порядок его архив и тем заложил основу для изучения наследия выдающегося ученого, гуманитария-энциклопедиста.

Список литературы

1. Бирман М. А. П. М. Бицилли (1879–1953) // Славяноведение. 1997. № 4. С. 49, 62–63.
2. Велева М. Из архивного наследство на П. М. Бицилли // Болгарский ежегодник. Москва, 1996, с. 203, 205.
3. Бицилли М. П. Письма автору настоящего сообщения от 30.XI.1995; 15.II и 21.III 1996 (в архиве автора).
4. Макаров В. Ю. Письма автору настоящего сообщения от 5.XI.1995; 18.VI, 28.VII и 3.IX.1996 г. (в архиве автора).
5. Мещерский А. П. Неизвестные письма И. А. Бунина // Русская литература. 1961. № 4.
6. Вомперский В. П. Взгляды П. М. Бицилли на историю русского литературного языка // Филологический сборник. М., 1995.
7. Мещерский А. П. Библиография трудов профессора Петра Михайловича Бицилли с материалами для его биографии (София. Октябрь. 1954).
8. Мещерский А. П. Биобиблиография проф. Бицилли. Рукопись (копия в архиве автора).
9. Bicilli P. Anton P. Cechov. Das Werk und Sein Stil: München. 1966. SS. 239–243.
10. Струве Г. П. Русская литература в изгнании. Нью-Йорк. 1984. С. 56.

11. Дочев Д. Пьотр Михайлович Бицили. В кн.: *П. М. Бицилли*. Европейската култура и Ренесансът. София. 1994. С. 43–44.
12. Туниманов В. А. П. М. Бицилли. Статъи: История. Култура. Литература // *Русская литература*. 1990. № 2. С. 135.
13. *Бицилли П. М.* Избранное. Т. 1. София. 1993. Сост. и комент. Т. Галчева, Г. Петкова, Х. Манолакев. Предисл. Т. Галчева.
14. Каганович Б. С. П. М. Бицилли как литературовед // *Studia Slavica Hungarica*. 34/1–4. Budapest. 1988. С. 205, 218, 220.
15. Каганович Б. С. П. М. Бицилли как историк култури // *Одиссей*. Москва. 1993. С. 270.
16. Велева М. П. М. Бицилли в Софийския университет // *Минало*. София. 1995. № 1. С. 92.
17. Манолакев Хр. «Пушкин и руският роман» — неопубликуванна статъа проф. П. М. Бицилли // *Болгарская русистика*. София. 1993. № 1.
18. Мещерский А. П. Опит за библиография на професор Н. С. Трубецкой // *Литературна мисъл*. София. 1991. № 4.

IV. Философия. Герменевтика

В. Айрапетян
(Орхус)

О говорящем и толкователе

Опираясь на бахтинское понятие «чужого слова», эти отрывочные абзацы развертывают то, что лишь намечено в моих Герменевтических ПОДСТУПАХ К РУССКОМУ СЛОВУ (Москва 1992) с предисловием Владимира Николаевича Топорова — таким, какое мне еще надо заслужить.

1. Кто говорит и кому? Слово есть сказанное другим человеком и услышанное мною, это чужое слово по преимуществу. Михаил Бахтин (ЭСТ, с. 347): «Я живу в мире чужих слов». А свое слово — мысль. Я сам не говорю, говорящий — «другой для меня» и «я для другого», а «я для себя» — слушатель, понимающий и думающий, так и в поразительном рассказике Борхеса Борхес и Я об именитом я-для-других с «его литературой» и безымянном я-для-себя; сюда относится пословица *Слушай больше, а говори меньше* или *На то два уха, чтоб больше слушать, один рот, да и тот много врет, а как бы два было?* (ПРН, с. 407 и 317; ППЗ, с. 158), куда же *слушаться, послушание*. Слово по природе «хочет быть услышанным» (Бахтин, 1961 Год. Заметки в БСС 5, с. 338 и 359), *Красная речь слушаньем* (ПРН, с. 407 и 645), а можно сказать и *крепка* или *стойт* слушаньем, и если славянское слово *слово*, родственное *слух* и *слава*, значит 'слышимое, услышанное (мною)', ср. *пословный* — то же, что *послушный* (СВРЯ, ст. *Пословесный*), оно дополняет обозначения слова в разных языках как 'говоримого,

сказанного (другим)', например, сказ, сказка. Другой говорит и я слышу слова, я же говорю словами, я выражаю мысли; мое слово для меня есть мысль. — Илиада и Одиссея начинаются призывом к Музе: «Гнев, богиня, воспой Ахиллеса», ἄειδε, θεά, и «Муза, скажи мне о том многоопытном муже», μοι ἔννεπε, Μοῦσα, но Вергилий начинает ЭНЕИДУ от себя: «Битвы и мужа пою», *cano*, — это целый переворот в идее слова, судя и по резкому противопоставлению *cantabo* и *dic mihi, Musa* у Горация, Искусство ПОЭЗИИ, 136–44. В сказителе различаются говорящий (Муза Гомера) и слушатель-рецитатор, а в писателе к ним присоединился записывающий, писец. Записанное посторонним божественное слово сказителя превратилось в написанное собственноручно собственное слово писателя. Чём стало для говорения бывшее чисто вспомогательным записывание, показывает, кроме слов 'писатель' и *литература* 'письменность', отчаянное определение языкового слова как цепочки букв между двумя пробелами. Всё же близок сказителю образ Данте, пишущего по диктовку, у Ахматовой в стихотворении Муза и у Мандельштама в Разговоре о Данте; Ахматова и сама стихи записывала, не писала, а Мандельштам даже диктовал.

2. Говорящий употребляет слово, спрашивающий о значении хочет его понять, а отвечающий толкует. Употреблять (или использовать, пользоваться), толковать и понимать слова это разновидность триады дело, слово и мысль. А толкователь — третий наряду со свидетелем и судьей, ср. латинское *testis* 'свидетель' < **terstis* 'третий' и *третейский суд* или *третий* в значениях 'судья', 'поручитель', 'свидетель' (СВРЯ, ст. *Третичный*); о 'третьем' см. В. Топоров, Семант. ТРОИЧН. и АВЕСт. *ΘΡΙΤΑ*, здесь и библейский Иосиф-толкователь — прим. 26 на с. 57 сл.; М. Бахтин о «третьем в диалоге», глубоко понимающем, — Проблема ТЕКСТА и 1961 ГОД. ЗАМЕТКИ в БСС 5, с. 323 и 336 сл. Причем толкователь может дать спрашивающему о значении слова, он же слушатель, только то, что у того как говорящего уже есть. Толкователь посредничает между слушателем и говорящим, без него они не сошлись бы в каждом из нас. Фараон у Т. Манна Иосифу:

— покамест ты нагадал мне лишь то, что я и без того знал. Но что значит мой сон и что он хотел мне сказать?

— Фараон ошибается, — ответил Иосиф, — думая, что он этого не знает. Этот раб способен предсказать ему только то, что он уже знает.

И после толкования:

— ты, как истый потомок плутов, просто внушил мне, будто я сам предсказал будущее, истолковав свои сны. Почему же я не смог сделать это до твоего прихода, почему я тогда только знал, что неверно, но верной отгадки не знал? А в том, что это толкование верно, я нисколько не сомневаюсь, и в этом толковании единый мой сон себя узнаёт *.

— Иосиф и ЕГО БРАТЯ, 4. 3 (гл. Фараон ПРОРОЧЕСТВУЕТ). Сюда же мысль героя 1984-ОГО Оруэлла (2.9) «Лучшие книги, понял он, говорят тебе то, что ты уже сам знаешь» **.

3. Говорящий может сам сказать — употребляя, но не называя — то, что служит нам смыслом его слова; отсюда правило замены толкуемого слова значением, благодаря которому распознаётся произвол толкователя. Толкователь призван говорить словами говорящего, если же говорить от себя, от своего лица и имени, получается отсебятина. О слове *отсебятина* см. СВРЯ 2, стб. 1957, и Ист. слов В. Виноградова, с. 420–23. Отсебятина это непредставительное говорение. Ср.:

В философии, в особенности в натурфилософии начала века, всё это всё же рационализировано и оторвано от тысячелетних систем народных символов, всё это дано как собственный опыт, а не как проникновенное истолкование многотысячелетнего опыта человечества, воплощенного во внеофициальных системах символов.

— из бахтинского наброска К ВОПРОСАМ САМОСОЗНАНИЯ И САМООЦЕНКИ — (БСС 5, с. 78 сл.). — К замкнутости толкования на том же говорящем и том же языке, или *герметичности* (: *герменевтика*) толкования: по Эмилю Бенвенисту, Семант. РЕКОНСТР. (3), определение языкового понятия «возможно не иначе как в терминах самого этого языка». Древнегреческая филология родного языка, Бахтин против лингвистики, которая «изучает живой язык так, как если бы он был мертвым, и родной — так, как если бы он был чужим» — МАРКС. ФИЛОС. ЯЗ. (2.2, прим. на с. 92, ср. о терминах в том же бахтинском наброске, с. 79). Сюда же высказывание Хлебникова «Я буду думать как бы не существовало других языков кроме русского» (В. Григорьев, Словотворчество, с. 34) и

стихотворение НЕ ИСКУШАЙ ЧУЖИХ НАРЕЧИЙ, но ПОСТАРАЙСЯ ИХ ЗАБЫТЬ — Мандельштама. «Сама мысль, что обо мне можно толковать их словами, была невыносимой. Для этого подходили только мои слова» *. — Юкио Мисима, Золотой ХРАМ, 7.

4. Толкователь и просветитель или толкователь и популяризатор науки оба посредники, но обращены они в противоположные стороны. В смысле Ницше толкователь кантианец: Кант «писал против ученых в пользу народного предрассудка, но для ученых, а не для народа» **. — Веселая НАУКА, § 193, ср. «от неученых к ученым» в одном заглавии Н. Федорова. А вот Честертон, рассказ УРОД В СЕМЬЕ (THE FOOL OF THE FAMILY): «Хорошо осведомленных поразила» — в речах Хорна Фишера — «новая и фантастическая идея, какой они и не встречали. Невежественных поразила старая и привычная идея, какую они и не думали увидеть возрожденной». Толкователь призван так говорить. Есть два мировых человека в русском самосознании, Иван-дурак и Пушкин, и они собеседники, но несогласные; я, толкователь-русист, вслушиваясь в их разговор и, бывает, вслед за Владимиром Далем толкую Пушкину невнятное слово Ивана. А стоящий напротив просветитель разъясняет Ивану Пушкина.

1.1. Кто говорит? Не собственно я, то есть я-для-себя, и даже не ты, другой-для-меня, а все другие вместе, ср. *язык* '(чужой) народ'. Это вы субъект говорения, собирательный хозяин языка, вы говорите мне через тебя, тобой. Ты говоришь мне как ваш представитель и орудие, ср. *язык* 'пленник, которого допрашивают'. А я только для другого говорящий, для себя же я слушатель, (не)понимающий и думающий. Ведь «для меня в жизни», сказал Бахтин в работе об авторе и герое (ЭСТ, с. 23 и 48), отношение «я и другой», «я и все другие» «абсолютно необратимо и дано раз и навсегда». Дальше: «Другость моя радуется во мне, но не я для себя» (с. 120), — говорит то же моя другость, но не моя думающая инакость. Но лингвист этого уже не знает, он привык считать, что говорящий — «я», а слушатель — «ты». К связи мысли и «я» см. В. Топоров, И.-Е. *EG'H-OM : *MEN-, сюда же ответ семилетней девочки в записи М. Гаспарова (НЛО № 16, с. 424):

«— что важнее — что ты думаешь или что ты делаешь?» — «Именно я?» — «Именно ты». — «Я — что думаю, а другие — что делают». И объяснила: она-то знает, что толкнулась в кори-

доре не нарочно, а учительница не знает, видит только то, что сделано, и записала выговор.

С триадой мысль, слово и дело связана триада я, люди и весь мир («личность, общество, природа»); мысль связана со мною, а слово с людьми, миром-общиной.

2.1. Слушатель-(не)понимающий в каждом из нас старше говорящего. Гёте сказал И.-П. Эккерману 10.1.1825: «Примечательно, что слух и целиком способность понимания опережает способность к речи, так что вскоре понимаешь всё хорошо, но выражаешь отнюдь не всё». Но наш говорящий это вошедшие в нас старшие. Прометеев порядок мысль, слово, дело, обратный, но главный, — мой, а прямой и старший Эпиметеев порядок дело, слово, мысль — других. А мой толкователь посредничает между мною самим и всеми другими, представляет их во мне, это моя другость.

2.2. Из Мыслей Паскаля (91/336): «Надо иметь некий умысел (*une pensée de derrière*) и судить обо всём по нему, говоря между тем как народ». — Это и к толкователю относится. Толкователь толкует слова говорящего мирового человека, кого во мне представляет, его же словами. Это «свои-чужие» (Бахтин) для меня слова, и я могу не просто употреблять их, а называть употребляя и цитировать. Толкование «своего-чужого», знакомого, но значимого слова это мост, соединяющий его употребление с его пониманием, а толкователь тот, кто прокладывает такие мосты, ср. латинское название жреца *ponti-fex*, т. е. **пумтедей*.

3.1. Толкуя, мы говорим, *толковать* о чем значит просто 'говорить', а говоря, толкуем, отсюда сорное словечко *значит*. Мировой человек — сам свой толкователь, он *homo loquens*, он же *homo interpretans*. Способность этой «многолической личности» (Н. Трубецкой) говорить на тысячу ладов и голосов и есть единственная предпосылка герменевтики («Всё предпосылочное в герменевтике — только язык», — сказал Шлейермахер). Фольклор толкуется только внутренними средствами, ср. «*sacra scriptura sui ipsius interpret*» Мартина Лютера. В Иосифе и ЕГО БРАТЬЯХ Томаса Манна, 4.1 (гл. Иосиф ПРИХОДИТ НА ПОМОЩЬ КАК ТОЛКОВАТЕЛЬ):

Сновидение означает какое-то единство сна и толкования, какою-то целостность, где сновидец и толкователь только с

виду существуют раздельно, каждый сам по себе, а на деле они неразделимы и даже тождественны, ибо вместе они составляют единое целое. Кто видит сон, тот и толкует его, а кто хочет его толковать, тот должен прежде его увидеть. Вы жили в роскошных условиях избыточного разделения дел, господин хлебный князь и ваше превосходительство чашник, поэтому сны видели вы, а толковать их вы предоставляли вашим домашним пророкам. По сути же и по самой природе вещей каждый сам себе толкователь сна, и чужими услугами в этом деле он пользуется только изящества ради. Я открою вам тайну сновидений: толкование предшествует сну, и наш сон вытекает из толкования. Недаром человек отлично знает, когда толкователь неверно толкует ему его сон, недаром кричит: «Убирайся, недотепа! Я найду себе другого толкователя, который скажет мне правду!»

Толкованию соответствует в сравнительно-историческом языковедении внутренняя реконструкция, а внешнее сравнение соответствует переводу.

1.1.1. Кто говорит и кого я слушаю(сь)? Чей это «голос во тьме» (Беккет, Компания)? «Что это внутри меня говорит?» — вдруг спросил отца мальчик семи лет и одного месяца. На вопрос Ницше «Кто говорит?» Мартин Бубер в Диалоге ответил: Бог. Фрейдисту говорит «Оно», бессознательное. «Язык говорит», повторял Хайдеггер (*Die Sprache spricht*), чтобы не называть того, кого он обозвал *das Man*, то есть *людьё*. Из Философии ИМЕНИ Сергея Булгакова (1): «— говорит мир, но не человек, говорит мирочеловек». Бахтин этим вопросом не задавался (согласно Л. Гогтишвили в БСС 5, с. 396). Для лингвиста говорящий — «я». А я, словотолкователь, отвечаю: Вы говорите, все другие вместе, мировой человек (это не булгаковский *мирочеловек*) — через каждое «ты» для меня.

1.1.2. *On (: homme) dit, man (: Mann) sagt, they say*, говорят. Само местоимение *кто* в вопросе о говорящем требует единственного числа; говорят все как один, ср. в пословице (ПРН, с. 475) «Слушай, дуброва, что́ лес говорит!» Как древнееврейское множественное Божьего величия *элохим* не против монотеизма, так и множественное неопределенно-личное *говорят* не против «монантропизма» по Вячеславу Иванову (Кручи, 3.1). А хайдеггеров экзистенциал «*das Man*» (Бытие и ВРЕМЯ, §27 и 34 сл.) это

бывший первочеловек Манн германцев (Тацит, Германия, 2.3) — мифологема, сравнимая с индийскими Ману и Пурушей, библейским Адамом или гностическим Антропосом. Мифотворческое сознание, для которого главное, первое по важности есть старшее, первое по времени, делает первочеловеком мирового человека, мировой значит и 'очень хороший', а у Хайдеггера архаичная хвала мировому человеку превратилась в хулу на него. Есть промежуточный случай, это двусмысленное самовосхваление в стихах на французском языке некоего *On*, например *Bref ON fait tout, ON dit tout, | ON est de tout temps par tout* — (85 сл., список не позднее 1641 г.), то есть игровое олицетворение местоимения вслед за латинской Историей НИКОГО монаха Радульфа из Анжу; см. Изольда Бурр, ПОХВАЛА «ON».

1.1.3. Ты говоришь мне как ваш представитель, отсюда 'вы' вежливое. Множественное вежливости 'вы' к одному тебе и множественное скромности, но и величества 'мы' про одного себя происходят из множественного представительства. К ребенку не обращаются на *вы*, потому что он еще не вошел в мир-общину и мировой человек еще не вошел в него, так и с названием *зубы мудрости*. Переходное от *мы* всякого представителя к царскому *мы* это *мы* выборного артельного старосты, имеющего право говорить за всех (артель у Мельникова-Печерского — В ЛЕСАХ, 1.15), ср. Э. Бенвенист, Семант. РЕКОНСТР. (9), о смысловом переходе 'один из многих' > 'первый, единственный' в индоевр. *-*poti*. Произвол, вот грех представителя.

1.1.4. Алексей Ухтомский о прирожденном представительстве каждого (ИС, с. 486): «Каждый отдельный человек является уполномоченным от всех, от всего человечества и от человеческой природы; всякое его наблюдение или высказываемая им мысль идут от лица всего человечества, представляют из себя достояние всего человечества». А представительский произвол тем больше, чем меньшую часть вместо целого взялся представлять человек. Незачем учреждать МИРОВОЙ Конгресс, говорит Борхес (Конгресс), когда поймешь, что ты уже его участник*.

Сокращения

АВЕСТ. *ӨRITA* — В. Н. Топоров, АВЕСТ. *ӨRITA*, *ӨRĀĒTAONA*, др.-инд. *TRITA* и др. и их индоевропейские истоки, — *ANNALI DI CA' FOSCARI*, 16 (1977), № 3 (Serie Orientale, 8), pp. 41–65

- БСС 5 — *М. М. Бахтин*, СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ, т. 5: Работы 1940-х — начала 1960-х годов, Москва 1996
- И.-Е. *EG'H-OM : *MEN- — *В. Н. Топоров*, Из ИНДОЕВРОПЕЙСКОЙ ЭТИМОЛОГИИ IV (1) : И.-е. *eg'h-om (*Heg'h-om) : *men-. 1 Sg. Prop. pers., в сб.: ЭТИМОЛОГИЯ. 1988–90, Москва 1993, с. 128–53
- ИС — *А. Ухтомский*, Интуиция совести: Письма. Записные книжки. Заметки на полях, Санкт-Петербург 1996
- Ист. слов — *В. В. Виноградов*, История слов, Москва 1994
- МАРКС. ФИЛОС. ЯЗ. — *В. Н. Волошинов*, Марксизм и философия языка: Основные проблемы социологического метода в науке о языке, Ленинград 1929
- НЛО — НОВОЕ ЛИТЕРАТУРНОЕ ОБОЗРЕНИЕ, Москва
- ПОХВАЛА «ОН» — *I. Burr*, DAS LOB DES «ON». Zum ironischen Encomium grammatikalischer Phänomene im Französischen, — ROMANISCHE FORSCHUNGEN, 91. Bd (1979), SS. 1–23
- ППЗ — Пословицы, поговорки, загадки в рукописных сборниках XVIII — XX веков. Изд. подготовили М. Я. Мельц, В. В. Митрофанова и Г. Г. Шаповалова, Москва — Ленинград 1961
- ПРН — Пословицы русского народа. Сб. В. Даля, Москва 1957
- СВРЯ — ТОЛКОВЫЙ СЛОВАРЬ ЖИВОГО ВЕЛИКОРУССКОГО ЯЗЫКА, В. Даля. Третье изд., под ред. И. А. Бодуэна де Куртенэ. Т. 1–4, Санкт-Петербург — Москва 1903–09
- Семант. РЕКОНСТР. — PROBLÈMES SÉMANTIQUES DE LA RECONSTRUCTION, in: *É. Benveniste*, PROBLÈMES DE LINGUISTIQUE GÉNÉRALE, Paris 1966, pp. 289–307; по-русски в кн.: *Э. Бенвенист*, Общая лингвистика, Москва 1974, с. 331–349
- Семант. ТРОИЧН. — *В. Н. Топоров*, К СЕМАНТИКЕ ТРОИЧНОСТИ (слав. *trizna и др.), в сб.: ЭТИМОЛОГИЯ. 1977, Москва 1979, с. 3–20; добавление: ЭТИМОЛОГИЯ. 1980, Москва 1982, с. 167
- СЛОВОТВОРЧЕСТВО — *В. П. Григорьев*, Словотворчество и смежные проблемы языка поэта, Москва 1986
- ЭСТ — *М. М. Бахтин*, Эстетика словесного творчества, Москва 1979

К цвету

«Элемент к'иен-то- (k'iei-to- и т. п.) обозначал не только возрастание (набухание) физической массы, материи, но и некой внутренней плодоносящей силы, духовной энергии и связанной с нею... световой и цветовой. Появление цвета как такового... свечения, сияния... захватывает не только глаз, но и душу и сердце человека... с точки зрения физической оптики связано с увеличением значения единицы λ , обозначающей длину световых волн. Показательно, что нижний полюс значений λ связан с фиолетовым цветом (460 нм; ср. „фиолетовые миры“, связанные с демоническим началом, в поэзии Блока); верхний полюс значений λ связан с пурпурным цветом (700 нм), универсальной формой проявления святого, божественного, запредельного»
(Владимир Николаевич Топоров, Идея свялости в Древней Руси).

В том добровольном заключении, в которое нас кто-то запер, мы не видим краски: что береза и в городе белая, загрязненная немного, ствол тополя загадочной смеси зеленовато-коричневатого с черными трещинами. Едва замечаем цвет лица. Ольга Александровна Седакова заметила у англичан больше внимания к цвету чем в Германии; кстати у них complexion значит цвет лица, а не телосложение как у нас и немцев.

С того момента, как мы увидели окрашенность мира, он становится не объектом а субъектом, мы перестаем брать его в сетку форм. В действительности мы не видим форм, только массивы окрашенности, формы привносятся воображением. Раньше мы расчерчивали мир схемами неизвестного происхождения, теперь его безобманный цвет не принадлежит нам, а мы окрашиваемся настроением в тона мира. Дело не в климате, можно отдыхать на Канарских островах и видеть цвет через рекламные открытки, т. е. не

видеть его. Мраком может стать и яркий солнечный свет. Это поступок (не просто смена аспекта) глядящего, как перечеркивание мира. «Выдохлись все краски и умерли оттенки; серые длинные дни, серая пустыня и куда-то бредущие тени» (Ирина Полянская, Тихая комната, НМ 1995, 3, 50–51). Видеть только серый цвет тоже поступок. Ср. определение Гёте: «Die Farben sind Taten des Lichts, Taten und Leiden».

Мы можем велеть себе увидеть облако то как верблюда то как кита, но нелепо стараться увидеть коричневое как голубое. Когда мы оговорившись называем зеленый синим или колеблемся, подыскивая имя для цвета, то вовсе не потому что у нас в зрении стоит то синий то зеленый. С этой надежностью цвета связано то, что все основные цвета в нашем языке названы одним словом (зеленый, желтый, голубой, не исключено что и красный и черный).

Эротические сны скорее будут цветными. По-японски *иро* «цвет, окраска, оттенок, тон, краска, цвет и выражение лица, общий облик, обаяние», *ироаи* «оттенок, нюанс». *Иро* основное слово для цвета, оно входит в технические термины *иродзури* «многокрасочная печать», *иродомэхо* «способ закрепления красителей», *ироцүки-тэрэби* «цветное телевидение»; с *моно* «вещь»: *иромоно* «цветные краски, галантерея». Как мы говорим *пестрый* в смысле разнообразия, так яп. *ироиро* «различные, всякие разные». То же *иро* с тем же иероглифом «любовные дела, чувственные наслаждения, роман». *Ирогономи* «сладопастрастие». Во франц. *гризетка* девица не совсем строгого поведения происходит возможно от *gris* «серый» и «под хмельком», в яп. *ирогуру* «темный, смуглый цвет лица» и *ирогуруи* «распутная жизнь». Говоря *расцветает*, мы склонны теперь, с утратой цветности, думать о движении распускании цветка, но в яп. расцвет молодости (о девушках) означает именно окрашивание. Ср. др.-инд. *гоһиһі*. Яп. *ирокэ* «страсть, влечение, склонность», при том что *кэ* «признак, след, привкус, ощущение» (страсть как бы «вкус цвета»). *Иромэку* означает принимать любую окраску, зеленеть, краснеть и оживляться, проявлять активность, волноваться, возбуждаться, о войсках — «измениться в цвете» в смысле дрогнуть.

Цвет как страсть, настроение, поступок кажется не научным дискурсом. Настоящая наука говорит однако не очень много. Она может измерить — что? длину волн? С этим выражением лучше не спешить, световые волны пока гипотеза, остаток теории тонкого эфира. Самое большее можно сказать, что свет не полностью лишен свойства волн, как показывает интерференция. На-

ука может фиксировать *энергию* там, где виден (или не виден) свет и констатировать ее *пульсацию*; 7,5 и еще тринадцать нулей (столько раз в секунду) и 4,3 с тринадцатью нулями — это соответственно верхний и нижний предел пульсации, воспринимаемой человеческим зрением, с фиолетовым цветом на верхнем пределе. Когда частота вибраций увеличится, для нас станет черно, но энергия будет продолжать воздействовать на клетки организма, сначала немного хорошо, потом очень плохо. Ниже нижнего предела мы перестает видеть красный цвет и начинаем воспринимать тепло, на инфракрасную часть приходится 50% солнечного излучения. Энергия, вибрирующая или чаще 750 триллионов или реже 430 триллионов раз в секунду, почему-то не может пройти через роговицу глаза, вязнет в ней, если еще раньше того не увязла в ионосфере. Когда вибрация достигнет сотен квадриллионов раз в секунду, она вдруг снова станет проникающей, но на этот раз жуткой, пробивающей уже просто все.

Все это цвет, а где же свет? Наука отвечает: его нет, это родовое понятие, от которого можно отказаться; свет просто смешение цветов в глазу: он не тонкий прибор, воспринимающий вибрации не по отдельности, а в смешении. Смешение всегда естественнее чистоты, и продукт слияния всех цветов свет. Но смешение разных частот вибрации должно вроде бы давать среднюю величину. Середина между ультра и инфра есть, но она занята желтым цветом, он располагается точно посередине между частотами фиолетового и красного пурпурного. У Гёте желтый *die nächste Farbe am Licht* (*Farbenlehre* § 765), он возникает через «мягчайшее ослабление» света. Чем больше я читаю физические справочники, тем глуше мое замешательство. Свет «сложное по спектральному составу излучение». Существует научное и техническое выражение «белый цвет», он сумма всех дополнительных цветов. Но мы не воспринимаем свет как цвет, хотя бы и белый. Похоже, что белый цвет не то же что белый свет. Непонятно, как от смешения цветов получается не опять же цвет, а свет. Как от смешения качеств образуется то, что качества не имеет?

Строгая наука не отвечает на этот вопрос. Она не говорит даже «свет» и «тьма», потому что ни в математическом формализме, ни в эксперименте не имеет соответствующих этим словам структур. Естествоиспытатель ставит конкретный вопрос применительно к конкретной цели исследования, чтобы получить от природы ответ да или нет. Рядом с этой научной жесткостью полярность свет-тьма, как у Гёте, мало чем отличается от магии, ворожбы. Проверка природы на свет-тьму была бы

похожа на поиски нечистой силы, не лучше приписывания электронам свободы воли. Если в богословском, даже философском контексте различие света-тьмы допустимо, то в лаборатории новоевропейской науки нельзя ничего представить негоднее, грязнее такого возвышенного противоположения.

И здесь Ньютон примиряется с Гёте против одинаково ненавистного им злоупотребления наукой. Точные приборы фиксируют не цвет, а повсюду лишь разные частоты вибрации. Гёте по существу говорит то же самое: мы можем видеть только цвета и никогда ничего больше.

По Гёте однако, когда свету поставлен предел (так или иначе он поставлен всегда), свет распускается цветом, а не сам по себе свет распадается на цвета. И свет и граница, в конечном счете темнота, возражает наука, существуют только для человеческого глаза, «благодаря особенностям зрительного аппарата человека... для мира вне человека это противопоставление света и тьмы отсутствует». Для природы никакой качественной границы в районе перехода размаха колебаний (будем осторожнее и скажем: не «электромагнитных волн», а вибраций «энергии излучения») от 1/3 тысячной миллиметра к меньшей не лежит; человек вдруг говорит, темно, ничего не видно, а природа продолжает иметь вибрации и в тысячу и в миллион раз тоньше (гамма-лучи).

То был свет, вдруг тьма. Для научного прибора скорее наоборот, самое интересное начинается в рентгеновских лучах и гамма. «Переносить эту 'полярность' (света-тьмы) во внешний мир, приписывать ей некую 'объективность' — с точки зрения науки ошибка, известный антропоморфизм». «Наивный реализм» Гёте оказался «недостаточно критичным»? Надо было оглянуться и заметить, что свет-тьма это древняя онтология, т. е. мифология? Бытие-небытие, свет-тьма, добро-зло для научного формализма не существуют, как для нее нет и мира, есть космос, причем не так, что в мире есть космос, а так, что есть космос и в нем мир фиксируется не успешнее чем свет.

Слишком разные начала, чтобы между ними мог быть спор. Гёте лучше многих видел неприступность современного научного формализма; «Математики — своего рода французы: все, что им ни скажешь, они переводят на свой язык, и тогда это сразу становится чем-то совсем другим» (цит. по: Канаев И. И. Гёте как естествоиспытатель. Л.: Наука, 1970, с. 292). Оправдывать Гёте в его «споре с Ньютоном» не нужно. Гёте не любил телескоп и микроскоп, хотя сам работал с ними, почему бы и нет. Но в микроскоп целого мира видишь все равно несоизмеримо

больше, как бесконечность несоизмерима с самой большой величиной. Телескоп как очки для разглядывания природы. «Когда ко мне входит незнакомый человек с очками на носу, я немедленно прихожу в дурное настроение... Очки почему-то представляются мне чем-то невежливым... Мне все кажется, что я становлюсь объектом изучения и что незнакомый человек хочет своим вооруженным взглядом проникнуть в самые потайные уголки моей души и изучить каждую морщинку старости на моем лице. Вглядываясь в меня так пытливо, он нарушает всякое равенство между нами, ибо я не могу тем же ему отплатить... Люди от природы сильные духовно и физически, как правило, скромны, нищие же духом весьма самомнительны» (Гёте Эккерману 5.4.1830). Не надо приборов не потому что у меня острый глаз, Гёте был близорук, а потому что какой бы ни был глаз, он был и стал по природе, в бытии, а статус моих изобретений еще надо выяснить. «Человек сам по себе, поскольку он пользуется своими здоровыми чувствами, есть величайший и самый точный физический аппарат из могущих существовать; и в том-то величайшая беда новейшей физики, что эксперименты как бы отделены от человека и люди познают природу лишь в показаниях искусственных инструментов, этим даже ограничивая то, что она могла бы производить» (Максимы и рефлексии 1266, 1267).

Почему Новое время надело очки. Античность не позволяла себе это. Но раз уж мы теперь ходим в очках, главное не забывать о том что у нас на носу. В войне против формализации Гёте делал исключение для настоящей математики, которая противоположна мании исчисления: «Осмотрительности — сочетанию только ближайшего с ближайшим или, вернее, выведению ближайшего из ближайшего — нам надо учиться у математиков, и даже там, где мы не пользуемся счетом, мы всегда должны приступать к делу так, как будто обязаны дать отчет самому строгому геометру».

Современная физика имеет немного точек, где она считает данные с природы. Она разворачивает свои структуры из себя. Точечные пункты привязки теории к природе обязательно есть: они в экспериментах, не очень частых, где из теории и на языке теории природе ставят очень конкретные вопросы, рассчитанные на получение ответа да или нет. Природа не забегаает вперед и не навязывает от себя да и нет, она учит скорее переливам. Однако на жесткость науки природа откликается своим согласием. Наука теперь знает, что например в своих константах, немногочисленных, природа абсолютно одинакова в масштабах

вселенной. Когда наука спрашивает природу, научная строгость не считается с объектом, однако от природы ожидается соответствие ей. В отчетливом вопросе и выяснении факта и вранья наука там же черпает — в нравственности, в философии, в поэзии — где и Гёте со своим светом и тьмой. Ожидание от природы света и тьмы, света или тьмы ничуть не больше «антропоморфизм» чем научная проверка через природу факта или вранья, требование от нее участия в человеческом апокалипсисе.

Ученый совпадает с поэтом в четкости границы, которую он *проводит*. Гёте угадал существо науки в главном: эксперимент Ньютона был действительно установлением границ. Когда Гёте взглянул в первый раз через призму на белую стену, не увидел никаких цветов радуги и вдруг понял, что для цвета необходима граница, daß eine Grenze notwendig sei, um Farben hervorzubringen, то он сразу угадал и что нужно, чтобы свет превратился в цвет, — нужно, чтобы свет *преломился*, встретив отчетливую, в случае призмы мастером профессионалом тщательно отшлифованную границу, и одновременно Гёте назвал, выкрикнул то, что делает Ньютон: он вводит в природу, врезает в нее отчетливую границу, по существу и тогда и всегда одну, только по исполнению разную, но всегда одинаково жесткую и точную. Современные приборы отличаются от призмы Ньютона, но точно так же взрезают природу, отсекают одно в ней от другого. Почему природа каждый раз оказывается отзывчива на границу?

Гёте не сказал: вот оно что, Ньютон вводит границу. Он сказал, невольно выкрикнул сам себе, *ich sprach wie durch einen Instinkt sogleich vor mich laut aus*: ньютоновское учение ложно. Именно то, что существо научного эксперимента с природой было точно угадано, давало Гёте право уверенно говорить об ошибке науки. Не данные экспериментов неверны, Гёте все те эксперименты повторил. Ложь и не во введении новой границы, ребра призмы, а в отмене старой границы света—тьмы. У Ньютона цвет возникает при *преломлении* света, у Гёте при столкновении с тьмой. Границу света—тьмы отменять было нельзя, рыцарь света этого принять не мог.

Но, отбрасывая без сожаления метафизику как старый вредный хлам, наука по-своему сохраняет старую границу света—тьмы: в своей строгости, в жесткости эксперимента, рассекающего объект на да и нет, факт и вранье. Теперь на этой ипостаси старой границы, на честной объективности (*Sachlichkeit*) все мы стоим, миллиардное человечество. Хорошо бы только, чтобы наука помнила, что главное и в ней, как всегда и во всем, не «успехи», а рыцарское стояние на страже.

По-русски говорится *красивый* от *краса*, этимологически возможно «слава», т. е. цвет как бы слава и сияние. *Некрасиво поступаеть* требует от поступка окрашенности. В древнегреческом *χρῶμα ἴθους*, «окраска этоса», значит особенности нрава. Хайдеггер, не тематизируя краску, походя спокойно говорит об окрашенности настроения, расположения. В науке признак истинности построения его красота. Безнастроенное «теоретическое» отношение гасит мир. Витгенштейн вслед за Гёте будет говорить о сером цвете «образованности». Всякая граница создана цветом-тоном-настроением и его изменением, перепадом, разницей (*inter esse*). Граница не раньше цвета. Все зависит от того, успеваем ли мы рано увидеть цвет или, упустив его, видим уже только свои схемы. Разница в том, что цвет мы видим до схемы, а схему без цвета — когда цвет нами забыт. То, что замеченное Гёте в образованном обществе черно-белое сменилось снова яркими красками, о возвращении к цвету не говорит, наоборот, современная краска в телевидении, цветном фото, на одеждах служит уже победившей схеме. Так в светофоре цвет играет не сам по себе, а только очерчивает схему. Техническая краска не раньше, а позже схемы и означает сведение цвета к структуре и принципиальную невозможность для цвета быть замеченным. Отношение между схемой и цветом перевернуто.

Расчерчивание мира схемами создает неограниченную базу для расчетов. Радует, как мало знает по сравнению с растущей образованностью настоящая наука. Здоровое малознание находит поддержку в сродной ему воле к жесткой строгости против околонучной, мировоззренческой, художественной, психологической грязи. Теперь враг науки давно уже не старая философская метафизика, а своя доморощенная. Возникла необходимость «разграничить *квантовую физику*, для которой характерно непрерывное плодотворное взаимодействие между экспериментами и математическими моделями, и бесплодную, преимущественно вербальную, *квантовую метафизику*, не контролируемую экспериментами» (Д. Н. Клышко, *Квантовая оптика: квантовые, классические и метафизические аспекты*. — Успехи физич. наук, т. 164, 1994, 11, 1189). Фотон как элементарная частица света оказывается скорее метафизической категорией, потому что не имеет точного операционального определения на языке квантового формализма. Дело в том, что квантовая теория в ее математическом формализме не предполагает никакой априорной информации о поле. *Самое большее*, что о нем можно знать до результатов эксперимента, это что оно заведомо *не даст* установить свое состояние иначе как вероятностное, с учетом соотношения неопределен-

ностей, и одновременно — благодаря квантованному, отчетливому, отсчитывающему размаху этой неопределенности — *даст* установить свой «вектор состояния» или «амплитуду вероятности» (более точное название волновой функции). Ничего кроме. Никакого субстрата под это априори не подкладывается, да и это априори относительно, потому что сначала все-таки надо было экспериментально продемонстрировать, что свет имеет квантовые свойства. Если ожидание, что поле будет иметь «волновую функцию», внутри квантовой теории по-настоящему и не априори вовсе, а скорее распоряжение природе, какое свое свойство она должна показать, именно квантованность, то предположение, что фотон есть нечто объективно существующее в пространстве-времени, тем более будет распоряжением, только в отличие от квантованности совершенно неинтересным, потому что если объективное существование понимать как отклонение стрелки прибора, то во-первых видя отклонение стрелки прибора ученый был бы просто глуп, если бы ему это видеть было мало и он бы построил силлогизм об объективном существовании некой субстанции, а во-вторых отклонение стрелки ведь он сам же и вызвал, изменив параметры лазера. Поле, в оптике свет, науке известно поэтому только так, что с ним то-то и то-то получится сделать — и не больше. «Q-теория не дает никаких оснований для стандартных школьных выражений типа 'свет состоит из фотонов', в справедливости которых уверено подавляющее большинство физиков» — и все равно некуда деться, квантовая оптика говорит о фотонах. «Вообще в квантовой физике наблюдается резкий контраст между очень высокой точностью некоторых расчетов (язык Q), дающих иногда совпадение с измеренными значениями в седьмом знаке (и лучше), и туманностью вербального описания явлений (язык M), приводящей в отчаяние студентов» (там же, 1191).

Чтобы отвязаться от кошмара летящих по небу световых шариков, физики в огромном большинстве, почти все, считают фотоны «волновыми пакетами». Некие летающие микрополя, почему бы и нет. Против этой картинки возражают эксперименты: в каких-то условиях энергия поля определена, но число «волновых пакетов» нет — скандал, в принципе невозможно подсчитать число пакетов, — из-за того что переход с возбужденного уровня в основное состояние в тех условиях разрешен и одноквантовый и двухквантовый. И еще: если летит такой волновой пакет, то почему бы нельзя было его пронаблюдать, заметить один раз и потом снова хотя бы один раз, ведь наблюдают траекторию микрочастицы в камере Вильсона, даже фотографиру-

ют, сейчас она здесь и еще сейчас вот там. Но волновой пакет под-лежит так называемой С-редукции, он может быть зарегистриро-ван только один раз, это «наиболее важная (и таинственная) часть описания». Ничто не мешает поэтому считать, что корпускуляр-ные (пакетные) свойства фотона создаются его регистрацией и уже априори считать что они как-то есть до попадания в прибор физика. Представление о волновом пакете в принципе не намного строже совсем классической картинки потока света, причем мож-но вообще обойтись даже без идеи квантования, а говорить просто о «мгновенной интенсивности падающего на детектор света». Единственно корректным остается формализм Гейзенберга или Шредингера (как бы два диалекта одного языка, есть еще третий, Нильса Бора). Из-за его чисто математической неконтактности («математики как французы») приходится опираться на языки старинной или новой, квантовой метафизики. Они «играют вспомо-гательную, эвристическую, утешительную (когда головы сту-дентов совершенно сбиты с толку) или мнемоническую роли» (там же, 1192). Но не больше.

Мы на нашем деревенском языке говорили об «увязании» света в веществе. В квантовой оптике говорят о «слабости взаи-модействия поля и вещества». В общем и целом поле остается са-мо по себе, вещество само по себе. «Это удачное (!) свойство наше-го мира проявляется также в *линейности* большинства оптиче-ских эффектов». Есть области вселенной, где взаимодействие по-ля и вещества сильнее. О фиксации фотона там говорить трудно или нельзя: фотон или просто не дойдет до детектора, раство-рившись в веществе, или во взаимодействии с веществом детек-тора уже не будет так удобно квантоваться. Но в нашем мире удачно. Нашей частью вселенной как-то подготовлено и обеспе-чено несмещение энергии и вещества, на фоне вещества можно детектировать поле (или попросту видеть).

«Железный занавес между классическим и квантовым мирами остается непроницаемым и квантовая оптика здесь так же бессиль-на, как и остальные направления квантовой физики. М-фотон, как и 60 лет назад, остается вещью в себе, и мы по-прежнему играем роль обитателей платоновой пещеры, наблюдающих лишь тени или проекции квантового мира» (там же, с. 1213). А какое бы-ло основание на что-то надеяться? Квантовая теория по замыс-лу и заданию такая, что отделяет ненаглядное от наглядного, запрещает спрашивать, что там внутри за пределами квантово-го скачка. Квантовая физика, без которой теперь человечество уже не может, возникла именно как то достижение, что приро-

да в своем ускользании от прибора все равно была уловлена через сами параметры этого ускользания. В обмен на упускание природы в ней были выявлены космические константы, которые она изменить не может и от которых никуда уже не уйдет. *В квантовой механике наука положила на саму надежность ускользания природы; природе, так сказать, уже никуда не уйти от своего ускользания.* Наукé и технике нашей цивилизации для функционирования ее приборов и машин достаточно полагаться на эти константы и из них исходить. Они добыты в сделке с природой (Ханна Арендт), природа сообщила свои константы в обмен на наше согласие с ролью обитателей платоновой пещеры, которые обязались не поворачивать голову в ту сторону, куда скрылась природа, за железный занавес. Отказ квантовой физики от заглядывания туда, где она обязалась фиксировать только статистические закономерности, — это продолжение все того же, как и в «классической физике», новоевропейского отказа, через введения понятия предела, от вглядывания в предел.

Оттолкнувшись от предела, мы ушли далеко. Математический формализм и эксперимент должны иметь от чего оттолкнуться, поэтому старая или новая метафизика остается одновременно излишняя, грязная и необходимая. Но может быть чистой умеет быть не только математика? И тогда возвращение к цвету возможно, пусть и очень трудно?

Cain and the Sixth Commandment: The Dialogic Structure in Gen. 4

In the fourth chapter of Genesis (Gen. 4), the first people establish their family outside The Garden of Eden. The first children are born, and the first, violent death strikes the family. By the murder of Abel, a sinister precedent was set, which haunts the humanity since then. Cain's crime remains an eternal problem, no less painful today than in the times of Adam.¹

Gen. 4 is an enigmatic text which is hard to assess by conventional logic. One can understand that Cain may have lost the temper after his offering has been rejected — but it is hard to grasp, why it was rejected. For his crime, Cain is sentenced to permanent wandering — but the punishment is seemingly left unaccomplished. Theological and rabbinical interpretations of Gen. 4 are innumerable,² and in our times, discourse and narrative analysis are also successfully applied to this text: a number of structuralist and post-structuralist approaches to Gen. 4 have been suggested.³

This paper offers a tentative reading of Gen. 4 which is focused on its dialogic structure. The interpretation is based on the retrospective analysis, a method which allows to systematically trace latent meanings in dialogue. It is assumed that the content of dialogue is shaped by a combination of progressive and regressive interpretative moves inside the dialogue.⁴ The suggested reading of

¹ On Cain's lasting image in Western art and literature see Aptowitz 1922, Mellinkoff 1981, Sellier 1986, Quinones 1991.

² For a comprehensive review of the bibliography see Westermann 1984 (1974): 279–344, von Rad 1972:103–113, For rabbinical sources see Leibovitz 1970:28–37, Kasher 1953:145–166, for a concise review of midrashic interpretations see Gros 1993: 1104–1107.

³ A structural approach to Gen. 4 was suggested in Aycock 1983; different perspectives (author, narrator, character) is analyzed in White 1991. Cf. also Hardmeier 1986, Gunn 1987.

⁴ On the details of the procedure see Langleben 1998.

Gen. 4 is a result of a rigorous step-by-step procedure, which could not be included in the limited space of this paper.

For the present analysis, Gen. 4 is divided into five parts: (i) The confrontation of Cain and Abel (Gen. 4:1-5a); (ii) Cain's dispute with God and the murder of Abel (Gen. 4:5b-15); (iii) Cain in exile (Gen. 4:16-17); (iv) The progeny of Cain (Gen. 4:17-24); (v) Seth and his progeny (Gen. 4:25-26). This division will serve as a plan of the analysis.

1. The confrontation of Cain and Abel (Gen. 4:1-5a)

In the opening of Gen. 4, the family of Adam and Eve is introduced. Adam and Eve appear as parents, their two sons are characterized by four kinds of contrastive relations: (a) their birth: firstborn vs. secondborn; (b) their occupations: tiller vs shepherd; (c) their offerings to God: plants vs. cattle; (d) the regard of God at their offerings: unacceptance vs acceptance.

/1/

- (ø) ve-ha-**adam** yad'a et-**chava** ishto
 (a) ve-tahar ve-teled et-**kayin** ve-tomar kaniti ish et-yehova
 ve-tosef laledet et-achiv et-**hevel**
 (b) ve-yehi **hevel** ro'e tzon ve-**kayin** haya oved adama
 (c) va-yehi me-ketz yamim ve-yeve **kayin** mi-pri ha-adama mincha
 le-yehova ve-**hevel** hevi gam-**hu** mi-bechorot tzone u-me-ha-le-
 veihen
 (d) ve-yish'a yehova el-**hevel** ve-el-minchato ve-el-**kayin** ve-el-mincha-
 to lo sha'a
- (ø) And **Adam** knew **Eve** his wife;⁵
 (a) and she conceived and bare **Cain**, and said, I have gotten a
 man from the Lord. And she again bare his brother **Abel**.
 (b) And **Abel** was a keeper of sheep, but **Cain** was a tiller of the
 ground.
 (c) And in the process of time it came to pass, that **Cain** brought of
 the fruit of the ground an offering unto the Lord. And **Abel**, he
 also brought of the firstlings of his flock and of the fat thereof.
 (d) And the Lord had respect unto **Abel** and to his offering; But
 unto **Cain** and to his offering He had not respect.

⁵ English translation of Gen. 4 is borrowed from the King James version; to adjust the translation to the Hebrew original, some corrections are made.

The opening /1/ is shaped as a clear-cut thematic unit. The names of Cain and Abel alternate in similar syntactic structures. In pairs (a) and (c), Cain precedes Abel, whereas Abel precedes Cain in pairs (b) and (d). Thus, the brothers incessantly and systematically change places. As a result, the two brothers are brought into a vibrating contrast which is rooted in the stable couple of their parents. The opening is visibly separated from the subsequent text — because the pattern of chiasms ends sharply after (d).

The chiasmic pattern of /1/ invites an interpretation: the elaborated syntax implicitly promotes the idea of a long-standing conflict between the two brothers, Emphasized by the persistent chiasms, the lives of Cain and Abel are intertwined as an indivisible conflicting whole in which the dominant position is permanently at stake. God's rejection of Cain's offering does not come in a sudden blow — since the rejection is the last and thoroughly prepared link of the chiasmic succession /1/. The succession of chiasms suggests that the antagonism of the dissimilar siblings had started with their births, and that in the lasting, covertly smoldering strife, God's open disfavour to Cain was the final stroke which terminated the precarious balance. When reading the opening of Gen. 4 retrospectively, from the rejection of Cain's offering back to the births of the brothers, one can surmise that, from the beginning, the conflict was controlled and supervised by The Creator.

Apart of the parallelisms, the inborn antagonism between the brothers is also intimated by their remarkable names which may hint at the innate inequality of the siblings. Cain's name (*kayin*) is derived from the verb *kaniti* («I have acquired») by his mother Eve. At his birth, Eve says: «*kaniti ish et-yehova*», («I have gotten a man from the Lord») whereas she makes no comment to the birth of Abel, probably because his name speaks for itself: *hevel* means «emptiness», «nothing».

The direct derivation of «*kayin*» from «*kaniti ish et-yehova*», rises two ethically controversial issues: an unsavoury connection of the assassin with God, and a certainly unwanted evaluation of Cain as a worthy acquisition. Through the ages, the interpretations of Gen. 4 successfully neutralized Eve's reckless remark because it was morally important to keep Cain's image all-negative. Although some rabbinical sources do mention Cain's inherent connection to God,⁶ the meaning offered by Eve is generally avoided. Alternative etymo-

⁶ Cf. R. Joshua b. Levi, Midrash ha-neelam Zohar Chadash 19, quoted in Kasher 1953:146, fn to 9.

logies supplant the original meaning of Cain's name;⁷ also, the predicate of «acquisition» is reversed, so that Cain turns from the one who «is acquired» into the one who «acquires», or, otherwise, a greedy possessor of material things.⁸

While the positive overtones of Cain's name are suppressed in the commentaries, Abel's name is thoroughly whitewashed; the assumption is that the name implies his moral purity and virtue. Literal meaning of «hevel» is obviated: it is interpreted as breath, spirit, implacable early death,⁹ or is derived from Abel's occupation, as «herdsman».¹⁰

A less biased interpretation is suggested by the structure of the opening /1/. Supported by the chiasmic interlacing, semantic contrast of the two names suggests that the brothers have been unequal from birth, and that the comparison was not in favour of the younger one. Their physical disparity is reflected in their occupations: the work of «a tiller of the ground» was, physically and intellectually, more demanding than that of «a keeper of the sheep».¹¹ The text keeps silence about Abel's intellectual abilities, whereas Cain's aptitude comes to the fore in his dispute with God — when, after having committed the crime, he successfully corrects and reduces his punishment.

2. Cain's dispute with God and the murder of Abel (Gen. 4:5b–15)

This dispute is one of remarkable dialogues of the Book of Genesis. After The Creation, the direct communication between man

⁷ The following etymologies are widely accepted: *kjn* — «a smith» (Westermann 289–291; Frazer 1918:100); *ke-ayin* — «like a whole (eye)», *ke-ein* — «like nothing», *kin'a* — «evil» (Ginzberg 1968:135). The connection of Cain's name with metal work is supported by a similar profession of Cain's descendant Tubalcain.

⁸ Also, a newborn Cain is described as a property equally divided between his parents and God: his soul, life, and breath belong to God; his bones, muscles and reason come from Adam; his blood, skin and flesh — from Eve (Midrash Tadshe 7, quoted in Kasher 1953:145,146).

⁹ Ginzberg 1947:107, Westermann 1974:292.

¹⁰ From Syriac 'hablā', «herdsman» (Gaster 1975:51, 341–342), which makes a contrasting pair to Cain = «smith» (Cf. notes 8, 30).

¹¹ The lighter work given to Abel is explained by his younger age, or by his fear of the future curse. Cain's ability to toil the soil is explained by his defiant character not fearing God (Kasher 1953:147). Gunkel 1919 (1987:150–2) believes that personal and professional tension between Cain and Abel is at issue. Gaster (1975:51–54) contends that the two professions are divided by intrinsic rivalry. However, Westermann (1974:294) insists that there is no opposition in the occupations of Abel and Cain, as there is no conflict preceding murder.

and God has been established, and although men were gradually distanced from the face of their Creator, the interaction is continued through all the books of the Old Testament. However, only the earliest dialogues between man and God are clearly bilateral and are not constrained by the framework of canonized piety. Adam and Cain speak with God directly, and these talks are marked by genuine reciprocity, and are not shaped by any pattern of worship.¹²

Overtly, the dialogue in Gen. 4 starts at the point where the chiasms of /1/ stop and God asks his first question: «Why art thou wroth?». However, one can trace the dialogic structure extending back to the opening, to the chiasmic competition of Cain and Abel, which ends by an exchange between Cain and God: Cain brings his offering → God rejects it → Cain is disappointed. It is here that a non-verbal exchange smoothly merges with a verbal dialogue: Cain's visible anguish¹³ is verbally articulated in God's voice — Cain's feelings¹⁴ are described precisely in the same words as his countenance was before; cf. /2/ and /3/:

/2/ **ve-yichar le-kayin me'od ve-yiplu panav**

Cain was very **wroth** and **his countenance fell**.

/3/ **ve-yomer yehova el-kayin lama chara lecha ve-lama naflu paneicha**

And the Lord said unto Cain, Why art thou **wroth?** / and why is **thy countenance fallen?**

God's double question (lama ... lama) is followed by a double assertive advice (im tetiv ... im lo tetiv), which directly appeals to Cain's will and self-control:

/4/ **halo im tetiv s'eth / ve-im lo tetiv le-petach cheta't rovetz ve-aleycha teshukato ve-ata timshol-bo**

If thou doest well, be contented¹⁵ and if thou doest not well, sin lieth at the door, and unto thee shall be his desire, and thou shalt rule over him.

¹² Adam's dialogue with God was examined in Langleben 1983 by an earlier version of retrospective analysis.

¹³ Cf. Westermann 1984:297, White 1991:157.

¹⁴ Westermann (1984:299) (quoting F. Delitzsch) also points out that the aim of God's appeal is to bring Cain «to reflection and self-examination».

¹⁵ The meaning of *halo im tetiv s'et* is approximately: «if you are right, then all is well» (see discussions in Westermann 1984:299, Leibowitz 1970:30–31). NB: In the phrase *ve aleycha teshukato*, the animated sin is directed towards Cain, while in the standard translation: «It is drawing thee to itself», the predicate is reversed and Cain is directed toward the sin.

The advice /4/ explains to Cain that his anger expressed by his «fallen countenance» is not a pardonable reaction — it is an *action* fraught with a great calamity. The evil action should be overcome by another, proper action: Thou shalt rule over the sin. Cain does not respond to God, instead, he speaks to Abel:

/5/ ve-yomer kayin el-hevel achiv
And Cain talked with Abel his brother;

In an attempt to explicate /5/, standard translations of Gen. 4, insert an imaginary speech of Cain into the alleged lacune after /5/.¹⁶ However, the sentence «And Cain said to Abel» can be comprehended without any insertions. Upon the advice of God to behave, Cain makes a verbal contact with Abel — the remark made /5/ is self-sufficient as Cain's indirect response to God's speech, and maybe an attempt to improve the strained relations with Abel. But as the response continues, the contact takes a wrong way — it becomes physical and violent:

/6/ ve yehi bi-hyotam be-sade / ve-yikam kayin el-hevel achiv
va-yehargehu.
and when they were in the field / Cain rose up against Abel
his brother, and slew him.

Apparently, /5/ and /6/ represent a three-stage contact with Abel: a verbal contact (ve-yomer...), a violent attack (ve-yikam...), and, finally, the murder (va-yehargehu). The three-stage contact with Abel is, at the same time, a triple perlocutive response to God. In other words, we are dealing here with a dialogue on two levels — or, otherwise, with a *meta-dialogue*, which is completed by a forthcoming question of God: «Where is thy brother Abel?». The pattern of the meta-dialogue is as follows:

/7/	said	[CAIN > ABEL]	}	<	>	GOD
	rose	[CAIN > ABEL]				
	killed	[CAIN > ABEL]				

¹⁶ A standard assumption (borrowed from the Samaritan version of Gen. 4) is that Cain invites Abel to go out to the fields (Westermann 1984:301-302; Rad 1972:105). A midrashic version of Cain's words is the invitation to divide the world (Ginzberg 1968:139, Leibowitz 1970:28-29, Gros 1991:1105). Some commentators prefer the lacune to be «left to imagination» (White 1991:160), or to leave it uncertain (Gaster 1975:54-55, Rad 1972:105).

The triple perlocution put an end to the brothers' rivalry; to confirm this formally, a pair of identical phrases «kayin el-hevel», echoes the opening parallelisms. The order of the names is not changed, Cain remains the first in /5/ and /6/ — and this gives the ultimate manifestation to Cain's victory over Abel.

Up to this point, the text consists of two interlaced dialogues: the rivalry of the brothers, and Cain's dispute with God. The murder of Abel is a focal point of the text, and the tragic event is foregrounded by a meta-dialogue which brings together two sets of relations: Cain-Abel and Cain-God.

Retroactively, a new light is thrown on God's advice /4/, Cain's villanous response reveals post factum that the implied meaning of God's advice «ve-ata timshol-bo» /4/ was THOU SHALT NOT KILL, and that God's counsel was nothing else than the implied *Sixth Commandment* expressed as a mild warning. Then, one can suppose that the last clash of Cain and Abel was a preplanned critical test for tolerance and self-restraint, that the offering was rejected by God purposefully, in order to excite Cain's envy and jealousy and then to give him a chance to overcome his instinctive drive to violence. It was predictable that Cain, a dominant personality, would find it hard to accept the superiority of his younger and weaker brother, and it was important to elicit his reaction. Apparently, Cain had enough intellectual and emotional resources to suppress his aggressive instincts triggered by jealousy — and he probably was able to do it without God's restraining hand. The Creator who, since the births of the first children, has been watching the parallel development of the two contrasting and conflicting personalities, brings Cain to the final test; God is awaiting for a strong and smart firstborn to restrain himself by his own free will.¹⁷ The result of the test depends on Cain alone. Had he succeeded in taming himself, the history of humanity would have taken a different course: at the dawn of his existence, Man was given a chance to create the ethical principles of peaceful coexistence. The moral values prescribed by the Ten Commandments could have come as Man's own glorious achievement rather than as an imposed law. Of the two sons of Eve, Cain is the chosen one, since he is elected for the immense feat: to bestow the future generations with the principle «thou shalt not kill». But Cain failed the test, and the mankind lost a chance for ethical self-rule.

¹⁷ Cf. Schechter's discussion (1909:264-292) of Cain's crime in connection with Man's free will, and his duty to overcome yatzar ha-ra (the evil instincts).

A full significance of Cain's failure is gradually explicated in the ensuing argument (Gen. 4:9-15), which starts with God's question and Cain's famous reply:

/8/ ve-yomer yehova el-kayin ey hevel achicha / ve-yomer lo
yada'ti / ha-shomer achi anochi
And the Lord said unto Cain, Where is Abel thy brother? /
And he said, I know not: / Am I my brother's keeper?

Cain's reply consists of a denial and a question; the denial is a direct answer to God's question, a raw lie, naive and rude. But the question «Am I my brother's keeper?» shows already that Cain learns the strategy of argument. In fact, this is a negation: «I am not my brother's keeper», which retroactively converts God's request about Abel into a commandment: «Thou art thy brother's keeper». Then comes another request:

/9/ ve-yomer ma 'asita
And He said, What hast thou done?

The request /9/ is pivotal both for the preceding and for the subsequent text. Firstly, /9/ is an indirect reproach: «(I know) what you have done (and it is very bad)», which retroactively enhances the meaning of /8/, and eventually turns Cain's reply into a confession: «It was my duty to be my brother's keeper and I have neglected it». Secondly, /9/ serves as a title to the subsequent depiction of the murder. In God's words, the murder is reported as the curse of The Earth:

/10/ kol dmey achicha tzo'akim elay min-ha-adama / ve-'ata arur
ata min-ha-adama asher patzcha et-piha lakachat et-dmey
achicha mi-yadecha
The voice of thy brother's blood crieth unto me from the
earth / And now art thou *cursed from the earth* which hath
opened her mouth to receive thy brother's blood from thy
hand

Notably, the word «kill» (h-r-g) which earlier appeared in the authorial narration /6/, is not used in the direct address to Cain. Instead, the meaning of the murder is explicated in vivid terms comprehensible for a man who is not yet acquainted with death. Cain's crime is explained to him as a villanous abuse done to the land — this he could understand, because he was a tiller, and

knew the land, its passive force and sensitivity. Abel's blood crying from the earth's mouth is a metaphor for us, but not for Cain; the rage of the distressed earth must have been quite real for him.¹⁸ The verdict is pronounced as follows:

/11/ ki ta'avod et-ha-adama lo tosef tet kocha lecha / na' ve-nad
tihye ba-arets.

When thou tillest the ground, it shall not henceforth yield unto thee her strength / Thou shalt move and wander on the earth.

Evidently, /11/ is not God's ruling — it is an inevitable, material consequence of the land abuse. Cain is not cursed by God but rather by the defiled Earth which becomes a mouthpiece for Abel's blood. It is because the Earth is unable to give her strength to Cain that he cannot feel stable.¹⁹ As it is presented in /11/, the role of God is limited: He only delivers the message to the culprit.

Cain's response to God shows that he is overwhelmed by the enormity of his sin, he admits his guilt: «va-yomer kayin el-yehova gadol avoni me-neso», which means «My guilt-and-punishment is greater than one can bear».²⁰ And instantly, not even waiting for God's response, he proceeds to the discussion of his punishment, while making, at the same time, more progress in the art of argument. Wittily and ingenuously, in a long self-defence speech, he manages to alleviate his punishment. First of all, he ignores the judgment of the Earth, and addresses his plea to God placing Him at the agentive position in /12/:

/12/ girashta oti ha-yom me-'al-pney ha-adama

Behold, **Thou** hast driven me out this day from the face of the earth;

By this syntactic ruse, the Earth's implacable elemental power is neutralized: if Cain is driven out by God's will, then it is also in God's power to reduce the punishment. But it is only once that Cain speaks so boldly to God. In the continuation of his self-defence, the agentive positions are taken by Cain himself and by his potential kil-

¹⁸ Noted by Gunkel (1987:124).

¹⁹ Cf. a similar opinion in White 1991:164.

²⁰ 'avon' means both guilt and punishment. In standard translation: «My punishment is greater than I can bear», Cain does not admit his sin. See Westermann 1984:309.

ler. Notably, lexico-syntactic form of God in /13/ and that of the earth in /12/ are akin (cf.: me-paneycha and me-'al-pney):

/13/ ve-me-paneycha asater / ve-hayiti na' ve nad ba-arets/
ve-haya kol motz'i yihargani
and from Thy face shall I be hid; / and I shall move and
wander on the earth; / and every one that findeth me shall
slay me.

In /13/ Cain presents to God a shrewd analysis of His verdict. He fully accepts the main thesis: «I shall move and wander on the earth», but, foreseeing the dangers of perpetual vagaries, he draws the attention of God to the grave consequences: (a) «from Thy face shall I be hid;» (i. e., I shall lose Thy protection); (b) and «every one that findeth me shall slay me.» (NB: he uses the verb *h-r-g*).

God's response signifies Cain's success in self-defense. The danger to life is annulled, Cain receives a mark²¹ which brands him as an outcast, but also protects his life:

/14/ lachen kol horeg kayin shiv'ataim yikam / ve-yasem yehova
le-kayin ot le-bilti hakot oto kol motz'o
Therefore whosoever slayeth Cain, vengeance shall be taken
on him sevenfold. / And the Lord set a mark upon Cain, lest
any finding him should hit him.

In these words, another version of the Sixth Commandment is formulated; in fact, /14/ is a tougher restatement of the advice earlier given to Cain in /4/. But, while the first formula of the commandment was a personal warning to Cain, a new one is a universal threat addressed to everybody. The veto on Cain's life sends a message that people should never solve their conflicts by killing. Thou shalt not kill anybody, *not even the killer*.

The donation of the mark is a turning point in the structure, which drastically changes here. A long and complex dialogue that takes more than half of the text ends, and the rest of Gen. 4 is shaped as a narration.

3. Cain in exile: A symbolic wanderer (Gen. 4:16–17)

The punishment is executed; Cain is removed from the face of God. He moves to the east of Eden, and is settled there, with his new family:

²¹ Midrashic suggestions for Cain's mark are leprosy, a horn, a halo, a watchdog. See Ginzberg 1947:112, 1968:141, Weissmann 1980:66, Gros 1991:1105 (all quoting Bereshit Rabbah 22:12–13).

/15/ ve-yetze kayin mi-lifney yehova / *ve-yeshev* ba-eretz nod kidmat
 'eden / ve-yada' kayin et-ishto / ve tahar ve teled et-chanoch
 And Cain went out from the face of God / and *dwelt* in the
 land of Nod, on the east of Eden. / And Cain knew his wife;
 and she conceived, and bare Enoch.

To all appearance, the main thesis of the verdict is not implemented: Cain does not become a restless wanderer. However, he is indeed punished by wandering, though only symbolically. Sentenced to be a wanderer, *nad*, Cain settles in the land called *Nod*, which is clearly derived from *nad*. Apparently, a settled life in the land of Nod is equalized with the wandering. So Cain is formally a vagabond — and he discovers a new practical way to stability, which does not require a direct contact with the earth. Having been rejected as a tiller of the ground, Cain finds a new occupation: he builds a city²², an artificial space which protects him from the Earth's wrath:

/16/ va-yehi bone 'ir / va-yikra shem ha-'ir ke shem bno chanoch
 and he builded a city, / and called the name of the city, after
 the name of his son, Enoch.

The conditions of Cain's exile retrospectively clarify the intentions hidden in his «defence speech». At this point, one can fully appreciate a long distance between God's verdict pronounced in /13/ and its implementation. Cain has won his agreeable new life in a hard argument, and he was, to a great degree, an architect of his own fate. To all evidence, Cain is depicted as a sophisticated and paradoxical personality.

4. The progeny of Cain (Gen. 4:17–24) and of Seth (Gen. 4:25–26)

Despite Cain's moral failure, his life and his seed are spared;

/17/ va-yulad le chanoch et-'irad / ve-'irad yalad et-mehuyael /
 u-mehuyael yalad et-metushael / u-metushael yalad et-lamech /
 va-yikach lo lemech shtey nashim / shem ha-achat 'ada ve-shem
 ha-shenit tzilla
 And unto Enoch was born Irad; / and Irad begat Mehujael; / and
 Mehujael begat Methusael; / and Methusael begat Lamech. /

²² The founding of the city is sometimes ascribed to Cain's son Enoch (Westermann 322,327).

And Lamech took unto him two wives: / the name of the one was Adah, and the name of the other Zillah.

The moral mission that was so disastrously botched by Cain is transferred to his descendants. They are given another opportunity to establish their ethical self-rule by themselves, without the explicit God-fearing Commandments. The progeny of Cain are capable people: among them, the founders of culture appear — a musician Jubal, and a smith Tubalcain:²³

/18/ va-teled 'ada et-yaval / hu haya avi yeshev ohel u-mikne /
ve-shem achiv yuval / hu haya avi kel-tofes kinor va-ugav /
ve-tzilla gam-hi yalda et-tuval kayin lotesh kol choresh
nechoshet u-barzel

And Adah bare Jabal: / he was the father of such as dwell in tents, and of (such as have) cattle. / And his brother's name was Jubal: / he was the father of all such as handle the harp and organ. / And Zillah she also bare Tubalcain, and instructor of every artificer in brass and iron.

But Cain's progeny morally failed again when Lamech, the father of Jubal and Tubalcain, commits a double murder. Lamech's crime, unlike that of Cain, is related by himself, maybe long after the event:

/19/ va-yomer lemech le-nashav 'ada ve tzilla / shma'an koli
nashey lemech ha'azina / amarti ki ish haragti le-fitzi'i
ve-yeled le-chaburati

And Lamech said unto his wives, Adah and Zillah / Hear my voice; ye wives of Lamech, hearken unto my speech: / for I have slain a man to my wounding, and a young man to my hurt.

Lamech's confession to his wives is followed by the same warranty of protection that has been granted to Cain; the protection is confirmed and reinforced:

/20/ ki shiv'atayim yukam kayin ve-lemech shiv'im ve-shiv'a
If Cain shall be avenged sevenfold, Lamech seventy and sevenfold.

The crime of Lamech is inextricably linked with that of his ancestor; the linkage is made by somebody who is continually watch-

²³ «kayin» supposedly indicates Tubal's profession (smith).

ing the evolution of Cain's lineage. It is traditionally assumed that the speaker of /20/ is Lamech,²⁴ who refers to himself in the 3d person. Whether the voice in /20/ belongs to Lamech, or to somebody else, it confidently restates the words of God. As a result, one more double-level dialogue arises:

/21/ [Lamech > wives] < > God

Though meta-dialogue /21/ is shorter than /7/, their patterns are very similar, which fortifies the link between Cain and Lamech. Paradoxically, a double killer is even more protected than Cain, and his death is to be avenged even more forcefully. The only reason for this could be that there is no justification for any killing — not even for the killing of a double killer. Thus the protection granted to the double assassin in /20/ is the third version of the Sixth Commandment, a new restatement of the threatening commandment of /14/.

Lamech's crime was the ultimate and irredeemable ethical defeat of mankind. At this point, the trial period allowed for Cain's lineage is expired; although Lamech, as Cain before, obtains a right to live, the line which produced the two murderers cannot be trusted anymore. Adam and Eve beget a new son, Seth, and a new lineage starts:

/22/ ve-yada' adam 'od et-ishto ve-teled ben ve-tikra et shmo shet
ki shat-li elohim zera' acher tachat hevel ki harago kayin.
u-le-shet gam-hu yulad ben va-yikra et-shmo enosh

And Adam knew his wife again; and she bare a son, and called his name Seth: for God, said she, has appointed me another seed instead of Abel whom Cain slew. And to Seth, to him also there was born a son; and he called his name Enos.

Eve says that Seth is born to replace Abel; but her attitude to Seth reminds her attitude to Cain. Again, she says that a new son

²⁴ There exist two main opinions: one is that Lamech relates an event which occurred to him (see Ginzberg 1947:116-117); another is that Lamech sings a ritual war song («Song of Lamech») which does not refer to any event (see Westermann 1984:334, Gaster 1969:76-78). The meaning of /20/ is sometimes explained as a postponement of Lamech's punishment — because the midrash has it that the man killed by Lamech was his ancestor Cain, which meant that Cain's punishment came in the seventh generation, hence Lamech's punishment will be postponed for the seventy seven generations of his children (See Kasher 163).

is given to her by God, and derives Seth's name from her connection to God (shet ← shat-li «planted into me»). Apart of Eve's words, it is Cain more than Abel who is replaced by Seth, because the birth of Seth immediately follows the ultimate moral bankruptcy of Cain's lineage whereas a long time passed since Abel was murdered.

At the time of Seth's birth Adam was 130 (Gen. 5:3) and he lived another 800 years (Gen. 5:4), to see seven generations of Seth's scions. At this point, one can return to Cain's argument with God, and explain his plea: «and every one that findeth me shall slay me.» (see /13/). Who could pursue and slay him in the empty world populated only by himself and his parents? There are many hypotheses on Cain's persecutors. Cain's fear could have been based on the general law of wildlife: a creature has a right to life within the designated territory, not outside it. Cain could have been afraid of pre-Adamites,²⁵ or of the vengeful ghost of Abel.²⁶ But, taking in account the average life expectancy in Adam's family — 836 years, it would be reasonable to assume that Cain could enjoy an equally long life. He could have foreseen the future world populated by his numerous, very distant scions,²⁷ who could be hostile to him, and merciless — the foresight makes a credit to Cain's intelligence.

The closing sentence of Gen. 4: az huchal likro' be-shem yehova, «then began men to call upon the name of the Lord», is rather vague; it is supposed to contain the reference to the roots of religion,²⁸ Having in mind Cain's failed ethical mission, one can specify the meaning of this reference more distinctly. The descendants of Cain, from Enoch to Lamech and his sons, lived under the surveillance of God, but there was no strict moral ruling prescribed from above. Men have still been expected to establish suitable ethical norms for themselves. Lamech's crime has proved that men were inherently unable to control their violent instincts. Having realized how weak they are, people asked for an unconditional, rigid moral framework to be imposed upon them by God.

²⁵ On Cain's possible persecutors see Westermann (1984:310).

²⁶ See Frazer (1918:86–93,98–99); also Enoch 22.7, and some midrashic sources quoted by L. Ginzberg (1947:110, 1968:140, 142): «Also the soul of Abel denounced the murderer, for she could find rest nowhere.»

²⁷ This was implied in the early haggada, which says that Cain was killed by Lamech, and thus his life ended simultaneously with his lineage (Tanhuma Bereshit 8a,11, quoted in Ginzberg 1900:65; 1947:116; 1968:146).

²⁸ See Westermann 1974:339.

5. Summary

Gen. 4 is shaped with exemplary precision. The text is divided into two halves: a dialogue and a narrative;²⁹ the former is structurally more energetic, than the latter. The crimes of Cain (in the dialogic part) and of Lamech (in the narrative part) are rendered by meta-dialogues.

The structure of Gen. 4 effectively supports the overt plot, and, at the same time, provides the text with an undercurrent message. Cain is presented not as a simple villain; there arises a controversial image of a man who was destined for a great ethical mission, and whose failure brought a disaster upon the mankind. With the murder of Abel, the mankind started its long march towards the gravest of the Ten Commandments, «Thou shalt not kill». In Gen. 6, The Sixth Commandment is implicitly restated three times. The first statement is a warning, «Thou shalt rule over the sin». It is addressed to Cain before his crime was committed, and appeals to his intelligence and will. The following two statements are intimidating. They both protect those who have committed the crime, and are addressed to all potential assassins. Each manifestation of the Commandment is tougher than the preceding one, thus gradually restricting Man's freedom of will.

References

Aptowitz, Viktor.

Kain and Abel in der Agada, den Apokryphen, der hellenistischen, cristlichen und muhammedanischen Literatur. Vienna & Leipzig: R. Lowit Verlag, 1922.

Aycock, D. Alan.

«The Mark of Cain.» In: E. Leach and A. Aycock (eds). pp. 120–127. *Structural Interpretations of Biblical Myths*, Cambridge: Cambridge U. Press. 1983.

Frazer, James George

Folk-Lore in The Old Testament, Ch. 3, «The Mark of Cain»; 78–103. London: Macmillan, 1918.

Gaster, Theodor H.

Myth, Legend and Custom in the Old Testament: (A comparative study with chapters from Sir James G. Frazer's «Folklore in the Old Testament»), vols. 1, 2. New York: Harper & Row. 1975.

²⁹ This division does not coincide with the traditional division of Gen. 4 in two parts: «Cain and Abel» and «The Cainites» (Kenites). Cf. Weisemann 1984, von Rad 1972.

Ginzberg, Louis

Die Haggada bei den Kirchenvätern und in der apokryphischen Literatur, pp. 60–71. Berlin: S. Calvary & Co. 1900.

The Legends of the Jews. vol. 1 (1947), pp. 105–118; vol. 5 (1968), pp. 132–150. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.

Gros, Moshe David

Otzar ha-agada mi-ha-mishna ve-ha-tosefta ha-talmudim ve-ha-midrashim ve sifrej ha-zohar. (The Treasure of the Haggada from the Mishna and the Tosefta and the Midrashim and the Books of Zohar), vol. 3. Jerusalem: Ha-Rav Kook Publ. House. 1993.

Gunkel, Hermann

The Folktale in the Old Testament. Sheffield: The Almond Press. 1987 (1919).

Gunn, David

«New Directions in the Study of Biblical Hebrew Narrative.» *Journal for the Study of Old Testament*, 1087. 89: 27–40.

Hardmeier, Christof

«Old Testament Exegesis and Linguistic Narrative Research.» *Poetics* 1986. 15: 89–106.

Kasher, Menachem M.

Encyclopedia of Biblical Interpretation: A Millennial Anthology. Genesis: vol. 1. (Translated from Hebrew; ed. by R. Dr. Harry Friedman). New York: American Biblical Society. 1953.

Langleben, Maria

«On the Structure of Dialogue»; In: *Micro and Macro Connexity of Texts*; ed. by J.S. Petöfi and E. Sözer (Papers in Textlinguistics, b. 45; Hamburg: Buske; 220–287. 1983.

«Thematic Development in Literary Dialogue». *Proceedings of the 1996 Congress on Dialogue (IADA-96) in Prague*. Kubon & Sagner Publishers. 1998 (in press).

Leibovitz, Nechama

Iyunim be sefer bereshit (Studies in the Book of Be-reshit). Jerusalem: Ha-histadrut ha-tziyonit. 1970.

Mellinkoff, Ruth

The Mark of Cain. Los Angeles: U. of Calif. Press. 1981.

Quinones, Ricardo J.

The Changes of Cain: Violence and The Lost Brother in Cain and Abel Literature. Princeton: Princeton U. Press, 1991.

Rad, Gerhard von

Genesis: A Commentary. London: SCM Press, 1972.

Sellier, Philippe

«Le mythe de Cain», *Canadian Review of Comparative Literature*.
1986, 13; 17-28.

Schechter, Solomon

Aspects of Rabbinic Theology. Woodstock, Vermont: Jewish Lights
Publishers, 1909 (1993).

Weissman, Moshe

The Midrash Says. New York: Benei Yakov Publications. 1980.

Westermann, Claus

Genesis 1-11: A Commentary. Minneapolis: Augsburg Publ. House.
1984 (1974).

White, Hugh C.

Narration and Discourse in the Book of Genesis. Cambridge:
Cambridge U. Press. 1991.

М. К. Трофимова
(Москва)

О свободе выбора в коптском гностическом тексте («Пистис София», 247.19–253.15*)

Выбор терминов, в которых приходится писать о гностических текстах, не прост. Насколько удачно связывать содержащиеся в них мифы и спекуляции с темами, имевшими солидную теоретическую разработку в древней философии и богословии? Это сомнение прямо касается фрагмента коптской гностической рукописи «Пистис София», который мы намерены рассмотреть ниже, полагая, что в нем проявляется тема свободного выбора.

По палеографическим признакам в настоящее время рукопись относят к середине IV века, промежутку между 340 и 360 гг. Языком оригинала считают греческий. Вопрос о том, представляет ли она одно произведение или в ней их два или несколько, остается открытым. О времени составления ее также нет единого мнения: при расхождении между II и IV в. большинство исследователей все же склоняется к последнему¹. Написанная в жанре откровения — диалога, «Пистис София» представляет собой беседу с учениками вернувшегося к ним по вознесении Спасителя: о тайнах высшего мира, о человеке, его душе, заточенной в тело, ее пути после того, как она расстанется с телом.

Интересующий нас фрагмент охватывает страницы 228а–233b (= 247.19–253.15, по изданию Coptica), которые принадлежат второй из четырех, выделенных в самой рукописи, частей. В тексте «Пистис Софии» различим целый ряд сравнительно мелких единиц (подобно нашему фрагменту), каждая из которых отмечает новый поворот в беседе. Часто такая единица заключает в себе вопрос

* Пагинация дана по изданию коптского текста: Pistis Sophia hgb. von C. Schmidt. Coptica. Naupliae, 1925. Цифра перед точкой означает страницу, после точки — строку.

¹ Библиографию по всем этим вопросам и ряду других, касающихся рукописи, см.: M. Tardieu, J.-D. Dubois. Introduction à la littérature gnostique. I. CERF / C. N. R. S, 1986. P. 65–82.

того или иного ученика, ответ Спасителя и обсуждение услышанного. Изобилуют повторения, но сквозные темы, проходящие через отдельные единицы, постепенно раскрываются, представая с новых сторон. Так, например, уже там (страницы 185.23–189.20), где на вопрос Марии о 24 Невидимых Спаситель, отвечая, упоминает о некоторых чертах «топографии» высшего мира, а особенно дальше (страницы 190.13–198.23), где Мария спрашивает, будут ли люди, которые получают тайны (*μυστήριον*), превыше Земли света, и слышит ответ Спасителя, наконец, в подробных объяснениях касательно тайн света, важности отречения от мира, участи душ человеческих с концом Эонов и вознесением Плеромы, — содержится многое, как бы предвещающее наш фрагмент, а затем узнаваемое в его содержании. Но фрагмент, как будто повторяя уже известное из предыдущих страниц, подает это в новом ракурсе, и тем самым зримой оказывается тема свободного выбора.

Ниже предлагаем наш перевод фрагмента². Для удобства его дальнейшего рассмотрения, мы выделили в нем отдельные части, обозначив их номера жирным шрифтом.

(247) 1. Когда Спаситель кончил говорить все это своим ученикам, выступил вперед Андрей и сказал: «Господи мой, не гневайся на меня, но будь милосерден ко мне и открой мне тайну слова, о котором я спрошу Тебя, а то для меня оно было трудным, (248) и я его не понял».

Спаситель ответил и сказал ему: «Спрашивай о том, о чем хочешь спросить. И Я открою тебе это лицом к лицу без притчи».

2. И Андрей ответил, он сказал: «Господи мой, я удивлен и изумлен весьма, потому что люди (*ἄνθρωποι*), которые в мире (*κόσμος*) и в теле (*σῶμα*) этого вещества (*ὑλη*), как они, когда выйдут из этого мира, пройдут эти тверди и всех этих Архонтов и всех Господ и Богов и всех этих великих Невидимых и всех тех, которые от Места середины, и тех, которые от всего Места правого, и всех Великих истечений (*προβολαί*) света, и в них всех они пройдут и станут наследовать царство света. Эта вещь, вот, Господи мой, трудна для меня».

3. Когда же Андрей сказал это, Дух Спасителя двинулся в Нем, Он вскричал и сказал: «Доколе Я должен терпеть вас? Доколе Я должен переносить вас? Или теперь снова вы не поняли и пребываете незнающими? Или не знаете, вы, и не понимаете, что вы и все Ангелы и все Архангелы и Боги и Господа и все Архонты

² Наш перевод выполнен по указанному выше изданию Coptica.

и все великие Невидимые и все, которые от середины, и те, которые от всего Места правого, и все Великие истечений (249) света и вся их слава, что вы все друг с другом из одного и того же теста (ΟΥΨΩΨΩ) и одного и того же вещества и одной и той же сущности (ουσία), и что вы все из одной и той же смеси (κερασμός)?

4. И по велению (κέλευσις) первой Тайны, смесь будет принуждаема (ἀναγκάζειν), пока все Великие истечений света и вся их слава не очистятся, и пока они не очистятся от смеси. И они не очистились сами по себе, но очистились по принуждению (ἀνάγκη), согласно ойкономии Единого, Неизреченного. И они, они совсем не страдали и не изменялись в местах, и совсем не мучились и не переливались в разнообразные тела и не пребывали в какой бы то ни было скорби.

5. В особенности же вы, вы суть дрожжи (σοῦρῆ) ³ Сокровища, и вы дрожжи Места правого, и вы дрожжи Места тех, которые от середины, и вы дрожжи всех Невидимых и всех Архонтов, словом вы дрожжи всех этих. И вы были в великих страданиях и великих скорбях в переливаниях в разнообразные тела мира. И потом все эти страдания чрез вас самих вы оспорили и побороли, притом отреклись (ἀποτάσσεται) от всего мира и всего вещества, которое в нем, и не перестали искать, пока не нашли (250) все тайны царства света, которые вас очистили и сделали вас чистым светом, очищенным весьма, и вы стали светом очищенным.

6. Вот поэтому Я сказал вам однажды: «Ищите и найдете» ⁴. Вот Я сказал вам: ищите тайны света, которые очищают тело вещества и делают его чистым светом, очищенным весьма.

7. Воистину говорю вам: ради рода человеческого (ΠΓΕΝΟΣ ΠΤΕ ΤΗΠΤΩΜΕ), потому что он веществен, Я измучил себя и принес им (то есть людям) все тайны света, с тем чтобы Я очистил их, потому что они — дрожжи всего вещества их вещества, иначе ни одна душа во всем роде человеческом не спаслась бы, и не смогли бы они наследовать (κληρονομεῖν) царство света, если бы не принес Я им тайны очистительные.

8. Ибо истечения света не нуждаются в тайнах, ведь они очищенные, но род человеческий есть те, которые нуждаются в них, потому что все они — дрожжи вещественные. Вот поэтому Я сказал вам однажды: «Здоровые не нуждаются во враче, но боль-

³ Может также быть переведено как «осадоk», «остаток». См. W. E. Crum. A Coptic Dictionary. P. 355a: less, dregs, со ссылкой на Ps 74.9 τρυγάς; C. Schmidt. Koptisch-Gnostische Schriften. Berlin, 1954: die Hefe; E. Amélineau. ΠΙΣΤΙΣ ΣΟΦΙΑ. Paris, 1895: la lie, le résidu.

⁴ Cp. Mat. 7.7; Lu. 11.9.

ные»⁵, то есть те, которые от света, не нуждаются в тайнах, потому что они суть светые очищенные, но род человеческий есть те, которые нуждаются в них, потому что они (*то есть люди*) суть дрожжи вещественные.

9. Вот поэтому возвестите (251) всему роду человеческому: не переставайте искать днем и ночью, пока не найдете очистительных тайн, и скажите роду человеческому: отрешитесь от всего мира и всего вещества, которое в нем. Иначе — кто покупает и кто продает в мире и кто ест и кто пьет от его вещества и кто живет во всех его заботах и во всех его связях (ὁμιλίαι), тот собирает себе другие вещества к своему остальному веществу, потому что весь этот мир со всем, что в нем, и все его связи суть дрожжи вещественные, и каждый будет спрошен о его чистоте. Вот поэтому Я сказал вам однажды: «Отрешитесь от всего мира и всего вещества, которое в нем, чтобы вы не собрали себе другого вещества к вашему остальному веществу, что в вас». Вот поэтому возвестите всему роду человеческому: отрешитесь от всего мира и всех его связей, чтобы вы не собрали себе другое вещество к вашему остальному веществу, что в вас, и скажите им: не переставайте искать днем и ночью, и не успокаивайтесь, пока не найдете очистительных тайн, которые очистят вас и сделают вас чистым светом, (252) так что взойдете горé и наследуете свет царства Моего.

10. Ныне же, ты, Андрей, и все твои братья, твои соученики, за ваше отречение и все ваши страдания, которые вы претерпели в каждом месте, и за ваши превращения в месте и ваши переливания в разнообразные тела и за все ваши скорби — после всего этого вы получили тайны очистительные и стали чистым светом, очищенным весьма.

11. Вот поэтому вы взойдете горé и проникнете во все места этих всех Великих истечений света и пребудете царями в царстве света вовеки.

Но когда вы выйдете из тела и взойдете горé и достигнете Места Архонтов, все Архонты будут охвачены стыдом перед вами, ибо вы дрожжи их вещества и вы стали светом очищенным более их всех. И когда вы достигнете Места великих Невидимых и Места тех, которые от середины, и тех, которые от правого, и Мест всех этих Великих истечений света, вы будете прославлены перед ними всеми, ибо вы суть дрожжи их вещества и вы стали светом очищенным более их всех, и (253) все Места будут петь гимн пред вами, пока вы не войдете в место царства.

⁵ Ср. Mat. 9.12; Mar. 2.17; Lu. 5.31.

12. [Это ответ о словах, о которых вы спрашиваете. Ныне же, Андрей, пребываешь ли ты еще в неверии (-ἄπιστος) и в неведении?]

Когда же Спаситель сказал это, Андрей ясно узнал, не только он, но все ученики узнали определенно, что они будут наследовать царство света. Все они пали ниц разом к ногам Иисуса, вскричали, заплакали и воззвали к Спасителю, говоря: «Господи, прости грех неведения нашего брата».

Спаситель ответил и сказал: «Я прощаю и буду прощать; ради этого ныне послана Мне первая Тайна, чтобы Я прощал грехи каждому».

Присмотримся к содержанию каждой из этих частей.

Часть 1. представляет собой обычное для этой рукописи вступление к новому повороту беседы: апостол Андрей испрашивает разрешения на вопрос и получает его от Спасителя.

В части 2. апостолом собственно и сформулирован вопрос, от которого оттолкнется дальнейшее повествование в нашем фрагменте. Это вопрос о «людях, которые в мире и в теле этого вещества» (248.5–6), как они, выйдя из мира, смогут пройти ряд существ, мест и чинов света и наследовать царство света.

За этим следует ответное слово Спасителя, занимающее почти весь фрагмент. Оно начинается в части 3. возмущенной репликой Спасителя о непонимании и незнании учеников. Из нее ясно, что поставленный апостолом вопрос уже затрагивался в беседе. Обращаясь к ученикам («вы» πῖτωῖ) и уточняя, незнание чего вызвало его гнев, Спаситель оглашает первое положение, иначе говоря, первое звено в цепи тех рассуждений, которые составляют его ответ. Обратим внимание на то, что здесь объединены вместе те, к кому он обращается, с Ангелами, Архонтами, великими Невидимыми и т. д., всеми Великими истечений света на том основании, что, как сказано в тексте, «вы все друг с другом из одного и того же теста и одного и того же вещества и одной и той же сущности (οὐσία), и вы все из одной и той же смеси (κερατμός)» (249.1–4). В этом обобщении есть понятие «смесь», играющее важную роль в той картине мироздания, которая представлена в «Пистис Софии» (ср. 14.13, 16, 23; 15.1 и др.).

В части 4. снова говорится о смеси. Проявляется ее связь с темой очищения света, центральной для многих гностических документов. Как будет видно из дальнейшего, путь очищения света мыслится двояко: в данном случае речь идет о первом варианте. По велению первой Тайны, смесь будет принуждаема,

пока все Великие истечений света не очистятся. И тут же поясняется, что очистились они не сами собой, но по принуждению (дважды используются слова от греческих *ἀνάγκη*, *ἀνάγκάξειν*). Звучит формула (с другим знаком и немного сокращенной мы встретим ее чуть дальше): «И они (ΠΤΟΟΥ), они совсем не страдали и не изменялись в местах, и совсем не мучились и не переливались в разнообразные тела и не пребывали в какой бы то ни было скорби» (249.11–15). Надо иметь в виду, что первая Тайна представлена в «Пистис Софии» в различных аспектах.

Выражение «по велению первой Тайны» встречается в рукописи многократно (11.6; 13.16–17; 19.11–12; 25.22–23 и др.). Что же касается принудительного очищения света, с ним, возможно, сопоставим изобилующий подробностями рассказ о собирании света у Архонтов Эонов, Архонтов Геймармене и Сферы «великим Приимщиком света» Мелхиседеком (34.7–35.24). Словами же «согласно ойкономии Единого, Неизреченного» подчеркивается вписанность происходящего в божественный миропорядок.

В части 5. в центре внимания уже не общность типа «вы и все Ангелы...» (248.18–249.1), но «вы» выделены («особенно же вы» *μαλιστα δε ἰπρωτί*). Затем следует пассаж, где сказано с большой выразительностью, что «вы» причастны многим чинам света: «вы дрожжи Сокровища, и вы дрожжи Места правого, и вы дрожжи Места тех, которые от середины, и вы дрожжи всех Невидимых и всех Архонтов, словом вы дрожжи всех этих» (249.15–20). «Вы», как видно из дальнейшего, суть те, в ком свет очищается иначе, чем было описано прежде. Знакомая формула приводится, но с измененным знаком: «И вы были в великих страданиях и великих скорбях, в переливаниях в разнообразные тела мира» (249.20–22). По контрасту с первым вариантом очищения (по принуждению) здесь подчеркнута самостоятельность решений, верность выбранному пути: «...все эти страдания чрез вас самих вы оспорили и побороли, притом отреклись (*ἀποτάσσεσθαι*) от всего мира и всего вещества, которое в нем, и не перестали искать, пока не нашли все тайны света, которые очистили вас и сделали вас чистым светом...» (249.22–250.2).

В части 6. сказанное ранее представлено как основание для слов «Ищите и найдете», осмысленных в духе излагаемого учения о свете: «Вот Я сказал вам: ищите тайны света, которые очищают тело вещества и делают его чистым светом, очищенным весьма» (250.5–7).

Часть 7. возвращает читателя к «роду человеческому», к людям, по поводу участи которых и задан вопрос апостолом Андре-

ем. Продолжается тема тайны, она становится основной и освещается еще с одной стороны — отношения к ней Спасителя, то есть того, от кого тайна исходит. Спаситель говорит о причине и цели своих действий: «...ради рода человеческого, потому что он веществен, Я измучил себя и принес им (людям) все тайны света, с тем чтобы Я очистил их, потому что они — дрожжи всего вещества их вещества, иначе ни одна душа во всем роде человеческом не спаслась бы, и не смогли бы они наследовать царство света, если бы не принес Я им тайны очистительные» (250.8–14). Объяснение, данное в краткой форме в первой части фразы, во второй по сути повторяется в несколько измененной форме и дополняется новыми подробностями. Тайны света приносит Спаситель, чтобы очистить людей, потому что они вещественны, а без этого нет спасения ни для одной души человеческой, нет возможности для наследования ими царства света. Каждое из этих утверждений имеет ряд параллелей в тексте рукописи, но нас в данном случае интересует прежде всего то, как связаны они между собой во фрагменте, как могут быть осмыслены в их совокупности. Попутно отметим определение, прилагаемое к людям: «они — дрожжи всего вещества их вещества».

Значению очистительных тайн для людей посвящена и часть 8. Но здесь вопрос рассматривается под иным углом зрения: сравнивается отношение к тайнам истечений света и рода человеческого. Первые не нуждаются в них, потому что они очищенные, но род человеческий нуждается в тайнах, потому что люди — «дрожжи вещественные». И снова евангельское изречение, предваряемое, как и в первый раз, словами: «Вот поэтому Я сказал вам однажды», — подается в качестве подтверждения высказанного ранее положения. Надо заметить, что уже прежде, в частях 4–5 в связи с темой «смесь» истечения света были противопоставлены тем, кто был назван «вы», по характеру их очищения. Здесь же, в аспекте тайн говорится об истечении света как об очищенных («они суть светы очищенные») (250.22) — в отличие от людей, которым для их очищения тайны необходимы.

Часть 9. написана в виде обращения к ученикам по поводу того, о чем им следует возвестить роду человеческому, а именно: искать днем и ночью, пока не будут найдены очистительные тайны, и отрешиться от всего мира и всего вещества, которое в нем. Эта часть составлена по схеме довольно обычной в рукописи: вначале кратко заявленная тема, которая затем претерпевает разработку, чтобы в итоге быть снова сформулированной уже в несколько другом, открытом для новых ходов виде. При разработке темы осо-

бенное внимание было уделено призыву отрешиться от мира и вещества. Поэтому в конце этот призыв сопровождается обоснованием: «...отрешитесь от мира и всех его связей, чтобы вы не собрали себе другое вещество к вашему остальному веществу, что в вас...» (251.14–18). Второй из ранее намеченных в теме призывов, также в несколько измененном виде, открывает перспективу в будущее: «...не переставайте искать, пока не найдете очистительных тайн, которые очистят вас и сделают вас чистым светом, так что взойдете горé и наследуете свет царства моего» (251.19–252.2).

Часть 10. обращена к апостолу Андрею, всем его братьям и соученикам (ΑΝΔΡΕΑΣ ΠΝ̄ ΝΕΚΣΙΝΝ̄ ΤΗΡΟΥ ΝΕΚΨΒ̄ΡΙΑΦ̄ΝΤΗΣ). Перечислением мучений, которые они претерпели, она перекликается с частью 5. За эти многие страдания потом, как говорится в тексте, «вы получили тайны очистительные и стали чистым светом, очищенным весьма. Вот поэтому вы взойдете горé и проникнете во все места этих всех Великих истечений света и пребудете царями в царстве света вовеки» (250.7–9).

Тема грядущего прославления описывается в части 11. Все строится на контрасте с земным существованием. По вашем выходе из тела и достижении мест Архонтов все Архонты будут охвачены стыдом и посрамлены, «ибо вы дрожжи их вещества и вы стали светом очищенным более их всех» (252.17–19). Вы будете прославлены перед многими Местами Великих истечений света, и «все Места будут петь гимн пред вами, пока вы не войдете в место царства» (253.1–2). Надо сказать, что эта картина во многом повторяет то, что и в других местах рукописи говорится по этому поводу. Повторяются образы, обороты, целые куски текста в чуть измененном виде. Но это, разумеется, присуще не только данной части. Такова общая черта ряда гностических текстов, не лишаящая их, однако, ни своеобразия ни выразительности. Многое зависит от того, как именно сочетаются эти готовые формы.

Наконец, последняя часть 12., которую можно назвать заключительной, перекликается с началом фрагмента. Обращенный к Андрею по завершении речи вопрос Спасителя, пребывает ли тот еще в неверии и незнании, напоминает о том возмущении Спасителя незнанием и непониманием, которым речь начиналась. Но как ни явственна связь конца фрагмента с его началом, обращает на себя внимание и расхождение: отправной вопрос апостола касался людей, а здесь говорится, Андрей и все ученики «узнали определенно, что они будут наследовать царство света» (253.7–8).

Итак, к каким выводам можно прийти по рассмотрении фрагмента? Остановимся только на двух, причем второй прямо касается

темы статьи, а начнем мы с первого. Он связан с нашей попыткой решить, в каком смысле речь Спасителя с ее заключительной фразой «Это ответ о словах, о которых вы спрашиваете» (252.12–13) можно считать собственно ответом на просьбу апостола открыть ему тайну слова, бывшего трудным для него: ему непонятно, как «люди, которые в мире и в теле этого вещества», могут пройти чины света и наследовать царство света.

Наш вопрос обусловлен тем, что во фрагменте в ряде мест речь идет не о «людях» или «роде человеческом», но о тех, к кому обращается Спаситель, кто назван «учениками» (243.7), о ком, перечисляя, Спаситель говорит: «ты, Андрей, и все твои братья, твои соученики» (252.2–3). Что стоит за этим употреблением разных слов? Можно ли им пренебречь, полагая, что всюду говорится о людях? Пройти мимо этого нельзя, поскольку в самом фрагменте очевидна разница в характеристике учеников и людей. Ученики, как и многие перечисляемые чины света (и эта общность подчеркивается), из одного теста, одного вещества, одной сущности, одной смеси (249.2–4), они — «дрожжи Сокровища, дрожжи Места тех, кто от середины, дрожжи всех Невидимых и всех Архонтов» (249.15–19). Что же касается рода человеческого, «они (*люди*) вещественны» (250.9), «дрожжи всего вещества их вещества» (250.11–12), «дрожжи вещественные» (250.18). Помимо этого, уместно вспомнить начало рукописи — пассажи на страницах 10–11 и 14 с разъяснениями по поводу того, какова природа учеников, избранных Спасителем: «Ведь все люди, которые в мире, получили души от <силы> Архонтов Эонов; сила же, которая пребывает в вас, от Меня» (11.20–22). Иначе говоря, ученики в определенном смысле противопоставлены людям.

Но несмотря на разницу между ними, которая так или иначе выражена и во фрагменте, и в других частях «Пистис Софии», нельзя упускать из виду и то, что неразрывно связывает их. Ведь напомнив ученикам слова «Ищите и найдете» и сопроводив их соответствующей интерпретацией, Спаситель говорит, что ради рода человеческого, так как люди вещественны, он принес им все тайны света, «иначе ни одна душа во всем роде человеческом не спаслась бы, и не смогли бы они наследовать царство света» (250.10–14). И несколько ниже, возлагая на учеников апостольскую миссию, Спаситель призывает их возвестить роду человеческому, чтобы люди отреклись от мира и всех его связей и не переставали искать очистительные тайны, которые, как ясно сказано в тексте по отношению к людям, «очистят вас и сделают вас чистым светом, так что взойдете горé и наследуете свет царства Моего» (251.22–252.2).

Таким образом, учение об очищении света, вначале как будто не имеющее отношения к людям, в конце концов обнаруживает свою обращенность к ним, а речь Спасителя вполне раскрывается как ответ на недоуменный вопрос апостола Андрея.

Второй вывод касается темы свободы выбора, того, в чем и как она проявляется во фрагменте. Она проступает при сопоставлении двух путей очищения света в характеристике второго пути, лишённого принудительности, который описан сначала в отношении апостолов, а затем людей (рода человеческого). Мы не находим во фрагменте той теоретической разработки вопроса о свободе выбора, которой со времен Платона и Аристотеля славилась античная философия. Наш текст, почти современный известному богословскому спору блаженного Августина и Пелагия, лишен рефлексии о понятиях, в нем нет представления об апории, с которой у этих богословов был связан вопрос о свободе выбора (хотя «ойкономия Единого, Неизреченного» упоминается).

Особенный характер приобретает трактовка темы во фрагменте из-за контекста, в который она включена. Тема проявляется в действиях апостолов, единосущных Спасителю, а также людей, обладающих, несмотря на смешанную природу, душой, которую «движет внутренняя сила, заставляя ее искать Место света и всю божественность» (283.8–9). Им возможно отвергнуть мир и вещество и искать тайны света, иначе говоря, устремиться к тому свету, от которого был оторван свет, пребывающий в них. Но без помощи со стороны, без Спасителя, отождествляемого в «Пистис Софии» с первой Тайной, очищение и воссоединение света невозможно. Таким образом, тема свободы выбора оказывается частью концепции Спасителя спасаемого (*Salvator Salvandus*), согласно которой Спаситель, свет, спасет себя же, то есть свет рассеянный. Эта концепция, широко распространенная в манихействе и мандеизме, считается слабее представленной в гностицизме⁶. Но выражена она и в «Пистис Софии» — отчетливо в отношении апостолов, но также, в конечном счете, и в отношении людей, последовавших призывам Спасителя.

⁶ *H.-M. Schenke*, *Die Gnosis*. «Umwelt des Urchristentums». B. I. Berlin, 1965, S. 382; *H.-Ch. Puech*, *En quête de la Gnose*. II. Paris, 1978, p. 256; *G. Filoramo*, *A History of Gnosticism* (пер. с итал.). Cambr. Mass., 1990, p. 225.

Л. А. Софронова
(Москва)

Г. С. Сковорода — толкователь Священной Библии

Содержание в литературе универсальных модусов бытия: мифологического, символического, архетипического, по мысли В. Н. Топорова, бывает двояким. «Тексты выступают в «пассивной» функции источников, по которым можно судить о присутствии в них этих модусов, но эти же тексты способны выступать и в «активной» функции, и тогда они сами формируют и «разыгрывают» мифологическое и символическое, открывают архетипическому путь из темных глубин подсознания к свету сознания»¹. Существует такая группа текстов, где символический, мифологический и другие модусы лежат на поверхности, они формируют текст и определяют его место в пространстве культуры. К ним можно отнести сочинения Г. С. Сковороды, в которых символический модус явно доминирует, где текст стремится к совпадению с источником. Толкуя Библию в символах и эмблемах, Г. С. Сковорода усматривал их в самой Библии, которая предстала перед ним символическим миром.

Читая Библию, он решительно повсюду находит иносказания, «фигурный род писаний», которые, по его мнению, образуют «невидимую Божию истину, тень небесных и земных образов». Смело толкуя сакральный текст, Г. С. Сковорода последовательно лишает его непосредственных значений и придает ему значения символические. Он повсюду обнаруживает их в Библии. «Для оказалости премудрости, — считает он, — в ней были «портреты, печати и узлы, разные в разных веках и народах»². Библия создана Богом «из священно-таинственных образов», она покрыта снаружи семью образов, и эти образы толкуются внутри Библии. В ней все

¹ В. Н. Топоров. От автора // Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического. М. 1995, с. 4.

² Г. С. Сковорода. Сочинения. М. 1973, т. 1, с. 216. В дальнейшем в тексте, в круглых скобках, указываются том и страницы этого издания.

«так запечатлено, что весьма трудно, да и невозможно пролезть сквозь огражающую сей рай стену» (376.1). Потому внешне у священной книги нет ни стройности, ни вкуса, потому разные слова означают одно и то же, и им следует найти истинные значения.

Г. С. Сковорода не только выискивал иносказания в Библии и иносказаниями говорил о них, но и создал свою теорию иносказания: символа и эмблемы. Не всегда четко различая символ и эмблему, Г. С. Сковорода был нацелен на выделение их общих признаков. Для него была важна их «двойственная» природа, наличие скрытых значений, которые объясняли бы мир, человека и Библию.

Символы и эмблемы — это фигуры, из которых каждая есть мысль, идея. Их внешняя сторона ничего не значит, что доказывает и набор их метафорических определений. Они — «мешочки на золото», «шелуха для зерна Божьего», корзины, кошелки, «коробочки», из которых догадливый вынет истину — он «найдет в коробочке прекрасного отроча еврейского» (249.1), т. е. определит их значение.

Также устроена Библия; в символах Г. С. Сковорода видит ее схему, ключ к прочтению. Она также, как и символ, двойственна. Символ же составляет два образа, которые являются, «часто перемещая место своей тьмы на землю всееляющегося света» (406.1). Он предлагает читать Библию с установкой на символизацию³, всякий раз выделяя хорошо известные символы, как-то: «Сия благонадежная надежда зовется у Павла якорем» (364.1); уверяя, что в Библии собраны «монументы», которые нужно уметь распознать.

Исходя из значения слова — *символ*, философ описывает процесс познания. Он подобен тому, как если «с предстоящего, будто с высокой горы, умный луч, как праволучную стрелу в цель, метать в отдаленную тайность. Отсюда родилось слово *символ*» (281.1). Образ метания в цель Г. С. Сковорода использовал не раз, говоря о тайном значении евангельских притч, о беседах библейских пророков: «Все сие и все пророческие музы, как праволучные стрелы молниины, в сей святой единый камень ударяя, путеводствуют» (252.1). Этот образ используется и при описании семантической структуры всей Библии, которая «никогда не бродит по окружности, а поражает в самую тончайшую и главнейшую всего окружения точку» (219.1).

³ Ю. М. Лотман. Символ в системе культуры // Труды по знаковым системам. Тарту, 1987, 21, с. 13.

Символ не отражает, но означает, хранит и одновременно раскрывает значения всего сущего. Он — «тончайшее второе естество» (254.1), позволяющее «при известном понять безвестное». Символ таит в себе подлинную суть, создает глубину постижения предметов: «разуметь (...) значит сверх видимого предмета провидеть умом нечто невидное, обетованное видимым» (281.1).

Г. С. Сковорода, трактуя простые древние символы, например, «Пифагоровы бобы», угадывает в них высокие мысли о символе и объясняет, что символ — есть изображение мысли образами. «Образы те (...) фигуры небесных и земных тварей, например: солнце значило истину, кольцо, или змий, в кольцо свитый — вечность, якорь — утверждение или совет, голубь — стыдливость, птица бусел — богочтение, зерно и семя — помышление и мнение» (373.1). Он часто обращается к простым изобразительным символам, как например, к треугольнику, в образе которого скрываются разум и тайна. Треугольник пишется в христианских храмах, и изнутри его смотрит око или солнечные лучи льются (361.1). Г. С. Сковорода находит и объясняет сложные, вымышленные символы как-то: сфинкс, сирена, феникс, семиглавый змий, а также создает свои собственные.

Он предполагает, что огромное количество символов, разбросанных по Библии, сводимы к немногим значениям, потому создает бесконечные цепочки символов с единым значением, которое непременно задается и последовательно соотносится с означаемым. Сердце, «вечностью просвещенное», «образовалось» кустарником, принесшим зерно, и орлом, взвизгивающим и взлетающим к солнцу, а также змием, меняющим кожу. Сердце, которое востекает с Давидом на горнее — это орел благородный, горлица, вол молотящий. «Таково сердце не олень ли есть?» (263.1), — спрашивает Г. С. Сковорода. Он указывает на то, что разные «фигуры» имеют сходное значение: совпадают, например, по значению змий, свитый в кольцо, и три кольца, между собой сцепленные. Бывает и наоборот, когда одно и то же значит разное. Змий, ползущий по траве, выманивает сердца людей из блаженного сада. Змий, вознесенный от земли — воплощенная мудрость Божия, т. е. Христос, слово Божие, священная Библия. Висящий свитый змий — есть фигура вечности, «если же просто — есть образ Божией премудрости» (379.1).

Читателю не приходится угадывать, что таится за символом. Г. С. Сковорода подталкивает его к разгадке, истолковывает символы подробно, ведя читателя по воображаемым ступеням познания. Если сердце, только о дольном помышляющее, он называет вепрем, то затем подробно рассказывает, почему именно это живот-

ное символизирует сердце. Ему на память приходят не бытовые реалии или пословицы. Он не просто свинью имеет в виду; неслучайно упоминается вепрь, а не свинья. Г. С. Сковорода возводит этот символический образ к евангельскому эпизоду изгнания бесов (Мр. 5.11–13; Лк. 8.32–33), лишая, таким образом, конкретности. Вепрь его восходит к свиньям, в которых вошли бесы, изгоняемые Иисусом из бесноватого. Эти свиньи, — размышляет Г. С. Сковорода, — не задержались на берегу, а бросились в воду; значит, им не нужен берег, а ведь берег — есть Господь (262.1). Так развивается символическая конструкция предикатного типа. Свиньи также наделяются любовью к грязи, а любить грязь — значит быть вепрем. Так возникает локативная конструкция символа. Одного вепря Г. С. Сковороде кажется мало, за ним следуют и пес, и змий, а потом и верблюд, что должно усиливать его негативное значение.

Для создания многозначности символов философ притягивает образы реального мира, затем стремительно изгоняя их. Так создается сравнение реального и символического пластов слова-символа. Например, когда орел выступает символом человека или сердца, то это не тот орел, что стареет и умирает, а тот, который «в познании себя весьма высоко возносится — выше всех стихий и выше самого здешнего солнца» (256.1), т. е. здесь орел — это божественная фигура.

Всех этих привычных символов ему явно недостаточно. Он придает символические значения различным словам, лишенным его традицией толкования; иногда вспоминает уже утраченные, мало распространенные. Например, слово *виссон* попадает в поле его зрения, и он дает ему определение, тут же указывая символическое значение. Виссон — это «род каменного льна, неопалемого в огне. Обозначает же нетление» (302.1). Г. С. Сковорода постоянно связывает различные, вновь образованные символы в цепочки, потому от виссона обращается к золоту, которое, по его мнению, также имеет свои «отребья»: «Огнем же очищенное и светится, и не сторае, и есть бессмертия образ». Рассуждая о Ноевом ковчеге, Г. С. Сковорода внимательно присматривается к животному миру, сясь через него познать сущее, будучи уверенным в том, что его представители знаменуют людей, имеющих сердце или лишенных его. «Ковчег преисполнен всякой животины» (261.1), — пишет он, и его собственные сочинения подобно ковчегу населены символическими птицами и зверями («зверьками»).

Г. С. Сковорода, сообщая устоявшиеся, прежние значения символов, не позволяет им оставаться статичными и вовлекает в языковую стихию. Имея в виду значения, идущие из зоологионов, он,

например, выстраивает следующие диалоги: «Израиль. — Слушай, Фарра! Не желаешь ли быть кабаном? — Фарра. — Пропадай он! Я и верблюдом быть не хочу. Оленем бы я быть хотел, а лучше птицею» (261). Он предлагает и свои толкования символов. Описывая печать кесаря Августа, которая «имела с кольцом якорь обвитый стремительнейшим морским зверем дельфином с сею подписью: *Festina lente*» (373–374.1), он выискивает новые значения печати в сложении ее символов: «Но мне кажется, что Августова печать значит и то, дабы бешенство душевных стремлений удерживать советом, зависящим от вечности» (374.1). «В сию мысль приводит фигура змия», — уверяет он.

Г. С. Сковорода предоставляет символу свободу, в результате чего он обрастает образами и сравнениями. Назвав сердце верблюдом, Г. С. Сковорода разрешает верблюду действовать, двигаться — перед нами верблюд, пьющий мутную воду. Он же наделяется способностью мыслить. Сердце — верблюд помышляет о мешках, кошельках и чемоданах. Верблюд этот превращается в того, который не может пройти сквозь игольное ушко, но у Г. С. Сковороды он, нагруженный тюками, протискивается «сквозь тесную дверь в пределы вечности» (262.1).

Применяет философ и обратную процедуру, «расчлняя» символ; так например, он разделывает оленя. Каждая часть его также знаменует целое, человека. Рога и кожа «оленья» — это плоть и тень. «Надень кожу его с рогами без сердца его, и будешь чучелом его» (263.1).

Г. С. Сковорода, наряду с символами, обращается к эмблемам и часто их описывает, чтобы создать эффект зрелищности. Он рассматривает изображение стрелы, стремящейся к звезде, и объясняет, что оно означает сердце, устремившееся к вечности. Предлагает читателю уяснить значение подписи, которая гласит: «Довлеет мне один». Рассказывает, как видел в Харькове эмблему, на которой был нарисован «скожий на черепахи гад с долговатым хвостом», во лбу которого сияет золотая звезда. Уверяет, что сам «написал таинственный образ», где представлено море с берегом, которое перелетает ласточка, с надписью: «Зимую нет здесь для меня покоя». Иногда эмблематические сравнения только мелькают в тексте, как например: коснее черепахи. Иногда жизненные наблюдения приобретают эмблематический характер — так Г. С. Сковорода вспоминает пойманных птиц, бьющихся в больших круглых клетках: они колотятся, мечутся, но улететь не могут. Таковы и сердца наши, — заключает философ, — они не могут оторваться от земли.

Он создает свою теорию эмблемы, особое внимание уделяя ее соотношению с текстом: «Образ, заключающий в себе тайну, именовался по-эллински *εμβλημα*, *emblemata*, то есть *вкідка, вправка*, будто в перстень алмаза» (374.1). Он подчеркивает инкрустационный характер эмблемы, ее внешнюю изолированность от текста. Семантическая структура эмблем рассматривается им с точки зрения их непонятности, энигматичности, — он не раз называет эмблемы фигурами, тайно образующими вечность, премудрыми. Двойственность эмблемы заставляет его вспомнить о силах, изображенных, «сверху смешных, но внутри благолепных» (78.1). Он интересуется соотношением слова и изображения в эмблеме, утверждая, что в нем вскрывается содержание эмблемы.

Особое внимание Г. С. Сковорода уделяет слову в эмблеме. Никто не смог бы понять смысл рисунка, если бы он не сопровождался поясняющими словами, полагает он, правда, не различая подпись и надпись, видимо, следуя традиции, идущей еще от киевской поэтики 1637 г., в которой было дано разрешение не сопровождать изображение надписью⁴. Для него более важна подпись эмблемы, которую он называет «толком». Отсутствие надписи он возмещает ассоциативными рядами цитат, на «приписанные из Библии слова», например: Мудрого очи — во главе его, Очи же безумных — на концах земли.

Конечно, изображение также находилось в поле зрения Г. С. Сковороды. В связи с ним он вспоминает хрестоматийный сюжет с птицами, клевавшими картину, — столь совершенно было творение художника. Он подробно описывает *imago*, изобразительную часть эмблемы: «Вижу написанного человека. Он стоит на змие, раздавив ногою голову змиину» (132.1). Г. С. Сковорода, рассуждая об эмблематических изображениях, ссылаясь на собрания эмблем и зоологионы, ср. «Зверей описатели пишут, что Лев, родившись, лежит мертв, пока ужасным рыком возбудит отец его» (98.1).

Эмблеме, как и символу, была предоставлена свобода; они легко набирали новые значения, которые сливались воедино. Змеененавистнический бусел, например, исполняет пророчество, «сокрываемое тайно образным голубем», и возвышается на камне среди вод со следующей надписью: «На твердости почиваю» (369.1).

Толкователь священной Библии мог очень долго вертеть и рассматривать какое-нибудь одно эмблематическое изображение, погружая его в мир реальных, а затем высвобождая его оттуда.

⁴ Цит. по: В. І. Крекотень. Київська поезика 1637 року // Літературна спадщина Київської Русі і українська література XVI–XVIII ст. Київ, 1981, с. 139.

Однажды его внимание привлек еродий (аист). Забыв на время о его эмблематическом происхождении, Г. С. Сковорода описывает реального аиста, замечая, что он похож на журавля и гнездится на шпильях и куполах, «будто предводитель прочим птицам» (253.1). Как только появляются шпили и купола, картина становится эмблематической. Кирха, на которой свил гнездо аист, называется двором Божиим. Установив связь эмблематической птицы с сакральными значениями, Г. С. Сковорода составляет список действий еродия; так оживает эмблема. Еродий питает своих старых родителей, кормит их и носит, следовательно, он боголюбив, и потому «знаменует веру во Христа» (253.1). Еродиями тут же становятся евангельские персонажи, Петр, Иаков, Иоанн.

В толковании священной Библии эмблема занимала не меньшее место, чем символ. Именуя Библию символическим миром, Г. С. Сковорода одновременно усматривает в ней черты эмблематического строения. Следуя эмблематической традиции, он в вообразимых картинах рисовал Ветхий Завет, объясняя, что изображение, т. е. внешний слой текста, передает только «одну наружность» библейских эпизодов, что за этой «наружностью» скрыты «сокровенные мысли». Вся Библия в результате представляла некоей картиной: «Не всякое ли дыхание и не вся ли тварь изображена на картине священной Библии: небо, земля, море и все наполняющее их?» (201.1). Ее значение должен был вывести для себя сам человек, обнаружив их в ней.

Эмблематическое строение Г. С. Сковорода усматривает и в иконе, разглядывая с вообразимыми собеседниками образ пророка Исаи, прочитывая слово в иконе. Один собеседник восхищается лучом, выходящим из-за черного облака, и надписью в этом луче: «Возопий!» над головой озаренного светом Исаи. Из уст пророка выходят слова «Всяка плоть — сено, и всяка слава человека как цвет травный». Есть и «бумажка» в правой руке пророка, на которой значится: «Слово же Бога нашего пребывает вовеки» (151.1). Это глагол Божий, бумажкой, как облаком, прикрытый, — объясняет Г. С. Сковорода. Таким образом, икона на страницах сочинений Г. С. Сковороды превращается в полную трехчастную эмблему, где есть изображение, подпись и надпись.

Г. С. Сковорода интересовался предысторией эмблем, писал о древних фигурах, которые вырезали на перстнях, печатях, сосудах, таблицах и стенах храмов, называя их иероглификой, то есть священной скульптурой или резьбой. Эти фигуры, по мнению Г. С. Сковороды, толковали мистагоги, или иерофанты, тайноведатели, ибо никто не мог понять без их объяснений, например, что означает

шар земной с царской короной и скипетром с подписью: «Дурак уповает на него». Не раз Г. С. Сковорода вспоминает гербы. Герб премудрости — это «голубь с масличною во устах ветвию. Являлась она в образе льва и агнца, а царский жезл был ее ж предметом» (116.1), или: «Пчела есть герб мудрого человека» (110.1).

Г. С. Сковорода не настаивает на четком различии эмблем и символов. Так, изображения ласточки, летящей от северного берега к южному, с подписью: «Нет мне мира здесь», крылатой девы над пучиной, которая стремится в полете к холмам, птички, стоящей на камне посреди моря, он именует символами. Подпись эмблемы: «In constantia quiesco» называет голосом символа. Толкуя эмблемы, он находит им бесконечную вереницу символических разъяснений. Символы и эмблемы следуют друг за другом, и эту последовательность можно изобразить в виде кольца. «Что есть перстень?» — спрашивает он и находит символично-метафорические ответы: это и циркуль, и колесо, и вечность. Тут же выскиваются библейские цитаты со словом *колесо*, подтверждающие этот перечень.

Эмблематическое строение очевидно и в притчах. Г. С. Сковорода вводит в них надписи или подписи, как в притче о двух путниках. Например, надпись над каменной пещерой, куда они пришли, гласит: «Сокровище света, гроб жизни, дверь блаженства» (164.1).

Он неустанно толковал библейские притчи, высоко ценил их, хотя не раз называл «балясами»; им он приписывал функцию отражения: «сии балясы суть то же, что зеркало» (270.1). Очень часто он извлекал из притч символическую вещь: «Вспомни евангельский маргарит. Вспомни обретенную драхму» (252.1) — и вокруг нее строил свои рассуждения. Притчи у Г. С. Сковороды были главным средством обучения человека: «Пусть учит без притчей тот, кто пишет без красок!» (268.1).

Г. С. Сковорода сам говорил притчами, выстраивая их на столь значимой для него оппозиции внутреннего и внешнего. В притче о дурачке трость, которую отец оставил ему в наследство, оказывается золотой палкой, изукрашенной драгоценными камнями. В притче о двух путниках каменная пещера скрывает в себе «пространную залу», за дверьми которой был «чертог, утренним светом озаренный» (164.1). «Пускай сие похоже на притчу!» (219.1) — радостно восклицал он, обнаруживая приметы притчи в тексте Библии, в своих речах и речах собеседников. Он видел в притче кратчайший путь познания: «Взбивай молоко — и будет масло» (290.1); в этом она сходна с символом; называл ее чучелом, весьма сходным с житием человеческим.

Символ и эмблема, притча находятся в одном ряду с обрядом, который Г. С. Сковорода называет церемонией. Подобно тому, как в символе и эмблеме отмечается «двойственность», так и в обряде Г. С. Сковорода различает внутреннее и внешнее: «Церемонияazole благочестия есть то, что возле плодов лист, что на зернах шелуха, что при доброжелательстве комплименты» (120.1). Поклоняться Богу нужно не только пустыми церемониями, — пишет он, — но делом, «во всем сердечно ему подражая» (118.1). Сама церемония, по его мнению — это «шелуха, корка», «историческая, церемониальная, приточническая», кратко сказать, «плотская» (209.1). Это враки церемониальные или церемониальный терновник, в котором можно увязнуть. Таким образом, Г. С. Сковорода уподобляет строение церемонии строению символа и эмблемы.

Обряд — это образ благочестия, но не само благочестие. Чтобы припасть к нему, нужно отбросить внешнее, и «после бесполезной ореховой корки искать сокровенного вкуса наподобие зерна» (209.1). Если люди увлекаются внешней формой обряда, они впадают в «раскол, суеверие и лицемерие» (202.1), превращаются в «гробы раскрашенные». Они прикрываются церемониями как листом в наготе своей. Эти люди «засматриваются» на церемонии, не видят истину Божию, к которой их ведет церемония, ее света и сидят во тьме. В церемонии есть сила Божья, без которой она подобна пустоши.

Осуждение внешней формы обряда не означает, что Г. С. Сковорода окончательно отменяет ее. Он предполагает, что его будут укорять за нелюбовь к церемониям и предвещает возможные упреки, говоря: «Я люблю ведь церемонию, она мне не противна. Она (бывает) может надоумить добрую и разумную душу» (202.1). Он даже считает, что внешние формы обряда не должны быть одинаковы во всех концах земли, что их нельзя спить на одну форму и меру. Иначе они будут сеять раздор между людьми.

Церемония у Г. С. Сковороды принимает значения концепта движения. Это «некая тропинка», ведущая к чему-то тайному. Идя по ней, человек может проникнуть «во внутренности свои» (209.1) и узреть Господа. Обряд — помощник человеку, он — его дядька, ведущий по пути благочестия. Конец всех обрядов и тайн — это милость и суд.

В обряде, таким образом, наиболее важным оказывается противопоставление внутреннему и внешнего. Оно приводит к сравнению его с театральным представлением: «Сии церемонии ежедневно, как в театре, представляемые, тайным мановением давали себя знать» (209.1). Г. С. Сковорода называет обряд также маской, если

он лишен подлинного значения: «Если же сия маска лишена силы...» (120.1). В этом сравнении Г. С. Сковорода вплотную подошел к проблеме соотношения обряда и театра, игры и обряда⁵.

Во внешней форме обряда Г. С. Сковорода выделяет символические, духовные вещи (В. Н. Топоров) и действия. Они образуют значение обряда; сами они — только знак, «узел и тайный значок» (201.1). Одним из духовных действий была трапеза. Агнец жареный и поедаемый в собрании истину любящих блаженных приятелей, «тайно назнаменует» посвящение Богу, он «делает церемонию» (201.1). Различные духовные действия сводимы к одному значению. Все они, как едение пасхи, обрезание, крещение, тайно образуют разделение «всего надвое, плоти и духа».

Всякая церемония знаменует переход из одного состояния в другое. Без перехода церемония пуста, как орех без зерна. Она не может привести мысль к «центру, для показания которого она и родилась» (201.1). Таким образом, Г. С. Сковорода видел в обряде возможности преобразования человека, преобразования мира.

Центром или концом всех церемоний, всех тайных образов, печатей и признаков есть человек. Он должен разгадать значение церемонии, которое непонятно и таинственно. «К чему вам иметь (церемонии — Л.С.), если не хотите развязать загадку?» (202.1). Здесь церемония смыкается с эмблемой, энигматичность которой Г. С. Сковорода выдвигает на первый план. С помощью церемонии человек проникает в суть божественной истины, она — ее «маленький след». Она посвящена Богу, не противна ему, но принадлежит человеку, и Бог, если церемония утрачивает тайный смысл, восстает против нее.

Г. С. Сковорода, отдававший предпочтение «благолепным фигурам», символам, эмблемам, притчам, таинствам, т. е. обрядам, видел в них не только средства проникновения в тайный смысл Библии, которая представлялась ему «узлом и узлов цепью», про которую он писал, что ее «самый последний голосок или словцо дышит символом или зависит от него» (408.1).

Символ, эмблема, притча были для него не только средством познания. Он ценил их не только за предельное выражение отношения внутреннего и внешнего, видимого и невидимого. Он находил в них истинную поэзию: «Сие то есть иносказание и истинная она ποιησις, сиречь творение, положить в плотскую пустошь злато Божие и сделать духом из плоти» (249.1).

⁵ В. Н. Топоров. Несколько соображений о происхождении древнегреческой драмы (к вопросу об индоевропейских истоках) // Текст: семантика и структура. М., 1983.

Инвариантные структуры в философском тексте: Лев Шестов

Владимиру Николаевичу Топорову московско-тартуская семиотика обязана обретением философского измерения. Философское содержание возникает в его трудах из казалось бы приземленных, почти позитивистских семиотических рассматриваний. Путь, выбранный автором этой заметки, — противоположный и куда более легкий: моей задачей было навести некоторый (квази?)семиотический марафет на «готовые» философские тексты, в данном случае — Л. И. Шестова.

Я пытался подойти к текстам Л. Шестова (Ш.) приблизительно так же, как в свое время к стихотворным текстам Ф. Тютчева (Тютчевский сборник. Таллинн, 1990) и философским же — Вл. Соловьева (Серебряный век в России. М., 1993). Прежде всего, все тексты автора (или их представительный корпус) рассматривались как единый текст. В данном случае в качестве такого текста взяты все философские сочинения Ш., объединенные им самим (и его наследниками) в 12 томов. Далее, поскольку нет (и не может быть) единой методики выделения инвариантов текста, в каждом случае приходилось, путем пристального (и неформального) вчитывания и перечитывания, подбирать, методом проб и ошибок, такую инвариантную структуру, которая обладала бы наибольшей, по возможности, объяснительной силой. В случае Тютчева такой структурой оказался «инвариантный сюжет» (или архисюжет). В случае Соловьева — нечто вроде «порождающей модели», сконструированной поге geometrico — в виде системы определений и постулатов, сформулированных в максимально абстрактной форме. Тексты Ш., при всей их бьющей в глаза «инвариантности», доходящей до монотонии, не поддавались ни тому, ни другому подходу. Я уже уступил было искушению пойти по линии наименьшего сопро-

тивления, представив искомую «модель» в виде набора бинарных оппозиций, по возможности иерархически организованных: так, чтобы «низшие» оппозиции (типа «центр/периферия») были выводимы из высших (типа «ординарное/экстраординарное»), — но получающаяся при этом статическая картина не обладала «порождающей способностью», констатируя лишь «что такое хорошо и что такое плохо». Наконец, как мне кажется, я нашел искомое — в виде «модели мира» Ш., представляющей собой некоторую статическую «конструкцию» (или «картинку»), несущую, однако, в себе элементы динамики, или «сюжетности».

1. Схема

Я изложу ее сначала в смехотворно кратком и примитивном виде [впрочем, Бердяев считал, что шестовская «положительная философия бедна и коротка, она могла бы поместиться на полстранице» (Современные записки, т. 62, Париж, стр. 376)], оставив подробности до пп. 2–4.

Универсум состоит из двух миров — Этого Мира (ЭМ) и Того Мира (ТМ). ЭМ со всех сторон отгорожен от ТМ Стеной, которая нам, живущим в ЭМ (т. е. современному человеческому сознанию), представляется непроницаемой. Более того, мы склонны вообще не осознавать существования этой Стены, или рассматривать ее как границу Универсума в целом.

В ЭМ действуют две противоположно направленные силы, или два силовых поля, — назовем их нейтрально: центростремительная и центробежная. Первая влечет человека к центру ЭМ, заставляет его полагаться на свои силы, побуждает к устройству ЭМ, обращает его лицом к центру и спиной к Стене — в результате чего он может и не видеть этой Стены; она дает покой и самоудовлетворенность, погружает в обыденность. Это сила принудительная, ее ощущает и подвергается ее воздействию каждый.

Вторая, центробежная сила — слабее, лишена принудительности, и ее воздействие ощущают немногие. Это как бы сила тяготения Бога, находящегося в ТМ, за Стеной. Она влечет к периферии, к *окраинам жизни* (курсивом выделены слова и выражения Ш.), заставляет видеть Стену, ощущать ее невыносимость, стремиться любой ценой преодолеть ее и попасть в ТМ (или, может быть, полностью разрушить, что привело бы к объединению Миров, к победе Бога в ЭМ).

2. Этот Мир, Стена и Змей

Стена, появление которой разделило Универсум на ЭМ и ТМ, — результат грехопадения; «до» этого ее не было, и весь Универсум был Царством Божиим. Змей (дьявол) побудил человека отвергнуть плоды дерева жизни и предпочесть им плоды дерева познания. Именно познание, разум, его опора на *возможный опыт с его пределами*, порождаемые им *вечные истины* — и послужили основным строительным материалом для Стены (или: они сами и суть Стена), этой *тюремной ограды*, а «автором» ее является Змей.

В библейские времена Стена не была еще вполне сформирована, и для пророков и псалмопевцев ее как бы не существовало («Не люди творили истину, а истина открывалась людям»); для них было возможно непосредственное богообщение, да и Бог тогда достаточно вольно действовал в ЭМ. Стену окончательно сформировало то упование на собственный разум как конечную инстанцию, на самопознание, на свои силы, которым особенно грешили Сократ и его последователи (Аристотель, Спиноза, Кант, Гегель, Соловьев, Гуссерль — чтобы назвать наиболее значимых для Ш.).

Задача Змея — не выпустить человека из ЭМ, не дать ему преодолеть Стену и даже, по возможности, не дать увидеть ее или осознать ее существование. Он, быть может, мог бы действовать прямым принуждением, но, будучи «хитрее всех зверей полевых» (Быт. 3:1), понимает, что прямое принуждение у такого жестокого существа, как человек, может вызвать протест и бунт. Поэтому он делает все, чтобы скрыть это принуждение, заставить человека думать, что он свободен и действует добровольно. И в качестве такого средства скрытого принуждения он выбрал, прежде всего, Разум и, затем, Мораль. Тут был тонкий расчет. Ведь именно с помощью Разума человек устраивается в жизни, он пользуется им, прежде всего, чтобы действовать, обустроить ЭМ и обустроиваться в нем, достигать внешнего комфорта и довольства. Такое успешное (и вполне законное, даже с точки зрения Ш.) употребление Разума в прагматических целях побуждает человека считать его — Разум — в с е и л ь н ы м и распространять (что уже, по Ш., незаконно, — и именно в этом главная хитрость Змея) его действие и на «метафизическую» область: превыше всего человек начинает ставить логические законы, принцип причинности, «естественную связь вещей», принципы упорядоченности сущего и т. д. — которые и образуют основной костяк, армату-

ру Стены, отделяющей человека от ТМ, Царства Божьего. Так человек не только сам строит свою тюрьму, но и поклоняется этому делу рук своих.

В результате этой экспансии Разума на в принципе не подвластные ему сферы, мир явлений (ЭМ) предстает перед человеком как *упорядоченная, регулярная структура, подчиненная законам* — логическим и физическим, *общим принципам* — *естественной связи явлений*, обеспечивающей *общую гармонию*. Мир предстает как *всеединство*, где *целое* выше частей. Все происходит с *необходимостью* и *определенным* образом. Господствует категория *возможного*, чудес не бывает, перед невозможностью можно только смириться.

Высший принцип, упорядочивающее начало мира может быть названо Богом. Никакого контакта его с человеком быть не может, он — *далекий Бог*. Познание такого Бога — это *религия в пределах разума*.

Человек занимает *определенную* позицию в ЭМ и знает, чего он хочет. Он обладает *теоретической потребностью* познать или понять мир. Агент познания — *человеческий разум*, инструмент — *логика*. Человек действует *планомерно* и *регулярно*, *последовательно* развивая свои *идеи* посредством *умозаключений*, строя *доказательства* и формулируя полученные результаты в виде *категорических суждений*. При этом, чтобы соблюсти *определенность*, не сбиться с пути, необходимо *постоянство точки зрения* и *единство мысли*.

Результат, добываемый разумом, — *истина* — обладает *ясностью* и *отчетливостью*, *стройностью*, *законченностью*, *завершенностью*, (*само*)*очевидностью*, *безусловностью*, *общеобязательностью*, имеет *принудительный* характер, обеспечивающий *смирение* и *покорность* человека перед ней.

Во главе угла в этих процедурах разума стоят *логика*, *методология* и *теория познания*, правила которых обеспечивают построение *науки* и *морали*. Последняя диктует людям *общеобязательные нормы* поведения, упорядочивает человеческое общество, способствует его благоустройству. Наука и мораль снабжают человека *убеждениями* и *мировоззрением*, образующими *определенную систему*.

Процесс познания есть *умозрение*, высший его продукт — *умозрительная философия*, от Сократа до Гуссерля.

В сфере жизни такому миро- и мышлеустройству соответствует *регулярность* жизни, порождающая *спокойствие* и *уверенность*, *оптимизм* и чувство *безопасности*. Это *оседлая, домашняя жизнь*,

с почвой под ногами, жизнь как *отдых*. Надо следовать общепринятому; незачем искать *свое*, если за нас все уже решено наилучшим образом. Добродетель — в *обыденности* и *посредственности*: лучше женатому быть, чем убитому быть.

Поскольку познание говорит нам с очевидностью и принудительностью о том, что то, что есть — есть, что было — было, — постольку всякие эксцессы, а тем более бунт против миропорядка, безумны и бессмысленны: человеку нужен покой, спокойное приятие мира и всего, что в мире (ведь зло — лишь элемент мировой гармонии). До Бога — далеко. Надо подчиняться мудрости, выработанной лучшими умами человечества.

* * *

Но если посмотреть на ЭМ непредвзято, сбросив философские шоры, то мы «с испугом и недоумением останавливаемся при виде уродства, болезни, безумия, нищеты, старости, смерти», видим, что удел человека — «одиночество, оставленность», и что «рано или поздно каждый человек осужден быть непоправимо несчастным»; при виде гибели ближнего или обезображенного кислотой лица любимой человек сознает, что ни разум, ни мораль «не защитит человека, брошенного в бесконечные пространства и времена, от бессмысленной жестокости произвола стихий». Словом, перед ним откроется «первая великая истина» Будды.

Справедливости ради надо сказать, что Ш. не делает Змея ответственным за все эти ужасы и страдания; они — от «природы», «произвола стихий», равнодушных к человеку (Ш. мало или даже вовсе не интересуется источником этих «природных» страданий; его интересует лишь то, как философы «оправдывают» их). От Змея же — лишь «разумное» осознание невозможности преодолеть их, побуждение «не переть противу рожна», примириться и устроиться.

* * *

С другой стороны, Ш. признает, что в ЭМ действуют не только жестокие природные стихии и заставляющий — через выполняющие полицейские функции Разум и Мораль — примириться с ними Змей, — но и, хотя и ослабленно, Бог, — и не только через центробежную силу (о чем ниже), но и непосредственно, проявляясь в многообразии и многоцветности этого мира, в красоте и любви, героизме и подвиге, вообще, в том, что мы ярче всего ви-

дим воплощенным в творениях великих художников — Шекспира и Толстого (который, «как некий херувим, ...несколько занес нам песен райских»), — художников, каким-то образом сохранивших первозданный, как до грехопадения, взгляд на мир. И эта, отрадная сторона ЭМ, как и творчество гениев, — работают на благую, божескую центробежную силу, и при этом без принуждения, вопреки разуму с его принудительностью.

3. Борьба со Змеем

Немногим дано не поддаться искушению Змея, центростремительной силе Разума и Морали, почувствовать или осознать, что покориться этой силе недостойно человека. Такой человек видит все ужасы ЭМ, видит, что в нем царят *хаос* и *случайность*, что регулярности в ЭМ, если и существуют, то не затрагивают самого сокровенного, глубин его души (что ему с того, что $2 \times 2 = 4$, а сумма углов треугольника равна стольким-то прямым углам?!), — а существенно именно и только *единичное, неповторимое*. Мир предстает перед ним как *тайна*, он жаждет *чуда, невозможного*. Для него *исключения* важнее правил, *части* важнее целого.

Главное в мире для него — *личность* во всей ее *субъективности*, с ее «самостью» и неповторимой *индивидуальной судьбой*. Ему неинтересны *протоптанные дороги* жизни, его влечет на *периферию*, к *окраинам жизни*, к отдаленным *вершинам*.

Он не знает, чего он хочет, — отсюда неизбежность *блужданий, сомнений, неуверенности, противоречий* в мыслях и поступках. Отвергая разум, логику, последовательность, готовые схемы и нормы, он приходит к *свободной изменчивости* в мысли, к постоянной смене точек зрения, предается *полету фантазии*. Его путь — путь *ненаправленного поиска* (он не знает не только где искать, но даже и что искать), *бестолковости, неразумия*, даже *безумия*, путь, приводящий к нелепостям, парадоксам, абсурду, — но только на таком пути может проявиться *свободное творчество* и *гениальность*. Он не претендует на абсолютную истину, его суждения могут быть только *проблематическими* — а еще лучше молчание, бессловесность.

В центре его внимания — не познавательные или этические интересы, а сама *жизнь*. А жизнь в этом хаотичном и иррегулярном мире — это, прежде всего, *неизвестность, бездомность, тревога*, подстерегающие всюду *опасности*; в ней неизбежны *оставленность, одиночество*, приводящие к *безнадежности* и *отчаянию*.

И именно тогда, на окраинах жизни и в состоянии отчаянья, перед ним отчетливо предстает Стена с надписью «Lasciate ogni speranza...». И если до сих пор было только неприятие царства Змея, неподчинение центростремительной силе, то теперь может начаться и настоящая борьба со Змеем. Именно безнадежность и отчаяние подводят к *последним вопросам* — о смерти, о свободе, о вечной тайне мира, наконец, о Боге; именно отсюда — а не с удивления или размышления — возникает настоящая — *экзистенциальная*, а не умозрительная — философия. Умозрение уступает место *Откровению*, разум — *вере*, вере в возможность встречи и общения с *Богом*, не далеким Богом философов и ученых, а близким Богом Авраама, Исаака и Иакова. А эта встреча делает преодолимой и Стену, образованную очевидностями, фактами, наличной реальностью. Все это требует невероятных усилий: «Царство Небесное силою берется» (Мф. 11:12), — и вот, от воплей Иова (в которых «открывается новое измерение истины»), «как от труб иерихонских, должны повалиться крепостные стены». Только так человек может получить potestas clavium, власть ключей — к невидимым вратам, ведущим в ТМ, Царство Божье.

Для человека, осознавшего существование Стены, возможны разные позиции, отношения к ней и способы поведения. «Гегель перед этой стеной преклонился и принял ее не только как неизбежное, но как нечто высшее и желанное, несущее последнее, окончательное успокоение человеку и потому вполне заменяющее абсолютную религию». Розанов «такого христианства... принять не мог и не хотел», но «не имел достаточно дерзновения, чтобы начать... открытую и явно безнадежную борьбу» и «безвольно склонялся» перед Стеной. Много достойнее позиция Достоевского: «Когда Достоевский убедился, что между человеком и Богом стоит стена, что 'естественная связь явлений' отнимает у человека Бога, он почувствовал, что для него нет иного выхода. Дано ли человеку... пробить стену — он не умел сказать и не мог. Но он знал одно: до конца жизни он будет бороться со стеной, хотя бы пришлось колотиться об нее собственной головой...». Приблизительно такую же роль отводил себе и сам Ш.: «...вся [моя] 'работа' ...сводится к перепиливанию тюремной решетки..., замыкающей для смертных предел возможностей».

Но, допустим, решетка перепилена, или нашлись ключи, и врата в ТМ открыты, или стена, «как от труб иерихонских», повалилась, что ждет нас ТАМ?

4. Там

В ТМ действует постулат «Богу все возможно» (Мф. 19:26, Мк. 10:27, Лк. 18:27, восходит к Иов. 42:2), из которого вытекают и все остальные характеристики ТМ. Произвол Бога устанавливает ценности (то, чего хочет Бог, и есть добро — по Дунсу Скоту) и даже конституирует события, в том числе и в прошлом (если для ТМ есть «прошлое»), и, следовательно, истины об этих событиях. Там Киргегард получит свою Регину, а бедный юноша — дочь короля (а не вдову пивовара); Сократа там не отравили, Петр — не отрекся, а Давид не совершил прелюбодеяния... Там «не законы владычествуют над смертными и над бессмертными», а напротив, «бессмертные и, с их божественного соизволения, созданные ими смертные сами творят и сами отменяют законы». Там действует другая логика, без законов противоречия и достаточного основания; там теряет силу оппозиция возможного/невозможного; там «законы» подчиняются «ценностям», а не наоборот («Сократа отравили» — внутренне противоречивое суждение, а потому этого события в действительности не могло быть). Там, «с божественного соизволения», реализуются *wishful thinking* и *wishful believing*.

* * *

Схема, намеченная в этой заметке, как и выбор системы символов, из которых она образована, могут быть оправданы лишь внимательным рассмотрением всех текстов III. Специальный интерес представляет то, как эта «модель мира» постепенно — от книги к книге — складывалась (при этом оказывается, что основные контуры шестовского универсума были, вопреки мнению шестоведов и историков русской философии, четко обрисованы уже в первой его книге «Шекспир и его критик Брандес»); но эти рассуждения требуют куда большего пространства, чем допускают рамки *Festschrift*'а.

А. А. Формозов
(Москва)

О святилище в Игнatieвской пещере на Урале

В поражающем широтой и разнообразием затронутых проблем научном творчестве В. Н. Топорова внимание археологов привлекла его статья 1972 г. «К происхождению некоторых поэтических символов», посвященная пещерным святилищам и их росписям со сложной системой знаков (Топоров, 1972, с. 77–104). В этой связи в сборнике к 70-летию В. Н. Топорова, может быть, не совсем чужеродной окажется и данная заметка о выявленных в 1980–1986 гг. росписях в Игнatieвской пещере на Южном Урале (Челябинская обл., р. Сим).

Эти росписи, вне всяких сомнений, представляют большой интерес, особенно в связи с бесспорно палеолитической живописью в Каловой пещере, расположенной несколько южнее, в Башкирии.

Опубликованная в 1992 г. В. Т. Петриным книга об Игнatieвской пещере (Петрин, 1992) получила восторженный отзыв З. А. Абрамовой (Абрамова, 1995, с. 217–221), поддержанный сославшимся на нее В. М. Массоном (Массон, 1996, с. 56). Между тем публикация вызывает немало вопросов.

В пещере помимо росписей на стенах обнаружены и культурные слои. Основной — содержит каменные орудия без керамики. Назовем его «слой А». Есть здесь и слои более поздние, эпохи бронзы и железа. В одном случае (Большой зал) слой с кремневыми орудиями находится непосредственно под росписями, но не перекрывает их. В другом — Дальнем зале росписи отмечены, но культурных слоев нет. Находок в слое А много: более 1000 кремней. Слои эпохи металла зафиксированы в тех частях

пещеры (Входной грот, Низкий переход), где росписей нет, и содержат не так уж много находок: 481 фрагмент древней керамики и 32 вещи. Это обстоятельство не дает, однако, права автору оставить данный материал за рамками исследования, представив его лишь в приложении к книге (Шорин, 1992, с. 198–203). Ведь во многих пещерных святилищах Евразии культурные слои и росписи, относящиеся к одному времени, находятся на разных участках, да и в Дальнем зале слоя с кремневыми орудиями нет.

Основная часть керамики относится к черкаскульско-межовскому типу, XI–IX вв. до н. э. Назовем этот слой эпохи поздней бронзы «слой Б». Материалы эпохи железа менее многочисленны. В основном они представлены обломками посуды сылвинского времени (IX–XV вв. н. э.), хотя есть и более ранняя — гафурийская (IV–II вв. до н. э.) и кушнаренковская (V–VIII вв. н. э.) керамика. Не разбивая этот слой на три, назовем его «слой В».

В. Т. Петрин исходит из того, что все росписи в Игнatieвской пещере сделаны людьми, оставившими культурный слой с каменными орудиями. Этот «слой А» датируется концом палеолитического времени, около 14000 лет до наших дней. Но мы хорошо знаем, что на Урале во многих пунктах обнаружены наскальные изображения и более позднего времени. Я связывал их с эпохой бронзы (Формозов, 1969, с. 128–133), а основной исследователь уральских писаниц В. Н. Чернецов считал, что они создавались на протяжении очень длительного времени — чуть ли не от мезолита и вплоть до современности (Чернецов, 1964, 1971). Рисунки века металла вполне могли быть и в Игнatieвской пещере.

Нигде в этой пещере нет ни перекрывания наскальных росписей культурными слоями, ни перекрывания рисунков одного типа рисунками другого типа. Поэтому привязать определенные изображения к той или иной эпохе можно только путем сопоставления рисунков с аналогичными фигурами в других пунктах, где они датированы сколько-нибудь надежно.

В такой ситуации следовало бы рассмотреть несколько вариантов: 1) рисунки связаны только со слоем А, 2) только со слоем Б, 3) только со слоем В, 4) частично со слоем А, частично со слоем Б, частично со слоем В, 5) со слоями А и Б, 6) со слоями А и В, 7) со слоями Б и В, 8) не исключено, наконец, что рисунки появились в пещере в тот момент, когда никакие культурные слои здесь не отлагались. Вариантов, таким образом, много, но В. Т. Петрин без какой-либо аргументации выбрал из них только один (№ 1), что не может не вызвать настороженности по отношению к его выводам.

При взгляде на опубликованные В. Т. Петриным рисунки мы сразу же увидим сюжеты и стилистические приемы, в палеолитическом искусстве не представленные. Таковы хотя бы силуэтные изображения людей, показанных в фас. В. Т. Петрина это не смущает. Он напоминает, что палеолитические росписи Франции и Испании находятся за тысячи километров от Урала. Уже поэтому в двух удаленных друг от друга областях искусство неминуемо должно было иметь свою специфику. В этом есть резон, но гораздо важнее то, что несвойственные палеолитическому искусству сюжеты и стилистические черты, отмеченные в росписях Игнatieвской пещеры, хорошо известны нам по заведомо не палеолитическим рисункам близких районов Урала. В первую очередь надо назвать изображение человека в фас с раскинутыми руками, разделенной пополам головой (с рогами?) и большим фаллосом (Петрин, 1992, рис. 33). Аналогии этому антропоморфному образу многочисленны: I Бородинская скала на р. Реж (Чернецов, 1971, рис. 23, табл. VII), писаница на оз. Большие Аллаки (Чернецов, 1971, рис. 34; Петрин, 1976, рис. 1), Идрисовская пещера в Башкирии (Чернецов, 1971, рис. 39; Петрин, 1984, рис. 8), Ирбитский писанный камень (Чернецов, 1971, табл. I), писаницы р. Тагил (Чернецов, 1964, табл. XIV) и р. Ай (Кокшаров, Широков, 1990, рис. 9). Не менее показательны другое изображение из Игнatieвской пещеры: контурный профильный рисунок животного с проведенной вдоль его туловища линией (так называемой «линией жизни») (Петрин, 1992, рис. 38). Он вполне сходен с одним из рисунков на писаницах р. Ай (Кокшаров, Широков, 1990, рис. 9). Очень характерно изображение извивающейся змеи, показанной в Игнatieвской пещере не горизонтально, как это обычно делается, а вертикально (Петрин, 1992, рис. 40). Точно так же показаны змеи на Змиевом камне Тагильских писаниц (Чернецов, 1964, табл. XVIII, XIX) и на Айской писанице (Кокшаров, Широков, 1990, рис. 9). Отмечу и знак в виде птичьей лапы или гарпуна из Игнatieвской пещеры (Петрин, 1992, рис. 38). Ближайшая аналогия ему есть в Усть-Катавской пещере (Чернецов, 1971, рис. 38). Все перечисленные нами рисунки связаны с Большим залом Игнatieвской пещеры и выполнены красной краской.

В другом зале пещеры — Дальнем — важна фигура человека в фас с раздвинутыми ногами, между которыми начинается идущая вниз полоса точек (Петрин, 1992, рис. 43). Таких фигурок много на всех поздних уральских писаницах (Чернецов, 1971, рис. 51), а полосы из точек отмечены на Писаном камне р. Вишеры (Генинг, 1954, табл. II) и на Айских писаницах (Кокшаров, Широков 1990, рис. 2).

Сходство серии изображений Игнatieвской пещеры с заведомо не палеолитическими рисунками на скалах Урала не могло пройти мимо внимания В. Т. Петрина, который сам выявил и издал много поздних писаниц. Указав на это сходство, он сослался на писаницы р. Тагил, Шейтанки на р. Реж, на оз. Большие Аллаки, во II Идрисовской пещере, на р. Вишере и на неопубликованные еще рисунки Навеса Гребенного на р. Юрюзани (Петрин, 1992, стр. 158).

Ограничившись этим «частным», по его мнению, наблюдением, В. Т. Петрин смело выводит из него преемственную линию между палеолитическим и неолитическим искусством Урала. В связи с этим он предлагает удревить возраст ряда писаниц, относившихся ранее к неолиту или эпохе бронзы, связав их с промежуточной мезолитической эпохой. Это совершенно не убедительно. В большинстве из названных выше пунктов росписи на скалах сочетаются с культурными слоями (вероятно, следами жертвенных мест) именно эпохи бронзы. Это и Вишерский писанный камень, и писаницы Тагила, р. Реж, Нейвы, Ай, оз. Большие Аллаки (Чернецов, 1964, рис. 21, 36; Чернецов, 1971, рис. 12, 21, 35; Кокшаров, Широков, 1990, рис. 4, 12–14). При этом на р. Ай выявлено панно, где вместе представлено несколько образов, привлечших наше внимание в Игнatieвской пещере (рогатая фигура человека в фас, профильное изображение зверя с линией жизни, извивающиеся вертикально змеи).

В противоположность предположению В. Т. Петрина гораздо более вероятным кажется длительное использование Игнatieвской пещеры как святилища. Здесь обнаружены очень архаичные рисунки, возможно, синхронные росписям Каповой пещеры, палеолитические. Но немало тут и рисунков более поздних, очень похожих на рисунки писаниц р. Ай в той же Челябинской области, около которых найдены керамика и другие изделия эпохи бронзы. Культурный слой этого времени есть и в Игнatieвской пещере. Отмечены там и находки эпохи железа. Наконец, в XIX — начале XX в. Игнatieвская пещера стала местом поклонения после того, как в ней ряд лет жил старец Игнатий.

О разновременности рисунков в Игнatieвской пещере говорят не только наблюдения над их разнохарактерностью и стилистическими особенностями. Важно, что все перечисленные выше поздние по облику рисунки выполнены красной краской, а более архаичные — черной. Существенно и то, что два основных скопления росписей в Игнatieвской пещере — в Большом и Дальнем залах — не вполне аналогичны. В первом случае есть и черные, и красные рисунки (последних больше), во втором — черные преобладают.

В. Т. Петрин полагает, что это связано с тем, что у двух залов был «разный статус» (Петрин, 1992, с. 140). Но несколько не менее вероятно другое — два основных скопления росписей возникли в разное время.

Я не отрицаю того, что помимо рассмотренных, в Игнatieвской пещере находились и более архаичные изображения, напоминающие росписи Кановой пещеры и не похожие на обычные уральские писаницы. Но таких рисунков немного, и они не очень четки. В основном они выполнены черной краской, а сам В. Т. Петрин отмечает, что выявить линии, нанесенные черной краской на закопченном и потому черном же потолке пещеры, предельно трудно. Видимо, поэтому некоторые рисунки, показывавшиеся на докладах и фигурировавшие в газетных информационных, в итоговую публикацию не вошли. Должно быть, в конце концов их сочли недостаточно надежно документированными.

Хорошо, что в пещере побывали П. И. Борисковский и Н. Д. Праслов, видевшие в натуре французские пещеры с палеолитическими росписями. Жаль, что Игнatieвская пещера не была показана некоторым другим специалистам по первобытному искусству. Редактор книги В. Т. Петрина — А. П. Деревянко — от рассматриваемого в ней круга тем далек. З. А. Абрамова вынесла свое суждение об Игнatieвской пещере по публикации, до осмотра самого памятника.

Росписи на стенах Игнatieвской пещеры, безусловно, важное открытие, но, думается, посвященная им книга не может расцениваться как последнее слово в интерпретации этого пещерного святилища. Здесь надо провести еще большие исследования. Говорить о работе, проделанной В. Т. Петриным, как о «тщательной и скрупулезной» (Абрамова, 1995, с. 219) никак нельзя.

Литература

- Абрамова З. А., 1995. Рец. на кн.: Петрин В. Т. Палеолитическое святилище в Игнatieвской пещере // Российская археология. № 1.
- Генинг В. Ф., 1954. Наскальные изображения Писаного камня на р. Вишере // Советская археология. XXI.
- Кокшаров С. В., Широков В. Н., 1990. Материалы по изобразительной деятельности древнего населения Урала. Свердловск.
- Массон В. М., 1996. Палеолитическое общество Восточной Европы. СПб. 1996.
- Петрин В. Т., 1976. Новые данные о писаницах с берегов оз. Большие Аллаки // Советская археология. № 1.

- Петрин В. Т.*, 1984. Новые наскальные изображения Южного Урала // Советская археология, № 3.
- Петрин В. Т.*, 1992. Палеолитическое святилище в Игнatieвской пещере на Южном Урале, Новосибирск.
- Топоров В. Н.*, 1972. К происхождению некоторых поэтических символов (палеолитическая эпоха) // Ранние формы искусства. М.
- Формозов А. А.*, 1969. Очерки по первобытному искусству. М.
- Чернецов В. Н.*, 1964. Наскальные изображения Урала. Ч. 1.
- Чернецов В. Н.*, 1971. Наскальные изображения Урала. Ч. 2.
- Шорин А. Ф.*, 1992. Археологические материалы позднего времени (бронзовый век — средневековье) из Игнatieвской пещеры // В кн.: *Петрин В. Т.* Палеолитическое святилище в Игнatieвской пещере на Южном Урале. Новосибирск.

Культовые камни Велеса

На обширных пространствах лесной зоны Европы известны многие сотни культовых камней. Это — необработанные валуны различной формы, обычно крупных размеров, лежащие при ручьях, реках и озерах, а нередко и в стороне от них, в глухих местах. Вода из ключей и речек, при которых находятся такие камни, местными жителями считалась священной и целебной. Деревья, растущие около культовых камней, также были объектами почитания. На многих таких камнях имеются искусственно выбитые выемки различной формы (в виде чаши, конуса, воронки, цилиндра, конского копыта, медвежьей лапы, ноги овцы, зайца, волка или оленя, стопы человека), знаки (в виде стрелы, решетки и др.) и изображения (рыбы, орудий труда и др.), но есть и объекты поклонения, которые не имеют таковых, но с которыми связаны различные легенды и предания.

Определить время зарождения культового поклонения камням затруднительно. Вероятно, этот ритуал восходит к неолиту и бронзовому веку [1]. Исследователь литовских культовых камней В. Матулис утверждает, что основная часть культовых камней с округлыми углублениями в Прибалтике стала объектами язычества 1 тыс. до н. э. [2]. В лесной зоне Восточной Европы, как свидетельствуют археологические изыскания, ритуал поклонения камням получил наибольшее распространение в раннем средневековье и сохранялся среди сельского населения длительное время и после принятия христианской религии.

Среди культовых камней, получивших распространение в эпоху средневековья, наибольший интерес представляют камни-следовики с выбитыми углублениями в виде отпечатка ступни человека, которые и являются объектами анализа настоящей статьи. Обычно на таких камнях имеется по одному изображению ступни, но есть камни с двумя изображениями (след взрослого и след ребенка), а также единичные камни с выбитыми тремя ступня-

ми. На некоторых из них отчетливо читается имитация обуви, на других изображена босая ступня, но часто понять это бывает затруднительно.

Размеры изображений ступни различны. Как правило, величина следа натуральная — от детской длиной 12–14 см до взрослой длиной 20–35 см. Весьма редкое исключение составляют более крупные изображения. Так, на камне у д. Новая в Тверской обл. углубление в виде человеческой ступни имело в длину 52 см.

Легенды и предания, связанные с такими камнями, имеют явно поздние переосмысления. Так, камни-следовики на Случщине местным населением именуется «Божьей ножкой», в Гродненской обл. — «Божестопкой», в Изборском крае — «Божьим следком». Согласно местному преданию, углубление на камне, находящемся близ г. Опшьяны в Белоруссии, оставил чёрт, которого будто бы гнал святой Илья. У д. Выбуты под Псковом, откуда согласно летописной легенде происходит княгиня Ольга, камень-следовик местными жителями назывался «Ольгин след». Очевидно, с более ранним временем связано поверие, сохранившееся на Псковщине: посещение камня-следовика, находящегося недалеко от д. Заклининские Горки на Шелони, приносило удачу на охоте, поскольку на человеческий след приходили лоси, медведи и другие звери и становились добычей охотников в окрестных лесах.

Расселявшиеся начиная с середины I тыс. н. э. славяне застали в лесной полосе Восточной Европы аборигенное финноязычное и балтское население, которое со временем было в значительной степени славянизировано. Славяне восприняли у местного населения многие элементы культуры, в том числе и поклонение камням. Можно полагать, что ритуалы, связанные с чашечными камнями и камнями с выбитыми следами ног различных животных, являются элементами славяно-балто-финского взаимодействия.

Что касается культовых камней с изображением человеческой ступни, то относить их к субстратному населению никак нельзя. В Финляндии, Карелии, Эстонии и Латвии таких камней нет вовсе, в Литве они единичны и, возможно, связаны со славянским проникновением. Поэтому можно полагать, что камни «со следом ноги человека» были порождением восточнославянского язычества.

Этнографические и исторические данные свидетельствуют, что поклонение камням глубоко проникло в духовную жизнь северной ветви восточных славян и стало неотъемлемым элементом языческого культа. О ритуальном поклонении культовым кам-

ням кривичей говорит их микрорегиональная связь с погребальными памятниками — длинными курганами V–VIII вв. [3]. В последующие столетия наблюдаются связи микротопографии культовых камней с курганами и жальниками Новгородской и Псковской земель. Отмечены случаи помещения культовых камней на сопках и курганах. В Изборске, как показали его раскопки, огромный камень с ритуальным углублением был помещен около ворот укреплений детинца X в. [4]. При ручье, служившем источником водоснабжения псковского пригорода XIV–XV вв. Котельно, находился большой камень с выбитым изображением рыбы. М. В. Шорин, изучив топографию поклонных камней в бассейне Ильменя, показал, что они были приурочены к поселениям и кладбищам XIII–XIV вв., когда населением только что были освоены тяжелые почвы на водораздельных землях. Исследователь утверждает, что в Новгородской земле в это время имело место возрождение языческого культа камня [5]. По-видимому, это действительно так. Известно, что в 1533 г. архиепископ Новгородский и Псковский Макарий направил в Москву великому князю Василию Ивановичу послание, в котором сообщал, что вокруг городов Новгорода, Пскова, Ладоги, Копорья и Ивангорода сельские жители молятся камням и источникам, поклоняясь им как богу. Московский князь распорядился снести места отправления языческих ритуалов [6]. Вероятно, немало культовых камней было тогда разбито и уничтожено, но большинство их уцелело и оставалось объектами поклонения до начала XX в. И это фиксируется не только в северных землях Руси — ритуальное поклонение камням было распространено и в западнорусских (белорусских) областях.

Так, Н. Янчук писал, что еще в последних десятилетиях XIX в. на поклонение камню-следовику около Новогрудка собирались жители нескольких деревень. Они молились камню и целовали «след ноги» на нем, приносили дары камню — воск, лен и монеты [7]. На Случщине к культовому камню с изображениями ступни и руки человека (поблизости от д. Мокраны-Куцавщины) в «Девятник» окрестные жители ходили на моление целыми процессиями [8]. Большие массы людей еще недавно собирались для поклонения камню-следовику, расположенному в окрестностях с. Заянье в Новгородской земле.

Культовым камням приносили различные дары-жертвы (шерсть, творог, масло, ягоды, овощи, цветы, полотенца, платки и др.). В ряде мест зафиксированы и жертвоприношения животных. Так, на культовый камень около д. Пельси на побережье Псков-

ского озера в обычные дни клалась черная или белая шерсть, а в праздничные дни — голова и ноги барана или овцы, зарезанных с ритуальными целями.

Вода, накапливающаяся в углублениях культовых камней, считалась местным населением святой и целебной. Так, вода с камня-следовика, находящегося у с. Велье на Псковщине, в XIX в. использовалась для лечения глаз, а водой с камня в д. Кулье на побережье Псковского озера пожилые женщины пытались лечить детей.

Целостную картину празднества около культового камня дает описание Ю. А. Трусмана, относящееся к концу прошлого столетия [9]. Объектом ритуала был «Иван-камень», находящийся при ручье Мегуница в нескольких километрах от г. Печоры Псковской обл. На нем имелось два углубления в виде человеческих ступней в натуральную величину. Связанная с камнем легенда отражает уже христианское влияние — будто бы здесь некогда росло святое дерево, у которого однажды отдыхал Иоанн Креститель, который и оставил следы ног на камне. Ежегодно накануне Иванова дня к камню собиралось множество людей, причем не только из окрестных селений, но и из Пскова, Печор, а также приезжие из отдаленных местностей России. Старожилы объясняли, что собираться к поклонному камню людям велит религиозный долг. На противоположном берегу ручья в конце XIX в. была выстроена деревянная часовня, по словам священника Печорского монастыря, чтобы люди поклонялись не языческому камню, а иконам.

Люди, собравшиеся около культового камня, сообщает Ю. А. Трусман, в продолжении всей ночи веселились: плясали, кричали, пели песни, ходили стайками и прыгали, размахивая руками. На камне ставилась и зажигалась большая свеча, а вокруг в нескольких местах разжигались костры. Наутро подносили чан с творогом и маслом. Ложкой на камень бросали немного творогу, а его поверхность смазывали маслом. Затем чан ставили на камень и выполняли какие-то «клятвенные ритуалы», при этом некоторые из присутствующих целовали камень. После совершения ритуала содержимое чана и хлеб раздавали всем «молящимся». По завершении этого ритуала на камень клали лапти и старые одежды, которые должны были полежать некоторое время, а потом раздавались людям.

С камнем связывались еще лечебные функции. После описанных ритуалов отдельные участники их, чтобы вылечиться, прислонялись своим больным местом к камню. Если у кого-либо болели глаза, то он рукой трогал камень, а затем руки под-

носил к глазам. Воду, взятую из ручья, лили кружками на поверхности камня. Собранная с камня вода считалась святой и по поверию обладала лечебными свойствами.

Празднество у камня продолжалось до полудня. Расходясь, с ритуальными целями на камне оставляли куски или нити шерсти.

В 1935–1936 гг. эту местность посещал писатель Л. Зуров [10]. Жители окрестных деревень продолжали собираться около культового камня (по словам священника, еще в начале XX в. около камня собиралось до 5000 человек), который к тому времени был поврежден помещиком из Нейгаузена. Л. Зуров наблюдал песни и пляски «веселых и раскованных молодых женщин» и по-особому певших старых женщин, при этом они кричали и размахивали руками. Был исполнен и «медвежий танец», в котором женщины выстраивались по-трое, спинами друг к другу. За этим последовал «танец быка-тура» — одна из женщин в процессе пляски, «подвернув подол белого кафтана, пошла на четвереньках, как бык, на других женщин, растопырив пальца как рога и иногда роя ими землю». Вокруг стояло много народа, люди притоптывали, размахивали руками и обнимали друг друга, предаваясь целиком древнему празднеству. Все эти сцены напомнили Л. Зурову наше языческое прошлое.

Культовый камень уже не почитался, как прежде. Только отдельные пожилые люди омывались в ручье около камня и «шептали какие-то заклинания», другие подходили к камню с целью лечения. Утром на нем была зажжена свеча, но вскоре в часовне началась церковная служба, которая отвлекла людей от языческого объекта.

Анализ ритуалов, совершаемых у культовых камней, и связанных с ними поверий дает основания для отнесения следовиков с изображениями стопы человека к объектам культа Велеса/Волоса.

Перун и Велес — два основных праславянских божества. Киевские князья Олег в 907 г. и Святослав в 971 г. «со своими мужами» при заключении договоров с греками клялись Перуном и Велесом [11]. Перун символизировал военные функции, а более распространенные — природно-хозяйственные — принадлежали Велесу. О связи его со скотом свидетельствует постоянный эпитет «скотий бог», повторяющийся в разных древнерусских текстах — от Повести временных лет до поздней Густынской летописи. Последняя сообщает: «...Волос, бог скотий, баше... во великой чести». Велес, как показывают исторические источники, был покровителем не только животноводства и охоты, но и богатства. Особенно широко и глубоко культ Велеса бытовал в лесной зоне Восточной

Европы [12]. Распространение характеризуемых камней-следовиков на Русской равнине соответствует тому ареалу, где культ Велеса держался наиболее стойко.

Поскольку Велес был прежде всего богом-покровителем скота, то вполне объяснимы жертвоприношения в основном продуктами животноводства (шерсть, творог, мясо, масло). Культовые камни обычно смазывали маслом (или сливками), чтобы «скоту было хорошо». В ряде местностей Новгородской и Псковской земель деревенские жители верили, что если заболел скот, то надо пойти к культовому камню. В Изборском крае зафиксировано поверие — при заболевании коровы к культовому камню следует отнести масло, творог, шерсть. В д. Заянье в бассейне р. Плюсы ежегодно в день «вешнего Егория» к культовому камню пригоняли весь скот.

Как известно, языческого Велеса на Руси заменил христианский Власий. Языческая обрядность, связанная с Велесом, переместилась на Власия. В дни этого святого сельские жители Новгородской и Вологодской губерний еще в XIX в. приносили в церкви коровье масло и клали его перед иконами Власия. В Белоруссии в эти дни иконы с изображением Власия ставились в коровниках.

Велес был также тесно связан с языческими представлениями о врачевании и исцелении. Очевидно, поэтому культовые камни стали объектами избавления от недугов.

Б. А. Рыбаков отметил, что во время празднеств «Велес мог выступать и в виде медведя, „лесного царя“, и в виде быка-тура, представителя рогатого богатства» [13]. Зафиксированные Л. Зуровым «медвежий танец» и «пляска быка-тура» у одного из камней-следовиков прямо говорят об идентификации этих объектов с культом Велеса.

Этнографические данные выявляют и специфические связи обуви с Велесом, позволяя понять «смысл» выбитых на культовых камнях ступней человека. «Старая обувь» в ряде местностей Русского Севера символизировала «скотьего бога». Так, старые лапти специально вешали у скотных дворов, чтобы скота было много или чтобы животные не болели. След ступни с имитацией обуви на культовых камнях, по-видимому, связан с подобными повериями.

Более надежно можно связывать с культом Велеса поклонные камни со «следами человеческой ступни». Не исключено, что и некоторые другие культовые камни были инкарнацией Велеса. В Белоруссии есть поклонные камни, которые местные жители именуют «Волосом» или «Волосенем» [14]. Однако связывать все культовые камни с этим языческим богом никак нельзя, поскольку «культ камня» в северной части Европы восходит к глубокой

древности и формировался в течение длительного времени в разнотипичной среде. Его многовековые наслоения в большинстве случаев пока не поддаются осмыслению.

Литература

1. R. F o r r e r. Urgeschichte des Europäers. Stuttgart, 1908. S. 243–247; W. H a n s e n. Verbreitung und Bedeutung der Schalensteine im Glauben und Brauch der Vozeit. Hamburg, 1937; А. А. Ф о р м о з о в. Камень «Щеглец» близ Новгорода и камни-«следовики» // Советская этнография, 1965, 5, с. 131–134.
2. В. М а т у л и с. Литовские жертвенные камни // Археология и история Пскова и Псковской земли. Псков, 1985, с. 65.
3. А. А. А л е к с а н д р о в. О следах язычества на Псковщине // Краткие сообщения Института археологии. Вып. 173. М., 1983. С. 12.
4. В. В. С е д о в. Изборск в эпоху Древней Руси // Изборск и его окрестности — заповедный край России. Псков, 1993, с. 19.
5. М. В. Ш о р и н. Археологическое окружение культовых камней как источник для их датировки // Археология и история Пскова и Псковской земли. Псков, 1987, с. 39–41.
6. Полное собрание русских летописей. Т. V. СПб., 1851, с. 73.
7. Н. Я н ч у к. По Минской губернии (записки из поездки 1886 г.) // Труды этнографического отдела Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Т. IX. Вып. 1. М., 1988, с. 73.
8. М. М я л е ш к а. Камень ў вераньнях і паданьнях беларуса // Запіскі аддзелу гуманітарных навук Інстытута беларускае культуры. Кн. 4. Менск, 1928, с. 161.
9. Ю. А. Т р у с м а н. Полуверцы Псково-Печорского края // Живая старина. Вып. 1. СПб., 1890, с. 41.
10. L. Z o u r o f f. Dyrkan av stenar, källor och träd bland setukeser och gysar i Petseri — området // Folk-Liv. Stochholm, 1942, s. 62–76.
11. Повесть временных лет. Ч. 1. М.; Л., 1950, с. 25, 52.
12. Вяч. Вс. И в а н о в, В. Н. Т о п о р о в. Исследования в области славянских древностей. М., 1974, с. 55, 62.
13. Б. А. Р ы б а к о в. Язычество древних славян. М., 1981, с. 429.
14. Э. А. Л я ў к о ў. Маўклівыя сведкі мінуўшчыны. Мінск, 1992, с. 69–71.

В. Я. Петрухин
(Москва)

К дохристианским истокам древнерусского княжеского культа

Характерной чертой древнерусского княжеского культа был, в частности, культ усыпальниц — мест погребений святых князей в христианскую эпоху и курганов в дохристианское время: неслучайно в Начальной летописи Нестор непременно описывает местоположение «могил» первых правителей русского государства.

Славяно-русской археологии известны тысячи погребальных памятников дохристианской эпохи, среди которых — до X в. — практически не известны комплексы, которые можно было бы отнести к «княжеским» (наподобие западноевропейских «Fürstengräber», известных с бронзового века). В погребальных памятниках «племенных» славянских культур — длинных курганах, приписываемых кривичам, и сопках словен новгородских интерпретаторы обряда видят обычно «семейно-родовые» усыпальницы: в одной насыпи хоронили членов одного рода. Как бы то ни было, «племенной» погребальный обряд культуры сопкок и длинных курганов разительно отличается от того обряда, который формируется в X в. на погостах типа Гнездова в Верхнем Поднепровье, Тимерева в Верхнем Поволжье и в Русской земле в Среднем Поднепровье, в округе Киева и Чернигова. Здесь очевидны уже и социальные и имущественные различия в ранге погребенных, и различия в типах обрядов. При том, что господствующей формой погребального памятника становится обычный полусферический курган, а формой обряда — трупосожжение, высота насыпи, размеры и устройство погребального костра сильно варьируют. В последние годы на этих памятниках обнаруживают все больше погребений, совершенных по обряду ингумации: кроме богатых языческих ингумаций в просторных камерах, где (в соответствии с описаниями восточных авторов) русский дружинник погребен с конем, а иногда — и с женщиной, открыты так же камеры и простые могильные ямы, где умерший погребен головой на запад, а среди прочих украшений X в. встречается нательный крест. При всем кажущемся

разнообразии обрядов и даже конфессиональных различиях, отмечающих появление первых христианских погребений, совершенно очевидно, что материалы этих некрополей отражают единые тенденции развития древнерусской культуры от Поднепровья до Верхнего Поволжья и Ладоги, тенденции, связанные с деятельностью дружины и ее «служебной организации» — населения, обслуживающего потребности дружины в городах и на погостах (Петрухин 1995. С. 154 и сл.). Эти тенденции пронизывали не только «дружинную» культуру Руси — те же типы ритуала синхронно развиваются и в начальном пункте великого Пути из варяг в греки, в Бирке, шведском городе IX–X в. «Ансамбль» этих некрополей (термин Г. С. Лебедева) венчали т. н. большие курганы — насыпи, выделяющиеся своими размерами и пышностью обряда.

Древнерусские монументальные погребальные памятники (высотой от 2 до 10 м) по обряду близки «большим курганам» Скандинавии, но не сопкам (там нет «ярусных» погребений). Собственно в Киеве — столице Древнерусского государства — большие курганы были, очевидно, сnivelированы в христианскую эпоху, как памятники языческого культа: в летописи под 1044 г. сохранилось известие о перезахоронении князей Ярополка и Олега Святославичей по христианскому обряду. Но большие курганы были исследованы в Гнёздове — центральном пункте на пути из варяг в греки, связующем Волховский и Днепровский бассейны, Чернигове — втором по значению (после Киева) городе южной Руси (см. их сравнительный анализ — Сизов 1902; Рыбаков 1949; Авдусин 1974), известны в древлянской земле, подчиненной киевскими князьями в том же Хв.: один из курганов под Искоростенем назывался «могилой Игоря» — под этим городом, согласно летописи, действительно погиб и был похоронен этот русский князь.

И скандинавская, и древнерусская раннеисторическая традиция (и Снорри Стурлусон, и Нестор-летописец), описывая деяния первых правителей, особое внимание уделяет мотивам их смерти и месту погребения; Ибн Фадлан, видевший сожжение в ладье знатного русского дружинника в Болгаре, рассказывает, что по завершении обряда на свеженасыпанном кургане водружается столб, на котором пишут имя погребенного мужа и «царя русов» (Ковалевский 1956. С. 146). Погребальный памятник — это не просто могильная насыпь, конструкция, закрывающая погребение, это памятник становления государственной традиции, «памятник истории», воплощение исторической памяти народа, необходимое и особенно актуальное в дописьменный период государственного развития (как и всякий могильный памятник).

ник, воплощающий генеалогическую память племени, рода, наконец, семьи).

Характерные для больших курганов Руси и Скандинавии черты погребального обряда — «языческое» труположение или трупосожжение (на Руси), часто в ладье, использование оружия и пиршественной посуды, иногда размещенных на кострище особым образом (оружие — в виде «трофея»), жертвоприношения (в том числе человеческие). Жертвенный котел со шкурой и костями съеденного во время погребального пира козла (или барана) располагался в центре кострища курганов Гнёздова и Чернигова; в кургане Скопинул на королевской усадьбе Хофгарден возле Бирки котел содержал человеческие волосы (Рюд 1936; видимо, принадлежавшие жертве, подобной той «девушке» на «похоронах руса», которую описывал Ибн Фадлан), как и в самом большом кургане могильника Кварнбакен на Аландских островах (Кивикоски 1963) — отсюда группа скандинавов переселилась в Верхнее Поволжье в середине IX–X вв. Вся обстановка погребального обряда свидетельствует о том, что совершавшие ритуал следовали представлениям о Вальхалле, загробном чертоге Одина, где бог принимал избранных героев — ярлов и конунгов, павших в битве, в зале, украшенном доспехами, с пиршественным котлом, где варится мясо «воскресающего зверя» и т. д. (ср. Петрухин 1975).

Эти представления были исполнены для язычества — особенно язычества последней, дохристианской поры, эпохи кризиса родо-племенных традиций — особого смысла. Правитель — вождь, конунг или князь — был не только гарантом права и благополучия («мира и изобилия» в скандинавской традиции) своей страны: он был гарантом всех традиционных устоев, включая сферу религиозного, «сверхъестественного» — устоев Космоса. Один набирал в Вальхалле дружину героев, чтобы сразиться с угрожающими миру богов и людей силами Хаоса, и смерть правителя — особенно смерть в бою — должна была усилить эту дружину; поэтому при похоронах правителей соблюдался воинский ритуал и сам погребальный обряд воспроизводил загробную жизнь в Вальхалле. Поэтому особую значимость в сфере религиозного культа вообще получали погребальные памятники правителей — большие курганы.

Большие курганы и в русской, и в скандинавской научной литературе принято называть княжескими или королевскими. Скандинавская традиция сохранила предания о родственных связях погребенных в больших курганах. Старая Уппсала была столицей династии Инглингов, конунгов Свеаланда, предком которой, через Ингви-Фрейра, считался сам Один. К этой династии

Снорри Стурлусон (Сага об Инглингах, глава XLVIII) возводил и династию норвежских конунгов, погребенных в своих кораблях под большими курганами в Борре. Конечно, полулегендарные генеалогии, возводящие род правителей прямо к божественным первопредкам — это мифологический мотив, предыстория, а не история. Тем не менее и датская легенда о Скульдунгах, погребенных в Лейре и возводящих свой род к Одину, и англосаксонское предание, записанное Бедой (Bede 1:15), о королях — потомках Хенгиста и Хорсы, считавших своим предком то же божество, позволяют представить себе тот относительно единый этнокультурный контекст, в котором развивалась и традиция больших курганов, моделирующих Вальхаллу — загробный чертог Одина. Показательно, что эти генеалогические легенды связаны с другим широко распространенным мифо-эпическим мотивом — переселенческими сказаниями, легендами о прибытии правителей из-за моря (Скульдунг) и прямо с легендами об их призвании, как в англосаксонской, так и в древнерусской традициях. Помимо чисто «типологического» сходства русскую и англосаксонскую легенды объединяет и единая «формульность»: ср. «земля наша велика и обильна» в легенде о призвании варяжских князей — *terra lata et spatiosa* в легенде о призвании Хенгиста и Хорсы и т. д. (Тиандер 1915).

Согласно древнерусской легенде о призвании варяжских князей три брата правителя садятся в древнерусских городах: русская раннесредневековая история во многом сводится к распределению городов и их волостей между братьями, принадлежащими единому княжескому роду, осуществляющими «родовой сюзеренитет» над Русской землей. И хотя по летописи вплоть до эпохи Святослава на Руси правил один князь, напомним, что договоры руси с греками Олега 911 и Игоря 944 гг. заключались от имени «всего княжья» и их доверителей «от рода русского»; большие же курганы насыпались как раз в эпоху Игоря и Святослава. Правда, в Чернигове, на Левобережье при Святославе, возможно, сидел не князь, а воевода Претич, которому даже приписывают Черную могилу (Лебедев 1985. С. 243). Но князь и воевода в древнейший период русской истории — ближайшие родственники: неслучайно Олег при малолетнем Игоре, судя по договору с греками 911 г., имел титул *князя*, неслучайно он назвал Аскольда и Дира узурпаторами, поскольку те сами не были князьями и не принадлежали княжескому роду. Д. А. Авдусин (вслед за Б. А. Рыбаковым) обращал внимание и на уникальные черты ритуала — жертвенные котлы, — которые объединяют большие курганы Гнездо-

ва и Чернигова, и предполагал, что в этих курганах похоронены родственники. Вероятно поэтому, что в главных центрах Руси, в Верхнем и Среднем Поднепровье, сидели ближайшие родственники князя, как в Новгороде, а затем и других городах сидели его сыновья. Очевидно, всему княжескому роду и принадлежали большие древнерусские курганы X в.

Характерно, что большие курганы сохранились лишь в Верхнем и Среднем Поднепровье — их нет в Поволховье, в том числе возле Новгорода — первой «столицы» Руси. Небольшой скандинавский некрополь IX–X вв. исследован возле Ладоги и приписывается иногда дружине самого Рюрика (Кирпичников 1985), но этот некрополь состоит из невысоких насыпей. Доминирующими в историческом ландшафте Поволховья остаются сопки, и это знаменательно. Исследователи этих памятников давно предполагали, что почестей быть погребенным под сопкой удавалось отнюдь не все члены словенского племени, а лишь представители родоплеменной знати. Это была та знать, которая продиктовала «ряд» о призвании варяжских князей. В одной из волховских сопок под Ладогой, в погребении второй половины — конца X в. найдена трапециевидная привеска с княжеским знаком (Петренко 1994. С. 82, 88) — тем же знаком, который отмечал упомянутые деревянные пломбы для опечатывания дани из раскопок в Новгороде. В. Л. Янин (1982) предположил, что и эти привески были знаками вирников — сборщиков дани: словенская племенная знать принимала участие в сборе и перераспределении государственных доходов. Если в Перыни действительно обнаружены не святилища, а основания сnivelированных сопок (ср. Конечкий 1995), то они могли принадлежать представителям языческой новгородской знати, чьи погребальные памятники, как и курганы киевского и древлянского князей, были уничтожены после крещения Руси.

Для понимания истоков княжеского культа на Руси существенно, что имена первых князей — *Рюрик (Хрёрек)*, *Олег (Хельги)*, *Игорь (Ингвар* — антропоним, содержащий имя Ингви-Фрейра) — относятся к княжеским и в скандинавской, и в древнерусской традициях: это позволяет предполагать не просто «этнокультурные», но и ранние генеалогические связи княжеских родов, практиковавших погребение под большими курганами. Значение самих «варяжских» имен первых русских князей, очевидно, осознавалось в славяно-русской среде: неслучайно Олег-Хельги был прозван *Вещим* — прозвище в целом соответствовало «сакральному» значению др.-сканд. имени *Helgi*, «священный (святой)» (ср. де

Фрис 1970. 1. С. 338–339). Особая распространенность этого имени в русской княжеской среде уже в X в. засвидетельствована и летописью, где это имя носит жена Игоря, наследника Вещего Олега, Ольга (*Helga*) и ее внук, сын Святослава Олег Древлянский, и т. н. Кембриджским документом, повествующем о конфликте некоего *Хлгу*, «царя Руси», с Хазарией и Византией в 941 г. Многочисленные попытки отождествить последнего князя, погибшего где-то «за морем» в Персии (?), с Вещим Олегом безосновательны не только потому, что противоречат русским летописям, которым, в частности, хорошо известна «Могила Олега» в Киеве (ср. Приселков 1996. С. 78), но и потому, что они не учитывают «родового» характера древнерусской княжеской власти — «князьями» («царями» в восточной традиции) именовались представители княжеского рода в целом. Легендарная смерть Вещего Олега «от коня» (в изложении летописца-христианина, призванная разоблачить его «вещий» дар), напоминает этиологический миф о происхождении смерти (конь и змея как хтонические существа — проводники умерших в иной мир: ср. выше о конях в «дружинных» погребениях и т. п.); даже новгородская редакция легенды о смерти Олега на пути *за море* может оказаться вариантом описания посмертного пути на тот свет. Вместе с тем «исторический» контекст Начальной летописи свидетельствует о традиционных и даже «ритуализованных» конфликтных отношениях между князем и его дружиной — *русью*, клянущейся громовержцем Перуном при заключении победоносного договора с греками, и рядовым войском — *словенами*, приверженцами «скотьего бога» Волоса. Не является ли мифологизированная смерть Вещего Олега, отнесенная летописцем к осени — началу *полюдьа* у подвластных князю славянских племен — отражением гибели князя во время сбора дани? Сама «мифологизация» его смерти выглядит как «месть» со стороны Волоса, атрибутами которого (в реконструкции — см. Иванов, Топоров 1974) были змея и конь, — князь был принесен в жертву «скотьему богу».

Мифологизированная смерть Олега в контексте социального и ритуального противостояния *руси* (княжеской дружины) и *словен* может быть соотнесена с ритуализованной смертью его наследника Игоря, казненного восставшим славянским племенем древлян во время сбора дани (ср. Петрухин 1995. С. 128–153). Чрезмерная алчность Игоря, требовавшего, несмотря на протесты древлян, дани сверх договора — «пакта», едва ли может быть объяснена лишь настоянием его дружины (большую часть которой он распустил по домам). Неудачи его походов на Византию требовали не только «материальной» компенсации — Игорю изменила «удача»: ср. сканди-

навские представления об удачливости — др.-исл. *heill* (буквально — «невредимый, здоровый, целый») и т. п., которая должна быть присуща конунгам, и славянские представления о доле и т. п. вплоть до «языческого» понимания святости как «цельности — целостности», постоянно увеличивающей свой плодоносный (и властный) потенциал (ср. Гуревич 1972. С. 52 и сл.; Топорова 1994. С. 113 и сл.; Топоров 1995. С. 441 и сл.). Так или иначе, Игорь отправился с малой дружиной на верную смерть, которая была «ритуализована» древлянами — носила характер казни-жертвоприношения.

Вероятность такой интерпретации деяний Игоря подтверждается внелетописными известиями о схожем поступке его не более удачливого компаньона — упомянутого Хлгу Кембриджского документа: разбитый хазарами, а затем греками, «постыдившись вернуться в свою (собственную) страну, он бежал морем в Персию(?), и там он и все его войско пало» (ср. Голб, Прицак 1997. С. 142). Наконец, сын Игоря — первый русский князь, носивший славянское имя, — Святослав, практически повторил «судьбу» своих предшественников. После исследований В. Н. Топорова, посвященных феномену «русской святости», стало очевидным, насколько само имя *Святослав* соответствовало его деяниям: *Святослав* — «это не тот, чья слава «сакральна», но тот, у кого она возрастает, ширится» (Топоров 1995. С. 486 и сл.). Вначале он был более удачлив, чем Хлгу и Игорь — его деяния продолжали и «расширяли» сферу активности Вещего Олега, равно как и его имя оказывалось славянским «продолжением» скандинавского антропонима. Разгромивший Хазарию князь хочет утвердиться «в Переяславци на Дунаи, яко то есть середя земли моей, яко ту вся благая сходятся: от Грек злато [...], из Чех же, из Угорь серебро и комони, из Руси же скоро» и т. д. (ПВЛ. 1. С. 48). Разбитый греками, Святослав пренебрегает мудрым советом старого воеводы и по пути на Русь идет в печенежскую засаду. Следуя своей максиме — «мертвые сраму не имут», — он избирает героическую смерть на Днепровских порогах. Эта смерть (как и смерть Игоря) находит свое ритуализованное воплощение — печенежский хан делает из черепа Святослава пиршественную чашу. Эта смерть-жертвоприношение достойна героя Вальхаллы.

Предел славы, положенный Святославом, был пределом и концом того архаического понимания «святости», которое требовало «экстенсивного» расширения собственного культурного пространства и власти («своей земли») находящимся в центре этого пространства князем-воителем. Характерно, что киевляне упрекали

Святослава как раз в том, что тот «чужой земли ищет, а свою оставил». Уже мать Святослава княгиня Ольга, носившая сакральное княжеское имя и усмирившая восставших древлян как воительница-«валкирия», обратившись к обустройству Русской земли — обновлению договорных отношений с данниками-славянами, отказалась от традиционных языческих «ценностей», приводящих к внутренним межплеменным конфликтам, и приняла крещение. Княгиня, расправившаяся с древлянами на тризне по мужу и насыпавшая курган над его могилой, после крещения «заповедала ...не творити трызны над собою». Новый княжеский обряд погребения явил первым русским христианам и новое чудо: по свидетельству «Памяти и похвалы Владимиру» Иакова Мниха (XIV?) «в гробе тело еа честное и неразрушимое пребывает и до сих дний», в чем можно было убедиться благодаря оконцу, которое оставил в ее гробу князь Владимир, когда перезахоранивал останки своей бабки в Десятинной церкви (Макарий 1995. С. 527–528). Сама Десятинная церковь была построена на месте старого киевского некрополя, где обнаружены и погребения первых русских христиан — современников Ольги: возможно, место строительства первого каменного собора Руси было приурочено к месту погребения ее первой христианской правительницы.

Чудеса, происходившие у мест упокоения первых князей-христиан, в том числе Бориса и Глеба, были не только основанием для канонизации: княжеские гробницы были местами культа и в дохристианский период, и новые святыни оказывались включенными в традиционный контекст княжеского погребального культа. Характерно, что определенного места смерти Святополка Окаянного, убийцы своих братьев Бориса и Глеба, летописец не указывает (в отличие от мест упокоения прочих князей) — тот «испроверже зле живот свой» в пустыне «между Ляхы и Чехы». Наконец, «могилы» последних языческих князей были раскопаны в 1044 г. при Ярославе Мудром: «Выгребоша 2 князя, Ярополка и Ольга, сына Святослава, и крестиша кости ею, и положиша я в церкви святыя Богородица» — Десятинной (ПВЛ. 1. С. 104). Неканоничность этого акта Ярослава Мудрого (крещение умерших было запрещено Карфагенским собором) до сих пор является предметом обсуждения: допускают, что Ярополк и Олег приняли «оглашение» при жизни их бабки Ольги (ср. Макарий 1995. С. 59). Но возможно, задачи создания усыпальницы всего княжеского рода имели и более прагматический и специфически «древнерусский» характер: Ярополк и Олег, равно как Борис и Глеб, погибли в распрях между братьями — членами княжеского рода, тех распрей, главным уча-

стником (и даже инициатором) которых был победивший и добившийся единовластия в Русской земле Ярослав. Так или иначе он устранил своих соперников-братьев, но не отменил родового характера княжеской власти на Руси: единственное, что могло сохранять порядок и целостность Русской земли — это братняя любовь и подчинение старшему брату, киевскому князю; такой «завет» Ярослав, по летописи, оставил своим сыновьям-наследникам. Ярослав «объединил» в усыпальнице Десятинной церкви распадающийся княжеский род — инициаторов и жертв первой уособицы.

Неслучайно и последней совместной акцией князей — наследников Ярослава — было перенесение (и объединение) мощей Бориса и Глеба в новую церковь в Вышгороде в 1072 г. (накануне нового всплеска уособиц). Для княжеской власти христианский подвиг Бориса и Глеба заключался, в первую очередь, в том, что они не подняли руки против старшего брата — правителя, совершили подвиг братней любви и — в то же время — подвиг мудрых устроителей христианского государства, приносящих добровольную жертву ради единства Русской земли. Как мы видели, представление о «жертвенности» не было чуждо и языческим предкам первых христианских князей, равно как и представление о княжеском роде, правящем Русской землей в целом (ср. Комарович 1960). То обстоятельство, что смерть правителя воспринималась как *жертва*, приносимая ради спасения страны и даже мира (ср. сюжет «Золотой ветви»), проясняет традиционные основы христианского королевского и княжеского культа на Руси, равно как и в Скандинавии. Культ Олава Святого и культ князей Бориса и Глеба, погибших в уособицах эпохи становления Норвежского и Русского государств и ставших покровителями новой христианской государственности, в этом отношении продолжили древнюю дохристианскую традицию. Однако «вольная жертва» Бориса и Глеба (Топоров 1995. С. 490), не поднявших меча против брата и даже против посланных убийц, носила совершенно иной характер, противоположный жизненным установкам и ритуализованной героической смерти князя-воителя. Осознание этой противоположности было свойственно русской культуре уже первого века христианства, судя по тем словам, которые вложил в уста Бориса составитель «Сказания о Борисе и Глебе» (С. 282): «Аще поиду в дом отьца своего, то языци мнози превратять сьрдьце мое, яко прогнати брата моего, яко же и отьць мой преже святого крещения, славы ради и княжения мира сего, и иже все мимоходить и хуже паучины. [...] Чьто бо приобретаеша преже братия отьца моего или отьць мой? Къде бо их жития и слава мира сего, и багряница и брячины,

сребро и золото, вина и медове, брашна чъстная и быстрыи кони, и домови краснии и велиции, и имения многа, и дани, и чъсти бещисльны, и гърдения, яже о болярех своих?»

Эта противоположность вольной жертвы героической смерти в бою (ср. гибель Олава Святого в битве при Стиккластадире) имела особое значение для формирования собственно древнерусской — русско-славянской — христианской традиции. Показательно, что варяжские князья-воители не оставили памяти в фольклоре: центральная фигура былин киевского цикла — князь Владимир — отнюдь не воин, но устроитель эпического мира. Соответственно, Борис и Глеб стали культурными героями восточнославянского фольклора, продолжающими архаические традиции «русской святости» — благодатной силы, простирающейся над миром: они (замечающая других «парных» святых — Козьму и Демьяна) куют первый плуг — совершают подвиг, который в славянской культуре ставится выше воинских подвигов (как пахарь Микула сильнее князя Вольги). Очевидно, что популярность святых Бориса и Глеба в немалой степени связана с их иконописным изображением — мотив двух всадников в балто-славянской и индоевропейской ретроспективе воплощал миф о священных близнецах — носителях плодородия, в русской фольклорной «перспективе» — всадников у мирового дерева (в росписях на прялках и т. п.); даже мольба Глеба, обращенная в древнерусском «Сказании о Борисе и Глебе» к убийцам, — «не пожинать несозревшего колоса» — отсылает к тому же земледельческому архетипу «русской святости» (Топоров 1995. С. 500 и сл.). Таким образом, Борис и Глеб оказывались не только первыми святыми князьями, но и первыми общерусскими святыми, объединяющими государственный — княжеский — культ и народное почитание носителей «святого» плодородия.

Литература

- Авдусин 1974: *Авдусин Д. А.* Скандинавские погребения в Гнездове // Вестник Моск. ун-та. История. № 1. С. 74–86.
- Голб, Прицак 1997: *Голб Н., Прицак О.* Хазарско-еврейские документы X века. Научная редакция, послесловие и комментарии В. Я. Петрухина. М.; Иерусалим.
- Гуревич 1972: *Гуревич А. Я.* История и сага. М.
- Иванов, Топоров 1974: *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М.
- Кивикоски 1963: *Kivikoski E.* Kvarnbacken. Helsinki.

- Кирпичников 1985: *Кирпичников А. Н.* Раннесредневековая Ладога (итоги археологических исследований) // Средневековая Ладога. Л. С. 3–26.
- Ковалевский 1956: *Ковалевский А. П.* Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921/922 гг. Харьков.
- Комарович 1960: *Комарович В. А.* Культ рода и земли в княжеской среде XI–XII вв. // Труды отдела древнерусской литературы. Вып. XVI. С. 84–104.
- Конецкий 1995: Некоторые аспекты источниковедения и интерпретации комплекса памятников в Перыни под Новгородом // Церковная археология. Материалы Первой Всесоюзной конференции. Ч. 1. СПб.; Псков. С. 80–85.
- Лебедев 1985: *Лебедев Г. С.* Эпоха викингов в Северной Европе. Л.
- Макарий 1995: *Макарий*, митрополит Московский и Коломенский. История русской церкви. Книга вторая.
- ПВЛ: Повесть временных лет. М.; Л., 1950. Т. 1.
- Петренко 1994: *Петренко В. П.* Погребальный обряд населения Северной Руси VIII–X вв. СПб.
- Петрухин 1975: *Петрухин В. Я.* Ритуальные сосуды из курганов Гнездова и Чернигова // Вестник Моск. Университета. История. § 2.
- Петрухин 1995: *Петрухин В. Я.* Начало этнокультурной истории Руси IX–XI вв. М., Смоленск.
- Приселков 1996: *Приселков М. Д.* История русского летописания XI–XV вв. СПб.
- Рыбаков 1949: *Рыбаков Б. А.* Древности Чернигова // Материалы и исследования по археологии СССР. № 11. М.; Л. С. 77–102.
- Рюд 1936: *Rydh H.* Forhistoriska undersökningar på Adelsö. Stockholm.
- Сага об Инглигах // *Снорри Стурлусон.* Круг Земной. М. 1980.
- Сказание о Борисе и Глебе: Памятники литературы древней Руси. XI век. М., 1978. С. 279–304.
- Сизов 1902: *Сизов В. И.* Курганы Смоленской губернии // Материалы по археологии России. № 28. СПб.
- Тиандер 1915: *Тиандер К.* Датско-русские исследования. Пг.
- Топоров 1995: *Топоров В. Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. М.
- Топорова 1994: *Топорова Т. В.* Семантическая структура древнегерманской модели мира. М.
- де Фрис 1970: *de Vries Jan.* Altgermanische Religionsgeschichte. Bd. 1. В.
- Янин 1982: *Янин В. Л.* Археологический комментарий к Русской правде // Новгородский сборник: 50 лет раскопок Новгорода. М. С. 139–155.

Б. Н. Флоря
(Москва)

Римская курия и запрет славянской литургии в Великой Моравии в 885 г.

В настоящее время можно считать установленным, какие факторы определяли отрицательное отношение римской курии к идее совершения литургии на «местном» языке каким-либо из народов, входивших в состав латинского мира. Таких основных факторов было два. Во-первых, совершение литургии на «ином» языке, чем латынь, воспринималось как определенный знак различия, как своеобразный пролог к нарушению единства христианского мира, объединенного вокруг Св. Престола. Сохранение единого сакрального языка — латыни было одной из гарантий того, что каждая из «дочерей» Рима всегда будет учить тому же, что и «мать» — Римская церковь. Во-вторых, отправление литургии на «местном» языке (и перевод на этот язык читающихся во время службы текстов Священного Писания) грозил ослабить монополию латинской церкви на обладание особыми, не доступными для непосвященных знаниями, на чем основывалось ее особое исключительное положение в обществе.

Оба соответствующие воззрения получили более или менее четкую форму уже за рамками рассматриваемого периода¹, но уже в IX в. по существу определяли подход политиков римской курии к решению этого вопроса.

Неудивительно поэтому, что, поддерживая борьбу солунских братьев за создание в Великой Моравии особой церкви, стоящей за рамками баварской церковной провинции и подчиненной непосредственно Риму, папы отнеслись совсем иначе к их попыткам служить литургию на «местном» — славянском языке. Так, папа Иоанн VIII в 873 г., приняв энергичные меры для освобождения Мефодия из франкского плена и возвращения на архиепископский стол в Моравии, одновременно запретил через своего легата Павла, епископа Анконского совершать литургию на славянском языке. Определенные указания на это имеются в адресованной Мефодию его булле 879 г., когда Мефодий был вызван в Рим для объяснений по поводу нарушения им этого запрета².

Хорошо известно, что пребывание Мефодия в Риме завершилось тем, что в июне 880 г. в булле, адресованной великоморавскому князю Святополку, Иоанн VIII разрешил совершать литургию на славянском языке, предписав только, чтобы первоначально текст евангелия во время службы читали по латыни и лишь затем по-славянски³. Эта булла Иоанна VIII является, в сущности, единственным достоверным документом, в котором такое разрешение было сформулировано достаточно четко и определено⁴.

Выяснение вопроса о причинах, побудивших курию к такому шагу, может помочь ответить на вопрос, почему через несколько лет в 885 г. курия нашла нужным вернуться к прежнему запрету.

Уже исследователи XIX в. обратили внимание на то, что разбор жалоб на Мефодия закончился и он мог покинуть Рим в то самое время, когда в Риме стало известно о решениях церковного собора в Константинополе, который заседал здесь в конце 879 — начале 880 г. с участием папских легатов. Это позволяло ставить вопрос о возможной связи между решениями собора и исходом разбирательства относительно Мефодия⁵.

Хорошо известно, что решения собора, санкционировавшего повторное возведение константинопольского патриарха Фотия на патриарший трон, положили конец конфликту между Восточной и Западной церквями, начавшемуся еще в 60-х гг. IX в. во время первого патриаршества Фотия. Папский престол проявил готовность содействовать Фотию в подчинении оппозиции патриарху в недрах самой константинопольской церкви. В условиях примирения церквей улучшалось отношение к Мефодию, как к архиепископу римской церкви, но греку, пришедшему из Константинополя. После решений собора, высказавшегося за сохранение в неизменном виде никейско-цареградского Символа веры и требовавшего «ничего в нем не прибавлять, ни изменять», Мефодию было легко доказывать в Риме свое правоверие в полемике с франкскими священниками, добавлявшими к Символу веры слова о исхождении Св. Духа «и от сына»⁶.

Это, однако, не объясняет одобрения Римом славянской литургии, вопрос о ней вовсе не затрагивался в ходе переговоров между Римом и Константинополем. Чтобы найти ответ на вопрос, следует остановиться на мотивах, побуждавших римскую курию искать соглашения с Константинополем. Говоря об этих мотивах, исследователи упоминают прежде всего о том, что папа надеялся защитить с помощью Византии свои итальянские владения от обосновавшихся в Южной Италии и на Сицилии арабов. Действительно, в письме императору Василию I от августа 880 г. Иоанн VIII благодарил ва-

силевса за присылку флота для защиты «земли св. Петра»⁷. Однако у планов соглашения с Византией была и другая сторона, к которой привлек внимание исследователей Ф. Дворник в одной из своих ранних работ⁸. В обмен на признание Фотия и прекращение конфликта между церквями в Риме рассчитывали добиться отказа Константинополя от юрисдикции над рядом территорий, входивших к началу третьей четверти IX в. в сферу влияния Константинопольской патриархии.

В первую очередь речь должна идти о Болгарии. История борьбы римского престола за возвращение юрисдикции над Болгарией, утраченной Римом в 869/870 гг., подробно рассматривалась в целом ряде исследований⁹. Исследователи единодушно отмечают, что действия римского престола резко активизировались именно в 878–879 гг., когда начались переговоры о примирении церквей. Болгарией дело, однако, не ограничивалось. В 879 г. были приняты шаги для возвращения под римскую юрисдикцию Хорватского епископства в Нине, которое, основанное при участии римского престола, во второй половине IX в. при неясных обстоятельствах оказалось в церковной зависимости от Константинополя¹⁰. Не ограничиваясь этим, в том же 879 г., 10 июня папа обратился с письмом к епископам романских городов на побережье Адриатики, также призывая их оставить Константинопольскую патриархию и перейти под власть Св. Престола¹¹. Эти примеры наглядно показывают широкий размах дипломатических акций Рима на территориях, являвшихся своего рода «яблоком раздора» между церквями. Вместе с тем анализ указанных посланий показывает, что в Риме отдавали себе отчет в том, что то или иное решение вопроса будет зависеть не только от Константинополя, но и от позиций правителей и правящей верхушки этих стран. Как показывает рассмотрение документов, посылавшихся в 70-х гг. IX в. в Болгарию, первоначально Иоанн VIII рассчитывал привлечь болгарского князя Бориса-Михаила на свою сторону, апеллируя к авторитету Римской церкви и осуждая заблуждения греков. Однако к концу 70-х гг. в Риме стали понимать, что для привлечения на свою сторону правителей спорных земель следует делать какие-то шаги им навстречу. Так, в своем письме князю Борису от мая 879 г. папа выражал желание исправить ошибки, вызванные «помрачением» его легатов, поправить и восстановить все, что было ранее (очевидно, когда Болгария подчинялась власти Рима) сделано неправильно¹². Еще более определенно выражался Иоанн VIII в послании, направленном тогда же советникам Бориса: в нем он обещал немедленно удовлетворить все «справедливые» просьбы болгар¹³. В

письме, адресованном духовенству городов Адриатического побережья, Иоанн VIII обещал, если оно вернется под его власть, «*summi honorem sacerdotii et totius institutionis ecclesiasticae*»¹⁴. Особенно интересны материалы о контактах с Римом хорватской Нинской епископии. В датируемом 881–882 гг. письме Иоанна VIII князю хорватов Бранимиру, его «судьям», духовенству и народу папа обещал выполнить все просьбы, которые «*saluti et utilitati omnium vestrum proficua sunt*», предлагал прислать соответствующие предложения в Рим, чтобы он мог направить в Хорватию легатов для урегулирования всех дел на месте¹⁵. Пример этот тем более интересен, что созданная при участии хорватских князей для нужд их славянского государства Нинская епископия находилась с церковными властями романских городов Адриатического побережья в таких же острых отношениях, как Моравская архиепископия с франкской церковью, постоянно отстаивая свою независимость.

Объектом главного внимания Иоанна VIII была Болгария, и здесь к 880 г. Иоанну VIII удалось добиться опеределенных успехов. Из его послания, направленного болгарскому князю в июне–июле 879 г., видно, что незадолго до этого в Риме побывал посол Бориса с дарами для папы. В послании наряду с традиционными увещеваниями вернуться под власть Рима встречается и новое для переписки утверждение: что касается греков, то папа может их принудить покинуть Болгарию¹⁶. Появление такого утверждения правильнее всего объяснить тем, что Борис ссылался на возможное противодействие греков переходу его страны под власть Рима и папа обещал это препятствие устранить. Этой цели в значительной мере легатам папы Иоанна VIII удалось добиться на церковном соборе 879/880 гг.¹⁷. Несмотря на сопротивление, с которым они столкнулись, легаты добились заявления членов собора, принадлежащих к Константинопольской церкви, что решение вопроса о Болгарии находится в компетенции императора, которого будут просить этим заняться. Император, по-видимому, вынес соответствующее решение, так как в письме от августа 880 г. Иоанн VIII благодарил его за признание прав престола Св. Петра на Болгарию¹⁸.

Для продолжения переговоров уже непосредственно с болгарским князем Иоанн VIII, как видно из упоминаний в его более позднем послании Борису, направил к болгарскому двору епископа Феодосия Нинского¹⁹ — главу того хорватского епископства, разнообразные пожелания населения которого, как уже отмечалось выше, папа в то же самое время проявлял готовность удовлетворить.

Именно в охарактеризованных выше условиях летом 880 г. и была направлена великоморавскому князю Святополку та булла Иоан-

на VIII, которая разрешала отправление в Великой Моравии литургии на «местном» — славянском языке. При оценке этого документа следует иметь в виду следующее. В своих достаточно сложных отношениях с правителями Восточно-франкского королевства (Иоанн стремился поддерживать контакты скорее с правителями Западно-франкского королевства) папа был заинтересован в поддержке могущественного великоморавского князя, но Святополк вовсе не был приверженцем славянской литургии (в булле 880 г. упоминается его просьба, чтобы для него и его приближенных мессу служили по-латыни). Поэтому для улучшения контактов со Святополком совсем не требовалось изменять традиционной политике и одобрять славянское богослужение. Вряд ли обладал широкими возможностями воздействия на курию и Мефодий, которого вызвали в Рим потому, что его правочерность вызывала сомнения. Причины папского решения следует таким образом искать вне Моравии. Одобрение славянской литургии было шагом, который должен был способствовать укреплению влияния Рима в тех славянских странах, где скрещивались интересы Рима и Константинополя²⁰. Поступал же Рим таким образом, очевидно, потому, что располагал сведениями о заинтересованности элиты этих стран в совершении богослужения на «своем» языке. Тем самым булла 880 г. становится косвенным, но важным источником для изучения истории зарождения кирилло-мефодиевских традиций в таких странах, как Хорватия и Болгария. Учет этих соображений делает весьма вероятным предположение Ф. Шишича, что среди просьб хорватов, обращенных к Иоанну VIII, была и просьба о разрешении богослужения на славянском языке и соответствующее папское разрешение способствовало распространению в Хорватии такой практики, с которой впоследствии боролось латинское духовенство²¹.

Таким образом, разрешение славянской литургии в 880 г. было тесно связано с расчетами римского престола на укрепление своего влияния на Балканах. Тем самым судьба славянской литургии оказывалась в определенной зависимости от того, насколько подобная политика окажется успешной.

Следует при этом учитывать, что проводившаяся Иоанном VIII политика сталкивалась с серьезной оппозицией в самой курии: в 876 г. дело дошло до открытого конфликта, когда подвергся опале целый ряд лиц из окружения папы (наиболее видным среди них был епископ Порто, Формоза)²². Сам курс на сближение с Константинополем сочетался с сохранением в сознании папы и его окружения представлений о превосходстве римской церкви над постоянно впадающими в заблуждение греками: весной 878 г., когда полным

ходом шли переговоры о примирении церквей, папа писал Борису Болгарскому, что он и его подданные, подчиняясь власти греков, ставят под угрозу дело своего спасения. Правда, — писал папа, — у нас с греками одна вера и одно крещение, но греки постоянно впадают в ереси и вызывают расколы²³. Лишь ожидания крупных политических выгод заставляли искать примирения с этими греками.

Однако достигнутые выгоды оказались не столь значительными, как ожидала папская курия. Правда, греческий флот принял участие в военных действиях против арабов, но подорвать господство их флота на Средиземном море он оказался не в состоянии. В 880 г. в руки арабов попали Сиракузы — один из главных опорных пунктов византийцев на Сицилии. В марте 882 г. Иоанн VIII обратился с отчаянной просьбой о помощи против арабов к Рихарде, жене императора Карла III Толстого. Папа писал, что, опасаясь арабов, он не осмеливается выходить за стены Рима, а ни его духовный сын император, ни «какой-либо человек какого-либо другого народа» не присылают ему помощи²⁴. Вместе с тем присутствие у берегов Италии византийского флота способствовало установлению Византией связей с племенами сербского Приморья и присылке Василием I духовенства, которое крестило местных язычников и, конечно, подчинило их власти Константинопольской патриархии²⁵. Завершилась безрезультатно и попытка подчинить власти римского престола Болгарию. Хотя Борис обещал Феодосию Нинскому направить своих послов в Рим, но из двух посланий Иоанна VIII, относящихся к концу его правления, видно, что это обещание так и не было выполнено²⁶.

Разочарование в результатах политики, последовательно проводившейся Иоанном VIII на протяжении ряда лет, стало одной из причин наступивших перемен в политике и ориентации курии. В «Фульдских анналах» — летописи, наиболее четко выражавшей официальные взгляды двора правителей Восточно-франкского королевства, смена власти в Риме в конце 882 г. описана как настоящий государственный переворот. Папа был отравлен своими врагами, которые, видя, что яд действует слишком медленно, умертвили его ударами молота. Его преемником стал «contra statuta canonum» Марин²⁷. В этом рассказе есть основания подозревать некоторое преувеличение, но фактом остается, что при Марине быстро последовала реабилитация одного из главных противников покойного папы — Формозы, а за ним стали возвращаться и занимать высокие посты в курии и другие участники заговора 876 г.²⁸

Приход к власти Стефана V сопровождался новой чисткой состава курии. Из папского архива были удалены регистры канцелярии

Иоанна VIII за последние годы его правления (после раскрытия заговора 876 г.), чтобы истребить самую память об этих событиях²⁹.

Так как объективной причиной переворота было разочарование в политике Иоанна VIII, направленной на сближение с Византией, то одним из его последствий стало осложнение отношений между Римом и Константинополем. Первые осложнения наметились, по-видимому, еще в правление Марина³⁰. При его преемнике Адриане III (884–885 гг.) отношения нормализовались: он известил Фотия о своем вступлении на трон, и его посол Феодосий, епископ Ории привез из Константинополя многочисленные дары³¹. Новый папа возлагал, однако, свои надежды уже не на василевса ромеев, а на франкских правителей. Адриан III умер летом 885 г., направляясь к императору Карлу III, которого он хотел просить защитить Рим³². При его преемнике Стефане V отношения снова обострились. В послании, направленном в Константинополь в начале своего понтификата, новый папа резко отзывался о Фотии, подчеркивая свою приверженность взглядам его главного противника — папы Николая I³³.

Так как соглашение с Константинополем не оправдало возлагавшихся на него надежд, то в Риме не считали нужным его придерживаться, предпринимая шаги, снова ведущие к конфронтации. В ситуации возобновлявшегося соперничества церковей снова актуальным становится вопрос об укреплении единства латинского мира.

В этой ситуации в начале понтификата Стефана V в Риме снова появился глава немецких противников Мефодия среди моравского духовенства — Вихинг со своими обвинениями против Мефодия и его учеников³⁴. Обвинения эти были традиционными — совершение богослужения на славянском языке и отрицание «*filioque*», к ним добавилось, по-видимому, имевшее более второстепенный характер обвинение, что Мефодий не придерживается практики постов, принятой в латинском мире. Однако на этот раз отношение к этим обвинениям оказалось иным, чем в 880 г.

Причину изменения позиции курии следует искать в тех изменениях отношений между церквями, о которых говорилось выше. Отклонения в жизни моравской церкви от принятых в латинском мире норм (осуждение «*filioque*», совершение литургии на «местном языке», византийская практика постов) сближали эту церковь с порядками, принятыми в православном мире, и в условиях обновившегося соперничества с Константинополем возникала опасность разрыва связей между великоморавской церковью и Римом³⁵. Неслучайно в своем письме Стефан V хвалил Святополка за то, что тот, «не желая блуждать по иным местам» (*non alibi*

vagare), обратился за разрешением конфликта между Мефодием и его немецкими противниками в Рим³⁶. Неслучайным представляется и то, что в инструкции папы легатам, отправленным им затем в Моравию, тема *filioque* затрагивалась прежде всего в дисциплинарном аспекте — здесь подчеркивалась роль Римской церкви, как единственного правомочного толкователя догматов³⁷.

Таким образом, к лету 885 г. утратили силу доводы, побудившие римский престол в 880 г. согласиться на практику совершения славянской литургии, и вместе с тем появился ряд важных доводов за то, чтобы взять назад сделанную в 880 г. уступку. Неудивительно, что в своей булле Святополку Стефан V не только запретил совершение литургии на славянском языке, но и установил самые суровые санкции против нарушителей запрета — отлучение от церкви и изгнание из страны³⁸.

Изучение буллы Стефана V Святополку и его инструкции легатам, посланным в Моравию, поставило исследователей перед одной трудной для решения конкретной проблемой. В обоих документах определенно утверждалось, что богослужение на славянском языке осуществлялось вопреки торжественному обязательству, данному Мефодием перед папой Иоанном VIII над гробом Св. Петра³⁹. Так как Мефодий в понтификат Иоанна VIII посетил Рим лишь один раз в 880 г., то, очевидно, принесение клятвы следовало бы датировать этим временем, но это находится в полном противоречии с данными буллы Иоанна VIII 880 г., сохранившейся в составе регистров папской канцелярии. Содержащиеся в обоих документах приведенные выше свидетельства заставляют думать, что булла 880 г. была их составителям неизвестна, однако текстологический анализ позволил выявить в булле Стефана V ряд дословных заимствований из документа 880 г.

Для объяснения этих противоречий между показаниями источников была выработана следующая гипотеза: Вихинг предложил в Риме на рассмотрение папы фальсификат буллы Иоанна VIII 880 г., где вместо текста о разрешении славянской литургии был помещен текст о ее запрете и клятве, якобы произнесенной Мефодием. Установить истинное положение дел папская канцелярия не могла, так как регистры папской канцелярии в последние годы правления Иоанна VIII были удалены из папского архива. В итоге фальсификат Вихинга был принят в Риме за подлинный документ и послужил толчком для принятия курией соответствующих решений⁴⁰.

Предложенная гипотеза логично объясняет совокупность известных фактов и получила одобрение исследователей. На этом основании было бы неправильно, однако, приписывать фальсификату Вихинга решающую роль в принятии Стефаном V решения о за-

прете славянской литургии. Фальсификат Вихинга потому и был признан за подлинный документ, что его содержание вполне отвечало тем тенденциям в политике римской курии, которые обозначились после смерти Иоанна VIII⁴¹. Обращает на себя внимание, что в 879 г. в аналогичной ситуации (нарушение запрета совершать литургию на славянском языке) Мефодий был приглашен для дачи объяснений в Рим⁴², в 885 г. это сочли излишним и решение приняли, не заслушав обвиняемого⁴³. Причина, несомненно, была в том, что решение этого вопроса было для курии совершенно ясным и не нуждалось в каком-либо дальнейшем обсуждении.

Примечания

- ¹ Первое в послании папы Иоанна X епископам Сплитской провинции см. Латински извори за Българската история (далее — ЛИБИ), т. II, София, 1960, с. 314 (возможно фальсификат XI в.); второе — в известном послании папы Григория VII чешскому князю Вратиславу — *Codex diplomaticus et epistolaris regni Bohemiae*, t. I, Praha, 1904, № 81, S. 88.
- ² *Magnae Moraviae fontes historici* (далее — ММФН), t. III, Brno. 1969, *Epistolae*, № 81, s. 193.
- ³ ММФН, t. III. *Epistolae*, № 90, s. 207–208.
- ⁴ Изучение сохранившегося в тексте Пространного жития Мефодия текста буллы Адриана II привело исследователей к серьезным сомнениям в том, чтобы подлинная булла этого папы действительно содержала такое разрешение. См.: R. Marsina. *Študie k slovenskému diplomatáru I // Historické študie XVI*, Bratislava, 1971, s. 20–27.
- ⁵ И. М а л ы ш е в с к и й. Святые Кирилл и Мефодий, первоучители славянские. Киев, 1886, с. 231.
- ⁶ См. об этом подробнее И. М а л ы ш е в с к и й. Указ. соч. с. 224 и сл.
- ⁷ ЛИБИ, т. II, с. 176–177.
- ⁸ F. Dvornik. *Les slaves, Byzance et Rome au IX siècle*. Paris, 1926.
- ⁹ И. Малышевский. Ук. соч.; F. Dvornik. *Op. cit.* В. Н. Златарский. История на българската държава през средните векове. т. I, ч. 2. София 1971, с. 116 и сл.; В. Г у з е л е в. Княз Борис първи. България през втората половина на IX век. София, 1969, с. 261 и сл.
- ¹⁰ См. послание Иоанна князю хорватов Бранимиру от 7 июня 879 г. // ЛИБИ, т. II, с. 162–163; F. Šišić. *Povijest Hrvata u vrijeme narodnich vladara*. Zagreb, 1925, s. 360–363.
- ¹¹ См.: *Monumenta Germaniae historica. Epistolarum*. (Далее — *Epistolarum*), t. VII, p. 1, Berolini, 1912, № 196, p. 157. Подробный разбор документа — F. Šišić. *Povijest Hrvata...*, *Ekskurs II*.
- ¹² ЛИБИ, т. II, с. 161. В. Н. З л а т а р с к и й. Указ. соч., с. 187.
- ¹³ Там же, с. 162.; В. Н. З л а т а р с к и й. Указ. соч., с. 188; F. Dvornik. *Les slaves...*, p. 253.
- ¹⁴ *Epistolarum*. t. VII, p. 1, № 196, p. 157.

- 15 Ibid., № 295, p. 257–258.
- 16 ЛИБИ, т. II, с. 166, В. Н. Златарский. Указ. соч., с. 196.
- 17 Подробный анализ свидетельств об обсуждении вопроса о Болгарии на соборе см.: В. Н. Златарский. Указ. соч. с. 197–202.
- 18 ЛИБИ, т. II, с. 177.
- 19 ЛИБИ, т. II, с. 179.
- 20 К такому выводу пришел уже в 20-х гг. Ф. Дворник (F. Dvorník. Les slaves..., p. 267).
- 21 F. Šišić. Povijest Hrvata..., s. 286.
- 22 A. Laroche. L'Europe et le Saint-Siège à l'époque carolingienne. 1-е partie. Le pape Jean VIII (872–882). Paris, 1895, p. 68, 248.
- 23 ЛИБИ, т. II, с. 149.
- 24 Epistolarum, t. VII, p. 1, № 309, p. 267.
- 25 Константин Багрянородный. Об управлении империей. М., 1989, с. 114–115.
- 26 ЛИБИ, т. II, с. 179–180.
- 27 Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum t. I, Leipzig, 1925, p. 597–598. F. Dvorník. Les slaves..., p. 284–285.
- 28 A. Laroche. Le Saint Siège..., p. 162–163.
- 29 Ibid., p. 163–165.
- 30 Сохранились упоминания о каких-то критических отзывах Василия I по адресу нового папы, император, в частности, выражал сомнения в каноничности его избрания (F. Dvorník. The Photian schism. History and legend. Cambridge, 1948, p. 221).
- 31 Monumenta Germaniae historica, Epistolarum, t. VII, p. 2, Berolini, 1928, № 1; F. Dvorník. The Photian schism..., p. 224.
- 32 И. Малышевский. Святые Кирилл и Мефодий..., с. 345.
- 33 V. Grumel. La lettre du pape Étienne à l'empereur Basil I — Revue des études byzantines, v. XI, Paris, 1953.
- 34 О пребывании Вихинга в Риме см. прямые указания в письме Стефана V Святополку (MMFH, t. III, Epistolae, № 101, s. 221–222).
- 35 См.: V. Vavřínek. Staroslověnské životy Konstantina a Metoděje. Praha. 1963, s. 47–48.
- 36 MMFH, t. III, Epistolae, № 101, s. 219–220.
- 37 MMFH, t. III, Epistolae, № 102, s. 228.
- 38 Ibid., № 101, s. 225.
- 39 MMFH, t. III, Epistolae, № 101, s. 225, № 102, s. 228.
- 40 A. Laroche. L'Europe et le Saint Siège..., p. 165–168.
- 41 См. наблюдение А. Лапотра, что нотариусы Иоанна VIII Григорий, Анастасий и Бенедикт оставались на своих постах и при Стефане (A. Laroche. L'Europe et le Saint Siège..., p. 165–166). Таким образом, были объективные возможности проверить подлинность текста Вихинга, но их не использовали.
- 42 MMFH, t. III, Epistolae..., № 81, s. 193.
- 43 F. Dvorník. Byzantské misie u Slovanů. Praha, 1969, s. 202.

К истории троеперстия на Руси

В 1653 г. патриарх Никон начинает свои реформы, которые приводят к расколу русской церкви. Эти реформы начинаются с изменения способа сложения перстов при совершении крестного знамения: двуперстие (двуперстное крестное знамение), принятое ранее на Руси, заменяется на троеперстие (трехперстное крестное знамение). Семиотический характер этой реформы особенно очевиден, поскольку оба способа сложения перстов выражают одно и то же содержание: как в том, так и в другом случае выражается как символика троичности (знаменующая Троицу), так и символика двоичности (знаменующая две природы Христа — Божественную и человеческую); однако в принятом ранее способе сложения перстов идея Троицы передавалась сочетанием большого пальца с безымянным и мизинцем, а идея Богочеловечества — сочетанием указательного и среднего пальцев, тогда как в новом способе перстосложения идея Троицы передается сочетанием большого, указательного и среднего пальцев, а идея Богочеловечества — сочетанием безымянного пальца с мизинцем (см.: Успенский, 1992, с. 90 сл.; Успенский, I, с. 477 сл.). Никоновские реформы не касались содержания — они касались формы; тем не менее, они вызвали необычайно резкую реакцию, поскольку форма и содержание принципиально отождествлялись в традиционном культурном сознании.

11 февраля 1653 г. вышла никоновская Псалтырь, где были опущены статьи о двуперстии¹. Вскоре после того перед началом Великого поста 1653 г. по церквам было разослано послание патриарха, где устанавливалось троеперстие. В неделю православия 1656 г. в московском Успенском соборе была торжест-

¹ Псалтырь была не только богослужебной, но и учебной книгой (по ней, в частности, учились грамоте), поэтому издания Псалтыри могли сопровождаться поучениями.

венно провозглашена анафема на тех, кто крестится двумя перстами. Большой московский собор 1666–1667 гг. с участием восточных патриархов подтвердил необходимость троеперстия как единственно возможной формы крестного знамения и наложил соборную клятву, вечное отлучение от церкви на тех, кто впредь стал бы держаться старого обряда. Так начался раскол.

Мотивы патриарха Никона хорошо известны: он хотел привести русский церковный обряд в полное соответствие с греческим. У греков принято было троеперстие, и естественно было думать, что греки сохранили правильный способ сложения перстов, тогда как русские от него отклонились. Напротив, противники Никона — старообрядцы — исходили из того, что правильный обряд сохранился на Руси; это отвечало представлению о том, что именно на Руси, а не у греков сохраняется подлинная православная традиция, которая у греков в значительной мере считалась утраченной или испорченной (ср.: Успенский, I, с. 386 сл.).

Как это неоднократно бывало вообще в русской истории, оппозиция «свое — чужое» отождествилась с оппозицией «старое — новое». Однако, если для Никона оппозиция «старое — новое» воспринималась через призму оппозиции «свое — чужое», то для старообрядцев, напротив, оппозиция «свое — чужое» осмыслялась в контексте противопоставления «старого — нового».

Позднейшие исследования показали, что старообрядцы были правы: они сохранили старый греческий способ перстосложения, который был изменен самими греками. Двуперстное крестное знамение было принято в Византии во время крещения Руси и естественным образом оттуда было заимствовано русскими (Каптерев, 1913, с. 73 сл., 231 сл.; Каптерев, I, с. 187 сл.; Голубинский, 1905, с. 158 сл.; Голубинский, II/2, с. 470–476). По всей видимости, двуперстие было заменено троеперстием у греков в XII–XIII вв.

Таким образом, исторически речь идет о противопоставлении старого и нового греческого обряда; в актуальном сознании эпохи это противопоставление воспринималось, однако, как противопоставление русской и греческой традиции.

Как видим, вопрос о происхождении двуперстия на Руси может считаться более или менее ясным. Менее понятно другое — когда и как появляется на Руси троеперстие.

Несомненно, троеперстие было известно на Руси и до Никона. Не позднее XV в. появляются сочинения, написанные в защиту двуперстия — против троеперстия (см.: Каптерев, 1913,

с. 60–62, 204 сл.; Голубинский, 1905, с. 166–174; Голубинский, II/2, с. 480–487). Борьба с троеперстием становится актуальной задачей после принятия греками унии с католиками (1439 г.) и последующего падения Константинополя (1453 г.) и образования русской автокефальной церкви (1461 г.), когда «русское православие» начинает противопоставляться «греческому православию» (см. такое противопоставление уже в «Слове ... на латыню» 1461–1462 гг. — Попов, 1875, с. 372–373, 377, 384). Эти события связываются на Руси причинно-следственными связями: автокефалия русской церкви непосредственно связывается с Флорентийской унией, в которой одновременно видят и причину крушения Византийской империи (см.: Успенский, 1996, с. 476; Успенский, I, с. 101, 388); в этих условиях естественно было с сомнением относиться к греческому обряду в том случае, если он отличался от русского. При этом проклятие на тех, кто не крестится двумя перстами, часто встречающееся в русских рукописях, восходит в конечном счете к греческим источникам; ср. чин принятия еретиков, известный как в греческом оригинале, так и в церковнославянском переводе: «Εἴ τις οὐ σφραγίζει τοῖς δυοῖν δακτύλοις καθὼς καὶ ὁ Χριστός, ἀνάθεμα / Иже не крестится двема перстома, яко и Христос, да будет проклят» (Бенешевич, II, с. 173; ср.: Голубинский, 1905, с. 164, примеч.; Голубинский, II/2, с. 476, примеч. 2, с. 481). Такое проклятие было провозглашено Стоглавым собором русской церкви в 1551 г.; в решениях Собора читаем: «Аще ли кто двема персты не благословляет якоже и Христос, или не воображает крестнаго знамения, да будет проклят, святии отцы рекоша» (гл. 32; см. изд.: Стоглав, 1911, с. 64–65; ср.: Белокуров, I, с. XXXI–XXXV)².

² Автору этих строк довелось жить в рижской старообрядческой Гребенщико-вской общине в 1971 г., когда Поместный собор Русской православной церкви снял клятвы со старообрядцев, наложенные Большим московским собором 1666–1667 гг. В Гребенщиковскую общину, как и в другие старообрядческие центры, пришло послание митрополита Никодима (Ротова), извещающее о снятии клятв и призывающее восстановить утраченное единство. Автор присутствовал при обсуждении ответа митрополиту Никодиму. Сущность ответа сводилась к следующему. 1) Старообрядцы Гребенщиковской общины приветствуют снятие клятв, но отмечают при этом, что этот шаг может иметь значение прежде всего для господствующей церкви: будучи ложными, эти клятвы не могли иметь отношения к старообрядцам, однако они имели самое прямое отношение к господствующей церкви, поскольку ложные клятвы падают на голову дающего. 2) Старообрядцы с удовлетворением отмечают снятие клятв, наложенных собором 1666–1667 гг. на тех, кто крестится двумя перстами; при этом они считают необходимым отметить, что тем самым сохраняет свою силу предшествующее соборное решение по

Нельзя не отметить, вместе с тем, что до Никона мы почти не встречаем осуждения двуперстия или полемических сочинений в пользу троеперстия³. Это тем более замечательно, что до 1431 г. во главе русской церкви были — за немногими исключениями — митрополиты-греки; тем не менее, они, по-видимому, не настаивали на введении троеперстия. Позиция митрополитов-греков разительно отличается от позиции грекофила — патриарха Никона.

Итак, троеперстие появляется на Руси задолго до Никона, однако непонятно, когда именно и при каких условиях. В нашем распоряжении находится источник, который позволяет сделать некоторые предположения на этот счет, — это записки Ульриха фон Рихентала, жителя города Констанца, о Констанцском соборе 1414–1418 гг. (см. изд.: Рихенталь, 1962). Участником этого собора был митрополит Григорий Цамблак, поставленный в 1415 г. епископами Литовской Руси по настоянию великого князя Витовта на митрополию Киевскую и всея Руси. Цамблак прибыл в Констанц 18 февраля 1418 г. (см.: Финке, II, с. 164) и вскоре по прибытии — по всей видимости, в воскресенье 20 февраля — отслужил здесь литургию. Ульриху фон Рихенталу довелось присутствовать на этой службе, и он оставил подробное ее описание; ему, как иностранцу, были интересны все детали увиденного — и он отмечает то, что не отметил бы русский наблюдатель, хорошо знакомый с церковной службой; в частности, он описывает то, как крестились Цамблак и окружающие его священнослужители.

Вот, что сообщает Рихенталь:

«Darnach am samßtag [sic!], der was an dem XVIII tag des monatß February, do rait in der hochwirdig herr, herr Jerg ertzbishoff zû

вопросу о перстосложении, а именно решение Стоглавого собора 1551 г., предавшего проклятию тех, кто не крестится двумя перстами.

³ Исключением является переведенное с греческого Прение Панагиота с Азимитом, где православный говорит католику: «почто не слагаеши 3 персты» (Попов, 1875, с. 275). Это сочинение вошло в Великие Минеи Четьи (за декабрь и июнь), а также в Кириллову книгу; оно находится и в августовской книге Великих Миней Четьих, однако интересующее нас место читается здесь в переделанном виде (см.: Попов, 1875, с. 282–283; Голубинский, 1905, с. 167, примеч.; Голубинский, II/2, с. 480, примеч.; Макарий, IV/2, с. 60).

Равным образом в Паисиевском сборнике начала XV в. говорится: «аще кто не крестится 3 престы, да будет проклят» (Рос. нац. библиотека, Кир.-Бел. собр. 4/1081, л. 47; ср.: Соболевский, 1909, с. 4). Это правило явно восходит к цитированному выше греческому правилу, где подобным же образом осуждаются те, кто не крестится двумя перстами. Надо полагать, что соответствующая переработка данного правила произошла на греческой почве и что цитированное место Паисиевского сборника восходит к греческому источнику.

Kyvionensis, usser dem land zû wißen Rûßen, zû Schmolentzgi. Der hett under im XI bischoff und hielt och kriechischen glouben. [...] Do nun der ertzbishoff Kyvionensis sich an der herberg nider hett gelassen, do hieß er im in dem huß ain altar beraiten, da er und sin pfaffen meß uff woltend haben. Die meß und der altar warend also, als ich Uolrich Richental selbs hab gesehen und ain doctor in theoloya, dem es der ertzbishoff erlopt hett, ze sehen. Den batt ich, das er mich mit im nem, das tett och er».

«Затем в субботу [sic!], 18 февраля⁴ в Констанц въехал высокочтимый господин, господин Георгий, архиепископ Киевский из земли белых русских [Белой Руси]⁵, что около Смоленска. Под ним [в его управлении] находятся 11 епископов, и он исповедует греческую веру [...] Как только архиепископ Киевский обосновался на месте, он повелел устроить в своем доме алтарь, где он и его священнослужители могли бы отслужить литургию. Эту литургию, также как и алтарь, видели я сам, Ульрих Рихенталь, и один доктор теологии, которому архиепископ разрешил присутствовать. Я попросил его [доктора], чтобы он взял меня с собой, что тот и сделал» (с. 136–138).

Затем следует описание богослужения, ценное для историка русской церкви. Здесь, между прочим, читаем:

«...und machot ieglicher dry crütz vor im, das was also. Er graiff mit drin fingern mit der rechten hand an die stirnen und zoch die finger uff die brust herab und do uff die rechten und die linggen achßen. Und der crütz machtend sy gar vil in der meß».

«...и каждый трижды осенил себя крестом [сделал перед собой три креста], и это было так. Каждый прикоснулся ко лбу тремя пальцами правой руки и поднес пальцы вниз на грудь и оттуда на правое и левое плечо. И так они крестились [делали крест] много раз во время литургии» (с. 139).

Итак, насколько можно понять из данного описания, Григорий Цамблак и его окружение крестились тремя перстами. Это одно из наиболее ранних свидетельств о троеперстии на Руси.

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что свидетельство это относится к представителям Литовской (Юго-Западной) Руси.

⁴ Ошибка у Рихенталья; он правильно указывает дату прибытия Цамблака, но неправильно называет день: 18 февраля 1418 г. приходилось на пятницу.

⁵ Один из ранних случаев, когда название «Белая Русь» относится к Западной Руси (обыкновенно это название применялось к Великой Руси). См.: Соловьев, 1959, с. 13.

Соблазнительно было бы сделать отсюда вывод о том, что троеперстие приходит в Великую Россию не из Константинополя, а из Киева. Мы знаем, что никоновские реформы, субъективно ориентированные на греческую церковь, объективно испытывали влияние церковной традиции Юго-Западной Руси (см.: Успенский, 1987, § 16.4, 17.1, с. 281–284, 289–292). Представители этой традиции выступали вообще как авторитетные посредники в великорусско-греческих культурных контактах (аналогичную роль играли в свое время — в период второго южнославянского влияния — южные славяне, см. там же, § 9.2, с. 184–185).

Едва ли, однако, в данном случае такой вывод был бы оправдан. С одной стороны, большое количество источников свидетельствует о том, что в Юго-Западной Руси в XVI–XVII вв. было принято двуперстие (см.: Каптерев, 1913, с. 66–70, 251–253; Голубинский, 1905, с. 170–172; Голубинский, II/2, с. 483–484)⁶; с другой стороны, как мы уже отмечали, троеперстие было известно в Великой России и до Никона. Таким образом, в данном случае Никон, по-видимому, непосредственно ориентировался на греческую церковную традицию. Следует к тому же иметь в виду, что посредничество церковной традиции Юго-Западной Руси имело место в первую очередь в случае книжной sprawy: визуально воспринимаемый знак, в отличие от знака словесного, легко мог заимствоваться непосредственно от греков (ср.: Успенский, 1987, § 9.3, с. 189).

Скорее всего троеперстие Григория Цамблака объясняется не местом его служения, т. е. не принадлежностью к церковной традиции Литовской Руси, а его происхождением. Григорий Цамблак был болгарин (он родился и учился в Тырнове); между тем у южных славян, гораздо теснее связанных с греками, чем славяне восточные, к этому времени было принято, видимо, троеперстие⁷. Мы можем предположить, таким образом, что трое-

⁶ Ср., однако, заявление антиохийского патриарха Макария о том, что «в земле казаков» принято такое же крестное знамение, что и у греков, т. е. троеперстие: в отличие от русских там крестятся «всеми тремя пальцами вместе» (Павел Алеппский, III, с. 137). Ср. также прения Арсения Суханова с греками о крестном знамении: «Архимарит же Филимон говорит: вы на Москве одне так креститесь; а в Польской земле Русь по нашему по греческу крестятся» (Белокуров, II, с. 39–40, ср. с. 138). Эти указания иностранцев расходятся с многочисленными свидетельствами учительных книг, изданных в Юго-Западной Руси, говорящими о сохранении здесь двуперстного крестного знамения.

⁷ Этому не противоречат, кажется, единичные указания на двуперстие у сербов, которые приводит Каптерев (1913, с. 70–73). Во всяком случае нет никакого сомнения в том, что троеперстие распространяется у южных славян раньше,

перстие появляется на Руси в связи со вторым южнославянским влиянием. Иначе говоря, рассмотренный нами феномен представляет собой, по-видимому, один из случаев проявления этого влияния в литургической сфере.

Цитируемая литература

- Белокуров, I-II — *Сергей Белокуров*. Арсений Суханов, ч. I-II (ч. I: Биография Арсения Суханова; ч. II, вып. 1: Сочинения Арсения Суханова). М., 1891–1893.
- Бенешевич, I-II — Древне-славянская кормчая XIV титулов без толкований. Труд В. Н. Бенешевича, т. I-II. СПб. — София, 1906–1987. Том I (СПб., 1906), II (София, 1987).
- Голубинский, I-II — *Е. Голубинский*. История русской церкви, т. I (1-я половина тома, изд. 2-е испр. и доп. М., 1901; 2-я половина тома, изд. 2-е испр. и доп. М., 1904) — II (1-я половина тома. М., 1900; 2-я половина тома. М., 1917. При ссылках на это издание римская цифра обозначает том, арабская — половину тома.
- Голубинский, 1905 — *Е. Голубинский*. К нашей полемике с старообрядцами (Дополнения и поправки к полемике относительно общей ее постановки и относительно главнейших частных пунктов разногласия между нами и старообрядцами). М., 1905.
- Каптерев, I-II — *Н. Ф. Каптерев*. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович, т. I-II. Сергиев Посад, 1909–1912.
- Каптерев, 1913 — *Н. Ф. Каптерев*. Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов: Время патриаршества Никона. Приложение: Ответ профессору Субботину. Изд. 2-е. Сергиев Посад, 1913.
- Макарий, I-VII — *Макарий (Булгаков)*. История русской церкви, кн. I-VII. М., 1994–1997. Кн. I воспроизводит изд.: *Макарий (Булгаков)*. История христианства в России до равноапостольного князя Владимира как Введение в Историю русской церкви. Изд. 2-е, испр. СПб., 1868. Кн. II-VII воспроизводят изд.: *Макарий (Булгаков)*. История русской церкви, т. I-XII. Изд. 2-е, испр. СПб., 1868–1910.
- Павел Алеппский, I-V — Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном архидиаконом Павлом Алеппским. Перевод с арабского Г. Муркоса, вып. I-V. М., 1896–1900.

чем у славян восточных. Сербский патриарх Гавриил был среди иерархов, провозгласивших анафему на тех, кто крестятся двумя перстами, в неделю православия 1656 г. в московском Успенском соборе (см.: Каптерев, I, с. 189–182).

- Попов, 1875 — *Андрей Попов*. Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI–XV в.). М., 1875.
- Рихенталь, 1962 — Ulrichs von Richental *Chronik des Constanzer Konzils 1414 bis 1418*. Herausgegeben von Michael Richard Buck. Hildesheim, 1962.
- Соболевский, 1909 — *А. И. Соболевский*. Двуперстие, сугубое аллилуия и хождение посолонь с исторической точки зрения. — «Труды Третьего областного историко-археологического съезда, бывшего в г. Владимире 20–26 июня 1906 г.». Владимир, 1909 (с. 1–6 отд. пагинации).
- Соловьев, 1959 — *А. Soloviev*. Weiss-, Schwarz- und Rotreussen: Versuch einer historisch-politischen Analyse. — «Jahrbücher für Geschichte Osteuropas», VII, 1959 (S. 1–33).
- Стоглав, 1911 — Стоглав. Изд. 3-е. Казань, 1911.
- Успенский, I–III — *Б. А. Успенский*. Избранные труды. Изд. 2-е, испр. и перераб., т. I–III. М., 1996–1997.
- Успенский, 1987 — *Б. А. Успенский*. История русского литературного языка (XI–XVII вв.). München, 1987 (= «Sagners slavistische Sammlung», Bd. XII).
- Успенский, 1992 — *Б. А. Успенский*. Раскол и культурный конфликт XVII века. — «Сборник статей к 70-летию проф. Ю. М. Лотмана». Тарту, 1992 (с. 90–129). Ср.: Успенский, I, с. 477–519.
- Успенский, 1996 — *Б. А. Успенский*. Восприятие истории в Древней Руси и доктрина «Москва — третий Рим». — «Русское подвижничество». Сборник статей к 90-летию Д. С. Лихачева. М., 1996 (с. 464–501). Ср.: Успенский, I, с. 83–123.
- Финке, I–IV — *Acta Concilii Constanciensis*, vol. I–IV. Herausgegeben von Heinrich Finke in Verbindung mit Johannes Hollnsteiner und H. Heimpel. Münster — Regensburg, 1896–1928.

Монастыри средневекового Новгорода в структуре государственных институтов

16 апреля 1226 г. скончался Савватий «архимандрит новгородский»¹. Закончился жизненный путь человека, чье настоятельство в Юрьевом монастыре продолжалось 32 года: игуменом он поставлен в 1194 г.². На протяжении этой трети века Юрьев монастырь изменил свой статус. Основанный в 1119 г. как княжеский³, он, по-видимому, приобрел новое качество, став главным общегородским, вечевым, монастырем уже в первые годы игуменства Савватия: хотя в 1198 г. в нем хоронят детей тогдашнего новгородского князя Ярослава Владимировича⁴, что, как будто, свидетельствует о сохранении традиционного княжеского статуса, однако организатором этой погребальной церемонии, как это следует из найденной в 1982 г. берестяной грамоты № 601, был глава республиканской администрации Новгорода посадник Мирошка Нездичич⁵. Сам Мирошка, приняв перед смертью в 1203 г. пострижение в Юрьевом монастыре⁶, был похоронен там же, а в 1207 г. рядом с ним хоронят его сына посадника Дмитра⁷. Уже после смерти Савватия, в 1230 г. в Юрьевом монастыре погребают посадника Семена Борисовича⁸. Не противоречит новому статусу монастыря продолжающееся использование его и как усыпальницы членов княжеской семьи — княжича Федора Ярославича в 1233 г.⁹ и его матери в 1244 г.¹⁰.

Изменился при Савватии и статус самого юрьевского настоятеля. Если в 1194 г. он был поставлен в игумены, то умирает в 1226 г. с титулом архимандрита. Это изменение титулатуры, на первый взгляд, следовало бы связывать с обычным в церковной практике повышением ранга монастыря, если бы Савватий и все следующие за ним юрьевские настоятели назывались «юрьевскими архимандритами», но их титул звучит иначе: «архимандрит новгородский», что нуждается в осмыслении и объяснении. Необходимость в специальном анализе этого титула диктуется и тем обстоятельством, что в летописные списки главных должност-

ных лиц Новгородского государства включены только пять категорий высших сановников: князья, посадники, тысяцкие, епископы (архиепископы) и интересующие нас архимандриты¹¹, что указывает на исключительную важность «новгородских архимандритов» в системе боярской государственности.

Наиболее существенным признаком, отличающим «новгородского архимандрита» от прежнего юрьевского игумена является его избрание не монастырской братией, а «всем Новгородом», т. е. совокупностью светских и духовных властей Новгорода. Вот как излагает новгородская летопись обстоятельство избрания преемника Савватия в 1226 г. Перед своей кончиной Савватий призвал архиепископа Антония, посадника Иванка Дмитровича «и всех новгородцев» и сказал братии и всем новгородцам: «Изберете себе игумена». Они же сказали: «Кого ты благословиши». Он же назвал Саву Гречина попа приходской новгородской церкви святых Константина и Елены, который и был поставлен игуменом 8 марта 1226 г.¹², т. е. более чем за месяц до смерти Савватия. Преемник Савватия в этом контексте называется игуменом, но это никак не отменяет совершенно нетрадиционной процедуры его избрания. Та же общегородская процедура лишила в 1230 г. должности Саву и привела на его место другого настоятеля. Во время городских волнений новгородцы вывели из Хутынского монастыря игумена Арсения, которому «князь Ярослав Всеволодович, владыка Спиридон и весь Новгород» дали игуменство в Юрьевом монастыре, а Саву этого игуменства лишили, после чего он заболелся и умер¹³. И в этом случае титулование Арсения игуменом находится в некотором противоречии с процедурой получения им юрьевского настоятельства. Определенную ясность в эти титулатурные сложности вносит летописное сообщение 1270 г.: «Преставися Варламъ, игумень святого Георгия, архимандритъ новгородьскыи»¹⁴. Из цитированного сообщения следует, что, принадлежа одному лицу, это все же были функционально различимые титулы, один из которых обозначал отношение настоятеля к пасомой им братии, а другой — его отношение к Новгороду как социальной и государственной структуре.

Толкование термина «новгородский архимандрит» установилось еще в XIX в. и надолго стало традиционным. В его основе лежало общее представление о судьбах титула «архимандрит» в греческой церкви. Возникший в V в., этот титул первоначально присваивался особому чиновнику епископа, надзирающему над монастырями его епархии. К моменту христианизации Руси такой чиновник назывался «великим сакелларием», а титул ар-

химандрита приобрел характер почетного и давался главе важнейшего в епархии монастыря. Именно такой характер имел на Руси титул архимандрита Киево-Печерского монастыря (известный с 1174 г.), архимандрита Рождественского монастыря во Владимире (с 1230 г.), архимандрита Богоявленского (позднее Авраамиева) монастыря в Ростове (с 1261 г.)¹⁵. Опираясь на эти аналогии, исследователи прочно связали титул «новгородского архимандрита» исключительно с игуменством в Юрьевом монастыре. «Настоятель этого монастыря, — писал И. Д. Беляев, — один во всем Новгороде имел степень архимандрита, тогда как настоятели других монастырей были только игуменами»¹⁶. «Настоятели его назывались архимандритами по отношению к другим новгородским монастырям, — утверждал Макарий Миролюбов, — даже в то время, когда не было в нем архимандритии, учрежденной в 1299 г. ...До 1299 г. настоятели Юрьева монастыря назывались игуменами по отношению к своему монастырю, а по отношению к другим новгородским монастырям именовались архимандритами, т. е. начальниками или главными из числа других настоятелей»¹⁷. «Относительно происхождения архимандритии как некоторой административной единицы нужно заметить, что архимандриты в древности считались иногда представителями не одного только монастыря, но и целой земли: в Великом Новгороде был один только архимандрит, который поэтому носил титул новгородского, а по подведомственному ему монастырю назывался юрьевским игуменом»¹⁸, — таково толкование А. И. Никитского.

Соответствие «новгородской» и «юрьевской» архимандритии, декларированное летописными списками «новгородских архимандритов», наблюдается на всем протяжении XIII–XV вв., подтверждая общую правильность цитированных выводов И. Д. Беляева, Макария и А. И. Никитского. Тем не менее эти выводы остаются весьма односторонними, поскольку они не учитывают принципиальной противоположности терминов «новгородский архимандрит» и «игумен святого Георгия». Такая противоположность хорошо ощущалась летописцем, который в рамках рассказа о событиях XIII в. не пользуется этими терминами как синонимами; в частности, он не объединяет их в единый термин «архимандрит святого Георгия», что было бы естественно при полной их тождественности.

Какие же новые качества связываются с понятием «новгородский архимандрит»? Прежде всего это выборность «всем Новгородом». Выше уже цитировались по этому поводу летописные сооб-

щения 1226 и 1230 г. Под 1337 г. записано еще более существенное известие: «Наважениемъ диаволимъ стаща простая чадь на архимандрита Есифа, и створиша вече, запроша Есифа въ церкви святого Николы; и седоша около церкви ночь и день коромолници, стрегуще его». Архимандрития была возвращена Лаврентию и вернулась к Есифу только на следующий год, когда Лаврентий умер¹⁹. Упоминание веча в связи со сменой архимандритов характеризует как синонимичные более ранние тексты об участии «всех новгородцев» в выборах архимандрита. Вечевая выборность является особенностью юрьевского настоятельства после 1226 г. (а вероятнее, начиная с 90-х гг. XII в.). Принятие Макарием Булгаковым тезиса о выборности всех вообще новгородских игуменов²⁰ не имеет отношения к нашей теме, коль скоро игумены других монастырей избирались своей братией.

Второй особенностью «новгородской архимандритии» (очевидной для XIV–XV вв.) была несомненная ограниченность срока архимандритства. Если в других монастырях смена настоятелей вызывалась смертью игумена, или его определением в более богатый монастырь, или же какими-то чрезвычайными обстоятельствами, то «новгородские архимандриты» менялись подозрительно часто. Приведу некоторые примеры. Об архимандритстве Лаврентия впервые сообщается под 1333 г.²¹ К 1337 г. он уже не был архимандритом, поскольку тогда этот сан носил Иосиф. Между тем в летописных списках «новгородских архимандритов» Иосиф отделен от Лаврентия именами Иоанна и Авраама; следовательно, между 1333 и 1337 гг. архимандрития обновлялась трижды. Сава был архимандритом в 1377 г.²², а Давид в 1386 г.²³, но между ними в списках названы еще четыре архимандрита; значит, между 1377 и 1386 гг. архимандрития обновлялась пять раз. Григорий был архимандритом в 1460 г.²⁴, а Феодосий в 1475 г.²⁵, между ними в списках семь архимандритов, но среди них нет Леонтия, упомянутого в летописи под 1462 г.²⁶; следовательно, в этот промежуток времени архимандрития обновлялась девять раз.

Третьей существенной особенностью новгородской архимандритии является то беспрецедентное обстоятельство, что «новгородские архимандриты», водворяясь по избрании в Юрьев монастырь, не оставляли игуменства в тех обителях, откуда они избирались на этот высокий пост. Так, например, под 1324 г. летописец рассказывает о том, как Моисей, ставший тогда новгородским архиепископом, был прежде архимандритом у святого Георгия, потом «вышел по своей воле к святой Богородице на Коломцы в свой монастырь»²⁷. Очевидно, что Юрьев монастырь

Моисей не считал своим, хотя и был в нем архимандритом. Показательна судьба Савы. До своего избрания в архимандриты он был игуменом Антониева монастыря²⁸. В этом своем монастыре он и погребен, хотя скончался в 1377 г. в сане архимандрита: «...преставился анхимандрит новгородчкы Сава месяца мая въ 29, на память святого мученика Калиньника; и проводи архиепископъ новгородчкы владыка Алексеи съ игумены и с попы, с канделы и со свечами, и положиша у святеи Богородици Онто(ние)ва манастиря»²⁹. Возможно, сохранял старое игуменство в своем монастыре и Варлаам, который в 1410 г. в сане архимандрита построил каменную церковь в Лисицком монастыре³⁰. Такое двойное настоятельство может быть только результатом ограниченности срока архимандритства. Избрание на временный пост не должно было вести к разрушению карьеры иерарха в случае потери им архимандритии на очередных выборах.

Подводя итог рассмотренным особенностям новгородской архимандритии, мы можем утверждать, что новгородские архимандриты составляли категорию новгородских вечевых магистратов (наряду с такими общеизвестными магистратами, как посадники или тысяцкие), а Юрьев монастырь был их резиденцией. Иными словами, не игуменство в Юрьевом монастыре давало право на обладание титулом «новгородского архимандрита», а избрание в архимандриты доставляло избранному своеобразный приз в виде юрьевского игуменства.

Сделав такой вывод, мы должны теперь поставить вопрос о природе должности «новгородского архимандрита», о той системе, на которую эта должность опиралась и которую она венчала. Отдельные аспекты этой проблемы поддаются объяснению сравнительно легко. Так, несомненно, в основе особого статуса Юрьева монастыря лежат первоначальные отношения ктиторства. Примеры независимости отдельных монастырей от местных архиереев известны³¹, и в большинстве случаев эта независимость обусловлена изначальным подчинением монастыря ктитору. Юрьев сначала был княжеским монастырем, и, следовательно, в процессе развития боярской республики право юрисдикции над ним должно было перейти к городу. Вечевая выборность «новгородского архимандрита» является свидетельством независимости от новгородского архиепископа и этой должности, и самого Юрьева монастыря. Однако, если принять цитированные выше замечания многих исследователей о том, что термин «новгородский архимандрит» выражает отношение к этой должности и к прочим новгородским монастырям, то, ставя архимандрита во главе новгородских игуменов, мы тем самым призна-

ем существование независимой от архиепископа организации новгородского черного духовенства. Как увидим дальше, этот тезис оказывается парадоксальным лишь на первый взгляд.

Опираясь на аналогии в структуре других новгородских государственных институтов, мы должны были бы представлять себе такую организацию покоящейся на основе представительства от пяти самоуправляющихся новгородских концов, т. е. допускать существование особых кончанских монастырей, подлежащих юрисдикции концов, и догадываться, что игумены этих пяти монастырей образуют особый совет при архимандрите. Попытаемся проверить это предположение.

В этой связи весьма существенным кажется показание летописи под 1478 г., согласно которому во время последних переговоров еще независимого Новгорода с победившим московским князем новгородцы в ответ на требование Ивана III отписать на его имя половину волостей архиепископских, монастырских и половину волостей Новоторжских, чьи бы они ни были, просят, чтобы государь взял половину волостей только с шести монастырей — Юрьева, Благовещенского, Аркадиева, Антониева, Никольского в Неревском конце и Михайловского на Сквородке, а с прочих бы монастырей не брал, ибо те монастыри бедны и земель у них мало³². Обращаясь к материалам новгородского земельного кадастра конца XV в., легко заметить, что выбор этих монастырей определен вовсе не тем, что они якобы богаче других.

Летопись точно исчисляет объем конфискованных половин шести монастырских владений. У Юрьева монастыря было взято 720 обеж, у Аркадиева — 333 обжи, у Благовещенского — 253 обжи, у Никольского Неревского — 251 обжа, у Антониева — 150 обеж, у Михайловского — 97 обеж³³. Это значит, что Юрьев владел 1440 обжами, Аркадиев — 666 обжами, Благовещенский — 506 обжами, Никольский — 502 обжами, Антониев — 300 обжами, Михайловский — 194 обжами. Разумеется, объем владений Юрьева монастыря не идет в какое-либо сравнение с земельной собственностью других новгородских обителей, и это совершенно естественно. Однако даже по частичным данным дошедшего до нас отнюдь не в желаемой полноте кадастра, например, Духов монастырь имел не меньше 355 обеж, Хутынский — не меньше 612 обеж, Вяжицкий — не меньше 212 обеж, Кириллов — не меньше 318 обеж³⁴. Следовательно, в отборе монастырей для великокняжеской конфискации использован иной принцип.

В поисках этого принципа рассмотрим прежде всего топографическое положение тех пяти монастырей, у которых наряду с

Юрьевым была конфискована половина владений. Антониев монастырь расположен в местности, противолежащей Плотницкому концу. Михайловский Сквородский монастырь находится около Славенского конца. Никольский монастырь — в местности, примыкающей к Неревскому концу (впрочем, связь его с этим концом прямо указана в летописном сообщении о конфискации монастырских владений). Благовещенский монастырь находился недалеко от Людина конца; показательно, что в новгородских писцовых книгах он именуется «Благовещенским из Горончарского конца монастырем»³⁵ — тождество названий «Людин конец» и «Горончарский конец» общеизвестно. Аркадиев монастырь расположен в местности, противолежащей Загородскому концу. Трудно представить себе в отборе этих монастырей некую случайность, не связанную с кончанским устройством Новгорода.

Отсутствие такой случайности подтверждается участием монастырей в кончанском представительстве, когда утверждение общегосударственных актов требовало такого представительства. До настоящего времени дошли три подлинных акта, сохранивших привешенные к ним свинцовые печати в соответствии с формулой «повелением господина государя Великого Новгорода из всех пяти концов приложили печати»: Жалованные грамоты Великого Новгорода московскому Троице-Сергиеву монастырю на беспошлинный провоз товаров по Северной Двине 1450 г. и 1477 г. и Жалованная грамота Великого Новгорода Соловецкому монастырю на Соловецкий остров и другие острова того же архипелага 1468 г.³⁶ «Приложенные из всех пяти концов», эти буллы, за исключением печатей Славенского и Людина концов, являются собственно монастырскими печатями³⁷. На печати Плотницкого конца имеется надпись: «Печать Антоновская» и изображение Богоматери — это булла Антониева монастыря, соборная церковь которого посвящена Рождеству Богородицы. На печати Неревского конца изображен св. Николай Мирликийский и написано: «Печать святого Николы» или «Печать святого Николы Великого конца Неревского» — это булла Никольского монастыря («Николы Белого»). На печати Загородского конца изображение св. Николая Мирликийского и надпись «Печать святого Николы в Загородском конце». Печать Людина конца имеет чисто светский облик: на ней изображен стоящий в полный рост воин с копьем и щитом и помещена надпись «Печать Людина конца». Зато булла Славенского конца снова возвращает нас к монастырской теме. Если на одной ее стороне вокруг голгофского креста расположена надпись «Печать Славенского конца», то на другой сторо-

не помещено изображение св. Павла Исповедника: именно этому святому был посвящен единственный в Славенском конце внутригородской монастырь, основанный в 1238 г.³⁸ Если бы печати, привешенные от имени Плотницкого, Неревского и Загородского концов не сохранились при подлинных актах, никто не отнес бы их к разряду кончанских; они не отличаются от обычных хорошо известных монастырских печатей, таких, как буллы Юрьева, Благовещенского, Хутынского, Варварина, Кириллова, Нередичского, Вяжищского монастырей³⁹.

Предположив выше, что пять монастырей, у которых Иван III в 1478 г. конфисковал половину владений, были кончанскими, находившимися в таких же отношениях со своими концами, как Юрьев монастырь со «всею Новгородом», мы должны теперь обсудить одно обстоятельство, кажущееся на первый взгляд противоречивым. Если эти монастыри кончанские, а монастырские печати в некоторых случаях употребляются в качестве кончанских, следовало бы ожидать, что при грамотах должны оказаться буллы именно перечисленных монастырей. Действительно, в двух случаях такие совпадения наблюдаются: в качестве печати Неревского конца использована булла Никольского монастыря, а в качестве Плотницкой печати — булла Антониева монастыря. Однако в Славенском конце употребляется булла не Михайловского на Сквородке, а Павлова монастыря; в Загородском конце также применяется булла не Аркадиева, а Никольского на Поле монастыря. Думается, что на самом деле противоречия здесь нет. Михайловский Сквородский монастырь расположен в 3 км от Новгорода в труднодоступной местности. Также в значительном отдалении от города (в 2 км) находится Аркадиев монастырь, тогда как и Никольский Неревского конца, и Антониев монастыри расположены на участках, вплотную примыкающих к городу. Вероятно, Павлов и Никольский на Поле монастыри были своего рода городскими филиалами или подворьями основных кончанских монастырей.

Высказанные впервые еще в 1963 г.⁴⁰ наблюдения над составом кончанских монастырей и их городских филиалов долгое время сохраняли характер гипотезы. Однако в 1986 г. В. Д. Назаров опубликовал интереснейшее исследование об особенностях взимания пошлины в некоторых монастырских владениях, когда в числе получателей доходов названо некое множество лиц, никогда не фигурирующее в обычных случаях. Такими особенностями обладали владения Юрьева, Антониева, Аркадиева, Благовещенского, Никольского Неревского монастырей, демонстрируя последовательное совпадение со списком предполагаемых кон-

чанских монастырей. Отсутствие среди обладающих указанными особенностями Михайловского, Павлова и Никольского на Поле монастырей В. Д. Назаров убедительно объясняет неполнотой кадастровых сведений как раз для тех территорий, где были расположены владения этих монастырей. Зато такими особенностями обладали владения Варварина монастыря Людина конца, в котором, таким образом, возможно усматривать городской филиал загородного Благовещенского монастыря⁴¹.

О существовании юрисдикции концов относительно входящих в их структуру монастырей свидетельствует известная Подтвердительная грамота Славенского конца Савво-Вишерскому монастырю 60-х гг. XV в., в которой говорится о передаче монастырю «кончанской земли», «а стояти за ту землю, и за игумена, и за старцовъ посадникомъ, и тысяцкимъ, и боярамъ, и житьимъ людемъ, и всему господину Славенскому концу»⁴². Таким образом, новгородскую архимандритию следует представлять себе в виде особого государственного института, зависимого от архиепископа только в области церковно-канонического права, подчиняющегося боярскому вечу и формируемого на вече, опирающегося на кончанское представительство и экономически обеспеченного громадными монастырскими вотчинами. В системе новгородских республиканских органов архимандрития была постоянно прогрессирующим институтом, поскольку процесс увеличения ее богатств был необратим.

Как и любой государственный институт, архимандрития находилась в движении, определяемом столкновением противодействующих факторов. Надо полагать, что толчок к ее возникновению был положен той коллизией, которая неизбежно вела к перманентному конфликту между боярством и архиепископской кафедрой. Основывая ктиторские монастыри, боярские семьи на протяжении многих поколений оставались по существу не только вкладчиками своих обителей, но в известном смысле и депозиторами собиравшихся в них земельных и других богатств, имея полное право рассчитывать в случае необходимости на обратную связь. Между тем сохранение монастырской системы в руках архиепископа, беспредельно обогащая кафедру, лишало бы ктиторов действенного контроля за «депонированными» богатствами.

На первом этапе формирования новгородской монастырской системы, когда монастырей было мало и они еще не окрепли материально, архимандрития, по-видимому, играла не очень заметную роль. Однако примерно с рубежа XIII–XIV вв. обстановка решительно меняется. На протяжении XIV — начала XV вв.

наблюдается процесс резкого увеличения числа новгородских монастырей, подавляющее большинство которых возникает на основе боярского ктиторства. К концу первой трети XV в. в самом Новгороде и его ближайших (на расстоянии до 30 км) окрестностях насчитывается 52 монастыря. По материалам начала XVII в. в дальних новгородских землях (включая колонии) существовало около 170 монастырей⁴³; по-видимому, начало большинства их восходит к XIV–XV вв. Все эти обители обрастали земельными владениями и дорогим имуществом, и боярский контроль за их богатствами приобретал несравнимое с предшествующим временем значение.

Вместе с тем, однако, и сама система такого контроля приближается к самому объекту контроля. Имею в виду очевидное предпочтение кончанской организации черного духовенства перед общегородской централизацией, воплощенной в новгородской архимандритии. Если использование монастырских печатей в качестве кончанских прямо свидетельствует о сращении мирской администрации новгородских концов с администрацией кончанских монастырей, то не менее значительным представляется отсутствие среди памятников новгородской сфрагистики печатей архимандритов. Можно предположить, что в какой-то момент кончанская монастырская собственность оказалась в таком же отношении к архимандритии, в каком поначалу была архимандрития по отношению к архиепископской кафедре.

Предложенные вниманию читателя наблюдения характеризуют организацию новгородского черного духовенства как специфическую структуру, само существование которой вызвано к жизни особенностями социального и политического устройства Новгорода. В недавнее время была предпринята попытка обнаружить аналогии этой системе в других древнерусских городах⁴⁴. К сожалению, круг источников изучения этой темы крайне мал.

Примечания

- ¹ Новгородская Первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950 (при дальнейших ссылках — НПЛ), с. 65, 269.
- ² Там же, с. 41, 234.
- ³ Там же, с. 21, 205.
- ⁴ Там же, с. 44, 237.
- ⁵ В. Л. Янин, А. А. Зализняк. Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1977–1983 гг.). М., 1986, с. 63–65.

- 6 НПЛ, с. 45, 246.
- 7 Там же, с. 51, 248.
- 8 Там же, с. 70, 277.
- 9 Там же, с. 72, 282.
- 10 Там же, с. 79, 298.
- 11 Там же, с. 470–475; Полное собрание русских летописей (при дальнейших ссылках — ПСРЛ), т. 4. Изд. 2-е, ч. 1, вып. 3. Л., 1929, с. 625–627; т. 23. СПб., 1910, с. 165–166. В этих списках хронологический ряд «новгородских архимандритов» ошибочно начинается с первого юрьевского игумена Кириака, отражая тенденцию неправомерно отождествлять эти должности.
- 12 НПЛ, с. 65, 269–270.
- 13 Там же, с. 70, 278.
- 14 Там же, с. 88, 319.
- 15 Е. Е. Г о л у б и н с к и й. История русской церкви, т. 1, 2-я половина. М., 1881, с. 593 и сл.
- 16 И. Д. Б е л я е в. История Новгорода Великого. М., 1866, с. 122.
- 17 М а к а р и й. Археологическое описание церковных древностей в Новгороде и его окрестностях, ч. 1. М., 1860, с. 416. Многократно повторенное в литературе мнение об учреждении архимандритии в Новгороде в 1299 г. основано на упоминании архимандрита Кирилла под указанной датой (НПЛ, с. 90, 330) при игнорировании более ранних сведений, которые выше уже приведены.
- 18 А. Н и к и т с к и й. Очерк внутренней истории церкви во Пскове // «Журнал Министерства народного просвещения», 1871, май, с. 50.
- 19 НПЛ, с. 100, 347, 349.
- 20 М а к а р и й. История русской церкви, т. 3. СПб., 1868, с. 80.
- 21 НПЛ, с. 99, 345.
- 22 Там же, с. 373–375.
- 23 ПСРЛ, т. 4. Изд. 2-е, ч. 1, вып. 2. Л., 1925, с. 346 (ошибочно «архимандрита два» вместо «архимандрита Давида»); т. 5, с. 241.
- 24 ПСРЛ, т. 6. СПб., 1853, с. 322; Грамоты Великого Новгорода и Пскова. М.; Л., 1949 (при дальнейших ссылках — ГВНиП), с. 174, № 115.
- 25 ПСРЛ, т. 6, с. 201.
- 26 ПСРЛ, т. 16. СПб., 1913, стб. 207.
- 27 НПЛ, с. 97, 340.
- 28 Там же, с. 365.
- 29 Там же, с. 375.
- 30 Там же, с. 402.
- 31 М а к а р и й. История русской церкви, т. 4. СПб., 1886, с. 214.
- 32 ПСРЛ, т. 25. М.; Л., 1949, с. 319.
- 33 Там же.

- 34 С. А. Т а р а к а н о в а - Б е л к и н а. Боярское и монастырское земле-
владение в новгородских пятинах в домосковское время. М., 1939,
с. 102–103.
- 35 Новгородские писцовые книги, т. 3. СПб., 1868, стб. 192, 480.
- 36 ГВНИП, с. 150–153, № 95, 96; с. 155–156, № 101. Обоснование
уточненных дат этих документов см.: В. Л. Я н и н. Новгородские
акты XII–XV вв. Хронологический комментарий. М., 1991, с. 252–
253, 323–324, 344.
- 37 В. Л. Я н и н. Актовые печати древней Руси, т. 2. М., 1970, с. 229–231,
№ 758–764, табл. 41. Кроме сохранившихся при подлинных актах три
буллы были найдены в земле при случайных обстоятельствах.
- 38 НПЛ, с. 74.
- 39 В. Л. Я н и н. Актовые печати древней Руси, т. 2, с. 231–232, № 765–
771, табл. 41–42.
- 40 В. Л. Я н и н. Из истории высших государственных должностей в Нов-
городе // Проблемы общественно-политической истории России и сла-
вянских стран. Сборник статей к 70-летию академика М. Н. Тихомиро-
ва. М., 1963, с. 118–127; он же. Очерки комплексного источниковведе-
ния. М., 1977, с. 136–149.
- 41 В. Д. Н а з а р о в. Из истории землевладения и хозяйства монастырей
Новгорода в XV в. (К особенностям новгородской социальной струк-
туры) // Аграрный строй в феодальной России. XV — начало XVIII в.
Сборник статей. М., 1986, с. 26–54.
- 42 ГВНИП, с. 148, № 91. Обоснование существенно уточненной даты
см.: В. Л. Я н и н. Новгородские акты XII–XV вв. Хронологический
комментарий, с. 221–222.
- 43 Исторические разговоры о древностях Великого Новгорода. М., 1808,
с. 81–88; Опись Новгорода 1617 года, ч. 2. М., 1984, с. 322–330.
- 44 Я. Н. Щ а п о в, Е. И. С о к о л о в а. Архимандрития в древнерусском
городе // Церковь, общество и государство в феодальной России.
Сборник статей. М., 1990, с. 40–46.

Восстание в Херсоне против византийской власти в 1016 г.

Древнему Херсону (Херсонесу) — византийской колонии в Крыму было суждено сыграть крупную роль в государственной и культурной истории Руси с первых ее шагов на международной арене. Именно в Херсоне было положено начало контактов Руси с христианским миром. Именно здесь накануне первой попытки крещения русов побывал знаменитый первоучитель славянства, изобретатель славянской азбуки Константин (Кирилл) Философ (событие, которому уважаемый юбиляр академик РАН Владимир Николаевич Топоров посвятил специальное исследование¹). Здесь, в Херсоне, князь Владимир встретил свою порфирородную невесту, византийскую принцессу Анну, а возможно — и принял крещение. Здесь же, как я пытался показать, состоялась канонизация русского монаха Евстратия Постника в качестве местного, херсонского святого².

В Херсоне же в начале XI в. имело место еще одно событие, связанное с участием Руси, которое произошло едва через четверть века после взятия города Владимиром и во многом остается до сих пор неразрешенной исторической загадкой, несмотря на неоднократные попытки историков ее разгадать.

Известие об этом событии содержится в хронике лишь одного византийского автора — Иоанна Скилицы, писавшего в последней четверти XI в. Скилица сообщает³: «Василевс же, уйдя в Константинополь, в январе шесть тысяч пятьсот двадцать четвертого года посылает флот в Хазарию⁴, имеющий экзархом Монга⁵, сына ду-

¹ В. Н. Топоров. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. Первый век христианства на Руси. М., 1995, с. 103–196.

² Г. Г. Литаврин. Киево-Печерский патерик о работоторговцах-иудеях в Херсоне и о мученичестве Евстратия Постника. — Славяне и их соседи, вып. 5, 1994, с. 66–81.

³ Ioannis Scylitziae Synopsis historiarum, rec. I. Thurn. Berolini, Novi Eboraci, 1973. P. 354.88–94.

⁴ К этому времени данный топоним означал в византийских источниках уже не разгромленное Святославом государство Хазарию или его владения в Крыму, а в

ки Андроника Лида, и при содействии Сфенга⁶, брата Владимира, зятя⁷ василевса, подчинил страну, так как ее архонт Георгий Цула был схвачен при первом нападении».

В данной заметке я также не могу (по скудости данных) претендовать на достаточно удовлетворительное объяснение всех вопросов, которые возникают при чтении процитированного текста. Моя цель — обозначить состояние его исследований на сегодняшний день и высказать ряд собственных соображений.

Свое известие Скилица вставляет в качестве краткого эпизода в обстоятельный рассказ о последнем, особенно напряженном этапе войн Василия II Болгаробойцы за подчинение Болгарии: император вел теперь свои кампании и в зимнее время, в январе 1016 г. он вер-

память о былом господстве хазар — лишь полуостров Крым или крымские колонии империи. Именно такое употребление этого топонима имеет место и в цитируемом месте у Скилицы (*O. Pritsak. Khazaria. — The Oxford Dictionary of Byzantium, v. II. New York, Oxford, 1991. P. 1126–1127*). См. также: *А. П. Новосельцев. Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. М. 1990, с. 219–231; М. И. Артамонов. История хазар. Л., 1962, с. 444.*

⁵ В одной из рукописей Скилицы здесь названо и личное имя Монга (или Мунга) — Варда (*Io. Scyl., p. 354, note*); действительно, несколько выше хронист сообщает, что сыновья патрикия Андроника Лида Христофор Эпиктис и Варда Мунг, служившие, как кажется, на флоте, некоторое время в 987 г. поддерживали мятежника Варду Склира, но, получив от Василия II гарантии прощения, покинули узурпатора (*Io. Scyl., p. 319.18–320.21; 328.45–52*). Видимо, Монг был далеко не молод к 1016 г. и обладал как флотоводец большим опытом, позволившим ему благополучно провести в Крым флот сквозь зимние бури на Черном море.

⁶ Имя явно норманское, но все попытки историков определить точнее место этого персонажа в семье Рюриковичей успеха не принесли; единоутробными братьями Владимира были только Ярополк и Олег. Возможно, Сфенг был братом князя лишь по отцу (от Святослава у Малуши был лишь один сын — Владимир) (?).

⁷ В одной из рукописей хроники Скилицы вместо γαμβρῶν (зятя) стоит ἀδελφῶν (брата). Издатели предпочли первое чтение, так как Владимир действительно был зятем императора по своей сестре Анне. А. Поппэ придерживается, напротив, мнения, что исправлением первоначального «брата» на «зятя» рукописи Скилицы обязана позднему переписчику, знавшему о родстве государей, но не принявшему во внимание, что в семейно-политической иерархии, связавшей две правящие династии после крещения Владимира и его женитьбы на Анне, киевский князь признавался «духовным братом» Василия II, так будто бы и назвавшим князя в своем дипломатическом призыве о помощи, копию которого Скилица, по-видимому, и обнаружил в дворцовом архиве (*A. Poppe. Le prince et l'église en Russie de Kiev depuis la fin du Xe siècle jusqu'au début du XIIe siècle. — Acta Poloniae Historica, 20, 1969. P. 110*). Пассаж, однако, не носит характера ни цитаты, ни официальной реляции о дипломатической акции империи, когда титулатура, на которой настаивает А. Поппэ, была бы вполне возможной. Впрочем, возможной и здесь ее считает так же, как и А. Поппэ, И. В. Соколова (*Монеты и печати византийского Херсона. Л., 1982. С. 103*).

нулся с театра военных действий в столицу, чтобы в начале весны снова лично руководить военными действиями. Ни на какие серьезные акции на других границах империи Василий II в эти годы не решался — все силы были брошены против болгар. Не участвовал в войне лишь византийский флот (война шла на суше), и есть все основания связать появление императора в столице в январе 1016 г. и его кратковременное пребывание в ней с необходимостью подготовить экспедицию морских сил в Крым.

С середины 1015 г. на Руси полыхала междоусобная борьба за киевский трон между братьями, сыновьями умершего 15 июля 1015 г. князя Владимира, Ярославом и Святополком. Успех сопутствовал Ярославу: в конце лета он временно овладел Киевом. По предположению М. И. Артамонова, именно после этого из Киева и был послан русский отряд в Крым на помощь Василию II, «возможно... еще по распоряжению Владимира»⁸. Действительно, Скилица как будто оправдывает мнение о том, что о военной помощи император просил еще своего зятя Владимира, т. е. не позже начала лета 1015 г., после того как произошли встревожившие Василия II события в Крыму. Неправдоподобным, однако, представляется допущение, что отряд русов прибыл в Крым вскоре после получения просьбы императора и более полугода пребывал там во враждебном окружении, не одолев без поддержки византийского войска Георгия Цулу, а главное — не будучи востребован ни одной из сторон, направивших все силы в борьбе за киевский престол.

Демонстрируя в условиях не завершившегося (до 1019 г.) междоусобия преемственность своей политики с отцовской, Ярослав и мог, по моему мнению, глубокой осенью 1015 г. или последовавшей зимой послать во исполнение воли отца в Крым часть своих воинских сил. Что же касается ближайшего соседа византийских владений в Крыму — тмутараканского князя Мстислава Владимировича, не принимавшего в это время участия в борьбе за Киев, то вряд ли именно он был озабочен выполнением воли отца и во всяком случае не стал бы повиноваться никаким приказам на этот счет своего брата Ярослава, которому симпатизировал весьма мало. К тому же и Мстислав не менее братьев был поглощен своими делами — он враждовал с касогами, заботясь о расширении и укреплении своего удела (Тмутараканского княжества)⁹. Принимая, однако, во внимание факт отправления отряда в Крым в усло-

⁸ М. И. Артамонов. История хазар, с. 437 и прим. 37.

⁹ А. В. Гадло. Тмутараканские этюды: III (Мстислав). — Вестник Ленинградского ун-та. Серия 2, вып. 2 (№ 6), 1990, с. 21–33.

виях зимы, нельзя исключать полностью возможность помощи Василию II со стороны ближайшего русского соседа Херсона — Мстислава Тмутараканского¹⁰. Важно в связи со всем этим подчеркнуть, что военный союз Византии с Русью в этот период был весьма действенным — Русь спешила на помощь империи, несмотря на собственные серьезные затруднения.

Сложившаяся в то время внутренняя и внешнеполитическая ситуация и в Византии, и на Руси позволяет думать, что момент для антивизантийского мятежа был во всяком случае весьма благоприятным. Может быть, этот момент и был сознательно избран Георгием Цулой, с учетом занятости войск империи в Болгарии и предстоящих — в связи с болезнью Владимира — осложнений на Руси, состоявшей с Византией в военном союзе.

В настоящее время, после нескольких попыток специального анализа сообщения Скилицы и сфрагистических материалов из Херсонеса (и из Крыма в целом), в основном возобладала точка зрения Е. Ч. Скржинской¹¹. Она отклонила как мало обоснованную гипотезу А. Л. Якобсона¹² (следовавшего в целом за М. В. Левченко¹³, который усматривал в Георгии хазарского наместника) и убедительно определила «архонта страны» («Хазарии») Георгия Цулу как лицо, идентичное «Георгию, царскому протоспафарию и стратигу Херсона Цуле», владельцу печати, найденной при раскопках Херсонеса¹⁴. Именно этот стратиг поднял мятеж против императора, но в январе или феврале 1016 г. был разбит и взят в плен.

¹⁰ В. Т. Пашуто (Внешняя политика Древней Руси. М., 1968, с. 77) полагал, что под именем «брата» Владимира «Сфенга» Скилица, может быть, имел в виду брата Ярослава Мстислава.

¹¹ Е. Ч. Скржинская. Рец. на: А. Л. Якобсон. Средневековый Херсонес (XII–XIV вв.). Материалы и исследования по археологии СССР, № 17. М., 1950. — Виз. врем., т. VI, 1952, с. 266–267.

¹² А. Л. Якобсон (Указ. соч., с. 16) считал, что Георгий Цула, правитель хазарских владений в Крыму, обманом добился благоволения императора, стал стратигом Херсона, а затем предал интересы империи. В более поздней своей работе А. Л. Якобсон (К изучению позднесредневекового Херсонеса. — Херсонесский сборник. Симферополь, 1959, с. 266–257) признал критику Е. Ч. Скржинской справедливой.

¹³ М. В. Левченко. Очерки по истории русско-византийских отношений. М., 1950, с. 383–384 (мнение автора до публикации данной книги было им изложено в ряде публичных докладов в конце 40-х годов).

¹⁴ В. Юргевич. Свинцовые печати, принадлежащие музею Общества. — Записки Общества истории и древностей, т. XV. Одесса, 1889, с. 41.

Разделяя в целом мнение Е. Ч. Скржинской, М. И. Артамонов убежден в том, что несущий императору службу Георгий Цула был хазарином или (скорее) болгаринном по происхождению¹⁵. И. В. Соколова существенно увеличила сфрагистические данные, связанные с деятельностью представителей рода Цулов на посту наместников императора в Херсоне (в том числе Георгия, число печатей которого, доступных теперь для изучения благодаря публикациям И. В. Соколовой, достигло полудесятка). Самое важное в новых материалах Соколовой состоит в том, что они подкрепляют новыми аргументами датировку печатей Цулов второй половиной X — первой половиной XI в. и подтверждают догадку о местном происхождении (болгарском или хазарском) рода Цулов, в течение нескольких веков (по крайней мере с X по XVI в.) игравшего крупную роль в Южном Крыму. Еще раз Соколова ставит вопрос о печати, принадлежавшей некоему Георгию Цуле, который был в течение какого-то времени «протоспафарием Босфора»¹⁶ (т. е. Боспора Киммерийского — впрочем, исследовательница в своей книге не решается идентифицировать этого Георгия Цулу с его тезкой, стратигом Херсона¹⁷). Заслуживает внимания также, на мой взгляд, мнение И. В. Соколовой о том, что факт занятия должности стратига Херсона представителем местной знати следует считать «аномалией», чрезвычайным обстоятельством, а именно — захватом власти стратига города Георгием в результате восстания¹⁸ (абсолютно невозможный казус в Византии: стратига — а таковым Георгий назван на печати — мог назначать только император).

Последняя из известных мне работ, в которой мятеж 1016 г. в Херсоне рассмотрен наиболее подробно, — это монография Н. М. Богдановой. Привлекая данные о предшествующих восстаниях херсо-

¹⁵ М. И. Артамонов. История хазар, с. 436–437 (автор говорит о гибели Георгия, о которой, однако, нет ни слова в источниках). Хазарином считал Георгия Цулу и Дь. Моравчик (*Gy. Moravcsik. Byzantinoturcica*, II. Berlin, 1958, S. 314).

¹⁶ И. В. Соколова. Монеты..., с. 103–106, 133, 134, 164, 165. См. также: К. Д. Смычков. Неизданная печать с именем Цула. — Виз. врем., т. 48, 1987, с. 138–139.

¹⁷ И. В. Соколова. Печати..., с. 72–73; Она же. Монеты..., с. 134. Попытку такой идентификации автор предприняла в первой из названных работ (Печати..., с. 69–74), полагая, что стратиг Херсона Георгий Цула после поражения стал правителем Боспора. Однако эта идентификация встретила критику А. П. Каждана, указавшего на крайне сомнительное (и восстанавливаемое только через конъектуру издателя) чтение («Цула») плохо сохранившейся надписи (*Byzantinoslavica*, XXXIII (2), 1972. P. 298).

¹⁸ И. В. Соколова. Печати..., с. 70–71; Она же. Монеты..., с. 116–117.

нитов против центральной власти, а также наставления Константина Багрянородного сыну (Роману II) о мерах, которые следует срочно предпринять в случае восстания херсонитов¹⁹, автор достаточно убедительно обосновала вывод о том, что мятеж Георгия Цулы был, несомненно, поддержан горожанами, недовольными налоговой и таможенной политикой Василия II. Сомнительными мне представляются три заключения Н. М. Богановой: во-первых, одобрение ею тезиса Соколовой о захвате Георгием Цулой должности стратига Херсона в результате восстания херсонитов; во-вторых, что именно он же был позднее правителем Боспора, будучи изгнан из Херсона либо войсками империи и ее союзников-русов, либо самими разочаровавшимися в нем херсонитами; в-третьих, что в своих периодических восстаниях они добивались лишь торговых и налоговых льгот и традиционных прав на самоуправление, но не отделения от империи-гаранта военной безопасности города²⁰.

Во-первых, и в известии Скилицы и на печатях Георгий Цула — императорский протоспафарий и стратиг — выступает как официальное лицо, ничем (до его мятежа) не отличающееся от других наместников центральной власти империи в провинциях. Причем род Цулов находился на службе у императоров, видимо, уже давно и не только в далеком Херсоне: И. В. Соколова (на мнение которой в данном случае Богданова ссылается) приводит свидетельство афонских актов, согласно которым в 940–941 гг. в разборе земельных споров монахов с соседними крестьянами принимал участие некий Цула — заместитель высокого чиновника из фемы Фессалоника²¹. Но чиновники Цулы известны в этом округе с 80-х годов IX в.²² Следовательно, и в Херсоне, откуда, по всей видимости, они вели свой род, Цулы могли служить задолго до Георгия Цулы (им могла принадлежать и часть печатей, опубликованных Соколовой). «Аномалией», как выразилась И. В. Соколова, было при этом не то, что Георгий Цула захватил должность стратига, а то, что он был назначен Василием II на этот пост вопреки запрету его деда (Константина Багрянородного) доверять именно в Херсоне этот пост представителю местного населения²³. Неординарный шаг Василия II был, вероят-

¹⁹ *Константин Багрянородный*. Об управлении империей. М., 1991, с. 274.

²⁰ *Н. М. Богданова*. Херсон в X–XV вв. Проблемы истории византийского города. — Причерноморье в средние века. М., 1991, с. 117–119.

²¹ *И. В. Соколова*. Монеты..., с. 103 и прим. 239.

²² *K. Lake*. The Early Days of Monasticism on Mount Athos. Oxford, 1903, p. 77–78.

²³ Комментируя это место, М. В. Бибиков ошибается, полагая, что Константин рекомендовал назначать стратига Херсона из «здешних», т. е. херсонских

но, вызван последствиями разорения города войсками Владимира в 989 г. и усилением органов городского самоуправления херсонитов, вынужденных своими силами (и при руководящей роли представителей рода Цулов) восстанавливать нормальную жизнь города и устранять нанесенный ему ущерб. Во-вторых, кроме доводов А. П. Каждана против попыток идентифицировать двух Георгиев (правителей Херсона и Боспора)²⁴, следует подчеркнуть, что датировка печатей не исключает отнесения их к разному времени в пределах целого столетия, не говоря уже о том, что последний раз Боспор в числе фем империи назван в Эскориальском тактиконе от 971–975 гг. и затем упоминается в источниках только через сто лет с лишним как ценное приобретение Алексея I Комнина, вернувшего Боспор под власть империи²⁵. Иначе говоря, печать Георгия (Цулы?), «протоспафария Боспора», как и другие печати с именем этого города, датируемые X–XI вв., следует с большими основаниями относить ко времени до похода Владимира в Крым, ибо если не со времен Святослава, то с 989 г. оба берега Керченского пролива находились в пределах русского Тмутараканского княжества, не терявшего здесь своего контроля непрерывно по крайней мере до 1094 г.²⁶

В-третьих, наконец, я не могу согласиться с утверждением, что, подняв восстание во главе с самим представителем власти императора, протестуя против чрезмерных налогов и пошлин, херсониты отнюдь не помышляли о выходе из состава империи. Как показали последние исследования по истории средневекового Херсона (в том числе — и работа Н. М. Богдановой)²⁷, тенденции развития этого

граждан (см.: Конст. Багр. Об управ. имп., с. 172 и 403, прим. 35). Совет был прямо противоположным, о чем с несомненностью свидетельствует Продолжатель Феофана (Theophanus Continuatus. Bonnae, 1838. P. 123.14–124.3).

²⁴ См. выше прим. 15.

²⁵ G. Litavrin. A propos de Tmoutorokan. — Byzantion, 35. 1965; N. Oikonomidès. Les listes de préséance byzantines des IXe et Xe siècles. Paris, 1972, p. 269, 363 et notes 410–412. См. также: М. И. Артамонов. История хазар, с. 441 и прим. 12.

²⁶ М. И. Артамонов. История хазар, с. 440–444. Известная надпись патрикия Льва Алиата, «стратига Херсона и Сугдеи», от августа 1059 г., найденная в Херсоне и сообщающая о произведенных Львом работах по укреплению обороны города, свидетельствует о власти империи не только в Херсоне, но и в Судаке в середине XI в., однако не дает никаких прав на заключение о принадлежности Византии также и Боспора (см.: В. Латышев. Сборник греческих надписей Южной России. СПб., 1896, с. 16–17).

²⁷ См. также: А. И. Романчук. Херсонес XII–XIV вв.: историческая топография. Красноярск, 1986, с. 158–191; Она же. Топография византийского города как отражение его функций (на материалах Херсона). Автореферат докторской диссертации. Свердловск, 1991, с. 27–31.

города не составляли какого-то исключения в путях и формах эволюции городской жизни империи в целом. В XI в. для византийских провинциальных городов был характерен подъем ремесленной и торговой активности. Горожане действительно стремились получить некоторые гражданские и политические права, которые облегчили бы их хозяйственную деятельность. Однако гораздо дальше идущие цели горожане ставили во время бурных восстаний, волна которых прокатилась в первой половине XI в. по эмпориям — портовым городам империи (в Навпакте, Антиохии, Редесто, Дирахии, Никополе, в самом Константинополе). Эти восстания знаменовали, по выражению М. Я. Сюзюмова, борьбу торгово-ремесленного городского населения за «венецианский путь развития города» — путь независимых торговых республик: успехи городов Италии на этом пути не были тайной для горожан во всех концах империи²⁸. Херсон, в силу его отдаленности от центра и не изжитых полисных традиций в общественной жизни, а также в силу соседства с огромным северочерноморским хинтерландом, представляющим для города огромные возможности для торговли и неиссякаемый источник сырья, даже несколько опережал в развитии этих тенденций другие города империи.

Наиболее характерной особенностью восстания в Херсоне в 1015–1016 гг. был тот факт, что во главе восставших встал стратег фемы, призванный самой своей должностью обеспечивать законопослушность населения вверенного ему округа. Возможным это стало потому, что это же лицо представляло наиболее могущественный и влиятельный местный род. Скорее всего именно Василий II после ухода из Крыма Владимира был вынужден доверить одному из видных членов этого рода управление разоренным городом, в котором резко усилилась, как я думаю, оппозиция императору, не пришедшему на помощь изнемогавшим в осаде горожанам. Через четверть века, упрочив в городе свою влияние, этот род — на этот раз в лице Георгия Цулы — решил править фемой Климаты как совершенно независимым от Константинополя княжеством²⁹. Георгий Цула предпринял в тече-

²⁸ М. Я. Сюзюмов. Роль городов-эмпориев в истории Византии. — Виз. врем., т. 8, 1956, с. 26–41. См. также: Г. Г. Литаврин. Византийское общество и государство в X–XI вв. М., 1977, с. 272 сл.

²⁹ Подобного рода тенденции в общественном и социальном климате византийских городов обнаружались в XI в. и на территории метрополии: в Адрианопле приобрели огромное влияние Торники, в Редесто — Ватаци, в Трапезунде (несколько позже) — Гавры.

ние 1015 г. какие-то решительные шаги для реализации своего замысла, побудившие встревоженного императора сначала (в начале лета) обратиться с просьбой о помощи к уже больному Владимиру, а затем, когда обстановка в Херсоне осложнилась еще более, вернуться с театра военных действий в столицу, чтобы снарядить морскую военную экспедицию и повторить просьбу на Русь о присылке в Херсон ко времени подхода императорского флота русского военного отряда.

Георгий Цула не рассчитал, как кажется, своих сил. Как позволяет догадываться текст сообщения Скилицы, Цула не предвидел появления у берегов Херсонской бухты в разгар зимы военного флота империи³⁰, а у стен города отрядов русов. Возможно, он был схвачен или в результате внезапной атаки против города объединенных отрядов из Константинополя и с Руси (напомню, что в 989 г. Херсон выдержал многомесячную осаду войск Владимира), или же, как предполагают Соколова и Богданова, на него было совершено нападение, когда он с небольшими силами находился вне укреплений Херсона (недаром Скилица пишет, что войскам пришлось подчинять «страну»).

³⁰ Это обстоятельство справедливо подчеркнуто Н. М. Богдановой (Херсон в X-XV вв., с. 156, прим. 5).

VI. Искусство. Культура

Д. В. Сарабьянов
(Москва)

Предмет и материя в русской живописи

Почему-то никого не удивляет то обстоятельство, что в русской живописи, столь богатой и разнообразной, почти отсутствует натюрморт. Его естественно не было в древнерусском искусстве, он лишь мелькнул в петровское и послепетровское время, затем в 20–50-е годы XIX века в творчестве учеников Венецианова и художников его круга, ушел в любительский слой, еле заметно проступил в академизме второй половины прошлого столетия и раскрылся лишь в 1910-е годы. Но и в последнем случае, когда он уже, наконец, на некоторое время обосновался в русской живописи, он в творчестве некоторых художников брал на себя подчас не свойственные натюрморту задачи.

Приведу некоторые примеры. Вспомним мирискуснический натюрмортный эпизод. У Александра Бенуа вещи иллюстрировали азбуку, у Мстислава Добужинского куклы становились свидетельством жизненных нелепостей, разрушая позитивный строй натюрморта как жанра, у Александра Головина, Зинаиды Серебряковой, Бориса Кустодиева, Константина Сомова в натюрмортах или в натюрмортных фонах портретов предметы на туалетном столике перед зеркалом или рядом с пышными букетами цветов разыгрывают целые сцены. Натюрморты подобного типа были распространены в творчестве художников «Мира искусства». Особой любовью живописцев пользовались фарфоровые статуэтки, куклы и другие вещи, что-то изображающие, заведомо наделенные сюжетными потенциями. Такие мотивы не являются новостью в истории натюрморта. И все же в этой ситуации снижается «бытийная цен-

ность» (А. Чудаков) предмета. Художника интересует не он сам, а обстоятельства, в которых этот предмет оказывается. Нет ничего удивительного в том, что вещь в натюрморте не хранит немоту, выступает как говорящая. История натюрморта почти вся связана с говорящими вещами. Но обычно они говорят, манипулируя смыслами, метафорами, аллегориями, символами, не прибегая к сюжетному повествованию. Аллегория, например, почти не снижает «самовитости» вещи. Мирискуснический натюрморт утрачивает эту самовитость.

Другой пример отвлечения от предметной сущности дают символисты и, в частности, Кузьма Петров-Водкин. Художник писал: «В каком-нибудь яблоке, лежащем на скатерти, завязаны мировые вопросы»¹. Здесь мы сталкиваемся с иным характером толкования предмета, тоже не раз встречавшимся в истории натюрмортного искусства. Но у Петрова-Водкина по сравнению с любым натюрмортом на тему *Vanitas*, имеющим аллегорический смысл, или фламандскими натюрмортами из серий «Времен года» или «Пяти чувств», символическое значение образа приобретает глобальный характер, что снижает самооценку предмета, оголяет его, превращая скорее в некую чистую идею вещи, в своеобразный эйдос предмета.

Пожалуй, подлинный вещиизм в натюрморте наиболее заметен в творчестве мастеров «Бубнового валета», где вещи предстают в своем исконном качестве и одновременно наделены многими и разнообразными смыслами. Но об этом слишком много написано, что освобождает меня от необходимости повторять известное.

Констатированная мною недоразвитость натюрморта в русской живописи неминуемо должна была отразиться и в характере поведения вещи в живописи других жанров. Я не буду касаться иконописи или фресковой живописи Средневековой Руси, ибо там предмет выступает не в первичном своем значении, а в качестве символа или шире — знака. Правда, фресковая живопись и иконопись XVII века постепенно наполняются событиями и явлениями, словно непосредственно увиденными в современной художнику реальности, хотя и полностью соответствующими каноническим текстам Ветхого или Нового Завета или житиям святых. Предмет словно готов обрести свой бытийный смысл, но он так и остается в позиции ожидания и не реализует свои возможности в условиях перемен Петровского времени.

В живописи XVIII века предмет почти не живет своей естественной жизнью, не бытийствует, а прежде всего что-то демонстрирует. В портрете — это демонстрация власти (царский скипетр, корона),

принадлежности определенному слою общества, богатства (драгоценности), заслуг перед отечеством (орден) и прочее. Демонстрация эта рассчитана на эффект присутствия, а не на участие в действии. В знаменитом портрете канцлера Головкина, исполненном Иваном Никитиным в 1720-е годы, взгляд модели, направленный прямо на нас и как бы устанавливающий непосредственный контакт между глазами изображенного и смотрящего на него зрителя (прямая линия между двумя точками, при этом самая короткая, как следствие прямоличности изображения), своей значимостью в построении образа конкурирует с украшающим кафтан канцлера крестом — орденом Белого Орла. Изображенный в плоскости, параллельной картинной, он нейтрализует легкий поворот туловища и, располагаясь на срединной вертикальной оси композиции, преднамеренно предложен созерцателю портрета как второй (а может быть, и первый) центр. Орден притягивает взгляд как магнит. Демонстративность портрета удвоена его смысловой выразительностью. При этом живописная корректность Никитина — самого европейского художника России Петровского времени — спасает от того предметного фетишизма, которого так много, например, в портретах Антропова.

Во многих случаях вещи в русской живописи XVIII века обречены на пассивное присутствие — особенно в портрете. Скульптурные бюсты императоров, стоящие за спиной позирующих сановников и демонстрирующие близость царской особе, мантия Мальтийского ордена, брошенная на кресло рядом с позирующим героем, эмблематические знаки, разыгрывающие «предметную аллегория» (мудрость, справедливость, правосудие), и лишь иногда не столь прозрачная в своем значении лейка на портрете Демидова (1773) работы Дмитрия Левицкого — как знак заботливого просвещения юношества.

Обратим внимание на то, что при всей своей демонстративности перечисленные предметы не выявляют «своим поведением» каких-либо личных отношений ни с художником, ни со своим владельцем — персонажем живописного произведения. Как бы ласково ни трогал Демидов своей холеной рукой сияющую металлическим блеском лейку, она остается «отчужденной» и «равнодушной». Но не только Демидов, но и сам Левицкий, несмотря на виртуозное мастерство, которое он вложил в исполнение этой красноречивой детали, не мог бы этот предмет признать своим любимым и избранным. В портрете Сарры Фермор, исполненном Иваном Вишняковым в 1749 году, веер в руке девочки, символизирующий вместе с платьем и позой «дамскую перспективу» юной героини, так же дистанцирован от детских пальцев, его держащих. В этом

предметном отчуждении заключена даже своеобразная прелесть живописи XVIII века и таится перспектива самоценности вещи, достигшей пока лишь стадии относительной самостоятельности.

Продолжая оценивать предмет в русской живописи XVIII века, имея в виду привычные для наших глаз предметные воплощения в голландской, фламандской или французской живописи XVII–XVIII столетий, отметим и еще одно обстоятельство. За предметами, получившими живописную реализацию, не угадывается процесс овеществления, они не дают возможности представить их становление, делание, они являются на свет «в готовом виде».

Лишь в редких живописных произведениях того времени встречаем свидетельства человеческой ориентированности предмета и естественную жизнь вещи — например, в «Крестьянском обеде» (1774) или «Празднестве свадебного сговора» (1777) Михаила Шибанова, где сквозь фламандство (а может быть, благодаря ему) просматривается реальное бытие предметного мира, где ощущается в вещах рукотворство².

Демонстративность в истолковании предмета сохраняется и в более позднее время, хотя и приобретает иной характер. В наибольшей мере этот новый характер проявляется в жанровой и исторической картине XIX века. На всем протяжении прошлого столетия время от времени вещь в живописи словно вспоминает о своей демонстративной функции. Но у разных художников происходит это по-разному. Некоторые традиции XVIII века сохраняет Алексей Венецианов, но одновременно в его отношении к вещам ощущается и новизна позиции. В стойкой гармонии пребывает в его творчестве баланс предмета и материи, которая обретает свою форму в обыденных вещах крестьянского быта и орудиях сельского труда. Эти предметы по-прежнему демонстративны. Брошенные на пол сарая серпы и веники, еще не обутый лапоть, деревянная лопатка в руке крестьянина («Гумно», между 1821 и 1823) — все здесь рассказывает о том, что происходит. Но действие специально замедлено, чтобы больше внимания сосредоточить на этих вещах. А те немногие жесты крестьян, которые позволяет себе воспроизвести скупой на рассказ и молчаливый Венецианов, прямо с этими вещами связаны. Положенный на помост серп возле кормящей ребенка крестьянки («Лето», середина 1820-х) становится смысловым центром картины, ибо исчерпывающе объясняет происходящее. В предшествующем веке предмет чаще всего ДОПОЛНЯЛ объяснение. Топор на плече мальчика («Захарка», 1823) демонстрирует характер его занятий. Как тут не вспомнить лейку под рукой Демидова. Но насколько непосредственной

становится отношение героя к предмету (хотя человеческое тепло проникает в предмет, преодолевая грубый материал руковицы) по сравнению с изысканным жестом модели Левицкого. Венециановские вещи «говорят» своим молчанием, тогда как в портрете Демидова предмет довольно громогласен, внешне великолепен, но внутренне нем. У Венецианова же намечается та самоценность вещи, которая открывает путь к натюрморту в творчестве его учеников, что и являет нам счастливый случай в русской истории этого жанра.

Что же касается принципа предметной демонстративности, то другой — куда менее убедительный ее вариант дают жанровые картины Василия Перова конца 50-х — 60-х годов, в частности одно из первых произведений знаменитого «шестидесятника» — «Приезд станового на следствие» (1857). Приготовленные для экзекуции розги, полученное становым в качестве подарка лукошко с куриными яйцами, приготовленный и уже подносимый чиновнику графин с водкой и другие предметы выступают в качестве рассказчиков. Художник, которого в большей степени интересует не психологическое состояние персонажей, не внутренняя жизнь людей и вещей, а ситуация, создавшаяся в результате разворота представленного события, пользуется предметами в своих целях — с прямолинейным простодушием и твердыми намерениями.

В последнем случае я взял один из самых характерных и наглядных примеров. Он в гипертрофированной форме характеризует поглощенность предмета демонстративной задачей. Можно, наверное, согласиться с тем, что ни одно другое произведение живописи XIX века не способно с такой наглядностью продемонстрировать отмеченное мною качество. Но с другой стороны нельзя не признать и того, что на протяжении целого столетия, насыщенного разнообразными, к тому же значительными явлениями живописи, это качество в той или иной мере дает о себе знать. Даже такой чуткий к жизни вещей художник, как Павел Федотов, мучительно мечется между «предметным психологизмом» («Анкор, еще анкор», 1850–1851), зримой красотой и совершенством вещи, не препятствующими участию в событии и в «организации» ситуации («Свадьба майора», 1848), и прямолинейной демонстративностью, обеспечивающей наглядность происходящему событию («Завтрак аристократа», 1849–1851).

В более позднее время в картинах передвижников, например, Константина Савицкого, вещи являются в виде слуг сюжета. Во «Встрече иконы» (1878) священный предмет объясняет не сам себя, а событие, состояние молящихся крестьян, собирает вокруг себя

разнохарактерных представителей деревенского мира. В картине Григория Мясоедова «Земство обедает» (1872) почти все предметы служат объяснению главной немудреной идеи: земство не способно преодолеть различия между бедностью и богатством. Даже в «Крестном ходе в Курской губернии» (1880–1883) Ильи Репина икона, хоругви и фонарь, несмотря на то, что они мастерски вписаны в пространство, живописно включены в толпу, важны лишь как свидетельства события, ситуации. Пожалуй, лишь Василий Суриков выпадает из этого ряда живописцев второй половины XIX века. Его вещи сосредоточены в себе, но одновременно обращены к миру, к истории, к судьбам героев. Это совмещение функций создает удивительное чувство очеловеченности вещи и сопричастности ее человеческому бытию.

Я не затрагиваю пока искусства XX века (оно вступит в действие позже) и ряда мастеров XIX столетия (например, Александра Иванова), которым предназначена в намечаемой мной конструкции иная роль. Речь пока идет о том направлении русской живописи, которое количественно преобладало и создало себе репутацию главного. Как мы успели убедиться, это направление больше внимания уделяет драматургии, ситуации, обстоятельствам, человеческим взаимоотношениям, событиям, пренебрегая предметом как таковым. Возникает вопрос: не являются ли отмеченные выше качества вообще характерными особенностями искусства XIX века? Видимо, в какой-то мере так. И все же, например, у Менцеля вещи в известной степени дистанцированы от ситуации, а в картине Курбе «Дробильщики камня» (1849) художник сосредоточен не только на мотиве человеческого труда, но и на самом предмете этого труда — пусть «тварном», а не «рукотворном» (по определению А. Чудакова³).

Что же касается этих тварных предметов, то пейзаж, который фактически ими занимается, тоже дает в русской живописи своеобразное преломление проблемы предметности. В наиболее значительных русских пейзажах Алексея Саврасова, Федора Васильева или Исаака Левитана тварный предмет редко оказывается точкой сосредоточения. Какой-нибудь камень на первом плане картины («Вид в окрестностях Ораниенбаума» (1854) Саврасова) — муляжный, бутафорский — крайне нетипичен для этого художника. Дело не только в том, что это раннее, почти ученическое произведение, далекое от свойственного зрелому Саврасову лиризма, а в неоправданности сосредоточения внимания на тварном предмете, в данном случае ничем не соответствующем человеческому интересу и обыденному переживанию. Типичный русский пейзаж опять-таки (как

и бытовой жанр) воссоздает ситуации — но природные. Он «психологичен», рассчитан на восприятие ориентированного в родной природе человека. Он за редким исключением (А. Куинджи) не возвышает, а скорее отдается зрителю, который его «потребляет» в своих интересах. Здесь бытует природа для человека. В отличие от природы не получившего продолжения во второй половине века Александра Иванова, который в пейзаже воссоздавал божественно-тварный лик Земли, вовсе не зависимой от человека и не подчиненной его интересам, хотя и сопродной ему фактом возникновения в акте творения. Тварный предмет, бывший для Иванова творческой проблемой, в середине века отступает на второй план в русской пейзажной живописи. Разумеется, он не исчезает вовсе, ибо тогда исчезла бы и сама природа. Но перестает содержать в себе важную цель художнического постижения мира.

Из всего сказанного напрашивается вывод о том, что предмет в русской живописи (во всяком случае на подавляющей части пространства, которое она занимает) не становится выразителем каких-либо значительных смыслов, заключенных в нем самом. Трудно найти точное объяснение этому факту в особенностях мировосприятия русского художника, в своеобразии российского менталитета. Всякий вывод здесь может оказаться скороспелым.

Может быть, в качестве причины описанного явления следует обозначить ту бесформенность, которая коснулась не только культуры, но и сути российской жизни и национального мировоззрения и о которой писали прежде и пишут сегодня⁴. Материя далеко не всегда находит свою форму воплощения, что ущемляет бытие предмета. Может быть, дело в пренебрежительном отношении к вещам, которое в нашем сознании иногда представляется характерной чертой русского человека, с его странническими привычками и стремлением к преодолению оседлости, с его затерянностью в пространстве, которое не может в силу своей бескрайности и аморфности стать резервуаром, заполняемым предметами. Можно предположить, что над чувством предмета господствует чувство материи (что, конечно, требует дополнительного анализа и о чем речь ниже). Каждое из подобных объяснений обладает отрицательным качеством односторонности. Свободе от предмета противоплагается плюшкинская привязанность к вещи, отмеченная несостоявшейся поэтичностью и своеобразной чадолюбивостью⁵. Бесформенности может быть противопоставлена бесконечная тяга к наделенному строгой формой канону, распространившаяся на огромной территории — от иконописи, через многочисленные неоклассицизмы, до авангарда. Эти категории противостоят друг дру-

гу как крайности, как врожденные качества, не требующие каких-либо теоретических оправданий и многоговорящие одним своим наличием.

Обратимся теперь к вопросу о взаимоотношении художника с материей. Он приобретает самостоятельный смысл, рождая своеобразную оппозицию: предмет — материя. При этом следует отдавать себе отчет в том, что отделиться друг от друга эти два основополагающих начала не могут. Предмет не может не быть материальным, а материя, в свою очередь, ищет предметную форму для своего воплощения, хотя подчас обходится без предмета, реализуясь в пространстве. Но в искусстве можно различить приоритет того или другого начала. Риску предположить, что в русской живописи есть множество явлений, обозначающих преимущественный интерес к материи, в чем хотя бы отдаленно проявились мировоззренческие позиции нации, возможно — традиции восточнохристианских представлений.

Иконопись дает нам пример воссоздания материи — по выражению ап. Павла — «духовного тела» (1 Кор. 15:44). «В этой духовной телесности, — пишет о. Сергей Булгаков, — и коренится основа искусства, ибо художник прозревает красоту как осуществленную святую телесность»⁶. С. Булгаков считает, что основу телесности образует «умопостигаемая материя», которую он прямо сопрягает с понятием Софии — связующего звена между Богом и Миром — и которую вслед за Плотиним считает материей высшей категории — способной воспринять «образы ума» и мир идей⁷. Икона воплощает наиболее последовательный вариант духовной телесности и одухотворенной материи, озаряя ее божественной энергией света. Идея умопостигаемой материи выражается в иконе «в чистом виде», определяя язык, канон, символический строй образа, и поэтому уже не может быть повторена в живописи Нового времени, утратившей способность быть прямым проводником богочеловеческого начала. Начиная с XVIII века, иконопись ушла в нижний слой культуры, а ее древние образцы почти утратили влияние на профессиональную живопись, лишь в начале XX столетия открыв ей свои неистощимые запасы, во многом определив характер творческих исканий, но не оставив надежды на возврат к истокам.

В Новое время интерес художника к постижению материи приобрел совершенно иные формы. В XVIII веке эта задача в разных явлениях по-разному прочитывается в своей специфике. Искусство открывало реальный мир в его естественных проявлениях, поэтому материя в нем выступала как исходное свойство предметов бытия, при этом вовсе не пытаясь обозначить себя в качестве пер-

вородного условия существования реального мира. Что же касается художника, то его способность собственными руками дотронуться до живой материи, оказаться ее первооткрывателем таила в себе возможность подвига или уж во всяком случае представлялась свершением великого дела. Эта радость по случаю причастности к нему чувствуется в портретах Никитина и Левицкого. Их материя скорее одушевлена, чем одухотворена — в отличие от Федора Рокотова, творческая концепция которого не столь типична для русского XVIII века, но таит в себе скрытые потенции. Материя Левицкого проста и определена, она преодолела состояние хаоса, обрела качество постоянства, исполнилась ясной красоты и стала прекрасным строительным материалом для воплощения тварного и рукотворного мира, хотя рукотворный предмет, как мы видели, предпочел остаться в пределах информативной плоскости и не обрел внутреннего контакта с художником или с героем. Это, однако, не повредило гармоническим отношениям предмета и материи, что и стало залогом той магистральной линии развития портретной живописи XVIII века, которую я обозначил именами Никитина и Левицкого.

Рокотов не искал этой гармонии. Он целиком погружен в одухотворенную материю. Она растворила предмет. Та живописная драгоценность, которая присуща его произведениям, коренится в материи свето-цвета. Его господство на рококовом холсте делает равноценными поверхность человеческой кожи, фактуру кружева или платья, пространство, окружающее фигуру или голову, что также оказывается свидетельством господства материи над вещью. Рокотов является фигурой исключительной в русской живописи XVIII века. Правда, на протяжении всего столетия в живописи как бы живет предчувствие Рокотова, но оно еле ощутимо. Между тем одиночество Рокотова не лишает его возможности быть ярким выразителем национального художественного гения. Одиночки в русской живописи выполняли эту задачу не хуже, чем те, кто обобщал коллективный опыт или возглавлял движение. Рокотовский эпизод общения с одухотворенной материей отозвался в творчестве столь отличных друг от друга Кипренского, Федотова или Сапунова — и не потому, что эти художники изучали наследие великого портретиста XVIII века (фактически Рокотов был открыт в начале XX) и помнили о нем. О его опыте помнила сама русская живопись.

Особое место в моем обзоре занимает Павел Федотов. Зрелое его творчество («Сватовство майора») дает пример гармоничных отношений предмета и материи, в то время как поздний Федотов («Анкор, еще анкор», «Игроки») демонстрирует один из самых трагически напряженных эпизодов в этих взаимоотношениях. Не

только предметы, но и фигуры в поздних картинах подвергнуты деформации, существуют под угрозой уничтожения. Еле различимый умывальник у стены комнаты, бритвенные принадлежности, брошенные хозяином и как бы тоскующие в вынужденном бездействии, крынка, гитара («Анкор»), бутылка на столе перед игроками («Игроки») сжаты, стиснуты плотным пространством интерьера. Эти изъяты из своего естественного бытия предметы развоплощены, угнетены стихией красочного вещества и тем, что в более позднее время получило название межпредметного пространства. У позднего Федотова это пространство есть воплощение хаотической материи, подчиненной стихии, утратившей возможность перевоплотиться в космическую и ставшей под руками художника средством информации не столь о происходящем событии, сколь о состоянии души художника. Материя в виде красочной стихии становится доминирующим началом.

В то же время, когда апофатическая концепция Федотова была реализована в его небольших по размеру картинах, свое — противоположное федотовскому отношение к вещи и материи декларировал Александр Иванов. Среди рукотворных и тварных предметов у Иванова несколько предпочтений: драпировки, дерево, камень. В этой структуре просматриваются три вида предмета-материи: созданная руками человека ткань, неживой, сотворенный Богом минерал, материя природы, воплощенная в дереве. Вспомним также пристальный интерес к земле и к человеческому телу. В каждом из этих видов материи художник добирается до первоначал, до исходных точек бытия. Уже в самом этом подборе объектов изображения виден расчет на воссоздание того, из чего состоит весь мир.

«Мы знаем землю, — пишет С. Н. Булгаков, — как всеобщую мать, изводящую из своего лона и растения и животных, и, наконец, человека. Земля есть общая материя различных видов плоти <...> Земля, как противоположность небу, есть лишь потенциальность духовной телесности <...> Земная плоть обременена материей или ничто, т. е. косностью, тяжестью, дебелистью. Это таинственное преодоление материи идеей мы наблюдаем при всяком изведении «из темной глыбы роз», деревьев, цветов и злаков, стремящихся создать себе тело, явить в нем свою идею. Это же самое осуществляется и искусством, просветляющим материю идеей»⁸.

Эти слова будто специально сказаны по поводу творчества Александра Иванова. Отношение к земле, как к матери всего существующего в этом поднебесном мире, прочитывается во многих произведениях художника — смотрит ли он на эту землю с высоты холма или склоняется над камнями и почвой и как бы насквозь

пронизывает ее взглядом, он чувствует ее толщу, ее первородство, ее способность постоянно рождать все земное.

Среди этюдов драпировок есть один в полном смысле слова натюрморт (конец 1840-х годов), возбуждающий некое предчувствие Сезанна. Дело не только в самом характере постановки и композиции, но прежде всего в том стремлении передать первооснову предмета — материю и одушевить ее. В этюдах деревьев, в знаменитой «Ветке» (1840-е) — в этих произведениях, начисто лишенных лиризма и прежде всего утверждающих величие тварного предмета одним лишь присутствием в сфере бытия, вновь внимание художника сосредоточено на материи как первооснове мира. Снимаются всякие иные интенции (сопереживание природе, антропоцентрические сопоставления), кроме попытки постижения сущности, что и открывает путь к онтологизму художественного явления.

Разумеется, когда я говорю об одушевленной и одухотворенной материи в творчестве Александра Иванова, я не смею утверждать, что художник минует предмет. Напротив, предмет всегда остается в центре композиции и выражает свои постоянные свойства. Но поскольку у этого предмета ослаблены связи с окружающим миром и он существует в известном отчуждении от других явлений, он оказывается словно предназначенным для самовыражения и самоуглубления. Сквозь кожу этих предметов проступает материя, из коей они сотворены.

Во второй половине прошлого века русская живопись, к сожалению, не удержала это качество. В полуакадемическом дилетантизме большинства передвижников материя бесформенна, она ведет вялую жизнь, как и предмет (о чем шла речь выше). Передвижники заняты другими вопросами. Материя, как основополагающая категория мироустройства, не входит в состав тех идей, которые они стремятся воплотить в своем искусстве. Конечно, и здесь мы найдем какие-то отступления от правила. Но они случайны. И здесь можно говорить о некоем бытии материи. Но как проблема живописи она не выдвигается. Предвидя возражения, можно сказать, что и у Иванова она сознательно не выдвигалась. Но там сама живопись, вскормленная высокими думами художника о смысле бытия, несла в себе эту тему.

Рубеж столетий обозначил поворот в системе художественного мышления. Этот поворот вернул живописи интерес и к предмету и к материи. Но задача их постижения предстала уже не в том доминирующем качестве, как это было у Иванова. Рядом появились и другие — не менее важные для искусства задачи. Идеи артистизма, преобразования реальности, символистская мера ее пре-

одоления, — все эти и другие обстоятельства в известной мере потеснили, вытеснили проблему соотношения материи и предмета. И тем не менее серьезный творческий спор вокруг нее не только продолжался, но и обострялся.

Во многих национальных школах стиль модерн, с его приоритетом графического начала, породил стремление преодолеть материю. В рисунке эта тенденция проявилась в полной мере — в изысканной стилистике Валентина Серова и Константина Сомова, преодолевавших материальную основу человеческой плоти. Идея одухотворения тела здесь побеждается желанием создать анти-материю, минус-материю⁹. В. Серов выдвигает эту концепцию в портрете Иды Рубинштейн (1910), где живопись подчинена графике. А Сомов — особенно в автопортретах — запечатлевает застылую, пустотелую, двойническую маску¹⁰. За поверхностью здесь ничего нет. Это ничто занимает место плоти и за внешней оболочкой дебелых красавиц Б. Кустодиева, обнаженных фигур или портретов А. Яковлева и В. Шухаева и многих других, казалось бы, материальных и предметных изображений в живописи и графике этого времени.

Гений Михаила Врубеля не мог пройти мимо интересующей нас задачи. В картинах 1890-х — начала 1900-х годов главную идею воплощают застывшие, пребывающие в неподвижности и немолчающие герои — сидящий демон в варианте 1890-го года, девушка, выглядывающая из кустов в «Сирени» 1900-го, словно одеревеневший пан («Пан», 1899). Их тела материализованы с разной степенью условности. В «Демоне» наиболее последовательно воплощена идея гомогенности тела и окружающих его элементов природы. В этих картинах материя ищет свою форму не в предметах, увиденных художником в природной повседневности, а в фантастических образованиях — в кристаллах некоего мистического вещества, гроздьях нездешних цветов. Врубель вырабатывает своеобразный канон живописной материи, сообразующий ее основной элемент с характером мазка, положенного на холст и приобретающего значение выразителя органичности, целостности и трагической красоты воображаемого мира. Это как бы некая секуляризованная, оторвавшаяся от христианской основы параллель тому «веществу мира» (о. Сергей Булгаков), которое сосредоточено в евхаристических дарах и связано со всем мировым веществом. Как известно, Врубель в поздние предсмертные годы сожалел о своей безрелигиозности молодых и зрелых лет, тем самым констатировав свое безверие как раз того времени, когда создавались его лучшие живописные произведения. Но мысль о «веществе мира» могла жить в

сознании человечества, в памяти культуры и рождать производные художественные образования.

В поздней графике Врубель еще больше развеществляет предмет, дает волю материи, завладевающей пространством, вещами и телами и стремящейся преодолеть трагическую немощь внутренним сверхнапряжением. Здесь вновь происходит переключка между явлениями разных времен, не зависимая от внешнего факта знания или общения одного художника с творчеством другого. Рисунки Врубеля заставляют вспомнить позднего Федотова, хотя для того, чтобы уловить эту связь, надо отрешиться от стилевых критериев и распознать не внешнее, а внутреннее сходство.

Интересные варианты решения нашей проблемы дают едва ли не самые последовательные русские символисты — Виктор Борисов-Мусатов и Кузьма Петров-Водкин. У Мусатова (а вслед за ним у его голуборозовских почитателей — и прежде всего у Павла Кузнецова) говорящая материя, сопоставимая с живописной материей Врубеля, хотя и выражающая иное состояние души, другую мечту, изъясняется по-другому по сравнению с тем, как она говорит у Александра Иванова. Онтологичность уступает место экзистенциальному началу, в субъект-объектной образности превалирует субъективное.

Петров-Водкин в своих фигурных композициях приближается к тому принципу гипертрофии поверхности, который так характерен для стиля модерн. Но внутренняя бесплотность соревнуется со своим двойником-антагонистом — одухотворенной плотью. Петров-Водкин как завороченный застывает в ситуации этого раздвоения. Ибо нельзя сказать, что в одних случаях он уступает неоакадемизму, а в других добивается подчинения плоти духу. Он достаточно постоянен в своей двойственности.

Новые перестановки акцентов были произведены в искусстве русского авангарда. Материя в нем повела себя многосложно и своевольно. В иных случаях она выступала в виде необработанного материала, казалось бы, чужеродного, не имеющего отношения к самой идее живописи. В иных — исчезала, а в иных являлась из ничего как знак и наследник этого ничто. Последний вариант, естественно, представляет Казимир Малевич и его прямые последователи. Вряд ли мы ошибемся, если скажем, что в 1916 году в брошюре «Тайные пороки академиков» Иван Клыон прежде всего имел в виду открытие супрематизма, когда писал: «... перед нами встала во всем своем величии грандиозная задача создания формы из НИЧЕГО»¹¹. Не буду касаться богоборческого характера этого искомого художником теургического акта. В данном случае меня

интересует другое. Идея творения формы из ничего явилась оборотной стороной утверждения беспредметности, которая упразднила вещь, а вместе с ней и ту материя, которая эту вещь составляет. На смену ей пришла некая ино-материя, материя другого — супрематического мира. Она сродни абсолютному ничто, хотя — по идее художника — и составляет основу ВСЕГО. Иное место бытия, иной состав мира, иная материя, — все это неотделимые друг от друга основы космогонической утопии Малевича.

Когда выше шла речь о том, что материя выступала часто в виде необработанного материала, имелось в виду новое качество фактуры картины. Песок или гипс, который покрывал холст или подкладывался под красочный слой, вставленные в композиции металлические или деревянные детали не должны были изображать что-то или вызывать ассоциации, не являли собой некий род иносказания. Они могли входить в программу эпатажа. Но скорее всего они присутствовали в картине как свободная материя, доступная «зрительному осязанию».

Так или иначе материя оказывалась в сфере интересов большинства художников авангардного направления. Василием Кандинским, которого когда-то поразило произведенное учеными «разложение атома»¹², как бы равноценное исчезновению материи, поиск беспредметности мыслился как долгожданный выход из затянувшегося плена материализма в сфере духовности.

У Павла Филонова материя маялась, переполняя тварный и предметный мир и внося своей избыточностью и хаотичностью трагическую окраску в общую картину бытия.

Как видим, в русском авангарде материя оставалась в центре внимания художника, тогда как предмет в конце концов исчезал. Этот поворот был характерен для всего западного искусства новой эпохи. Но русский авангард особенно быстро и решительно овладел беспредметностью. Возможно, помимо воли художников, свою роль сыграли некоторые давнишние и глубинные традиции и та ситуация, которая сложилась во взаимоотношениях предмета и материи в предшествующие столетия.

Примечания

- ¹ *Петров-Водкин К. С.* Хлыновск. Пространство Эвклида. Самаркандия. Л., 1982, с. 487.
- ² Сопоставление Шибанова с Левицким или Никитиным не должно привести к мысли о глобальных преимуществах первого, так как образное и живописное качество не измеряется лишь критерием

вещественности. Эта оговорка должна быть распространена и на другие явления. Например, сравнение истолкования предмета у Венецианова и Левицкого в пользу первого (см. ниже) не исчерпывает качественный критерий, который формируется в процессе анализа произведений с разных точек зрения и на различных уровнях.

- 3 Чудаков А. П. Вещь в реальности и в литературе // Вещь в искусстве. Материалы научной конференции. 1984 (выпуск XVII). М., 1986.
- 4 См. Ревзин Г. Я завел у себя соловья. О философии русского национального чувства формы // Сегодня, 25 марта 1995 г.
- 5 См. Топоров В. Н. Вещь в антропологической перспективе (апология Плюшкина) // Миф, ритуал, символ, образ. Исследования в области мифопоэтического. М., 1995.
- 6 Булгаков С. Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1994, с. 221.
- 7 Там же, с. 219.
- 8 Там же, с. 224.
- 9 Возникновение самого термина может быть поставлено в зависимость от того понятия, которое выдвинул В. Н. Топоров относительно пространства. См. Топоров В. Н. «Минус» пространство Сигизмунда Кржижановского // Миф, ритуал, символ, образ..., с. 476–575.
- 10 Ср. Алленов М. М. Портретная концепция К. Сомова // Советское искусствознание-81/1. М., 1982, с. 160–181.
- 11 Крученых А., Ключ И., Малевич К. Тайные пороки академиков. М., 1916, с. 29.
- 12 Кандинский В. В. Ступени. Текст художника. М., 1918, с. 20.

Е. Г. Рабинович
(Санкт-Петербург)

Graecia capta ferum victorem cepit

Я позволю себе начать с общеизвестного — с того, что освоение новой культуры или нового аспекта культуры предполагает, помимо прочего, освоение новых номинативных зон, а тем самым и некоторого нового терминологического минимума. Если подлежит освоению культура иноязычная, скажем, греческая, термины либо просто заимствуются (как лат. *philosophia*), либо калькируются (как *qualitas* из *ποιότης*), а могут и переводиться (как крещать из *βαπτίζειν*), но во всяком случае они должны остаться терминами — сохранить системность и моносемичность хотя бы в пределах своего терминологического поля.

Римская политическая терминология в части названий должностных лиц в отношении системности и моносемичности несомненно приближалась к идеалу: хотя в большинстве случаев и построенная из морфемного инвентаря латинского языка с вполне очевидной внутренней формой (скажем, *aediles* первоначально как помощники трибунов действительно надзирали за храмами — *aedes*), она практически не пересекалась с нетерминологическими производными от тех же корней (1), так что всякому легко было уразуметь как полномочия и ответственность отдельного магистрата, так и систему властных полномочий в целом. С расширением державы подчиняться римским начальникам и, следовательно, разбираться в соответствующей номенклатуре оказались вынуждены уже не только римляне и их ближние латиноговорящие соседи, но и другие народы, и прежде всего, конечно, греки — грекоязычные жители Римского мира.

Порой греки попросту заимствовали названия римских должностей: об этом свидетельствуют как некоторые надписи (е. г. IG5 /1/ 1454.3: *ἡμεράτωρ*; IG Rom. 3.188: *πραίτωρ*), так и тексты высокого литературного достоинства: например, практически никто не пытался перевести *dictator-dictatura*, так что не только у Полибия (3, 87, 7 etc.), но и у Плутарха (Fab. 3) *dictator* просто

транслитерируется в διχάτωρ — причем у Плутарха рядом является и производное διχάτωρία, а чуть позже у Кассия Диона можно обнаружить и глагол διχάτωρεύειν (43, 1). Впрочем, в интересующую нас эпоху (т. е. от Тита Фламинина до Феодосия) диктаторы попадались лишь первое время и не слишком часто, зато войсковых трибунов, квесторов, префектов и прочих обычных магистратов было великое множество, а скоро к ним добавились еще и кесарские чиновники вроде прокураторов. Однако при обращении к греческим названиям должностей именно достаточно массовых, а потому особенно актуальных для гражданского обихода, обнаруживается такой терминологический хаос, что нельзя не поставить под вопрос и самое освоение греками номинативной зоны «римская администрация».

Уже Полибий, первым из греков подробно описав римское государственное устройство, описал, разумеется, и римскую должностную иерархию, но он почти всегда переводил названия, как переводит «литературный» переводчик — не задумываясь о терминологических проблемах и попросту выбирая из существующих слов то, которое кажется в данный момент самым подходящим. Потому-то, например, консула он иногда называл ἄρχων (1, 39, 1), а иногда ἕτατος (6, 12, 1), причем во вполне сходных контекстах (в кн. 1 ἄρχοντες Сервилий и Семпроний уходят на войну, а в кн. 6 объясняется, что делают ἕτατοι в мирное время и что в военное). Подобная непоследовательность может сбить с толку даже в историческом повествовании и уж вовсе не годится в политическом быту, когда ради своей же пользы лучше знать и понимать все сколь можно точнее. Тем не менее все позднейшие свидетельства демонстрируют, что о терминологической точности перевода римской должностной номенклатуры греки старались мало, а вернее сказать — вовсе не старались.

Хотя практически всем римским должностям нашлись греческие названия, лишь немногие из них обладали терминологической однозначностью: повезло центуриону (напрашивалась калька ἐκατόνταρχος), еще больше повезло проконсулу (слова ἀνθύπατος раньше не было), зато ἕτατος применялось не только к консулу, но и к консуляру, так что в «Жизни Аполлония», например, различить консулов и консуляров можно разве что с помощью консульских списков: Гай Телесин именуется ἕτατος и в свой (единственный) консульский год (Philostr. Vita Apoll. 4, 40–43), и тремя десятилетиями позже (ibid. 7, 11). Tribunus plebis переводился δήμαρχος (хотя так же в Аттике и затем в Египте назывались окружные старосты), tribunus militum — χιλιάρχος (хотя так уже

назывался начальник тысячи воинов, а нередко и начальник городского гарнизона), *lictor* — ῥάβδουχος (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 ἡγεμών: оно и до римлян было довольно многозначно, применяясь к любому предводителю (вожатому, первооткрывателю, военному вождю и даже порой к царицам пчел и ос, которых древние числили по мужскому роду), но зато и не использовалось в качестве номенклатурного термина — а вот в римское время ἡγεμών применялось и к префекту, и к прокуратору, и вообще к правителю провинции, без различия провинций сенатских и кесарских, а у Страбона это *вдобавок* и *imperator* (4, 3, 2). Впрочем, «большой начальник» мог зваться еще и ἄρχων (Филострат, например, величает так все провинциальные власти), хотя до римлян ἄρχων был не только «начальник», но прежде всего член афинской коллегии архонтов, существовавшей и при римлянах, причем ὁ ἄρχων относилось к архонту-эпониму (Arist. Athen. 3, 3 etc.).

Приведенные примеры достаточно наглядны и умножать их можно едва ли не до бесконечности, однако картина и так представляется вполне ясной. При этом нет никаких оснований подозревать, что у греков к моменту римского завоевания не доставало политического опыта или даже что у них не доставало этого опыта (уже, разумеется, на муниципальном уровне) в римское время: в тонкостях своей собственной должностной номенклатуры они разбирались превосходно, хотя кое-где (особенно в Афинах) она была сложнее или, по крайней мере, разветвленнее римской. Иначе говоря, упомянутый терминологический хаос не был имманентно присущ греческому политическому сознанию, но проявлялся лишь в отношениях плененной Греции с победоносным Римом, для которого у греков словно бы не находилось нужных (точных) слов.

Но отсюда следует, что, если на латиноязычном Западе представления о римской государственности были структурированы уже на уровне языка, на грекоязычном Востоке (особенно вдали от Италии, где жители — в отличие от каких-нибудь ионийских островитян — не имели латиноговорящих соседей) нужно было всякий раз разбираться в сути дела при значительных и *вдобавок* не осознаваемых языковых помехах (2). В общем, если на Западе «начальство» воспринималось как некая осмысленная иерархия определенным образом поименованных властей, на Востоке это же самое «начальство» в совокупности обладало всеми мыслимыми полномочиями, но различия между тем и этим на-

чальником выявлялись (если выявлялись) способами более сложными, чем простое различие по названию. Греки могли называть одинаково даже столь разных по положению лиц, как, например, сенаторы-проконсулы и чиновники-прокураторы — вся сложная система имперского управления легко сокрушалась универсальностью слова ἄρχων. Это естественным образом приводило к недостаточной отчетливости правовых представлений у «ромеев» сравнительно с «римлянами» (недаром некоторые исследователи политических теорий римского времени жалуются на трудности при чтении слишком путаных — особенно рядом с латинскими — греческих текстов). Впрочем, при чтении авторов Второй софистики и вообще зачастую бывает трудно уразуметь, чем один «архонт» отличается от другого, хотя без этого теряется значительная доля смысла. В перспективе все это вело к некоторому хорошо нам знакомому бюрократическому мистицизму, происходящему от неясности понятий о правах и обязанностях администрации, — эта тенденция поддерживалась, конечно, и другими обстоятельствами, являя в целом нарождающийся «дух византийства». Однако причины терминологического беспорядка представляются все же куда более конкретными, чем его дальние и не всегда прямые результаты.

Известно, что греки, даже и в римское время, латынь обычно знали в лучшем случае кое-как, а главное — культурная ответственность, предписывавшая, например, образованному римлянину не только отличное знание греческого языка, но и хорошее знакомство с греческой литературой, практически воспрещала образованному греку какое бы то ни было использование любых языков, кроме греческого. Даже нередкое в быту использование латинских имен представителями элиты осуждалось (все тот же Филострат называет подобное варварством — *Vita Apoll.* 4, 5; *Ep. Apoll.* 71; 72), и так же квалифицировалось любое заимствование.

Варваризм, правда, мог применяться как особый поэтический прием, γλωττα — редкое или иноязычное слово, один из тропов (*Arist. Poet.* 21 1457b 1–3), однако глоссы, как и все вообще тропы, усложняют текст, что в речи, особенно будничной и деловой, нежелательно (*Arist. Rhet.* 3, I 1404a 24–27, etc.) — для повседневной речи, таким образом, годятся почти исключительно χύρια, «главные» обиходные слова, как, например, в рассматриваемом случае ἄρχων и ἡγεμών. Это неизбежно наводит на мысль, что языковая политика в форме стилистической цензуры осуществлялась лицами, заинтересованными в соблюдении риторической нормы любой ценой, — и действительно, максимальной языковой ответ-

ственностью в сочетании с максимальным авторитетом в вопросах словоупотребления обладали, как известно, преподаватели риторики, составлявшие нечто вроде экспертной группы во всем, что касалось «культуры речи», — вдобавок в эпоху Второй софистики престиж риторики поддерживался не только общественным мнением, но и государственными субсидиями.

Цензура риторической нормы, как и всякая цензура, была прежде всего системой запретов. Это не значит, что всякая стилистическая норма носит чисто запретительный характер, но значит лишь, что во всякой системе норм запреты гораздо эффективнее предписаний, хотя бы речь шла и о словоупотреблении. Так, например, в послеоктябрьской России обращение «господин» было упразднено вполне эффективно, однако официально принятое «гражданин» не прижилось (конкурируя не только с пришедшим из партийного жаргона «товарищем», но и с уличным букетом «бабуль» и «молодых людей»), — а языковая политика того времени отличалась достаточной жесткостью. Но и возможности запретов при всей их относительной эффективности ограничены количественным фактором: если их слишком много, норма оказывается слишком сложна для массового воспроизведения и поэтому часто нарушается — по-настоящему действенны, стало быть, не вообще запреты, а лишь немногие и понятные. Запреты общериторической нормы были как раз таковы: нельзя было злоупотреблять варваризмами и неологией и вообще существенно отступать от *κῆρυξ*. Правила эти были, конечно, не абсолютны (*διχτάτωρ* — варваризм, *ἀνθῆλατος* — неологизм), но все-таки они достаточно недвусмысленно ограничивали словоупотребление — а все прочее, напрямик со слогом не связанное, было для нормы безразлично.

Другое дело, что всякая трудность всегда относительна, и адекватный перевод латинской номенклатуры посредством хотя бы и только обиходной лексики сделать было в принципе возможно, хотя бы перифрастически (е. г. *procurator* — *ἐπίσκοπος ἐπιχρατής*), но такие эксперименты в любом случае предполагают осознание актуальности задачи. Между тем, хотя адекватность освоения столь важной номинативной зоны вроде бы обладала несомненной практической актуальностью, для греческой культурной нормы это было не так: все, касающееся варваров, хотя бы и римлян, не относилось к единственно значимой области социального знания, к эллинству. *Interpretatio Graeca*, применявшаяся к варварским богам, получавшим греческие имена, применялась, в сущности, и к варварскому быту, который по мере возможности описывался не только понятными (привычными, обиходными) словами,

но и в понятных (привычных, обиходных) категориях, если, конечно, задачей описания не был рассказ о какой-нибудь экзотической диковинке вроде гимнософистов — но Рим-то к разряду диковинок никогда, разумеется, не относился. Поэтому мой ἐπίσκοπος ἐλίκρατῆς, хоть и слепленный из обиходных по видимости слов, нехорош уже тем, что у греков такой должности и, соответственно, такого словосочетания не было, а значит, оно не подкреплено опытом эллинизма и не может считаться по-настоящему обиходным. При таких предпосылках нейтральное (пусть и неточное) ἡγεμών все же оказывается для обозначения прокуратора уместнее уже потому, что привычно.

Итак, пока эллины не превратились в ромеев, им незачем было с особой точностью различать варварских начальников, а когда они в ромеев наконец превратились, от терминологической точности начали, похоже, понемножку отвыкать и сами римляне, *victores ferī*. Вот только один пример — Библия св. Иеронима. Переводя Новый Завет, он, конечно, сталкивался с греческой передачей римской должностной номенклатуры и кое-где латинские названия возвращал: заменял ἀνθύπατος на *proconsul*, ῥάβδουχος на *lictor* (Act. 13:7,35) и даже χιλίαρχος на *tribunus* (*ibid.* 21:31) — однако не *tribunus militum* (если не просто *tribunus*), а *tribunus cohortis*. Положенные легиону шесть трибунов делили не легион, а год, дежуря по два месяца каждый, так что это *cohortis* указывает, по всей видимости, на попытку как-то все же перевести «тысячу», с которой естественно ассоциируется хилярх. Но главное: ἡγεμών применительно к Пилату и его преемникам (Mt. 27:2; Act. 24, 1) он переводит не *procurator* (ср. *Ann.* 15, 44 — хотя сейчас известно, что в действительности Пилат имел чин префекта), а *praeses* (начальник, надзиратель), что не более определенно, чем ἡγεμών. Правда, *praeses provinciae* мог называться проконсул, но само по себе *praeses* не было термином, и некоторая ассоциация с проконсульской властью (ср. также *praesidium curricula* — срок проконсульских полномочий) не приближала это слово к понятию «прокуратор» — другое дело, что проконсул, как и прокуратор, по-гречески мог, конечно, зваться ἡγεμών. При этом у Луки к Пилату применяется глагол ἐπιτροπεύειν (Lc. 3:1), что довольно регулярно соответствует *procurare*, а значит, у переводчика, уже использовавшего в переводе этого стиха Луки *procurante*, была возможность перевести гегемона прокуратором с опорой на авторитет не только латинского классика, но и евангелиста — и все же он этого не сделал. Об авторе ранга св. Иеронима навряд ли разумно предполагать, что он что-то сделал или чего-то не сделал по неумению или по не-

брежности. Более вероятным (и, пожалуй, единственно вероятным) представляется предположение, что он руководствовался при переводе принципами, в которые точность воспроизведения названий римских должностей не входила.

Вот характерная параллель из его оригинального произведения. Рассуждая о пребывании ап. Павла на Кипре, он говорит, что апостол, сделавшись из Савла Павлом, поменял имя — *ponen* (*De viris illustr.* 5, 836). Мне уже приходилось замечать в связи с этим эпизодом, что апостол как прирожденный римский гражданин поменял тогда не имя (*ponen*), а прозвание (*cognomen*) — другое дело, что оно было его повседневным именем в греческой и еврейской среде (3). Разумеется, *ponen* могло означать не только главную часть имени римлянина, его родовое имя (как «Юлий» или «Клавдий»), но и любое имя вообще — хоть вовсе не римское, хоть любое из римских, включая *когномен* и *преномен*, потому что *ponen* — не только графа в метрическом свидетельстве римского гражданина, но и просто *ὄνομα*, имя как название существа или предмета. Как еврей и гражданин греческого Тарса апостол, конечно, был сначала просто Савл (Саул) и затем просто Павел, и потому-то в Новом Завете он называется только так или этак, а значит, утверждение, будто на Кипре он поменял имя, по-своему верно — но верно при полном изъятии этого эпизода из специфически римского правового контекста, без которого происшествие в Пафе и вообще неясно. Это — греческий подход, потому что у греков никаких *когноменов* не было и стать из Савла Павлом значило сменить имя, а римские антропонимические тонкости греческого аналога не имели и потому были для греков (хотя бы и римских граждан) совершенно неактуальны.

При детальном знании св. Иеронимом классической латинской традиции, при его-то любви к Цицерону (тому, кстати, советовали поменять *когномен*, а он не захотел и остался «Горохом»), было бы, как представляется, естественно обратить внимание на упомянутую антропонимическую тонкость. Не более естественно, однако, чем вернуть Пилату его римскую должность, чего св. Иероним также не сделал. Если принять предложенное Гобсбаумом различие традиции и обычая по признаку демонстративности и действенности (4), можно допустить, что св. Иероним, не разрывая с латинской книжной традицией, от римского узуса был уже достаточно далек. Переводя и толкуя Новый Завет, он в известном смысле не выходил при этом за рамки греческого языка, на котором тот был написан, даже когда встречался с римскими политическими реалиями. Если согласиться, что эволюция речевых форм

не просто соотносима с эволюцией форм социальных, но и может соотноситься с ними, как причина со следствием (5), допустимо предположить, что в христианском обществе язык Библии тем более является одним из определяющих факторов. Возможно, описанный греческий субстрат языка латинской Библии способен прояснить некоторые коллизии последующих веков, так как в других авторитетных текстах (в частности, правовых), этот субстрат отсутствовал — разумеется, недостаточный объем обследованного материала не дает пока оснований для столь широких обобщений, но, как хотелось бы надеяться, указывает на их принципиальную возможность. В рамках этой работы в мои задачи входило лишь привлечь внимание к одному из достойных внимания аспектов античного двуязычия.

Примечания

- ¹ Отсутствие аналога в обиходном словаре как важный признак полноценности термина отмечалось (и именно в связи с заимствованием) в классическом труде *J. B. Greenough & G. L. Kittredge «Words and Their Ways in English Speech»*. N. Y., 1961, p. 42 (1st ed. — L 1903).
- ² «Язык, если его семантические и грамматические характеристики существенно ограничиваются, ... может сам по себе препятствовать пониманию человеком собственной позиции и позиции своей группы в обществе» (*Mueller C. Notes on the repression of communicative behaviour // Recent Sociology, # 2: Patterns of communicative behaviour*. N. Y., 1970, p. 111).
- ³ *Рабинович Е. Г. Как звали апостола Павла? // Балканские древности*. М., 1991, с. 78–81.
- ⁴ *Hobsbaum E. Inventing traditions // The Invention of Tradition*. Cambr. 1992 (1st ed. — 1983), p. 2–9.
- ⁵ *Kutthoff H. Interactional sociolinguistics // Folia Linguistica, v. 30 (1996), №№3–4, p. 159–160.*

В. М. Живов
(Москва)

Маргинальная культура в России и рождение интеллигенции

Определение интеллигенции как осмысленной исторической категории наталкивалось на разнообразные трудности со времени постановки этой задачи, причем эти трудности лишь продолжали те противоречивые поиски дефиниции, которыми с увлечением занимались те самые лица, над классификацией которых трудились затем исследователи. Вопрос «кто они такие?» накладывался на вопрос «кто мы такие?», и сложности в решении этой проблемы отражают те сложности самоопределения, самоописания и самопредставления, которые испытывали если не сами шестидесятники, то их прямые наследники в 1870–1890-е годы, старавшиеся понять, что именно и от кого они унаследовали, и распространявшие свое видение будущего России и своего места в нем на свое прошлое (см.: Брауэр 1967, 640). Как любая ретроспективная генеалогия, история интеллигенции наполняется мифами, и лабиринт, в который попадают историки, состоит из многочисленных заводящих в тупик ходов от этих мифов к известным фактам социальной, интеллектуальной и культурной истории.

Как замечает Мишель Конфино, «it is understood that the intelligentsia was a group of sorts — but what sort of group? It is agreed that it cannot be defined in terms of an economic group; it was not a class. It was not an estate. Was it a stratum — and of what kind? It cannot be delineated by the professions of people supposedly within it; some had none, and most professions were not included. It cannot be defined by level of education; the range covered by its members ran from autodidacts to university professors, but not all autodidacts (of course) and university professors (so much the more) were necessarily considered members of the intelligentsia. It could not be defined by a set of ideas: many were radicals (of different shades), not all were revolutionaries, some liberals were „in“, some others were „out“» (Конфино 1972, 117–118).

История интеллигенции попадает в зазор между историей социальной и историей интеллектуальной и теряется в этом неопределенном пространстве. Миф, связывающий историю интеллигенции с социальной историей, — это сюжет явления разночинцев: «разночинец пришел», как в 1874 г. определил шестидесятничество Михайловский (1896–1897, II, 623). Миф, связывающий историю интеллигенции с интеллектуальной историей, — это повествование о том, как радикальные идеи «отцов» (Герцена, Бакунина, Грановского) переключались к «детям» и при этом еще более радикализировались. В наиболее увлекательной форме эта история рассказана в «Былом и думах», в котором диалектическая преемственность интеллектуальных поисков обретает необходимые для мифа биографические черты с рождением, становлением и конфликтом поколений в качестве разделов расчлененного повествования.

Каковы были задачи мифологического творчества Михайловского, убедительно раскрыто М. Конфино. После того как в 1874 г. хождение в народ обернулось катастрофой, поскольку «народ» отнесся к своим спасителям с немилосердным скепсисом, перед народниками встала задача самооправдания и самоутверждения. Нужно было закамуфлировать ту пропасть взаимного непонимания, которая обнаружилась в ходе этой неловкой встречи, и доказать самим себе, что «прогрессивные идеи» не отторгаются социальными низами с безнадежным постоянством, но лишь усваиваются медленно и постепенно, и над этим надо трудиться не покладая рук. В этом контексте, как справедливо отмечает Конфино, «l'„apparition du *raznočinec*“ était en effet une grande idée: en présentant le mouvement populiste comme démocratique, plébéien et égalitaire, elle l'aida a dissiper ces doutes, a surmonter la crise et a retrouver son élan» (Конфино 1990, 517). Если шестидесятники вышли из социальных низов, то никакого принципиального противостояния между ними и «народом» быть не могло, и «народ» был столь же восприимчив к идеям прогресса и эмансипации, как и те выходцы из него, которые сформировали интеллигенцию конца 1850-х — начала 1860-х годов (этот период обычно и имеется в виду под шестидесятью годами).

Мотивы Герцена были, естественно, совершенно иными и, пожалуй, более прямолинейными. Обнаружив в шестидесятые годы, что давно чаемое им общественное пробуждение состоялось, он переосмыслил свои чаяния как движущую силу происшедших перемен, а различия во взглядах между распавшимся кру-

гом своих единомышленников и «новыми людьми», издававшими «Русское слово», истолковал как конфликт поколений, благо после «Отцов и детей» Тургенева эта генеалогическая схема вошла в обиход и нуждалась лишь в идеологической корректировке. При такой корректировке и прочерчивалась ясная линия от кружков 1840-х годов к разрастающемуся общественному движению 1860-х. В рамках подобной концепции, отделив интеллектуальную преемственность (как он ее понимал) от социокультурной динамики, Герцен мог смотреть на себя как на подлинного начинателя новой России¹.

Вывод о том, что история интеллигенции никак не укладывается в принятые рамки истории социальной, был весьма убедительно сформулирован в известной работе М. Малиа, писавшего, что «no recognized system of social analysis, either those known to the intelligentsia itself or those elaborated since by modern sociology, makes provision for a „class“ held together only by the bond of „consciousness“, „critical thought“, or moral passion» (Малиа 1961, 5). Отсюда, однако, Малиа приходит к странному заключению, что, имея дело с интеллигенцией, необходимо произвести «a thorough-going revision of our usual notions of class» (там же) и таким образом, видимо, все же сохранить интеллигенцию как предмет социальной истории. Ревизия же, которую предлагает произвести Малиа, состоит в том, что основным признаком интеллигенции как класса оказывается «an exceptional sense of apartness from the society in which they [интеллигенты] lived» (Малиа 1961, 3) или, иными словами, их отчуждение (alienation). Отчуждение и связывает, на взгляд Малиа, кружки Герцена и Станкевича с шестидесятниками; меняется идеология (от идеализма к материализму), меняется социальный состав (от дворян к разночинцам), но отчуждение остается постоянной позицией, конституирующей «a separate social category» — интеллигенцию (Малиа 1961, 2–7; ср.: Глисон 1980, 17–21). В этих же категориях рассматривает генезис интеллигенции и В. Нахирны (1983), предпочитающий, впрочем, говорить не об «alienation», а об «estrangement» и благоразумно не распространяющий это умонастроение на кружки 1840-х годов.

¹ В письме Тургеневу по поводу «Отцов и детей» от 21.4.1862 Герцен писал: «Если б, писавши, сверх того — ты забыл о всех Чернышевских в мире, было бы для Базарова лучше» (Герцен, XXVII, 217). Подразумевается, надо думать, что, придав «новому человеку» черты Чернышевского, Тургенев оторвал шестидесятников от их подлинного мэтра, каковым Герцен считает самого себя.

Во всех построениях истории интеллигенции основной группой остаются шестидесятники; когда говорят об интеллигенции вне этих временных рамок, имеют в виду либо предтеч этого движения — для более раннего периода (ср.: Раефф 1966; Штранге 1965), либо их преемников — для периода более позднего. Отчуждение, конечно, присуще шестидесятникам, но значит ли это, что все социальные группы, испытывавшие отчуждение до или после шестидесятых годов, принадлежат той же самой социальной категории? Не вдаваясь сейчас в теоретический вопрос о том, может ли вообще отчуждение какого-либо типа служить основой для выделения подобной категории, замечу, что отчуждение — это прежде всего понятие историко-культурное. Отчуждение — это отношение непричастности или противостояния господствующей (в обществе в целом или в том или ином его социальном срезе) культуре как совокупности образа жизни, типа образованности, мировоззрения, навыков и предрассудков и т. д. В этом плане несомненно прав Д. Брауэр, определяющий шестидесятников как носителей субкультуры или даже контркультуры и видящий в этой субкультуре основу их самоидентификации (Брауэр 1967, 646).

При таком (историко-культурном) подходе мы неизбежно приходим к двум выводам. Один, более частный, состоит в том, что у «отцов» и «детей» отчуждение слишком разное (разного типа), чтобы говорить о преемственности социальных позиций, «отцы» и «дети» не принадлежат одной субкультуре. Отчуждение Герцена и Огарева или Станкевича и Грановского имеет в основном интеллектуальный или идеологический характер, но не затрагивает образа жизни и не определяет положения в обществе (ср.: Нахирны 1983, 54–59). Ни о какой субкультуре или маргинализации здесь говорить не приходится. В случае «отцов» не видно и значимого социального движения: речь идет о нескольких небольших дружеских кружках, связанных общностью идей (Конфино 1972, 126–127), но отнюдь не бросающихся в глаза на фоне многочисленных идеологически весьма разнородных групп тогдашнего образованного общества. Из этого фона их выделяет не радикальность взглядов или острота противостояния, а ретроспективная генеалогия, соединяющая их с достаточно мощным в социальном плане явлением шестидесятничества.

Второй вывод носит более общий характер. Если шестидесятничество — это субкультура, то его предыстория — в маргинальных культурах предшествующего времени. Маргинальные культуры императорского периода остались практически вне сферы

внимания и западных, и советских историков, равно как и исследователей дореволюционного времени, увлеченных генеалогией «освободительного движения». Говоря о генезисе интеллигенции, М. Малиа даже специально подчеркивает, ссылаясь на Ключевского, элементарность социальной структуры русского общества сравнительно с западным: дворянство противостоит крестьянству, и эта биполярность закономерно порождает военную автократию (Малиа 1961, 7); отсутствие социального спектра приводит к тому, что освобождение от государственного гнета немедленно влечет за собой отчуждение от общества (которое практически отождествляется с государством) и «alienated intellectuals» превращаются в силу, сокрушающую устоявшийся социальный порядок, в «Pougatchev d'université», по выражению де Местра². При таком подходе ни для какой предыстории маргинальной культуры нет места; хотя, например, купечество и духовенство существуют, «they were insignificant numerically and counted for even less socially» (там же).

Если, однако, мы говорим не об экономической истории или истории политической, а об истории социо-культурной, ни количественные параметры, ни легальный статус сословий не имеют определяющего значения. Маргинализация отдельных слоев культуры, сопровождаемая, понятно, и маргинализацией носителей соответствующих культурных ценностей (т. е. процессом социальным), представляется одной из важнейших характеристик культурного развития в императорский период. Наиболее отчетливо это развитие проявляется в отношении к духовенству, хотя отнюдь не сводится к маргинализации только этой социальной группы. В допетровской Руси именно духовные были носителями и источником образованности, и остатки такого положения вещей продолжают ощущаться еще в послепетровскую эпоху: архиерей Феофан Прокопович формулирует теорию секулярной государственности, попovich Василий Тредиаковский обучает юное дворянство искусству любви, а выдавший себя за поповского сына и окончивший духовную акаде-

² Малиа писал свою статью до 1968 г. и полагал, что в «sound societies» деятельность «alienated intellectuals» не может быть сокрушительной для социального порядка — «the most that results is picturesque behavior and a few novels» (Малиа 1961, 4), ср. пересмотр этого отношения после событий 1960–1970-х годов у А. Глисона (1980). Поэтому влияние интеллигенции в России он объясняет, ссылаясь на Ключевского, ее «нездоровьем» и, таким образом, несколько наивно утверждает прямую зависимость культурного развития общества от его социальной структуры.

мию Ломоносов создает новый имперский дискурс. Ко второй половине XVIII в. элитарная дворянская культура переходит на самообслуживание, а на культуру и образованность духовенства ложится печать социальной ущербности (т. е. маргинализации). Именно это элитарное сознание побуждает Герцена полагать, что в послепетровской России «*tout le mouvement intellectuel et politique s'est borné à la noblesse. L'histoire de la Russie, depuis la réforme de Pierre le Grand [...] n'est que l'histoire du gouvernement russe et de la noblesse russe*» (Герцен, VII, 45). Это дворянское самосознание, унаследованное, как мы видели, последующей историографией, вряд ли увлекало современников Герцена недворянского происхождения (скажем, Чернышевского), но оно как раз и знаменовало собой ту пропасть, которая отделяла культуру элиты от культуры маргиналов, вызывая у последних неизбежный *ressentiment*.

Понятно, что маргинализации подвергается прежде всего традиционная религиозная культура, оттесняемая на периферию секуляризацией и европеизацией дворянской элиты. Культура этой элиты вряд ли, однако, может рассматриваться как сословная, поскольку большая часть дворянства остается к ней неприсоединена. Основным чтением той части общества, которая умеет читать и пользуется этим умением, остаются Четьи Минеи и Пролог (см.: Роте 1984), дополняемые еще, возможно, Бовой королевичем и Петром Златых ключей. Если отбросить анахронические эталоны, именно эта читающая часть общества может быть названа образованным классом. В таком случае оказывается, что большая часть образованного класса привержена маргинальной культуре и при этом, видимо, осознает свою маргинальность³.

Дело не сводится к маргинализации традиционной культуры под натиском культуры европеизированной. Европеизация захватывает все институализированное образование, духовное не в меньшей мере, чем светское. Воспитанники духовных семинарий

³ В незаконченном «Рассуждении о достоинстве государственного человека» Державин пишет о своей жизни в Казани (1750-е годы): «Книг, кроме духовных, почти никаких не читали, откуда бы можно было почерпнуть глубокая и обширная сведения царственного правления; а потому и не тщуся я удовлетворить блистательной теории нынешних политиков...» (Державин, VII, 630). В течение многих последующих лет, уже будучи в Петербурге и служа в гвардии, Державин ощущает свою маргинальность и провинциальность при всяком столкновении со столичной элитой (см. в его «Записках» красноречивый рассказ о вечере у князя Козловского — Державин, VI, 438–439). Таких дворян, как Державин, было большинство — с той только оговоркой, что державинскую карьеру сделали из них лишь единицы.

читают классических авторов, Бурдалу и Мосгейма, а не учительные сборники, составленные в средневековье. В XVIII в. духовные все еще стремятся не отстать от светских, и Платон Левшин (будущий московский митрополит) на последние деньги покупает для Троицкой семинарии Буало, Корнеля, Монтескье и Вольтера (см.: Смирнов 1867, 378). От маргинализации, однако, это не спасает, поскольку господствующая культура требует не только (и не столько) образования, но и известных социальных навыков, образа жизни, принятого языка и т. д. Эти навыки оставались недоступны не только для духовенства, но и для значительной части небогатого или провинциального дворянства. В силу этого для России XVIII — начала XIX в. вряд ли можно говорить об интеллектуальной элите или вообще об интеллектуалах как определенной социальной категории (как это делает, например, М. Конфино — 1972, 120–125). Социальная грань, отделяющая столичную дворянскую элиту от всего остального общества, проходит посреди образованного (или полубразованного) класса, делая культуру существенной части этого класса маргинальной. Нет никаких оснований думать, что элита и маргиналы обладали общим отношением к власти, службе, европеизации, национальной традиции и под.

В условиях авторитарного режима эти различия не становились, естественно, предметом публичной дискуссии и поэтому плохо засвидетельствованы в источниках. Тем не менее отдельные указания на них имеются, и по ним можно реконструировать более общую картину. Показательна, например, фигура петербургского митрополита Гавриила Петрова. Гавриил был как бы голосом екатерининского просвещенного рационализма, обращенным к православной церкви, и в этом своем качестве целиком вписывался в элитарную культуру; императрица отзывалась о нем как о человеке «остром и резонабельном и не противнике философии» (Знаменский 1875, № 4, 109). Гавриил несомненно был конформистом, поддерживаясь, по его же выражению, от «бесполезного прания против современных рожнов» (Шереметевский 1914, 46). Тем не менее своим в петербургской элитарной культуре он себя не ощущал и вдали от наблюдательных глаз екатерининского истеблишмента оставался маргиналом и строил свою деятельность соответствующим образом. Как пишет Г. Флоровский, «этот великолепный и важный Екатеринбургский архиерей... про себя был строгим постником, молитвенником и аскетом, и не только в замысле, но и в жизни» (Флоровский 1937, 123). Именно он в прямом противоречии с установками господствующей культуры ревностно поддерживает

начинающееся в его время движение монашеского возрождения. При его поддержке в Москве в 1793 г. выходит Добротолубие в переводе старца Паисия Величковского, что связывает Гавриила с традициями оптинского старчества и обнаруживает его скрытую неуместность (маргинальность) в панораме имперского Петербурга. Эту неуместность Гавриил, скорее всего, хорошо осознавал и свой конформизм соединял с внутренним протестом. В его бумагах сохранилась запись, относящаяся, видимо, к его деятельности официального проповедника-панегириста: «Прости мне, Всевышний, если я по обычаю людскому приносил желания, в которых сердце мое не имело ни малейшего участия» (РНБ, Собр. Петерб. дух. академии, № 422, л. 1).

Вероятно, процветающий московский священник формулировал свой *ressentiment* иным образом, равно как другие слова находили для определения своей позиции провинциальный чиновник или сельский батюшка; или, возможно, они вовсе не искали и не находили этих слов, что лишь усиливало остроту ощущения. Как бы то ни было, можно полагать, что неэлитарной части образованного слоя *ressentiment* по отношению к части элитарной был свойствен в продолжении всей послепетровской эпохи. О духовенстве это можно сказать со всей определенностью. Показательно, например, что, когда в 1800 г. в Синоде был поднят вопрос о переводе преподавания с латыни на русский, Платон Левшин писал Амвросию Подобедову: «Чтоб на русском языке у нас в училище лекции преподавать, я не советую. Наши духовные и так от иностранцев почитаются почти неучеными, что ни по французски, ни по немецки говорить не умеем. Но еще нашу поддерживает честь, что мы говорим по латине и переписываемся. Ежели же латинскому учиться так, как греческому, то и последнюю честь потеряем, поелику ни говорить, ни переписываться не будем ни на каком языке; прошу сие оставить» (Смирнов 1867, 340–341). Образованность отчетливо выступает здесь как социальная привилегия, которую нужно сохранять и поддерживать из опасения слиться с социальными низами; вместе с тем латинская образованность духовенства имплицитно противопоставляется новоевропейской образованности элиты, причем подразумевается ее ущербность с точки зрения этой последней (хотя эта точка зрения и приписана «иностранцам»).

Подобное противопоставление приводит к концу XVIII в. к формированию особой субкультуры духовенства (Фриз 1977, 210–215), соответствующей превращению духовенства в своеобразную «касту-сословие» («*caste-estate*» — Фриз 1977, 184 сл.). Эта суб-

культура продолжает существовать и в течение всей первой половины XIX в., причем осознание ее автономности и вместе с тем ущербности только возрастает. Вполне отчетливо эти процессы выражаются в языковой политике духовенства, создающего в этот период обособленный литературный язык, противопоставленный языку «светскому», и развивающего специфические риторические стратегии, формирующие отдельный вариант имперского дискурса⁴. Насколько аналогичное противостояние было свойственно и другим маргинальным субкультурам, требует особого исследования. Духовенство было более замкнуто, оно характеризовалось меньшей социальной мобильностью (сравнительно, например, с бедным провинциальным дворянством), однако можно думать, что от других социо-культурных групп духовенство отличала лишь выраженность маргинализации, тогда как само явление получило куда более широкое распространение.

В этом социо-культурном контексте и происходят катаклизмы середины 1850-х годов — поражение в Крымской войне, смерть Николая I, подготовка к освобождению крестьян. Как бы ни рассматривать эти события в плане политической истории, в истории культурной они ознаменовали крах господствующей культуры. Правящая элита, привыкшая не убеждать и доказывать, а распоряжаться и выполнять распоряжения, приходит в растерянность и начинает поиски того языка, на котором она могла бы объясняться с остальной частью населения (эти поиски приобретают явно болезненный характер при подготовке, например, документов об освобождении крестьян). Здесь-то маргинальная культура и совершает прорыв. Она заявляет о своей самостоятельности и самодостаточности, объявляет элитарную культуру достоянием прошлого, ретроградной системой ценностей, у которой нет будущего и которая подлежит разрушению — чем быстрее и радикальнее, тем лучше.

Именно данному культурному заданию и соответствует фактура «революционной» деятельности 60-х годов. Она состоит преж-

⁴ Знаменательно, например, что московский митрополит Филарет Дроздов еще в 1855 г. пишет специальную конфиденциальную записку, возражая против употребленного Александром II выражения *горжусь вами* как против элемента языка светского. Для «благочестиво мыслящих» оно не может не ассоциироваться с словами Псалтыри «Бог гордым противится» и потому неприлично в устах православного императора (Филарет, IV, 54–55). Вообще же если официальный дискурс отличался в 1830-е годы в формулу «самодержавия, православия и народности», то у духовенства «народность» поглощалась «православием», а «самодержавие» оказывалось не независимым принципом, а частью религиозной доктрины, хранителем которой и было духовенство.

де всего из уничтожения форм элитарной культуры и лишь во вторую очередь из утверждения новых идеологических установок. Идеологически шестидесятники достаточно неоднородны, они расходятся, например, по таким кардинальным для России вопросам, как отношение к крестьянству и сельской общине (см.: Козьмин 1961, 40–44, 63–65). Куда более схожи они по своему социальному поведению, оно должно было воплощать и воплощало отказ от социальных «условностей» элитарной культуры. Воспитанности как основному авторитарному механизму элитарной культуры (ср.: Лофленд 1973) противопоставляется естественность и искренность — постоянные составляющие любого антицивилизационного движения, присущие многим маргинальным культурам. Говоря об этом времени, П. А. Кропоткин писал: «Прежде всего нигилизм объявил войну так называемой условной лжи культурной жизни. Его отличительной чертой была абсолютная искренность. И во имя ее нигилизм отказался сам — и требовал, чтобы то же сделали другие, — от суеверий, предрассудков, привычек и обычаев <...> Вся жизнь цивилизованных людей полна условной лжи <...> Все формы внешней вежливости, которые являются одним лицемерием, претили ему [нигилисту] <...> Нигилист вносил свою любовь к искренности даже в мелкие детали повседневной жизни. Он отказался от условных форм светской болтовни и выражал свое мнение резко и прямо, даже с некоторой аффектацией внешней грубоватости» (Кропоткин 1988, 283–285). Это антицивилизационное противостояние выразилось в преобразованиях поведения и одежды, формах речи и жилища, в сфере сексуальных отношений (брака, фиктивного брака, сожительства) и еде, в восприятии достижений цивилизации — благосостояния, эстетического развития, свободного времени (ср.: Конфино 1990)⁵.

⁵ Вряд ли можно полагать, как это делает ряд исследователей, что основным устремлением шестидесятников были интеллектуальная свобода, индивидуализм и достоинство личности. Хотя сами шестидесятники и могут говорить о «свободе» как своей основной ценности (ср. Шелгунов 1967, I, 131–143), они вкладывают в это понятие прежде всего отрицательный смысл — свободы от давления авторитарной традиции. Поэтому едва ли справедливо говорить, как это делает М. Конфино (1990, 520), что «ils étaient des rebelles, des hommes et des femmes révoltés, dans le sens de Camus». Отталкивание от традиции складывается в систему правил, ограничивающих индивидуализм еще более жестко, чем отрицаемая система. Е. Водовозова прямо говорит о «кодексе правил», указывая, что он был «аскетически суровый, однобокий и с пунктуальной точностью указывал, какое платье носить и какого цвета оно должно быть, какую обстановку квартиры можно иметь и т. п. Прическа с пробором позади головы

С точки зрения культуры элитарной это была не вышедшая на поверхность маргинальная культура, а явление совершенно новое, и этот атрибут новизны был, понятно, с радостью воспринят шестидесятниками. Если шестидесятники и были «детьми», то безусловно не теми, кто ищет своих «отцов». Напротив, шестидесятники от своих «отцов» бежали. Остается лишь выяснить, кто были эти «отцы». Здесь мнения как свидетелей этих процессов, так и пришедших им вслед историков существенно расходятся. Мы уже говорили, что Герцен приписывал эту роль себе, а Михайловский отводил ее разночинцам. И то и другое предположение не слишком хорошо согласуется с известными фактами. От «отцов» в лице Герцена шестидесятников отличает вся система поведения, т. е., как мы видели, основное, что объединяло этот слой общества. Социальные низы не подходят на роль «отцов» по другой причине: среди шестидесятников разночинцы, по-видимому, составляли меньшинство, тогда как большинство приходилось на дворянство. Как протест дворянской молодежи и описывает этот процесс ряд исследователей. Указав на подчеркнутое противостояние авторитету как на наиболее выразительную характеристику движения, М. Конфино заключает: «C'était un ensemble d'attitudes qui exprimaient le désir de liberté et d'indépendance d'un groupe social distinct et nettement circonscrit: un *groupe d'âge* de jeunes de 18 à 20 ans et d'origine nobiliaire, qui se révoltaient — chacun de son côté et sans organisation préalable — contre le mode de vie et la raison d'être d'une classe sociale déterminée: la noblesse terrienne» (Конфино 1990, 519).

Мы уже говорили, однако, что границы группы не поддаются определению в терминах социальной истории. В силу этого даже приблизительные подсчеты социального состава (из дворянства, из духовенства и т. п.) не имеют большого смысла; приводимые в этой связи данные о социальном происхождении студенчества (Лейкина-Свирская 1958; Конфино 1990, 516–517; ср.: Поллард

и высоко взбитые волосы у женщин считались признаком пошлости. Никто не должен был носить ни золотых цепочек, ни браслета, ни цветного платья с украшениями, ни цилиндра <...> Хотя эти правила не были изложены ни печатно, ни письменно, но так как за неисполнение их каждый подвергался порицанию и осмеянию, то тот, кто не хотел прослыть заскорузлым консерватором, твердо знал их наизусть» (Водовозова 1964, II, 486). Свидетельства антииндивидуализма шестидесятников и властителей их дум (Белинского, Чернышевского) приводит В. Нахирны (1983, 115–118). О возникновении интеллигенции как реакции на модернизацию и рационализацию публичной сферы ср. любопытные замечания А. Глисона (1980, 19–21).

1964, 26–27) или о социальном составе образованных профессий (Нахирны 1983, 26–31, 151–153) вряд ли релевантны, поскольку шестидесятники не состояли исключительно из студентов и профессиональная принадлежность отцов имела лишь весьма косвенное отношение к выбору детей. Определив шестидесятничество как явление контркультуры, следует выяснить, кто формулирует эту новую систему ценностей, откуда идут основные импульсы, каковы социально-психологические источники негативного подхода к элитарной культуре. Возрастной протест, конечно, имел место и обусловил то идеологическое господство молодых в русском оппозиционном движении, которое С. Н. Булгаков назвал в свое время «духовной педократией» (Булгаков 1909, 43). Но протестующая молодежь осваивала готовые идеи и строила свою жизнь по созданным для нее рецептам: содержание протеста определяли не возрастные изменения гипофиза, а так называемые властители дум, сформировавшие для этого протеста законченную культурную парадигму.

Наибольшее влияние в этом плане имел Чернышевский, именно «Что делать?» сделалось шестидесятническим учебником жизни. Как пишет И. Паперно, «мнение о том, что по своей природе и силе воздействия роман «Что делать?» превратился в «Новое Евангелие», стало общим местом. В воспоминаниях современников и исследовательских работах сохранилось большое количество свидетельств о том, что русская радикальная молодежь того времени восприняла книгу как откровение и увидела в ней программу действия, которой следовало с рвением и истовостью прозелитов, воодушевленных новой верой» (Паперно 1996, 166). Не менее показательным, что из поколения 1840-х годов значимой для шестидесятников фигурой был антиэлитарный и травмированный своим социальным статусом Белинский, тогда как Герцен, Грановский, Станкевич существенного интереса не вызывали (Глисон 1980, 130–133; Нахирны 1983, 87–88). Таким образом, именно в созданном Белинским, Чернышевским и их кругом дискурсе следует искать источники социальной позиции протестующей молодежи. Здесь мы находим и новые моральные принципы (незаслуженное богатство порочно, труд создает достоинство человека), и отказ от «условностей» элитарной культуры (светского общества), и утверждение равенства женщин, и поклонение науке, и конкретные формы поведения (фиктивный брак, создание артелей, полезное чтение, скромная одежда, подчеркнутая прямота речи и т. д.). Если шестидесятничество — это контркультура, то возникает она не в результате стихийного протеста, а как парадигма, выстроенная вполне после-

довательно и при этом как сознательная противоположность культуре элитарной.

Чернышевский, равно как и другие властители дум шестидесятников, строили эту парадигму не на пустом месте. Источники были многообразны, так что парадигма в целом имела синтетический характер. Поэтому разнообразные элементы западноевропейского происхождения (французского социализма, левогегельянства, эмансипационного пафоса Жорж Занд) не были в ней определяющими, они попадали в контекст сложившейся маргинальной культуры и трансформировались в силу этого сочетания. Сколь бы значимым ни был западноевропейский компонент, наследие маргинальной культуры обнаруживается в синтетической парадигме вполне отчетливо⁶. Показательны в этом плане сами формы протеста. Та нарочитая грубость и невоспитанность, о которой говорит Кропоткин (см. выше), не может быть ни автоматическим следствием усвоения западного радикализма (почти те же воззрения усваивают ранее Герцен или Бакунин, но на их поведении в обществе это прямо не сказывается), ни непосредственной реакцией молодых дворян на дворянское воспитание (скажем, цивилизованные гигиенические привычки должны были бы быть для них бессознательными навыками и в силу этого выпадать из области рефлектируемого поведения). Для неэлитарных групп та-

⁶ Замечательное свидетельство этому можно найти у Чернышевского в его дневнике 1848 г. Под 18 сентября он записывает: «Я начинаю думать, что республика есть настоящее, единственное достойное человека взрослого правление [...] Это мнение взято у французов, но к этому присоединяется *мое прежнее, старинное, коренное мнение*, что нет ничего пагубнее для низшего класса и вообще для низших классов, как господство одного класса над другим, ненависть по принципу [...] к аристократии всякого рода [...] — теперь мое коренное убеждение, которое подтверждено еще более, может быть, словами Луи Блана и социалистов: вы хотите равенства, но будет ли равенство между человеком слабым и сильным; между тем, у кого есть состояние, и у кого нет [...] Нет, и если вы допустили борьбу между ними, конечно, слабый, неимущий, невежда станут рабами. Итак, я думаю, что единственная и возможно лучшая форма правления есть диктатура или лучше наследственная неограниченная монархия, но которая понимала бы свое назначение, что она должна стоять выше всех классов и собственно создана для покровительства утесняемых» (Чернышевский 1928, 276; курсив мой — В. Ж.). «Коренное мнение» Чернышевского (в годы его формирования) — это, очевидно, лишь концептуальное оформление социального протеста маргинала, и именно этот протест, как прямо заявляет автор, определяет его понимание усвоенных французских идей и трансформирует их в эгалитаристский монархизм, в столь открытым виде отнюдь его французским учителям не свойственный. Протест явно образует основу, а французские источники служат пособием в его концептуализации.

кой протест, однако, вполне естествен и имеет многочисленные историко-культурные аналоги. Воспитанность как часть цивилизационного процесса ставит преграду для проникновения в элиту людей из других социальных групп; для последних нахождение в элитарном обществе оказывается тяжелой психической травмой (ср.: Каддихи 1974). Такую травму, в особенности при общении с женщинами, переживали и те разночинцы, которые появились в образованном обществе в 1840-х годах, — Белинский, Чернышевский, несколько позже Добролюбов (Нахирны 1983, 82–86; Паперно 1996, 65–76). Легко предположить, что это происходило и раньше, когда носители маргинальной культуры оказывались в элитарном социуме. У Чернышевского эта тема была отрефлектирована — и в дневниках, и в «Что делать?», так что нет сомнения в актуальности самой проблемы в канун шестидесятых годов. Кризис элитарной культуры давал возможность эту проблему решить, дискредитировав старую благовоспитанность и утвердив новую модель поведения; это обуславливает и агрессивность ее внедрения, и включения ее как части в «кодекс» правил «новых людей». Преemptивность (но не неизменность) социальных позиций кажется в данном случае вполне наглядной.

Аналогичная преemptивность имеет место и в других принципиальных социокультурных моментах. Культ бедности восходит к тому противостоянию дворянского богатства и бедности остальных слоев населения, который угнетал сознание недворян в течение многих десятилетий, культ труда — к представлению о безнравственном бездельи дворян, паразитирующих на тяжелом труде остальной части общества. Объединяющий принцип дружбы, т. е. органических социальных связей, исповедовавшийся либеральными образованными дворянами в 1840-х годах, заменяется принципом единых убеждений, т. е. искусственно создаваемой связи, характерной для разночинных властителей дум (Нахирны 1983, 82–89); эта искусственность может быть возведена к тому ostrанению, которое испытывали наследники маргинальной культуры, попав в элитарное общество. Вообще оппозиционность шестидесятников может быть соотнесена с тем чувством ущербности, которое испытывали маргиналы по отношению к элите⁷. Ряд ис-

⁷ В. Нахирны (1983, 120) с полным основанием замечает, что идеальное общество, которое проповедовали шестидесятники, «was a society in which its members and, foremost, they themselves, would relate to one another in terms of ideals and beliefs rather than in terms of status, specific interests, or personal qualities. It would be a social order, in which Belinsky and Dobroliubov would not

следователей, правда, указывают на то, что в дореформенное время разночинцы были конформистами *par excellence* и поэтому об их оппозиционности говорить не приходится; однако, как мы видели в случае с Гавриилом Петровым, это был конформизм вынужденный, смешанный с затаенным негодованием, и нужен был лишь крах элитарного господства, чтобы это негодование вырвалось наружу. *Ressentiment* маргиналов образовал парадигму шестидесятичного протеста, и эту парадигму как единое целое усваивали те многочисленные юноши и девушки из благородных семейств, которые отказывались жить по заветам своих родителей.

Трудно сказать, в какой степени в освоении этой маргинальной парадигмы юными дворянами сказывался альтруистический протест против наследия отцов, который не без некоторого преувеличения подчеркивает М. Конфино (1990, 519–523), а в какой более прозаические причины. В. Нахирны безусловно прав, говоря о «*deplorable poverty*» значительной части студенчества, в том числе и студентов дворянского происхождения (Нахирны 1983, 169). Бедность, невозможность опереться на поддержку семьи, на наследственные связи и наследственный капитал ставили обнищавших дворян в положение маргиналов и делали для них близкой и понятной соответствующую культурную парадигму. В. Нахирны полагает, что появление бедных дворян-студентов было обусловлено обнищанием дворянства после реформы 1861 г. Вряд ли, однако, шестидесятичество связано с этой экономической подоплекой; такое объяснение не согласуется с хронологией, поскольку интеллигенция появляется до великой реформы и тем более до того, как неразворотливые дворяне успели обнищать, лишившись своих крепостных. Бедные дворяне, тем не менее, были и до реформы, и к ним аргументация В. Нахирного вполне приложима. Протест бедных дворян, таким образом, был столь же действенным стимулом для освоения маргинальной парадигмы, как и протест дворян богатых. Какого протеста в шестидесятичестве было больше, установить, видимо, невозможно. В любом случае образцом для этого протеста были Чернышевский, Добролюбов, Белинский, а не Герцен и Бакунин. По словам А. Глисона,

be viewed as unrefined provincials, in which Chernyshevsky's wife-to-be would not be embarrassed by his social background, in which Chernyshevsky himself would not be kept in a porter's-lodge, as he was on one occasion, because of his outward appearance and his mode of transportation (he came on foot), but would find identity and recognition as men of convictions». И в этом смысле, конечно, Чернышевский также был «a figure out of Russian religious history, despite himself» (Глисон 1980, 102).

Чернышевский не только противостоял ценностям старого порядка, «he gave the younger generation a living model of something else, something to oppose to those who became known, after Turgenev's novel, as „the fathers“» (Глисон 1980, 104). При этом для дворянской молодежи Чернышевский был образцом даже в большей степени, чем для молодежи разночинной (Глисон 1980, 121).

О концептуальной стороне рассматриваемой преемственности довольно ясно говорит Н. А. Бердяев, хотя его рассуждения о нигилизме как выражении русской духовности остаются сомнительными, а убеждение (впрочем, ясно не сформулированное) в разночинном характере шестидесятничества фактически неверным. Бердяев указывает, что у шестидесятников «материализм превратился в своеобразную догматику», отмечает их подозрительное отношение ко всякому «культурному творчеству», т. е. к эстетическим ценностям, и связывает эти черты с аскетической «формацией души», полученной в семинарии (Бердяев 1990, 38–40). Действительно, шестидесятнический дискурс несет на себе отпечаток духовной риторики. Новая мораль трансформирует формулы христианской этики, что Достоевский, в полной мере ощущавший религиозную подоплеку русского нигилизма, лаконично обозначил словами Лужина: «Наука же говорит: возлюби, прежде всего, самого себя». Естественные науки, от которых шестидесятники ждали истины и спасения человечества, выступают как полярная противоположность тому гуманитарному знанию, которое давало духовное образование; отношение к знанию, однако, сохраняло преемственность, и Бюхнер читался как катехизис. Вместе с тем пафос науки в нигилизме продолжает аналогичный пафос знания (образованности) у духовенства, противопоставлявшего свою образованность элитарной культуре и видевшего в ней основу своего социального статуса, отделявшего духовенство от других социальных групп⁸.

⁸ М. Конфино полагает, что приверженность нигилистов естественным наукам была обусловлена той реформой гимназического образования, которую проводит Николай I после революции 1848 г. Гуманитарные дисциплины стали казаться опасными, и их место заняли такие предметы, как ботаника, зоология, минералогия и т. д. Таким образом, «les sciences naturelles [...] furent la nourriture intellectuelle fondamentale des futurs nihilistes au cours de leurs études secondaires. Faudrait-il s'étonner par conséquent si plus tard ils n'ont pas été en mesure d'apprécier les poèmes de Puškin et les pièces de Shakespeare?» (Конфино 1990, 523). При такой схеме остается совершенно непонятным, почему вера в науку у шестидесятников оказывается формой протеста против воззрений «отцов». Поклонение Бюхнеру и Мошотту идет явно не из нико-

Преемственный характер имеет и эстетическая позиция шестидесятников. Не входя в рассуждение о том, какое место занимает красота в православной духовности вообще, отмечу, что в условиях европеизации и секуляризации элитарной культуры духовенство не могло не настаивать на том, что эстетические ценности не обладают самостоятельным существованием, но находятся в зависимости от ценностей религиозных (что, скажем, икона остается иконой вне зависимости от качества исполнения, а Мадонна Рафаэля не может быть священным предметом несмотря на всю свою красоту). В определенном преломлении такой подход к эстетике сближался с утилитарным. В 1814 г. Филарет Дроздов по поводу программы курса иеромонаха Феоктиста Орловского писал, что «учение о грации предметов подлинной природы [...] не принадлежит [...] к состоянию сочинителя» (Чистович 1894, 138), подразумевая, видимо, что теория прекрасного не дело духовных лиц. Несколько позже епископ Игнатий Брянчанинов отрицает всякое достоинство у светской литературы на религиозные темы (Брянчанинов 1977, 20–21). У шестидесятников место религии занимает научный прогресс, и эстетические ценности оказываются противопоставлены этому новому кумиру. Таким образом, и на концептуальном уровне культура «новых людей» оказывается продолжением и трансформацией маргинальной культуры.

Итак, в шестидесятые годы возникает новая культурная парадигма, и именно эта парадигма, а не происхождение или возрастные параметры объединяет ту группу людей, которую можно назвать первым поколением интеллигенции. Формирование этой парадигмы, своего рода контркультуры, обусловлено кризисом элитарной (дворянской) культуры, обозначившим новый период в истории русского культурного сознания. Одним из основных источников этой культурной парадигмы была маргинальная культура предшествующего периода, прежде всего культура духовенства, которой был присущ глубокий *ressentiment* по отношению к элитарной культуре, распространявшийся и на сферу поведения, и на мировоззренческие представления. Кризис господствующей культуры был легитимацией этого *ressentiment*'а и в то же время стимулом для его основательной трансформации.

Встает естественный вопрос, что было со следующими поколениями интеллигенции. И здесь точнее всего было бы сказать, что никаких следующих поколений не было. В 1870-е годы куль-

турная парадигма шестидесятничества теряет свою целостность, размывается и расчленяется на спектр отдельных парадигм, не образующих внутреннего единства — от умеренно оппозиционного либерализма, справившегося с проблемами цивилизованного поведения и относительно успешно взаимодействовавшего с властью, до народников и террористов, у которых культурная парадигма превратилась в политические программы разного уровня радикализма. Понятие *интеллигенции*, однако, продолжало при этом существовать, хотя анализ его употребления ясно показывает, что разными лицами в него вкладывалось разное содержание, т. е. в проекции на социальную плоскость оно очерчивало неодинаковые группы общества (детальному анализу различных употреблений слова *интеллигенция* посвящена монография О. В. Мюллера; о разбросе значений, связанном с различными самоидентификациями см., в частности: Мюллер 1971, 137–139, 316–376). Упрощая, можно сказать, что интеллигенция Иванова-Разумника, интеллигенция «Вех» и интеллигенция Ленина в приложении к современному им обществу обозначают разные его сегменты, и общего в них лишь то, что генеалогически они возводятся к шестидесятничеству (в разных его оттенках); эти разные понимания предполагали и разные построения генеалогии русского образованного социума (см.: Нахирны 1983, 4–5). Переменчивость в содержании понятия *интеллигенции* была очевидна тем, кто его к себе прилагал, уже с конца XIX в.⁹; это, однако, не останавливало их от его употребления, поскольку его символическая значимость затрагивала глубинные пласты самосознания, мучительно переживавшего модернизацию русского общества.

Для культурной истории важнейшим моментом оказывается здесь то, насколько существенную роль сыграла эта социальная фикция в самопредставлении и самоотождествлении русского общества пореформенной эпохи. Употребление этого понятия показывает, что в русском культурном сознании кризис шестидеся-

⁹ Так, например, Н. В. Шелгунов писал в «Очерках русской жизни»: «Обыкновенно мы делим себя на две большие и неравные группы — на интеллигенцию и народ. Но в этих группах тоже нет ничего цельного. На интеллигенцию также нельзя надеть одну общую шапку, как и на народ, и, может быть, нигде обобщение так не ошибочно, как в игре с понятием «интеллигенция». У нас чуть ли не столько интеллигенций, сколько считающих себя образованными. Какие внешние и какие внутренние признаки интеллигенции, где она начинается, где она кончается? Даже образование не всегда служит ее внешним признаком» (Шелгунов 1886, III, 194).

тых годов выступает как начало новой эпохи, радикально изменившее (модернизовавшее) соотношение элитарной и маргинальной культур (ср. свидетельство Н. В. Шелгунова — 1967, I, 138). В ретроспекции символическим фокусом этого преобразования и оказываются шестидесятники. Те группы, которые так или иначе соотносят себя с этим фокусом, обозначают эту преемственность понятием интеллигенции. Таким образом, история интеллигенции — это история того культурологического конструкта, с помощью которого образованная часть русского общества стремилась определить свою идентичность в столкновении с модернизацией, разрушившей прежнее культурное пространство, построенное на иерархии элитарной и маргинальной культур.

Литература

- Бердяев 1990 — *Бердяев Н. А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М., «Наука», 1990.
- Брауэр 1967 — *Brower D. R.* The Problem of the Russian Intelligentsia // *Slavic Review*, XXVI (1967), n. 4, 638–647.
- Брянчанинов 1977 — *Епископ Игнатий Брянчанинов.* Неизданные письма // *Вестник русского христианского студенческого движения*, № 121, 1977.
- Булгаков 1909 — *Булгаков С. Н.* Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции) // *Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции.* Изд. 2-е. М., 1909, 23–69.
- Водовозова 1964 — *Водовозова Е. Н.* На заре жизни: Мемуарные очерки и портреты. Т. I–II. М., 1964.
- Герцен, I–XXX — *Герцен А. И.* Собрание сочинений в 30-ти томах. М., Изд-во АН СССР, 1954–1966.
- Глисон 1980 — *Gleason A.* Young Russia. The Genesis of Russian Radicalism in the 1860s. N.-Y., The Viking Press, 1980.
- Державин, I–IX — *Державин Г. Р.* Сочинения. С объяснительными примечаниями Я. Грота. Т. I–IX. СПб., 1864–1883.
- Знаменский 1875 — *Знаменский П. В.* Чтения из истории русской церкви за время царствования Екатерины II // *Православный собеседник*, 1875, № 2, 99–143, № 4, 392–418, № 5, 3–44, № 8, 327–347.
- Каддихи 1974 — *Cuddihy J. M.* The Ordeal of Civility. Freud, Marx, Lévi-Strauss, and the Jewish Struggle with Modernity. Boston, Beacon Press, 1974.
- Козьмин 1961 — *Козьмин Б. П.* Раскол в нигилистах. Эпизод из истории русской общественной мысли 60-х годов // *Козьмин Б. П.*

- Из истории революционной мысли в России. Избранные труды. М., 1961, 20–67.
- Конфино 1972 — *Confino M.* On Intellectuals and Intellectual Traditions in Eighteenth- and Nineteenth-Century Russia // *Daedalus*, vol. 101, 1972, 117–149.
- Конфино 1990 — *Confino M.* Révolte juvénile et contre-culture: les nihilistes russes des «années 60» // *Cahiers du monde russe et soviétique*, vol. XXXI (4), 1990, 489–537.
- Кропоткин 1988 — *П. А. Кропоткин.* Записки революционера. М., «Московский рабочий», 1988.
- Лейкина-Свирская 1958 — *Лейкина-Свирская В. Р.* Формирование разночинной интеллигенции в России в 40-х годах XIX века // *История СССР*, 1958, № 1, 83–104.
- Лофленд 1973 — *Lofland L. H.* A World of Strangers: Order and Action in Urban Public Space. New York, «Basic Books», 1973.
- Малия 1961 — *Malia M.* What Is the Intelligentsia? // *The Russian Intelligentsia*. Ed. by R. Pipes. New York, Columbia Univ. Press, 1961, 1–18.
- Михайловский 1896–1897 — *Михайловский Н. К.* Сочинения. Т. I–VI. СПб., 1896–1897.
- Мюллер 1971 — *Müller O. W.* Intelligencija. Untersuchungen zur Geschichte eines politischen Schlagwortes. Frankfurt, Athenäum Verlag, 1971 [Osteuropastudien der Hochschulen des Landes Hessen, Reihe III, Frankfurter Abhandlungen zur Slavistik, Bd. 17].
- Нахирны 1983 — *Nahirny V. C.* The Russian Intelligentsia. From Torment to Silence. New Brunswick and London, «Transaction Books», 1983.
- Паперно 1996 — *Паперно И.* Семиотика поведения: Николай Чернышевский — человек эпохи реализма. М., «Новое литературное обозрение», 1996.
- Поллард 1964 — *Pollard A. P.* The Russian Intelligentsia: The Mind of Russia. — *California Slavic Studies*. Vol. III. Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1964, 1–32.
- Раефф 1966 — *Raeff M.* Origins of the Russian Intelligentsia: The Eighteenth-Century Nobility. New York, 1966.
- Роте 1984 — *Rothe H.* Religion und Kultur in den Regionen des russischen Reiches im 18. Jahrhundert. Erster Versuch einer Grundlegung. Opladen, 1984 [Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Geisteswissenschaften. Vorträge G267].
- Смирнов 1867 — *Смирнов С. К.* История Троицкой Лаврской семинарии. М., 1867.
- Филарет, I–V — Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского по учебным и церковно-государственным вопросам. Т. I–V. М., 1885–1888.

- Флоровский 1937 — *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Париж, 1937.
- Фриз 1977 — *Freeze G. L.* The Russian Levits. Parish Clergy in the Eighteenth Century. Cambridge, Mass. and London, 1977.
- Чернышевский 1928 — *Чернышевский Н. Г.* Литературное наследие. Т. I. Из автобиографии. Дневник 1848–1853 гг. М.-Л., Гос. изд-во, 1928.
- Чистович 1894 — *Чистович И. А.* Руководящие деятели духовного просвещения в России в первой пол. текущего столетия. СПб., 1894.
- Шелгунов 1886 — *Шелгунов Н. В.* Сочинения. Изд. 3-е. Т. I–III. СПб., Изд-во О. В. Поповой, 1886.
- Шелгунов 1963 — *Шелгунов Н. В.* Воспоминания. Т. I–II. М., 1963.
- Шереметевский 1914 — *Шереметевский В.* Гавриил Петров. — Русский биографический словарь. Т. IV (Гааг — Гербель). М., 1914, 43–47.
- Штранге 1965 — *Штранге М. М.* Демократическая интеллигенция России в XVIII веке. М., 1965.

Е. П. Чельшев
(Москва)

«Ртищевское братство» в Андреевском монастыре в пленицах

Хранителями памяти о прошлом на Руси всегда были монастыри. Они были очагами науки и культуры, именно в них были обнаружены многие памятники древней письменности. Так в Спасо-Преображенском монастыре в Ярославле была найдена рукопись «Слова о полку Игореве». Работая над Историей Государства Российского, Н. М. Карамзин обнаружил в Троице-Сергиевой лавре «Троицкую летопись», а в Воскресенском монастыре (Новый Иерусалим) записки тверского купца Афанасия Никитина «Хождение за три моря». Но «...время незаметно налагает печать забвения на скоромные летописи некоторых приходских храмов», — писал около ста лет назад священник Н. И. Молчанов. Сколько таких храмов и монастырей, хранивших историческую память русского народа, было осквернено, разрушено, предано забвению. Одним из таких монастырей, долгие годы остававшимся забытым, является Андреевский. «Настало время вспомнить об этой святой обители, сослужившей, — по словам священника Молчанова, — почетную службу в истории духовного просвещения Московской Руси»¹.

У подножья Воробьевых гор, где Москва-река круто поворачивает на северо-восток, в двух верстах от города на пути в Киев в живописном лесном урочище с незапамятных времен было расположено село Андреевское. Первоначально здесь был мужской монастырь, который сгорел во время пожара 1547 года. В 1601 году на этом месте было погребено 127000 трупов москвичей, умерших во время голода. Вместе с небольшой шатровой церковью во имя святого мученика Андрея Стратилата, упоминавшейся еще во времена Ивана Грозного, «причем в то время она была уже не новой»², это место древнего подмосковья называлось «в Пленицах». Одна из версий происхождения этого слова основывается на обнаруженных в монастырской церкви Воскресения Христова подвалах, где якобы содержались плен-

ники. Однако более достоверной представляется расшифровка этого названия, связанная с бытом древней Москвы. Во время весеннего половодья доставлявшие в город дрова и бревна плотовщики на изгибе реки связывали их в караваны плотов или пленицы. Бурная река часто выбрасывала их на берег, образуя вокруг завалы леса. Отсюда и произошло такое необычное название этих мест и построенного здесь монастыря.

Места эти связаны с именем окольного царя Алексея Михайловича, Федора Михайловича Ртищева (1625–1673), происходившего из рода сына золотоордынца Аслана Челеби-мурзы, Льва Прокопиевича, прозывавшегося «широкий рот» или «ртище». По свидетельствам многих очевидцев Ртищев был человеком необыкновенной щедрости и доброты, бескорыстия и человеколюбия. Упомянув о Ртищеве как об «одном из замечательных деятелей Московской Руси XVII в.», Ф. А. Брокгауз и И. А. Ефрон говорят о том, что «свое имущество он раздавал бедным. В 1750 г. Ртищев основал за городом гостиницу для бедных, во время голода в Вологде продал свои одежды и дорогие сосуды и на вырученные деньги помогал потерпевшим, жителям Арзамаса уступил бесплатно свои лесные дачи»³. Как пишет Ключевский, «Не выступать вперед, оставаться в тени было его житейской привычкой...». Не в пример другим старым, боярам, он обращал свои средства на дела общественной благотворительности. В Москве он учредил больницу, богадельню и лазарет для раненых, пленных польского похода. Это было новинкой для Москвы. Главной целью жизни он считал служение страдающему и нуждающемуся человечеству, помощь бедным и обездоленным людям. Одним из первых в то время он выразил критическое отношение к крепостному праву. Незадолго до смерти он отпустил на волю всех своих дворовых, и, по словам О. В. Ключевского, завещал своим наследникам, дочери и зятю, «на помин его души» возможно лучше обращаться с завещанными им крестьянами, «ибо, — говорил он, — они нам суть братья»⁴.

«Из всего нравственного запаса, почерпнутого древней Русью из христианства, Ртищев воспитал в себе наиболее трудную и наиболее сродную древнерусскому человеку доблесть — смиренномудрие. Царь Алексей, выросший вместе со Ртищевым, разумеется, не мог не привязаться к такому человеку. Своим влиянием царского любимца Ртищев пользовался, чтобы быть миротворцем при дворе, устранять вражды и столкновения, сдерживать сильных и заносчивых или неуступчивых людей... такая трудная роль тем легче удавалась Ртищеву, что он умел говорить правду без обиды, никому не колол глаза личным превосходством, был

совершенно чужд родословного и чиновного тщеславия, ненавидел местнические счеты, отказался от боярского сана, предложенного ему царем за воспитание царевича. Соединение таких свойств производило впечатление редкого благоразумия и непоколебимой нравственной твердости»⁵.

Добрая память о Ртищеве передавалась из поколения в поколение. Как не хватает нам сегодня таких людей, как важно больше знать о них, о всем том, что совершили такие люди, как Ртищев, обладавшие куда большим чувством ответственности, нравственной чистоты, чем многие их потомки. Принадлежа «к числу передовых людей своего времени, осознававших необходимость светского просвещения русского общества, в тесных культурных контактах с европейскими странами»⁶, «...воспитанный в строгом послушании уставам Православной церкви»⁷, будучи человеком состоятельным, он все свои сбережения и доходы тратил на благотворительность, укрепление основ православия и просвещение.

На свои средства он выстроил храм во имя Преображения Господня и учредил в 1648 г. Андреевский-Преображенский «училищный монастырь для распространения свободных мудростей», «ими же возмощи бы обрести разум, свет души словесныя»⁸. В нем могли поселяться только «учительные люди», знавшие языки и науки.

По его рекомендации царь пригласил из Киево-Печерского, Межигорского и других малороссийских и белорусских монастырей 30 ученых иноков «в житии и чине и во чтении и пении церковном и келейном правиле изрядных»⁹. В мае 1649 г. царь обратился к киевскому митрополиту Сильвестру Коссову с просьбой прислать ученых старцев, знающих греческий и латинский языки. В Андреевский монастырь он пригласил ученых иеромонаха Арсения Сатановского, Дамаскина Птицкого и «знаменитого старца» Епифания Славинецкого «мудрого философа богослова, „изящного дидаскала“ и искуснейшего в эллино-греческом и славянском диалектах»¹⁰. Именно он стал во главе просветительского кружка, «Ртищевского братства». «В настоятели самого монастыря определен опытный в иноческой жизни и украшенный добродетелями Игумен Досифей»¹¹.

«Славенецкий одно время жил „в горах“ в Андреевском монастыре. Он был „явлением — феноменом“ для москвичей кабинетного, затворнического ученого труда. При будущих русских канонизациях он, конечно, найдет свое место в числе подвижников науки. За четверть века работы в Москве (1649–1676 гг.) Епифаний для церковной власти был как бы живой академией православных

наук... С упрощенными поправками церковно-славянского языка Библия впервые в Москве была напечатана (в 1663 г.) Епифаний к этому делу приспособил и обучил двух чудовских иноков, Евфимия и Моисея, игумена Сергия и московского иерея Никифора. Выросла скромно целая школа научных работников по контрасту с не хотевшими ничего знать крикунами — обрядоведами»¹². Результаты деятельности научных работников использовались там в интересах повышения уровня образования. «Желающие могли учиться в „Ртищевской школе“ и со временем сделаться переводчиками и справщиками богослужебных книг»¹³. Обучение в Андреевском монастыре проходили молодые люди из «добропорядочных семей». Они изучали грамматику, риторику, философию, греческий и латинский языки.

Обязанный выполнять днем службу при царском дворе, Ртищев проводил вечера и ночи в Андреевском монастыре, сначала садился за ученическую парту для изучения греческой грамматики под руководством киевских старцев, и затем участвовал в жарких спорах, с учеными монахами, богословами о соотношении веры и знания, вопросу находившемуся в центре внимания гуманистов и религиозных реформаторов того времени, по широкому кругу вопросов богословия и философии. Ртищев стремился привлечь к участию в этих диспутах образованных людей различных ориентаций. Известный богослов и мыслитель архимандрит Покровского монастыря Спиридон Потемкин, защищавший православие в полемике с непримиримым панславистом хорватом Юрием Крижаничем, автором завершеного в сибирской ссылке знаменитого труда «Политические думы», в котором, как писал Ключевский «Россия впервые ставится лицом к лицу с Западной Европой»¹⁴, пытавшимся через ученых старцев «войти в доверие царя с тайной целью добиться соединения Православной церкви с римско-католической. Живя в Москве, Крижанич направил свои усилия на Ртищева, который мог увлечься предложениями этого тайного католика и патера»¹⁵. Ревнители русской старины во главе с неистовым протопопом Аввакумом спорили с известным ученым, поэтом западной ориентации Симеоном Полоцким, обосновавшимся в основанном Никоном в 1656 году Новоиерусалимском монастыре и ставшим верным соратником и союзником патриарха¹⁶. В июне 1667 г. протопопа Аввакума и его единомышленников никониане привезли в Андреевский монастырь «для увещания непокорных расколочителей»¹⁷. Бывал там и Никон, который, став патриархом, продолжал поддерживать начатую по инициативе Ртищева и руководимую Епифанием Славинецким работу киевских монахов по сверке и

редактированию Библии. Сам царь Алексей Михайлович заезжал на огонек, светившийся в окнах Андреевского монастыря, где проходили ночные бдения. Участвуя в спорах со своими оппонентами Ртищев «при всем несходстве их характеров и направлений, старался удержать староверов и никониан в области богословской мысли, книжного спора, не допуская их до церковного раздора, устраивал в своем доме прения, на которых Аввакум «брался с отступниками, особенно с С. Полоцким, до изнеможения, до опьянения»¹⁸.

Мысль о том, что «...ученая работа киевлян-колонистов Андреевского монастыря... оказала великие услуги Российскому обществу»¹⁹ красной нитью проходит через всю отечественную богословско-историческую литературу. Члены «Ртищевского братства» внесли значительный вклад в развитие общественной, богословской мысли, гуманитарных знаний в древней Москве.

Основная задача, которую должны были выполнить члены «Братства», заключалась в сверке перевода текста Библии, в переводе и комментировании святоотеческой литературы. По поручению Ртищева Епифаний Славинецкий составил «Триглоссен» — словарь славяно-латино-греческий, включающий около 7000 слов, который использовался в работе над текстом славянской Библии, исправляемой не по славянским рукописям, как делалось раньше, а по греческому тексту, по сличению церковных книг с греческими подлинниками. В Андреевском монастыре издавались также оригинальные сочинения «Уставы гражданоправительные», «Гражданство и обучение нравов детских», «Об убиении крала Аггельского», «Географии две части — Европы и Азии», книги по космографии с изложением систем Птолемея и Коперника, по основам математической географии, записки путешественников и т. д.

Важным вкладом в развитие русской духовной культуры явилось проводившееся по согласованию с патриархом Никоном восстановление в храмах Андреевского и других монастырей обычая церковной проповеди, почти исчезнувшего на Руси во время монгольского ига. Живое, доходчивое слово, изустные напутствия и поучения пришли на смену чтению святоотеческой литературы и житий святых. В древней Руси подозрительно относились к таким проповедям, видя в них «признак самомнения проповедника». Раньше, чем где-либо на Руси, здесь ввели в церковную службу «единогласие» вместо «многогласия».

Религиозно-реформаторская деятельность, развернувшаяся в середине XVII в. в Андреевском и других монастырях встречала в то время не только сочувствие, но и недоверие, а зачастую и враждебное отношение. Не все одинаково отнеслись к новшест-

вам и к их распространителям. «Одни из них отнеслись к ученым гостям с радушием и даже, подчиняясь их влиянию, сами не прочь были съездить поучиться в „Русский Париж“ — Киев; другие заподозрили в этих новых веяниях нечто зловерное... как выяснилось, причиной такого отношения была новизна предметов обучения: „в греческой грамоте еретичество есть“; „кто по латыни научится, тот с правого пути своротится“»²⁰.

Оппозицию новым веяниям подробно рассматривает В. О. Ключевский. «Потребность в новой науке, шедшей с Запада, — писал он, — встретила в московском обществе с укоренившейся здесь веками неодолимой антипатией и подозрительностью ко всему, что шло с католического и протестантского Запада», в том числе и к науке, которая как и искусство, по его словам «ценились в древней Руси по их связи с церковью, как средства познания слова божия и душевного спасения... знакомство с этой наукой тотчас возбудило в московском обществе тревожный вопрос: безопасна ли эта наука для правой веры и благонравия, для вековых устоев национального быта?.. Но когда учителями явились иностранцы, протестанты и католики, вопрос должен был еще более обостриться...»²¹. К тому же, как отмечает В. О. Ключевский, «Киевские академики и ученые греки являлись в Москву спесивыми гостями, коловшими глаза хозяевам своим научным превосходством»²², что не могло не вызвать недоброжелательного к ним отношения со стороны учащейся под их руководством московской молодежи. «Вот учился у киевлян, — толковали они, — Ртищев греческой грамоте, а в той грамоте и еретичество есть ...Я пока уждаю Ф. М. Ртищеву из страха, а впредь у них учиться ни за что не хочу»²³, — говорил слушатель Ртищевского училища Лукьян Тимофеевич Голосов, ставший впоследствии думным дворянином, членом государственного совета.

В ожесточенных спорах, распрях и конфликтах утверждалось на Руси новое мировоззрение, нелегко старое, отжившее уступало путь новому, с трудом воспринимались кажущиеся крамольными и еретическими проникавшие с Запада идеи и представления. В смягчении конфронтаций в сближении различных точек зрения, в синтезе древнерусских и западных ценностей большая заслуга принадлежит Ртищеву и его «Братству». Так как утверждал священник Н. И. Молчанов «...Нужно было начать серьезную борьбу с темной властью опасного невежества... Успехом в этой борьбе с закоснелом невежеством Москва всецело обязана „Ртищевскому Братству“... первые семена науки не заглохли бесследно, несмотря на то, что это время в отношении просвещения было весьма пе-

чальное, когда „хитрость грамматическую и философию книжное“, считали многие еретичеством. И в такую-то пору, блеснул первый свет науки, сначала в глухой загородной обители, а оттуда постепенно... проник в центр города»²⁴.

Вряд ли возможно было осуществить Ртищеву свой замысел без поддержки царя, сочувственно относившегося ко всем его начинаниям, посещавшего Андреевский монастырь, «жаловавшего святую обитель от своих щедрот». Поэтому, высоко оценивая ту роль, которую сыграл Петр Великий в учреждении в России Академии наук, нельзя забывать, что первый камень в ее фундамент был заложен в Москве с благословения его отца царя Алексея Михайловича.

Около 20 лет просуществовало духовное училище в стенах Андреевского монастыря. При патриархе Никоне «Ртищевское братство» расширило свою деятельность. Ученые старцы из него были переведены в другие московские монастыри, где были основаны духовные школы. Так в Чудовом монастыре была открыта греко-латинская школа под началом Епифания Славинецкого. Он же руководил деятельностью справщиков Печатного Двора, а в 1682 г. на основе Андреевского монастыря и других московских обителей в Заиконоспасском монастыре в Китай-городе было основано первое высшее учебное заведение в России Славяно-греко-латинская академия, слушателем которой в 1730 г. стал М. В. Ломоносов. В 1814 г. она была преобразована в Московскую духовную Академию и передана в Троице-Сергиеву лавру. Андреевская школа, таким образом, не умерла. Она «...продолжала существовать и работать и пользоваться вниманием и поддержкою своих почитателей». В их числе были не только частные лица, но и представители высшей власти»²⁵.

В 1764 г. Андреевский монастырь был упразднен, но, верный ртищевским заветам, он «продолжал свое благотворительное служение на пользу гражданам города Москвы». В его стенах одно благотворительное учреждение последовательно сменяло другое. «В 1898 г. в купеческой богадельне кризисилось 956 человек»²⁶. До 1924 г. продолжала действовать монастырская церковь. Всего на его территории находятся три храма, сооруженные на месте прежних в конце XVII и в начале XVIII столетия: соборная церковь Воскресения Христова (1689), церковь Андрея Стратилата (1675) и церковь-колокольня Иоанна Богослова (1748). «Под Воскресенской церковью находятся в три этажа подвалы с коробковыми сводами... По изустному преданию старожилов Москвы, в них скрыты пыточные орудия. Судя по материалу и кладке, подвалы

сии должны быть древнее самой церкви. Застенки, или так называемые каменные мешки в них свидетельствуют об их значении»²⁷.

Знаменательно, что новое здание Российской Академии наук на Ленинском проспекте, дом 32А, где сейчас размещаются несколько институтов и бюро Отделений РАН, было построено на берегу Москвы-реки у стен Андреевского монастыря, где в течение ряда лет в его отремонтированных помещениях размещался Всероссийский научно-исследовательский институт метрологической службы.

В 1990 г. автор этих строк выступил одним из инициаторов восстановления Андреевского монастыря и передачи его русской православной церкви и тем подразделениям Академии наук, которые занимаются исследованием русской духовной культуры. Ведь много лет назад, когда в этом месте начиналось сооружение нового здания Академии наук СССР, вопрос этот вряд ли мог возникнуть; не те были времена.

Именно тогда я начал заниматься историей Андреевского монастыря, собирать материалы о «Ртищевском братстве», опубликовал в периодической печати несколько статей, снабдив их для большей убедительности своей аргументации фотографиями монастыря и расположенного в непосредственной близости от него здания Российской академии наук. Долго пришлось убеждать различные инстанции в правомерности нашей просьбы. Главную роль сыграло письмо на имя президента Российской Федерации, подписанное Патриархом Московским и всея Руси Алексием II и президентом РАН академиком Ю. С. Осиповым, а также непосредственное обращение Патриарха к мэру города Москвы Ю. М. Лужкову.

И вот, наконец, Андреевский монастырь, который, как писал сто лет назад простой русский священник, «...выполнил свое предназначение, оправдав надежды своего основателя и всех просвещенных людей того времени»²⁸ вернулся в лоно Русской православной церкви, стал использоваться как православный храм, а также для нужд отечественной науки, просвещения и духовной культуры. В нем ведет богослужения протоиерей Борис Даниленко, настоятель Патриаршего подворья в Андреевском монастыре, с кем вместе и с покойным академиком Н. И. Толстым мы вели длительную борьбу за Андреевский монастырь. В монастырь перевели синодальную библиотеку, в нем проводятся собрания ученых-гуманитариев РАН, богословов, священнослужителей, иерархов Русской православной церкви. Ведь всегда духовное наследие России осваивалось учеными-гуманитариями в сотрудничестве с религиозными деятелями, о чем, в частности, свидетельствует и история Андреевского монасты-

ря. Традиции Федора Михайловича Ртищева и его «Братства» таким образом не умерли, они возрождаются. Андреевский монастырь занял достойное место среди учреждений Русской православной церкви.

Примечания

- ¹ Краткая историческая заметка по поводу 250-летия со времени основания бывшего Андреевского монастыря. 1648–1898 гг. Составил священник Н. И. Молчанов. М., 1898, с. 5.
- ² Русская СТАРИНА в памятниках церковного и гражданского зодчества. Составлена А. Мартыновым. Текст И. М. Снегирева. М., 1860, с. 4.
- ³ Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. Энциклопедический словарь, т. XXVII. СПб., 1899, с. 173–174.
- ⁴ Ключевский В. О. Сочинения в 9-и томах. Курс русской истории. Ч. III. М., 1988.
- ⁵ Ключевский В. О. Там же, с. 311.
- ⁶ Румянцева В. С. Ртищевская школа. Вопросы истории. М., № 5, 1983, с. 183.
- ⁷ Андреевский монастырь в пленницах. К 800-летию Москвы. Журнал Московской патриархии. № 9, сентябрь 1947, с. 12.
- ⁸ Андреевский монастырь в пленницах. Там же, с. 13.
- ⁹ Андреевский монастырь в пленницах. Там же, с. 13.
- ¹⁰ Молчанов Н. И. Краткая историческая заметка, с. 14.
- ¹¹ Русская СТАРИНА в памятниках церковного и гражданского зодчества, с. 5.
- ¹² Карташев А. В. Очерки по истории русской церкви. Том II. М., 1991, с. 243–244.
- ¹³ Андреевский монастырь в пленницах. Журнал Московской патриархии, с. 13.
- ¹⁴ Ключевский В. О. Там же, с. 233.
- ¹⁵ Андреевский монастырь в пленницах. Там же, с. 14.
- ¹⁶ О Симеоне Полоцком, как и других русских поэтах XVII в. см. книгу А. М. Панченко. Русская стихотворная культура XVII века. Л., 1973.
- ¹⁷ Сорок сороков. Альбом-указатель всех московских церквей в 4-х томах. Том I. Кремль и монастыри. Составил Семен Звонарев. Имка-пресс, 1988, с. 378.
- ¹⁸ Ключевский В. О. Там же, с. 312.
- ¹⁹ Козловский И. Андреевский монастырь в Москве. Русский архив. М., № 9, 1906, с. 156.
- ²⁰ Козловский И. Андреевский монастырь в Москве. Там же, с. 157.

-
- 21 *Ключевский В. О.* Там же, с. 265–267.
- 22 *Ключевский В. О.* Там же, с. 283.
- 23 *Ключевский В. О.* Там же, с. 265–266.
- 24 *Молчанов Н. И.* Краткая историческая заметка, с. 20.
- 25 Андреевский монастырь в пленицах, с. 14.
- 26 *Молчанов Н. И.* Краткая историческая заметка, с. 31.
- 27 Русская СТАРИНА в памятниках церковного и гражданского зодчества, с. 11.
- 28 *Молчанов Н. И.* Краткая историческая заметка, с. 13.

Б. Ф. Егоров
(Санкт-Петербург)

Двойственная роль топора в русской культуре XIX века

Издавна топор употреблялся двояко: как хозяйственный инструмент и как оружие. По такой прозрачной и чуть ли не абсолютной двойственности с ним может сравниться только нож, близкий родственник топора. Так как жизнь древнего человека, вплоть до средневековья, была часто связана со всеобщими военными действиями, то орудийные цели заметно превысили хозяйственные. Даже само слово во многих языках, возможно, произошло из субстантивации агрессивных действий.

М. Фасмер в «Этимологическом словаре русского языка» в числе возможных «прототипов» называет церковнославянское слово *тети* — 'бить' или его почти аналог *тепти* — 'топтать', который мог употребляться и в смысле 'бить', 'убивать'. Интересно, что в «Словаре древнерусского языка» И. И. Срезневского из трех значений слова **ТОПОРЪ** на первом месте стоит 'род боевого оружия' с обилием примеров, а на втором — 'орудие для рубки и тески' с примерами только на выражение 'для определения пространства лесных угодий': *куды топор ходил* (третье значение очень частное — якобы 'сплавленный молнией песок', 'громный топор'). Ни одного примера на хозяйственное употребление топора!

Зато в «Толковом словаре великорусского языка» В. И. Даля слово подробно объясняется как хозяйственный предмет, и лишь в конце имеется всего одна фраза: «Как оружие топор изменяется в образе и зовется: алебардой, бердышем, протазаном, чеканом и пр.». И следующие обильные примеры пословиц и поговорок о топоре и топорнице почти не содержат военных и агрессивных текстов.

Развитие огнестрельных орудий постепенно вытесняло колющие и режущие предметы с театра военных действий. XVII век положил конец официальному вооружению солдат топорами и их разновидностями (секирами, алебардами и т. д.). Когда

в пушкинской «Сказке о рыбаке и рыбке» описываются палаты «вольной царицы», где

Вкруг ее стоит грозная стража,
На плечах топорики держат, —

то это не пушкинское время, а сказочное.

Даже в народных восстаниях XVIII–XIX вв. топор уже не играл прежнюю боевую роль. В «Истории Пугачевского бунта» Пушкин упоминает топор лишь как орудие казни и убийства раненых врагов, а также как символ власти (казак с серебряным топором при Пугачеве). А когда он, хорошо изучивший быт XVIII века, рассказывает в «Капитанской дочке» о нападении пугачевцев на Белогорскую крепость, то речь идет об их копьях, сайдаках (луках), саблях — но не о топорах. Лишь во сне Петр Гринев видит, как Пугачев «выхватил топор из-за спины и стал махать во все стороны». Топор здесь — символ разгула и разбоя, память о старинном народном оружии. Любопытно, что когда несколькими строками ниже уже наяву Пугачев перебрасывается иносказательными пословицами с хозяином постоянного двора, то он заканчивает разговор фразой: «А теперь... заткни топор за спину: лесничий ходит». Топор возвращался на свое обычное место, заткнутый за кушак крестьянина, — и участвовал он хотя и в воровском деле (порубка чужого леса), но не в боевом, а в хозяйственном.

Однако по натуре светлый, стремящийся к гармонии Пушкин, живший в напряженную и кровавую пору, почти не употребляет *топора* в хозяйственном смысле, зато в двух десятках случаев *топор* у него («Полтава», «История Пугачевского бунта» и др.) — орудие казни или символ власти и насилия. Даже у значительно более конфликтного в мироощущении и у профессионального военного Лермонтова нет такого преобладания боевого *топора* над хозяйственным. Складывается впечатление, что в мыслях и чувствах Пушкина *топор* казней и насилия занимал значительно большее место, чем это можно было бы предполагать, исходя из знания реальной жизни писателя. Характерно, что достаточно конфликтные по своему мировоззрению Ф. И. Тютчев и А. С. Хомяков в своем творчестве вообще обходятся без топора, ни разу его не называя, а уж по крайней мере Хомяков, всю жизнь связанный с деревней, мог бы вспомнить образ народного инструмента. (Может быть, такое обилие агрессивных топоров у Пушкина связано с его интенсивными историческими штудиями и вообще с его постоянными обращениями к прошлому?)

Не так просто обстоит «топорное» дело и у поэтов, уж совсем близких к народной среде. Поэзия А. В. Кольцова обходится без топора. Крестьянская жизнь у него сосредоточивается, как правило, в полевых работах, и там участвуют бороны, сохи, косы, серпы, но никак не топор. Но и лесá, и лесники у поэта не знают топора. Для «разбойных» же целей его персонажи используют романтические кинжалы и булатные ножи; в «Военной песне» — штык и саблю.

И. С. Никитин как художник, конечно, слабее Кольцова, но он зато разнообразнее. Из числа деревенских людей он изображает не только сеятелей, пахарей, косарей, но еще и — часто, не в пример Кольцову, — рыбаков, бурлаков, ямщиков. И дровосеки у него есть: *Пот в лесу за топором* (стихотворение «Помню я: бывало, няня...»), *Срубишь леса топорами* («Медленно движется время...»), и даже использующие топор в зимнюю стужу вместо заступа или лопаты: *Сын могилу // Топором рубил!..* («Пряха»).

Но Никитин еще, в отличие от Кольцова, хлебнул пьяного воздуха предреформенных конфликтов и народного активного возбуждения, поэтому у него употребляется топор и как метафора при изображении купеческого дома, где невыносимо дико свирепствует «темное царство»:

Угрюм твой вид, как гроба вид,
Как место казни, где стоит
С железной цепью столб позорный
И плаха с топором лежит!..

(«Хозяин»),

и даже символ народного восстания:

Но знай: на своего владельца
Давно уж точит он топор...
(«Падет презренное тиранство...»).

Так созревала символика шестидесятых годов.

Крайне интересно в таком свете рассматривать поэзию Некрасова, где нет воинственного топора, а есть лишь рабочий инструмент: *В лесу раздавался топор дровосека...* («Крестьянские дети»). Топор еще и пилу может заменить, заготовка дров ведется лишь с помощью топора, если работа производится в одиночку. Это подтверждается эпизодом из поэмы «Мороз — Красный нос»: похоронив мужа, Дарья вынуждена ехать в лес за дровами и не пилит, а рубит деревья; очевидно, тогда в деревне не было одноручных пил и ножовок.

Вообще же топор в мирном крестьянском хозяйстве являлся универсальным инструментом, заменяя — помимо основных своих функций — чуть ли не весь плотничий набор: молоток, долото, сверло, рубанок, пилу, нож. Умельцы с помощью острого топора выделывали изумительно изящные оригинальные фигурки людей и животных из мягких пород деревьев (что колеблет широко употребляемое слово «топорный» в негативном смысле). Мой сосед по даче Толя Ребизов, увы, ныне покойный, строивший по всей округе дома, сарай, бани, никогда не пользовался ножом или бритвой, чтобы заточить карандаш — только топором! Говорят, некоторые умудрялись и бриться топором.

У каждого из нас запечатлеваются наиболее типичные образы отца, в статике и в движениях. Мой покойный отец, художник и преподаватель, наверное, почти столько же времени, как в классе и за мольбертом, проводил с топором в руках, поэтому один из характерных его обликов — с топориком *обходит владенья свои*. Отец был принципиальным противником больших городов и больших домов, предпочитая городок и свой собственный домик с садом. Хозяйство, хотя и небольшое, требовало постоянного внимания: что-то подправить, что-то подколотить, что-то сменить. А в прошлые времена ведь не было ни шифера, ни пластмасс, почти не было металла — все деревянное, поэтому топор универсально работал и над забором, и над домом, и над сараем.

И тут опять вспоминается Некрасов. В одном из драматичнейших его стихотворений «Арина — мать солдатская» рассказывается о солдате николаевской эпохи Ване, приехавшем умирать домой; он был еле живой, скончался на десятые сутки, и все-таки в последние дни

Тихо по двору похаживал
Да постукивал топориком,
Избу ветхую облаживал,
Огород обнес забориком.

Эх, если бы крестьянам всегда давали возможность свободно похаживать по двору и постукивать топориком! Кстати, показательно это уменьшительное «топорик»: в отличие от колунов и лесных топоров, у используемого в домашнем хозяйстве топора было небольшое топориче: для тонкой работы, не требующей сильного удара, куда удобнее была малая ручка. И «заткнуть за спину» такой топорик куда удобнее. Еще характерная деталь: русский топор нового времени, благодаря своей универсальности, отличается от западноевропейских и американских топоров,

применяемых главным образом лишь для рубки и колки деревьев (и главным образом «применявшихся» — сейчас их всюду заменяют безмускульные механические инструменты), не только укороченным топориком, но и значительно более широким лезвием (еще более широкое — у топоров для разделки мясных туш, но это уже частное своеобразие). Ведь приходилось топор часто использовать для строгания — вместо рубанка, и гладкость пола, стола, скамеек создавалась умелым орудованием широким топором.

Казалось бы, приближавшаяся эпоха реформ, обещавшая крестьянину свободный труд, должна была бы принести полное вытеснение хозяйственным топором своего боевого собрата. Как бы не так! Наступала революционная эпоха шестидесятых годов, когда топор, как мы видели у Никитина, готовился к кровавой борьбе, пусть пока и символически. Очевидно, он из крестьянского быта, где к середине XIX века он явно перешел на одну сторону, в рабочую ипостась, перекочевал в круги разночинной интеллигенции, особенно в ее радикальное крыло, не как предмет, а как символ. В крестьянстве же даже при стихийных бунтарских вспышках оружием становились скорее вилы и косы, чем топоры. Да и странно было бы готовиться идти с топорами при вооружении усмирителей ружьями и картечью пушек.

Но революционная молодежь тех лет использовала символ топора именно как орудия восстания. Кто-то из российских радикалов, прикрывшись псевдонимом «Русский человек», обратился к А. И. Герцену с горячим призывом, чтобы тот перестал верить в царя и либералов: «...только топор может нас избавить <...> К топору зовите Русь»; Герцен опубликовал это письмо в «Колоколе» (1 марта 1860 г.) и честно уклонился от следования призыву, считая, что не будет звать, «пока останется хоть одна разумная надежда на развязку без топора».

С этого момента топор становится всеобщим известным символом революционных мер. Любопытно, что еще во времена петрашевцев, всего 13–15 лет назад, топор совершенно не присутствовал как орудие восстания ни в разговорах, ни в публицистике, ни в поэзии. Ап. Григорьев, тогда один из самых радикальнейших поэтов из периферийного окружения петрашевцев, в стихотворении «Когда колокола торжественно звучат...» говорит о «грозном дне» восстания, о «расплаты часе кровавом», даже — немисливо, таинственно для России сороковых годов — о «красном стяге» на кремлевских башнях, но нигде у него не появляется топор.

В не менее радикальном, но более «бытовом», конкретном стихотворении сороковых годов, принадлежавшем гимназисту М. Ф. Жохову, — «Воззвание к любителям вольности и равенства» (1849) — автор призывает так расправиться с Николаем I:

Он упадет под нашими ножами,
Ему дадим мы знать себя —
Растопчем мы его ногами,
Свободу, равенство любя...

(«Вольная русская поэзия второй половины XVIII — первой половины XIX вв.». Л., 1970, с. 671).

Никакого намека на топоры! Разве что мы можем вспомнить, по Фасмеру, родство топтания и топора.

А Достоевский дал своему Раскольникову уже топор, а не нож или револьвер. Писатель создал реализацию символа наподобие реализации метафоры в художественном творчестве. И опять топор для агрессивных целей стал выходить на первый план, особенно в публицистике, да еще в нелегальной. Очень мало оказалось в России XIX века тихих, спокойных временных интервалов. Впрочем, в XX веке они вообще почти полностью исчезли; интересно было бы рассмотреть функциональные роли топора в нашем столетии. Но развитие техники шагнуло так далеко, что топор при наличии атомных и водородных бомб выглядит детской игрушкой, потеряв свои и бытовые, и символические значимости. Теперь стоит рассуждать разве что о двойственной роли самолетов и ракет...

Д. П. Бак
(Москва)

Семисотлетие Москвы как историко-культурный текст

Празднование пришедшегося на 1847 год семисотлетия первого летописного упоминания о Москве официально заранее не готовилось, петербургская пресса о предстоящем юбилее хранила почти полное молчание. Даже конкретная дата и подробности протокольной части праздника были определены буквально в последний момент, причем соответствующие сообщения появились в московской периодике лишь в самый день торжества, 1 января 1847 года¹: «В конце 1846 года военный министр (кн. А. И. Чернышев. — Д. Б.) уведомил московского военного генерал-губернатора (кн. А. Г. Щербатова. — Д. Б.), что Государь Император высочайше повелеть соизволил празднование семисотлетия Москвы отнести к 1 января 1847 г., как к первому дню наступающего восьмого столетия со времени исторического значения сей столицы, и празднование сие ограничить, по случаю зимнего времени, торжественною речью, молебствием в соборе и иллюминациею города»².

Лишенный статуса официального, общегосударственного события, юбилей Москвы стал по преимуществу *событием литературным*, упоминавшимся в 1840-е годы главным образом в художественных произведениях и публицистических статьях московских авторов. Городская проблематика находилась в те же годы и в центре внимания петербургских литераторов: достаточно указать на известную полемику вокруг книги Я. П. Буткова «Петербургские вершины»³ и некрасовского альманаха «Физиология Петербурга»⁴, споры о «натуральной школе» и т. д. Обмен мнениями (часто взаимными уколами и упреками) о современной городской жизни в Петербурге также лишен был прямо заявленной официальности, следовательно, и в северной столице актуализация образа города в середине сороковых годов явилась по преимуществу *литературным событием*.

Различия в подходах к городской теме в двух российских столицах настолько же очевидны, насколько ясны различия «москов-

ского» и «петербургского» литературных направлений 1840-х годов. Так, В. Г. Белинский (лишь в 1839 году перебравшийся в столицу империи) в статье «Петербург и Москва», предпосланной первой части «Физиологии Петербурга», подчеркивал: «Нигде столько не говорят о литературе, как в Москве, и между тем именно в Москве-то и нет никакой литературной деятельности, по крайней мере, теперь. Если там появится журнал, то не ищите в нем ничего, кроме напыщенных толков о мистическом значении Москвы, опирающихся на царь-пушку и большом колоколе»⁵.

Подобные антимосковские (равно как и встречные — антипетербургские) декларации можно было бы приводить в изобилии, их тривиальность и эвристическая бесперспективность очевидна. Задача же настоящей статьи состоит в том, чтобы проанализировать литературный образ Москвы в «юбилейную» эпоху 1840-х *поверх московско-петербургских барьеров*, усмотреть в особенностях формирования этого образа признаки единого культурного движения.

* * *

За год до юбилея М. П. Погодин публикует в «Москвитяине» (1846, № 1) знаменательную статью «Семисотлетие Москвы». Погодин начинает с сетования: «мы позабыли пятисотлетие Москвы как столицы, которое исполнилось в 1828 году»⁶. Однако это едва ли не единственная «фирменная» московская lamentация, жалоба автора на обделенность древней столицы официальным вниманием. В целом статья Погодина почти не содержит столь не жалуемых Белинским «напыщенных толков о мистическом значении Москвы». Напротив, здесь развернута совершенно конкретная программа подготовки к празднику, причем главный смысл предлагаемых акций — не в ритуальных декларациях величия первопрестольной, но в ее последовательном *описании*, изучении. «Мы изъявим, по крайней мере, желание, чтоб окончено было описание памятников московской древности *г. Снегирева*.

Чтоб *г. Беляев* мог напечатать к тому времени историю Москвы как города.

Чтоб кто-нибудь взялся написать историю Москвы как России и определить ее значение в истории и в настоящей жизни государства.

Чтоб *г. Поссельт* кончил свое обозрение Москвы в учебном отношении.

Чтоб кто-нибудь представил Москву в филантропическом отношении.

Мануфактурном — за это дело взялся *г. Гамель*.

Торговом.

Полицейском.

Медицинском.

Геологическом, что принадлежит *г. Рулье*.

Нужна общая Статистическая записка в роде прекрасного сочинения *г. Андросова*.

Нужно описание московских монастырей, как начал *г. Иванчин-Писарев*.

Нужно возобновить описание московских церквей.

Нужно описание крестных ходов и всех особенных празднеств, отправляемых по местам.

Хорошо бы издать жития московских святых по древним спискам, которые у меня собраны.

Нужна история Московской Духовной Академии, которую занимается *г. Горский*.

Нужна история Московского Университета.

Почтамта.

Воспитательного дома

Английского клуба.

Театра.

Обозрение библиотек.

Никто не писал еще о московском наречии.

Юмористы взгляни, пожалуй, (так в источнике. — *Д. Б.*) на московские нравы в разных сословиях, а можно бы написать что-нибудь о них и без шуток. О московских гуляньях.

Кстати было бы известие о московских ученых, литераторах, художниках.

Хорошо бы, если бы к тому времени поспело бы обозрение градоначальствования князя *Д. В. Голицына*.

Художники могут принять также участие в прославлении Москвы — собрать ее виды, изобразить памятники, представить портреты знаменитых москвитян»⁷.

Предложенный *Погодиным* перечень предъюбилейных «мероприятий» достаточно беспорядочен. Так, в числе учреждений, достойных отдельного исторического очерка, рядом с Университетом и Театром названы Почтамт и Английский клуб. «Обозрение градоначальствования» *Голицына* упомянуто, вероятно, просто потому, что еще сравнительно свежи были воспоминания о кончине князя (1844). Иначе — почему не удостоились подобной чести другие снискавшие известность московские градоначальники, скажем, — *Ф. В. Ростопчин*?

Подробные пояснения ко всем пунктам «юбилейного проекта» Погодина — с указанием реальной судьбы предложенных издателем «Москвитянина» мер — могли бы стать предметом особой статьи. Мы же ограничимся указанием на очевидную *невыполнимость* многих предложений Погодина. Разумеется, невозможно было всерьез ожидать, что спустя три года после смерти Д. В. Голицына будет подготовлено сколько-нибудь обстоятельное обозрение его деятельности на посту московского градоначальника, продолжавшейся более двух десятилетий (1820–1843). Нельзя было также предполагать, что И. М. Снегирев, в течение многих лет публиковавший в газетах и журналах материалы о достопримечательностях Москвы⁸ и только в 1840-х годах приступивший к составлению «москвоведческих» сборников⁹, за год совершенно закончит «описание памятников московской древности»¹⁰. Впрочем, имеются и примеры частичной реализации замыслов М. П. Погодина. Так, поспевшую к юбилею книгу С. М. Любецкого¹¹ с некоторой долей условности (из-за скудных исторических комментариев) можно счесть за «описание московских монастырей, как начал *г. Иванчин-Писарев*»¹².

Казалось бы, подробнейший, но во многом заведомо невыполнимый юбилейный проект Погодина вполне подпадает под язвительное антимосковское определение Белинского: «Игра словами, которые принимаются за дела»¹³. Действительно, Погодин специально оговаривается, как бы предвидя возражения скептиков: «Но можно ли все это приготовить? Нельзя, скажут люди, которые во всем ищут препятствий <...> А я спрошу: почему нельзя? Для главных работ ученые указаны, и имена их речаются за успех»¹⁴.

При всей объективной нереальности многих положений погодинского проекта, нельзя не видеть, что издатель «Москвитянина» уповает прежде всего на планомерное *научное* изучение различных сторон исторической и современной жизни Москвы. Но ведь и Белинский во «Вступлении» к «Физиологии Петербурга» (написанном за год с небольшим до появления в «Москвитянине» программной статьи Погодина) подобным образом определял первоочередную задачу авторов сборника физиологических очерков: «Не *описание* Петербурга в каком бы то ни было отношении, но его *характеристика* преимущественно со стороны нравов и особенностей его народонаселения»¹⁵.

Погодин в своем юбилейном проекте также выступает за серьезную и всестороннюю характеристику Москвы, причем изящным искусством отводит роль далеко не первостепенную: лишь в самом

конце списка упомянуты «юмористы», которые *могли бы* написать о «московских нравах в разных сословиях», предпочтительно — всерьез, «без шуток». Очень показательно, что в погодинском длинном списке авторов достойных подражания и продолжения сочинений о Москве нет имени М. Н. Загоскина. Между тем, к 1846 году известный литератор издал уже два тома (или, по его собственным словам, «Выхода») из серии «Москва и москвичи. Записки Богдана Ильича Бельского»¹⁶.

Названия разделов первых «Выходов» Бельского-Загоскина как будто бы свидетельствуют о стремлении дать описание разнообразных сторон московской жизни («Контора дилижансов», «Московские балы нашего времени»), различных московских местностей и урочищ («Марьино роца», «Петровский парк и воксал»)¹⁷. Однако Белинский недаром иронически писал о том, что сочинение Загоскина «имеет тот весьма важный недостаток, что в нем нет ни Москвы, ни москвичей»¹⁸. Изощренная, стилистически пестрая нравоописательность московских картин, запечатленных в книге Загоскина, не имеет ничего общего с беспристрастной познавательной описательностью, столь ценимой Погодиным в науке, а Белинским в беллетристике, которая, по его замыслу, должна заместить науку¹⁹.

Итак, программный текст Погодина содержит минимум идеологических деклараций об общегосударственном значении Москвы и ее юбилея и максимум «научных» мер, которыми этот юбилей стоило бы отметить. «Программа Погодина» по сути дела предопределяет статус юбилейных торжеств Москвы как не официального, *литературного события*. Причем издатель «Москвитянина» едва ли не более радикален в своем пристрастии к ученым «характеристикам» города, чем идеолог «Физиологии Петербурга»: не случайно же в погодинской статье беллетристика упомянута лишь в одном из периферийных пунктов перечня юбилейных акций.

Реальность, разумеется, внесла в планы Погодина свои коррективы: многие «предусмотренные» им сугубо научные мероприятия, по изложенным выше причинам, так и остались на бумаге. Центр тяжести в формировании культурного образа московского юбилея, вопреки предположениям Погодина, пришелся всё же на произведения поэтические и публицистические. В дальнейшем мы обратимся к анализу некоторых текстов Ф. Н. Глинки, К. С. Аксакова, М. А. Дмитриева, В. С. Филимонова, в которых речь идет о семисотлетии древней столицы²⁰.

* * *

Юбилейные произведения московских авторов создавались, преимущественно, в соответствии со своеобразным жанровым канонем «городского» стихотворения, сложившимся задолго до 1847 года. Обратимся, например, к стихотворению М. А. Дмитриева «Москва» («Процветай, Царей столица...»). Поэт создает свое произведение как будто бы в соответствии с погодинскими призывами. Об этом говорит как подзаголовок («в воспоминание дня, в который наступило семисотлетие её имени, упомянутого в первый раз в летописях под 1147 годом»), так и время и место публикации («Москвитянин», первый номер за 1847-й год²¹). Однако нельзя не отметить, что стихотворение М. А. Дмитриева в целом не является ответом на «литературный» пункт погодинского проекта, согласно которому авторам предлагалось запечатлеть «московские нравы в разных условиях». Поэт отказывается от какой бы то ни было описательности — как «бытовой», так и «научной». Вот как изображено, например, историческое возвышение Москвы:

Есть ли град, с тобою равный?

Есть один — и стар и сед,

Это Киев православный,

Где возник нам веры свет!

<...>

Но и он главой державной

Поклонился, уступил

Многохрамной, православной

Собирательнице сил!

<...>

Новград с золотом полсвета

Ей принес свободу в дань,

И рабыня Магомета,

Пала в ноги ей Казань!²²

Подобно другим авторам, Дмитриев лишь воспроизводит обычный набор достойных прославления «характеристик» древней столицы, канонизированный, благодаря известности стихотворения Ф. Н. Глинки «Москва» («Город чудный, город древний...»). Именно в нём присутствует почти исчерпывающий (за исключением, быть может, «хлебосольности» и «щедрой обильности» [а]) перечень мотивов, ставших основой московской «юбилейной лирики». У Глинки легко обнаруживаются следующие «стандартные» мотивы:

[b] — семь холмов Москвы (отсылка к легенде об основании Рима и, опосредованно, к идее «Москва — Третий Рим»); вообще чудесное зарождение города не по «здесьней» воле (см. пример к мотиву d);

[c] — великое предназначение Москвы, чудесное ее превращение из безвестного городка в столицу:

И, над малою рекою,
Стал велик и знаменит!²³ ;

[d] — Москва — центр православия (сорок сороков церквей и т. д.):

Сколько храмов, сколько башен
На семи твоих холмах!..²⁴ ;

[e] — Москва — город городов, город-деревня; одним словом, пространство и население её неоднородно, дает представление о разнообразных укладах русской жизни²⁵ :

Ты вместил в свои концы
И посады и деревни,
И палаты и дворцы!²⁶ ;

[f] — сила и мощь первопрестольной столицы:

Кто, силач, возьмет в охапку
Холм Кремля-Богатыря?²⁷ ;

[g] — Москва — сердце России, собирательница земли русской²⁸ :

Град срединный, град сердечный,
Коренной России град!²⁹ ;

[h] — жертвенность Москвы, принимавшей на себя беды России:

Ты, как мученик, горела,
Бело-каменная!³⁰ ;

[i] — способность Москвы к чудесному обновлению (воскрешение из руин, из пепла):

И под пеплом ты лежала
Полоненною;
И из пепла ты восстала
Неизменною!..³¹ ;

[k] — почтенная древность Москвы:

На твоих церквах старинных
Вырастают дерева...³² ;

[l] — здравица первопрестольной столице, пожелание долго-летнего процветания:

Процветай же славой вечной,
Город храмов и палат!³³

М. А. Дмитриев, по сути дела, слегка модифицирует лишь один из стандартных мотивов описания Москвы, т. е. говорит не просто о ее древности [k], но о семисотлети:

Вот промчались семь столетий
Над святой её главой!³⁴

и далее, как и положено, провозглашает

Многи веки ей державной!³⁵

Важно отметить и тождество стихотворного размера в стихотворениях М. А. Дмитриева и Ф. Н. Глинки: четырехстопный хорей с чередованием женских и мужских рифм (усечение четных строк). «Московская городская тема» — явно не случайна для «семантического ореола»³⁶ альтернированного (каталектического) четырехстопного хорей. Так, у С. П. Шевырева тема противопоставления старой и новой столиц возникает в стихотворении «Железная дорога» (1842), да к тому же при упоминании о семивековом возрасте древней столицы:

Что-то будет? — православный
Думу думает народ: —
Аль Москве перводержавной
Позабить свои семьсот?
Загудев колоколами
Золотой своей главы,
Двинуть всеми сороками
Да идти на брег Невы?³⁷

Четырехстопный хорей и московская тема в поэзии 1840-х годов сходятся довольно часто. Можно вспомнить, например, фрагмент из поэмы «Москва» В. С. Филимонова, три песни которой увидели свет в 1845 году:

Город русский, город барский,
Витязь в греческих бармах,

Прежде в шапочке татарской,
Там в французских кружевах;
Прежде царская столица,
Колыбельница П е т р а,
Там престольная вдовица,
Лишь Петрополя сестра ³⁸ .

Любопытно, что такое же сочетание стихотворного размера и темы встречается еще у Г. А. Хованского («Деревенская песня», 1795):

Я слышал: в Москве пространной
Много золота и серебра;
Град престольный, град избранный;
Много всякого добра!
На клячонке я собрался
На Москву хоть посмотреть;
Катеньке там обещался
Я на девок не глядеть ³⁹ .

Несмотря на относительную давность написания «Песни» Г. А. Хованского, она могла быть на слуху у читателей и в середине столетия, поскольку регулярно перепечатывалась в песенниках ⁴⁰ .

Отметим, наконец, наиболее, по-видимому, неожиданный случай приложения четырехстопного хоря к московской тематике. За три года до опубликования знаменитого стихотворения Ф. Н. Глинки в издававшемся тогда П. А. Плетневым «Современнике» появились стихотворение В. Г. Бенедиктова, содержавшее, в частности, такие строки:

Град старинный, град упорный,
Град, повитый красотой,
Град церковный, Град соборный,
И державный, и святой! ⁴¹

В стихотворении косвенно отражены обстоятельства приезда находившегося на вершине популярности петербуржца Бенедиктова в Москву, для встречи с высоко ценившим тогда его поэзию С. П. Шевыревым. Герой стихотворения Бенедиктова описывает Москву именно с позиции постороннего, приезжего:

Близко... Сердце встрепенулось;
Ближе... ближе... Вот видна!
Вот открылась, развернулась,
Храмы блещут — вот она! ⁴²

Пространственная отстраненность оборачивается отстраненностью идейной. В результате у Бенедиктова не только сведена к минимуму апология московской исключительности, но и появляются строки, в привычных стихотворениях о величии белокаменной столицы непредставимые:

Русь... Блестящий в вечном строе,
Ей Петрополь — голова,
Ты ей — сердце ретивое,
Православная Москва!
Чинный, строгий, многодумный,
Он, суровый град Петра,
Полн заботою разумной
И стяжанием добра⁴³.

Итак, в описание первопрестольной столицы введено нестандартное вкрапление: воспоминание о Петербурге — «голове» империи. Несмотря на это, Москва и у Бенедиктова описана в тех же мотивных параметрах, которые в предъюбилейные годы будут восприниматься как восходящие к стихотворению Ф. Н. Глинки, увидевшему свет тремя годами позже «гостевого» опуса Бенедиктова. Примеры многочисленны: «он с веселым русским нравом» [мотив а]; «град церковный, град соборный» [d]; «непокорный, вольно лёг // И раскинулся, как мог» [e]; «ты — ей сердце ретивое» [g]; «бодрый сторож русской славы // Кремль — и красен, и велик» [h]; «Вот она! Давно ль из пепла? // А взгляните — какова!» [i]; «много прожил он (град) на свете, // Помнит предков времена» [k]; «Вот мой голос: многи лета // И жива и здрава будь!» [l]⁴⁴.

Стандартный реестр мотивов юбилейной московской поэзии вполне нейтрален, он фиксирует наличие некоего риторического канона, предшествующего написанию стихотворения, диктующего автору необходимость ограничиться последовательным набором вопрошаний, восклицаний и здравиц. Личностная конкретика, непосредственность авторского голоса при этом отсутствует, само по себе событие создания стихотворения остается замкнутым в чисто словесной сфере, не предполагает уникального авторского волеизъявления.

Итак, мы определили комплекс признаков, вокруг которого и происходило формирование образа Москвы в юбилейных текстах. Можно предположить, что при описании величия семисотлетней Москвы прямое авторское слово могло деформировать сложившийся риторический канон в двух направлениях: **полемическом** и **бытописательном**.

* * *

Первая возможность реализована К. С. Аксаковым в стихотворении 1847 года «Семисотлетие Москвы», демонстративно датированном двадцать восьмым марта (один из вариантов точной календарной локализации первого летописного упоминания о Москве). Юбилейный канон непременно предполагал противопоставление прошлого (времени испытаний и жертв Москвы и России) и настоящего (расцвет, мирное величие). К. С. Аксаков не делает различий между древней и новой эпохами существования Москвы:

Семьсот минуло лет, но твердо
Твое могущество стоит, —
Хотя твой враг вознесся гордо,
Хотя он злится и вредит ⁴⁵.

«Семьсот минуло лет», однако расстановка сил прежняя: во круг несокрушимой Москвы — все те же враждебные сонмы:

Услышь, о древний град наш столичный,
В годину смут и перемен,
Измены вольной и невольной
И полных скорбию времен,
Услышь средь осуждений строгих
От русских от людей привет... ⁴⁶

Само событие юбилея у Аксакова коренным образом переосмыслено. Юбилей — не столько *итог* борьбы за собирание державы, сколько *предварение* новых битв, причем противостоять придется не иноземным завоевателям, но

Врагам, мучителям народа,
Изменникам земли родной... ⁴⁷

Такое заострение московской темы для К. С. Аксакова — не новость. Еще в 1845 году он опубликовал во втором номере «Москвитянина» стихотворение «Москве» («Ты знаменита — кто поспорит?!...»), к которому позже был добавлен финал:

Тебя постиг удел суровый
И мановением одним
Воздвигся гордо город новый,
Столица с именем чужим... ⁴⁸

Для прояснения историко-литературного контекста юбилейного стихотворения К. С. Аксакова необходимо иметь в виду тот

факт, что к середине 1840-х годов усилились не только споры между литераторами двух российских столиц, но и внутримосковские разногласия. После неудачной попытки И. В. Киреевского в начале 1845 года взять на себя редактирование «Москвитянина» начался раскол, который через несколько лет привел к парадоксальному параллельному существованию двух редакций журнала: «старой» (М. П. Погодин, С. П. Шевырев, М. А. Дмитриев...) и «новой» (А. Н. Островский, Ап. А. Григорьев, Б. Н. Алмазов...) ⁴⁹.

Вышедшие в 1846 и 1847 годах два выпуска «Московского литературного и ученого сборника» — важное свидетельство разногласий между единомышленниками Погодина и кругом Хомякова-Киреевских-Аксаковых ⁵⁰. Знаменательно, что два объемистых тома, увидевшие свет как раз накануне и во время празднования семисотлетия Москвы, вовсе не содержат никаких юбилейных материалов, если не считать рецензии Ф. В. Чиждова на уже упоминавшийся труд И. М. Снегирева по истории города ⁵¹. Юбилейная риторика с её внеличной заданностью мотивов и стилистических приемов, была отдана в удел приверженцам «старомосковского», погодинского направления. Славянофилов же и, в особенности, — членов формировавшегося в те годы кружка «молодой редакции» интересовало прежде всего не просто поклонение московской (и русской) старине, но современная актуализация этой старины, прочтение традиции в контексте современной полемики ⁵².

К. С. Аксаков, — по всей вероятности, единственный из круга «Московских сборников», кто нарушил заповедь молчания и написал о юбилее Москвы. При этом он не ограничился канонизированным набором здравниц, но связал событие семисотлетия с современной полемикой. Важно отметить, что К. С. Аксаков опубликовал и газетную статью «Семисотлетие Москвы» (Московские ведомости, 1846, № 49), в которой также вышел за рамки обыкновенных хвалебных формулировок и вступил в спор с оппонентами (в данном случае — столичными): «В *С. Петербургских ведомостях* высказано было мнение, что Москва уже не действительная столица Руси, а древность и предмет воспоминаний <...> Ясно для нас и для всех истинно русских вечное значение Москвы» ⁵³. Объединяющим началом, фоном для подобных высказываний служил, разумеется, не юбилей первопрестольной столицы как таковой, но «москвофильство» К. С. Аксакова, которое, по словам С. А. Венгерова, «должно быть названо одним из главных устоев его мировоззрения, одною из существеннейших деталей его желания порвать всякие связи с послепетровскою Россией. Всего сильнее это москвофильство <...> выразилось в статейке «Семисотлетие Москвы» ⁵⁴.

* * *

Примерами **бытописательной** разработки темы семисотлетия Москвы могут служить стихотворение М. А. Дмитриева «Семисотлетняя Москва» из цикла «Московские элегии»⁵⁵ и третья песнь из уже упоминавшейся поэмы В. С. Филимонова «Москва»⁵⁶.

Гекзаметрические московские стихотворения М. А. Дмитриева впервые были собраны в 1858 году, причем автор в предуведомлении отмечал: «Некоторые из этих элегий были напечатаны в *Москвитяине*. Признаюсь, я теперь сожалею, что печатал их порознь; ибо они только вместе могут иметь некоторое значение, как собрание небольших картинок Москвы и замечаний о ней, составляющих нечто разнообразное и целое. Порознь же иная картинка, иная мысль могут показаться странными и возбудить вопрос: почему автор выбрал такой-то предмет, иногда мелочный, между обширными предметами, представляемыми древней столицей?»⁵⁷.

В созданном в 1845–1847 годах цикле «элегий» Дмитриева последовательно описываются разнообразные стороны московской жизни. По этой причине данный цикл можно считать реализацией известного призыва М. П. Погодина изобразить «московские нравы в разных сословиях» (см. стихотворения «Семейные пиры», «День в Кремле», «Пикники», «Домик в предместьи», «Купцы на гулянье», и т. д.). Именно в этом контексте (подробное изображение московской жизни) необходимо, согласно авторскому предисловию, воспринимать и те «элегии», в которых нравоописательное начало как таковое как будто бы отсутствует.

Например, стихотворение «Гегелисты» полемически направлено как против старших славянофилов, выросших на философии Шеллинга и Гегеля, так и против московских «младогегельянцев», студентов начала 1840-х годов из окружения Ап. Григорьева:

Гегель да Гегель! — только и слышишь! — Восток да славяне!
Запад да немцы! — Подумаешь, Запад в бореньи с Востоком!
Солнце ж, как прежде, с Востока идет и приходит на Запад!⁵⁸

Именно в контексте «собрания небольших картинок Москвы и замечаний о ней» следует воспринимать и упоминания о московских спорах. Позиция самого Дмитриева не абсолютизирована, сглажена: многомудрым москвитянам свойственно не соглашаться друг с другом, а значит, разногласия и споры — такая же часть московской жизни, как хлебосольные обеды или народные гулянья. Более того, иногда полемические выпады вовсе неотделимы от бытовых картинок.

Так, в стихотворении «Купцы на гулянье» после описания уда-
лых обычаев московского купечества следует такое рассуждение:

Тот же купец, как банкрот, очутится другим человеком!
В ноги да в ноги кувырк перед гордым своим кредитором!
<...>

Боже! неужели в них сохранился наш прежний народный характер,
Русский народный наш тип...⁵⁹

Простое описание купеческих нравов, как видим, соседствует с явными выпадами против складывающейся «молодой редак-
ции» «Москвитянина», в кругу которой, как уже упоминалось,
было принято считать купеческое сословие носителем народных
традиций⁶⁰.

Датированная 28-м июля 1845 года шестнадцатая по счету
«элегия» «Семисотлетняя Москва» также должна быть восприня-
та с учетом общего контекста цикла. Стандартный набор юбилей-
ных московских мотивов⁶¹ важен и значителен не сам по себе, но
лишь в качестве одной из характеристик жизни Москвы. Насель-
ники древней столицы не только устраивают балы и гулянья, от-
стаивают свои убеждения в спорах, но и чтут память о прошлом
своего города, ведут благоговейный отсчет столетий его историче-
ской жизни. Таким образом, «москвофильство» здесь — не столь-
ко повод для прямой полемики (как это было у К.С. Аксакова),
сколько одна из непреложных особенностей московского жизнен-
ного уклада.

В.С. Филимонов⁶² упоминает о юбилее древней столицы в тре-
тьей песне своей поэмы «Москва», впервые изданной в 1845 году:

Царства русского основа,
Щит родной своей земле,
Вот наш Кремль семивековый
С русской думой на челе!..⁶³

Как и в цикле М.А. Дмитриева, в поэме В.С. Филимонова семи-
сотлетие Москвы — лишь один из пунктов пространного перечня
характеристик московской жизни. В первой и второй песнях изо-
бражена до- и послепожарная Москва:

Визиты, балы да пиры,
Качели, горы, бег, цыганы,
Слоны, медведи, обезьяны,
Огни потешные, воздушные шары,

То садки, травли, лотереи <...>
 Что день, то новые затеи⁶⁴.

Грибоедовская стилистика в изображении «грибоедовской» же Москвы различима в поэме В. С. Филимонова невооруженным глазом, вплоть до прямых реминисценций:

Порой с углом на короля
 То Кузьку ставил, то Маврушу,
 И на живую часто душу
 Выменивал борзого кобеля⁶⁵.

Однако, в отличие от грибоедовской комедии, поэма Филимонова сугубо описательна, в ней нет и намек на какую бы то ни было сюжетную интригу. По сути дела, перед нами — еще один вариант дмитриевского «собрании небольших картинок Москвы», в котором московские мнения (в том числе и прославление семисотлетия города) даны просто через запятую, лишены установки на полемику.

* * *

Мы видели, что бытовавший риторический канон изображения Москвы в юбилейные годы мог трансформироваться либо в прямые полемические инвективы, либо в бытописательные «характеристики» московской жизни. При всех отличиях в разработке городской темы в Москве и Петербурге, нельзя не заметить родство только что описанных явлений с тем, что происходило в 1840-е годы на берегах Невы. Бытописательная образительность и полемика о благопристойных традициях и устоях — неперенные слагаемые литературных отношений двух школ: «натуральной»⁶⁶ (круг «Современника») и, по Белинскому, «реторической»⁶⁷ (круг «Северной пчелы»). Однако петербургская «городская» литература обладала еще одним важным свойством. Оба полемизировавших друг с другом лагеря критиков, прозаиков и издателей воспринимали словесность прежде всего «функционально». Беллетристика должна непосредственно воздействовать на жизнь: вскрывать «язвы» общественного устройства либо давать примеры для образцового поведения, воспитывать общественную «благонамеренность». Так описание города в контексте петербургского культурного быта переставало быть сугубо литературным событием, вторгалось в жизнь за пределами узкого круга почитателей изящной словесности. Наблюдалось ли что-либо подобное в юбилейной Москве? Ес-

ли ответить на этот вопрос утвердительно, то родство разработки городской темы в обеих столицах станет еще более очевидным.

Действительно, в понимании многих литераторов-москвичей предъюбилейные толки о непреходящем значении для России древней столицы (равно как и — подспудные, а иногда и явные — сетования по поводу современного принижения роли Москвы в государственной жизни) — имели вполне ясный подтекст. Именно в дни юбилея литературное событие должно было *выйти за рамки словесности*, состояться в жизни, обозначить собою новую эпоху возвышения Москвы. Так, накануне юбилейных торжеств, 26 декабря 1846 года С. П. Шевырев пишет Погодину: «1-го января будут праздновать церковно семисотлетие Москвы. В Чудове Митрополит скажет слово. <...> На площади или в Соборе прочтут рескрипт Государя, которого содержание ещё не известно. Говорят о новых правах городу. Стало правительство признает мысль и начинает. Теперь следовало бы городу, Университету, литературе»⁶⁸. Как известно, ожидания эти не оправдались, никаких официальных распоряжений и указов в честь юбилея издано не было. Любопытно, однако, что и в торжественной молитве, совершенной по случаю юбилейных торжеств московским митрополитом Филаретом, присутствуют «мессианские» интонации, свидетельствующие о надеждах на крупные перемены. Мистический, сакральный смысл придается самой юбилейной дате, которая призвана обозначить грань двух эпох: «Ты, в древнем законе Твоем, в пределе седмицы дней и седмицы седмиц, праздники Твоя, в память благодеяний Твоих поставил еси; и исполнение (т. е. завершение. — Д. Б.) седмицы лет и седмицы седмиц, во обновление памяти судеб Твоих, летом освящения венчал еси <...> Царствующий град сей не месяца токмо и лета начало пред собою ныне зрит, и не седмицы дней токмо и лет исчисляет, но семь протекших над ним веков»⁶⁹. После состоявшегося довольно скудного торжества среди московских ревнителей первопрестольной старины воцарилось разочарование. В самый день празднования Дмитриев писал Погодину: «Вот вам и торжество семисотлетия, Михаил Петрович! А? Каково? <...> Мы, в воображении нашем, чего не ожидали, чего не придумывали к этому торжеству? Вспомните, что вы предлагали, за год или за два в *Москвитяине*: и историю Москвы, и проч., и проч.; а сделалось очень просто; да еще этим и вперед всем патриотам рот заткнули: теперь уж нельзя ничего ни пожелать ни предполагать: торжество было все кончено!»⁷⁰. Так исчерпал себя «юбилейный московский текст» образца 1847 года.

Примечания

- 1 См. самый первый номер только что основанного «Московского городского листка» за 1847 год.
- 2 Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина. СПб., 1894. Кн. 8. С. 512.
- 3 Бутков Я. П. Петербургские вершины. СПб., Ч. I. 1845; ч. II. 1846; см. рецензии Ап. А. Григорьева (Финский вестник, 1846, № 1), В. Г. Белинского (Отечественные записки, 1845, № 12), Ф. В. Булгарина (Северная пчела, 1845, 27 октября).
- 4 Физиология Петербурга, составленная из трудов русских литераторов под редакцию Н. Некрасова. Ч. I–II. СПб., 1845; из сравнительно многочисленных откликов укажем прежде всего на рецензию К. С. Аксакова (Москвитянин, 1845, ч. III, № 5–6).
- 5 Физиология Петербурга. М., 1991. С. 30. Ясно, что полемический выпад Белинского относился к единственному тогдашнему московскому «учено-литературному» журналу — погодинскому «Москвитянину», точнее, — к тексту ставшего знаменитым стихотворения Ф. Н. Глинки «Москва» («Город чудный, город древний...»), опубликованного еще в 1841 году, в самом первом номере журнала:

Кто Царь-колокол подымет?
Кто Царь-пушку повернет?..
(Москвитянин, 1841. Ч. I. № 1. С. 30).
- 6 Москвитянин, 1846. Ч. I. № 1. С. 287. Говоря о «пятисотлетию Москвы как столицы», Погодин ведет отсчет от событий XIV века, связанных с победой Москвы (Иоанна Даниловича Калиты) над Тверью (наследниками Михаила Тверского) в борьбе за великокняжеский престол.
- 7 Там же, с. 287–288. Здесь и далее курсив в цитатах принадлежит авторам соответствующих высказываний.
- 8 См., например: *И. Сн[егирев]*. Красная горка // Моск. вестник, 1827. Ч. 3, № 9. С. 114–120; *[Снегирев И. М.]* Спасские ворота Московского Кремля // Моск. ведомости, 1838. 26 февраля. № 17. С. 138–139; *[Снегирев И. М.]* Каменный мост в Москве // Прибавление к Моск. ведомостям. 1841. 13 декабря. № 50. С. 764–765; *И. Сн[егирев]в.* Крутицкий архиерейский дом в Москве // Там же, 1841. 26 апреля. № 17. С. 210–214.
- 9 *Снегирев И. М.* Памятники московской древности, с присовокуплением очерка монументальной истории Москвы... М., 1842–1845.
- 10 Итоговый двухтомник И. М. Снегирева, посвященный систематическому описанию древностей Москвы, вышел в свет намного позже, причем второй том — уже после смерти ученого (см.: Москва:

- Подробное историческое и археологическое описание города/ Сост. И. М. Снегирев: В 2-х т. М. Т. 1. 1864: Т. 2. 1873).
- 11 *Любецкий С. М.* Живописные виды московских монастырей с историческим и современным описанием всего замечательного в каждом. М., 1846.
- 12 Ср.: *Иванчин-Писарев Н. Д.* Вечер в Симонове. М., 1840; *Он же.* День в Троицкой Лавре. М., 1840; *Он же.* Утро в Новоспасском. М., 1841; *Он же.* Спасо-Андроников. М., 1842.
- 13 *Белинский В. Г.* Петербург и Москва // *Физиология Петербурга.* М., 1991. С. 30. Ср.: «Страсть рассуждать и спорить есть живая сторона москвичей; но дела из этих рассуждений и споров у них не выходит» (Там же, с. 30). Скрупулезные, детализированные описания проектов и замыслов, принципиально невыполнимых, почти фантазмагорических, нередко присутствуют в дневниковых записях молодого Погодина, фрагментарно воспроизведенных в первых книгах известного его многотомного жизнеописания: «То воображал себя он (Погодин) „несколько часов Государем“, и тогда бы он выдал указ „об изгнании из России и о неприятии никогда всех французов, итальянцев, немцев и англичан. Определил бы сумму на ученое критическое издание всех российских писателей, составив общество для сего предмета под председательством Мерзлякова; другую сумму на издание славянских сочинений“ <...> То он воображал, что „делается вице-губернатором, губернатором и наконец министром просвещения <...> Делает узаконения, заводит училища, академии, университеты, учреждает особый орден для ученых <...> споспешествует счастью отечества <...>» (*Барсуков Н. П.* Жизнь и труды М. П. Погодина. Кн. 1. М., 1888. С. 69–70). Как видно из приведенных фрагментов дневниковых записей 1822 года, «мечтательный педантизм» как индивидуальная черта характера Погодина не объясняет всех особенностей его программы юбилейных московских мероприятий, поскольку даже в молодые годы несбыточные мечты свободно сопрягались не столько с личными выгодами и интересами, сколько с масштабными, порою утопическими научными и государственными начинаниями (мечтатель Погодин мысленно «споспешествует счастью отечества» и т. д.).
- 14 *Погодин М. [П].* Семисотлетие Москвы // *Москвитянин*, 1846. Ч. 1. № 1. С. 289.
- 15 *Физиология Петербурга.* М., 1991. С. 12. Следует подчеркнуть, что изучение и «характеристика» городских обычаев, по Белинскому свойственны не произведениям литературных гениев, но прежде всего — книгам литераторов средней руки, т. е. тех, кто способен подчинить свое творчество общей, коллективной задаче: «Обыкновенные та-

- ланты необходимы для богатства литературы, и чем их больше, тем лучше для литературы» (Там же, с. 9).
- 16 Отдельные части четырехтомника выходили в 1842, 1844, 1848, 1850 годах.
- 17 Ср. в «Физиологии Петербурга»: «Петербургская сторона», «Омнибус», «Лотерейный бал» и т. д.
- 18 Физиология Петербурга. М., 1991. С. 13.
- 19 Ср.: «Насколько же разнятся применяемые им (Загоскиным) средства описания от принятых в современном ему „физиологическом очерке“! <...> Очеркист-„физиолог“ уже не сличает, как нравоописатель, „местные“ нравы с эталонной, общечеловеческой нормой, а классифицирует конкретные социальные объекты <...> То есть „физиологический“ очерк уже и нельзя, строго говоря, назвать описанием, это почти научный анализ» (*Охотин Н. Г.* Записки отшельника с Пресненских прудов // *Загоскин М. Н.* Москва и москвичи. Записки Богдана Ильича Бельского. М., 1988. С. 14–15).
- 20 За пределами нашего внимания останется поэма Н. В. Сушкова «Москва», явившаяся, по словам автора, прямым ответом на предъюбилейный призыв М. П. Погодина: «Следуя совету *Москвитянина*, который взывал в 1 № 1846 года к ученым, писателям и художникам о приготовлении на такой юбилей всевозможных произведений, вздумалось мне принести дань признательности Москве...» (*Сушков Н. В.* Москва. Поэма в лицах и действии, в пяти частях. М., 1847. С. III). Анализ поэмы Н. В. Сушкова безусловно представляет собою предмет особого разговора.
- 21 Уместно напомнить, что юбилейный год для «Москвитянина» был одним из самых сложных. Зимой и весной журнал практически остановился, а цензурное разрешение первого номера датировано только 24-м июня (цензор В. Лешков). Этим, конечно, обусловлена и формулировка, внесенная в подзаголовок: «в воспоминание» юбилея.
- 22 Москвитянин, 1847. № 1. С. 82–83.
- 23 Москвитянин, 1841. Ч. I. № 1. С. 29.
- 24 Там же, с. 29.
- 25 Ср.: «Я изучал Москву с лишком тридцать лет и могу сказать решительно, что она не город, не столица, а целый мир — разумеется, русский <...> Как тысячи солнечных лучей соединяются в одну точку, проходя сквозь зажигательное стекло, так точно в Москве сливаются в один национальный облик все отдельные черты нашей русской народной физиологии» (*От издателя* // Москва и москвичи. Записки Богдана Ильича Бельского, издаваемые М. Н. Загоскиным. Выход первый. М., 1842; Цит. по: *Загоскин М. Н.* Москва и москвичи. М., 1988. С. 19).
- 26 Москвитянин, 1841. Ч. I. № 1. С. 29.

- 27 Там же, с. 29.
- 28 Это представление в 1840-х годах неоднократно воспроизводилось в научных трудах и устных выступлениях. Так, в изданных позднее (первое издание — 1846 год) публичных лекциях С.П.Шевырева по истории русской словесности, отмечалось: «Назначение Москвы было двоякое: духовное и государственное. С одной стороны она простирала свет и единство духовной жизни на весь русский север <...> С другой стороны, к Москве тянули(сь) все уделы и все города, все отдельные части русской общественной жизни» (История русской словесности // Лекции Степана Шевырева, Ординарного академика и профессора. 2-е изд. СПб, 1887. С. 54).
- 29 Там же, с. 30.
- 30 Там же, с. 30. В произведениях «юбилейного жанра» далее нередко следует воспоминание о последнем по времени случае принесения Москвы в жертву за Отечество — о московском пожаре 1812 года.
- 31 Там же, с. 30.
- 32 Там же, с. 29.
- 33 Там же, с. 30.
- 34 Москвитянин, 1847. № 1. С. 84.
- 35 Там же, с. 84.
- 36 Термин употреблен вслед за М. Л. Гаспаровым.
- 37 Москвитянин, 1842. Ч. 2. № 3. С. 8.
- 38 *Филимонов В. С.* Москва. Три песни Владимира Филимонова. СПб., 1845. С. 65.
- 39 Приятное и полезное препровождение времени [приложение к «Московским ведомостям»], 1795. Ч. VI. С. 270. Небезынтересно, что концовка «Деревенской песни» соответствует её названию:

Здесь огромные палаты,
Много, много здесь всего!
Люди всем в Москве богаты,
Нет лишь счастья одного.

(Там же, с. 207).

Как видим, в «Песне» Григория Хованского (1767–1796) речь идет вовсе не о прославлении величия Москвы, но напротив — о предпочтении столичному богатству деревенского покоя и счастья. Однако появление четырехстопного хоря в стихотворении, где описан «град престольный, град избранный» весьма характерно.

40 См., например: Новый полный всеобщий песенник. СПб., 1820.

41 *Бенедиктов В. Г.* Москва // Современник, 1838, № 1. С. 134.

42 Там же, с. 133. Отстраненная, «гостевая» или, как говорит сам поэт, «торопливая» позиция подтверждена и в финале стихотворения:

Дух тобою разволнован,
 Взор к красам твоим прикован...
 Чу! зовут в обратный путь!
 Торопливого привета
 Вот мой голос: многи лета
 И жива и здрава будь!

(Современник, 1838. № 1. С. 136).

- 43 Там же, с. 135. Интересно, что петербургская тема в сочетании с четырехстопным хореем присутствует также в стихотворении Пушкина, обращенном к А. А. Олениной (1828):

Город пышный, город бедный,
 Дух неволи, стройный вид,
 Свод небес зеленобледный,
 Скука, холод и гранит...

(А. С. Пушкин. Полн. собр. соч.

М.; Л., 1948. Т. 3. С. 124).

- 44 Невозможно не упомянуть еще об одном сходстве ритмики соименных московских стихотворений. И в том, и в другом имеются сходные (частично совпадающие текстуально) вкрапления двустопного анапеста. У Бенедиктова:

Хоть старушка, хоть седая,
 А всё пламенная;
 Светозарная, святая,
 Златоглавая, родная,
 Белокаменная!

(Современник, 1838. № 1. С. 133).

У Глинки:

Ты, как мученик, горела
 Бело-каменная!
 И река в тебе кипела
 Бурно-пламенная!

(Москвитянин, 1841. Ч. I. № 1. С. 30).

- 45 Аксаков К. С. Сочинения / Ред. и примеч. Е. А. Ляцкого. СПб., 1915. Т. 1. С. 71.
 46 Там же, с. 72.
 47 Там же, с. 72.
 48 Там же, с. 57. Ср. также написанный в 1840-е годы «московский» акростих К. С. Аксакова, при жизни не публиковавшийся:

Мои мечты и силы молодые
Одной тебе я отдал, посвятя;
Судьбой своей чудесной дни были
Как сильно ты тревожила дитя!
Всю жизнь свою останусь я с тобою,
А ты сияй бессмертной красотой.

(Поэты кружка Н. В. Станкевича.

М.; Л., 1964. С. 411).

Здесь, в отсутствие прямых полемических выпадов, налицо все та же личностная актуализация московской темы. Белокаменная столица не просто воспевается в своем вечном и неизменном величии, она требует

- от лирического героя практических дел, приложения «молодых сил».
- 49 См.: Венгеров С. А. Молодая редакция «Москвитянина» // Вестник Европы, 1886, № 2. С. 581–612; Глинский Б. Раздвоившаяся редакция «Москвитянина» // Ист. вестник, 1897, № 4. С. 233–261.
- 50 Ср.: «Как Московский сборник, был неким расколом от Москвитянина, так точно одновременно с ним вышедший Петербургский сборник (СПб., 1846, издание Н. Некрасова; предшественник нового «Современника». — Д. Б.) можно почитать расколом от Отечественных записок» (Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина. СПб., 1894. Кн. 8. С. 348). Снегирев И. М. Памятники московской древности, с присовокуплением очерка монументальной истории Москвы <...>. М., 1842–1845.
- 51 Чижов Ф. В. [Рец. на:] Памятники московской древности, с присовокуплением очерка монументальной истории Москвы и древних видов и планов древней столицы. Сочинения Императорского Общества истории и древностей Российских действительного члена Ивана Снегирева <...> // Московский литературный и ученый сборник на 1847 год. М., 1847. Критика. С. 113–118.
- 52 Достаточно напомнить о провозглашении купеческого (городского!)словия главным современным носителем традиций и устоев русской старины в круге Островского-Григорьева.
- 53 Аксаков К. С. Полн. собр. соч. / Под ред. И. С. Аксакова. М., 1861. Т. 1. С. 605.
- 54 Венгеров С. А. Очерки по истории русской литературы. 2-е изд. СПб., 1907. С. 485.
- 55 Дмитриев М. А. Семисотлетняя Москва // Дмитриев М. А. Московские элегии. М., 1858. С. 25–26.
- 56 Филимонов В. С. Указ. соч., с. 65–75.
- 57 Дмитриев М. А. Московские элегии. М., 1858. С. 5.
- 58 Там же, с. 13.

- ⁵⁹ Там же, с. 24.
- ⁶⁰ Ср. разгоревшуюся через несколько лет полемику вокруг «москвитянинских» пьес А. Н. Островского, в которых жизни и быту купцов уделено преимущественное внимание.
- ⁶¹ Мотивы эти обильно присутствуют в стихотворении, начиная с самых первых его строк:
Нашу Москву созидала не сила, не власть человека!
Наша Москва родилась, и жила, и росла, как живая, [мотивы b; c]
Руси и грады и веси вокруг, как детей, собирая! [g]
Скоро ей будет семьсот уже лет: почетная старость! [k] и т. д.
(см.: *Дмитриев М. А.* Московские элегии. М., 1858. С. 25.)
- ⁶² Владимир Сергеевич Филимонов (1787–1858) — один из небезызвестных литераторов своего времени, издатель и журналист, автор лирических стихов, поэм, басен, прозы (см., например: *Проза и стихи Владимира Филимонова*. Ч. 1–2. М., 1822; *Басни Владимира Филимонова*. СПб., 1857). На присылку первых двух частей поэмы В. С. Филимонова «Дурацкий колпак» А. С. Пушкин откликнулся адресованным автору посланием («Вам музы, милые старушки...»).
- ⁶³ *Филимонов В. С.* Москва. Три песни Владимира Филимонова. СПб., 1845. С. 71.
- ⁶⁴ Там же, с. 6.
- ⁶⁵ Там же, с. 26. Ср. еще один отзвук грибоедовской комедии: «Не смел в дому деспот, французик-балагур // Умы детей туманить в детской...» (Там же, с. 54).
- ⁶⁶ Изначально уничижительное определение Ф. В. Булгарина, впервые брошенное им в одном из полемических выступлений в «Северной пчеле» (1846, № 22 от 26 февраля), впоследствии было принято Белинским и его единомышленниками в качестве самоназвания.
- ⁶⁷ Определение-инвектива, адресованное оппонентам — см. статью В. Г. Белинского «Литературные и журнальные заметки» в «Отечественных записках», 1846, № 4 (Собр. соч. М., 1982. Т. 8. С. 510).
- ⁶⁸ Цит по: *Барсуков Н. П.* Жизнь и труды М. П. Погодина. СПб., 1894. Кн. 8. С. 512.
- ⁶⁹ Митрополит *Филарет (Дроздов)*. Молитва пред окончанием молебного пения, в новый 1847 г. и в воспоминание седмисотлетия царствующего града Москвы // *Филарета, Митрополита Московского и Коломенского Слова и речи*. Т. IV. 1836–1848. М., 1882. С. 478–479.
- ⁷⁰ Цит по: *Барсуков Н. П.* Жизнь и труды М. П. Погодина. СПб., 1894. Кн. 8. С. 514.

Т. В. Цивьян
(Москва)

Письмо из Медыни (родительское наставление доброму сыну)¹

Nicht auf dem Vorsatz einer Bibel kalligraphiert
ihre Daten und gar keinen Stammbaum dem Letzten
haben sie hinterlassen. Doch Ruhe geben sie nicht:
sie schlafen in meinem Blut und erwachen als Träume
mir Müdem.

Alfred Gong. Genealogie (1961)²

Милый Саша!

*Въ письмѣ твоємъ от 28^{го} Юля сего года ты
пишишь насчетъ брата своего Бариса, изъ чего
мы видимъ что ты какъ добрый нашъ сынъ.
Стараешься и хлопочешь о нашемъ семействе
зачто тебя мы всегда благодаримъ, все Это
хорошо, ты старайшся Его опредѣлить въ Аст-
раханскую Гимназію и Еще пишишь что пер-
вый годъ онъ будѣтъ на твоємъ Собственномъ
изждивеніи, а потомъ поступитъ на казенный
счетъ, но позволь тебѣ сказать что ты Оче-
но самонадѣйчивъ, почему ты можешъ знать
въпередъ, что будѣтъ дальше, согласится ли
твой Хозяинъ на твое просительное письмо —
или нѣтъ, в Этомъ мы немного сумнѣваемся, да
ктому же ты У своего Хозяина не вечный слу-
га, всю можетъ быть севодня сдѣсь А, завтра
богъ знаетъ, гдѣ и укого будѣшь проживать,*

¹ Мое подношение Владимиру Николаевичу Топорову — следование его призыву *вспоминать и записывать*.

² Альфред Гонг (1920–1981) принадлежит к так называемой буковинской немецкоязычной литературе. Родом из Черновиц, в войну он успел выбраться из города, чудом спасся от *holocaust* и окончил свои дни в Америке.

Милый Саша, мы ждемъ изъ Москвы отъ Васи письма, насчетъ О предѣленія Его въ Ломоносовскую Симилярію, гдѣ онъ самъ учится.

Онъ писалъ кнамъ что ждѣтъ публикацію объ Определенія для в новѣ поступающихъ учениковъ, а потому, мы боліе желаемъ что бы онъ былъ ближе кнему, также и кнамъ, Но богъ знаетъ выдѣржитли онъ Этотъ строгій Экзаменъ въ Москвѣ., но вовсякомъ случаѣ если онъ невыдержитъ Экзамена то мы тогда тебя уведоимъ и можетъ быть согласимся отпустить Его къ тебѣ въ Астрахань.

Милый Саша небусть ты такъ самонадѣчивъ и нерискуй присылать намъ дѣнегъ въ простыхъ письмахъ, Это все довремя, помилуй богъ все можетъ быть, получишь большую непріятность со штрафомъ, и даліе,

мы слава богу все сдоровы чего итебѣ желаемъ, Анета пріѣхала изъ Курскаго имения на Сихъ дняхъ, для отправления туда дѣтей и имущества, тебѣ кланяйтся съ дѣтьми, и целуютъ заочно,

барисъ прочитавши твое письмо в большомъ Восторгѣ, ужасно желаетъ къ тебѣ, ты недумай что бы мы нежелали къ тебѣ отпустить бариса, мы очень благодарны тобою посмотримъ что богъ дастъ дальше тогда тебя увидимъ;

*Прощай будь сдоровъ нашъ милый
Остаемся твои Н. и Е. Ефремовы*

*Августа 5 дня
1875 года
Медынь*

Чудом сохранившееся письмо³ (о его истории далее) было отправлено из Медыни, уездного городка Калужской губернии, стоящего на впадении речки Томышевки в реку Медынь. На 1899 г.

³ Оно написано черными чернилами на трех сторонах сложенного вдвое листа глянцевого пожелтевшей бумаги в клеточку.

(по сведениям Энциклопедического словаря Граната) в нем было 8090 жителей, городской общественный банк и спичечные фабрики. Древняя *Медынь/Мядынь* имела своих князей, впоследствии была присоединена к Смоленскому княжеству, от которого перешла в 1386 году к Московскому. В 1389 году Дмитрий Донской отдал Медынь в составе Можайского удела своему сыну Андрею; в 1454 году она была окончательно присоединена к Москве; в XVII в. пришла в упадок и стала называться Медыньское Городище, но с 1776 года была произведена в уездные города. В 1812 г. под Медынью был разбит авангард французов во главе с кн. Понятовским, в память чего в городе был водружен обелиск⁴. Современный энциклопедический словарь еще более краток: г. в Калужской обл. на реке Медынка, в 15 км от железной дороги: меб. ф-ка; льноз-д; швейная пром-сть. За 100 лет население практически не выросло: на 1989 г. в Медыни было 8,4 тыс. жителей.

Как следует из письма, родители были озабочены тем, чтобы их выросшие к этому времени дети стали на ноги, получили образование; для такого будущего Медынь не подходила, и двух старших сыновей, Сашу и Васю, отправили в губернские города — Астрахань и Москву, младший же готовился к вылету из родительского гнезда. Однако семейные связи были не просто крепкими: старшие братья считали своим долгом помогать родителям и деньгами и заботами об устройстве младшего брата. Они были добрыми сыновьями.

Это определение — *ты как добрый наш сын* — вводит сугубо частное письмо в жанр родительского поучения или наставления, существовавшего в русской традиции с древности. *Почтения и наставления* преподают в большей степени общие правила добродетельной жизни, чем правила поведения в семье и отношения к родителям. Самое известное, *Почтение Владимира Мономаха*, обращено не только к его сыновьям, но имеет в виду «передачу опыта» всем, кто почувствует в этом необходимость: «Дети мои или иной кто, слушая эту грамотку, не посмейтесь, но кому из детей моих она будет любя, пусть примет ее в сердце свое и не станет лениться, а будет трудиться» [ПЛДР 1978, 394]. Точно так же *Наставление отца к сыну* из XV в. содержит обращение *сын мой* только дважды, кончается

⁴ К примечательности Медыньского уезда (север Калужской губернии, по рекам Угра и Лужа) можно отнести то, что после Ништадтского мира сюда из Гжатского уезда Смоленской губернии были переселены карелы.

обращением *человече* и, принадлежа к популярному жанру поучений древнерусской дидактической литературы, представляет собой подборку афоризмов, восходящую к византийским флорилегиям [ПЛДР 1981, 590]. Правда, в более раннем *Поучении детям Ксенофонта* (Изборник Святослава) дважды подчеркивается долг сыновей по отношению к матери — не забывать мать, волю ее творить и слушаться со страхом Господним.

В *Поучении Владимира Мономаха* (как и в других образцах этого жанра) характерна интонация мягкости, рекомендательности; в них нет насильственного навязывания не только правил поведения, но и своего мнения вообще. Это усилено в изложении *Поучения* Карамзиным: «А вы, дети любезные, и всякой, кто будет читать сие писание, наблюдайте правила, в нем изображенные. Когда же сердце ваше не одобрит их, не осуждайте моего намерения; но скажите только: *он говорит несправедливо!*» [Карамзин 1991, 98]⁵. Таким образом, до, параллельно и после силовестровских рекомендаций *Како дети учти и страхом спасти, с сокрушением ребер и учащением ран*, существовало и другое педагогическое направление — увещание, предоставление самостоятельного выбора и решения. Возможно, эта особенность связана с русским складом — характера, семейного быта (впрочем, пока это только предположение, не подкрепленное достаточным количеством материала и внутри, и вне русской традиции).

Старинные письмовники содержат разнообразные образцы переписки отца с сыном; здесь примеры взяты из [Письмовник 1822]. Обращает на себя внимание несимметричность писем от сына к отцу и от отца к сыну. От сына, действительно, требуется послушание, покорность и почтительность, испрашивание прощения, выражение благодарности отцу прежде всего потому, что «Вы даровали мне жизнь; вашему попечению обязан я нравственным моим бытием <...> [сын] во всем [от отца] зависит и существует единственно чрез него» [№ 83]. Многочисленные письма-наставления отца⁶ отличаются той мягкой деликатностью, о которой говорилось выше: это советы, увещания, основанные на доверии

⁵ Карамзин специально подчеркивает: «<...> хвалят Летописцы нежную его привязанность к отцу (*которого сей редкий сын никогда и ни в чем не ослушался*)» [Карамзин 1991, 98].

⁶ О употреблении времени, напоминание о благонравии, поощрение к учению, совет о прилежании, о излишнем употреблении вина и др. [Письмовник 1822, №№ 74, 146, 147, 148, 149].

и уважении к сыну, на вере в его достоинства, и никогда — выговоры и распеkania, ультиматумы и т. п.: «Добрый нрав твой, замеченный мною с самого детства твоего, уверяет меня, что ты <...> сделал честь своему имени» [№ 146]; «Ты сам будешь доволен, если в точности исполнишь совет твоего доброжелательного отца» [№ 74]; «Будь добр и помни твоего усердного отца» [№ 147]; «Вот мое замечание <...> старайся, чтобы оно превратилось в твое собственное чувство. Сим доставишь несказанное удовольствие твоему усердному отцу» [№ 148]; «Я сам был молод <...> и теперь советую тебе, что внушает моя опытность. С тихим и добрым характером ты можешь быть, и верно будешь, счастлив. <...> Оставайся твой отец и друг» [№ 150] и т. д.⁷

Свободный выбор, *выбор сердца* предпочитается навязанному долгу. Благодарность родителям за дарование жизни и воспитание может быть оспорена. В главе *Крестьяны своего Путешествия* Радищев описывает *чувствительно тронувшее его расставание у отца с детьми*. Крестичский дворянин, *рачитель* всего, *касающегося до сыновей*, бдевший над ними *неусыпным оком своей горячности*, объявляет, что он не считает себя вправе ждать от них благодарности, потому что «предприемлемое на вашу пользу имело всегда в виду собственное мое услаждение. Итак, изжените из мыслей ваших, что вы есте под властью моею. Вы мне ничем не обязаны. Не в рассудке, а меньше еще в законе хочу искать твердости союза нашего. Он оснуется на вашем сердце⁸. <...> О друзья мои, сыны моего сердца! Родив вас, многие имел я должности в отношении к вам, но вы мне

⁷ В той же тональности звучит диалог отца и сына из другого времени и другого социального контекста: «— Слушай, батюшка! Благослови меня итти на чужую сторону, в Москву али в Питер, на заработки <...> я из твоей воли не выйду нигде. На подмогу тебе остается брат, Ванюшка мой подрастает; да и я, по силе, по мочи, стану присылать, что заработаю. Отпусти, родной. — С Богом, сынок; на дурное не благословлю, а на хорошее сам Бог велит. Да смотри: <...> глаз-то не распускай, не сшибись как-нибудь» [Кокорев 1932, 47–48].

⁸ И далее следует объяснение: «Побуждение к супружеству покажет и вину рождения <...> Рождение ваше было нам приятно, но не для вас. Произведение самого себя льстило тщеславию; рождение ваше было новый и чувственный, так сказать, союз, союз сердец подтверждающий. <...> Сколь мало обязаны вы мне за рождение, толико же обязаны и за вскармливание. <...> Мой долг был вас воскормить; ибо если бы допустил до вас кончину безвременную, был бы убийца. <...> Но, скажут, обязаны вы мне за учение и наставление. Не мой ли я искал в том пользы, да благи будете. Похвалы, воздаваемые доброму вашему поведению <...> отражаются на меня, яко лучи солнечны от зеркала. Хвала вас, меня хвалят» [Радищев 1950, 128–129].

ничем не должны; я ищущу вашей дружбы и любви; если вы мне ее дадите, блажен отыду к началу жизни и не возмущуся при кончине, оставляя вас навеки, ибо проживу в памяти вашей». Предваренное этой резиньяцией, далее идет собственно поучение. Вслед за ним — резюме Радищева: «Слово крестницкого дворянина не выходило у меня из головы. Доказательства его о ничтожестве власти родителей над детьми казались мне неоспоримы. <...> Если союз между отцом и сыном не на нежных чувствованиях сердца основан, то он, конечно, нетверд; и будет нетверд, вопреки всех законоположений» [Радищев 1950, 125–137 *passim*].

Однако, эта мягкость, предоставление детям свободы, независимости имели под собой твердые семейные устои и правила, могли существовать лишь при взаимном соблюдении некоего «домостроительного» договора с твердой иерархией *родители/дети, старший/младший* и облегчали его соблюдение: излишне требовать того, что само собой разумелось, но за взаимное исполнение правил обе стороны были благодарны друг другу.

Письмо сына Саши застаёт патриархальных родителей врасплох: планы в отношении младшего, Бориса, были более или менее определены, и они ждали известий от среднего сына, семинариста, чтобы отпустить его в Москву. Письмо от старшего, только-только обосновавшегося в Астрахани и еще не имевшего твердого положения, взбаламутило ситуацию. Родители не могут не оценить порыва Саши, но при этом не рассиропливаются, поскольку его поступки соответствуют правилам поведения сына по отношению к семье: *добрым* должен быть каждый, воспитанный в *добрых* правилах. Поэтому они *одобряют* то, что *добрый сын* старается и хлопочет о семействе, — и без всякой преувеличенности благодарят его (по этикетной форме «благодарность старшего по положению младшему»), никак не обмолвившись о том, что, действуя с самыми лучшими намерениями, он поставил их в затруднительное положение (в частности, даже и перед средним сыном и его хлопотами), а младшего, возможно, сбил с толку. Порыв Саши их беспокоит, они боятся некоторого его авантюризма и потому считают необходимым сделать ему выговор за *самонадбичивость*: в его предложении слишком много неизвестных, он решает не только за себя, но и за своего хозяина, не просчитывает следующий шаг. Пользуясь случаем, ему выговаривают еще за одно проявление *самонадбичивости*: отсылку денег (в помощь семье) в конверте, а не специальным

переводом⁹. Примечателен выбор слова *самонадбичивость*, наиболее нейтрального из того, чем можно было бы определить поведение сына: легкомыслие, безответственность, бездумность и т. п. (конечно, с точки зрения пожилых провинциальных родителей). Да и вводится это слово не как выговор, а как упрек и деликатное предостережение (*позволь сказать тебе что ты очень самонадбичив; милый Саша небусть ты так самонадбичив*; родители не опровергают реальности его планов, но лишь *немного сомневаются*).

На этом, как будто бы, письмо должно быть окончено. Все законы эпистолярного жанра выполнены¹⁰, и следует обычная каденция — краткое сообщение о семейных делах, приветы; далее полагается идти прощанию.

Но здесь пишущий переходит на следующую страницу, почерк его меняется, становясь более торопливым и менее старательным. Эти графические изменения вполне соответствуют и содержательной девиации. Письмо отходит от той жанровой модели, которая до сих пор соблюдалась вполне строго, и последний пассаж выдержан совершенно в ином духе, находящемся, однако, в согласии с тем образом отношений родителей и детей, о котором говорилось выше.

В 1887 году, то есть относительно близко по времени, Чехов написал рассказ *Письмо*. Содержание его сводится к тому, что дьякон просит благочинного написать строгое письмо своему греховному *неверяке-сыну*, чтобы наставить его на путь истинный. Благочинный просьбу выполняет, с силвестровским темпераментом обрушиваясь (от имени отца) на отбившегося от рук сына: «...ты ведешь жизнь несообразную ни с Божескими, ни с человеческими законами <...> Именем ты христианин, но по сущности своей язычник, столь же жалкий и несчастный, как и все прочие язычники, даже еще жалчее <...> Не стану перечислять здесь твоих пороков <...>» и т. д. [Чехов 1955, 171]. Письмо выдержано в духе библейских обличений и находится в противоречии с каноном и духом приведенных выше родительских наставлений. Это чувствует жалкий, забитый пьяница, отставленный

⁹ Способ, практикующийся до сих пор, но с большим риском (не столько штрафа, сколько потери денег).

¹⁰ Нельзя не отметить высокий уровень владения жанром делового письма: оно начинается с повторения того, что было написано в письме Саши. Так и полагается в деловой переписке, чтобы адресат представлял, как было понято его послание.

от служения о. Анастасий, который отговаривает дьякона посылать письмо: «— <...> прости. Право! А Бог за твою доброту и тебя простит. — Да ведь он мне сын? Должен я его учить или нет? — <...> Учить можно, а только зачем язычником обзывать? Ведь ему, дьякон, обидно <...> Ежели отец родной его не простит, то кто ж его простит?» [173, 174].

Дьякон начинает колебаться, затем все-таки решает послать письмо, но делает к нему приписку: «„А к нам нового штатного зрителя прислали. Этот пошустрей прежнего. И плясун, и говорун на все руки. Так что говоровские дочки от него без ума <...>“. И очень довольный, не понимая, что этой припиской он вконец испортил строгое письмо, дьякон написал адрес и положил письмо на самое видное место стола» [175]. — Приписка, как кажется, вызвана не только тем, что все его *недовольство ушло в письмо* и что он *скучал по сыне*, но и подсознательным ощущением (выведенным наружу о. Анастасием), что так не пишут, что нужно нечто, уравновешивающее строгость.

Так и медынское письмо. У родителей не хватило духу ограничиться справедливым (никак не обличительным) наставлением, пусть с благодарностью за сыновнюю заботу. В последнюю минуту их охватила боязнь огорчить сына, который разлетелся, пусть *самонадѣйчиво*, но от чистого и *доброто* сердца. Здесь они даже слегка жертвуют Васей, давая понять, что Борис предпочитает Астрахань (*в большом восторгѣ, ужасно желает к тебѣ*). И этого кажется мало, и родители заверяют: *ты недумай, что бы мы нежелали <...>, мы очень благодарны тобою <...> наш милый*. И это последнее подчеркивает глубинный уровень отношения родителей и детей в «русском домострое»: родители ничего не требуют от детей и благодарны им за любовь, уважение и помощь. Но они воспитывают их так, что любовь, уважение, помощь оказываются естественными проявлениями поведения *добрых детей*. Эти проявления добровольны, их не требуют, а принимают с благодарностью. Долг каждый определяет для себя, а не для (и за) *другого*.

* * *

На склоне лет, задумываясь о памяти поколений, Ю. М. Лотман написал сестре: «Очень интересно получается с внуками — для них деды реальность. Вот мои сыновья папу никогда не видали, но для

них он реален, а для их девочек он уже будет мифологический предок. Так и с нами будет. У китайцев в семейных храмах висели таблички, отмечающие пять поколений. Когда появлялось шестое, то первое снимали, и на стенах храма все равно оставалось пять — объем памяти. У нас короче — три» [Лотман 1997, № 83]. В недавнем исследовании по типовым мотивам семейных преданий (на русском материале) говорится о фрагментарности того, что остается в памяти потомков: замена собственно хронологии сменой поколений, топографические зацепки («местность, к которой восходят семейные корни»), какие-то семейные рассказы [Разумова 1996, 90–92]. Русская память о собственных предках оказывается короткой: что было бы, если бы ее хотя бы отчасти не подкрепляли их отчества! Последние 70 с лишним лет укоротили ее еще более: запрет на память, отказ от себя и своих корней и взрастили тех самых *иванов, не помнящих родства*.

Так произошло и со мной. Это письмо написали мои прадед и прабабка, Надежда Лаврентьевна и Георгий Карпович Ефремовы, родом из Медыни. Были они настолько бедны, что, как видно из письма, их дети должны были заботиться о своем пропитании и образовании сами, а в семье старшей, *Анеты*, в Курской губернии воспитывалась самая младшая дочь (разница в возрасте была так велика, что племянники были ей ровесниками). Но при этом они были дворянами, и это определило то, что подробностей об истории семьи мне не рассказывалось. А поскольку в детстве Н. Л. и Г. К. были для меня *мифологическими предками*, так и вышло, что я о них почти ничего не знаю. От прадеда осталось только это письмо, от прабабки — фотография в глубокой старости и поминальник 1899 г., где малограмотным почерком и такой же орфографией¹¹ она просит о *здравии* для всех своих пятерых детей, к тому времени уже имевших собственные семьи, и *чатъ ихъ ивсехъ сродниковъ моихъ, а заупкой* — родителей, *Лаврентия и Карна*, и тех, кто так и останутся неизвестными: несколько *Иванов* и один *Иоан, Семеон, Параскева, Агафья, Евдокея*...¹²

Надежда Лаврентьевна умерла в Москве в 1901 г., Александр Георгиевич, *милый Саша*, адресат письма — в 1907 г., и похоронены они вместе «под ангелом» на Ваганькове. Судьбы потомства по

¹¹ Письмо к сыну писал прадед; примечательно, что свое имя он поставил после имени жены: Н[адежда] и Е[гор] Ефремовы.

¹² Возможно, ее же рукой написано на внутренней стороне Псалтири (издания 1879 г.) *Партниха Марья пракофьевна Колесова*.

большей части таковы, что неудивительно, что мои бабушка и мама остерегались делиться воспоминаниями¹³. А в общем, все как у всех: смерти на войнах и в лагерях¹⁴, эмиграция, потеря всего имущества — нажитого собственным трудом и в очень короткий срок, невозможность получить образование и работу из-за дворянского происхождения и т. п. Многие были подрублены, а ведь дети Н. Л. и Г. К., действительно, сделали громадный рывок, в том числе и «географический»: в конце концов они осели в Петербурге и Москве. Все сыновья и младшая дочь получили высшее образование, как (несмотря ни на что) и их дети (хоть и не все), то есть внуки медыньских стариков. Дочь А. Г. была актрисой Художественного театра, и если бы не эмигрировала (с армией Корнилова) и не продолжила свою артистическую деятельность за границей, возможно, имя Марии Ефремовой было бы здесь более известно.

Мозаика из обрывочных семейных историй, по большей части, как и полагается, анекдотических¹⁵, все-таки составляет некую картину, свидетельствующую прежде всего о тех возможностях, которые раскрывались перед энергичными молодыми людьми в конце века и шли по нарастающей. Выбранное ими направление (образование, интерес к общекультурным, «гуманитарным» ценностям) заставляет обратиться к тому локусу, из которого они вышли, и прежде всего к семье, к родителям. Где и чему учился прадед, неизвестно. Почерк, которым написано письмо (нет сведений или оснований думать, что писалось оно кем-то под его диктовку), четкий, тонкий, изящный, находится в явном противоречии с орфографией и пунктуацией. Однако стиль письма литературен, ясен и благороден¹⁶. Уже по одному этому можно предположить, что многое было заложено в родительском доме: необходимость хо-

¹³ Мама однажды, вконец запутавшись, историю своего дяди рассказала так: «Он погиб на гражданской войне. А расстреляли-то его уже потом», удачно суммировав биографии родственников.

¹⁴ Один из внуков пострадал за то, что не хотел расстаться с «дворянскими усами» (но и по доносу, конечно).

¹⁵ Например, муж Анеты, курский помещик Егор Андреич Щукин отличался крутым и горячим нравом и любовью к музыке. Он разучивал на флейте арии из «Лючии ди Ламмермур», а аккомпанировала ему на фортепиано дочь. Когда она сбивалась, отец-меломан колотил ее флейтой по голове. После этого музицирование продолжалось, хоть и со слезами. — Кроме *couleur locale* этот эпизод содержит любопытные сведения о музыкальной жизни в курской деревне.

¹⁶ Здесь мы не касаемся ни лингвистической стороны письма, ни его анализа *sub specie* структуры текста. — Ср. недавний опыт такого рода исследования [Козлова, Сандомирская 1996].

Милый Саша!

Во всяком случае отъезд 26-го июня
сего года тебе придется наскоро брать
своего бариса, ну, того мы видим что
ты как-то добрый наши сны. Старайся
и хлопотать о наших семействе
даже тебе мы всегда благодарим,
все это хорошо, ты старайся его
встретить в Астраханскую гимназию
и еще помнишь что первый год охоту
будет на твоих собственном и уж
двоек, а матушка поступит на
каменный ствол, но подвоя тебе ска
даже что тебе очень понравится,
можешь ты можешь знать впереди,
что будет дальше, соединится ли твой
родень на твою просительное письмо -
или нет; в этом мы немного
сумели васея, да потому же ты му-
своего родень не великий успех, все
может быть сегодня сраб А. завтра
бого знает, где и куда будешь про-
живать, Милый Саша, мы ждем
идею Москва отъезд Васи твоя, как-то -

рошего образования, художественные наклонности¹⁷, семейная спаянность, чувство единства и долга, оптимистичное восприятие жизни — и благодарность жизни¹⁸.

Литература

- Карамзин 1991 — *Николай Михайлович Карамзин*. История государства Российского. Тома II–III. М., 1991.
- Козлова, Сандомирская 1996 — *Н. Н. Козлова, И. И. Сандомирская*. Я так такхочу назвать кино. «Наивное письмо»: опыт лингво-социологического чтения. М., 1996.
- Кокорев 1932 — *И. Т. Кокорев*. Очерки Москвы сороковых годов. М.; Л., 1932.
- Лотман 1997 — *Ю. М. Лотман*. Письма. М., 1997.
- Письмовник 1822 — Новейший самый полный и подробный письмовник или всеобщий секретарь в четырех частях... Часть первая. СПб., 1822.
- ПЛДР 1978 — Памятники литературы Древней Руси. XI — начало XII века. М., 1978.
- ПЛДР 1981 — Памятники литературы Древней Руси. XIV — середина XV века. М., 1981.
- Радищев 1950 — *А. Н. Радищев*. Путешествие из Петербурга в Москву // Русская проза XVIII века. Том второй. М., 1950.
- Разумова 1996 — *И. А. Разумова*. Типовые мотивы семейных мемориалов // Проблемы поэтики языка и литературы. Петрозаводск, 1996.
- Чехов 1955 — *А. П. Чехов*. Собрание сочинений. Т.5. М., 1955.

¹⁷ Младшая дочь училась в Петербургской консерватории и могла сделать певческую карьеру, но здесь патриархальность сыграла свою традиционную роль: отпустить дочь в актрисы было сочтено недопустимым, несчастную немедленно увезли из Петербурга; будучи уже матерью семейства, она все-таки окончила консерваторию, но Московскую и по классу рояля.

¹⁸ Долг правнуков, праправнуков и т. д., даже если они не могут сохранить это наследство, хотя бы помнить о нем.

К. Аймермахер
(Бохум)

Взгляд со стороны: положение, трудности и перспективы высшего образования и науки в России

Российская вузовская система с начала своего существования была направлена на решение практических задач, при этом пыталась сохранить академические научные традиции дореволюционного времени. Для молодого индустриального государства, которому вплоть до начала 30-х годов приходилось заниматься ликвидацией неграмотности, было вполне разумным сокращение до минимума срока обязательного школьного обучения (что сохранялось вплоть до 50-х годов), перенесение части общеобразовательных предметов на первые курсы обучения в вузе (что имеет место и сегодня), концентрация на систематическом глубоком изучении базовых дисциплин и достаточно узкой профессиональной подготовке. Профессиональное образование продолжалось и расширялось затем на заочных и специальных курсах без отрыва от профессиональной деятельности. Лучшие выпускники подключались к исследовательской работе в Академиях наук, в сфере военных и экономических исследований либо через аспирантуру с последующей защитой и получением степени кандидата наук. Написание докторской диссертации было возможно только при нескольких университетах страны, которые обладали исключительным правом защиты докторских диссертаций.

Предоставление права защиты докторской диссертации ограниченному количеству центральных университетов имело свои преимущества, а именно: работы консультировались выдающимися учеными и — если не мешали политические и идеологические причины — выполнялись на действительно высоком научном уровне, заслуживающем международного признания. Поскольку нагрузка на руководство аспирантом/докторантом была незначительной и сводилась, по сути, только к консультированию, то время обучения в аспирантуре становилось настоящей школой самосовершенствования, и аспиранты/докторанты представляли собой, как правило, солидную научную смену для вузов и научно-исследовательских институтов.

Практически ориентированная система вузовского образования и науки предполагала значительную научную автономию, так что Советский Союз обходился без иностранных специалистов-исследователей и не нуждался в обучении своих кадров за рубежом. Система была герметически закрыта из соображений секретности, од-

нако умела пользоваться результатами зарубежных исследований благодаря обширной и хорошо организованной реферативной и переводческой службе. Кроме того, наиболее высококвалифицированные и проверенные ученые имели возможность участвовать в международных конгрессах и симпозиумах и там знакомиться с зарубежными научными исследованиями. До тех пор, пока не иссякли деньги на постепенное расширение исследовательских институтов и спецвузов (гораздо в меньшей степени деньги тратились на расширение университетов), на закупку иностранной литературы по специальностям, пока основной упор делался на научные исследования по военной тематике, данная система научной работы функционировала неплохо, справляясь в этих условиях со многими из своих прагматически ориентированных задач.

Недостаточная открытость подобной концепции научных исследований, которая значительно ограничивала число совместных проектов с зарубежными учеными (исключение составляли, пожалуй, проекты со странами Варшавского договора), компенсировалась частично за счет использования большой массы ученых, частично за счет форсирования теоретических исследований (невзирая на недостаток оборудования для экспериментов). Ассиметрия теоретических исследований и их экспериментальной апробации часто вела к тому, что многие открытия ранга Нобелевской премии в Советском Союзе по времени были сделаны раньше, чем в США, но не могли быть экспериментально подтверждены (как, например, в случае исследования полупроводников физиком Виталием Гинзбургом).

Политика поддержки только избранного круга тем, концентрация усилий на узконаправленных задачах, связанных с социалистической плановой экономикой, игнорирование широкого спектра исследований, которые могли бы представить советскую науку на международной арене, привели, в конечном итоге, к перекосам и дефицитам в научно-исследовательском процессе внутри страны. В значительной степени эти дефициты покрывались за счет научного сотрудничества с бывшими странами восточного блока, что со временем привело к созданию большого количества личных контактов, которые, впрочем, вскоре после развала восточного блока — где-то с 1989 года — прервались или даже полностью прекратились.

В силу названных выше причин российская система вузовской и научной подготовки развивалась, по сравнению с другими странами, неорганично и неравномерно и в этом смысле была совсем не такой автономной, как ей того хотелось бы. Это нелегкое бремя противоречий, которое и по сей день несет на себе система образования, дополнительно затрудняет — наряду с сокращением финансирования вузов и НИИ — сотрудничество России с зарубежными партнерами сегодня.

Из представленной таким образом ситуации вытекает целый ряд проблем, которые особо обострились с 70-х — 80-х годов ввиду тяжеловесности и негибкости, а порой и просто неспособности управленческого аппарата; которые усиливают взаимное недоверие в среде руководителей научных учреждений и способствуют еще большему засекречиванию результатов.

Следующая проблема состоит в непомерно большом штате преподавателей и ученых в вузах и академиях. Проблему создает и затянутость процесса получения базовых знаний вплоть до аспирантуры. Разрыв между образованием как таковым (в смысле передачи базовых знаний) и исследованием, отразившийся в наличии двух этапов: дипломирование и аспирантура — также создает сложность: отсутствует ясное соотношение между образованием в вузе и собственно исследованием, вынесенном за рамки вузовского образования в специальные институты и академии наук.

Практика создания параллельных НИИ со сходными исследовательскими задачами, но засекреченных друг от друга по типу «почтового ящика», должна была облегчать контроль за деятельностью этих специнститутов со стороны соответствующих (как правило, научно не компетентных) инстанций. Это затрудняло оперативный обмен исследователем опытом и неизбежно вело к настроению пессимизма и безверия среди научных сотрудников.

Подобная же схема функциональной разобщенности касалась и библиотек с иерархически дифференцированным доступом к фондам и читальным залам. Из соображений цензуры, а также из-за недостатка соответствующей аппаратуры копирование и, тем самым, быстрое распространение научной информации не только контролировалось, но и специально сдерживалось.

И, наконец, еще одна проблема: между естественнонаучным, техническим и гуманитарным исследованиями существовало строгое распределение ролей. Естественные науки занимались фундаментальными исследованиями или решали практические задачи, в среде гуманитарных наук, включая экономические и правоведческие, исследования и преподавание могли проводиться только с опорой на официально признанное мнение классиков марксизма-ленинизма. Правда, в отдельных случаях это не мешало появляться идеологически нейтральным исследованиям (прежде всего, тем, которые предназначались для внутреннего пользования), но в целом такая ситуация не способствовала открытому научному обмену ни внутри страны, ни в международном масштабе.

Такова, в общих чертах, схема образовательной и исследовательской системы, которую унаследовал Горбачев, и которая лишь к началу 90-х годов начинает медленно и с большими трудностями

меняться. Поэтому не удивительно, что западные наблюдатели начали интересоваться проблемами перестройки данной сферы культуры и предавать гласности за пределами России результаты своих наблюдений — полученных часто на основании одноразовых поездок — именно с этого времени. Примечательно при этом, что последовательного систематического анализа вузовского образования в целом не появилось. Почти все ограничиваются только *ad hoc* конкретными единичными наблюдениями и интервью. Исследования же изменений во всей образовательной системе — планируемых или уже происшедших — являются большой редкостью.

Последние годы показали, что для оценки научно-исследовательской и вузовской системы недостаточно просто принять к сведению и взять на веру происходящие изменения и планируемую реорганизацию. Намерение и его реализация — две совершенно разные вещи, к тому же в стране с таким гигантским географическим размахом и с такими различными региональными и культурными традициями. К этому следует добавить, что верно представить и дать оценку действительному положению вещей можно только с учетом политических, экономических и культурных параметров, в которых функционируют данный конкретный вуз и данная система образования.

Как и в любой западной стране, реорганизация сросшихся систем (таких, как школа и вуз), а также повышение квалификации и переподготовка преподавательских кадров, разработка концепций образования и учебных планов являются очень сложной задачей, которая не решается за один день. Каждому, кто в России заинтересован в перестройке системы высшего образования и научных исследований, волей неволей приходится ощутить и преодолевать нелегкий исторический багаж, состоящий из подспудно полюбившегося стереотипизированного опыта научных исследований, который никогда не подвергался систематическому сравнению ни с какой иной моделью обучения и образования в вузе и поэтому не мог быть поставлен под сомнение изнутри. Даже само обсуждение этого вопроса с зарубежными коллегами затрудняется по причинам исторического наследия, не говоря уже об изменении вузовской дидактики, типах обучения, учебных планов, об управлении вузом, о структуре академического самоуправления. Обсуждение всех этих вопросов требует перерасхода времени, понимание становится часто почти невозможным уже потому, что в переговорах о необходимом, ожидаемом, желаемом используются понятия, — даже если они формально идентичны, — которые соотносятся с абсолютно различным опытом и традициями. Особенно критическим положение становится в ситуации, когда конкретно планируемое находится не в стадии обсуждения, а уже на этапе практического осуществления.

К этому следует добавить также разные нормы поведения, которые не сразу бросаются в глаза даже человеку, имеющему опыт контактов с Россией, и которые так и остаются не понятными, если партнеры по кооперации исходят только из своего опыта и своих поведенческих норм. Там, где западный преподаватель вуза идентифицирует себя со своей специальностью и своим институтом, чувствуя ответственность за принятие связанных с ними решений, и готов поэтому на участие в межрегиональном и международном сотрудничестве без дополнительной оплаты своих усилий, в России мы вместо этого имеем дело в большинстве случаев с борцами-одиночками или лоббистами, которые в целом не отрицают принципиальной возможности работы на общественных началах, но для ее осуществления каждый хотел бы заручиться необходимой свободой действия (свободой принятия решения) и соответствующей оплатой.

Желание иметь для осуществления личных инициатив определенную свободу действия и хотя бы минимальную финансовую поддержку и признание можно понять и принять, ибо кто же захочет быть зависимым чернорабочим для других и кто может себе позволить тратить силы на собственные инициативы по усовершенствованию того, за что он, так или иначе, получит в конце концов лишь свою мизерную зарплату. Таким образом, противоречие в условиях деятельности, труда и жизни становится главным препятствием не только в установлении взаимопонимания по проблемам обновления вузовской системы, но и в самом осуществлении совместно продуманных планов, касающихся научных исследований или межвузовского сотрудничества.

Практика международного сотрудничества России в научных исследованиях показывает, что осуществление совместных проектов — при условии единства научных целеустановок и хороших личных отношений, — протекает с теми же трудностями, как и в случае с немецкими коллегами. Там, однако, где необходимость поддержки процесса обновления вузов имеется, но при этом ни российские, ни зарубежные партнеры не могут действовать автономно в рамках своей специальности, а вынуждены оглядываться на других, — именно такая ситуация имеет место в совместных проектах в рамках программ международного и европейского сотрудничества, — в таких случаях проблемы становятся почти не разрешимыми. Тогда приходится втягивать в орбиту руководителей вуза; те, в свою очередь, должны согласовывать свои действия с министерствами, «спустившими» для обязательного выполнения те стандарты, о реорганизации которых порой и идет речь. О языковых барьерах, обусловленных либо невладением соответствующим иностранным языком, либо незнанием нюансов английского языка, здесь можно было бы уже и не говорить.

Межвузовское сотрудничество, проходящее в таких неблагоприятных условиях, требует от партнеров чрезвычайной стойкости и выдержки на длительный период, охватывающий годы. У многих, естественно, может не хватить дыхания, ибо каждый за это время может попасть под пресс собственных жизненных, производственных и социально-политических обстоятельств, которые не ждут, а складываются параллельно и одновременно с процессом межвузовской кооперации.

Наряду со всеми перечисленными препятствиями на пути реорганизации российского вуза и наряду со сложностями, с которыми сталкивается буквально каждый вуз-партнер (о визовых, таможенных и налоговых проблемах мы пока не говорим), есть еще ряд проблем, которые рано или поздно приходится решать:

За весь период с начала перестройки российские преподаватели и органы управления вузами ни разу не подвергались оценке на предмет научной и дидактической квалификации со стороны независимой комиссии. Продолжающиеся на протяжении нескольких лет задержки с выплатой заработной платы работникам науки и образования ведут к снижению заинтересованности и воодушевления по поводу обновления вуза и, как следствие, к более низкой отдаче в трудовой деятельности. Поскольку вузы финансируются в лучшем случае только на покрытие оплаты труда сотрудников, в плачевное состояние пришли и продолжают разрушаться учебные помещения и другие строения вузов. О расширении и строительстве новых вузов (не путать с процессом перехода институтов в статус университетов!) за счет государственных средств сегодня в России ввиду платежных трудностей вообще не может идти и речи. Резко подскочившие за последние годы коммунальные платежи за электричество, тепло и воду многие вузы не могут покрыть вообще или покрывают за счет кредитов.

Оснащение библиотек (не только университетских, но и городских, районных и региональных) книгами, новыми учебными пособиями и оборудованием находится в глубоком застое. Имеющийся книжный фонд может вызвать только сочувствие. Приобретение иностранной литературы заморожено вот уже несколько лет, а внутренний книжный рынок так и не сумел восстановиться.

Обучение в вузе имеет школярский характер, студенты объединены в учебные группы по типу школьного класса, и вплоть до диплома в них формируются репродуктивные навыки, а не самостоятельность научного поиска. Между тем для приобрете-

ния свободной профессиональной и научной компетентности достаточно было бы всего лишь новой формы обучения в виде сбалансированной системы научных исследований и учебы, не перегруженной общеобразовательными дисциплинами.

Учебные планы по новым предписаниям (так называемым «стандартам») зачастую количественно перегружены и лишены целостности. В них частично включены и дисциплины, чуждые приобретаемой специальности, имеющие скорее общеобразовательный характер.

Достаточно возросла в последнее время значимость отдельных дисциплин, обусловленная новыми потребностями в знаниях и изменением профессиональных горизонтов. Это привело к тому, что у студентов и у вузов появились новые приоритеты: популярными стали менеджмент, право и экономика, в то время как гуманитарные, технические и естественные науки отошли на второй план.

Фундаментальные исследования практически по всем отраслям науки заброшены уже в течение нескольких лет.

Значительна утечка кадров (brain-drain) из вузов в другие, более высокооплачиваемые профессиональные сферы и за рубеж, что наряду с отсутствующими фундаментальными исследованиями еще долго будет негативно сказываться на развитии науки в России.

Частные университеты, академии и колледжи, хотя и получили лицензирование, смогут быть аккредитованы только по завершению полного четырех- или пятилетнего обучения, и то после тщательной аттестации. Поэтому обучение в них представляет для студентов значительный риск, ибо при неблагоприятном исходе их выпускные документы будут просто не признаны. Кроме того, для частных неаккредитованных вузов существует опасность резкого оттока платежеспособных студентов по той причине, что студенты таких вузов не будут, в отличие от студентов государственных высших учебных заведений, освобождаться на время обучения от обязательной военной службы.

Кю всем этим, далеко не полностью перечисленным, проблемам добавляются общие проблемы государства и общества, создающие вопросы, ответа на которые в данный момент еще нет:

Огромная потребность реорганизации практически на всей территории страны требует массы хорошо образованных специалистов, которые, в отличие от специалистов прежних лет, могут произво-

дить конкурентноспособную продукцию, отвечающую уровню западного рынка, и уже сегодня появляющуюся на российском рынке.

Выход из этой сложной, почти безвыходной ситуации можно сформулировать следующим образом:

Хотя реорганизация высшей школы является сугубо внутренней российской проблемой, она с самого начала нуждается в дополнительном всестороннем анализе и ориентировании со стороны других систем высшего образования и научно-исследовательской подготовки (но ни в коем случае не легкомысленного копирования!). Российские университеты в настоящий момент к этому не готовы ни с точки зрения их структуры и условий существования, ни с точки зрения запросов студентов и квалификации преподавателей. Герметическая изолированность прежней системы вузовской подготовки и научных исследований, а также многолетняя культурная изоляция Советского Союза еще долгое время будут оставаться источником трудностей несмотря на традиционно солидную образовательную систему, позволившую в отдельных областях знаний добиться высочайших результатов мирового уровня.

Между тем развитие науки в индустриально наиболее развитых странах, в которых фундаментальные исследования никогда не прекращались, будет продолжаться и дальше, в то время как дисбаланс, возникший в российской науке, сможет быть преодолен только с огромным напряжением сил и с привлечением значительных финансовых средств.

Западные программы поддержки российского образования и науки исходят из того, что в случае явного научного и культурного упадка Россия будет представлять собой фактор нестабильности и опасность для экономического развития и военного равновесия в Европе. Поэтому западные страны готовы как можно раньше начать тесное сотрудничество с Россией в названной сфере. Эта точка зрения имеет значение и в размышлении о том, что решение российских проблем возможно только при условии привлечения различного рода новых технологий (ноу-хау), неважно где, кем и когда они были разработаны. Поэтому более чем желательным является комбинирование нескольких традиционных отраслей науки и практического опыта. Безусловной предпосылкой для конкретного претворения в жизнь подобного рода размышлений является сохранение минимума научной и образовательной инфраструктуры и действительно оптимального использования творческого потенциала России.

Что можно было бы сделать с позиций наработанного опыта? Поскольку речь идет о сближении систем научного и, в первую очередь, вузовского образования, российская сторона и современные индустриальные государства должны теснее, чем это делалось до

сих пор, сотрудничать в тех областях научных исследований, где это взаимовыгодно. То же самое относится к сфере вузовского образования. Хотя именно в этой сфере имеются большие проблемы, как показывает первый опыт европейских программ TEMPUS и проектов по структурному и содержательному преобразованию вузовской системы, поддерживаемых другими западными фондами. Не хватает общего языка в широком смысле: действительно однозначного понимания обсуждаемых целей, верного понимания культурных и материальных условий обеих сотрудничающих сторон. Большим препятствием для западной стороны является недостаточная языковая компетенция и почти полное незнание поведенческих норм и правил деятельности российских партнеров. Незаметная на первый взгляд, но имеющая место культурная интерференция ведет к невольным заблуждениям и недопониманию и вызывает, в худшем случае, пессимизм и разочарование с обеих сторон.

Следует иметь в виду, что западный партнер относится к своему участию в межвузовском сотрудничестве с Россией как к исторически важной миссии. Но, кроме чувства удовлетворения от того, что он научился лучше понимать Россию, в частности, приобрел новых друзей, и действительно способствовал какому-то продвижению вперед, западный партнер при всех своих усилиях, затраченных на выполнение этой «миссии», не может похвастаться тем, что это принесло пользу его собственной научной работе и его студентам. В этом смысле его деятельность имеет очень низкий «коэффициент полезного действия», поскольку она ассиметрична и опирается только на политическую мотивированность западного участника, который считает, что вносит тем самым самый сильный вклад в укрепление европейской безопасности.

На фоне преобладания в политике одноразовых программ без долгосрочной концепции появилось ощущение полного отсутствия опасности в лице России, а поэтому прекратилась разработка программ непосредственной активной помощи. Похоже, что Западная Европа в своих контактах с Россией вскоре ограничится только однодневными мероприятиями и полностью перейдет к решению сугубо своих внутренних проблем. Российская вузовская система будет вынуждена искать собственный путь методом проб и ошибок, а опыт и инициативы западных ученых-энтузиастов, готовых к сотрудничеству, останутся невостребованными.

С российской стороны проблема кооперации выглядит так же ассиметрично, хотя и с несколько другим распределением акцентов. Для многих россиян бескорыстность интереса западных партнеров остается не понятой. Ведь, как гласит русская поговорка, *кто платит, тот заказывает музыку*. Не однажды приходилось слышать прямые высказывания: не может-де быть, что-

бы тот, кто вкладывает деньги, ничего не требовал бы взамен. Не скрывается ли за этим нечто?..

Нельзя не заметить, что российский партнер — как правило, это официальное учреждение, — часто заинтересован не в самом проекте, а в стоящих за ним финансовых средствах, чтобы использовать их исключительно для своих, далеких от проекта целей. Такой способ действий далеко не благоприятствует созданию общей атмосферы сотрудничества.

Установление контакта с западным партнером многими понимается только как возможность выхода на определенную личность или определенное учреждение, а идея получения финансовой поддержки для обновления российской вузовской системы вовсе не стоит, как таковая, на переднем плане. Незнание, как обходиться с финансируемыми Западом проектами, традиционно сложившийся сугубо российский способ распоряжаться отпущенными на проект средствами, а также явно завышенные финансовые претензии к западному партнеру создают дополнительную основу для заблуждений.

Объяснить такое схематически представленное выше и, к счастью, не всегда имеющее место поведение российских коллег можно, вероятно, с позиции их опыта функционирования в качестве «колёсика» в огромном маховике партийно-управленческого аппарата, который «руководил» личностью и разочаровывал ее. Российским коллегам пришлось научиться рассчитывать только на себя и пробиваться в одиночку, а это требовало, — хочешь того или нет, — на протяжении всей жизни, по крайней мере, двойной морали и определенного минимума цинизма. К этому добавлялась жизненно необходимая способность так «семиотически» умело изменять действительность, чтобы она и на самом деле выглядела измененной. В личных контактах среди друзей и в семье эти качества не использовались в качестве «тактического оружия», поэтому были незаметны постороннему, в частности, западному партнеру, но качества эти были и остаются в какой-то степени и сегодня как вспомогательные средства защиты собственного существования. Это не означает, однако, что все западные партнеры несут «печать святости на челе». Циников всегда и везде хватает.

Ввиду сложности ситуации в целом, специфичности проблем российского вуза, трудностей в практической коммуникации и достижении взаимопонимания, а также ввиду разных ожиданий и отличающихся возможностей партнеров встает извечно русский вопрос: Что делать? Как преодолеть противоречие между желанием и возможностью, между ожиданием, мыслимым результатом и реально имеющимися возможностями?

Накопленный опыт показывает, что извне прийти к действительно принципиальным изменениям в России невозможно. Можно лишь дать первый толчок к развитию, и то при условии, что к такому есть желание. Ясно, однако, и другое: что при существующих условиях, в которые поставлена отдельная личность, целый вуз и вообще страна, сами намерения что-либо менять неосуществимы ни на уровне вышестоящих управленческих структур, ни на уровне руководства конкретным вузом, ни на уровне отдельных лиц или групп лиц. Реорганизация осуществима в настоящий момент только частично, и эти частичные изменения могут рассматриваться только в качестве исходного пункта для дальнейшего развития. Основными препятствиями при этом являются не нежелание действовать, а катастрофическое финансовое положение российских вузов, а также неспособность к инновационной деятельности большей части преподавательского состава, который не может в один момент весь обновиться и вновь восстановиться — для этого требуется время. В любом случае непременным условием успеха является предоставление необходимых для обновления высшей школы финансовых и материальных предпосылок (доступность информации, новые программы по обучению ведению дискуссии, нормальная регулярная оплата труда и т.д., и т.п.). Если не говорить о западных программах и фондах, на сегодняшний день в России ни правительство, ни появляющиеся от случая к случаю спонсоры не в состоянии обеспечить хотя бы внешние условия для изменений.

Сегодня есть впечатление, что каждый пытается сделать максимально возможное в этом бедственном положении, что что-то подготовлено, что-то уже начато, но просто недостаточно претворяется в жизнь. Если посмотреть на ситуацию с этой стороны, то можно сказать, что постепенно кое-что меняется, но так и в такой степени, которая далеко не соответствует общей ситуации и не отвечает потребностям находящейся на переломе страны.

Учитывая, что с одной опорой на помощь западных стран и партнеров невозможно существенно обновить, не говоря уже о том, чтобы изменить систему высшего образования (хотя бы уже и потому, что на Западе тоже назрела необходимость заняться проблемами финансирования своей высшей школы), России можно посоветовать:

создать наряду с уже действующим (по образцу DFG — Немецкого научно-исследовательского общества) Фондом поддержки фундаментальных исследований фонд поддержки вузовской реформы и организовать его в финансовом отношении так, чтобы он был дееспособным. Инициативным проектам, исходящим от преподавателей, давать «зеленый свет» уже хотя бы потому, что это будет стимулировать реорганизаторские инициативы «снизу»;

при необходимости приглашать для проведения лекций и семинаров ученых из-за рубежа (как это делалось на протяжении веков и как это принято в других странах и по сей день), соответственно оплачивая их труд. Можно порекомендовать привлекать к этому бывших российских эмигрантов, способных вести занятия в России на условиях приглашенных специалистов. Это могло бы стать самым быстрым и эффективным способом слияния технологий ноу-хау, наработанных в различных образовательных системах.

Можно, безусловно, разработать множество недорогих, в принципе, проектов подобного рода, в которых использовался бы исторический опыт преобразований и поддержки высшей школы и науки, накопленный как в России, так и в других странах. Существенной представляется мысль о сокращении сроков реорганизации российской высшей школы и приведения ее в соответствие с мировыми стандартами (ни в коем случае не копирование стандарта!), с тем, чтобы российская экономика сумела стать конкурентоспособной на мировом рынке во всех областях, а темпы ее развития не зависели от продажи ресурсов и от помощи Запада. Кто хочет вкладывать в будущее, тот в первую очередь должен вкладывать в развитие своего интеллектуального потенциала.

Что могут предпринять западные индустриальные державы, программы и фонды? Поскольку программы научных исследований между лицами и группами лиц не представляют собой принципиальной проблемы, будем вести речь о высшей школе как таковой. До сих пор девиз сотрудничества был: *помощь для самопомощи*. Он и в будущем не станет другим. Но, в отличие от практики прошлых лет, теперь следует исходить из принципа, по которому западный ученый-партнер, или вуз-партнер должен получать за затраченный труд гонорар (в прямом или переносном смысле). Помимо средств, предоставляемых для контактов и консультаций, необходимо выделять больше стипендий для учебы и науки, предусмотреть комплекс средств для переводов научной литературы и для частичного покрытия расходов на публикацию рукописей российских ученых. Можно подумать о целевом финансировании совместных проектов по созданию корпуса текстов для учебных библиотек.

Кто хочет сотрудничать, тот должен лучше знать условия, в которых это сотрудничество будет происходить. Наши знания этих условий и общего культурного поля до сих пор остаются недостаточными.

Хотя можно заметить: при прочих нормальных условиях информация, содержащаяся в данной брошюре, может оказаться вполне достаточной. Но данной информации далеко не достаточ-

но для типологического анализа системы высшего и общего образования, который необходим, чтобы обеспечить бесперебойное по времени и экономное в смысле финансовых затрат сотрудничество.

Практика разработки и осуществления западных программ вузовской кооперации, существовавшая до сих пор, была механистической и исходила из неадекватных предпосылок. В эти программы закладывалось больше, чем может быть осуществлено. Пришло время, исходя из прежнего опыта, вынести на обсуждение новые альтернативные модели кооперации. Россия располагает не только большими, экономически интересными ресурсами, но и огромным интеллектуальным творческим потенциалом, который не используется в полной мере.

Перевод с немецкого И. Амзараковой

Научное издание

ПОЛУТРОПОН

К 70-летию

Владимира Николаевича Топорова

Утверждено к печати

Институтом славяноведения РАН

Исследовательские гранты:

RSS: 446/1996;

РГНФ: 96-04-06069, 96-04-06263, 97-04-06224с;

РФФИ: 96-15-98605, 97-06-80326;

Наборщик *Е. Штофф*

Корректор *Е. Казаринова*

Верстка *Л. Коритынской*

Статьи сборника представлены в авторской редакции

По вопросам приобретения книг следует обращаться по адресу:
117334, Москва, Ленинский проспект 32-а.

Институт славяноведения РАН (для издательства «Индрик»)

тел. (095) 938-01-00

тел/факс 938-57-15

ЛР № 070644, выдан 19 декабря 1997 г.

Формат 60×90 ¹/₁₆. Гарнитура «Школьная». Печать офсетная.

65,0 п. л. Тираж 1000 экз. Заказ №

Отпечатано с оригинал-макета

в ППП «Типография „Наука“»

121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., д. 6

ΠΟΛΥΤΡΟΠΟΝ