

Балканские чтения 5
Тезисы и материалы

В поисках «балканского» на Балканах

Москва
1999

Российская академия наук
Институт славяноведения

Балканские чтения – 5

Посвящаются Николаю Михайловичу Бахтину

В поисках «балканского» на Балканах

Тезисы и
материалы
симпозиума

Москва 1999

Редколлегия:
А.А. Плотникова
И.А. Седакова
Т.В. Цивьян

Оригинал-макет – М.И. Леньшина

ISBN 5-7576-0083-7

© Институт славяноведения РАН, 1999
© Авторы, 1999

СОДЕРЖАНИЕ

I

Вяч. Вс. Иванов (Лос-Анджелес–Москва)

В поисках балканского названия лошади 7

А. Лома (Белград)

К имени фракийского героя *Vetesprios*..... 8

В.Н. Топоров (Москва)

К реконструкции индоевропейской гимновой традиции
("состязательные" гимны). Pindaro-Vedica I–III..... 10

Н.П. Гринцер (Москва)

"Мед поэзии". Индоевропейская формула и ее трактовка
в греческой традиции..... 20

Л.И. Акимова, А.Г. Кифишин (Москва)

Древнегреческий трон: балканская специфика..... 23

Е.Г. Рабинович (Санкт-Петербург)

Об одном древнебалканском топониме..... 25

Н.Н. Казанский (Санкт-Петербург)

Использование эллинистической поэзии для микенской
реконструкции эпоса микенского времени (миф о Европе)..... 28

Д.О. Торшилов (Москва).

Типы греческих генеалогий и гесиодовская "эоя"..... 30

А.Р. Потемкин (Москва)

Рассказ о посещении Эолии (к вопросу о композиции
гомеровского эпизода, Od. 10. 1-79)..... 33

А.Ф. Михайлова (Москва). Две модели знания в "Царе Эдипе" Софокла... 38

Н.В. Брагинская (Москва). "Сибаритские истории": басни и мораль..... 39

Е.Д. Матусова (Москва)

Как Филон Александрийский смотрел на историю греческой философии
(или почему он назван "пифагорейцем", а Аристокл "перипатетиком")..... 43

М.К. Трофимова (Москва). Время в "Пистис Софии"..... 46

II

V.A. Friedman (*Chicago*)

On the complexity of identity in the nineteenth century Balkans
as reflected in a multilingual text..... 48

А.А. Плотникова (*Москва*)

Ареальный метод в поисках *балканского* на Балканах
(на материале мифопоэтической лексики и фразеологии)..... 52

Г.П. Клепикова (*Москва*)

К проблеме критерия *балканского* в сфере лексики..... 54

Р.П. Усикова (*Москва*)

Балканскость современного македонского языка..... 56

Д.И. Эдельман (*Москва*)

К становлению языковых “балканизмов” вне Балкан..... 59

И.И. Воронина, А.А. Новик (*Санкт-Петербург*)

Балканское за пределами Балкан. Этноязыковые контакты
в албаноязычных поселениях Украины 60

III

Г.Д. Гачев (*Москва*). Космософия Балкан..... 63

О.М. Младенова (*Калгари*). Балканская типология личности..... 64

Д.М. Младенова (*София*)

Балканское в балканских народных астронимах..... 66

О.В. Белова (*Москва*)

Южнославянский “Физиолог” и балканский фольклор..... 68

И.А. Седакова (*Москва*)

Балканское в словаре народной культуры болгар..... 70

Е.С. Узеньва (*Москва*)

Балканские черты в словаре болгарской и македонской свадьбы..... 72

Ль. Раденковић (*Београд*)

Демони настали од умрле некрштене деце код балканских Словена..... 74

А.Н. Соболев (Санкт-Петербург)	
Термины народной демонологии и их денотаты в болгарском центрально-родопском говоре.....	76
Т.А. Агапкина (Москва)	
Балканская проекция славянской весенне-летней обрядности.....	78
С.М. Толстая (Москва)	
“По Богу брат” (Побратимство в обрядах, верованиях и фольклоре южных славян).....	81
Е. Црвенковска (Скопје). Заштита од змија и змијата како заштитник....	82
Е.Г. Kapsomenos (Ioannina)	
La poésie populaire grecque et le système culturel local.....	84
Т.И. Самойленко (Москва)	
Мотив антропофагии в новогреческой сказке.....	85
Д.А. Яламас (Афины-Москва)	
Образ Харона и загробного мира в мифологии греческих песен <i>ребетика</i>	86
В.Л. Кляус (Чита-Москва)	
Южнославянские сюжеты заговорных текстов.....	88
Е.Е. Левкиевская (Москва). Балканский слой в карпатской мифологии..	90
М.П. Одесский (Москва)	
Балканский миф о государе-колдуне в древнерусском “Сказании о Дракуле воеводе”.....	92
IV	
С.Б. Ильинская (Афины).	
Космос “села и стана” Костаеа Кристаллиса в призме балканской модели мира.....	95
И.И. Ковалева (Москва)	
В поисках древних богов: Сеферис о Гомеровских гимнах.....	97
А.Д. Zisis (Ioannina)	
T.Livaditis; the madness of ξενιτιά, the metonymy of a true ταξίδι.....	98

И.В. Тресорукова (Москва) Я. Камбанеллис. «Одиссей, вернись домой». Современная трактовка античного образа.....	100
Ф.А. Елоева (Санкт-Петербург) Некоторые особенности проявления сюрреализма на Балканах.....	101
А.Ю. Русаков (Санкт-Петербург). Поэт и тиран: Балканы.....	103
А. Хетцер (Бремен) Шкьени и шкипини в албанской эпосе Фишты (1937).....	105
В.В. Николаенко (Москва) К интерпретации “Богомильских легенд” Николая Райнова.....	107
Ц. Георгиева (Шумен) Мифологема “остров” в болгарской прозе 80-х годов.....	109
О.Л. Кириллова (Москва-Белград) От Андрича до Павича: о жанровом своеобразии современной сербской прозы.....	111
D. Burkhardt (Mannheim) Balkanische Traumjäger und Teelandschaften. Zur enzyklopädischen Kulturologie und postmodernen Poetik von Pavić.....	114
Н.В. Злыднева (Москва) Балканский демонтаж (о романе Д. Угрешич “Форсирование романа-реки”).....	116
Т.В. Цивьян (Москва) Опыты “проживания” сжатого времени и пространства.....	118
Т.Н. Свешникова (Москва) Вечное возвращение на Балканы.....	120
В.Н. Топоров (Москва) Памяти Николая Михайловича Бахтина. Предспорт, спорт и спорт XX века.....	121

В ПОИСКАХ БАЛКАНСКОГО НАЗВАНИЯ ЛОШАДИ

Диалектное индоевропейское название 'жеребенка' **polo-s* можно найти в микенском греческом *po-ro*, гомеровском πῶλος 'жеребенок', албанском *pelë* 'кобыла' < **pōlnā*, а за пределами Балкан и во всех древних германских диалектах: готск. *fula* 'жеребенок', др.-исл. *foli* (м.р.), *fyl* < **fulja*, др.-англ. *folā*, др.-в.-нем. *folo*. Кажется возможным сравнить это слово и в особенности протоалбанскую праформу с сев.-кавказск. **farne*, реконструированным на основе таких форм, как аврск. *x^hāni* 'кони' (собирает.); адыгск. *fāra*. Северо-кавказское слово принадлежит к очень ограниченному классу лексем, начинающихся с *f*. Из семи лексем, входящих в этот класс в словаре Николаева и Старостина, два слова (числительное '5' и связанное с ним существительное 'кулак') тоже можно связать с индоевропейскими словами, в которых наблюдается чередование начального губного смычного с лабиовелярным. Поэтому на праязыковом уровне приведенные названия жеребенка можно сопоставить и с хеттск. *kurka-* 'жеребенок', греч. *κῦρῶ-ς*, где можно усмотреть варианты одного и того же слова (заимствования из северо-кавказского или ему родственного языка) (неясна связь с перс., тадж. *kurra*, на вероятное оноματοпеическое происхождение которого указывает ваханск. *kurr-kurr* как жест приманивания коня и *kurrást* как обозначение конского ржания). Другим возможным источником последних слов могло бы быть и сев.-кавк. **gwałV* 'конь' > чеченск. *gila*, прото-цезск.-хварш. **guRu* > цезск. *gulu*. Заимствованием из последнего источника (с уменьшительным суффиксом?) могло быть латинск. *caballus* 'рабочая лошадь', вытеснившее в романских языках общеиндоевропейское название лошади, ср. связанное с ним румынск. *cal*, албанск. *kāl* 'лошадь'. Древние формулы, касающиеся ухода за конем, при замене части терминов были сохранены в фольклоре; ср. в албанской народной песне: *kualt të putise ze të shkruhe* 'пропитать водой (< новогреч. *ποτίζω*) коней и почистить их щеткой' (Lambertz 1959, 200-201), то же техническое значение, что и русск. *скрести*, *скребница* при другом диалектном термине в южно-анатолийском лувийск. *kuš-ala-* 'скребница'. Древнебалканский характер албанск. *mës / mezi* 'жеребенок', румынск. *mînz / manz*, иллирийск. мессапск. *Juppiter Menzana* (божество, которому приносили в жертву коня у саллентинцев) несомненен. Из древнебалканских

языков фракийский сохранил древнее название “коня” индоевропейского времени: *satəm*-ное его отражение видно в Εἰζβενις / *Hezbenus* / *Esbenus* / Εἰσβένειος (с суффиксом -n-, ср. тип *asinus*) с частичным озвончением глухого согласного, сохраненного в сложных словах Βετ-εσπιος, Ουετ-εσπιος, Ουτ-ασπιος. Поскольку в надписях Варненского ареала эти слова служат эпитетами бога-наездника, они эквивалентны Εἰπίπιος=ἐφ-ίπιος ‘едуший на коне’; первая часть сложения сравнивается с др.-инд. *ud-*, ср. кипр. υτουχα=ἐπι-τὸχη.

А. Лома (Белград)

К ИМЕНИ ФРАКИЙСКОГО ГЕРОЯ *VETESPIOS*

В заветных надписях римского времени на греческом языке, обнаруженных в восточной части Нижней Мизии, в окрестностях города Одессос, современной Варны, фракийский герой обозначается именем Ουετесπιος (Βετесπιος, Ουτασπιος). Ввиду иконографических изображений этого божества как всадника, уже Кречмер предполагал, что во второй части имени *Vet-/Ut-esprios* отражено и.-е. название лошади **ékwo-*. Это предположение общепринято и кажется довольно обоснованным, но что касается первой части *vet-/ut-*, согласия нет; ее сопоставляли с алб. *vet?* “сам” (согласно Кречмеру, *Vetespiros* = греч. Αὐτίπιρος), с предлогом гот. *ut-*, др.-инд. *ud-* (Дечев, ссылающийся на греческое прозвище фракийского героя в одной надписи ἐφίπιος), с и.-е. **ued-/ud-* “вода” (Топоров). Георгиев даже принимал для форм на *uet-* и на *ut-* различные толкования, для первой - этимологию Кречмера, для второй - Дечева. Настоящий пересмотр проблемы пытается удовлетворить требованию, чтобы сложные мифологические имена объяснялись, по мере возможности, как фрагменты ритуального текста. В связи с этим привлекается др.-инд. словосложение *vātāśva-* “ветренная, т.е. быстрая, беговая лошадь”, которое, в свою очередь, восходит к ведийскому словосочетанию *vātasya āśvaḥ* / - *āḥ* “лошадь / лошади (бога) ветра”, фигурирующему в контексте мифа о похищении громовержцем Индрой колеса солнца (*sūryasya cakrah*), ср. Ригведа I 175,4; V 31, 10; X 22, 4-5. С этим мифом сопоставима греческая мифологическая традиция о фракийском царе Ресе, обладающем золотой колесницей и знаменитыми конями, бегающими, как ветер (θεῖεν ... ἀνέμοισιν ὁμοίον

Ил. X 437); надо согласиться с тем, что после смерти удостоенный геройского культа Рес не что иное как легендарная ипостась фракийского героя; его имя толкуется как индоевропейское обозначение царя-жреца **reg-*; похожие цари-шаманы существовали у фракийцев даже в историческое время. Описанное в десятой книге Илиады убийство Одиссеем и Диомедом спящего Реса и переодетшегося в волка троянского разведчика Долона кажется рационализированным вариантом эпической сказки об овладении врагами зооморфной внешней душой и лежащим в трансе телом героя-волшебника. Шаманский характер фракийского героя проявляется уже в его отождествлении с Гермесом у Геродота, так как греческое божество - проводник душ умерших (ψυχοπομπός). Все эти шаманские черты делают возможным сопоставление с гимном Ригведы X 136, в котором экстазик (*mīni-*) воспевается как едущий верхом на ветре и "конь ветра" (или: "ветер его конем", если там вместо *vātasya áśvaḥ* читать *vāto 'sya áśvaḥ*). Покровителем древнеиндийских шаманов является в том же гимне Ваю, древнее индоиранское божество ветра и жизненного дыхания. Его культ у иранцев связывается с распространением верховой езды и шаманизма. К влиянию этого древнеиранского культа, который вслед за киммерийскими и скифо-сарматскими движениями распространялся на восток Европы из среднеазиатских степей, возводятся Викандером такие мифологические персонажи древней Европы, как германский Водан и фракийский Герой; нами к их числу отнесен славянский **Da(d'b)bogъ*. Любопытно, что верховая езда упоминается в Илиаде как анахронизм только один раз и именно в связи с похищением чудесных коней Реса. Мы недавно предположили, что в причерноморском культе Ахиллея Понтарха отразилось почитание Ваю скифскими уроженцами северного Причерноморья. На принадлежность Реса к тому же культовому комплексу указывает и то обстоятельство, что с его культом в Родопх связывается мотив добровольного прихода жертвенных животных к алтарю, встречающийся и в легенде о жертвеннике Ахилла на Белом острове. Фракийский всадник, основной функцией которого, как и иранского Ваю и праславянского Даждбога, должно было быть сопровождение душ умерших в загробный мир, в конечном счете представлялся, подобно Ахиллу, владельцем царства мертвых. Возвращаясь к имени фракийского героя *Vetespios*, заметим, что вероятное иранское происхождение самого мифологического персонажа заставляет обратить внимание на одну деталь консонантизма: отражение и.-е. **k̑*- как *sp* едва ли могло произойти на собственно фракийской почве, где ожидалось бы *sv/sv* (ср. другое прозвище героя Σουητ/Σουητουληνος, убедительно сопоставленное Георгиевым со сл.

svetъlъ<*k'uoit-ilo-), но оно характерно для ряда древнеиранских диалектов, включая язык причерноморских сарматов, ср. в иранской ономастике северного Причерноморья имена Βατορασπός, Βαβαδασπός < др.-иран. *baivar-aspa-, *vanat-aspa-, на основании которых реконструируется сарматское *aspa- “лошадь”. Правда, вокализм *e* в *Vetespíos* заставляет считать это имя либо очень ранним заимствованием в фракийский из (прото)иранского, либо связать его с отражением поздних звуковых процессов в одной или другой языковой среде (*a* > *ə*, в греческой передаче: *ε*).

В.Н. Топоров (Москва)

К РЕКОНСТРУКЦИИ ИНДОЕВРОПЕЙСКОЙ ГИМНОВОЙ ТРАДИЦИИ (“СОСТЯЗАТЕЛЬНЫЕ” ГИМНЫ) PINDARO-VEDICA I–III

Из всех индоевропейских традиций, сохранивших архаический тип жанра гимна, особое внимание привлекают две – древнегреческая (Пиндар) и ведийская (Ригведа), обнаруживающие целый ряд диагностически очень важных и нередко весьма далеко идущих сходжений, что и позволяет отчасти выделить особый греко-арийский слой индоевропейского поэтического наследия. Наиболее очевидной и интенсивной общей частью обоих сопоставляемых кругов является жанровая конструкция поединка–состязания, в котором участвует или само божество (ср. громовержца Индру в RV), иногда в форме соприсутствия или простого упоминания (громовержец Зевс в Олимпийских одах), или так или иначе связанный с таким божеством, его соответствие-трансформация на человеческом уровне, герой-победитель поединка–состязания (Гиерон, Алкимедонт, Агесий, Эфармост и др. у Пиндара).

Основная цель поединка, его установка, главное в нем – именно победа. Важна, конечно, конкретная победа конкретного победителя, и победитель важен сам по себе, как таковой. В практике греческих состязаний – узел напряженности для зрителей не в “болении” за того или иного участника игр, а в тревожном ожидании обнаружения божьей воли. Ведийская ситуация отчасти сходна: в мистерии поединка Индры со своим

противником, приуроченной к главному годовому ритуалу, его участники, зная, что Индра должен победить, не знают до последнего момента, что он действительно победит. Именно такова религиозно-психологическая установка.

1. ПОНЯТИЕ “МЕРЫ” В ГИМНОВОЙ ПОЭЗИИ ПИНДАРА И РИГВЕДЫ

Но и присутствовавшие на ведийском состязательном ритуале, и греческие зрители на Олимпийских и иных играх за конкретным, частным, здесь и сейчас происходящим видели (и/или догадывались) нечто общее, сверх-эмпирическое, относящееся к высокому плану организации жизни человека в мире, к связи божественного и человеческого. Победа в поединке или состязании означала для них то благое событие, тот успех, которые можно понимать как преодоление (хотя и временное) дефицита, как новое, экстремически направленное движение к новому состоянию человека в мире, как просвет в неопределенности и угрожаемости бытия, как информационный прорыв, откровение доселе сокрытого. В Ригведе такая установка очевидна, и в наиболее полном и сильном виде она отражена в мифах творения и организации мира. У Пиндара такая установка менее очевидна и тем не менее вполне обнаружима: победа в состязании – это узнание до того неизвестной воли богов, указание того, кто избран и более других отвечает на земле божественной воле, кто контролирует характер и объем той меры, которая определяет отношения богов и людей.

Эта мера привлекала особое внимание Пиндара. Всему своя мера и должный срок – пора – наилучший, превыше всего, – так понимал он ее значение: ἔπειτα δ' ἐν ἐκάστῳ / μέτρον νοῆσαι δὲ καιρὸς ἄριστος. Ol. 13, 47–48 (характерно, что само καιρὸς обозначает надлежащую меру, норму, ср. соотносительность этих двух понятий в Pyth. 4, 286). Всякая мера – по мерщику (Pyth. 2, 34), но коротка мера, недолог срок людскому случаю (Pyth. 4, 286). Однако стихия меры и мерности неявно, но вполне ощутимо присутствует и в других местах, пронизывает многие части текста. Само слово для меры может отсутствовать, но на глубинном уровне концепт ее присутствует. Идея меры, сам дух ее шире, чем та ширина, о которой оповещает слово μέτρον. Ср.: σμικρὸς ἐν σμικροῖς, μέγας ἐν μεγάλοις / ἔσσομαι, τὸν δ' ἀμφέποιτ' αἰεὶ φράσιν/δαίμον' ἀσκήσω кат' ἐμὰν θεραπείων μαχανάν (Pyth. 3, 107–109) “Малый в малом, большой в большом, – / Это и я, / Осеняющего меня демона / Чтущий всей мерою ума”, ср. такую же ситуацию со скрытым понятием меры в Nem. 5, 40–41; 7, 58–59; 7, 98 и сл.; Isthm. 6, 22 и сл. и т. п. Мир меняется, боги не открывают знамений людям,

предвидение будущего часто не соответствует будущему. В этой ситуации самое разумное для человека руководствоваться некой мерой, умерить себя в своих желаниях, страстях, планах. Непостоянство мира вынуждает искать нечто надежное, постоянно-неизменное – меру. И человек, даже если он ищет чего-то, мера чего ему неизвестна, должен заботиться о ненарушении меры и для этого – знать и свою собственную меру. Младший современник Пиндара будет говорить о человеке как мере вещей... πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι. Об этой внутренней, человеку имманентной мере, кажется, догадывался уже и Пиндар (Nem. 11, 37–48).

Недоступное (ἀπρόσικτον) существует, но человек, страждущий его, не замечает, как он, теряя меру (μέτρον), выходит в безмерное (ἄμετρον). И само желание недоступного – острейшее безумие. Безмерное в человеке – только присутствие в нем Бога, и вряд ли оно было знакомо людям того времени в достаточной мере; все же остальное – то иррациональное, которое обнаруживает себя в Греции в век Пиндара (Dodds 1957), конкретнее и глубже всего – в поэте, который, по Платону, подвержен катаκωχή τε καὶ μαῖα. Знал ли Пиндар как поэт в высшие моменты творческого подъема это соприкосновение с безмерным и переживал ли он чувство охваченности им, – неизвестно. Но образ поэта и человека, каким он восстанавливается из его собственных текстов, дает представление о благочестивом, богобоязненном, знающем свою меру и свое место человеке. Первая Олимпийская ода – свидетельство тому. Вся она – о преступлении меры и его тяжких последствиях (миф о Тантале и Пелопсе). Пиндар не ищет истины, если только она не определяется мерой и в таком случае практически совпадает с нею. Впрочем, он не настаивает на поиске истины: ему достаточно, чтобы на нем не было вины (Ol. 1, 28–36, ср. о представлении неверного верным – ἀπίστον ἐμῆστο πῖστον и об обязанности человека говорить о богах только доброе, чтобы избежать вины – μέλιω γὰρ αἰτία) “Не рвись быть Зевсом: у тебя есть всё. / Смертному – смертное!” (θνατὰ θνατοῖσι πρέπει). Isthm.5, 14–16.

Но и в ведийской традиции есть сходное понятие меры, к тому же выраженное этимологически родственным словом *mātrā*; более того, оно тоже существенно для нее, прежде всего в ее гимновой разновидности, ср.: *sām mātrābhir tamire yemūr urvī* (RV III, 38,3), о “могучих родах поэтов”, которые “мерами измерили, удержали в повиновении оба широких (мира)” (к употреблению μέτρον в “поэтическом” контексте см. выше Isthm. 1, 62–63), ср. также RV X, 29, 6; X, 70, 5; X, 71, 11 и др. Выход за пределы меры – свойство богов, и то не всех, ср.: *prā mātrābhī ririce rocamānaḥ prā devēbhir viśvāto āpratītaḥ*. III, 46, 3 (в гимне к Индре) “Своими размерами он

превосходит богов, / Сверкающий, неодолимый во всем”; – *Paró mātrayā tanvā vrdhāna...* (VII, 99, 1, гимн к Вишну) “О растущий телом сверх меры...”, из чего видно, что в ведийской традиции (в отличие от пиндаровских примеров, в которых мётров – принцип, метод и результат гармонизации мира и человека мерой и одновременно наименее рискованная стратегия при незнании божьей воли), по крайней мере *hic et nunc*, важна не столько мера, сколько превышение ее, выход за ее пределы, та чрезмерность, характеризующая Индру, которая несет на себе следы безмерности как наследия еще не полностью переработанной первоначальной хаотичности (ср. поколение гигантов в греческой мифологии). Вместе с тем упорядочение мира-космоса через *mātrā*-меру образует отчетливый мотив ведийской мифологии, где выступает как особое божество бог-измеритель Вишну, который, применив три шага как меру, оформил три космических зоны вселенной. Если Вишну, измеряя пространство, тем самым одновременно создавал и гармонизировал его в космическом плане, то Митра (*mitrá-*, букв. ‘согласие’, ‘договор’, ‘союзность’), чье имя может пониматься как “измеритель” и как “укрепитель”, “воздвигатель”, “строитель” (ср. *ma-* ‘мерить’, ‘делить’ наряду с *mī-* [*may-*: *māya*. Perf. и т. п.], а соответствующие глаголы – как филиация единого глагола, значение которого определялось идеей измерения как творческого акта, членения как соединения. Как Вишну оформил космос, а Индра упорядочил его, так Митра оформил людей в мир-общину, в коллектив, основанный на согласии, дружбе и мире. В этом смысле Вишну, Индра и Митра действовали заодно, но каждый в своей области. “Митраическое” как реализация “антропного”, гармонизирующего начала, лада как идеальной меры, благотворно объединяющей людей, в этом контексте может пониматься как далекий предшественник пиндаровского понимания меры. Следует, однако, помнить, что мера космическая и мера “антропная” соотносимы друг с другом и вместе с тем коренятся в едином индоевропейском источнике, о котором – в другом месте.

*А песню ту, что прежде надоела,
Как новую с волнением поешь.*

*Все было встарь, все повторится снова,
И сладок нам лишь узнаванья миг.*

Ведийские и пиндаровские гимны представляют собою несколько расходящиеся трансформации общего и единого типа “пра-гимна”. В обеих традициях гимны двууровневы в том смысле, что в них, как правило, или во всяком случае нередко, отчетливо различаются описание первособытия, прецедента или отсылка к нему, с одной стороны, и некоего другого события, ориентирующегося на прецедент и/или объясняемого в его свете, с другой. Для Ригведы таким событием чаще всего оказывается творение мира, особенно когда в нем участвует Индра. В годовом ритуале это первособытие воспроизводилось повторно, с тем чтобы пришедшие в упадок силы мира и жизни обновлялись, восстанавливая ситуацию, которая была “в начале”. По сравнению с ведийскими гимнами, у Пиндара акцент ставится не на том, что было когда-то, а на том, что есть–происходит сейчас – и вскоре после финиша, конца состязания – может быть осмыслено и поведано словом – и тоже новым, отличным от старого и все-таки с ним преемственно связанным. У Пиндара эта связь выражена несравненно слабее, чем в ведийских гимнах. Прецедент (не всегда до конца ясный) нередко скорее упоминается, но не излагается. “Богу – богово”, но главное все-таки – герою-победителю состязаний, о нем самом и о его победе. И все-таки гимны Пиндара еще четко различают то, что было в давние времена, в поколении предков, и то, что только что, здесь и сейчас, на наших глазах произошло и воспето в гимне. Оппозиция старого и нового у Пиндара актуальна и весьма значима. Характерно, что она реализуется и в связи со сферой описания подвига в слове – в песни, гимне, мелодии и организует то, что М.Л.Гаспаров называет “перспективой вдаль”, преемственностью во времени мифологических поколений. Но “сильным” членом противопоставления оказывается “новое”, хотя при этом иногда упоминается и старое. Ср.: $\xi\upsilon\epsilon\iota\rho'$ $\xi\pi\acute{\epsilon}\omega\nu$ $\sigma\phi\acute{\iota}\nu$ $\omicron\lambda\mu\omicron\nu$ $\lambda\iota\gamma\acute{\upsilon}\nu$, / $\alpha\iota\upsilon\epsilon\iota$ $\delta\epsilon$ $\pi\alpha\lambda\alpha\iota\omicron\nu$ $\mu\acute{\epsilon}\nu$ $\omicron\iota\omega\nu$, $\acute{\alpha}\nu\theta\epsilon\alpha$ δ' $\upsilon\mu\mu\omicron\nu$ / νεωτέρων (Ol. 9, 47–49) “Взвей им ветер шумящих слов, / Похвали им старое вино и новые [новейшие. – В.Т.] песни!” (ср., с одной стороны, намек на речение о старом вине в новых мехах, а с другой, понимание гимна – $\upsilon\mu\nu\omicron\varsigma$ как той емкости,

объема, формы, с помощью которой старое приобретает новизну), ср. также Ol. 3, 4–6; Nem. 8, 20–21 – “Многое сказанное по-многому сказано, / А новое (*νέαν*) найти и вынести на суд – / Всего грозней”. Поэт, обретающий и, вероятно, до того искавший “новоблещущий дар”, новую песнь, новое поэтическое слово (ср. *trouvère* ‘трувер’: *trouver* ‘находить’), соотносим в ведийской традиции с гимном, песней, которая ищет и находит бога, состязается за него.

Итак, новый поступок, новое деяние, новая реальность – и разыгрывающее их новое слово, новая песнь, новый гимн. А поскольку все они связаны (или представляются таковыми) с тем, что было “в начале”, у них, новых, и новая, как бы двойная сила. Древнее и все ~~ему~~ сопутствующее уже было, новое же редко, как редко небывалое, оказывается явленным и тем более закрепленным в слове, хотя, вероятно, раньше и для греков (как и для ведийских ариев) ставшее–возникшее как прорыв в сплошной толще status quo осознавалось подлинной реальностью, только будучи закрепленным в поэтическом слове. О древнем слове, гимне, некогда бывшем тоже новым, ср. Pyth. 3, 80–82; Nem. 1, 33–34; Isthm. 4, 19–23; Ol. 10, 76–79; Pyth. 11, 46–48 и др. Иногда это противопоставление древнего-давнего, уже бывшего актуализирует то новое, что обнаруживает себя на наших глазах, становится и есть, новое, только еще имеющее появиться – “О славе, которая была в Олимпии, / Я сказал; / О славе, которая будет (*ἔσσόμενα*), / Я не промолчу; / Надежда на нее [теперь, ныне. – В.Т.] – во мне, но исход – от бога (*νῦν* дополняет схему временных планов).

Подобная оппозиция внутри сферы слова (песнь, гимн), исполнителей его, событий–деяний, о которых это слово повествует, еще более полно представлена в ведийских гимнах. Укорененность этой оппозиции в собрании ведийских гимнов, мотивированность ее в текстах некими мифоритуальными представлениями, отсылающими к более ранней эпохе, позволяют предполагать в этом явлении индоевропейскую основу и бросают дополнительный луч света и на сходное, хотя и менее распространенное и не столь четко выраженное явление в пиндаровских гимнах, которое тем самым оправдывает предположение об отражении в нем индоевропейского двучленного, соотв. – четырехчленного фразеологизма, относящегося к поэтической номенклатуре, точнее, к метаязыку индоевропейской поэзии.

В ведийских хвалебных гимнах часто встречается обозначение песни-гимна как новой (*náva-*, *návya-*, *návīya-*), причем это определение выступает при разных обозначениях жанра, ср.: *návaḥ stómaḥ*, *návyaṃ bráhma*, *návīya ukthám*, *návyaś gīṛ*, *nūtana gīṛ*, *vácasā návena* (RV II, 18, 3). Обозначение песни как “новой”, безусловно, терминологично. И если учесть, что вед.

náva- и др.-гр. *νέος* (из **veḥos*), с одной стороны, и вед. *sumná-* и др.-гр. *ὑμνος*, с другой, являются соответственно родственными, то бесспорной оказывается и реконструкция этого понятия новой песни-гимна – и.-евр. **neos* & **sumnos*. В другом месте подробно обсуждается вопрос о том, какой реальный смысл вкладывался в понятие “новой песни”, но нет сомнений, что и в ведийском и в древнегреческом эта формула особого вида поэтического текста имеет единый источник. Здесь же достаточно обозначить основной вывод современного исследователя: “Новым в «новой песни» является не содержание и не стилистическая изощренность [точнее было бы – инновация. – В.Т.] формы, а акт коммуникации, потребность риши снова наладить контакт с божеством, привлечь его внимание, усилить его с помощью восхвалений и получить от него в обмен испрашиваемые блага [...]” (Т.Я.Елизаренкова).

Подобно пиндаровским гимнам, и в ведийских в пределах одной фразы нередко сочетаются понятия “новой” и “старой” песни, то противопоставляясь друг другу, то объединяясь в некое двучастное целое, ср.: *agnih pūrvebhir ṛṣibhir / idyo nūtanair uta* (RV I, 1,2) “Агни достоин призываний риши – как прежних, так и нынешних”, ср. также VII, 22, 9; V, 31, 6; 44, 1; II, 6 и др. Наряду с реконструкцией языковой формулы, обозначающей “новую песнь”, возможна и реконструкция формулы “старой песни”. Если быть осторожным, то реконструируются две пары вариантов – **palaiós* & **ὑμνος* (см. Isthm. 4, 21–23) и **purvā-* & **sumná-*, в которых второй член бесспорно восходит к общему источнику, а первый предположительно, если *palaiós*, как полагают, имел суффикс *-fós* и анлаут **p-* и в этом случае мог отражать и.-евр. **p₂rə-uo-s*, которое в свою очередь, очевидно, было источником и вед. *pūrva-*, *-yā-*. В таком случае формула “старой песни” – и.-евр. **p₂rə-uo-s* & **sumnos*.

Как бы то ни было, древняя индоевропейская словесность знала свой *dolce stil nuovo* и свои споры “новаторов” с “архаистами”, в которых “новое” и “старое” обнаруживали и свои различия, вплоть до противостояния, и свою общность в преемственной цепи поэтического творчества. Кажется, так оно всегда и бывает.

III. О КОМПОЗИЦИОННОЙ СТРУКТУРЕ “СОСТЯЗАТЕЛЬНЫХ” ГИМНОВ РИГВЕДЫ И ПИНДАРА

Наконец, особо надо отметить, что сходство этих гимнов в названных традициях распространяется и на целое гимна – на его композицию.

Разумеется, что и различий в композиционной структуре гимнов (особенно отдельных) немало, и сразу можно сказать, что композиция ведийских гимнов отражает более архаичный этап в становлении пред-гимна и ранней стадии самого жанра гимна. Тем не менее с достаточной надежностью “каноническая” композиция гимнов в обеих традициях может быть описана единой схемой, состоящей из трех блоков, из которых второй выступает как своего рода осевое пространство симметрии. В первом блоке (“экспозиционном”) – констатация события, некое утверждение общего характера, похвала и/или призыв к богу (богам), иногда сопровождаемый молитвой, молитвенной просьбой. При любом варианте первый блок существенно, более того, принципиально отличается от второй, центральной, части, тогда как с заключительной третьей частью нередко обнаруживаются значительные переклички. Сама же третья часть – в основном молитва и просьба о благополучии, в чем бы оно ни состояло, или о недопущении всего, что может повредить этому благополучию. Однако модус, в котором излагается молитва или просьба, может быть различным, что особенно характерно для Пиндара. Главной же частью гимна в обеих традициях была вторая (средняя) часть – мифологическая, обычно сюжетная или – как минимум – прореженно-мотивная, иногда даже с нарушением порядка следования мотивов. Как правило, эта средняя часть занимала объем, сильно превышающий объем двух остальных частей вместе взятых. Основным в этой части был миф, отсылавший к прецеденту, к некоему первособытию в прошлом, и объяснявший, почему именно этот, а не какой-либо иной миф использован в данном гимне, и, следовательно, устанавливавший связь между прошлым и настоящим, старым и новым, первообразом и его вторичными отражениями. Но методы преобразования сюжета при его представлении в гимне существенно различны. В отличие от Ригведы Пиндар нередко не просто синтезирует разные версии мифа, но наоборот, именно настаивает на разных версиях, сопоставляет их друг с другом, правда, позволяя себе давать им различную оценку и делать предпочтительный, по его мнению, выбор (ср. Ol. 1). Между реальностью, описываемой мифом, и современными поэту “воспринимателями” мифа находятся версии, и задача поэта в этой ситуации – двояка: отделить истинное от представления о нем (“рассказывают”), – сообщает поэт в таком случае, ср. λέγειν, Pyth. 2, 22) и сделать свой выбор из имеющихся версий или предложить новое “истинное” объяснение. Эта позиция Пиндара, столь отличная от позиции ведийских риши, – самое яркое свидетельство временного разрыва между Ригведой и Пиндаром. В ведийских гимнах

“личностный” слой, понимается, отсутствует при сохранении черт индивидуального (“личного”) стиля певца.

Однако трехчастная композиция (если говорить о крупных блоках) сохраняется в обеих традициях. В гимнах Ригведы первый и третий блоки композиционной структуры обнаруживают весьма значительное сходство. В начальном блоке (I) чаще всего присутствуют следующие структуры, из которых и делается выбор:

1а. Прямое (непосредственное) обращение к Индре (vocat., 2. Sg., imper.); – 1б. косвенное обращение к Индре (3. Sg., косвенн. наклон.); – 1с. Обращение (прямое) к третьему (третьим) относительно Индры (2. Sg., imper.).

2а. Сообщение (экспликативно-изъявительный модус) об Индре (3. Sg., indic.); – 2б. Сообщение в виде обращения (vocativ., indic.).

3. Вопрошание (pron. interrog.).

В заключительном блоке (F) используются все те же варианты, с той незначительной разницей, что вопрошание (3) сохраняется, как правило, лишь остаточное и в реконструкции.

Само наличие вопрошания свидетельствует о роли вопросо-ответных структур именно в этих частях гимновой композиционной структуры, но не в средней (“мифологической”) части. Такое положение вопрошания дает основание думать, что сама эта часть по сути дела и является ответом на главный вопрос (или вопросы) и что “сильный” локус вопрошания – начальная часть, а вопросы, изредка появляющиеся в конечной части, всего лишь эхо начальных вопрошаний, которое, кажется, может пониматься как заключительное напоминание о том, на какие вопросы в гимне дается ответ. Специфика этих рамочных частей гимна в том, что именно они имеют непосредственное отношение к ритуалу и к его словесной части. Более того, они сами являются частями ритуального текста, в которых формулируется главная цель ритуала и/или пути ее достижения. Эти рамочные части существенно отличаются от средней мифологической части – как по своей структуре, так и по функции (“апеллятивная” в I и F, но “изъявительная” в средней части). Именно в “крайних” частях гимна совершается богообщение, именно здесь человек с богом на “ты”, тогда как в средней части бог (боги) – всего лишь “он” (“они”).

Подобный контакт человека с миром богов известен и из пиндаровских гимнов, хотя там обнаруживаются и существенные различия. Два из них должны быть отмечены особо: у Пиндара соприкосновение с миром богов происходит в средней мифологической части, причем речь идет не столько о самих людях, сколько о промежуточном слое героев. Введение героев в миф

у Пиндара предлагает существенно иной тип богообщения, нежели в ведийских гимнах, хотя и здесь едва ли стоит абсолютизировать эти различия. Общее так или иначе узревается и за ними, но и сами эти различия должны трактоваться не только и не столько как нарушение общего, сколько как отсылка к исходному целому, как оно восстанавливается по следам его разрушения (деконструкции). Поэтому специфика каждой из этих двух традиций, свидетельствуя в основном о каждой из них, как бы вне связи с другой, немало проясняет и в том целом, отпавшими членами которого являются ведийская и древнегреческая традиции.

При решении задач реконструктивного характера в известном смысле равноправны и “консервативная” часть (Ригведа), сохраняющая лучше архаичные элементы, и “инновационная” (гимны Пиндара), значительно ушедшая от исходного типа. Наиболее сильное предположение об этом исходном типе состояло бы в том, чтобы принять следующую схему развития. “Пред-гимн” первоначально состоял из единого и самодовлеющего целого, впоследствии разделившегося на две части, из которых позже оформилось начало I и конец F, различия между которыми предположительно были указаны выше. Из этих двух частей в конечном счете возникла – путем отчуждения или импликации – новая часть, отличавшаяся от двух других своей мифологичностью и формирующейся нарративностью и как бы раздвинувшая прото-начальную и прото-финальную части и образовавшая среднюю часть будущего гимна, его ядро. И как часто бывает в таких случаях, эта поздняя часть по объему значительно перекрыла две другие, превратившиеся в маргинальные, и стала содержательно главной. И тем не менее, без этих маргинальных частей, составляющих в гимне зрелой поры меньшую часть объема, не было бы самого гимна: гимновое начало, соль и нерв его – именно здесь, а не в мифологической части, которая реально (например, в ведийской традиции) вообще может быть опущена или лишь приблизительно имитируется отдельными нарративными элементами в рамочных частях гимна. И лишь по мере разрастания нарративной части было достигнуто то равновесие “ритуальной” и “мифологической” частей, о котором можно судить по пиндаровским гимнам. Характерно, что в отличие от ведийских гимнов, они никогда не могут состоять только из “ритуальной” части. Более того, у Пиндара и маргинальные, по происхождению “ритуальные”, аппеллятивные части нередко уже сильно нарративизированы. Различие в композиции гимна в этих двух традициях отражает путь, пройденный позднеиндоевропейским гимном за отрезок времени от полутысячелетия до тысячелетия.

“МЕД ПОЭЗИИ”. ИНДОЕВРОПЕЙСКАЯ ФОРМУЛА И ЕЕ ТРАКТОВКА В ГРЕЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

1. Представление о “меде” как особом напитке, дарующем поэтическое вдохновение и мудрость, весьма подробно анализировалось на примере скандинавской мифологии, где оно реализовано в известной легенде о добывании меда Одним, подробно описанной в “Младшей Эдде” и отчасти в “Старшей Эдде” (“Речи Высогого” 104-110). Параллели в древнеиндийской традиции, намеченные еще Ж. Дюмезилем и впоследствии расширенные, в том числе и П. А. Гринцером, позволили исследователям относить эту метафору к пласту т. н. “индоевропейского поэтического языка”. В этом контексте упоминались и соответствующие примеры из греческой архаической поэзии (в том числе Гомера и Гесиода - М. Уэст), возводимые к той же типологической модели. Однако до сих пор такие сравнения носили в общем фрагментарный и скорее просто констатирующий характер, без систематического анализа всего комплекса ее импликаций в греческой традиции. В то же время достаточная распространенность подобной метафоры и ее формульных реализаций в греческой традиции, а также некое разнообразие ее трактовок позволяет, возможно, более точно представить всю совокупность различных смыслов, уже изначально заложенных и существовавших внутри ее.

2. С одной стороны, действительно, начиная с гомеровских поэм, “медоточивость” становится одной из главных характеристик искусного слова (в том числе и не обязательно поэтического - так “слаще меда” льется речь Нестора, главного оратора среди греческих вождей - *Илиада* 1, 249). Схожие эпитеты становятся обозначением поэтического дара, полученного от богов (μελίπρυν ἀοιδῆν - Гом. гимны 3, 519; μελίχα ἔπεα - Гесиод. *Теогония* 84). Меду уподобляют свои песни сами поэты: “медовыми” называет свои напевы Алкман (94, 1 Diehl), а Пиндар - гимны (например, Ол. 11, 4, Пиф. 3, 64). Надо сказать, что у Пиндара эта метафора особенно распространена, равно как и разнообразные лексические варианты ее реализации. Поэт оказывается причастным “медоточивому источнику мусических струй” (μελίφρον’ αἰτίαν ῥοαῖσι Μοισῶν ἐνέβαλε - Нем. 7, 11-12), он творит “медозвучные песни” (μελίφθογγοι ἀοίδαί - Ист. 6, 9), его славословия изливаются на город, подобно меду (μέλιτι καταβρέχων - Ол. 10, 99, ср. также Нем. 3, 4-5). То же сравнение активно используется и

Вакхилидом, говорящим о “цвете медоречивых песен” (μελιγλώσσων ἀοιδῶν ἄνθεα - fr. 4, 63 Snell) и называющим самого себя “медоречивым кеосским соловьем” (μελιγλωσσος Κηῖα ἀηδών - 3, 97-98).

3. Наиболее простым и очевидным пониманием этой метафоры становится рассмотрение ее в качестве конкретного проявления распространенного общего мотива “сладостной песни” (такова, например, интерпретация Дж. Керка в кембриджском комментарии к “Илиаде”). Однако, это было бы слишком просто и прямолинейно. С одной стороны в уподоблении поэзии меду присутствует чисто внешнее уподобление словесного “движения” стиха некоему “течению, потоку”. С этой точки зрения образ “меда” продолжает общее представление о течении “словесных струй” поэтического текста (ср. у Пиндара - “медоточивый источник мусических струй” (Нем. 7, 11-12), а также “струи слов” (Ист. 7, 19). Одновременно мед - не единственное “сладостное питье”, которое вкушают слушающие песнь: она сравнивается и с нектаром (Ол. 7, 8), и с молоком (к которому примешан мед - Нем. 3, 78), и - что естественно, скажем, в праздничной ситуации пиндаровского эпиникия - с вином (например, Ист. 6, 1-3, Ол. 7, 1-10). Точно так же в индийской традиции мед сближается с сомой и амритой. Но все же именно этот образ служит своего рода идеальным пересечением двух метафорических тем: течения поэзии и сладости стиха. Еще одним вариантом такого метафорического единства становится более расплывчатый образ “сладкой росы” (γλυκυρὴ ἑέρση), которую проливают на уста певцу Музы в гесиодовской “Теогонии” (83). Надо заметить, что согласно греческим представлениям мед получался именно из собранной пчелами росы (Вергилий. *Георгики* 4, 1) - тем самым метафора Гесиода практически тождественна центральному образу Пиндара, который и свои песни считал “слаще медуницами строенного сота” (μελισσοτεύκτων κηρίων ἑμὰ γλυκερώτερος ὀμφά - fr. 152 Snell, пер. М. Л. Гаспарова), и именовал “медозвучными” покровительниц поэзии Муз (μελίφθογοι Μοῖσαι - Ол. 6, 21).

4. Соединение в едином поле метафоры “медовой речи” певцов божественных и человеческих дает некоторые основания для поиска в ней и мифо-ритуальных истоков. В рамках той же пиндаровской поэзии уподобление стиха меду встроено и в более широкое тождество гимна и жертвоприношения. “Медоречивые песни” становятся ритуальным возлиянием Зевсу (σπένδειν μελίφθογοῖς ἀοιδαῖς - Ист. 6, 9), поэт хочет принести в жертву богам свою песнь как “сладкие первины меда” (μέλιτος ἄστων γλυκύν - fr. 52f, 59). Тем самым “мед поэзии” становится и неким ритуальным, жертвенным напитком, способным установить связь

между человеком и божеством (ср. историю убийства Квасира и изготовления меда в “Младшей Эдде”). В этом контексте весьма интересно вспомнить о содержащемся в гомеровском гимне “К Гермесу” (558-563) описании мифических дев Фрий, способных вешать и правду и ложь, где мед ассоциируется с даром истинного пророчества, по сути (в рамках архаического отождествления певца и пророка) равным искусству поэта. Мед - “сладкая пища богов” (θεῶν ἡδεῖα ἐδώδη), от которой девы приходят в иступление, “загораются” (θυίωσιν) духом: здесь вполне очевидна связь с картиной божественного вдохновения. Тем самым уже в контексте описания поэзии как таковой эта метафора получает дополнительную семантику, связываясь с идеей божественной инспирации. Характерно, что и в скандинавской мифологии один из сосудов, в котором хранится божественный мед, называется Одрёрир, буквально “приводящий дух в движение”, что является и формульным определением поэтического вдохновения.

5. Соответственно в греческой традиции не только поэзия как таковая ассоциируется с образом меда, но и носитель поэтического дара уподобляется пчеле, этот мед собирающей: так, например, Вакхилид называет самого себя “звонкоголосой островной пчелой” (νασιῶτιν λιγύφθογγον μέλισσαν - 10, 10). Такое сравнение используется и Аристофаном. когда он говорит о поэте, как о “пчеле Музы” (*Женщины в народном собрании*, 974) или о “пчеле Фриниха, кормившейся плодом мелодий” (μέλιττα Φρύνιχος... μέλεων ἀπεβόσκειτο καρπὸν - *Птицы* 748).

6. В последнем случае похоже, что Аристофан сознательно обыгрывает созвучие греческих слов для меда, μέλι, и мелодий, песен, μέλη. С таким же этимологическим сближением мы сталкиваемся и в “Ионе” Платона 534b: “Говорят же нам поэты, что они летают как пчелы (μέλιτται), и приносят нам свои песни (μέλη), собранные у медоносных источников (ἀπὸ κρήνων μέλιρρύτων) в садах и рощах Муз. И они говорят правду: поэт - это существо легкое, крылатое и священное; и он может творить только тогда, когда сделается вдохновенным и иступленным и не будет в нем более рассудка”. Как видно, и здесь подобное словесное истолкование связано с трактовкой поэтической инспирации: в образе поэтической “пчелы” слиты воедино мотивы одурманивающей “сладости” поэзии, легкости и летучести. В то же время подобная этимологизация становится своеобразной рационализацией древней метафоры, связывая на лексическом уровне слова для пчелы, меда и песни. Еще одной формой такой этимологической рационализации становятся, в свою очередь, забавные

истории о том, как пчелы пролили мед на уста тому же Пиндару (Павсаний 9, 23, 3) или Софоклу (Аристофан, фр. 151=Дион Хрисостом 52, 17).

7. Заметим, что в пассаже из “Иона” “медовость” поэзии предстает отчасти ее “отрицательной” характеристикой, причиной “неразумности” и “легкомысленности” поэта. Такое перетолкование в принципе характерно для Платона. Тем не менее и у такой трактовки находится некая “предыстория”. Метафора меда включена и в общую картину “чар” поэзии, способных заворожить, лишить рассудка и памяти. Так, “медовым” (μελίγερυν) голосом чаруют странников Сирены (*Одиссея* 12, 187): та же идея умоисступления, бесспорно, присутствует в упоминавшемся описании Фрий из гомеровского гимна. Как результат, “мед” становится образом не просто божественного, но и колдовского, опасного напитка.

8. Таким образом, в образе поэтического меда оказываются слитыми мотивы приятной “сладости” поэтического слова, течения поэтической речи, ритуального напитка, божественного вдохновения и чарующей опасности поэтического слова. Именно весь этот комплекс и определяет различные коннотации единого мифопоэтического образа. При этом характерной чертой греческой традиции можно считать стремление к последовательной рационализации древней формулы в процессе постепенного осмысления, в том числе и научного, особенностей поэтического творчества. Если некоей негативной формой такой рационализации становится описание “летучего” поэта Платоном, то своего рода “положительным” ее результатом можно полагать концепцию “услащенного слова” (ἡδυσμένος λόγος) в “Поэтике” Аристотеля, тождественного представлению об “украшенной”, снабженной мелодией и ритмом, поэтической речи.

Л.И. Акимова, А.Г. Кифишин (Москва)

ДРЕВНЕГРЕЧЕСКИЙ ТРОН: БАЛКАНСКАЯ СПЕЦИФИКА

В Греции I тыс. до н. э. трон выступает скорее ритуальным символом, чем вещью реального царского культа. Понятие *thronos*, как и другие варианты “культурных” сидений - *diphros*, *klismos* и проч. ведут свой генезис от некоего первичного сидения как космогонического и антропогонического акта. Уже сама форма трона, принятая у греков и

народов Ближнего Востока - прямоугольный табурет со спинкой и подлокотниками - говорит, что сидение на нем отличается от других значимых актов бытия: блуждания, лежания, стояния. Собственно, трон переводит *от лежания* (смерти) *к стоянию* (жизни), резко дифференцируя эти статические акты от динамического, но бесцельного и потому особо опасного блуждания. Ноги антропоморфного трона как бы еще мертвы, верхняя часть уже возрождена, а в действующем акте находится самый центр его телесного космоса, его "горизонт" - *лоно*. Следовательно, трон как вещь ритуала есть своего рода модель материнской утробы. Тот, кто садится на трон, попадает в ситуацию постоянной возрождаемости. Трон - это супруга-мать, о чем говорят доминирующие *женские* названия трона в древневосточных языках (особенно в егип.), забытые в классической Греции. Олицетворенный трон, "жилище Гора", представляет собой Исида, в изображениях которой трон выступает ее символической короной.

Как космическая вещь трон рождается в первобытных водах (ср. хеттские тексты; орнаменты в виде папирусов и водяных цветов и т. д.), но сам факт его способности рождать очевиден в его приближенности к образам *мирового древа* ср. обычный декор из лотосов и пальмет) и *мировой горы*. Монументальные же каменные троны венчали вершины гор (Сипил в Малой Азии), воспроизводились в шумерских ступенчатых зиккуратах, высекались на фасадах скальных гробниц персидских царей (Дария, Ксеркса) и означали (даже на письме, ср. егип.) *ступенчатое возвышение*, максимально удаленное от нижнего (водного, затем подземного) мира. Троны ставились на особые подставки-пирамидки и всегда (у шумеров-вавилонян, египтян, греков, этрусков и пр.) имели скамейку для ног (греч. *phragion*), украшением которой были сцены *сражения* (ср. амазономахия на скамье трона Зевса в Олимпии) или *лежания* (например, побежденных врагов). Брачно-возрождающая семантика трона раскрывается в иконографии его декора (ср. троны Тутанхамона, трон Аполлона в Амиклах; этруские фигуры типа известной Матер-Матуты - сидящей богини с мертвым ребенком в руках; греческие изображения Афродиты с живыми Эротами и т. д.). Брак мыслится как *перевод* богиней-жрицей мертвого в живое. Жреческая сущность трона очевидна в проявлении его образов львицы, сфинги, водяной утки. Причем символические образы союза жреца и жертвы - *трон, покрытый шкурой* (обычно животного семейства кошачьих), дублируются антропоморфными - *сидящая богиня с новорожденным ребенком на руках*. Ритуально-иконографическая параллель рождающего трона - *танец вокруг трона*, также переводящий смерть (старого бога) в жизнь (рождение сына). Ср. изображение танцующих фигур

на тронах Аполлона в Амиклах, Зевса в Олимпии и др., а также наличие танца в мистерииальном ритуале корибантов *thronosis* или *thronismos*, предполагавшем предварительное посажение миста на трон.

Трон, таким образом, является не только моделью *чрева* (пещеры, внутренности сосуда, некоего тайного пространства), что очевидно в помещении тронов в гробницы (ср. этрусские гробницы некрополей Клузия и Цере), но и *алтарем* (ср. троны-алтари типа амиклейского или связанные с алтарями троны этрусков), и *храмом* (жилищем бога). Отсюда идет обычай посвящения тронов в храмы богов (ср. Дельфы, Олимпия, афинский Акрополь).

Трон участвовал в посвященных богам праздниках и бывших "царских" ритуалах: посажении на трон (ср. обряд Великих Панафинеи, праздники Диониса); несении на троне (крито-микенские свидетельства, рельефы дворцов Персеполя); низвержении с трона (древневосточная и греческая иконография); разрушении трона (известно в Риме по обрядам с *cella curulis*).

Греческий трон специфичен для древности своей очень длительной историей (от фессалийских терракот V тыс. до н. э. через крито-микенский этап до классической эпохи), исключительным мифологическим богатством (Амиклы, Олимпия и проч.), широкой укорененностью в народной религии и, конечно, воплощением в ряде высокохудожественных образцов, глубинный смысл которых еще не вполне понят.

Е.Г. Рабинович (Санкт-Петербург)

ОБ ОДНОМ ДРЕВНЕБАЛКАНСКОМ ТОПОНИМЕ

Первое упоминание о Европе как географической области содержится в гомеровском гимне к Аполлону: выбирая место для будущего Пифийского храма, бог обещает, что люди туда пойдут ἡμὲν ὅσοι Πελοπόννησον πίειραν ἔχουσιν / ἡδ' ὅσοι Εὐρώπην τε καὶ ἀμφιρύτας κατὰ νῆσους (ed. Allen; III, 250-251; cf. 290-291). Гимн создан в середине или в конце VII в., и следующее упоминание Европы как части света, появляется лишь у Пиндара (*Nem. IV, 70*): дальше Гадира дороги нет, а потому "правь к берегам Европы"; есть у Пиндара и Азия (*Ol. VII, 18*). В

VII веке, однако, Европа (*Theog.*, 357) и Азия (*ibid.*, 359) могли соседствовать лишь в перечне Океанид.

Вполне очевидно, что в гимне Европой названа совсем не та область, которая называлась Европой после Геродота и отчасти благодаря ему: для Геродота Европа – природное местожительство эллинов, как Азия – местожительство варваров; при этом перечень похищенных женщин во вступлении (*Herod. I, 1-3*) показывает, что в Азии Геродот помещал и Египет, и Финикию, и Колхиду, и Трою, а в Европе соответственно – и Аргос, и Крит, и Иолк, и Спарту. Правда, Иолк в связи с Медеей и Спарта в связи с Еленой прямо не названы (в обоих случаях говорится просто об Элладе), но уже по названным Криту и Аргосу ясно, что острова и Пелопоннес Европе не противопоставлены, – одним словом, текст Геродота не помогает интерпретации гимна. Не помогает ей, конечно, и стих Пиндара, где Европа, сколько можно понять из мимолетного упоминания, примерно соответствует Европе Геродота, т.е. обжитым эллинами местам, но скорей всего вне Азии. Следовательно, "Европу" гомеровского гимна возможно интерпретировать – пусть и со всею неизбежной в этом случае гипотетичностью – лишь на основании текста самого гимна.

Гимн к Аполлону изобилует топонимами – не в последнюю очередь потому, что там не раз описаны странствия: Лето ищет место для родов, Аполлон – для храма, критский корабль уносится божьей волей к предначертанному месту назначения. При этом в первой части гимна в целом доминирует направление Δήλοδε, а во второй – Πυθώδε, что естественно обусловлено самой композицией (первая часть – рождение Аполлона, вторая – основание Пифийского храма). При всем своем топографическом разнообразии, однако, описанная в гимне вселенная имеет довольно ограниченные пределы: так, Италия с Сицилией, где автор гимна, Кинеф Хиосский, заведомо бывал, лежит вне этих пределов, как и хорошо освоенные мифологической традицией Финикия и Египет; более того, в гимне начисто отсутствует хоть что-нибудь аттическое или истмийское, так что между Пелопоннесом и Беотией зияет дыра, сбоку чуть прикрытая обстоятельно описанной Евбеей. Понятно, что "Европа" не просто находится в границах поэтической ойкумены, но, располагаясь в перечне между двумя детально описанными зонами (Пелопоннесом и совокупностью островов), тоже описана в деталях, хотя и названа целиком лишь в цитированном перечне.

По первому же впечатлению видно, что автор – по крайней мере, при описании обширных континентальных областей – предпочитает

мелкий масштаб; другое дело, что, перечисляя, например, города и местности западного Пелопоннеса, топоним Πελοπόννησος он тоже использует (и тоже, кстати, впервые как одно сложное слово, а не Πέλοπος νῆσος). Города и местности Фокиды, Фессалии и Беотии упоминаются с большой частотой, что вполне естественно, раз речь идет об основании Пифийского святилища, однако ни "Фокиды", ни "Беотии", ни "Фессалии", ни производных этнонимов в гимне нет, что тоже вполне естественно: топонимы эти относятся к числу сравнительно поздних и в рапсодической традиции не употребительны.

Итак, из контекста понятно, что Европа Кинефа – это I. континентальная область, II. сопоставимая по размеру с Пелопоннесом и/или с совокупностью островов, III. уже описанная в гимне в своих топографических деталях. Между делом в свое время высказывалось предположение, что под Европой автор гимна подразумевает северную Грецию. Анализ текста, однако, показывает, что в гимне в связи с поиском места для храма названо полтора десятка топонимов и этнонимов, и из них беотийских – 8, фокейских – 4, фессалийских – 3. Даже если предпочтение Беотии объясняется литературными причинами (влиянием "беотийской школы"), все же в центре внимания автора в основном не зафермопильский север, а средняя Греция.

Храм на Делосе автор явно расценивает не столько как панэллинское, сколько как панионийское святилище (*op.cit.*, 147-164), и небезосновательно: Делос был заселен ионянами и был первым центром Панионий, а панэллинские торжества ранга, скажем, Олимпийских там не справлялись. Однако и Пифийский храм в VII веке хоть и был важнейшим культовым центром для балканской Греции и многих островов, своего уникального статуса еще не обрел. При этом среди областей средней и северной Греции выделялись, как известно, несколько, чьи жители, более или менее близкие соседи Пифийского святилища, состояли с ним и друг с другом в специфических отношениях как амфикионы (политические протекторы) храма, и главными среди них считались именно фессалийцы, беотийцы и фокеяне. А при этом как раз Фессалия, Беотия и Фокида в гимне описаны в деталях, но не названы целиком, тем самым вполне удовлетворяя вышеприведенным требованиям к "Европе".

Это не означает, что "Европа = Фокида + Беотия + Фессалия", ибо все три названные области, не рассматриваясь как географические единства (в отличие от Фракии или Пелопоннеса), не могли образовывать никаких новых единств. Географическое положение Европы вместе с потребностью обозначить эту область как нечто целое с большей вероятностью указывает

на совокупность земли главнейших амфикионов и в средней Греции (в Фокиде и в Беотии) и за Фермопилами, то есть на более или менее ближние окрестности Пикийского храма, позднее на карте разделенные Фермопильским рубежом, для Кинефа еще не столь актуальным. Если первоначальная Εὐρώπη так тесно ассоциировалось с Пикийским оракулом, то распространение его влияния на эллинизм могло способствовать и расширению значения топонима – не даром именно Геродот с его особой лояльностью к Пикийскому авторитету навсегда превратил Европу сразу в часть света и в продуктивную идеологию.

-

Н. Н. Казанский (Санкт-Петербург)

ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ЭЛЛИНИСТИЧЕСКОЙ ПОЭЗИИ ДЛЯ МИКЕНСКОЙ РЕКОНСТРУКЦИИ ЭПОСА МИКЕНСКОГО ВРЕМЕНИ (МИФ О ЕВРОПЕ)

Противопоставление континентов, культур и народов Европы и Азии впервые четко сформулировано Геродотом, но сам этот мотив едва ли может быть древнее постановки "Персов" Эсхила, где впервые Европа и Азия выступают как олицетворения континентов (ст. 159–167). К еще более позднему времени относится генеалогия Андрона Галикарнасского, согласно которому Европа и Азия – кузины.

Сам миф об Европе, насколько можно судить по дошедшим свидетельствам, был ходовым как в период темных веков, так и позднее, но его истоки до сих пор не выяснены. Обычно принимается восточное происхождение мифа, опирающееся как на связи имени Европы с Эребом, так и на генеалогию Европы, названной дочерью Феникса. Тем самым, можно считать заимствованный характер мифа достаточно установленным. Вместе с тем, редкие изобразительные свидетельства микенского времени, которые могли бы говорить о древности сюжета, отвергаются, как кажется, без необходимых оснований. Мне представляется, что связь мифа с ритуалом, в том числе такая редкая особенность, как межгосударственное празднование Геллотий (ср.: Athen, 678. Σέλευκος δ' ἐν ταῖς Γλώσσαις ΕΛΛΩΤΙΔΑ καλεῖσθαι φησι τὸν ἐκ μυρρίνης πλεκόμενον στέφανον, ὅντα τὴν περίμετρον πηχῶν κτ, πομπεύειν τε ἐν τῇ τῶν Ἑλλωτίων ἑωρτή. φασὶ δ' ἐν αὐτῷ τὰ τῆς Εὐρώπης ὅσα κομίζεσθαι,

ἦν ἐκάλουν Ἑλλῶτιδα. ἄγεσθαι δὲ καὶ ἐν Κορίνθῳ τὰ Ἑλλῶτια), могло бы указывать на более глубокую древность, чем та, которую приписывают мифу о Европе в настоящее время. Действительно, похороны Европы, изображавшиеся ежегодно в ходе Геллотий (можно обратить внимание на то, что в ходе ритуала использовались венки, которые в архаической греческой поэзии связаны со свадебным ритуалом), перенос останков Европы (вероятно, из Горгины, где почитался платан, под которым Зевс сочетался с Европой) в Коринф требовали в своей основе двойного культурного единства – на уровне поддержания традиции такое единство обеспечивалось общей дорийской основой диалектов, но на фазе возникновения ритуала требовалась большая культурная общность.

Культурное единство Греции, как известно, было особенно велико в микенское время. Приняв как наиболее правдоподобную дату возникновения Геллотий микенскую, мы можем подкрепить эту точку зрения упоминанием мифа о Европе в поэмах Гомера.

Среди ключевых слов мифа в их соотношении с эпическим гекзаметром естественно выделить само имя Европы:

Поэт/стопа гексаметра	I-II	II-III	III-IV V-VI
Гесиод			2
Мосх			8
Гимн Аполлону	2		
Пиндар	1(?)	2	
Нонн	11	14	2
<i>Oracula Sibyllina</i>	6	2	
<i>Anthologia Pallatina</i>	2	10	

Как можно видеть, у Гесиода и Мосха имя Европы занимает конец гекзаметрического стиха. Рассмотрим далее эпическую традицию и сюжетообразующие детали, которые существенны для развития повествования. Уже Гомер (II. XIV, 321) упоминает о Европе как об известном сюжете. Наиболее подробно похищение Европы описано в поэме Мосха. Хронологически между Гомером и Мосхом помещается эпическая поэма Эвмела и лирическая поэма Стесихора. Ни та, ни другая до нас не дошли, но, как мы можем видеть, уже в архаическую эпоху сюжеты, связанные с Европой, были достаточно широко распространены, а почитание Европы не исключает микенскую древность культурных установлений. В нашем распоряжении для реконструкции более ранних этапов эпической обработки мифа о Европе остается только поэма Мосха.

В настоящее время достигла определенных успехов реконструкция микенского эпоса на основе формульных сочетаний гомеровского текста. Материал эллинистической поэзии как основа для микенской реконструкции еще нигде не применялся. В докладе предполагается осветить трудности и возможности такой реконструкции, которая намного сложнее и требует учета большего числа этапов и переделок в истории текста, нарочитой архаизации и введения особенностей поэтики эллинистической эпохи. Поскольку такая реконструкция прежде не предпринималась, от ее успеха и взвешенности конкретных решений зависят достаточно широкие перспективы в области реконструкции текста. Как и следует ожидать, результаты не оказываются безграничными, но определенные фрагменты текста и многие детали сюжета (сон Европы, собирание цветов во время похищения, превращение Зевса в быка, перенос Европы на Крит, свадьба и рождение Миноса и Радаманта) могут восходить к микенской эпохе.

Д.О. Торшилов (Москва)

ТИПЫ ГРЕЧЕСКИХ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ГЕНЕАЛОГИЙ И ГЕСИODOVСКАЯ «ЭОЯ»

Греческие генеалогии — обширный и доступный массив сведений, редко подвергающийся теоретическому осмыслению. Генеалогии богов справедливо трактуются как отражение мифологических представлений¹; однако сами они едва ли составляют хоть двадцатую часть всего генеалогического материала. Чаше других генеалогий подвергаются исследованию вызывающие недоумение нового читателя длинные именные каталоги². Наша задача — поиск простейших единиц генеалогического творчества, ответ на вопрос, что такое «одна генеалогия», один элемент системы.

В отличие, например, от библейских, греческие генеалогии никогда не имели законченного, кодифицированного вида. Хотя иногда, например, в сочинениях Гелланика Лесбосского и в «Хронике» Аполлодора Афинского, они, возможно, были близки к этому, названным ученым не удалось занять место непогрешимых авторитетов и сформировать устойчивую традицию. Поэты же, излагавшие генеалогии до них, нисколько не стремились к согласию, и в римское и византийское время, как кажется, критерием

учености в этой области было скорее знание большего числа вариантов, чем умение выбрать из них лучший. Эта фундаментальная вариативность мешает видеть реальную единицу материала в одном «роде», путая границы каждого из них, но не мешает увидеть несколько обнаруживающихся во всех «родах» простых принципов. Происхождение этих схем, этих типов генеалогического повествования связано с историческим путем генеалогии, пройденным ею в греческой литературе — от эпоса через логографию к хронографии.

Простейший и ярче всего бросающийся в глаза тип — перечисление братьев или сестер, каталог «сыновей» или «дочерей такого-то»³ (иногда и тех и других, но никогда вперемешку друг с другом — оттого-то у Даная и рождались 50 раз подряд дочери, а у Египта сыновья). В таких списках от нескольких до нескольких, часто пяти, десятков имен; в последнем случае дети иногда группируются по второму родителю. Все эти списки, без сомнения, восходят к греческому эпосу или подражают ему, и лишь в контексте его поэтики и идеологии можно говорить об их «смысле» и целях их сочинителей.

Реже, чем эти «горизонтальные» генеалогии, встречаются «вертикальные», т. е. длинные, в один-два десятка, перечисления потомков по мужской линии без ответвлений. Часто они относятся не к мифологической эпохе в узком смысле слова, но к «темным векам»: это цепочки, протянутые от времени Троянской войны и возвращения Гераклидов до первой Олимпиады или дальше⁴. Их хронологический смысл обнажен: число поколений должно соответствовать времени, которое они должны занять. При этом часто все упомянутые лица не только происходили друг от друга, но и царствовали друг за другом: будто мы имеем дело не с генеалогией, но с «царским списком», привычным инструментом хронографа, происходящим из генеалогии и снова оформленным как она. Когда — довольно редко — мы встречаемся с генеалогиями такого типа, относящимися к мифологической эпохе⁵, естественней всего предположить, что и там решалась хронологическая задача: расположить чьего-то потомка во времени, отсчитанном по параллельным линиям. Таких генеалогий, насколько можно судить, не было в эпосе: в литературе они появляются со времен логографов⁶ (и трудно судить, существовали ли до этого вне ее).

Однако и «горизонтальные», и «вертикальные» списки не составляют, если можно так выразиться, основного тела генеалогической системы. Это тело было впервые зафиксировано (или даже создано) в генеалогическом эпосе, и происходящее на наших глазах воссоздание по папирусным фрагментам его основного памятника, «Перечня женщин»

Гесиода, помогает ответить на вопрос, как оно строилось. В более-менее сохранных частях поэмы повествование, как и свидетельствовали античные testimonia, в самом деле ведется «эоями»⁷: назвав героиню, поэт рассказывает об ее потомстве — длиной чаще всего в 3-5, реже меньше, почти никогда больше, поколений⁸. «Эои» сочетаются друг с другом или «горизонтально» (т. е. их родоначальницы — сестры и сначала перечисляются небольшим «каталогом», см. выше) или «вертикально» (т.е. родоначальница одной «эои» происходит из другой).

Такое строение, отчасти (отнюдь не полностью) перестроенное позднейшими мифографами по патрилинейным «родам», можно проследить в подавляющем большинстве известных генеалогий. Потомство дочерей Атланта, дочерей Асопа, дочерей Кадма, дочерей Миния и др. — характерные примеры параллельных эой сестер, не засвидетельствованных сохранившимися фрагментами Гесиода; в генеалогии потомков Инаха и Агенора, составляющей вторую половину сохранившейся в «Библиотеке» Пс.-Аполлодора системы, обнаруживаются эои Ниобы, Ио, дочерей Эпафа, Европы, Данаид, Данаи, дочерей Прета, Алкмены — все не длиннее привычного числа поколений; зато «потом» (по условной временной последовательности) идет сначала эпический «горизонтальный» перечень сыновей Геракла⁹ (из Писандра или Паниасида?), а затем — хронографические «вертикальные» линии в десятки поколений, уходящие через «темные века» далеко в историческую эпоху, в дома спартанских царей¹⁰. Не менее наглядным примером может послужить сохраненная Павсанием сикионская генеалогия¹¹: в ней лишенная женщин и разветвлений «хронографическая» линия по неизвестной причине приставлена к нескольким типичным эоям не со стороны будущего, а со стороны прошлого, отчего первый царь захолустного Сикиона Эгиалей и оказался для хронографов древнейшим из владык Эллады¹².

¹ Специально посвященная этому работа: *Philippon, P.* (1936) *Genealogie als mythische Form // Hesiod / Hrsg. von Ernst Heitsch. Darmstadt, 1966. (Wege der Forschung. Band 44). S. 651-687.*

² *Deichgräber K.* *Die Musen, Nereiden und Okeaniden in Hesiods Theogonie.* Mainz, 1965. *Yu-Gundert, I.* *Beobachtungen zum Aufbau der Theogonie Hesiods.* Heidelberg, 1984. В отечественной науке о генеалогии писал А.Г. Кифишин (Геноструктура догреческого и древнегреческого мифа // *Образ — смысл в античной культуре.* М., 1990. С. 9-63), видящий в генеалогических таблицах текст, описывающий преисподнюю. Автор не формулирует принципов составления самих таблиц (что необходимо из-за обилия вариантов), замечая даже, что они возникают «невольно».

³ Хорошо известные Нереиды, Океаниды и другие каталоги «Теогонии», а также Данаиды и их мужья, дочери Феспия и их сыновья от Геракла, сыновья и дочери Эола, сыновья и дочери Приама, сыновья Ликаона, Нелея, Гиппокоонта, Электриона, Эврисфея, Птерелая и пр.

⁴ Diod. Sic. VII, 9, 4 (коринфская цепочка); Paus. IV, 3, 9 sqq. (мессенская); VII, 18, 5 (ахейская); VIII, 5, 8 (аркадская) и др.

⁵ Генеалогия Псофида — Paus. VIII, 24, 1; Геланора — Paus. II, 16, 1.

⁶ У Гекатея? — FGrHist I T 4.

⁷ Хотя сама формула $A\ o\dot{\iota}\ \eta$ употребляется относительно редко.

⁸ Эои дочерей Эола (F 10a-9 Merkelbach - West), дочерей Фестия (F 23a-25), дочерей Портоаона (F 26-28) и др.

⁹ ApId. II [161] 7, 8.

¹⁰ Diod. Sic. VII, 17, 1; Paus. IV, 7, 7; IV, 15, 3 etc.

¹¹ Paus. II, 5, 7.

¹² Так в «Хронике» Евсевия.

А.Р. Потемкин (Москва)

РАССКАЗ О ПОСЕЩЕНИИ ЭОЛИИ

(к вопросу о композиции гомеровского эпизода, Od. 10. 1-79)

1. Изучение гомеровской композиции уже давно стало отдельной областью гомероведения. Тем не менее ряд важнейших вопросов, напрямую связанных с исследованием композиции произведения, до сих пор остается открытым. Неясно, насколько точно был выверен текст поэм и можно ли вообще говорить о фиксированном тексте до появления первого александрийского издания. В связи с этим проблема “авторства” гомеровской композиции приобретает особую остроту при исследовании малых эпизодов поэм. В докладе предлагается анализ композиции небольшого фрагмента из “апологии” Одиссея (посещение Эолии), изысканная стройность которого не согласуется с общим представлением о большей композиционной размытости “Одиссеи”, структура которой лишь в общих чертах воспроизводит законы построения, прослеживаемые для “Илиады”. Наряду с этим мы обращаем внимание на традицию схолиев к соответствующему месту поэмы; такое сопоставление позволяет, на наш

взгляд, высказать достаточно осторожные предположения о путях генезиса текста гомеровских поэм.

2. Данный фрагмент отмечен отчетливой внутренней тематической структурой. Весь рассказ о посещении Одиссеем Эола делится на три приблизительно равные по объему эпизода (иначе Stürmer F., 1921. S. 210-213, 221): первое посещение Эола (А: 27 строк – Od. 10, 1-27 [далее указывается только номер строки]), неудачное плавание на родину (В: 28 строк – 28-55) и второе посещение Эола (А': 24 строки — 56-79). В свою очередь каждый эпизод дробится на три более мелкие тематические единицы, которые, перекликаясь между собой, образуют стройную симметричную композицию. При этом описание неудачного плавания на родину (В) имеет удивительно четкое симметричное строение, при котором тематическая структура поддерживается квантитативной симметрией. В центре эпизода располагается речь одного из спутников Одиссея (b: 38-45 – 8 строк): всеобщий любимец Одиссей, возвращающийся домой якобы с дарами (α: 3 строки), противопоставляется своим товарищам, которые едут с пустыми руками (β: 2 строки), в заключение поступает предложение проверить мешок, полученный от Эола (α': 3 строки). Речь окружена описанием плавания до и после принятия неразумного решения (a: 28-37 – 10 строк; α': 46-55 – 10 строк). Каждое описание дробится на три более мелкие композиционные составляющие, расположенные симметрично относительно центра. Описание зависти товарищей в первой части (γ: 34-37 – 4 строки) уравнивается описанием рокового поступка и его последствий во второй части (γ': 46-49 – 4 строки). Сну Одиссея (β: 31-33 – 3 строки) соответствует его пробуждение во время бури (β': 50-52 – 3 строки), а спокойному плаванью и приближению к Итаке – плавание в бурном море и возвращение к Эолии (по 3 строки – α: 28-30 и α': 53-55). Третья часть центрального эпизода имеет лексическое обрамление, называется несчастье и его виновники (завершение строк 48, 54 – θύελλα, θυέλλη и 46, 55 – ἑταῖρων, ἑταῖροι).

3.1. Такая внутренняя организация оказывается подкрепленной и на ритмическом, и на фонетическом уровнях. Рассмотрим тот же центральный эпизод (В). Последняя строка первой части эпизода (a) и соответствующая ей первая строка третьей части (α') имеют одинаковый ритмический рисунок, образуя своеобразную ритмическую рамку вокруг центральной провокационной речи (37, 46 – dsdsds [здесь и далее d обозначает дактилическую стопу, a s – спондеическую]). В третьей части продолжается

этот ритмический вариант гексаметра, претерпевая некоторые изменения (47-48 – 2sdsds, 49 – 2s3ds). Строка 31, сообщающая о сне Одиссея, выполняет двойную функцию: ритмической необычностью (спондей в пятой стопе) она сигнализирует о начале новой темы, а ритмическим сходством (сочетание 4d2s) композиционно соотносится со строкой 50, где говорится о пробуждении Одиссея и также начинается новая тема. Такое сопоставление окажется не только возможным, но и весьма убедительным, если сказать, что данный вариант гексаметра встречается во всем рассказе только два раза: там, где Одиссей засыпает (строка 31) и там, где он пробуждается (строка 50). Сцена пробуждения Одиссея (β') заканчивается ритмической отбивкой (парой ритмически аналогичных строк; dsdsds – 51-52). Подобным же образом начинается следующее за ней описание плавания и возвращения к Эолии (α': 53-54 – s4ds). Такое удвоение строк могло отмечать конец или начало отдельного тематического целого. Следует отметить, что как центральный, так и крайние эпизоды (Α, Α'), их составные элементы и весь рассказ в целом тоже имеют своеобразную ритмическую маркированность, соотносимую с тематической композицией рассказа. Так, например, границы между композиционными элементами внутри эпизодов поддерживаются либо ритмической отбивкой, либо ритмической рамкой.

3.2 Фонетический орнамент украшает самый центр композиции, т.е. ту часть, где располагается провокационная речь одного из спутников Одиссея (b: 38-45). Внешнюю рамку образуют строки, завершающиеся либо одинаковым словом (ἐστίν – 38, 44), либо словом производным от него (ἔνεστιν — 45), внутренняя рамка создается переключкой -ητ-/-τητ- в словах ἔκρηται/φιλότῃτι, также расположенных в конце строк (39, 43) и, наконец, ось симметрии вычерчивается фонетическим соответствием -σαντες/-οντες в причастиях ἐκτελέσαντες и ἔχοντες. Для наглядности изобразим сказанное в таблице:

38.	 ἐστίν	
39.	 -ητ-	
40.		
41.	 -σαντες (*-οντες)	
42.	 -οντες	
43.	 -τητ-	
44.	 ἐστίν	
45.	 ἐν-εστιν	

4. Встает вопрос о степени осмысления данных внутренних закономерностей уже в античности - в момент создания или во время редакции и окончательной фиксации текста. В этом смысле показательно исправление, сделанное александрийским грамматиком Зенодотом к строке 41: вместо ἐκτελέσαιτες грамматик ставит, ἐκτελέοντες (Sch. Od. 10. 41.), давая полное фонетическое совпадение окончаний 41 и 42 строк. При этом как древние, так и современные комментаторы не находят в этом исправлении ни грамматических, ни семантических оснований (Od., 10. 41: σχ. Н; Ed., P. von der Mühl, [1946]; Ed., D. B. Monro & T. W. Allen. (OCT); Chantraine P., 1981, § 277). Единственным поводом остается предполагаемое нами стремление Зенодота к фонетическому подчеркиванию композиционной выделенности центрального эпизода. Такая гипотетическая мотивировка редакторских действий Зенодота подкрепляется и еще одним случаем исправления (в строке) причастия καθιπτόμενος ('касясь, обращаясь') на ἀμειβοόμενος ('меняясь, отвечая'), которое в паре с глаголом ἡμείβετο скрепляло две строки, одна из которых заканчивала реплику Одиссея, а другая начинала ответ Эола, связывая тем самым весь диалог в единое целое. Вполне вероятно, что образцом для такого скрепления послужили строки 74-75, венчающий весь эпизод, где связующими словами так же являются глагол (ἀπὲχθηται) и образованное от него причастие (ἀπὲχόμενος). Последняя поправка идет вразрез с наиболее репрезентативным папирусным вариантом текста (P 31, см. West S., 1967. P. 223-256), в котором, кстати, очевидно нарушается тематическое, квантитативное и ритмическое равновесие композиции рассказа.

5. Если предложенная нами мотивировка исправлений одного из самых авторитетных греческих грамматиков верна, то отсюда можно сделать два вывода. Первое - при исследовании композиции поэм следует стремиться к разграничению разных композиционных пластов, причем александрийская редакция в этом случае предстает самостоятельным этапом оформления текста. Второе - возможно, что в своей деятельности античные ученые пытались следовать неким внутренним законам, которые сами обнаруживали, и таким образом их правка становилась своего рода "совершенствованием" исходных принципов строения текста. В этом смысле уникальная по своим принципам и отличная от ходового варианта правка Зенодота может служить наиболее ярким примером такой критики текста, приближающейся чуть ли не к авторской его редакции.

Приложение:

Кол-во строк		Тематическое деление.
А. Первое посещение острова Эола.		
27	13	а. Первое прибытие на остров и описание острова и семьи Эола.
	5	б. Беседа Одиссея с Эолом.
	9	с. Подготовка к отплытию и сожаление о собственной глупости, лишившей команду счастливого возвращения на родину.
В. Неудачное плавание на родину.		
28	10	а. До совершения неразумного поступка. а) Плавание и приближение к Итаке. б) Одиссей засыпает. γ) Зависть товарищей.
		б. Речь одного из завистников. а) Одиссей всеобщий любимец и поэтому он возвращается домой с подарками. б) Мы же вернемся с пустыми руками. а') Он и теперь что-то везет в мешке. Предложение посмотреть.
		8
	10	а'. После совершения неразумного поступка. γ') Неразумный поступок товарищей и его последствия. б') Пробуждение Одиссея. а') Возвращение к Эоловым островам.
		4
		3
		3
	24	А'. Второе посещение острова Эола.
	7	а'. Второе прибытие на остров и описание семьи Эола.
	13	б'. Беседа с Эолом и его отказ.
	4	с'. Изгнание с острова, плавание при неблагоприятных условиях и сожаление о собственной глупости, лишившей команду счастливого возвращения на родину

ДВЕ МОДЕЛИ ЗНАНИЯ В “ЦАРЕ ЭДИПЕ” СОФОКЛА

Проблема знания - основа трагедии “Царь Эдип”. Сюжет трагедии строится на переходе от ложного знания к истинному – узнавании (Аристотель): Эдип во что бы то ни стало хочет дойти до истины, которая вплоть до кульминационного момента действия скрыта от него, несмотря на то, что он “знает” свою судьбу, он не узнает ее реальных проявлений в своей жизни (трагическая ирония). Знание судьбы и неподчинение ей определяет характер трагического героя. Без ὕβρις трагический герой невозможен (ср. Эней, который, зная судьбу, принимает ее – не трагический герой). Особенность судьбы Софокла (в отличие от Эсхила) заключается в том, что судьба не исключает свободу: у Софокла судьба определяет любое свободное действие героя, заставляя его принимать “являющееся” за сущностное (ср. Анаксагор DK 59B, 21a: ὁφίς τῶν ἀδήλων та φαίνόμενα Гераклит DK 123: ἡ φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ). Судьба есть истина, τάληθες, ἡ ἀλήθεια.

Познание судьбы есть познание истины, к которой герой движется через цепь “мнений” (δόξα) Эсхил (Agam. 420) называет δόξα – ὀνείροφαντος (являющаяся во сне), πειθήμων (печальная), φέρουσα χάριν μάταιαν (несущая напрасную радость). Познание, основанное на мнении, на видимых проявлениях жизни, на “фактах” (когда Иокаста и Эдип (O.R. 963-978) пытаются рационально доказать ложность божественных прорицаний), свойственно героям трагедии, непричастным истине. Такому знанию, знанию земному, человеческому нужна логика, доказательства, метод становящейся тогда античной науки (ср. путь познания Парменида (DK B1), основанный на разуме и ощущениях). Большинство слов Эдипа, так или иначе относящихся к знанию, связаны с чувственным восприятием (σκοπέω, οἶδα, ἐξοῖδα и др.).

Всего этого чужда другая модель знания – знание божественное, абсолютное, тождественное судьбе. В трагедии “Царь Эдип” таким знанием обладает только прорицатель Тиресий, который знает все a priori, тогда как для остальных героев трагедии истинное знание, если и возможно, то только post factum. Тиресий не δοκέει, а φρονέει, для него не существует познания, ему не нужен никакой метод, потому что он – часть самой истины, вестник судьбы.

Через идею знания время связано с судьбой. Эдип, думая, что знает свою судьбу по предсказаниям, движется к истине и приходит к ней, но его знание-мнение о прошедшем (как уже случившемся и поэтому “познанном”) и о настоящем, оказывается ложным, за *φαivόμενα* он не узнает *τάληθες*. А для Тиресия, как и для самой судьбы, не существует настоящего, прошедшего и будущего. Его время едино, оно не разрушает, тогда как для других героев *χρόνος*, *καιρός* и *μοῖρα* часто связаны со смертью. Их судьба – “обрывистая”, “крутая”, “лукавая” *ἀνάγκη*, она “сопутствует”, “захватывает”, ее можно исчерпать (*μοῖρα*), она может быть счастливой или несчастливой (*τύχη*).

Ограниченность возможности человеческого познания - одна из центральных проблем трагедии “Царь Эдип”. Трагизм Софокла не в том, что невозможно избежать предначертанного, а в относительности человеческого знания и в невозможности человеческой природы выдержать бремя знания истины - судьбы (Иокаста, Деянира).

Судьбу-истину в трагедии “Царь Эдип” можно либо знать (как прорицатель Тиресий), либо стремиться к ее познанию (как Эдип). Развитие сюжета трагедии приводит к слиянию этих двух моделей знания. Когда происходит узнавание, мнение и истина (*δόξα* и *ἀλήθεια*) перестают быть противопоставлены, Эдип с помощью своего “метода” приходит к истинному знанию, но груз этого знания слишком велик для него, поэтому он должен ослепить себя, отказавшись от *δόκειν* и *εἰδέναι* и придя к *φρονεῖν*.

Н.В. Брагинская (Москва)

“СИБАРИТСКИЕ ИСТОРИИ”: БАСНЯ И МОРАЛЬ

Сибарис и сибариты окружены множеством легенд, на тысячу лет переживших и город и его жителей. Город, уничтоженный в 510 г. до н.э., в риторическом пространстве прочно занял место морального примера наказанного нечестия, мгновенного крушения, постигающего тех, кто потонул в роскоши и погряз в праздности. Изучение Сибариса в европейской науке не вышло из этой традиции. Пропитанные космологизмом и эсхатологизмом свидетельства античных авторов берутся

в их буквальном смысле, а поиски Сибариса археологами и отождествление их находок является, на наш взгляд, продолжением древней легенды и ею обусловлены. Так сообщение Страбона о повороте реки, затопившей Сибарис, коренящееся в мифе о потопе, обрушенном на провинившийся народ-страну-город, долго руководило поисками Сибариса и питало надежду найти “не тронутый” перестройками город 6-го в. до н.э.

Сибарис считается величайшей колонией Великой Греции, не имевшей себе равных в 6 веке по размеру территории, богатству, количеству вассальных полисов, подвластных туземных племен, по развитию цивилизации и торговли. Сибарис называют “империей”, рассуждают о торговых путях, которые “должны” были связывать Сибарис с Этрурией и Милетом, о полезных ископаемых и других дарах природы, обусловивших процветание колонии.

Однако методически пересмотрев свидетельства о Сибарисе, мы пришли к выводу, что Сибарис не был великой империей, богатой торговой державой, центром урбанистической культуры, развитой и изысканной. Поиски археологов оказались так безуспешны, потому что в долине рек Сибариса и Кратиса не было великого города. Эллинские поселения, появились на этой территории еще в микенские времена, существовали они и в 8-6 веках и после. Среди них и небольшое городское поселение, колония Сибарис, выведенная из Ахайи, из самых отсталых районов Пелопоннеса. Первоначальная репутация Сибариса у остальных греков – это репутация страны дураков, а сибариты – это “пошехонцы”, герои так называемых “Сибаритских рассказов”, или “басен”, но не с животными, а человеческими персонажами. Если брать наиболее древние примеры этих историй, то они оказываются довольно пресны, ни роскоши, ни изнеженности не затрагивают, а безымянные “один сибарит” и “одна сибаритка” этих рассказов – нелепые и смешные существа. Возможно слава италийского плодородия питала представление о том, что у сибаритов “булки растут на деревьях”, но сам по себе мотив сказочного изобилия коренится в фольклоре. Первоначальный Сибарис легенды – это Шларaffenланд с его молочными реками и кисельными берегами, с печками, которые сами пекут пироги. Фольклорный образ был прочитан затем этической мыслью, которая вносит оценку в амбивалентный или “бескачественный” язык фольклорных образов. Так же как к басням Эзопа мораль часто присочинялась позже и не всегда впадал, так и к старой “сибаритской истории” была присочинена мораль, которая вытеснила со временем самое басню. По-видимому, в сочинении “морали” деятельное участие приняла пифагорейская община.

Конфликт с Кротоном, приведший к гибели Сибариса, имеет в традиции целую серию обоснований. Все эти разнообразные версии согласны в представлении сибаритов как нечестивцев, оскорбивших божество, возмнивших о себе слишком много и за то покаранных. В ряду приписываемых им преступлений есть и изгнание пифагорейцев, и убийство послов, пришедших ходатайствовать за изгнанников, и требование выдать бежавших в Кротон от демагога и тиранна Телида аристократов и богачей, за которых, по преданию, вступается сам Пифагор. Пифагорейской “пропагандой” пропитаны и те источники, которые связывают крушение Сибариса с отступлением от законов, якобы данных им учеником Пифагора Залевком. Гибели “неправильного” города противопоставлен рассказ о создании на месте Сибариса новой панэллинской колонии Фурии, конституция которой приписана Харонду, а он, в свою очередь, представлен учеником Пифагора. Эта конституция, “вобравшая в себя все лучшее” из всех эллинских конституций, устройство общины, поделенной на филы, соответствующие всем основным эллинским племенам, геометрически правильное планирование городской застройки, признание Дельфами самого Аполлона основателем нового города - все это вместе утопическая мораль о крушении нечестивца и торжестве добродетели. Фольклорный город дураков распался на наказанный Злоград и созданный на его месте Доброград, амбивалентный мифологический образ раздвоился, и его части были поставлены в хронологическую последовательность, соответствующую, вместе с тем, смене одного реального города другим не менее реальным. Возможно свою роль сыграло в переосмыслении характеристик сказочной страны созвучие неэтимологизируемого из греческого имени Σύβαρις и имеющего богатое гнездо прилагательного σοβαρός - *пышный, спесивый, высокомерный*.

“Великолепные пиры, блестящие общественные празднества, элегантная городская молодежь, дорогие ионийские товары, металлические изделия из Этрурии, редкостные вещи со всего греческого мира, мощные улицы, возделанные пашни, процветающие городки на равнине, забота о здоровье и комфорте, гордость винами и кухней, приглашение иностранных торговцев, легкое презрение к тем, кто вынужден путешествовать” - так представляется воображению историка (Dunbabin) жизнь древнего Сибариса. Но просопография города очень бедна. Мы знаем очень мало имен сибаритов, одного политического деятеля Телида - разом и тиранна и демагога и “басилевса”, и не знаем ни одного поэта, скульптора, драматурга, архитектора, математика, врача, который был бы сибаритом. У Ямвлиха

списком перечисляются пифагорейцы из Сибариса. Выделены из них фуриец Перилл и эксарх сибаритов, кротониат, Килон: они выделены тем, оказались неспособны к восприятию учения. Даже если пифагорейцы-сибариты реальны, это не учителя философии, а “рядовые” члены общины. Судя по тому, что многие свидетельства о жизни Сибариса имеют дубликаты в жизни Кротона, Сириса, Колофона и других городов, нам представляется, что скудная история Сибариса была пополнена за счет втягивания в ее орбиту “чужих” событий. Бедный людьми и событиями, но “роскошный” Сибарис концентрируется из всех предметов роскоши главным образом на еде, а сибаритов называют “рабами желудка”. Поскольку Эпихарма был автором “Сибаритских изречений”, на месте изысканного гурмана начинает вырисовываться созданный этим автором образ паразита. Приписывая сибаритам обширную внешнюю торговлю, современные историки должны были игнорировать свидетельства античных авторов, о примитивной автаркии, о связи богатства сибаритов с тем, что они ничего не вывозили и поедали все свои продукты на месте. Упоминая серебряные рудники в окружающих равнину горах как один из источников богатства и могущества Сибариса, современные ученые забывали указать, что до 16 века эти рудники не разрабатывались. Чтобы реальная гибель Сибариса и подчинение его Кротону приобрели статус наказания за нечестие и развращенность, эти качества следовало приписать сибаритам при помощи перетолкования свидетельств об их жизни. “Обратное” перетолкование и “деморализация” древнего рассказа не всегда возможна, но в некоторых случаях сами древние сохраняют наряду с тенденциозно осмысленным, исходное свидетельство. Так, легендарный богач Сминдирид хвастает тем, что он двадцать лет не видел ни восхода, ни заката, и это понимается как свидетельство “нетрудового” образа жизни, но в другом месте у того же автора (Афиней) то же самое поведение предстает как гигиенический режим, отвечающий малярийному климату.

Могущество и роскошь Сибариса есть результат “саморазвития” мифологии города, а верней, ее развития в результате коллективного творчества античных авторов и историков античности от южноиталийских пифагорейцев до современных археологов.

**КАК ФИЛОН АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ
СМОТРЕЛ НА ИСТОРИЮ ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ
(или почему он назван "пифагорейцем", а Аристобул "перипатетиком")**

1) Известно, что Филон Александрийский часто ссылается на зависимость греческих философов от Моисея (Her. 214; LA I. 108; Prob. 28-29 etc.). Стремление возвести греческую философию к авторитету Моисея обычно рассматривается в филоноведении как признак его национального самосознания (Nikiprowetzky, Runia), и никогда не исследовалось с иных позиций. При этом основная зависимость, которую Филон себе представляет такова: Моисей - Пифагор (или пифагорейцы) - Платон - Аристотель.

2) Единственный предшественник Филона в аллегорическом толковании Писания Аристобул (2 в. до Р.Х.) также оставил ряд подобных историко-философских зарисовок: согласно fr. 3 (Denis), Моисею последовал Платон, согласно fr. 4 (Denis), Моисею последовали Пифагор, Сократ, Платон и Орфей. При этом, по свидетельству Климент (Strom. V. 14.97), главной задачей Аристобула было показать, что от Моисея зависит вся перипатетическая философия. Таким образом, для Аристобула реконструируется та же линия зависимости: Моисей- Пифагор- Платон- перипатетики (Аристотель).

3) Интересно, что, упоминая о том, что Аристобул и Филон писали о преимущественной древности иудеев в области философии, Климент называет первого "перипатетиком", а второго "пифагорейцем" (Strom. I. 15. 72-73). Все это говорит за то, чтобы рассмотреть историко-философские представления обоих в рамках единой перспективы, которую неудовлетворительно описывать, ссылаясь на их иудейское происхождение.

4) В указанном контексте Климент называет также Мегасфена и цитирует фрагмент его сочинения, в котором идет речь о древности иудеев. Этот фрагмент чрезвычайно близок пассажу из сочинения Филона *Quod omnis probus liber sit* (73-75;80). В обоих контекстах а) иудеи названы в ряду других восточных народов (персов, индийцев), б) восточная мудрость представлена в параллельном развитии с греческой, с) сфера восточной философии - физиология. Явно, что оба описания - знаки определенного подхода в рамках греческой философской традиции, которому было свойственно включать варварскую мудрость в общую историю философии.

5) Этот подход описан Диогеном Лаэртием (D.L. 1.1; 5-11), при этом он дважды в качестве источника упоминает псевдо-аристотелевский трактат "О магии". Аристотель, действительно, стоял у истоков этой традиции. Ему принадлежат первые научные описания философии египтян, вавилонян и магов, как древнейшей мудрости человечества (Mete. 352b21; Met. 981b23; Cael. 292a8; Mete. 343b10; Met. 1091b10). Ближайшие ученики Аристотеля Феофраст, Аристоксен, Евдем и Клеарх вносят свой вклад в развитие этих тем. При этом Феофраст (Porph. De Abst. II. 26) и Клеарх (D.L. 1. 9; J. Ap. I. 179) уже писали об иудеях. Интересно, что Филон совпадает с Клеархом в описании преемственности: маги- гимнософисты - иудеи (Prob. 73-75; 80). В III и II вв. до Р.Х. эти взгляды были представлены перипатетиками Гермиппом, Сотилоном Александрийским, Гераклидом Лембом, Агатархидом Книдским, в I в. - Николаем Дамасским. Даже по фрагментам можно судить, что Филон имеет много общего с этими авторами в описании разных "варварских" тем.

6) В рамках подобного подхода к истории философии формируются различные "цепи" зависимости того или иного греческого философа от варварских народов и учений. У Аристула и Филона мы имеем "цепь": Моисей - Пифагор - Платон - Аристотель. Рассматривать Аристотеля в связи с Платоном - распространенное академическое представление начиная с III-II вв. до Р.Х. до времен Филона. Видеть в Платоне пифагорейца - также распространенное мнение, принятое всеми его ближайшими учениками, включая Аристотеля, и еще более укрепившееся в Среднем платонизме в связи с огромной популярностью "Тимея". Однако связь Пифагора и Моисея также не может считаться изобретением иудея Аристула но заложена в недрах той греческой, первоначально перипатетической, историко-философской традиции, о которой идет речь.

7) Основание ее лежит в том, что в греческой историографии, по-видимому, смешивались представления о евреях и халдеях (вавилонянах). Наряду с другими эллинистическими авторами об этом свидетельствует и Филон, который неоднократно называет евреев халдеями, а еврейский язык - халдейским (Praem. 31.1; 44.1; Legat. 4.1; Mos. 2.26,31,38,40,224; Abr. 12,99). Скрепя связи между ними проходит через понятие астрологии. Начиная с Аристотеля за вавилонянами и халдеями закрепилась сфера астрологии (астрономии), и такая их характеристика стала общим местом философских и этнографических описаний (Sext. Emp. Math. V. 87,89,91; J. Ap. I.129; Strab. XVI. 1,6). Однако уже в самых ранних упоминаниях о них евреи также описываются по преимуществу как созерцатели небес, и богом их называется небо (Hecat. 264 F.6 Jacoby; Theophr. apud Porph. De Abst. II.

26; Strabo XVI. 35 (м.б., восходит к Посидонию)). В эллинистической литературе этноним "халдей" и сфера занятий "астрономия" особенно закрепились за Авраамом, о чем свидетельствует и сам Филон, когда, даже не называя имени (*sapienti sat*), говорит о нем как о халдее-астрономе (Virt. 212). Но и Моисей у него также знаток т.н. "халдейского искусства" (Mos. I. 23).

8) Учитывая специфику занятия халдеев (астрономию), легко объяснить, почему они считаются учителями пифагорейцев, ведь для последних также характерен особенный интерес к астрономии, засвидетельствованный уже для Пифагора и, особенно, для его ученика Архита Тарентского. Однако здесь же коренится и основание связи пифагорейцев и иудеев. Первое сообщение о зависимости Пифагора от халдеев восходит к перипатетику Аристоксену (Hippol. Naeg. 1.2. 11). Через много веков в "Жизни Пифагора" его повторит Порфирий, однако он уже через запятую упоминает халдеев и евреев (V.P. 6, 11). В промежутке можно назвать перипатетика Гермиппа, возводящего мудрость Пифагора непосредственно к иудеям (J. Ap. I. 164-5; Or. Cels. I. 15), пифагорейца Нумения, считающего Платона пифагорейцем, и помещающего корни его учения в восточную и, в частности, в иудейскую мудрость (Ff. 1a; 8 Des Places;), наконец, увлеченного неопифагорейством Ямвлиха (ученика Порфирия), который в своей "Жизни Пифагора", говорит, что Пифагор провел много времени в Сирии с последователями Моха, "физиолога и пророка" (Мох - видимо, искаж. Моисей) (V.P. 3.14).

9) С какого-то момента связь между Пифагором и Моисеем подчеркивается исключительно у неопифагорейских авторов. Это соответствует истории формирования и развития "пифагорейской легенды" в целом, то есть рассказов о жизни и учении Пифагора: они впервые возникают у перипатетических и затем развиваются у неопифагорейских авторов (I. Levy. Recherches sur les sources de la légende de Pythagore. P. 1926.). В цепи этих имен ни фигура "перипатетика" Аристобула, ни "пифагорейца" Филона не должны восприниматься ни изолированно друг от друга, ни вне данной, специфически греческой, традиции. Эпитеты Аристобула и Филона - *вехи, обозначающие ее этапы. Влияние пифагорейства усиливается до Филона (ср. Посидоний, Евдор), поэтому Филон уже выступает под его эгидой, тогда как деятельность Аристобула приходится на донеопифагорейский период (или на самое его начало), и он носит еще эпитет "перипатетик".

ВРЕМЯ В “ПИСТИС СОФИИ”

В гностических текстах время не рассматривается как теоретическая проблема. Оно включено в гносис. Поскольку характер гносиса неодинаков в разных текстах, в каждом из них время имеет свои особенности. Поэтому работа посвящена времени в одном коптском тексте IV в. – “Пистис София”, в котором гносис сосредоточен на вопросе очищения и спасения света в мироздании и человеке. Время оказывается связанным с этим вопросом.

“Пистис София” составлена в традиционном жанре откровения - диалога и представляет собой беседу Иисуса с учениками. О времени говорится как в обрамлении, так и собственно в откровении. В обрамлении есть обращения к историческому времени: дважды уточняется, когда именно - по отношению к воскресению Иисуса - происходила беседа; называются также даты вознесения Иисуса в Горние и его возвращения к ученикам (‘с третьего часа пятнадцатого дня месяца Тобе до девятого часа следующего дня’).

В самом же откровении, где речь идет о вселенной и человеке, время иного типа. Хотя оно измеряется иногда в таких единицах как год, месяц, час, но качественно разнородно, не датируется, а определяется как ‘время тесное’, ‘время разрешения’, ‘время совершения’, ‘время наследований света’ и т.п. Во многих случаях об этом времени не говорится, но оно подразумевается, если речь идет о следовании друг за другом каких-то событий, или если используются формулы такого рода: ‘зачем нечто произошло и зачем будет уничтожено’. Большой выразительностью отличается описание отдельных моментов такого времени, обычно наиболее значительных для спасения света, то есть сути гносиса “Пистис Софии”. Это сопровождается рефлексией о времени, как например, повествование о конце Эона, ‘когда все будет развязано и совершится число совершенных душ’, или другое - о вмешательстве Иисуса в движение небесных Сфер, когда ‘сроки сжалились’, ‘времена убыстрились’. Сплошной протяженности этого времени нет, оно прерывисто и замыкается в пределах разработки той или иной темы, касается ли она человека или какой-то части мироздания.

Граница между разными типами подхода к времени в тексте местами преодолевается: рассказ о вознесении Иисуса и его возвращении на следующий день к ученикам говорит о переходах от одного типа к другому;

заслуживает быть отмеченным и то, как в откровении Иисус соотносит один из моментов мифа о Пистис Софии с датой его беседы с учениками, называя пятнадцатый день месяца Тобе.

Представление о времени тесно связано с пространством. Слово век (αἰών) имеет пространственно-временное значение. Есть и другое слово в "Пистис Софии" – пространство (χώρημα), в котором, видимо, заложен тот же двойной смысл. Время может совмещаться с образами сущностей высшего мира: например, 'тринадцатый Эон Пистис София'. Время как путь - весьма стойкое для гносиса представление. В тексте к нему принадлежат круги обращения небесных светил, от чего зависит появление душ с частицами света, а также пути странствия душ в потустороннем мире, на которых свет очищается. Да и само перевоплощение душ, имеющее ту же цель, тяготеет к этому представлению о времени - пути.

Мыслится ли время конечным или нет, - на это текст не дает ответа. Но этот вопрос, возможно, неуместен для времени, которое в основном представлено в тексте; это время не отвлеченное, но связанное с каким-то конкретным событием, явлением, эпохой. Конец Эона не означает конца времени как такового, это лишь конец времени данного образования. За ним следует исчисляемое в годах Царство света. По словам Иисуса, 'По разрешении Всего, то есть, когда число совершенных душ исполнится и тайна, <ради которой> все начало быть, исполнится, Я проведу 1000 годов, согласно годам света, будучи царем надо всеми истечениями света и надо всем числом совершенных душ, которые получили все тайны... День света есть 1000 годов в мире, так что 365 000 годов мира суть год света'.

Victor A. Friedman (Chicago)

ON THE COMPLEXITY OF IDENTITY
IN THE NINETEENTH CENTURY BALKANS AS
REFLECTED IN A MULTILINGUAL TEXT

The Trilingual Macedonian-Albanian-Turkish dictionary of Gjorgji Pulevski (Pulevski 1875) represents a rich source of data concerning dialectological and contact features of these three languages in Macedonia in the nineteenth century, and so far the studies devoted to them have only begun the task of analysis (e.g. Çabej 1971, Friedman 1990, Hazai 1963, Jašar-Nasteva 1984, 1996, Jašar-Nasteva and Koneski 1984, Koneski 1967, 1974, 1985, Ristovski 1974, to name just a few). In this brief contribution, however, I wish to address an issue in the actual content of Pulevski's dictionary, namely his implicit recognition of the complexities of the concept of 'nationality'. In his *Rečnik od tri jezika*, published in Belgrade three years before the founding of the league of Prizren, Pulevski (1875:1) is explicitly attempting to encourage multilingualism while simultaneously defending the need for mother tongue education. His attempts at multilingual accomodation even extend to the title page, where his surname is printed in Macedonian, Albanian, and Turkish adaptations (Puljevski, Puljes, Puljeoglu) in the respective columns. In a recent article on Pulevski's concept of language and the linguistic situation in Macedonia, Jašar-Nasteva (1996) makes the point that each of the three language sections also differs in places where appropriate. Thus, for example, in the discussion of loanwords Pulevski uses a Greek example (*despot*, which he glosses 'šeh') in the Turkish text, a Turkish example (*jeshilj*, which he glosses 'verd') in the Albanian text, and a Lingua Franca example (*friško*, which he glosses 'presno') in the Macedonian text (Pulevski 1875:92).

Similarly, in his discussion of honorific titles he translates Macedonian and Albanian 'priest' (*sveštenik*, *prift*) with the Turkish Muslim equivalent (*imam*) rather than the actual word meaning '[Christian] priest' (*papaz*) (Pulevski 1873:109). In this brief contribution, I wish to discuss another example of Pulevski's adaptation of each text to the language in question, but my concern shall be conceptual rather than philological. My focus here is a passage in which Pulevski presents his concept of "nation" (Pulevski 1873: 49).

Although Pulevski was an autodidact who lacked the formal education necessary for coherent linguistic analysis (Koneski 1967), the passage to be examined here demonstrates that Pulevski – and it would not be unfair to presume

many other people in situations similar to his – had a sophisticated understanding of the problems of the concept of nationality. What follows here is an exact transcription of the passage in question.

In transliterating Pulevski's original Cyrillic, I have chosen to use the conventions of standard Macedonian transliteration and standard Albanian and Turkish orthography for each language, respectively, whenever this is possible without obscuring the specific peculiarities of Pulevski's spelling. Thus, for example, the Cyrillic letter representing the strident voiced palatal affricate is transliterated dž, xh, and c, in Macedonian, Albanian, and Turkish, respectively, and similarly š, sh, ş for the voiceless palatal fricative, but the Cyrillic digraph representing palatal or clear /l/ is transliterated lj everywhere. In the case of Pulevski's use of the Cyrillic letters representing the mellow palatal affricates/stops to represent allophonic fronting in Turkish, I have chosen single letter renditions: Albanian q for the voiceless and Macedonian g for the voiced. I have not made any changes or corrections in Pulevski's original spelling and punctuation, but I have normalized the punctuation in the English translations to some extent, while attempting to preserve the feeling of Pulevski's composition and syntax. I have also made a few some grammatical changes for the sake of coherence. In some cases, Pulevski's terminological usage may be a bit idiosyncratic, in which case I have opted for a translation that will come as close as possible to rendering the sense. I have occasionally added Pulevski's original term or, in a few cases, an English term that better captures Pulevski's apparent intent. Following these three passages, I comment on their significance.

Narod se veljid, ljudi koji se od eden rod i koji zboruvajed ednakov zbor, i koji, živuvajed i drugarad eden, so, drugi, i koji, imajed, jednakvi, običaji i pesni i veselja, tije ljudite ji vikajed narod a mesto, vo koje živuvad narod, se veljid otečestvo, od toi, narod. Taka i Makedoncive se narod i mestovo njivno je Makedonija. (Pulevski 1875:49)

'Nation is said [of] people who are of one kind (rod), and who speak the same speech, and who live and associate with one another, and who have the same customs and songs and festivals, those people are called a nation and the place (land) in which the nation lives is called [the] fatherland (homeland) of that nation. Thus, the Macedonians, too, are a people and their place (land) is Macedonia'.

Njeraz pothon, njerijat nka njifis cilji jan ede cilji pokuvendoin, xhit, sesi, kuvend, ede, cilji, poroin, ede shokunismet, nji, meqeter, ede cilji, kishnjen xhit sesi adet ede kanga ede gazuarte, ata, njerazi, pouthojet njeraz, apo vendin nde cilji poroin, njerazi pouthojet atmija nka ata njeraz. Ashtu ede shkipitarat jan njeraz, ede vendin, etijse pothojn Makedonija ciliji, poroin aqe. (Pulevski 1875:49)

'Nation is said (of) people who are of one tribe/clan (fis), and who speak the same speech, and who live and associate with one another, and who have the same customs and songs and festivals, those people are called a nation, and the place (land) where the

nation lives is called the fatherland (homeland) of that nation. Thus the Albanians, too, are a nation, and those who live there call their place (land) Macedonia'.

Kavm anlr, ihsan qi, bir zadeden olub ve angiljer, dahi, bir cins, muhabeti, var, ve angiljer jaşar ve geçinirler biri obiriljen ve angilljerin bircins siparişi ve turki ve şazljiklari, var, ol erifljeri, kavm, çaarirlar, ilja jeri qi kavm, jaşadigi, jerde, anlr, pederljik ol kavmin. Dahi, makedonlular, kavmdir ve jerin dahi onlarin anlr Makedonija, her, qim, makedonijada, jaşarsa, makedonlu anlr. (Pulevski 1875:49)

'Nation is said (of) people who are of one birth (zade), and who moreover have the same kind of speech (muhabet), and who live and associate with one another, and who have the same customs and songs and festivals, those folks are called a nation, moreover the place which is the one in which the nation lives is called the fatherland of that nation. The Macedonians, too, are a nation and their place, too, is called Macedonia; everyone who lives in Macedonia is called a Macedonian'.

As can be seen from the foregoing passages, Pulevski gives three different presentations of the nation. In the Macedonian passage, he presents a concept that is congruent with the traditional ethnic nation-state. (It is clear from other passages [p. 48] that Pulevski views the Macedonians as a Slavic nationality on a level with Russians, Bulgars, Serbs, and Croats.) In the Albanian passage, his addition of "by those who live there" recognizes the presence of significant numbers of Albanians in Macedonia, (especially in the west, where Pulevski was born). In the Turkish passage, his addition of "everyone who lives in Macedonia is called a Macedonian" is an attempt to convey a meaning much like the modern civil social concept of the basis of statehood. Pulevski was attempting to articulate both the sense of Macedonian ethnic nationality and the sense of Macedonian as a civil national identity. The complexities are comparable to those of nation-states such as Finland. As in Macedonia, so too in Finland the name of the state is simultaneously the name of a nationality, Finnish, that does not constitute the totality of the population. Thus, for example, there are native speakers of Saami and Swedish and other languages who are citizens of the nation-state that does not bear the name of their language. In the case of Swedish, there is another nation-state bearing the ethnonym and where the language in question is spoken by the majority, in the case of Saami, no such state exists. It must be remembered, however, that Pulevski was living in the Ottoman Empire, and moreover presented himself as a loyal subject of the Sultan: "Macedonia was glorified in the time of Alexander the Great. And now under the rule of his royal majesty the great Sultan Abdul Aziz Azamet the most glorious. And we who live under his rule, all of us in Macedonia, are brothers." (Pulevski 1875:67). Thus, while the ideologies he is presenting were those that went into the founding of both traditional ethnic nation-states and multinational federations, Pulevski is not explicitly advocating the formation of either. Absent from this exposition is the assumption that the existence of a nation or geographic entity entails political sovereignty. Rather,

Pulevski is attempting to formulate the bases of identity without necessarily drawing political implications therefrom. This is similar to Fishman's (1968) concept of "nationism", which is socio-cultural and which he contrasts with his definition of "nationalism", which is geopolitical. Political processes, however, were already both manifest and latent at the time and place that Pulevski was writing. What is important here, however, is the recognition of the fact that the complexities of ethnic and national identity were being explicitly addressed in Macedonia in the late nineteenth century by individuals who were not of elite background (cf. Koneski 1967, 1974) in a manner that reflects the sophisticated understanding of modern times.

References

Ajeti, Idriz. Gjuha e «Divanit» të Sheh-Maliqit. – Gjurmime Albanologjike 3.27.52 (reprinted in: Studime gjuhësore në fushën të Shqipes. 2. 217–48. Prishtina, 1985).

Çabej, Eqrem. 1971. Značajot na delot na Gorgi Pulevski kao prethodnik vo kulturnata prerodba na albanskiot narod. Bigorski Naučno-Kulturni Sobiri: Naučni Sobir I, 169–175. Gostivar.

Fishman, Joshua. 1968. Nationality-Nationalism and Nation-Nationalism. Language Problems of Developing Nations, 39–51. New York.

Friedman, Victor A. 1975. Macedonian Language and Nationalism during the Nineteenth and Early Twentieth Centuries. Balkanistica 2.83–98.

Friedman, Victor A. 1990. Gjorgji Pulevski: Fjalorët e tij dhe Rilindja Kombëtare Shqiptare dhe Maqedonase. Konferenca shkencore e 100 vjetorit të Lidhjes Shqiptare të Prizrenit, Vol. 2, 245–256. Prishtina.

Hazaj, G. 1963. Rumeli ağızları tarihinin iki kaynağı üzerine. Türk Dili Araştırmaları Yılıgi Belleten 117–120.

Jašar-Nasteva, Olivera. 1984. Za rečnicite na Gorgi Pulevski i albanskata paralela vo niv. Prilozi na MANU - Oddelenie za lingvistika i literaturana nauka 9,2.43–56.

Jašar-Nasteva, Olivera. 1996. Iskažuvanjeto na Gjorgji Pulevski za jazichnata situacija vo Makedonija. Jazicite na pochvata na Makedonija. 33–51. Skopje.

Jašar-Nasteva, Olivera and Blaže Koneski. 1984. Balkanski jazični paraleli na Gorgi Pulevski. Prilozi na MANU. Oddelenie za lingvistika i literaturana nauka 9, 2. 57–63.

Koneski, Blaže. 1967. Makedonskiot Gorgi (Gorgo) Pulevski. Za makedonskiot literaturni jazik, 253–265. Skopje.

Koneski, Blaže. 1974. The Image of Gjorgji Pulevski. Translated by Victor A. Friedman. Macedonian Review, 4,1.57=1E59.

Koneski, Blaže. 1985. Beleški za Pulevski. Prilozi na MANU - Oddelenie za lingvistika i literaturana nauka 10,1.75-79.

Pulevski, Gorgi. 1875. Rečnik od tri jezika - Fjaljtor nka tre gjuha -Ljugat učiljisaniden. Beograd.

Ristovski, Blaže (ed.) 1974. Gorgija M. Pulevski – Odbrani stranici. Skopje.

А.А. Плотникова (Москва)

АРЕАЛЬНЫЙ МЕТОД В ПОИСКАХ БАЛКАНСКОГО НА БАЛКАНАХ (на материале мифопоэтической лексики и терминологии)*

Эмпирическое восприятие “балканского” на Балканах основывается на многочисленных сходствах в местных традициях народной культуры в достаточно широком пространстве Балканского полуострова и даже примыкающих к нему территорий. Ареальный метод, опирающийся на картографирование различных типов явлений народной культуры, отраженных в языке (лексике, фразеологии, терминологии традиционной духовной культуры), позволяет спроецировать эмпирическое ощущение “единства” в конкретное географическое пространство в определенный промежуток времени, что, впрочем, не закрывает и возможности ретроспекции (а при более глубоком подходе - и реконструкции архаических явлений народной мифологии).

Картографирование явлений традиционной народной культуры может быть внутренним и внешним. В первом случае внимание обращено на семантику, функции, а также символику ее форм, которые могут быть представлены на карте; во втором - картографируются внешние формы выражения смысла (структурные компоненты) тех или иных обрядов, ритуалов, обычаев, игр и т.д. Кроме того, общую картину ареалов значительно проясняют представленные на карте термины, обозначающие те или иные явления традиционной народной культуры, поскольку именно вербальная сторона этих явлений часто имеет решающее значение при определении и даже хронологизации архаических феноменов.

* Работа выполняется при финансовой поддержке РГНФ (проект № 98-04-06328).

До сих пор проблема выяснения собственно “балканских” контекстов с помощью методов ареалогии практически не ставилась. Картографировались явления языка и народной культуры отдельных балканославянских этносов, в лучшем случае - нескольких южнославянских этнических зон. При этом поднимались вопросы членения южнославянской территории на восточную и западную части, генезиса южных славян (например, в связи с центральной и латеральной зонами и, соответственно, двумя потоками заселения Балкан славянами). Вопрос о “балканском” на этой территории *apriori* решается в пользу обнаружения “балканских” элементов исключительно в восточной части южнославянской территории, прежде всего, на основании чисто языковых (грамматических) явлений, называемых “балканизмами”, “балканскими инновациями” и т.д. Обратившись к мифопоэтической лексике, фразеологии и терминологии, мы увидим, что картина распространения “балканского” у южных славян несколько иная именно в плане так называемой западной границы данных лексических балканизмов (упомянем хотя бы общеизвестные из них - *badnjak*, *dodole*, *peperuge*, *baba Marta* для обозначения холодных дней марта, *karakondžula*, *aždaja* и др.), не говоря уже о семантических балканизмах (обозначение “вилы” или “самодивы”; предсказательниц судьбы ребенка; “женского” дракона типа “ламя” и др.) и феноменах экстралингвистического порядка.

Вместе с тем, ареалы, получаемые на основании картографирования мифопоэтической лексики и терминологии, в целом ряде случаев подтверждают деление южнославянского ареала на западную и восточную (“балканскую”) части, причем могут быть выделены так называемые “диффузные” (по терминологии Г.А. Цыхуна) зоны, где наблюдается наложение, пересечение различных явлений - архаических и инновационных. К таким зонам относятся, по нашим предварительным наблюдениям, сербско-болгарское пограничье (отличающееся, между прочим, целым рядом аналогий с крайним западом славянского юга, что может служить одним из аргументов в пользу архаичности явлений этой зоны), македонский ареал. Оба этих ареала, разумеется, поддаются и внутреннему членению, что интересно в плане конкретных изоглосс, показывающих возможности выделения микрзон и островных культурно-языковых традиций. Любопытными представляются и зоны локальных контактов: территория архаических говоров Черногории, Родопы, северо-восточная Болгария и др.

Материалы полевых исследований, проводившихся в 1997-1998 гг. в восточной Сербии по этнолингвистической программе МДАБЯ, подтверждают типологическую неоднородность культурно-языковых явлений на сербско-болгарском пограничье. С одной стороны, здесь находим характерные лексические и “культурные” архаизмы: в.-серб. *náveje*, *návehe*, *kučumáše* “души умерших новорожденных, летающих в облике птиц”

(Пиротский край), ср., например, словен. *товје, tavje, navje*; в.-серб. *теньи* “ходячий покойник, вампир” (Заглавак, Буджак, Пиротский край); в.-серб. *змеј* “мифический змей-дракон, вступающий в любовную связь с сельскими девушками и препятствующий возникновению дождя” (Заглавак), *чу́ма* “болезнь; мифический персонаж, олицетворяющий чуму” (Заглавак, Буджак, Пиротский край) и др. Вместе с тем, в восточной Сербии весьма устойчивы термины традиционной народной духовной культуры, относящиеся к разряду лексических балканизмов, характерных только для восточной части южнославянского ареала, например, в.-серб. *ури́снице* (Пиротский край), *удури́снице* (Заглавак) “предсказательницы судьбы ребенка” (на фоне распространенного в Болгарии *орисница*, сербского и отчасти македонского *суђеница*); в.-серб. *маџија́рка* (Заглавак, Буджак, Пиротский край), *мађију́шница* (Власотинцы), *мађѣшница* (Пчиня), ср. болг. *магьосница*, *магесница* и серб. *вештица*; в.-серб. *аламу́ња* “сильный ветер” (Власотинцы), “раскаты грома” (Пчиня), предположительно из *ала* + *ламња* - оба термина используются в западноболгарских и восточносербских областях для обозначения женского демона непогоды, ср. также ю.-болг. *ламя*, греч. *λάμια* в том же значении. Особый интерес представляют лексические балканизмы, общие для востока и запада южнославянского ареала: в.-серб. *вѝле* (Заглавак, Пчиня), *самовилске виле* (Пчиня), *самовѝле*, *самовѝлке* (Власотинцы, Пиротский край) “летающие в виде вихря мифические существа женского пола”, “мифические существа женского пола, танцующие по кругу”, соответственно *вѝлино кóло* (Заглавак), *самовѝлско кóло* (Власотинцы) “танец этих персонажей” (часто упоминание о встрече с ними у источника), ср., хорв., словен. диал. *vile* “мифические существа женского пола” (появляющиеся с музыкой и танцами у источников; в сопровождении ветра).

Г. П. Клепикова (Москва)

К ПРОБЛЕМЕ КРИТЕРИЯ БАЛКАНСКОГО В СФЕРЕ ЛЕКСИКИ

1. Если согласиться с тем, что важнейшим принципом описания некоторой совокупности языков, предварительно определенных как “балканские” (=БЯ) и причисляемых к лингвистической общности - “балканскому языковому союзу” (=БЯС), должен быть учет (1) отношений систем БЯ между собой, но также - и (2) к *общей* системе БЯС,

постулируемой извне, то на грамматическом уровне эта система репрезентируется **метаграмматикой**, которая обеспечивает описание “языка-посредника” с несколькими “терминами”. Соответственно лексический фрагмент системы БЯС манифестируют наборы этих “терминов” - конкретных лексем, засвидетельствованных в каждом БЯ. Словарь БЯС структурируется таким образом, что с **одной** металексемой соотносится **разное** количество лексем. Оно может быть равно числу БЯ (5) и может варьироваться - увеличиваться за счет синонимов - например, при обращении к диалектному материалу, или уменьшаться - вследствие формирования пласта лексики, общей для части (= **всех**) БЯ (и их диалектов); в предельном случае во всех БЯ может использоваться и одна лексема. В градации “балканизмов” в зависимости от их представленности в БЯ - во всех, в части и даже в одном - важно лишь то, что последнее, как и первое - крайнее, и поэтому в определенном смысле условно. Данные современной балканской диалектологии позволяют надежно устанавливать лишь балканские локализмы, характеризующие (а) (микро)зоны **одного** БЯ (ср. рум. *șopârlă, băiat, cioareci, țol*, болг. *прилеп* и под.) и (б) группы диалектов разных языков, образующие **одну** выраженную (микро)зону (ср. болг., макед. *мечка*, в.-серб. *мечак, мечка*, болг. *таралеж*, макед., в.-серб. *тераеш* и под.).

2. Однако исходным в определении “балканизмов” является не “количественный” параметр, а прежде всего концепт БЯС, как он был сформулирован в 20-30 гг. (Н. С. Трубецкой, Р. О. Якобсон), и детализация которого состоит, в частности, в развитии идеи существования общей модели структуры БЯС и ориентации на нее структур отдельных БЯ. Именно это позволяет понять **содержательную** сторону термина “балканизм”. Поскольку “уникальность” БЯС (resp. его системы) “создается монтажом неуникальных элементов”, а сам монтаж “построен на **противопоставлении** составляющих и одновременно на их **сосуществовании**” (Т. В. Цивьян), нельзя ограничиваться изучением “специфически балканского”, - системный характер БЯС, в том числе его словаря, требует анализа **всего** набора лексем, выражающих определенный “сигнификат” во всех БЯ (а не только “балканских эксклюзивов”). Поэтому, вероятно, лексическим балканизмом - в известном смысле слова - можно считать **любую** лексическую единицу, изучаемую в соотношении с другими единицами именно в аспекте балканистики (но не в кругу родственных языков или в свете общей типологии и под.). 1. Так, может быть признан “балканским” весь набор терминов для обозначения ‘кармана’ во фрагменте балканского диалектного континуума (ОКДА), - наиболее частотными являются продолжения тур. *ceb* - болг. *джеб / джоб*, серб. *džep, džeb*, алб. *Зер*, арум. *gere*; обширен и ареал в.-роман. (друм., арум.) *buzunar, bozonar*, ср. и локализмы - ю.-серб., черногор. *črag, šrag* (< слав. *čьragъ) - и ю.-серб.

škeka, алб. *škeka* (<?). 2. В совокупности “балканских” названий ‘ласки’ (ОЛА, другие источники) в том же фрагменте балканского диалектного континуума наиболее частотны (число языков, величина ареала) термины со славянским корнем **nevěst*= (помимо славянских диалектов, см. и в румынском - *nevăstuică* (подобные названия не имеют параллелей за пределами балканского ареала); название *lasica* как локализм отмечено на востоке и юге Сербии, на северо-западе Македонии (и широко представлено в иных областях Славии), как локальные балканизмы оцениваются болг. диал. (восток, северо-восток) *булка* (*булчица*) (< *bula*, *bulka* ‘женщина-турчанка и др.’). в.-серб. *ra:’iinica*, *ra:’iinka* и под. (ОЛА), также и единичные фиксации, - например, черногорск. *kumačica*, *bučulica*, ю.-зап.-макед. *blaga’medena*, ю.-макед. *kal’maninka*, болг. (фракийск.) *ne’fica* и др.

3. В свете сказанного выше традиционные для европейской балканистики дефиниции “балканизма”, в которых главенствует **количественный** критерий, а именно - представленность общих элементов во всех или части (не менее двух) БЯ, могут оцениваться, по меньшей мере, как неполные и, в известной степени, схоластические. Признак “количество балканизмов” в том или ином языке составляет основу и классификаций БЯ. Подобный подход оставляет в традиционной балканистике непроясненным отношение термина “балканизм” к концепту БЯС. Между тем несомненно, что лишь современное, строго конвенциональное, понимание сущности БЯС помогает выявить критерии **содержательного** определения “балканизмов”.

Р.П. Усикова (Москва)

БАЛКАНСКОСТЬ СОВРЕМЕННОГО МАКЕДОНСКОГО ЯЗЫКА

В докладе на примере македонского языка делается попытка объяснить, в чем может состоять *балканскость* языка - члена БЯС.

1. Македонский язык принадлежит к *наиболее балканским* не только потому, что находится в центре Балканского полуострова.

2. В своей фонетической и грамматической системе македонский язык содержит наибольшее количество балканизмов, как первичных, так и вторичных. Из 10 первичных балканизмов (Х.Шалер) в македонских диалектах отмечено 8, причем 7 из них присутствуют и в литературном македонском языке, который, как известно, очень близок к народно-

разговорному. Из трех вторичных балканизмов македонскому свойствен один (употребление кратких аккузативных форм личных местоимений с указательными частицами). Отдельные первичные балканские признаки в македонском проявляются наиболее последовательно по сравнению с другими языками, что говорит о местонахождении центра данных инноваций именно на македонской языковой территории (напр., полная утрата инфинитива и замена его *да*-конструкцией с личными глагольными формами).

3. Лексический состав македонского языка (в первую очередь его диалектов) кроме исконной славянской лексики содержит немалое число балканизмов, т. е. лексем, заимствованных из других балканских языков - греческого, албанского, арумунских говоров. Большое влияние на македонские диалекты оказал и турецкий язык. И в македонских диалектах, и в литературном (стандартном) македонском языке лексические и фразеологические заимствования и кальки принимаются без какого-либо пуризма.

4. *Балканскость* македонского языка имеет также социолингвистические причины. На протяжении почти тысячи лет македонские славяне сосуществовали в непосредственном общении с другими балканскими этносами. При отсутствии собственного государства, которое пользовалось бы родным языком большинства населения, нуждалось бы в кодифицированном языковом идиоме и проводило бы в этом случае определенную языковую политику, сдерживающую иноязычное влияние, македонский этнос общался на родном языке лишь в неофициальной языковой коммуникации, с родными, близкими, соседями. Для такого общения был достаточен локальный говор или городское койне. Все балканские влияния на всех языковых уровнях шли именно через диалектный страт родного языка, который на протяжении веков оставался главным (и единственным) для носителей македонского языка.

При официальной языковой коммуникации македонцам приходилось говорить на языке государства, в которое входила македонская языковая территория. Кроме того для языкового общения с незнакомыми людьми и представителями соседних этносов носителю македонского языка необходимо было выбирать такие слова и конструкции, чтобы донести информацию и быть понятым. При этом могли использоваться слова и отдельные конструкции соседнего балканского языка. Отсюда и появление специфического балканского языкового менталитета, когда в языке легко усваивается и присваивается чужое, становящееся как бы своим (Т. Цивьян).

5. Литературный македонский язык был кодифицирован в 1945 г., при становлении македонской государственности в составе федеративной Югославии. С тех пор он развивался ускоренными темпами и в настоящее

время представляет высший страт национального языка, обладающий поливалентностью, полифункциональностью и развитыми функциональными стилями (функциональными разновидностями). Кроме стандартного страта, функционирующего в устной и письменной форме, в македонском языке, по нашему мнению, развился субстандартный наддиалектный страт на базе скопского городского говора с примесью других диалектных особенностей и молодежного жаргона, впитавшего сильное сербское и американское лексическое влияние. Продолжают существовать городские койне Битоли и Охрида и разнообразные локальные говоры.

6. Пока Македония входила в многонациональное государство СФРЮ, где наиболее престижным был сербохорватский язык, для носителей македонского языка актуальными оставались и билингвизм, и диглоссия: в официальной коммуникации вне территории своей республики македонцы обычно общались на сербохорватском языке, а у себя - на литературном македонском; в неофициальной коммуникации - могли использовать литературный язык, но чаще предпочитали говорить на другом македонском идиоме (субстандарте, локальном говоре или жаргоне), в зависимости от собеседника и цели коммуникации.

Теперь, когда с 1992 г. Республика Македония стала независимым государством, необходимость в билингвизме и диглоссии отпала, однако привычка осталась. С самыми близкими людьми носители македонского языка общаются на «разговорном языке» (Л.Минова-Гюркова), т. е. на литературном языке с примесью диалектных особенностей, сербизмов, жаргонизмов или же вообще на местном говоре, жаргоне, субстандарте. Кодифицированный литературный язык функционирует в письменной форме и в устной, если речь не спонтанна. В спонтанной речи, даже в университетских лекциях, можно услышать разные отклонения от нормы - сербизмы (бывший престижный язык), диалектизмы. В (под)сознании конкретного македонца главным стратом родного языка оказывается не стандартный (литературный) язык, а локальный диалектный или субстандартный наддиалектный идиом. И в этом также мы усматриваем балканскость македонского языка, как проявление балканского языкового менталитета.

Т. о. под *балканскостью* языка мы понимаем не только его балканскую языковую структуру, но и особенности функционирования различных стратов языка, специфику языковой ситуации, характеризующуюся би(поли)лингвизмом и языковой интерференцией и способствующую поддержанию этой самой *балканскости*.

К СТАНОВЛЕНИЮ ЯЗЫКОВЫХ «БАЛКАНИЗМОВ» ВНЕ БАЛКАН

Изучение «балканизмов» в системах языков Балкан и соседних ареалов лингвистами — как теоретиками идеи «языкового союза», так и специалистами в области различных частных отраслей языкознания (от славистов и романистов до тюркологов), — имеет давнюю историю. Вместе с тем, сходные с «балканскими» лингвистические характеристики обнаруживаются (в разной сочетаемости и разной степени концентрации) и в других языках, включая такие, носители которых не контактируют и не контактировали в обозримое историческое время с ареалом Балкан. Рассмотрение становления данных характеристик в этих языках может пролить некоторый свет и на становление сходных черт в балканских языках.

В частности, историко-типологическое изучение иранских языков показало, что различные языки этой семьи, начиная с древнего периода, вырабатывают определенные типологические черты, сходные с соответствующими чертами разных языков Европы, и часть из них разделяется балканскими языками.

Так, для подсистемы глагола иранских языков (как и индоарийских), характерно вытеснение древних форм перфекта и затем прошедших времен новыми аналитическими, базирующимися на причастиях, что имеет аналоги в разных языках Европы. Отсутствие в древних иранских языках размежевания форм презенса / футурума возмещается впоследствии в ряде языков выработкой инновационных форм футурума, причем в некоторых — за счет грамматикализации оборотов с глаголами (или глагольными основами) с семантикой «хотеть», этимологически различными, что указывает на их позднее и независимое развитие. Интересно различие в построении новых модальных оборотов типа «могу читать», отмечаемое даже между близкородственными иранскими языками, попавшими в разные регионы иранского ареала: в языках Средней Азии, включая таджикский, в них нормально используется инфинитив, а в персидском языке — глагол в личной форме сослагательного наклонения: «могу, чтобы я читал». Характерно развитие значения «неочевидности» у форм перфекта, приведшее, в частности, к образованию разветвленной системы форм аудитивного наклонения в таджикском.

Для именной подсистемы иранских языков существенно свертывание древней падежной парадигмы с ранним объединением генитива с дативом, путем поглощения первым второго. Совпадение определенных дейктических

элементов в отдельных языках вызвало различия в позиции и семантике артиклей, в частности, постпозицию артикля выделительности в среднеперсидском языке и наследующих ему персидском, таджикском, дари.

Перестройка синтаксиса с закреплением порядка SOV в сочетании со свертыванием именной флексии вызвала ряд трансформаций в именах и предложно-последложной системе. При этом в единичных языках с преимущественным порядком SVO (в хорезмийском, в меньшей степени в осетинском) развилось явление, называемое в иранистике «пролеписом», «антиципацией» и др., – присоединение к глаголу местоименных энклитик и «наречных» поствербов, как бы предваряющих полнозначные имена дополнений (прямого и косвенного), – явление, напоминающее «местоименную репризу» в балканских языках.

Отмечаются и иные историко-типологические инновации иранских языков, находящие аналогии в различных языках Европы. Как правило, они имеют сходные содержательные и структурные причины. Часть инноваций обязана происхождением процессам пиджинизации и креолизации в условиях контактирования разного типа с различными языками.

Интересно, что наибольшее количество «балканизмов» обнаруживает персидский язык.

И.И. Воронина, А.А. Новик (Санкт-Петербург)

БАЛКАНСКОЕ ЗА ПРЕДЕЛАМИ БАЛКАН. ЭТНОЯЗЫКОВЫЕ КОНТАКТЫ В АЛБАНОЯЗЫЧНЫХ ПОСЕЛЕНИЯХ УКРАИНЫ

1. На юге Украины расположены 4 села с албанским населением: основанное в 1811 г. с. Жовтневое (б. Каракурт) в Одесской области, Гаммовка (б. Джандран), Георгиевка (б. Тюшки), Девнинское (б. Таз) в Запорожской области, основанные переселенцами из Каракурта в 1862 г. До поселения на территории Российской империи предки албанских переселенцев жили в болгарском селе Девня (близ Варны), куда они пришли из юго-восточных районов современной Албании приблизительно в XVI в.

2. Говор развивается в отрыве от албаноязычного ареала в ситуации языковых контактов с типологически близким болгарским, гагаузским, принадлежащим к западно-огузской группе тюркских языков, и связанных ближайшим родством русским и украинским. В условиях иноязычного окружения говор сохраняет “балканский” облик. Наличествуют типологические схождения, традиционно выделяемые для балканской

языковой общности. Инновационные преобразования детерминированы внутренним развитием системы говора или влиянием иноязычной среды.

3. Морфологическая система говора характеризуется достаточно высокой степенью устойчивости. При сохранении состава грамматических категорий имеет место утрата отдельных разрядов грамматической категории. При упрощении системы словоизменения за счет образований по аналогии сохраняется собственно албанская система формообразовательных средств – флексии, грамматизованные чередования, суффиксальные грамматические показатели и т.д. Не наблюдается экспансии иноязычных грамматических показателей.

Большую проницательность обнаруживает синтаксическая система, что проявляется в структурировании некоторых типов словосочетаний и предложений, в употреблении заимствованных служебных слов (союзов и частиц), вводных слов и т.д.

В фонологической системе достаточно сильно интерферирующее влияние русского языка.

В сфере лексики многочисленны заимствования из контактирующих языков – термины родства, ландшафтная лексика, названия овощей, плодов, предметов домашней утвари и т.п.

4. К числу актуальных относятся проблемы этнического контактирования. Этнические албанцы живут в иноязычном и иноэтническом окружении, в отрыве от основного этнического массива. И как следствие – процесс этнокультурного сближения разных этнических групп на данной территории. Специальное внимание авторы уделяют рассмотрению традиционной культуры албанцев Приазовья и Буджака. Длительное совместное проживание на одной территории с болгарами и гагаузами способствовало сближению данных этнических групп (хозяйственный уклад, семейная обрядность, обычаи, праздники, проведение досуга).

5. Отношения между разными этническими группами в ареале представляют специальный интерес. Так, до начала XX в. характерными были однонациональные браки. С начала столетия отмечается рост смешанных браков. При этом браки допускались лишь среди своих – албанцев, болгар, гагаузов. Их называли “свои, наши”. С “чужаками” – русскими, украинцами, молдаванами и т.д. – браки не поощрялись, несмотря на единую веру – православие. Старики считали своих односельчан и жителей ближайшей округи – выходцев с Балкан – “родственной кровью”.

6. В новых условиях отмечается рост национального самосознания, возрастает интерес к языку, собственной истории, к старине, обрядам и обычаям предков, ко всему традиционному. Здесь показательно отношение албанцев к праздникам. Экспедиции 1960-х и 1990-х гг. дают возможность сделать интересные сопоставления. Если раньше (по материалам полевой

работы в 1960-е гг.) албанцы старались подчеркнуть свое сходство с другими – “мы, как все”, а перечень праздников начинался с oktapaskij rapair (день Октябрьской революции) и babin dita (женский день 8 Марта), то теперь (по материалам экспедиций 1990-х гг.) подчеркивается собственная этническая принадлежность и происходит уже не только возрождение старинных праздников, но и появляются попытки создания новых. Так, наряду с традиционным днем святого Георгия и храмовым праздником села начинают широко отмечать, к примеру, festival (день основания поселения) и bajram (праздник урожая для механизаторов, участвовавших в уборке). При этом обряды сопровождаются исполнением старых болгарских и гагаузских обрядовых песен, которые в наши дни переводят на албанский язык, т.к. албанские песни в селах не сохранились.

КОСМОСОФИЯ БАЛКАН

Мы объединяем явления культуры, исходя из разных оснований: по этносам (славянство), по эпохе–времени (XIX век), по религии (православный регион), по эстетике (романтизм) и т. п. Когда ищем "Балканское" – исходна Земля, Гея, ее форма-склад на данной площади, а прочее – в том числе и особенности культуры там – производны.

Итак, вдуваемся в Мудрость Космоса, в природу Балкан – как некую написанную Бытием скрижаль завета, текст-заповедь тут расположившимся народам и их культурам – быть таковыми, а не иными.

Балканы – регион материка Евразии, представляющий собой диалог горного массива и полуострова (еще и с островами в море). С одной стороны, с севера – вздутие земли на небо, ее тяжкая гордыня. С другой, с юга – погружение земли в море, самоуменьшение тверди перед водой, мужского начала перед женским. (Хотя тут – амбивалентно: море – Посейдон, а земля – Гея, и гора – ее грудь).

Конечно, несколько условно впряжены геополитической классификацией эти два типа бытия: островная Эллада и Болгария, прежняя Югославия, даже Румыния, эти сугубо материковые и жесткие страны, – в одну региональную целостность. Однако и субстанциально-качественное можно обнаружить единство в этой общности. Внутри континента Евразии здесь перекресток между Севером и Югом (на пути "из варяг в греки"), между Европой и Азией, их диалог: Персидские войны Эллады, Османское иго над славянами. Здесь стык ислама и христианства: противостояние и взаимопроникновение – в быту, обычаях, языке, в мелосе, юморе, кухне...

Балканы – не плато, плоский монолит, а изрезанность, так что каждое углубление, долина, где оседает человек на жизнь, являет особый род и народ, стиль и склад – как особый полис на каждом острове Греции. Хребтами разделены эти микронароды и "островные" общины на материковых Балканах, сохраняющие свой быт и говоры (архаику в диалектах едут сюда изучать лингвисты), – так же как морем отделены Родос и Самос, Хиос и Кипр в Элладе, так и ныне в бывшей Югославии народы сцепились малые. И вот забрезжило уму сходство космоустройства меж Грецией и материковыми Балканами: остров в Греции = долина (ложбина) на материке: и там, и сям особый мир, община, полис, стиль. Налицо диалог: остров есть

выпуклость стихии земли в воде. Долина есть вогнутость земли в небе, уступчивость-смирение земли перед небом и, напротив, выступ Неба в лоно Земли. В сумме этих двух полушарий получается Шар, Сферос – главная моделирующая фигура для образа мира и у эллинов, и у других здесь народов.

Такое устройство Природы диктует особенности в истории, судьбе, политике, эстетике, этике... Тут – пестрота, регионализм, самодостаточность, довольство своим малым, несклонность расширяться и образовывать большие государства. На это – уже импульсы со стороны, из-за скобок: из Германии – Австро-Венгрия, из России-СССР – Югославия. И Балканы – "пороховой погреб Европы" не изнутри себя, а как перекресток интересов больших держав. Здесь нет почвы для большой формы в искусстве, литературе, но хорошо удаются малые: местный миф, легенда, рассказ о случаях с местно известными людьми, бытовая комедия нравов, характеры (Теофраст) – регионализм в Психее. У Диогена Лаэртского – анекдоты о философах. Да и Аристотель, обобщивший философскую мысль Эллады, передает, кто что говорил по каждому вопросу – как малые рассказы, слухи о знакомых или предках. И им допускаются теории "ад хок" – для каждого случая и науки. И в диалогах Платона – "кто-мысль", а не безличная "что-мысль". Тут фамильярность с сущностями и идеями – как фамильярность их = личностность-характерность, домашность, дома-рошенность. Но это – не "провинциализм", что предполагает где-то центр, а тут – самоцентрированность. И мировые философские системы созданы регионалами. Балканы – полицентрированный Космос.

О. М. Младенова (Калгари)

БАЛКАНСКАЯ ТИПОЛОГИЯ ЛИЧНОСТИ

Как в греческом, так и в балканославянских языках, людей можно обозначать существительными всех трех родов: мужским, женским и средним. Средний род употребляется по отношению к лицам, пол которых известен или не важен. Румынский и албанский языки не соответствуют этой модели в связи с отсутствием необходимых языковых предпосылок. Категория рода в этих языках обладает особыми морфологическими показателями не трех родов, а лишь двух. Три рода выделяются в них на уровне согласования.

1. Употребление среднего рода имеет обязательный характер при обозначении детей и факультативный характер при обозначении взрослых.

Примером могут служить болг. *дете, гостенче, внуче, българче, софиянче, селянче*, гр. *παῖδι, μωρό, εγγόνι, ελληνό, πουλό, χωριάτόπουλο*.

Таким образом, в множестве обозначений лиц каждого рода можно выделить прототипичные и периферийные члены множества. Можно установить, что для прототипических членов множества характерно совпадение денотативного, морфологического и согласовательного уровней, тогда как периферийные члены демонстрируют отсутствие такого совпадения в разных вариантах.

Дети находятся в точке пересечения двух осей (возраста и пола). В балканской типологии личности они выделены в особую категорию людей, для классификации которых возраст имеет большее значение, чем пол. Эту классификационную модель следует считать инновационной, так как в других славянских и в древнегреческом языках применяется другая модель, при которой пол занимает в иерархии признаков более высокую позицию, чем возраст. На языковом уровне эта инновация проявляется в широком распространении диминутивов: в балканославянских языках они восходят к праславянскому суффиксу *-ent*, а в греческом языке к *-i-* с разными расширениями. В греческом языке также встречаются сложные слова и субстантивированные прилагательные среднего рода.

Средний род употребляется и для обозначения детей и молодых людей с точным указанием пола, например, болг. *момиче, братче*, гр. *κορίτσι, αδέρφι*. Периферийные употребления среднего рода для обозначения взрослых лиц, включают варианты типа болг. *търговец/търговче, булка/булче*. Можно предположить, что совпадение среднего рода такого типа со звательной формой у некоторых категорий обозначений лиц мужского пола, например, *Боже* (зв.), но *Дядо Боже* (димин.), *човече* (зв. и димин.), повлияло на его распространение в балканославянских языках.

Предпочтение вариантов среднего рода перед соответствующими формами женского и мужского рода более свойственно для разговорной речи, чем для литературного языка. В литературе прошлого века и в диалектах такие формы встречаются еще чаще. Употребление таких форм создает эффект сокращения социального расстояния между лицом говорящим и лицами, обозначенными этими существительными. Наряду с такими характерными чертами разговорной речи как отсутствие вежливой формы (2 л. мн. ч.), наличие звательных частиц и звательных форм от обозначений лиц, такое употребление среднего рода создает на уровне общения ту атмосферу эгалитарности, которую антропологи давно подметили в средиземноморском регионе. Правда, они ее ищут не на уровне общения (the interaction order – по терминологии Эрвина Гоффмана), а на уровне общественных институций, что вызывает споры.

2. Другое прототипическое употребление среднего рода, которое я пока обнаружила лишь в болгарском, можно назвать обобщающим средним родом (по модели термина *generic masculine*). В отличие от предыдущей категории, здесь речь идет о прилагательных, ср. болг. *старо* и *младо*. Как обобщающий мужской род и множественное число, так и обобщающий средний род обозначает человека вообще, без указаний на пол., ср. болг. *стар* и *млад*; *стари* и *млади*. Есть данные, что это употребление тоже сокращается.

Д. М. Младенова (София)

БАЛКАНСКОЕ В БАЛКАНСКИХ НАРОДНЫХ АСТРОНИМАХ

Обычно исследователями балканских языков и культур *балканское* определяется как общее для нескольких балканских языков явление, которое является результатом или взаимодействия балканских языков и культур, или сохранения одних и тех же языковых явлений, унаследованных от общего источника (субстрата, индоевропейского праязыка). Противники теории балканского языкового союза (=БЯС) возражают, что каждое из *балканских* морфосинтаксических явлений наблюдается и в языках вне БЯС и в этом смысле не является только *балканским*, т.е. характерным единственно для Балкан. Сторонники существования БЯС отвечают, что «балканскими» в этом смысле слова являются не явления сами по себе, а их комбинация, которая и формирует «балканский языковой тип». Исследование балканской лексики по тематическим группам (напр. группа балканских народных астронимов) при помощи ареального, сравнительно-исторического, сопоставительного и этнолингвистического методов, по отношению к проблеме *балканского* в данной тематической группе дает результаты, подобные результатам в области морфосинтаксической структуры балканских языков.

Анализ балканских народных астронимов показывает, что балканские народы, подобно многим европейским и неевропейским народам, знают Венеру, Большую Медведицу, Плеяды, Орион и Млечный путь и в меньшей степени Малую Медведицу, Сириус, Лебедь и др. Балканские названия и ономаσιологические модели (=ОМ, термин, употребляемый параллельно с термином *внутренняя форма*) Венеры, Большой Медведицы и Плеяд более архаичны, чем названия и ОМ Ориона и Млечного пути, из чего можно предположить, что Орион и Млечный путь были позже по сравнению с Венерой, Большой Медведицей и Плеядами обособлены на звездном небе

и, следовательно, позже названы. Вот почему в названиях Ориона и Млечного пути наблюдаются в большей степени результаты балканских языковых и культурных контактов. Так как большинство народных астронимов имеет прозрачную внутреннюю форму, балканские языковые контакты проявляются прежде всего не в заимствовании, а в калькировании чужого астронима. Следовательно, «балканский тип» системы народных астронимов состоит из общих для возможно большего числа балканских языков-участников в БЯС ономаσιологических моделей для основных созвездий, звезд и планет. Кроме этих «основных» ОМ почти для каждого созвездия существуют и другие ОМ, которые встречаются обычно в двух из балканских языков (и в некоторых случаях и в языках вне БЯС). Основные компоненты «балканского типа» системы народных астронимов это: 1) Название Венеры по времени ее появления (можно считать языковой универсалией); 2) Название Большой Медведицы с внутренней формой 'повозка' (и.-е. ОМ); 3) Название Плеяд с внутренней формой 'наседка', 'курица' (ОМ с обширным романским, германским и славянским ареалом); 4) Название Ориона с внутренней формой 'рукоятка рала' (ОМ греческого происхождения с собственно балканским ареалом); 5) Название Млечного пути с внутренней формой 'солома' ('солома кума / попа / цыгана') (ОМ восточного происхождения с обширным средиземноморским ареалом); 6) Название Сириуса, производное от слова для 'караван' (эта модель засвидетельствована только в одном румынском пункте в Добрудже и можно считать ее нехарактерной для румынского языка; ОМ турецкого происхождения на Балканах). Этот «балканский тип» системы народных астронимов является *балканским* только как система, как комбинация ономаσιологических моделей. Однако если рассматривать каждую ОМ в отдельности, балканский ареал является частью более обширного ареала. Несомненно, существует и движение некоторых из балканских ОМ от балканского ареала в соседние зоны – в восточные сербские диалекты (ОМ 'рукоятка рала', астроним, производный от слова для 'караван'), в гагаузский (ОМ 'повозка', ОМ 'наседка'), в юго-западные украинские диалекты (ОМ 'рукоятка рала'), в венгерский (ОМ 'солома') – однако это не присоединяет эти языки к БЯС. В ареальном отношении можно определить их как периферию центрального балканского ареала.

Наконец, можно сказать, что балканский языковой ареал охватывает зону совпадения ареалов балканизмов данной тематической группы. Создание Балканского (этно)лингвистического атласа на базе наложения ареалов балканизмов разных тематических групп и разных языковых уровней предоставит нам лучшую возможность очертить специфический *балканский* ареал.

ЮЖНОСЛАВЯНСКИЙ "ФИЗИОЛОГ" И БАЛКАНСКИЙ ФОЛЬКЛОР

Исследование посвящено одному из аспектов проблемы взаимовлияния книжности и народной традиции, а именно вопросу о возможности отражения в книжном тексте фрагментов народной культуры. "Физиолог" (трактат о свойствах реальных и фантастических животных с символическим их толкованием в русле христианской традиции) входит в круг переводной литературы, пришедшей к славянам из Византии. В южнославянской книжности, начиная с XII в., распространение получила т. наз. византийская редакция "Физиолога". Перевод за время своего бытования на славянской почве подвергся весьма незначительным лингвотекстологическим изменениям (работал принцип дословного перевода и дальнейшего "пословного" копирования).

В "Физиологе" не нашли сколько-нибудь широкого отражения народные представления о животных (это относится как к греческому оригиналу, так и к славянским переводам). Однако интерполяции, встречающиеся в южнославянских версиях, наводят на мысль о вхождении в книжный текст некоторых фольклорных легенд.

В 4 списках XV–XVI вв. (2 болгарских, 2 сербских) рассказ о ласточке дополнен фрагментом о причинах вражды ласточки и змеи (во время Потопа ласточка спасает людей от змеи, которая хочет пить человечесю кровь). В книжной традиции сюжет зафиксирован только южнославянским "Физиологом" (отметим, что аналогичные вставки в греческий текст "Физиолога" неизвестны). В фольклорной традиции балканских славян эта этиологическая легенда практически не варьирует (во всех версиях событие происходит в Ноевом ковчеге, основные действующие лица – птица, змея и насекомое). Происхождение сюжета неясно; он не отражен в каталоге "Български фолклорни приказки" (1994), в исследованиях об этиологических легендах (Георгиева 1990) и о сказках о животных (Вълчев 1963). Публикации фольклорных версий единичны (1882, 1963). География распространения сюжета на Балканах – Герцеговина, Фрушка Гора, Охрид, Тырново. Если учесть наличие сходного сюжета в неславянской фольклорной традиции Балкан (турки в Охриде, греки на о. Лесбос), фиксацию славянских версий в основном от славян-мусульман, а также "восточную" версию происхождения этого сюжета, можно сделать предположение о вторичной фольклоризации рассказа о ласточке и змее у славян, произошедшую через посредство "Физиолога".

Другой случай вероятного фольклорного влияния на текст "Физиолога" представляет собой включение в главу о змее своеобразного "монолога", где змея объясняет причину, по которой выплевывает свой яд, перед тем как пить из источника (чтобы случайно не отравить людей, пользующихся этой водой). Эта интерполяция представляет собой пересказ "от первого лица" традиционного текста главы о змее и в ряде южнославянских списков дублирует его.

С другой стороны, среди народных поверий южных славян встречаются такие, что могут быть объяснены влиянием "Физиолога" на народную традицию. "Физиолог" повествует об орле, что он возвращает себе молодость, погрузившись в источник чистой воды и опавив старые перья в лучах солнца. "Физиолог" символически истолковывает это свойство орла как духовное обновление человека, освобождающегося от грехов через крещение (погружение в купель) и приобщение к свету божественной правды. Параллелью к этому сюжету могут служить народные легенды, спорадически отмечаемые на Балканах (Болгария, Белоградчишко, Шипка, Казыл-агачко, Тырновско; Сербия, Хомолье; Босния; Герцеговина; Румыния).

На основе рассмотренных сюжетов можно сделать вывод, что в данном случае обоюдное влияние книжного текста и фольклора было единичным и незначительным. Это еще одно подтверждение автономного существования системы средневекового книжного знания о природе, базировавшегося большей частью на корпусе переводных текстов "естественнонаучного" характера, и системы фольклорно-мифологических представлений о животных. Вместе с тем хотелось бы заметить, что тем ценнее как для истории книжности, так и для изучения традиционной духовной культуры оказываются отмеченные книжно-фольклорные параллели.

БАЛКАНСКОЕ В СЛОВАРЕ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ БОЛГАР*

Словарь болгарской духовной культуры наряду с общеславянскими лексемами включает в себя множество балканизмов. Однако не только и не столько лексика относится к сфере *балканского*. Стоящие за лексемой атрибуты, ритуалы, поверья, концепты и др. также нередко не ограничиваются принадлежностью к одной традиции, болгарской, а объединяют несколько балканских народностей или являются общеполкскими. Соотношение балканского и небалканского в целостной картине болгарской традиции и является предметом данного доклада.

Для болгарской (балканославянской) духовной культуры и ее терминологии характерны следующие комбинаторные ситуации (с учетом категорий балканское/славянское и термин/содержание): 1) термин – балканский, содержание – славянское (или шире – индоевропейское, но не специфически балканское), например, *ограма*, *урама* “паралич, болезнь вследствие сглаза, встречи с демонами и пр.”, ср. идентичные русские представления (волог. *встретище*); 2) термин – славянский, содержание – балканское (ритуальный хлеб *проходница*, *престанулка* и обрядовые действия с ним, которые не фиксируются у других славян); 3) и термин, и содержание – балканские, например, *муска* – “амулет особого рода, который берется для снятия уроков у иноверца”¹.

В целом ряде случаев, однако, о чистой *балканскости* слова или явления говорить можно лишь условно. Смешения, напластования, контаминации, взаимные влияния, заимствования и кальки (не всегда поддающиеся дешифровке) – вот типичная для болгарской (балканославянской) культуры картина. В терминологии отмечаются, например, случаи использования балканских суффиксов для славянских корней (*дарлия*) или, наоборот, балканский корень оформляется по славянским морфологическим моделям (*орисници*). Кроме того, следует иметь в виду полисемию (в том числе междиалектную) обрядового термина. Так, *нишан* “знак” может обозначать и известные славянские явления (“родимое пятно” и его символика, ср. рус. *знатьба*), и балканские этнокультурные факты (“помолвка”). Комплексность обряда, сложность концепта также затрудняют возможность вычленения *балканского*. Болгарский концепт “удел, участь, счастье” (*късмет*), вобрал в себя и

* Исследование ведется при финансовой поддержке РФНФ, грант № 97-04-06180.

¹ Ситуация “славянские термины и славянское содержание” для данного доклада не являются существенными.

славянские, и балканские (христианские и мусульманские) представления. То же относится и к обрядовым комплексам *курбан*, *светец* и др. Представляется, что к *балканским* чертам в болгарской культуре можно относить акцентирование некоторых мотивов, которые известны и другим славянским традициям (культ Богородицы в родинах, его буквальная “материализация” и др.).

Еще один вопрос, который возникает при анализе болгарской традиции сквозь призму *балканского* – это закрытость/открытость системы по отношению к балканизмам и заимствованиям. По степени своей проницаемости мифопоэтическая система и обслуживающая ее лексика неоднородны – здесь действуют определенные законы отбора лексических средств для отражения балканской модели мира.¹⁰⁰ Так, в сфере демонологической лексики балканизмов очень много (некоторые из них распространены среди всех жителей полуострова, а некоторые известны лишь на пограничье, например, греческо-болгарском, и образуют узколокальные ареалы). Обилие балканской лексики для обозначения болгарских мифологических персонажей объясняется отчасти тем, что страшное и непонятное табуируется и охотно замещается чужим. Здесь важно не только обозначение страшного через “чужое”, но и само иноязычное звучание, всегда определяемое носителями языка как “не свое”. В переходных обрядах, где меняется статус, где существует опасность, – в родинах, в свадебных и погребальных обрядах также много балканизмов, которые сознательно используются в качестве “чужих”, “не своих”. В некоторых же фрагментах словаря духовной культуры “не свое” (причем и термины, и их обрядовое наполнение) с течением времени может становиться “своим”, т.е. полностью ассимилироваться в славянском (например, календарные праздники – Бабин день, день св. Модеста и др.). Много случаев и вторичной этимологизации балканизма, порой его “дебалканизации”, что приводит к возникновению поверий, быличек и оформлению ритуальных действий (день св. Мины, св. Игната и др.).

Балканизмы в болгарской культурной традиции различаются по многим параметрам: географии термина и явления, освоенности слова в языке и др. Внутри локальной лексической микросистемы одного говора, например, можно выделить такие ситуации: балканизм вытесняет славянское (*нишан*, *лехуса*); используется синонимично и параллельно со славянским, в одном регистре (*нишан-знак*; *лехуса-родилка*); различаются сферы употребления славянского и неславянского: (*даруване* – *харизване* соответственно в медицине и в свадьбе). Для общеполгарского словаря культуры весьма типичен следующий пример: “чистая, или сороковая молитва” роженицы может именоваться в различных регионах славянским *молитва* или же балканскими *сарандисване*, *миро*, *къркладисване*. То же

самое относится и к прагматической стороне традиционной культуры болгар: многие явления даже в рамках одного региона варьируют и могут соответственно квалифицироваться как балканские или как небалканские. При этом нельзя забывать о сохраняющейся до сих пор в некоторых регионах Болгарии ситуации двуязычия и сосуществования двух вероисповеданий, что способствует заимствованиям, постоянному сравнению, возникновению калек и частичным типологическим изменениям в языке и культуре.

Е. С. Узенёва (Москва)

БАЛКАНСКИЕ ЧЕРТЫ В СЛОВАРЕ БОЛГАРСКОЙ И МАКЕДОНСКОЙ СВАДЬБЫ

В докладе анализируется *словарь* как совокупность обрядовой лексики и терминологии, обслуживающей свадебный обряд, а также *текст* самого обряда, его структура, система персонажей, атрибуты и т.д. Наиболее яркие черты болгарской и македонской свадьбы, выделенные нами как *балканские*, отмечены в изолированных и труднодоступных горных областях: на северо-западе и юге Болгарии (Родопы), а также в Пиринской Македонии.

Выделяются те компоненты и термины, которые характерны только для южнославянской свадебной обрядности балканского региона и которые отличают этот тип обрядности от восточно- и западнославянского, но объединяют его с другими неславянскими традициями этого ареала (например, с греческой). “Балканское” проявляется, в частности, во взаимопроникновении разных культур, например, мусульм. обряд *каносване* (окраска волос невесты хной) нередко замещает слав. *плетене* (заплетание кос невесте) у болгар-христиан.

1) “Двойная” помолвка (болг. *малък годеж/голям годеж*, макед. *мали шей/велики шей*); 2) “целование руки” сватам невестой во время помолвки - болг. *здравоване*, ~~гр.~~ *χεροφίλημα*; 3) обряд принесение дров для свадебной трапезы (Родопы, область Скопье, сев. Греция); 4) окраска хной волос и ногтей невесты - болг. *каносване*, макед. *боя* (Македония, сев. Греция, Родопы, вост. Фракия, область Кюстендила); 5) бритье жениха - болг. *бричене зетя, бръсни зет*; 6) отсутствие свадебных причитаний (исключение в Родопах - плач невесты - *кордене, нареждане*); 7) приезд невесты верхом на коне в дом жениха до/после венчания (болг., макед.); 8) “мужская” и “женская” свадьба (отдельно для разных полов) (Родопы, помаки; Пирин.

Македония и болг. переселенцы в Банате - христиане); 9) приготовление обрядовой водки, подслащенной, горячей, красного цвета (в случае целомудрия невесты) – болг., макед. *блага ракия*; 10) особые формы наказания невесты (отправление ее в дом отца верхом на осле задом наперед); 11) обрядовое молчание невесты (болг. *говееене, срамуване, търпене*) по отношению к куму, куме и родственникам жениха (Болгария, Македония, Греция); 12) обряд “прощения” невесты (освобождение от говения): болг. *прошка, простена трапеза*, макед. *просване*.

В персонажном ряду можно выделить следующие элементы: *кум* или *стари сват* (сев.-зап. Болгария), имеющие особые атрибуты (*кумово дърво, кумови колаци*). В предметном ряду – *фляжка с вином*, украшенная венком из цветов и веточками вечнозеленых растений, и *яблоко* (макед. и серб.), используемые для приглашения на свадьбу; *кожзел’* – переходный вариант между свадебным деревцем и знаменем (сев.-зап. Болгария, Родопы); *костюм невесты*: *венки* из цветов высотой 1 м (Соф. край); “*деревце*” на голове невесты (Романовцы, макед.), *рукавицы* (родоп.) или *платок* (*срамувалка* – пирин.), закрывающий руки невесты; *позолота* при изготовлении обрядовых атрибутов: *знамени, деревца*, а также при украшении свадебного барашка, *венки* из золотых нитей (болг. *тел*, ср. нгр. *τελία*).

Многие особенности структуры и семантики свадебного обряда болгар и македонцев эксплицитно представлены в лексике. Так, характерные животные и растительные символы болг. и макед. свадьбы: *конь, петух, барашек и яблоко*, – находят отражение в обрядовой терминологии (болг. *наконче*, макед. *коняр* – мальчик 2-7 лет, которого подают невесте в доме жениха; болг. *петлар, петелджийка* – ряженные персонажи, которые несут петуха; болг. *йаре* – ритуал послесвадебного угощения; болг. *яболиница* – *деревце кума*).

Свадьба и помолвка, как начальный этап обряда, соотносились в народном мировоззрении с представлениями о *строительстве*, *созидании* нового микрокосма, *дома, семьи* (ср. название помолвки *строй* и обозначение сватов *стройници* – макед., болг. пирин.). Семантика *начала* новой семьи контрастно *выражена* в обряде посещения (возвращения) невесты в родительский дом в новом статусе: макед. *првиче, првсетога, првичин* (ср. макед. название ритуала после первой ночи – *прво јутро*); ср. отражение “возвращения, поворота” в названии того же ритуала: болг. *одвратки, повратки, повърнеж*, ср. нгр. *επιστροφή* (с семантикой “поворота обратно”).

Одним из характерных отличий словаря болгарской и македонской свадьбы является *равноправное сосуществование* неславянских заимствованных терминов со славянскими (родоп., пирин. *кум* и *калитато*,

нунас (<нгр.); родоп. *невеста* и *гелина* (<тур.), макед. *костур*. *армасница* (<нгр.) и *нусе* (<алб.); макед. *вало* и *дувак* (<тур.), причем часто эти лексемы оформляются славянским суффиксом (ср. наличие различных суффиксов у слов с одной заимствованной основой, отмеченных в разных областях Болгарии: персонаж, приглашающий на свадьбу – *калесар*, *калесник*, *калесач*, *калезмар* (<нгр. *ка̀лєсма* - приглашение).

Љ. Раденковић (Београд)

ДЕМОНИ НАСТАЛИ ОД УМРЛЕ НЕКРШТЕНЕ ДЕЦЕ КОД БАЛКАНСКИХ СЛОВЕНА

Веровања да се умрла некрштена деца претварају у демоне (најчешће уморена у прекиду трудноће или одмах по рођењу, као и она која су умрла услед преране смрти труднице), позната су код свих словенских народа. Тако нпр. код Руса такво порекло има демон *игоша* код Пољака *latawiec*. Али по броју назива за ове демоне балкански Словени су далеко испред осталих – овде је посведочено више од двадесет различитих назива.

Поменута веровања највише су распрострањена у две балканске зоне. Једна се простире у појасу између реке Мораве на западу и Старе планине на истоку, а на југу се пружа до словенско-грчке етничке границе. Друга се протеже дуж обале Јадранског мора, захватајући острва и неке граничне континенталне крајеве. У другим крајевима сведочанства о овим демонима су ретка. Ове две зоне разликују се како по називима демона тако и по њиховој иконографији. У првој наведеној зони се ти демони људима приказују као *птице* (у јату) и имају словенске називе а у другој су у лику *малог детета са црвеном капицом* (у јединици) и тамо се срећу и називи романског порекла. Постоји разлика и у карактеру ових демона: у првој зони они су врло опасни за човека (пре свега за породиљу и њено дете), чак је опасно чути и њихов глас. У другој зони видан је утицај алпских и романских веровања о добром кућном духу, па отуда демони о којима је реч могу ступати с људима у неке договорне односе.

За демоне настале од умрле некрштене деце у првој зони срећу се следећи називи: *навје* (*нав*), *некрштенци* (*некрштеник*), *свирици* (*свирац*), у Македонији, околина Охрида - *хунапи*. У источној Србији, околина Пирота постоје и називи: *копцетеија*, *кукумавђе*, *мореше* (Златковић, рукопис). Источније од ове зоне, у Добруци и јужној Бугарској посведочени су називи:

арменки, арменци, ерменки, ерменлийки, йермийки, сѣрмјани. У северној Бугарској и у средишњем делу Старе планине поменути демони се називају: *леуси, лехусници, лауси, лауски, лафуси, лафутџи*; у Родопима - *шумници*, у Тракији и Странци - *еврејчета* (Попов Р. Българска митологија, София, 1994). У Бугарској су посведочени и називи *душета* (Георгиева Ив. Българска народна митологија. София, 1993, 206), и *устрел*, за који се каже да настаје од детета које је зачето у суботу и умрло на порођају (Бургаско, Русев С.С., СбНУ V, 1891, 131).

Најшире је распрострањен назив *нав, навје*. У источној Србији (Горње Високо), *навје* се замишљају као птице које лете у јату и имају плачљив глас. Нападају некрштено децу и пију им крв а породиљама млеко. Називају се још: *навће, навјеје, навивје, навџенће, навјета* (Златковић Р., рукопис). У јужној Србији, око Врања називају се *наве, навоји*, у западној Македонији - *нави, навјаџи, навои* (Цепенков М. Македонски нар. умотворби. Скопје, 1980, књ. 9, 139; Ћорђевић Т.Р. Вампир... СЕЗБ LXVI, 1953, 156). Ова бића се још називају и *маве, мави, манави, манавије* (Филиповић М.С. Нави код балканских Словена. Лесковачки зборник. 8. Лесковац, 1968, 70). У Словенији душе некрштене дече, за које се веровало да ноћу лете у облику великих црних птица и звижде, називали су: *navje, mavje, movje, morje* (Šmitek Z. Kristalna gora. Mitološko izročilo Slovencev. Ljubljana, 1998, 35). Код Украјинаца *мавки* су митолошка бића слична јужнословенским вилама.

Назив *свици* посведочен је у околини Лесковца и Врања у јужној Србији и у Кратову у Македонији. Долази од веровања да птице, у које су се претворила умрла некрштена деца, док лете звижде. У околини Лесковца веровало се да су те птице мале (Ћорђевић Д.М., СЕЗБ LXX, 1958, 563) а у Кратову да су велике, с великим канђама и кљуновима (Симић С., рукопис, 8).

Назив *некрштенци* среће се у околини Пирота у источној Србији (Николић В.М., СЕЗБ XVI, 1910, 128), у Скопској котлини у Македонији *некрстени* (Филиповић М.С., СЕЗБ LIV, 1939, 524), код Хрвата у околини Петриње - *некрштеники* (Ножинић Д., рукопис, 59).

У околини Дубровника, Боки, на Пељешцу умрло некрштено дете се назива *тинтили* (*тинтилинић, титилин, тинто*). Замишљао се као дете у црвеној капици које се могло намамити на уштипке. Паралелно с овим постојало је и веровање да се ово биће могло излећи из кокошјег јајета које човек држи тајно испод пазуха четрдесет дана (Вулетић-Вукасовић В. "Караџић" IV. 1903, бр. 3, 226-227). По свој прилици назив долази од итал. *tentellino* "кућни дух" (RjJAZU XVIII, 334).

Назив *малик* распрострањен је од западне Словеније, преко Истре до северне Далмације, у континенталном делу до Самобора. Његове варијанте су: *малеџић, малиџић, маличић, малић, маличац, малишац, мализас, маљик, маљак, маслак* (Bošković-Stulli M. Istarske narodne priče. Zagreb, 1959, 206).

Реч би могла бити словенског порекла у значењу “мало дете”. У Словенији је то доброћудно митолошко биће, али почев од Истре и јужније, под овим називом се подразумева умрло нерштено дете.

У средњој Далмацији, око острва Хвара, Брача, у Пољицама, на полуострву Пељешцу, на Корчули умрло некрштено дете, као и демон настао из јајета, назива се *маџић* (*матућ, маџаклић, мачић*) - (Lozica J. Dva demona: orko i macić. Narodna umjetnost 32/2, Zagreb, 1995).

У Боки Которској иста веровања као у претходном случају везана су за демона који се назива *маџарул, маџаруо, маџируо* (Вукова грађа, СЕЗБ, L, 1934, 33). Назив вероватно потиче од италијанских назива за митолошка бића, као што су: *mazzamauro, mazzariol, mazzemarielle, massariol* и сл.

На јадранској обали и острвима могу се срести и неки хибридни називи за поменуто митолошко биће: *масмалић, масвалић, мамалић*.

Митолошко биће *дрекавац* (*дрек, дрекало*) у Босни, западној Србији, Косову, такође може водити порекло од умрлог некрштеног детета. Може означавати и вампира (Босанска Дубица, Ножинић Д., рукопис), или душу погинулог војника (Маглај у Босни, Ivandić Lj., Pučko praznovjerje. Madrid 1965, 62).

У Херцеговини поменути демон познат је под називом *плакавац* (Ђорђевић Т.Р. Вампир..., 155-156), а у Синьској крајини у Хрватској као *вадица* (Bošković-Stulli M. Narodna umjetnost. 5-6, Zagreb, 1967-1968, 391); у Истри се јављају - *видавчићи* (Bošković-Stulli M. Istarske narodne priče, 156); у Самобору у Хрватској - *невидинчићи, невидимићи* (Ђорђевић Т.Р. Вампир..., 156); у Пригорју у Хрватској - *медиванчићи* (Rožić, V, ЗНЖ XIII, 1908, 150-151).

А.Н. Соболев (Санкт-Петербург)

ТЕРМИНЫ НАРОДНОЙ ДЕМОНОЛОГИИ И ИХ ДЕНОТАТЫ В БОЛГАРСКОМ ЦЕНТРАЛЬНОРОДОПСКОМ ГОВОРЕ

Исследование традиционной народной духовной культуры балканских народов включает и такой аспект как изучение соответствующей лексики методами лингвогеографии и создание соответствующего раздела в межъязыковом региональном атласе балканских языков, что осуществляется в настоящее время в рамках МДАБЯ (проект РГНФ 96-04-06237). Стремление устранить семантическую несоотнесенность атомарно взятых лексем, обладающих в неблизкородственных диалектах разным объемом

значений, привело к идеографической ориентации этнолингвистической программы атласа, в основу которой положена семантическая сетка "микрополей" с большим набором релевантных для балканских диалектов дифференциальных признаков. Наложение частных диалектных систем на эту сетку и установление конфигурации отдельных лексем внутри семантического поля позволит выявить конкретный семантический "микротип" каждого подлежащего картографированию пункта. В докладе представлено исследование частной диалектной системы терминов народной демонологии так называемого широколыкского говора болгарского центрально-родопского диалекта, опирающееся на полевые материалы автора, собранные в селах Гела и Широка Лыка в августе 1996 г. Рассматриваются термины-названия *буганџи*, *вампир*, *дѣвул*, *дракус*, *караконџур*, *сѣдѣнкускуту*, *мин*, которые соотносятся с универсальным набором дифференциальных признаков, отражающих характеристики и функции мифологических персонажей (МП). Доклад посвящен анализу соотношения между инвентарем имен и их денотатов в говоре, например:

буганџи - МП в облике собаки, появляющийся каждую ночь после 12 часов; встреча с ним нежелательна;

вампир - МП, по происхождению покойник, оставленный без надзора или через которого перепрыгнула кошка; появляется днем у дома, стучит в дверь и тем самым пугает людей. Термин используется при описании внешности человека, со значением а) неопределенным ("*Что ходишь как В.!?*"; "*Ты похож на В.*"); б) "большой, крупный человек" ("*Большой как В.*"; "*Такой большой, что его называли В.*");

дѣвул I - а) МП, по всей видимости, антропоморфный; постоянно пребывает у моста ("*дѣвулската киприџа*"), активизируется ночью. Издаст нечленораздельные звуки, но владеет и человеческой речью. Каждую ночь справляет свадьбы; получает подарок от проходящего по мосту человека, которого одаривает в ответ золотом (превращающимся в конский помет) и свадебной лентой (превращающейся в паутину); б) МП в виде пня; может привидеться пугливому человеку; в) МП неясного облика, встречающий человека на дороге, у реки и сопровождающий его до дома, чем и пугает; отогнать можно собаками; -

дѣвул II - МП, живущий или появляющийся в доме на чердаке, активизирующийся каждый вечер до утра или во время посиделок. Характерные занятия - стучать на чердаке, кричать, ронять предметы, сбрасывать их вниз по лестнице, разбрасывать посуду. Спускается по трубе в очаг, оставляя видимые утром следы на золе. Закрывает хозяев в хлеве, разливает молоко; пугает девушек на посиделках. Остановить Д. можно словами "*Хватит прыгать!*", изгнать из дома можно, стреляя в потолок;

дѣвул III - МП, вселяющийся в человека, "слабого умом";

дракус I - МП в облике птицы, издающий шум снаружи;

дракус II - МП, по всей вероятности, в фантастическом облике с конской головой; появляется в доме ночью, кричит, стучит и не дает заснуть;

караконцур - МП в облике птицы, большого размера и роста, Х-формы, худой. Термин используется при описании внешности человека ("*Похож на К.*");

мин - свиноподобный МП, постоянно пребывающий под мостом ("*минув мост*"), где может встретиться проходящему человеку; квакает и кричит.

Планируется междиалектное сопоставление отдельных элементов и целых участков всей системы (в том числе и в отвлечении от формы) и в результате установление подлежащих картографированию межбалканских сходств и различий в наборе дифференциальных признаков, в инвентаре и дистрибуции лексем на семантической сетке, в амплитудах колебания лексем и др.

Т. А. Агапкина (Москва)

БАЛКАНСКАЯ ПРОЕКЦИЯ СЛАВЯНСКОЙ ВЕСЕННЕ-ЛЕТНЕЙ ОБРЯДНОСТИ

Известно, что календарные обряды балканославянских традиций представляют собой этнокультурный «компромисс»: будучи частью славянской обрядности (в особенности ее карпатского и западно-восточнославянского фрагментов), они при этом обнаруживают ряд черт, указывающих на их *балканскость* (а также и в том числе — на принадлежность к средиземноморским, прежде всего южнославянским и южноевропейским, культурам). Состав схождений, вписывающих балканославянские обряды в славянскую (в целом) традицию, вполне понятен и предсказуем. Значительно больше вопросов возникает при взгляде на ритуальные и мифологические элементы, формирующие то, что принято называть «балканской спецификой» славянского календаря. Ниже предлагается список (разумеется, неполный, включающий самые заметные и более или менее широко распространенные отличия) такого рода черт, извлеченных из обрядов весенне-летнего цикла. Мы полагаем, что специфика балканославянского календаря определяется как наличием обрядов, нетипичных для остальных славянских традиций, так и отсутствием ритуалов, широко известных за пределами Балкан (в т. ч. не только славянам), но для Балкан нехарактерных.

В балканославянских традициях отсутствуют или сильно редуцированы:

Ритуальные символы зимнего сезона (обычно — соломенные или иные куклы), уничтожаемые на рубеже зимы и весны: типа рус. Масленицы, хорв. и словен. Пуста и др. (популярные и в западноевропейских традициях).

Масленичные (по преимуществу) обрядовые формы осуждения безбрачия молодежи, а также сама тема «осуждения безбрачия» (типа в.-слав. «колодки», пол. «клоца», словац. «клатика»); известные, помимо восточных и западных славян, также германским народам, литовцам, словенцам, отчасти хорватам.

Ритуальные символы весенне-летнего сезона (антропо-, зоо-, фито- или орнитоморфные) — типа майского, купальского, троицкого дерева, обрядовой куклы/чучела и др., уничтожаемые в конце сезона.

Мифологические и фольклорные рассказы о чудесном цветении папоротника и др. в ивановскую ночь (при том, что они известны по всей Европе).

В балканославянских традициях присутствуют:

«Виноградарский» акцент обрядности дня св. Трифона.

Поверья о появлении в начале Великого поста мифологических коней-всадников («тодорци», св. Тодор) и приуроченные к этому времени ритуалы и запреты, посвященные лошадям (имеет прямые параллели на Кавказе, ср. грузин. *Тевдоре*, и опосредованные — у германских и скандинавских народов, ср. «дикого охотника» и под.).

Комплекс обрядов, обычаев и верований 1 марта (начало лета; мартеницы; легенды о Бабе Марте и заемных днях), имеющий хождение по всему Средиземноморью; некоторые его мотивы характерны для дунайско-карпатского региона.

Гипертрофированность культа св. Георгия и связанного с его именем праздника, в том числе — некоторые юрьевские обряды (принесение в жертву животного и первое ритуальное доение), частично имеющие параллели на Карпатах.

Комплекс обрядов «изгнания змей» (1, 9, 25 марта, 1 мая).

Профилактические праздники, установленные для защиты от града: 7 (9) четвергов (от Страстного до четверга в канун Троицы), имеющие карпатские параллели.

Весенне-летний обряд вызывания дождя, совершаемый окказионально («додола», «пеперуда») и/или календарно («Герман»).

Перечисленные явления имеют разную природу. Ряд отличий балканославянского календаря труднообъясним и потому, возможно, обусловлен действием имманентных этнокультурных факторов (например, отсутствие ритуального чучела типа Пуста). Есть черты, появление которых определяется природно-климатическими характеристиками региона,

небезразличными для календарных обрядов вообще (защита от града, изгнание змей); и его хозяйственными особенностями (первое доение в Юрьев день, связанное со спецификой скотоводства). Часть отличий обусловлена ареальным положением балканославянских традиций: для первомартовских обрядов и легенды о заемных днях — это вхождение в культуру Средиземноморья; для гипертрофии «святогеоргиевского» комплекса — принадлежность к средиземноморско-малоазиатскому региону; для отсутствующих на Балканах обрядов осуждения неженатой молодежи — удаленность от зоны активных германо-славянских контактов, где такие обряды известны, а также гипотетически — ареальная дистрибуция типологически соотносимых друг с другом обрядов «бадняк»/«колодка».

Ряд отличий на самом деле являются таковыми лишь отчасти. К «ложным» балканизмам принадлежит отсутствие или редукция весенне-летних символов типа ритуального деревца или куклы, как кажется, вполне компенсируемое на Балканах редкими, но выразительными формами ритуальных кукол типа *Мара-лишанка*, *Еня*, *Иванка*, *Лазар* в виде ряженого кросна, кувшина и др., а также «использованием» человека как основного объекта ритуальной символизации (ср. *Буенец*, *Додола*, *Еньова буля* и др.).

Что касается обряда вызывания дождя типа «додолы», то его можно назвать «частичным» балканизмом, ибо он имеет очень близкие параллели — как западноевропейские (ср. вождение ю.-герм. «водяной птицы», австр. «Зеленого короля», швейцар. «майского медведя» и др.), так и славянские (вождение «Куста», «Тополи», «Зеленого Юрия»), — состоящие в «вождении» укутанного с ног до головы в зелень обрядового лица, почти всегда обливаемого по ходу процессии. От собственно балканских все эти обряды отличает строгое календарное приурочение, а также отсутствие прямо выраженной в сопутствующих фольклорных текстах цели действия (вызывания дождя).

"ПО БОГУ БРАТ"

(Побратимство в обрядах, верованиях и фольклоре южных славян)

Среди многих явлений южнославянской народной культуры, заслуживающих внимания в связи с "поисками балканского" (таких, как *бадняк*, *полазник*, *волчы дни*, *тодорцы*, *слава*, *копиле*, *вторичное погребение*, *помана*, *одномесечники* и т. п.), должен быть упомянут и характерный балканский обычай *побратимства* (и шире – институт "искусственного" или ритуального родства), имеющий отношение одновременно к нескольким срезам этнокультурной традиции – обычному праву, ритуалу, верованиям, мифологии, фольклору. Кроме собственно побратимства / посестримства, заключаемого с помощью специального ритуала и обычно с определенной целью (ср. также кумление), к подобному родству относятся связи, возникающие вследствие тех или иных жизненных обстоятельств или исполнения некоторых обрядовых ролей. Таково родство молочное, "крестильное" (болг. "в едно корито къпани, в една вода кръстени"), кумовство, родство между семьями, "продававшими" и "покупавшими" ребенка (ради спасения его от смерти), между однодневниками и одномесечниками (не обязательно принадлежащими к одной семье) и др. Во всех подобных случаях "вторичное" родство, обозначаемое единой формулой "*по Богу (Богом) брат (сестра, кума* и т. п.)", приравнивается к кровному и охраняется теми же запретами (прежде всего табу на инцест) и теми же наказаниями за их нарушение, что и кровное родство.

Побратимство чаще заключается между лицами одного пола, но возможно и побратимство / посестримство между мужчинами и женщинами (обычно неженатыми), между лицами разной конфессиональной принадлежности. При этом родство распространяется не только на непосредственных участников обряда, но и на остальных членов семьи (рода), приобретающих соответственные новые роли в системе родственных отношений. Цель этого акта – прежде всего восполнение естественной ущербности родовой (семейной) структуры, когда, например, девушка, не имеющая братьев, заключает побратимство с парнем, принимающим на себя ответственность за названную сестру. В рамках обычного права к побратимству (как и браку) прибегали для примирения враждующих семей (родов) и остановки кровной мести.

Но обычай может получать и иное, мифологическое осмысление и магический характер, когда речь идет о близнецах, однодневниках или одномесечниках и других видах "двойничества". В случае смерти (или при

угрозе смерти) одного из "двойников" ради спасения другого заключается его побратимство с другим лицом; иногда символического побратима подбирают и для умершего близнеца или одномесячника. Магический ритуал "братания" мог совершаться также для излечения лиц, не связанных явно отношениями "двойничества" (однако смысл ритуала предполагает наличие "скрытого" родства, ставшего причиной болезни). В подобных обрядах побратимство, т. е. установление нового родства, используется как некий противовес другим, опасным для человека и требующим разрыва связям. Ср. обычный для лечебной магии мотив разделения, "раскрещивания", разлучения больного с болезнью и, с другой стороны, мотив заключения новых связей (сватовства, венчания болезни с деревом и т.п.).

В фольклорной традиции представлено побратимство человека с мифическими и иномирными существами (вилами, самовилами и др.), деревьями (елью, явором), животными (особенно змеями), болезнями (чумой) и др. Чаще всего, однако, разрабатывается тема запрета на брачные связи побратимов (как препятствия для счастья героев), нарушения запрета, последствий этого тяжкого греха и наказания за него (три года нет дождя, идет град; виновных сжигают, и тогда дождь "возвращается" и т. п.).

Заслуживает внимания также география обычая: многие его формы отчетливо локализируются в пограничной области Западной Болгарии, Македонии и Восточной Сербии и имеют продолжение на Карпатах (что характерно и для ряда других "балканских" этнокультурных и языковых явлений).

Е.Црвенковска (Скопје)

ЗАШТИТА ОД ЗМИЈА И ЗМИЈАТА КАКО ЗАШТИТНИК

Култот на змиите бил раширен и на јужнословенските простори. Остатоци од него има во многу обичаи и верувања врзани со ова животно. Змијата се среќава како мотив во многу приказни, преданија, народни песни, пословици и верувања. Постојат низа баења за заштита од змиите, како и разни ритуали што се изведуваат за таа цел. Ова животно во повеќето случаи симболизира зло и носи зло, па тогаш е потребно да се изнајдат начини за заштита од него. Од друга страна, како спротивна крајност на ова се јавува змијата со низа позитивни конотации, таа има магиска моќ.

За заштита од змии - за нивно прогонување како и за лекување на каснат од змија, се применувале магиски обреди и баења. Прогоните на

змиите се врзани со празникот Еремија. На овој празник се кршат стомни, црепови, се чука околу куката, по дупките и се кажуваат некои стихови: *Бегајте змии оти иде Еремија*; или во Прилепско: *Бегај, бегај, гату, со твоите гадиштица! Ете ти го Јеремија, ќе ти мотат чревата со железно мотоело*. Слично се пее и во Галичник, таму се чука на саанче и се кажуваат стиховите: *Бегај, бегај, поганија! Ете ти го Еремија, со светего Танасија*. Во Кумановско: *Еремија у поље, змија у море*. Слични стихови се познати и во Србија: *Јеремије у поље, а све змије у море; Јеремије у двору, љуте гује у мору*. Во Гевгелиско на тој ден жените не шијат, не крпат, не сечат, а забрането е и да ги мерат работите по должина - во сопотивно насакаде ќе се среќаваат змии. Инаку се сметало дека на ден Еремија, само еднаш годишно, излегувал змискиот цар. На овој ден жейите правеле и печеле црепни (еден вид тули од земја во кои се пече леб). Тука би можела да се бара потврда на познатата врска змија-земја. Според некои верувања, змијата настанала од парчиња земја што ги отсекол Господ.

Постои верување дека змиите бегале од мирис на лук и тутун. Познато е дека лукот се користел како заштитно средство од разни демонски суштества.

Од баењата против змии како особено интересно се изделува едно баење од Неврокопско. Ова баење се применувало кога змија ќе касне човек или животно. Тогаш стопанот на животното или пријател на човекот одел кај бајач, а овој му велел да си оди и потоа ги изговарал следниве зборови: *Ем.лх мес.лина, меркушин депермушин, миажинушин, кафе.с тутунушин акат.мур ем.лх елифилафин таха ти.емин ашин меркуранкаф меркуран нун.мestaхурун илан падишахън химдетитлен хер натарафтаже*. Очигледно е дека се работи за некој таен јазик, кој во основа има турски и арапски елементи. Препознатлив е суфиксот -ушин, а во Македонија е познат таен јазик на овој суфикс. Веројатно од табуистички причини се употребувал еден таен јазик и тоа врз основа не на словенски, туку на туѓ идиом. Наша приближна интерпретација на ова е дека: болеста треба да се излекува, за да не се повтори, да отползи змијата и да се затвори во кафе.з, со педесет збора и со помошта на Меркур да се спречи ширењето на заразата, и тајно да се следи царската змија; отровот да ја следи змијата, односно да се оддели од болниот. Најинтересени за нас се зборовите: *меркушин, меркуранкаф, меркуран*, очигледно изведени од Меркур. За Меркур се знае дека е универзален алхемиски симбол. Меркур му е слуга на сулфурот. Тука ја наоѓаме врската на ова баење со други начини за заштита од змии: на ден Еремија со жар и кукур (сулфур) се изгонуваат змиите.

Змијата во некои случаи можела да има и позитивно дејство. Така во еден обичај против потење на рацете при везењето, на везилките им се препорачува: *да поминеш жива змија низ рацете; опашката на змијата да*

ја поминеш низ раце; да отепаш змија и да ја поминеш низ раце; отепана змија да фатиш в раце. Змијата се јавува уште и како заштитник, покровител, на куката. Во тоа својство се среќава со називите: *стопан*; *кукна змија*; *сајбија*; *наместник*; *домашар*; *домакин*; *таласон*. Таа змија не смее да се убива. Живее под прагот на куката или во огништето и ѝ носи среќа на таа кука. Змијата се употребувала и како лек. Во Долновардарско имало обичај да се бркат и да се отепуваат љутици (змии). Потоа ја земале главата, со неа покадувале болен човек (умоболан) и му ја зашивале во капата да ја носи и да оздрави.

— E.G.Kapsomenos (Ioannina)

LA POÉSIE POPULAIRE GRECQUE ET LE SYSTÈME CULTUREL LOCAL

La poésie orale traditionnelle, qui exprime la culture rurale des campagnes grecques, d'une tradition de mille ans (à partir du 9-ème siècle de l'époque byzantine jusqu'à nos jours), opère un dépassement de l'opposition *nature* vs *culture* et met l'homme en harmonie avec la nature et le monde, par le biais d'une socialisation des valeurs de vie d'un type particulier, caractéristique du système culturel local.

Dans le conflit (*épreuve*) héroïque, l'attitude typique du héros n'est-elle pas d'attaque, mais de *résistance* face à une menace contre sa complétude naturelle, ou de restauration de cette complétude faisant suite à une acte d'injustice de l'adversaire. Le modèle axiologique correspondant consiste à un système de valeurs très rigide, suivant lequel la seule attitude humaine possible c'est le refus de soumission et que la seule manière d'existence c'est l'état d'indépendance, voir, de complétude. D'où la structure de valeurs corrélatives: *indépendance* = *vie* vs *soumission* = *mort*. Ce système de valeurs marque le passage d'une perception primitive du moi individuel à la conscience mure de la "personne humaine", ce qui constitue une socialisation des valeurs naturelles bien particulière et une conquête culturelle importante. Nous avons donc un modèle d'action que nous pourrions qualifier de *défense* ou de *résistance*, à opposer au modèle agressif qui caractérise d'autres régions culturelles, notamment l'Occident.

МОТИВ АНТРОПОФАГИИ В НОВОГРЕЧЕСКОЙ СКАЗКЕ

Мотив антропофагии не принадлежит к числу редко встречающихся в новогреческой сказке. В той или иной форме он присутствует в двенадцати из сорока семи сказок, составляющих сборник *Contes populaires grecques*, изданный в 1879 году в Копенгагене по рукописям J.-G. de Hahn. В большинстве сказок (8 из 12) антропофагия предстает как характерная черта поведения традиционных для новогреческого фольклора персонажей – «драков» и «ламий» (первые во многом аналогичны норвежским троллям, вторые – русской бабе Яге), иногда – прекрасных полу-оборотней, полудриад («эксотикес»).

Наибольший интерес с позиций поиска *балканского* представляют, на наш взгляд, три сказки – «Астернос и Пулья» («Звездный и Звездная», отдаленная аналогия русской «Сестрица Аленушка и братец Иванушка», но с развернутым мотивом антропофагов-родителей), «Царевич и жеребенок» (прелюбодейка мать требует печени сына в качестве лекарства от своей мнимой болезни), «Самарокутсулу» (балканская версия «Золушки», где героиня остается сиротой в результате не чего иного, как действий своих сестер-антропофагов) и примыкающая к ним сказка «Золотой пруттик». Все эти сказки имеют эпирское происхождение, в отличие от сюжетов о драках и ламиях, имеющих общегреческое бытование.

Важным представляется то обстоятельство, что мотив антропофагии в этих четырех эпирских сказках предстает тесно связанным, с одной стороны, с мотивом зооморфных (голубь, барашек) и фитоморфных (кипарис, яблоня, ветвь) превращений и подмен, и с мотивами брака и семейных отношений (между родителями и детьми – поедаются дети или части их тела, поедается тело матери, между свекровью и невесткой – поедается тело брата невестки, но и между супругами – поедается часть тела супруги, между братом и сестрой, между сестрами).

Антропофагия предстает как сюжетный элемент, предваряющий вступление героя в счастливый брак. Внешне акт антропофагии мотивируется, с одной стороны, надеждой на выздоровление (матери, мужа, жены), а с другой стороны – необходимостью скрыть или загладить проступок жены перед мужем. В других случаях антропофагия мотивируется голодом и обременительностью старого родителя, лакомством родителей, мстительностью свекрови.

Локализация представляющихся наиболее архаичными сюжетных элементов, связывающих антропофагию с внутрисемейными отношениями и

со вступлением в брак, в албано-эпирском регионе, а также некоторые другие обстоятельства (наличие у отца-супруга в данных сюжетах черт, сближающих его с образом громовержца, присутствие в качестве важных сюжетных элементов образов звездного неба, мирового древа, наличие поэтических формул, отражающих картину мироздания) позволяют нам высказать предположение о том, что данная форма сочетания сказочных мотивов представляет собой отражение некоей *балканской* версии основного мифа.

Д. А. Яламас (Афины-Москва)

ОБРАЗ ХАРОНА И ЗАГРОБНОГО МИРА В МИФОЛОГИИ ГРЕЧЕСКИХ ПЕСЕН РЕБЕТИКА

Ребетика - песни греческого городского фольклора, возникшие в 20-е и расцветавшие до 50-х гг. нашего столетия, – многим обязаны греческим беженцам из Малой Азии и их музыкальным и народно-художественным традициям. Ребетика – авторские песни, их авторы – народные музыканты, находящиеся “за пределами общества”. В песнях воспеваются уголовники, наркоманы – люди, освобожденные от моральных стереотипов окружающего их мира. В ребетика раскрывается своеобразный внутренний мир героев и строится особая мифология замкнутого социума.

В мифологии песен ребетика есть свои обожествляемые фигуры, свои “демоны”, герои, легенды, обряды и даже свои тайные языки, заимствованные из соответствующих сфер: воровской, тюремной и др. Эта мифология создается вокруг уголовного мира, ее герои и народные праведники – реальные идеализированные персонажи: добродушные воры, храбрые убийцы, героические заключенные, весьма популярные хозяева притонов (где употреблялись наркотики, редко упоминается присутствие женщин), ловкие азартные игроки (обычно “наперсточники”) и др.

Харон и загробный мир¹ занимают своеобразное место в этой мифологии, но не такое центральное и развернутое, как в известных греческих народных песнях, от которых песни ребетика берут свое начало как жанр.

¹ Возможно, неслучаен и тот факт, что существенный корпус этих песен был написан в 50-х годах, когда их авторы (В. Цицанис, Я. Папаиоанну, Н. Матесис, Д. Баядерас и др.) были уже немолоды, многие их товарищи умерли, а жанр песен *ребетика* входил в глубокий кризис, связанный, в том числе, с его всеобщим признанием и неизбежным подключением к общепризнанной культуре, что привело к его мутационному преобразованию и, следовательно, к исчезновению.

Харон здесь – типичный образец остатков двоеверия: с одной стороны, он указывает на античный образ Харона, который забирает душу, участвует в событиях человеческой жизни как реальный персонаж, а также имеет нечто похожее на личную жизнь, а с другой стороны, он косвенно, но четко отождествляется с Дьяволом, согласно христианской традиции (существуют песни, в которых в соседних строках его называют то Хароном, то Дьяволом).

Харон вооружен разными инструментами, большинство из которых прямо или косвенно связаны с холодным оружием, которое занимало центральное место в системе “фетишей” этого мира²: серп, сабля, меч, кинжал, крючок, а также петля и праща. Действия Харона, приводящие к смерти человека, отражаются рядом глаголов: Харон, например, может обнять, ловить, искать, стучать в дверь, взять, ждать и т. д. Очень часто, как и в народных песнях, вокруг имени Харона строится игра слов, как например: περ' μου Χάρε ια χαρείς..., Χάρε άχαρε για περ μου..., Χάρε για χάρη σου ζήτώ и др.

Сама смерть – естественно, событие особо печальное, которое происходит осенью или зимой, почти всегда вечером, и ассоциируется, как правило, с горем близких (матери, друзей, возлюбленной, одушевленного и “осиротевшего” любимого инструмента), но одновременно смерть освобождает страдающего угнетенного, заключенного, тяжело больного, зависимого наркомана, обманутого любовника от неподъемной тяжести жизни. Умерший – герой, любящий жизнь, пение, танец, выпивку, наркотики, и поэтому довольно часто автор пения-плача (о ком-то близком или о себе самом перед смертью), обычно не без юмора, просит для удовольствия покойника либо веселиться возле его могилы, либо принести его любимый музыкальный инструмент, либо даже подать ему в гроб кальян или посадить на могиле “два кустика конопли”.

Загробный мир в *ребетика*, как правило, описывается с юмором. Существует целая серия популярных песен, в которых компания предлагает Харону забрать с собою в Аид либо бочку вкусного вина, либо хороший восточный гашиш “угостить наших братьев в Аиде”. Нередко в Аиде устраивается целый пир с участием одновременно известных живых и умерших музыкантов. В апогее песни для того, чтобы вызвать веселье и даже смех, либо приглашается сам Харон (а иногда Дьявол) поучаствовать в пире, либо авторы прибегают к кощунственным выходкам, описывая архангелов, просящих кальян с наркотиками и т. д.

² В мифологии песен *ребетика* сложился определенный набор “фетишей”: кальян, музыкальный инструмент (бузуки, багламас), кинжал, танец, женщина (любовница, мать).

Таким образом, создавая свою мифологию, авторы и герои песен ребетика, отвергнутые обществом или выпавшие из него, все же остаются в его культуре, но на "оборотной ее стороне". Все ценности высокой культуры представлены здесь в превращенной форме, но культурная калька сохраняется, хотя она и "вывернута наизнанку" на всех уровнях и являет собой вызов всему тому, что дорого другим. Древние античные и фольклорные мотивы преломляются карнавальным образом, когда, например, сходжение в Аид трансформируется в шутовской пир с друзьями в загробном царстве.

В.Л. Кляус (Чита–Москва)

ЮЖНОСЛАВЯНСКИЕ СЮЖЕТЫ ЗАГОВОРНЫХ ТЕКСТОВ

При изучении заговорных текстов восточных и южных славян мы обратили внимание на уровни сходства и различия между заговорными традициями этих народов, одна из которых – южнославянская – относится к балканскому ареалу.

Многие мотивы текстов, образы, предметы и локусы заговорного мира восточных и южных славян являются общими, что объясняется не только единством происхождения языков и культур этих народов, но и спецификой жанра.

Вместе с тем в заговорных текстах существует целый ряд конструкторов, которые являются уникальными для традиции того или иного народа. Таковой представляются нам, к примеру, топонимика, в которой наряду с универсальными топонимами (Иерусалим, Дунай и др.) встречаются специфические географические реалии. Так, в *баяниях* и *басмах* южных славян упоминаются Банат (Раденкович, 1992. № 180), Белград (там же, № 241), Зайгар (там же, № 72), Новый Сад (там же, № 84), Паланка (там же, № 72), Срем (там же, № 180), София (там же, № 394), Охрид (там же, № 370), из которых складывается своеобразная карта Балкан.

Географические названия, как собственно балканские элементы, в заговорных текстах выделяются легко. Намного сложнее обстоит дело с сюжетным и мотивным уровнем. Для того чтобы выявить специфический для южнославянских традиций круг сюжетов или мотивов, необходим анализ массового материала. Такая работа по отношению к сюжетному уровню была нами проделана при составлении «Указателя сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян». С его помощью можно

выделить сюжеты, которые являются характерными лишь для южнославянских заговорных традиций и не встречаются у восточных славян. Особенно наглядно это предстает в «указателе сюжетных схождения» (Кляус, 1997. 371-397).

Как собственно южнославянские (в сравнении с материалом восточных славян) мы можем выделить около двадцати групп сюжетов. Приведем лишь некоторые из них:

1. «Повесть сыра» (Люди доят молоко и делают из него сыр. Сыр съедают, его разносит люди, ветер или птицы) (там же, 375).

2. «Повесть льна (конопли)» (Сеют, а затем собирают лен или коноплю и ткнут рубашку) (там же, 384).

3. Болезнь рождается меньше макового зерна (там же, 382).

4. Болезнь, мышь или старец несет тыкву. Она разбивается (там же, 384).

5. Слепые, немые пасут или сторожат болезни. Волк или орел уносят их (там же, 375).

6. Животное (птица) приносит потомство. Болезнь исчезает (там же, 382).

7. Святой откалывает от камня куски и крестит ими болезни (там же, 380).

8. Злое существо уносит ребенка у женщины. Святой догоняет, забирает и возвращает ребенка (там же, 388).

9. «Горянин» вредит человеку и он заболевает. Девыцы разрывают «Горянина» (там же, 376).

10. Люди работают в поле и уничтожают змею (там же, 377).

11. Королевич Марко борется с Дели Мусой и побеждает его (там же, 381).

12. Поле покрывают детской пеленкой. Град не идет на поле (там же, 380).

Некоторые заговорные сюжеты, широко распространенные на Балканах и имеющие, по-видимому, региональный характер, неожиданно встречаются в единичных фиксациях и у восточных славян, в России. К примеру, сюжет о змее с водяным и огненным глазами нам был известен только как южнославянский (там же, 225-226). Но вот в 1984 г. за тысячи километров от Балкан – в Кемеровской области – был записан следующий заговор, который «помогает» от сильного жара: *«Лежал камень каменный. Змея черная под камнем дремала. Два глаза у нее были: один водяной, другой огненный. Лопнул глаз водяной, и вода толилась в глаз огненный. Брызнул глаз водяной и потушил глаз огненный. Да испарятся так глаза злые лихо глядевшие»* (Лутовинова, 1997. № 128).

Сюжет этого сибирского заговора особенно близок сюжету *басме* из Восточной Сербии (Раденкович, 1982. № 508). Кемеровский текст не совсем обычен. Обращает на себя несоответствие между функциональным назначением («от сильного жара») и его завершающими словами *«... да испарятся так глаза злые лихо глядевшие»*, которые часто встречаются в южнославянских *басмах* и *баяниях* от «уроков» (ср. *«Арачишча, барачишча,*

да му тукнут две очишта, кои те тебе убарагил» - СБНУ. Т. 2. 173). Кроме того, повествовательная структура сибирского заговора (короткие односоставные предложения, которые преимущественно начинаются с глагола) не характерна для восточнославянских традиций. На наш взгляд, перед нами буквальный перевод на русский язык южнославянского текста, который мог попасть в Сибирь вместе с каким-то поселенцем, оказавшимся здесь в относительно недавнем прошлом (сама публикация не помогает выяснить что-либо определенного на этот счет, необходимы, если это возможно, дополнительные опросы исполнителя – З.Е.Красниковой). Иную функциональную направленность этот заговор мог получить под влиянием текстов с сюжетами о тушении огня, которые применялись у восточных славян против пожара и ожога (см. Кляус, 1997: 223-227).

Сокращения

Кляус, 1997 – В.Л. Кляус. Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян. М., 1997.

Лутовинова, 1997 – Фольклор Кемеровской области (Сост. Е.И. Лутовинова). Кемерово, 1997.

Раденкович, 1992 – Љ. Раденковић. Народне басме и бајања. Ниш-Приштина- Крагуевац, 1982.

СБНУ – Сборник за народни умотворения и народопис. София.

Е.Е. Левкиевская (Москва)

БАЛКАНСКИЙ СЛОЙ В КАРПАТСКОЙ МИФОЛОГИИ

В настоящем докладе будет рассмотрен комплекс карпатских и балканских мифологических представлений, связанных с атмосферными явлениями, а именно: представления о причинах образовании градовых туч и существах, распространяющих их по свету; представления о способах борьбы с градовыми тучами и специальных людях, обладающих сверхъестественными способностями отгонять эти тучи от полей родного села. Доклад строится на сравнении верований карпатских украинцев и поляков, с одной стороны, и южных славян, с другой. В докладе предприняты попытки выделить типологически общие черты и отличия в верованиях двух ареалов.

1. Представления о причинах образования градовых туч. И в балканской и в карпатской мифологии причину образования градовых туч видят в деятельности самоубийц и других “заложных” покойников.

2. Распространение градовых туч. В балканском и карпатском ареалах существует типологически схожий набор персонажей, занимающихся распространением градовых туч по свету. Прежде всего, это самоубийцы, которые находятся в тучах и ведут их на поля и огороды. Кроме того, в исследуемых традициях существуют специальные демоны, влияющие на погоду и атмосферные осадки – балканская *ала* (*хала*), *аждаја*, которым во многом соответствует карпатская *шаркань*(я). При этом наблюдаются аналогии в происхождении, облике и, отчасти, функциях этих персонажей. И карпатский и балканский персонажи воспринимаются как женские демонические существа, происходящие из рыбы или змеи, которых в течении двенадцати лет никто не видел, и которые по истечении этого срока превращаются в змееподобное чудовище с крыльями и несколькими головами. В отличие от балканской *алы*, которая воспринимается как предводительница градовых туч, уничтожающих посевы, карпатская *шаркань* влияет, преимущественно, на засуху, потому что обладает способностью засушивать и сжигать те места, в которых она находится (на Балканах такой способностью обладает *змај*).

3. Борьба с градовыми тучами. Среди общих способов борьбы с градовыми тучами, практикующимися у южных славян и карпатских украинцев, преобладают, прежде всего, различные формы влияния на заложных покойников, находящихся в тучах. С одной стороны, это задабривание и ритуальное кормление, с другой стороны, отгон этих покойников прутом-однолетком, палкой, которой змею отогнали от лягушки, а также специальными заговорами.

4. На Карпатах и Балканах существуют представления об особых людях (*здухачах*, *чорнокнижниках* и под.), обладающих демоническими свойствами, чьей главной функцией является отгон градовых туч от полей родного села. Такие градоборцы во время приближения градовой тучи поднимаются в воздух и сражаются с демоническими существами, находящимися в тучах. Если им удастся победить в схватке, туча уходит, не повредив посевов.

Карпатский и балканский ареалы демонстрируют не просто общие черты в поверьях, касающихся атмосферных явлений, но сходство целых фрагментов мифологических систем, что может свидетельствовать или о генетическом сходстве обеих систем или об очень сильном и длительном влиянии балканской системы на карпатскую.

БАЛКАНСКИЙ МИФ О ГОСУДАРЕ-КОЛДУНЕ В ДРЕВНЕРУССКОМ «СКАЗАНИИ О ДРАКУЛЕ ВОЕВОДЕ»

«Сказание о Дракуле воеводе» – это первое проникновение валашской (румынской) тематики в русскую письменность. Анонимный автор (предположительно – дьяк великого князя Ивана III, «начальник» ереси «жидовствующих» Ф.В. Курицын), описывая Валахию, сведения собирал в Венгрии (и, возможно, в Молдавии). Потому Валахия оставалась для него мифической страной, что детерминировано также ориентацией автора «Сказания» на устные «анекдоты», в которых информация «кодировалась» по фольклорно-мифологическим законам.

Румыния изображена сказочным – вне каких-то особых «этнографических» подробностей – государством, где реализована утопия «грозного» властителя. То есть Валахия прежде всего страна Дракулы, а Дракула – государь, у которого есть чему поучиться даже великому князю «нормальной» Москвы, к примеру, навыкам «грозного» – жестокого, но справедливого – управления. Вместе с тем образ Дракулы отнюдь не формулируется как альтернатива образу христианского властителя. Дракула – повелитель «невсамделишной» Валахии, своего рода «анти-мира».

Представление об «анти-мирной», сатанинской природе Дракулы прямо не эксплицировано, но имплицитно содержится в сведениях о нем, почерпнутых в «анекдотах». Его имя, по словам автора «Сказания», значит «Дьяволъ. Толико зломудръ, якоже по имени его, тако и житие его». Прозвище воеводы Влада, однако, переводится не совсем так: "дьявол" – это "дракул (dracul)", а "Дракула (Draculea)" – "сын дьявола". Значит, имя "Дракула" можно понимать как "сын человека по прозвищу Дьявол". Поздневизантийский хронист Лаоник Халкокондил именует "Дракулой" и Влада, и его брата Раду, а в сербской летописи повествуется о том, что турецкий султан ходил на «Дракоулика Влада» – Влада Дракуловича. Но его имя правомерно толковать и как "сын, т.е. приверженец Дьявола, следующий путями тьмы". И если прозвище "Дьявол", немыслимое для христианского государя, все же закрепилось (вне зависимости от причин его появления), то в народном сознании сложился соответствующий образ. Столь же показателен эпитет «зломудръ». Это краткое прилагательное не зафиксировано в древнерусских текстах и принадлежит к разряду «потенциальных слов» (в отличие, например, от близкого по фонетико-морфологическому облику прилагательного «злехитрый», которое встречается достаточно часто). Возможно, книжник

конструировал его, столкнувшись с румынским прилагательным «malitios», восходящим к латинскому «malignus» (ср. также во французском, итальянском, английском и др.), контекстуальные реализации которого подразумевают компоненты значения, принципиально важные для реконструкции румынских представлений о Дракуле. А именно, лукавый, способный на злые выходки, затем – колкий, остроумный (ср. «дракулический» юмор) и, наконец, дьявольский, сатанинский (см. «злой дух», т.е. собственно «Диаволь»).

«Житие» Дракулы, как оказывается при «декодировании» фольклорно-мифологических воспоминаний о его поступках, отвечает сатанинскому имени воеводы. В «Сказании» говорится: «Учиниша же ему мастери бочки железны; он же насыпа их злата, в реку положи. А мастеровъ ~~тех~~ посети повеле, да никто ж увести съделаннаго имъ окаанства, токмо тезоимениты ему дьяволь». Согласно фольклорным представлениям, клады прячут колдуны, которым ведомы «запретные слова», которым повинуются люди, животные и предметы – такое знание доступно не всякому смертному и есть знание вполне волшебное. Автор как бы расшифровывает миф, подчеркивая, что валашский господарь не просто тезка дьявола, но и действует словно колдун, по определению с дьяволом связанный.

Дракула принял католичество, у румын же существует поверье: православный, отрекшийся от веры, становится вампиром. Возникновение этого верования, видимо, обусловлено механизмом "компенсации". Переходя в католичество, православный, сохраняя право на причастие Телом Христовым, отказывался от причастия Кровью, ведь у католиков двойное причастие – привилегия клира. Соответственно, вероотступник должен стремиться компенсировать "ущерб", и способ "компенсации" выбирается по дьявольской логике. В XV в. упыря считали колдуном, чернокнижником, обязательно заключившим союз с дьяволом ради благ мирских. Ср. колдуна-оборотня из повести Н.В. Гоголя "Страшная месть": он «богоотступник» (в сговоре с католиками) и – подобно Дракуле – хранит в земле несметные сокровища.

Сведения о смерти Дракулы, сообщаемые в «Сказании», практически уникальны. Свой же воины, якобы приняв его за турка, прокололи воеводу копьями, а из других источников известно, что мертвого Дракулу обезглавили и голову послали султану. Получается, что воины действовали именно так, как обычай предписывал поступать с вампирами: тело кровопийцы надлежало пронзить острым оружием, а голову – непременно отделить от туловища. Характерна также история могилы Дракулы: он был похоронен в православном Снаговом монастыре, которому его род покровительствовал. Однако при официальном вскрытии могилы в 1930-х там нашли следы осквернения – мусор и ослиные кости. По мнению исследователей, осквернили могилу сами же монахи Снагова монастыря на рубеже XVIII–XIX вв.

Итак, в источниках «Сказания» Дракула не назван прямо колдуном или вампиром, но эта информация подразумевается в используемых румынских преданиях о воеводе. Что и позволило древнерусскому автору создать образ «грозного» государя «анти-мира».

КОСМОС “СЕЛА И СТАНА” КОСТАСА КРИСТАЛЛИСА В ПРИЗМЕ БАЛКАНСКОЙ МОДЕЛИ МИРА

“Певец села и стана” (1892) – так озаглавил свой главный, предсмертный, поэтический сборник Костас Кристаллис (1868–1894), и это название закрепилось в литературе как охотно принятая критикой и читателем самохарактеристика поэта. О “селе и стане” писали в эти годы многие. Своего рода “хождение в народ”, предпринятое литературным поколением 80-х гг., отвечало запоздалой романтической потребности в открытии “истоков” – не только в прославленной античности, но и в глубинах народного самосознания. “В вольной жизни греческих гор и моря” находит вдохновение для своих идиллий (1884) Г. Дросинис. Восхищаясь его умением согласовывать “мелодию своих песен с лирой гор”, признавая, что родина, “склонившись над его стихами, как над чистыми родниками, видит в них свое отражение, лидер поколения 80-х гг. К. Паламас формулировал таким образом и свою собственную программу проникновения в народную жизнь, вскоре воплотившуюся в его книге “Песни моей родины” (1886).

Стихия фольклорности, захлестнувшая и поэзию, и прозу, бытоописательный интерес к жизни крестьянства, исконного носителя национальной ментальности, предопределили пристрастное внимание, которое вызвал феномен Кристаллиса, поэта–“самородка”, непосредственно вышедшего из народа, заговорившего от его имени и на его поэтическом языке. Упорно акцентируя фактор “самостийности”, “первородности” поэтического таланта Кристаллиса, недооценивая в его творчестве сплав народного и личного начала, критика абсолютизировала искомое – кладезь народных представлений о мироздании, о смысле бытия, о его ценностях. Между тем, по мере овладения необходимой дистанцией, Кристаллис достигает еще и оценочного подхода к народному жизненному опыту, видения не только “изнутри”, но и “извне”, сочетания фольклорной эпики с лирическим самовыражением. Подобно своему русскому аналогу, Алексею Кольцову, он не замыкается в амплуа “крестьянского” поэта и успевает внести ощутимую лепту в процесс радикальной переориентации греческой поэзии на непосредственное сближение с национальной жизнью.

В корпусе художественной информации о космосе греческого “села и стана”, столь активно востребованной современниками Кристаллиса, содержится ряд важных формообразующих элементов балканской модели мира, и раскрытие некоторых из них составляет предмет настоящего сообщения. Характерным примером может послужить присущее балканской ментальности восприятие единства и дробности жизненного пространства с четкой оппозицией *свое/чужое*. Укорененная в системе мышления убежденность в непрерывной преемственности образа жизни, трудовых навыков, устойчивых нравственных ценностей прочно связана с родной землей, горным Эпиром, так что ощущение более широкой общности сочетается с контрастным утверждением исключительной “особости” малой родины. Это наглядно выражается в оппозиции “по вертикали”: *верх/низ, горы/равнина*, где горы прежде всего символизируют пространство “воли” – для клефтов, борцов за освобождение Эпира, все еще остававшегося в пределах Османской империи.

Когда же к нам придет весна, когда настанет лето,
когда мы клефтами взойдем на горные вершины?

(“Песня клефтов”)

а также для томящегося в “плену” у равнины поэта:

Орел, услышь мою мольбу, слети с небес на землю,
дай крылья и возьми скорей меня с собою в горы,
иначе съест меня живьем жестокая равнина!

(“Орлу”. Пер. Ю.Мориц)

В ПОИСКАХ ДРЕВНИХ БОГОВ: СЕФЕРИС О ГОМЕРОВСКИХ ГИМНАХ

В 1965 г. Сеферис пишет небольшую работу «*Ἐστράτις ἀπὸ τοὺς ὀμπρικοὺς ἱμνούς*» – филологически грамотную настолько, чтобы ее первая часть послужила введением к итальянскому изданию гомеровских гимнов (Inni Omerici, Edizioni dell'Elefante, Roma, 1968). И, однако, главное содержание этого эссе составляют не филологические изыскания, а постоянно волновавшие поэта проблемы – соотнесения греческой культуры с европейской и определения отношения современной ему Греции с античной и византийской традицией.

Поводом для размышления над гомеровскими гимнами Сеферису послужило обидное для грека высказывание Валери: "Кто сегодня занимается греками? Я уверен, что то, что ныне называется *мертвыми языками*, однажды распадется и исчезнет. Для нас уже невозможно понять чувства гомеровских героев..." Желая опровергнуть это утверждение, Сеферис отправляется на поиски древних богов. Комментируя три гомеровских гимна – к Гермесу, к Аполлону Делосскому и к Афродите, – Сеферис обращается ко всему богатству греческой традиции – и настойчиво сопоставляет ее с европейской. Для этого комментария ему понадобились Пиндар, Еврипид, Алкей, Каллимах, Павсаний, Геродот, Гесиод, Кафавис, "Эротокритос", Флавий Филострат, Платон – и вместе с ними Данте, Гюго, Элиот, Рабле, "Золотая ветвь" Фрэзера... Столь же неотъемлемой частью комментария к гомеровским гимнам является для Сефериса описание делосского пейзажа – как он был увиден поэтом во время поездки на Делос, – разговоры с местными рыбаками, с попутчиками на корабле... Только вся совокупность древности и сегодняшней жизни, Греции и Европы помогает понять природу древних богов – и природу творчества. Отталкиваясь от утверждения Йейтса – "Невозможно понимать поэзию без богатства памяти", – Сеферис продолжает: "И это богатство памяти не ограничивается памятью одного человека. Оно включает память многих, кто был прежде него. Глубина памяти: и без нее, как мне кажется, не может существовать художественное творчество".

Те же мотивы можно найти во многих прозаических и поэтических текстах Сефериса, в наиболее концентрированном виде – в стихотворении "Поверх чужого стиха".

T. LIVADITIS; THE MADNESS OF ΞΕΝΙΤΙΔ THE METONYMY OF A TRUE ΤΑΞΙΔΙ

Kavafis has written about poor “*Ithaka*”, the wealth of the journey; Kazantzakis, in his “*Odyssey*”, about the need of a continuation. The poetical world of Tasos Livaditis seems to start at the end of these aspects, bringing to the surface a strong answer for the vanity which human effort unfolds; an answer –and a life history as well– which declares that the only truth is the degree to which someone feels “*unfulfilled*”, eliciting the irrefutable *knowledge of oneself*.

His poetical generation delivered the message of participation in the vision of social justice and dignity, like a unjustified battle cry after the end of the II World War. The torturing wound was not the defeat of his Party during the Greek civil war, but a moral mishit; the consequences of the fighters’ inability to conceive of the real enemy that was hidden inside themselves.

We are talking about a man whose most important travels were his exile to Makronisos and Ai Stratis as political prisoner. His return to Athens was just a change of scenery, not of his mood. His poetry originates from his “*implacable honesty*”, his weakness to compromise with the conditions of a mocking life. Trying to keep this principal, he had to face the frustration and the crash of illusions, while re-defining his aims.

The oppressing disproves demonstrated also another important need, to maintain and transform the passion of “*absolute*”. The only thing he ruled was the poverty he had gained, what he owned was the intention to strip himself from falsehood. That’s why, he becomes, with the same ardor, a cruel observer of his subconscious, touching in a tragic way the typical substance of human fate:

*The just time stripped him, suddenly, from the glories and the
virtues and the songs and the terror
and threw him at the middle of scorn, abandoned and smashed
and wretched
and human¹.*

Having felt the depth of relativity, the trap of the unobjectionable acceptance of the visible world, he refuses to obey to the world’s conventionalities, which define bounds and separate present from past, fantastic from actual, stealing from the experience the possibility of a backward “*νόστος*”.

His “*κίνηση*”, his navigation, originate from the deny to the natural necessities and, while externally he remains immovable, he shapes a character of

perpetual conscious motion. In his poetical world, “ταξίδι” has a manifold meaning; it is more an endeavor of sight and comprehension than a transfer to lands or places. The result is an absorbent stagnancy, more drastic, more effective for the consequences of the psychological and existential experience, for the poet himself – and also for the reader.

Livaditis lived as a “ξενιτεμένος” who tried to retreat inside himself to meet himself. Dilapidated from his social vision, “ξένος” from his life, from time, from place, even from his rationale, he lives the meaning of “ξενιτιά” without limits and stops a step before madness.

The first direction was from the ideal inside world to the inhuman world of reality; one of maturity, from the false reality of deception to the nightmarish knowledge of inner human contradictions. There, he reveals the dialectics of motives, pettiness and magnanimity, envy and sacrifice, selfishness and love, all these which acted at the same moment, for the same matters, under the mask of his body. These self-defeats are from where the strong feeling of remorse derives, a question and a quest for the human identity, or for the message of humiliation. However, his reaction is not desperate, but a painful endurance of “*heroic stoicism*”.

For his purpose he uses the sea of “μνήμη” and fantasy –which coincide dramatically with the same sense of reality – sleep, looseness, unexpectedness, unrealized desires, the dark contingency of affirmation or rejection to events, all these which determinate the unique aspect of the life he met; and the other one, which he didn’t and which was, although, possible and maybe more true:

*“what we haven’t lived
these belong to us”²*

Livaditis, finally, bridges the value of realism with that of a symbol to form in his self-analysis a strong allegory in action. In these conditions he builds a flaming world of inner “χρόνος” opposed to the fast flow of the external and its one direction; a creation which gives life to the moments he should had lived more deeply, or to fictitious and queer circumstances which reveal a profound end; a cosmos with the irrational structure of a dream, where the incidences, the objects, the people, dead and alive, are mixed and change by the speed of light, focusing on the causality of wisdom, which tries to speak for the concealed logic of “παράλογο”.

Finally, “ταξίδι” and “ξενιτιά” is not a poetical choice, but the bitter route of human fate. For Livaditis travel doesn’t mean following life, but finding a genuine attitude in it; and this can happen only by moving upstream. In other

words, “*this insistence of you to want to hole into the mirror, / to see from the other side, your picture not to obstruct / the view*”³.

¹ “Ο δίκαιος χρόνος τον γύμνωσε ξαφνικά απ’ τις δόξες και τις αρετές και τα τραγούδια και τον τρόπο και τον πέταξε στη μέση της περιφρόνησης έρημο και συντριμμένο κι άθλιο κι ανθρώπινο”

Οι γυναίκες με τ’ αλογίσια μάτια, 1958, 1: 277

² “Όσα δε ζήσαμε

αυτά μας ανήκουν”

25η Ραψωδία της Οδύσσειας, 1963, 1, 358.

³ Αυτή η επιμονή να θέλεις να τρυπήσεις του καθρέφτη να δεις κι από τ ην άλλη μεριά, να μη σου γράφει τη θέα η εικόνα σου”

Γιάννης Ρίτσος, Σημειώσεις στα πεπιθώρια του χρόνου, Εμπόδιο.

И.В. Тресорукова (Москва)

Я. КАМБАНЕЛЛИС. «ОДИССЕЙ, ВЕРНИСЬ ДОМОЙ». СОВРЕМЕННАЯ ТРАКТОВКА АНТИЧНОГО ОБРАЗА

Драматургия Яковоса Камбанеллиса – одно из самых ярких явлений послевоенной новогреческой литературы. Это театр психологического реализма, черпающий сюжеты и образы в античности, сближающий древность и современность, создающий новый мир и соответствующих времени героев. Использование древнегреческой мифологии чрезвычайно характерно для послевоенной литературы – миф оказался одним из путей выхода из кризиса.

Возвращение/невозвращение на Итаку имеет давние традиции как в европейской (Данте, Теннисон), так и в новогреческой литературе (Кавафис, Казандзакис). Камбанеллис кладет в основу своей пьесы проблему мифа Одиссея: в конфликте находится реальный герой и миф о нем. Восприятие Троянской войны и самого Одиссея народной фантазией становится преградой для реального возвращения самого Одиссея на Итаку. Сама Итака

в представлении Камбанеллиса представляется ехидной сатирой на идеальный образ Итаки, продиктованный знаменитым стихотворением Кавафиса: Итака здесь не благословенный предел странствий, а жестокое государство, где верная гомеровская жена становится не менее верной гражданкой, отказывающейся узнать своего мужа. Не-узнавание Одиссея – пародия на один из основных моментов античной драмы; а вся ситуация в целом отсылает зрителя к одной из узловых проблем платоновского государства: государство и миф, гражданин и поэзия, гомеровский эпос и современность.

Таким образом, миф у Камбанеллиса превращается в “прожорливое чудовище”, в товар для продажи, так как “молва и фантазия, неведение и расстояние – это увеличительные линзы, обнажающие самую суть”. “Вечный” сюжет используется для переосмысления послевоенной реальности: миф уводит в другую реальность, дает возможность трактовать иначе новые образы, помогает личности преодолевать и раскрывать саму себя.

ЛИТЕРАТУРА

Γιάκωβος Καμπανέλλης. «Θέατρο», τόμος Β', Κέδρος
Michael Pieris. “The theme of the second Odyssey in Cavafy and Sinopoulos” in: Ancient Greek myth in modern Greek poetry. London, 1996, pp. 97-108.

Ф.А. Елоева (Санкт-Петербург)

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ПРОЯВЛЕНИЯ СЮРРЕАЛИЗМА НА БАЛКАНАХ

Недавно в мои руки попала невероятной красоты книга об Албании – собрание фотографий конца XIX – начала XX вв. Перелистывая страницы и разглядывая фотографии албанцев, одетых в роскошные причудливые традиционные наряды, я с поразительной отчетливостью вспомнила то ощущение, которое в 70-е у меня, студентки албанского отделения, вызвал роман Исмаиля Кадарэ “Генерал погибшей армии”. Напряженная, сдержанная проза Кадарэ, сухо и бесстрастно описывающая выхоленную и

убогую реальность социалистической Албании, превращала ее в тень и возрождала некоторый вечный миф, некую “этнографическую правду”. Примерно те же чувства вызывали и старые албанские фотографии: глядя на изображенные на фотографиях красивые и хищные лица, было невероятно сложно сопоставить их с современным албанским миром – миром невероятно усталых и часто голодных людей и похожих друг на друга чиновников. Но при этом возникало ощущение соприкосновения с чем-то гораздо более реальным, чем видимая действительность. Представляется, что это ощущение можно назвать эффектом сюрреализма. Интересно, что человеком, нашедшим старые албанские фотографии и издавшим в Париже эту весьма изысканную и дорогую книгу, был все тот же Исмаил Кадарэ, албанский писатель, открывший миру Албанию и являющийся сегодня одним из самых модных европейских писателей (по крайней мере в контексте современной Франции).

О сюрреализме на Балканах написано очень много, что совершенно естественно, поскольку очевидно что вплоть до сегодняшнего дня это, пожалуй, наиболее продуктивное и популярное из существующих литературных течений. Сюрреализм на Балканах принято считать продолжением французского сюрреализма и внешне это действительно так.

Сюрреализм сложился в 20-е годы во Франции скорее как “головное”, придуманное течение, как реакция протеста против буржуазных условностей. Его иррациональный нигилистический антиэстетизм имел, как представляется, по-французски рациональный характер. Провозгласив источником искусства сферу подсознания (инстинкты, сновидения, галлюцинации), а его методом разрыв логических связей, замененных субъективными ассоциациями, французский сюрреализм во многом остается на уровне манифеста. Совсем иначе воспринимается сюрреалистическая поэзия и проза на Балканах.

Балканский сюрреализм значительно теплее и органичнее французского. В своих лучших проявлениях он очень близок магическому реализму – собственно это соответствует внутренней форме термина “сюрреализм”. Логические установки Бретона и Тцара в культурном контексте Балкан воспринимаются как нечто совершенно естественное, и очень часто как единственно возможный и очень традиционный способ поэтического и вообще художественного выражения. Можно утверждать, что уже в поэзии Соломоса и Кальваса, в прозе Пападиамантиса есть определенные сюрреалистические элементы, просто потому что они, так же как и огромное большинство греческих поэтов, воспитаны на демотических песнях, которые очень часто строятся по законам сюрреализма. Подобная

традиционность весьма характерна для греческих поэтов, которые называли себя последователями сюрреализма – и собственно только в рамках этой традиционности они достигают наибольшей степени выразительности. Интересно, что при переходе за эту границу теряется ощущение “эмоционального шока”, и мы вместе вступаем в сферу рациональной (временами забавной, временами утомительной) литературной игры. Интересным примером такого парадоксального сочетания традиции и авангарда (причем парадоксальность сочетания состоит именно в том, что традиция здесь неразрывно связана с авангардом) является один из наиболее ярких современных поэтов Греции Милтос Сахтурис. При чтении его стихов часто возникает ощущение, что мы имеем дело с носителем устной поэтической традиции. Так, очень известное стихотворение “К зверю”, написанное в традиционной форме заговора, ни в коей мере не является стилизацией. Как отмечает сам автор, афинянин, живущий в районе Афин Кипсели (и уже очень много лет не выходящий за пределы своего квартала), создавая этот чрезвычайно динамичный по силе поэтического воздействия текст, он действительно пытался заговорить некоего реального врага – иногда зверем представлялся ему мучивший его в юности страшный недуг – туберкулез, иногда сама муза поэзии.

А.Ю. Русаков (Санкт-Петербург)

ПОЭТ И ТИРАН: БАЛКАНЫ

1. Реальная коллизия поэт – тиран, многократно повторяющаяся на протяжении истории человечества, по-разному осмысливается участниками противостояния в зависимости от конкретной исторической обстановки. Как правило, источником рефлексии является поэт (существо, вообще к рефлексии более склонное). Типика подобных ситуаций (“поэт = наставник”, “поэт = пророк”, “поэт = существо, отрешенное от реальной жизни”) достаточно хорошо изучена. Иногда, однако, тиран, прежде всего, заинтересованный в прославлении и оправдании своих действий, также проявляет определенную активность (“придворный поэт”).

2. Как представляется, достаточно своеобразную вариацию подобной коллизии демонстрирует творчество Исмаила Кадарэ. Коллизия эта не могла не возникнуть. Порождена она прежде всего самой уникальностью этой фигуры. Действительно, писатель, проживший большую часть своей сознательной жизни при самом свирепом тоталитарном режиме Европы второй половины 20-го столетия, смог создать произведения, поднимающие вопросы, кардинальные для исторического бытия албанского этноса и поднявшие албанскую литературу на новый качественный уровень. При этом Кадарэ продолжал существовать в рамках режима, большинство его произведений было опубликовано, и власти вынуждены были признать его крупнейшим национальным писателем. По меткому замечанию одного из критиков, Кадарэ сочетал в себе черты крупнейшего албанского официального писателя и крупнейшего албанского писателя-диссидента.

3. Подобная ситуация нуждалась в осмыслении. Попытку такого осмысления Кадарэ предпринял в своем крупнейшем и наиболее официально конъюнктурном романе "Великая зима", повествующем о разрыве Албании с Советским союзом. Два героя этого романа – молодой переводчик, сопровождающий Ходжу в Москву, и склонный к глубокомысленным парадоксам писатель средних лет, являются как бы alter ego Кадарэ. В их беседах появляется чрезвычайно важное для Кадарэ отождествление: писатель – рапсод, долг которого запечатлеть, донести, с одной стороны, для современников, а с другой стороны, для потомков правду об эпохальных событиях.

4. После падения диктатуры Кадарэ написал несколько автобиографически-публицистических книг, посвященных в основном осмыслению положения художника (а точнее, себя как художника) при диктатуре. Тема "поэт – рапсод" получает здесь дальнейшее развитие. Возвращаясь к "Великой зиме" – книге, за создание которой его упрекают последовательные борцы с режимом Ходжи (в основном эмигранты), и не отрицая того, что книга эта спасла ему жизнь, Кадарэ в то же время подчеркивает, что он был захвачен изображением судьбоносных для его страны событий. Рапсодом становится сам писатель. При этом тема рапсода приобретает новое измерение. Кадарэ пишет, что в своей книге он сознательно придал Ходже черты, не свойственные последнему в жизни, изобразил его гуманным, склонным к демократическим решениям человеком, надеясь, что нарисованный портрет окажет обратное влияние на свой прототип. Рапсод и воспеваемая действительность оказываются связанными обратной связью.

5. Подобного рода обратную связь между жизнью и поэзией (в ее рапсодическом воплощении) мы видим и в одном из лучших романов Кадарэ о средневековой Албании "Мост с тремя арками". Здесь постройка моста приводит к изменению старинной баллады, исполняемой рапсодами. А текст этой баллады провоцирует дальнейшее развитие событий – искупительное жертвоприношение, дабы предотвратить разрушение моста. В этом романе мы сталкиваемся с любопытной особенностью устройства художественного мира Кадарэ – подобное объяснение развития событий (влияние поэзии на жизнь) соседствует с более прозаическим – перипетии вокруг постройки моста связаны со столкновением экономических и политических интересов.

6. Наконец, у Кадарэ есть произведение, в котором темā рапсодов выходит на первый план, становясь основой сюжета. Это роман "Досье Н", повествующий о двух молодых американцах, предпринимających в 30-е годы нашего столетия экспедицию в Северную Албанию для того, чтобы записать тексты у последних албанских рапсодов и тем самым решить гомеровский вопрос (прототипами героев являются М.Парри и А.Лорд, действительно, приезжавшие в Албанию). В романе (помимо сатирического изображения Албании эпохи Зогу) переплетаются два балканистических сюжета – единство албанского и греческого эпических миров, наиболее полно представляющих древние Балканы, и проблема соотношения албанской и сербско-боснийской эпической поэзии. Тема рапсода трактуется здесь на "общебалканском уровне".

А.Хетцер (Бремен)

ШКЪЕНИ И ШКИПНИ В АЛБАНСКОЙ ЭПОПЕЕ ФИШТЫ (1937)

При режиме социализма все произведения католического францисканца Дьердя Фишты, особенно его эпическая поэма "Горная лютня", подлежали в Албании запрету. Однако уже в 1991 г. в Риме вышло новое, третье, издание. Антиславянская тенденция поэмы не может считаться убедительной причиной запрещения, поскольку это присуще албанскому фольклору вообще, как легендарным, так и историческим песням. Я буду рассматривать пару *Шкъени/Шкипни*, которая является здесь основной смысловой оппозицией. Обе лексемы представляют собой собирательные имена в единственном числе и соответствуют одной и той же словообразовательной

модели. Но *Шкипи* уже давно потеряло значение "албанцы" или "албанство" и понимается как географическое название: так еще до создания самостоятельного государства обозначались все области, населенные албанцами. *Шкьени* же не могло и не может обозначать совокупность славянских земель – хотя бы из-за их множества. В албанском фольклоре преобладает название *Шкьяу* "славянин" в собирательном значении, но встречается и *Шкьени* (цитаты по "Epika Legjendare", номер песни и стиха): *Idhnim t'fortë shkjaui na ka marrë* (2.17) "Огорчился нами славянин весьма"; *Sa inat Mujit shkjaui i kish pasë* (2.29) "Сколько досады было у славянина на Муйи"; *Ka britë t'madhe Shkjaui i Kotorrit* (4.483) "Во весь голос закричал Которский Славянин"; *Tanë shkjeninë sot e koritë* (24.276) "Целую славянскую землю он покори́л сегодня".

Итак, *Шкьяу* и/или *Шкьени* обозначают мифического неприятеля, с которым непрестанно сражаются такие герои, как Муйи и Халиль. Даже "Которский Славянин" здесь обозначает не жителей города Котор (на заливе), но какое-то неотожествимое место на Дунае. Что же касается Фишты, то у него под этими именами выступают как раз "конкретные славяне": *Шкьяу* или *Малазез* – это в первую очередь черногорцы, постоянные враги албанцев. Возьмем, например, первые пять песен "Горной лютни", в которых прославляется самопожертвование Осо Куки в крепости Вранина над Скадарским озером. Поэт здесь сталкивает албанский народ, еще не добившийся освобождения от османской власти, и стремление Черногории завоевать город Шкодер, родину героя. В этом контексте *Шкьени* появляется уже не в мифическом значении: [...] *mbasi Shkjetë e Ballkanit* [...] *të kenë lidhë besë ndërmjet vetit, / ka m'iu dhanë Shkjenisë e mbara, / ka m'iu shtrur ura përpara / det e m'det m'u kapë Moskovë* "как только балканские славяне заключат союз между собой, / они дадут все земли славянству / и построят мост, / которым Москаль соединит море с морем" (IV. 85-91). Речь идет о строительстве "моста" от Белого до Средиземного моря. И вся эта территория – от России до Черногории, – хотя она и не является единым государством, называется *Шкьени*. Макс Ламберц, однако, переводил *Шкьени* как "die Familie aller Slawenvölker", подчеркивая, что имеются в виду люди, а не некий мнимый балканский союз. В отличие от народных эпических песен, Фишта пользуется и конкретными этнонимами, такими как "черногорцы" и "албанцы": *Malazezët të gjithë dinë se n'Shqipni ka djelm si Zana* (IV.122 сл.) "Черногорцы все знают, что в Албании есть герои, как Зана"; *se për t'gjallë rodi i Shqiptarit s'i bjen n'dorë kurr Gospodarit* (IV.66-67) "ведь албанский род живым никогда не подчинится (черногорскому) Государю". При этом у

Фишты нет ни слова об извечной вражде между албанцами и черногорцами. Напротив, подчеркивается, что военные действия 1862 г., о которых идет речь в первых пяти песнях поэмы, были начаты “сверху”. Князь Никола, недовольный тем, что внизу, в равнине у озера, “турок и славянин” сидят мирно (*urtë ma ndejun turk e shkjau*; З. 1.364), подстрекает своих людей, в первую очередь сердара Вуло, к нападению на Вранину. С другой стороны, и албанский герой Осо Кука собирается на бой с черногорцами только из-за оскорбления, нанесенного турецким пашой Авди (дескать, албанцы уже не мужчины, а бабы; II.2-3). У албанцев же нет желания служить пушечным мясом Османской империи. В этом смысле, албанская национальная эпопея настроена не менее примирительно, чем воспоминания черногорского воеводы Марка Милянова (1905 г.).

Folklor Shqiptar. Seria e Dytë. Epika legjendare. Vol. 1. Tirana 1966 (записи 1737–1940 гг.)

Gjergj Fishta. Lahuta e Malcës. Romë: Qendra e Katolikëve Shqiptarë Jashta Atdheut, 1991, XXXI.

Gjergj Fishta. Die Laute des Hochlandes. Übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Max Lambertz. München: Oldenbourg, 1958 (Südosteuropäische Arbeiten, 51).

В.В. Николаенко (Москва)

К ИНТЕРПРЕТАЦИИ «БОГОМИЛЬСКИХ ЛЕГЕНД» НИКОЛАЯ РАЙНОВА

«Богомильские легенды» (1912 г.) – текст, на котором сошлось множество разнонаправленных культурных устремлений. Во-первых, это был текст, написанный на языке мифа – это было важно для эпохи символизма, искавшей средства для того, чтобы говорить о вечном и нездешнем. Во-вторых, стилизация – чрезвычайно характерный для символистского круга жанр: она позволяет дать истолкование уже существующему, а как раз так символисты и представляли свою задачу. В-третьих, проза Райнова с её отчётливо библейской каденцией отсылала к трём источникам: к собственно Библии как одному из двух (наряду с античностью) источников европейской культуры в целом; к «Так говорил Заратустра» Ницше – этой библии *fin de*

siècle; и, наконец, к богомильской переработке Писания как истоку и модели болгарского восприятия мира. Относительно последнего источника необходимо иметь в виду, что с богомильскими текстами и наука, и, тем более, неспециалисты знакомы почти исключительно из вторых и третьих рук: читатель Райнова, скорее всего, о богомильстве имел представление довольно смутное, основанное на понятиях «ересь» и «дуализм».

Творчество Райнова относится к тому периоду болгарской культуры, когда напряжённая национальная авторефлексия зачастую сочеталась с отказом от поверхностно-этнографической тематики. В эту эпоху размышлять о Болгарском было предпочтительней за разговором на какую-нибудь иную тему. Райнов выбирает общечеловеческий сюжет *par excellence*, предлагая читателю увидеть национальное в отклонениях от оригинала – в той мере, в какой эти отклонения не вызваны иными причинами.

Отклонения сводятся к следующему:

1) Смещены оценки: Сатанаил вообще не может рассматриваться как положительный или отрицательный персонаж, положение Каина на ценностной шкале тоже неясно. Сатанаил – сын (и даже Сын) Всевышнего; но бунт его не тотален и каким-то сложным образом вписан в божественный замысел: богомильский дуализм парадоксально приближен к ортодоксии, оставаясь шокирующе еретичным.

2) Грехопадение «распылено» по сюжету: соблазнение Евы Сатанаилом (и повторяющее его соблазнение Ады Каином), неосторожность Каина и затем Каломайн – даже убийство Эвеля вписано в тот же круг событий.

3) Внесены несвойственные библейскому тексту описания и «психологические» мотивировки, усилены эротические моменты (в стилистику Бытия как будто врывается звук Песни Песней) и лирическое начало, также чуждое Пятикнижию.

4) Явственно ощутимо игровое и даже пародийное начало, что отличает «Легенды» даже от их ближайшего образца – «Заратустры».

В докладе предпринимается попытка интерпретации этих особенностей «Богомильских легенд» с оглядкой на балканскую модель мира.

МИФОЛОГЕМА “ОСТРОВ” В БОЛГАРСКОЙ ПРОЗЕ 80-х ГОДОВ

В 60-е – 80-е годы нашего века в болгарской литературе создается новомифологическая проза, представители которой “употребляют” мифологическое в нескольких аспектах: создаются новые мифы (проза Йордана Радичкова), мифологизируется история (Константин Илиев, Стефан Цанев) или по-новому интерпретируются известные мифологемы и универсальные символы (Евгений Кузманов, Борис Христов).

Одним из универсальных мифологических символов, характерных для болгарской прозы 80-х годов, является остров. Образ “государства-острова”, сквозь который проглядывают очертания “социалистической Болгарии”, находим, например, в “Чайки далеко от берега” Евгения Кузманова, в “Отце яйца” Бориса Христова и в “Образе и подобии” Йордана Радичкова. Это три прозаических текста, каждый из которых драматизирует символ “остров”, хотя в целом они отличаются друг от друга по своему модусу сатирического изображения.

Как универсальный символ остров представляет микромир, уменьшенный образ космоса. В отличие от мифологии, особенно индуизма, где этот образ обычно связан с идеей сакральности, рая, храма и святилища, в новой болгарской литературе этот символ формирует негативные антиутопические интерпретации. Негативные аспекты символа “остров” связаны с закрытым пространством, из которого нет возможности выбраться или существует запрет на пересечение его границ. Одновременно с этим остров как горизонтально ограниченное пространство может быть “машиной” или Левиафаном, которые самих его жителей или попавших на остров случайно, выражаясь метафорично, “перемалывают”, “поглощают” (например, “1984” Оруэлла).

Роман “Чайки далеко от берега” Евгения Кузманова – это сатирическая антиутопия управления и государственного устройства: тоталитаризм в Болгарии. Аналогичное использование метафоры “остров” с целью изображения определенной социальной структуры находим и в других произведениях западноевропейской и американской литературы, например, в “Анна и волки” Карлоса Сауры или в “Полете над гнездом кукушки” Кена Кизи. Уединенный, окруженный водой остров дает возможность компактно и

обозримо, извне, представить механизмы организации этого пространства. Корабль, изображенный в романе Евгения Кузманова, является той площадкой, на которой разыгрывается ролевая структура в тоталитарном обществе. Важное значение для превращения корабля в символ “остров” имеет то, что пластично не очерчена архитектоника первого: мачты, палуба, каюты, трюмы представляют собой несколько пространственных уровней, на которых действуют персонажи романа. По ходу повествования образ корабля меркнет перед яркостью изображения межличностных отношений и отношений между различными группами в системе подчинения и манипуляции, которую создал Капитан.

В пьесе “Образ и подобие” Йордана Радичкова (запрещенной сразу после выхода в журнале “Современник” и увидевшей свет только в начале 90-х годов) символ “остров” прозрачный и “обнаженный”. В этой пьесе ограниченное пространство острова символизирует болгарское государство, управляемое смешным царем. Люди, которые выкапывают глубокий ров вокруг царства, все больше увеличивают пропасть, которая существует между верхушкой и низами - между правителями и народом. Йордан Радичков изображает смешного царя в духе пародийной притчи и показывает, что царство воспринимается царем как корабль в мировом океане и решает он проблемы своего государства исключительно усилиями своего бедного воображения.

В романе Бориса Христова “Отец яйца” выбран почти реальный “остров”. Изображенный город – это суша, которая соприкасается с океаном, т.е. с бескрайностью, со свободой, но и с неизвестностью. Жизнь в городе-острове из этого романа напоминает сюрреалистическое изображение существования в обычном болгарском провинциальном городке 70-х годов. Это город, закрытый для мира, милитаризованный, живущий своими фантастическими представлениями, которые метафорически воплощаются в огромной птице, которая бы смогла пробудить от застоя души обывателей городка. На пределе сюрреалистического построено в данном романе ощущение болгарской “островности” среди чужого и враждебного. Здесь поляризация “вода – суша” передается через понятие “берега”, которые символизируют надежду и открывают новые духовные горизонты.

ОТ АНДРИЧА ДО ПАВИЧА: О ЖАНРОВОМ СВОЕОБРАЗИИ СОВРЕМЕННОЙ СЕРБСКОЙ ПРОЗЫ

Творчество Иво Андрича (1892–1975) воплотило и предвосхитило ключевые процессы литературного развития югославской литературы второй половины XX века. В нем представлены, а в посмертно изданном сборнике рассказов “Дом на отшибе” (1976) выведены на уровень художественного приема явления, ставшие массовыми в сербской литературе 70-80-х годов – *сказ и “игра” с ним, циклизация малых прозаических форм и фрагментаризация крупной романной прозы.*

Подобно творчеству Андрича, сербская литература 70-80-х синхронно представляет общий путь развития словесности – от фольклора к литературе, от “бесхитростного” следования балканской фольклорной традиции, через ее литературное осмысление, к декларируемому художественному приему, литературной игре, пародии

Смешение традиций, принадлежащих разным эпохам, осмысление их писателями различной культурной ориентации порождает соответственное разнообразие жанров, в основе которого лежит, как представляется, *цикл в разной степени связанных между собой отдельных повествовательных единиц.* Эта жанровая модель оказалась весьма продуктивной и разнообразной в сербской литературе последних двух десятилетий: от цикла рассказов в “Мгновениях I, II, III” А. Исаковича (1976, 1982, 1992) и “Доме на отшибе” И. Андрича (1976) до грандиозных романских циклов Б. Пекича “Золотое руно” (7 книг, 1978-1985) и Д. Чосича “Время смерти” (4 книги: I-II, 1972; III, 1975; IV, 1979), “Время зла” (3 книги: 1985, 1986, 1990), от *фрагментарной прозы* Д. Михайловича “Венок Петрии” (1975) до *романа-лексикона* М. Павича “Хазарский словарь” (1984).

К типу фрагментарного целого, часто написанного сказом, относятся многие произведения сербской прозы, причем характерно, что принадлежат они и регионалистам, декларативно осознающим свою *балканскость*, и универсалистам или постмодернистам: “...стало почти правилом, что сегодняшние авторы заменяют сборники рассказов цельными книгами с разной степенью взаимозависимости отдельных частей и разнообразием повествовательных средств, создающих прозаическое целое” (V. Ribnikar. *Mogućnosti pripovedanja*. Beograd, 1987, s. 15). Почему жанровый тип,

тяготеющий к циклу рассказов, столь характерен для современной сербской литературы? Взаимовлияние фольклорной традиции (с ее установкой на устное слово, с ее повторяемостью-вариативностью коллизий и мотивов) и литературной традиции (с ее индивидуальным авторством, установкой прежде всего на чужое слово и стремлением к завершенности сюжета) создает жанровую модель, в которой древняя форма становится носителем ультрасовременных смыслов. Устная традиция обуславливает обращение к череде эпизодов: литературная, формируя повествование, расчленяет его на цельные составные. Взаимопроникновение центробежного и центростремительного начал рождает *цикл*, пограничную жанровую структуру.

Распад крупной жанровой формы завершается в сербской литературе в творчестве Милорада Павича (р. 1929). Павич описывает исторические события и житейские ситуации как повторение некогда имевшего место. Создаваемый им текст как бы продолжает утраченные пратексты. “Книга, по сути, становится библиотекой, имеющей свою фабулу”, – говорит писатель (M. Pavić. О “Hazarskom Rečniku” // Srpska fantastika. Natprirodno i nestvarno u srpskoj književnosti. Beograd, 1989, s.635), подчеркивая активную роль читателя, который призван разгадать замысел предлагаемой фабулы, сориентироваться в вавилонских лабиринтах, введенных в культурный обиход Борхесом.

События, происходящие в произведениях Павича, восходят к определенному архетипу. Создаваемый им мир вторичен, нарочито декларативен, в нем царят моделирование, выстраивание, придумывание доказательств всеобщей взаимосвязи. Игровой момент (от языкового до идейного уровней) занимает здесь центральное место. При этом согласие играть в предлагаемую игру является необходимой составляющей полноценного восприятия текста, рассчитанного на интеллигентность читателя, готового, скорее, признать свою неподготовленность, чем усомниться в необходимости литературного существования написанного.

В сборнике “Русская борзая” (1979) предлагается найти тайную связь между двумя из 19 рассказов. “Удачливый читатель”, согласно обещанию автора, получит лишний рассказ, “на который издатель не потратил ни денег, ни бумаги”. В рассказе “Отравленное зеркало” один из ведущих символов Борхеса, зеркало, получает этническое наполнение: рассказ содержит эссе о зеркале, вложенное в уста зеркальных дел мастера, мага и колдуна по имени Аца Чирич, чьи, типично сербские, имя и фамилия и в реальности, и в зеркальном отражении (и с начала, и с конца) читаются одинаково, в то время как хорватская фамилия Миак, принадлежащая главному герою рассказа, в

сочетании с его славянским именем Иван становятся в обратном, зеркальном, чтении еврейскими, и герой рассказа преобразается в своего двойника, Каима Нави. Согласно предлагаемым в рассказе правилам, герой не смеет смотреть в зеркало, если между ним и стеклом лежит яд. Нарушив запрет, Иван Миак невольно меняется местами со своим изображением, принимает имя своего двойника Каима Нави и погибает в нацистском лагере, хотя в "реальности", во время оккупации, было наоборот - он убил еврея.

Радикализацией (пародией) распада крупной жанровой формы на отдельные составляющие является роман М. Павича "Хазарский словарь" (1984). Роман написан в форме лексикона и представляет собой многочисленное целое, составные части которого связывает единство темы. Несюжетные тексты классификационного характера (энциклопедия, лексикон, словарь, календарь, телефонный справочник и др.) ставят перед собой претенциозную задачу "инвентарной описи вселенной" (Ю. М. Лотман). Идея эта для сербской литературы в общем не нова, она по-разному трансформируется не только у Данилы Киша (1935–1989), но и в произведениях таких писателей, как Б. Пекич (1930–1992), П. Угринов (р. 1926), Б. Чосич (р. 1932), М. Ковач (р. 1938). Д. Киш писал: "Моим идеалом была и до сих пор осталась книга, которую можно будет читать не только как книгу - при первом чтении, но и как энциклопедию" (D.Kiš. Po-etika. Knj. Beograd, 1974, s. 68). Тип несюжетного текста появляется уже в книге Киша "Сад, пепел" (1962) в виде транспортного расписания – своеобразной энциклопедии, составленной героем книги Эдуардом Самом. А его циклы рассказов "Могила для Бориса Давидовича" и "Энциклопедия мертвых" "при первом чтении", читаются "как книги", но тяготеют к идеалу, сформулированному Кишем в "По-этике" (1974).

Многочисленные отступления Б. Пекича от основного сюжета его романов всегда стремятся к энциклопедической широте, демонстрируя не только познания автора, но и его сознательное стремление таким образом "нарушить" композицию его произведений с порой "исчезающим" сюжетом (в роман "Как упокоить вампира", 1977, включен очерк по истории философии от Платона до Ницше, в "Паломничество Арсения Негована", 1970 - очерк истории архитектуры, семитомный великан "Золотое руно" восстанавливает историю появления, развития и упадка на Балканах народа, называемого "цинцары"). В алфавитном порядке организован роман М. Ковача "Жизнеописание Мальвины Трифкович" (1971), вслед за ним появляются романы П. Угринова "Словарь элементов" (1972) и Б. Чосича

“Опекуны” (1978), обративший традиционный жанр семейной хроники в своеобразный генеалогический словарь.

“Энциклопедическую” метафору Павич обращает в буквальный принцип жанровой организации “Хазарского словаря”. Роман составлен из трех символических книг – красной, зеленой и желтой. Красная книга представляет христианскую, зеленая – мусульманскую, а желтая – еврейскую точку зрения на проблематику, связанную с судьбой хазар – малого народа, который, растворившись в истории, распался на представителей мусульманства, христианства, иудаизма. Текст романа пестрит значками (крест, полумесяц и шестиконечная звезда), которыми помечены имена и понятия, связанные с одной из религий. Комбинируя мифологемы разных традиций, Павич наполняет миф актуальным историческим и социополитическим содержанием, интерпретируя “несущую” метафору Андрича о неизбежности связи-противоборства этих трех миров на Балканах.

D.Burkhart (Mannheim)

BALKANISCHE TRAUMJÄGER UND TEELANDSCHAFTEN
Zur enzyklopädischen Kulturologie und postmodernen Poetik von
Milorad Pavić

“Der Roman des 19. Jahrhunderts von dem die meisten heutigen Autoren zehren”, hat Milorad Pavić in einem Interview geäußert, befindet sich in einer großen Krise. Wir kommen nicht weiter, wenn wir fortfahren, dieses abgenutzte Muster weiter zu pflegen. Man muß mit dem Klischee des überlieferten realistischen Romans brechen”. Der serbische Literaturwissenschaftler, Lyriker und Erzähler Pavić hat dieses Postulat in seinen beiden bisher umfangreichsten narrativen Texten *Hazariski rečnik* (Das Hazarische Wörterbuch) und *Predeo slikan čajem* (Landschaft, mit Tee gemalt) in der Tat eingelöst, einschließlich einer Destruktion des traditionellen linearen Leseaktes: War der 1984 erschienene erste Text als *Roman leksikon u 100 000 reči* in Form eines dreiteiligen Wörterbuchs und nach dem Rashomon-Prinzip strukturiert, dessen Einträge der Rezipient in beliebiger Reihenfolge wie einen Hypertext lesen kann und soll, so sind die

Kapitel des 1988 publizierten zweiten Textes, der den Untertitel *Roman za ljubitelje ukrštenih reči* trägt, numeriert und wie in einem Kreuzworträtsel senkrecht und waagrecht eingeordnet: Die waagerechte Leserichtung ergibt die Geschichte (Fabel), die senkrechte führt zu den Porträts der Protagonisten.

Außer diesen ludistischen Verfahren kennzeichnen die Pavićschen Texte noch Strukturmerkmale, die allesamt als Kunstgriffe postmoderner Literatur gelten.

- Hochgradige Intertextualität auf der Genre- und Zitathaftigkeit auf der Textebene

- Brechung und Relativierung des Historisch-Authentischen (hier balkanischen Geschichtsfakten) durch exzessiv Fabuliertes, Konjekturen und Ironie

- Ängstliche und alogische Fabel, Mystifikationen, Schriftzeichenmagie

- Entpsychologisierung und Diffusion der Figuren

- Auflösung der Zeit-Raum-Bezüge ins Fraktale und Partikulare

- Thematisierung des Schreibvorgangs, Relativierung der Textproduktion, Offenheit des Textes

- Aktivierung des kreativen Rezipienten.

Als qualitative Kriterien für die Intensität seiner intertextuellen Verweise werden Gesichtspunkte wie Referentialität, Strukturalität, Selektivität, Kommunikativität, Dialogizität und Autoreflexivität herangezogen. Es ergibt sich, daß Pavić, die alludierenden Verfahren der Moderne radikalisierend, mit seiner antimimetisch-phantastischen Schreibweise Sinnpotenzierung, und nicht Sinndispersion, anstrebt, allerdings auf einer zutiefst ängstlichen Ebene. Dabei läßt sich eine Spannweite der Referenzstrukturen (wie Lexikon, Kreuzworträtsel, Disputation, Predigt, Notizbucheinträge etc.) und eine Heterogenität der Referenztexte aufzeigen, die von der Kabbala, der *Vita Constantini* und Juda Halevis *Al Chasari* über balkanische Volksmythologie und Volksdichtungsgenres, ragusanische Barocklyrik und -epik, historiographische Werke, Puškin, Borges, Eco und Márquez bis zu neueren (Andrić, Crnjanski) und neuesten serbischen Erzähltexten (Kiš, Tišma, Nenadić etc.) und auch Dokumentenmaterial (z. B. Skizze und Beschreibung von Titos Luxusinsel Brioni) reicht und als das Konstruktionsprinzip der polyphonen Pavić-Texte die *ars combinatoria* der Postmoderne unter Beweis stellt.

Pavić hat mit seinen Texten die epochalen Bewußtseinsformen der Gegenwart, die nach dem Scheitern des sinnstiftenden Leitideen sämtlicher *métarécits* (Aufklärung, Idealismus, Marxismus) der Vergangenheit sich herausstellten, in poetische Sprache und epistemologische Metaphern umgesetzt. Es ist evident, daß bei Autoren wie Eco, Pavić und anderen einen spezifische mentale

Grundstimmung dominiert, der die tradierten axiomatischen Kategorien von Geschichte und Progreß, von Ideologie, Wissenschaft und Kultur – auch die der klassischen Moderne – derart brüchig geworden sind, daß sie das Pastiche als “Kunst der Imitate” und den die Geschichte auslöschenden “Historismus” (Jameson 1986) bevorzugen. Auf semantischen Oppositionen und Isotopien wie *Memoria/Vergessen*, *Identität/Metamorphose* und *Einheit/Partikularität* basierend, finden in Pavićs Texten Theoreme und Ideologien diverser Philosophien, Religionen, Mythologien und mystisch-häretischer Systeme (und auch hierin ist er den alexandrinisch gebildeten Borges und Eco am nächsten) ihren pluralistischen Ausdruck. Auf die Frage, wieviel Geschichte und Realität und wieviel Phantasie und poetische Fiktion in seinen Werken enthalten sei, hat Pavić geantwortet, daß “es nicht darum geht, aus der Wahrheit Literatür zu machen, sondern aus der Literatur Wahrheit zu gewinnen”. So kann jeder Leser aus Pavićs Texten, die kryptisch und universalistisch zugleich sind, seine eigene Wahrheit, sein eigenes “Salz” (wie es im “Chasarischen Wörterbuch” heißt), entnehmen.

Н. В. Злыднева (Москва)

БАЛКАНСКИЙ ДЕМОНТАЖ (О РОМАНЕ Д. УГРЕШИЧ “ФОРСИРОВАНИЕ РОМАНА-РЕКИ”)

1. В докладе рассматривается одно из центральных свойств Балканской картины мира (далее – БКМ) – актуализация существования посредством его отрицания (нейтрализации). На уровне социальной психологии оно формулируется как суицидальный комплекс, на уровне политической мифологии как героизация поражения (Косовская битва как общеполитический миф), на уровне художественного текста (в широком смысле) как фигура нейтрализации.

2. Роман Д. Угрешич “Форсирование романа-реки” (1989), рассмотренный в аспекте его паралитературности, то есть как самоописание картины мира региона, позволяет проанализировать данную особенность БКМ. За основу берется мотивная структура романа, представленная как набор мотивов-концептов. Их взаимная соотносительность и система интертекстуальных отсылок выявляют в качестве доминирующей в поэтике произведения фигуру нейтрализации (самоликвидации).

3. Роман представляет собой многоярусное метатекстуальное построение. Первый ярус определяется его принадлежностью к жанру литературных произведений о литературе (метадискурсивность), в том числе с включением пародии на жанр, второй – ироническим модусом авторского повествования (автометарефлексия), наконец, третий – самоописанием ментальности региона. Причем, если первые два яруса являются составляющими осознанной авторской стратегии, последний возникает произвольно, в “швах” семантической фактуры. Самоописание ментальности региона прочитывается на фоне более широкого культурного контекста, и еще шире – БКМ.

4. В мотивике романа доминирует тема пограничья - пересечения семиотической, языковой, экзистенциальной границы (что задано уже названием), уничтожения преград и того, что их задает. Причем, пересечение носит волевой (неестественный) характер. Система универсальных противопоставлений – (свое/чужое, жизнь/смерть, часть/целое, Эрос/Танатос) – сведена к наиболее акцентированной в романе оппозиции большое/малое как они/мы и целое/часть. Точка зрения наблюдателя располагается внутри “малого” мира, откуда “большой” мир видится как бессистемная соположенность (карта Америки, уподобленная мороженому). Каталожный принцип господствует в литературе и жизни, стирая между ними границу (перечисления видов смерти писателей, типов исчезновения рукописей и т.п.). Являясь монтажом ликвидируемого, каталог представляет собой демонтаж самого себя. Концепт демонтажа усилен обыгрыванием в сюжете каламбура-омонимии ‘язык как речь = язык как часть тела’. Последний реализуется в намеренном (форсированном) пересечении границы (романа-реки), при котором возникает форма самоликвидации. При этом в ходе “форсирования” реки эквивалентные ей смерть и речь отождествляются. Нейтрализация границы нейтрализует и каталожную множественность жизни.

5. Балканская суицидальность выступает в романе как демонтаж противопоставлений малое/большое, мы/они – то есть, как ликвидация границ (языковых и экзистенциальных), при которой в процессе остранения происходит их укрепление. Таким образом, в системе поэтики Д. Угрешич фигура нейтрализации реализует себя в форме самоостранения (противопоставления), а формула самоликвидации на “языке” региональной ментальности оказывается знаком существования.

ОПЫТЫ "ПРОЖИВАНИЯ" СЖАТОГО ВРЕМЕНИ И ПРОСТРАНСТВА*

Элиаде уделил концепту времени едва ли не главное место; он экспериментировал с идеей времени и в научных трудах, и в художественных произведениях; он на себе – во сне и наяву – испытал соединение времени и пространства, компрессию времени и доверил это дневнику:

"31 августа 1946

Снова этот странный сон, из которого мне удастся удержать лишь ощущение невероятной печали. Печали столь всеобъемлющей и прозрачной, что в безднах сна все мое существо как будто растекалось в слезах. Я оказался один в каком-то знакомом месте, окруженном водой, где после тысячи приключений, которые не могу восстановить, *охватил всю свою жизнь как "прошлое", вернувшееся в настоящее*. Трудно даже приблизительно передать парадокс этого открытия; я только знал, что охватившая меня печаль не была связана ни с каким-либо событием, ни с чем, что могло бы быть помещено во время или в пространство, но с некоей ни с чем не сравнимой полнотой, с полным возвращением всей моей жизни, обладания которой я достиг во всей полноте, зная при этом, что *ее больше нет*, что она – *мое прошлое*. В этот момент я почувствовал, что моя печаль достигла нового измерения и стала непереносимой. Хотя я не плакал в буквальном смысле, но я знал, что плачу так, как не плакал никогда в жизни наяву" [Eliade 1976, 23].

Августовские слезы Пастернака (*Я вспомнил, по какому поводу / Слегка увлажнена подушка. / Мне снилось, что ко мне на проводы / Шли по лесу вы друг за дружкой...*) сходны: прощаясь с жизнью, поэт переживает ее в некий единственный и краткий момент, момент сна/смерти, сжимая почти до формулы и ее событийную и – особенно – ее творческую (*голос мира, в слове явленный*) ипостась.

*Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ (грант № 97-06-80015).

Через много лет, 3-го января 1961 года, Элиаде испытал то же ощущение наяву, “возвращаясь из университета”: внезапно он ощутил всю свою жизнь одновременно – и выразил это в пространственных терминах и в контрастной тональности: “Как будто я достиг нового измерения в глубину. Я стал «больше». «круглее». Громадное внутреннее пространство – куда я раньше проникал только фрагментарно, пытаюсь оживить какие-то события – открылось мне в всей своей полноте: я вижу его с начала до конца и в глубину. Ощущение, придающее силы. Человеческая жизнь, «историческая», внезапно приобретает смысл и значение. Оптимизм” [Eliade 1976, 267] .

Вяч.Вс. Иванов, говоря о теме времени у Элиаде в связи с переплетением мифологической, исторической и индивидуальной памяти (что и создает возможность путешествий во времени, временных прорывов в разных направлениях), назвал незаслуженно забытого русского писателя П.Д. Успенского, “перу которого принадлежали до первой мировой войны и полупопулярные книги о четвертом измерении, и киносценарии, где уже видны были опыты нового обращения со временем” [Иванов 1989, 140] . Идея “времени в пространстве” была чрезвычайно актуальна для русского авангарда, и, очевидно, в первую очередь надо назвать Хлебникова, который объединял время и пространство не только сущностно, но и математически, вводя понятие единой мерной единицы [Böhmig 1996]. В хлебниковском *Время мера мира* (1916 г.) мир означает и человеческий мир, и пространство; мера временем предполагает введение четвертого измерения. Смыкание XX века с древними и новыми *Балканами* (БММ) – это также путешествие по пространству во времени, или по времени в пространстве.

Вяч.Вс. Иванов. *Время и возвращение* // Иностранная литература 8. 1989.

M. Böhmig. Die Zeit im Raum: Chlebnikov und die “Philosophie der Hyperspace” // Wiener Slawistischer Almanach 38, 1996.

M. Eliade. *Giornale*. Torino, 1976.

ВЕЧНОЕ ВОЗВРАЩЕНИЕ НА БАЛКАНЫ

*Сверхъестественный мир был
для нее реальностью.*

ВЛ. СОЛОВЬЕВ

Поиск неуловимых черт того или иного явления - задача нелегкая, а порой и непосильная. Поймать то, что составляет суть Балкан, можно, как кажется, лишь исследуя частное, – общее остается недоступным человеческому пониманию. Это частное (оно может быть характерно и для других ареалов) видится в совершенно особом складе населяющих Балканы людей, а именно - в их способности, а, вернее, склонности воспринимать окружающее как нечто таинственное, сказочное, в их умении творить миф и наполнять сотворенный их фантазией мир особой поэзией. Вот почему мы задаемся вопросом, не является ли мир Балкан миром сотворенным, миром заколдованным и таинственным, – воплощенным в реальных формах пространства? И если это так, то вполне естественной оказывается для жителей Балкан другая особенность – сохранение созданного их воображением, желание его удержать, вечное возвращение к нему.

Способность находить тайну в самых обычных вещах объясняет, как представляется, склонность многих балканских (и, в частности, румынских) писателей (и художников – достаточно вспомнить Брынкуша) к проникновению в область фантастического и развитый в этих краях жанр фантастического реализма. Мирча Элиаде (и не он один, но и его младший современник, замечательный писатель Шт. Бэнулеску) жил, по его собственному признанию, в двух измерениях: реальности, которая наполнялась, по его воле, фантастическим содержанием. Действие большинства его произведений, написанных в эмиграции, происходит в Румынии и, в частности в Бухаресте. Бухарест, – город, который он хорошо знал и любил, где прожил часть жизни, особенно его центральная часть, кварталы, примыкающие к Университету, улица, где он жил в детстве, юности и в университетские годы, мансарда, где он занимался, писал свои первые статьи и художественную прозу и где стоял его рояль, – все это не покидало его сознания в годы вынужденного изгнания, куда он постоянно

возвращался в мыслях и где происходило действие его фантастических рассказов. Реальное, конкретное пространство по его воле превращалось в область мифологического.

Отправляясь на поиски *балканского* на Балканах, в который раз погружаешься в изумительный по своей яркости неповторимый мир тайны и колдовства, созданный воображением людей, для которых главное – любой ценой удержать образ этого сказочного мира в своем сознании.

В.Н. Топоров (Москва)

ПАМЯТИ НИКОЛАЯ МИХАЙЛОВИЧА БАХТИНА. ПРЕДСПОРТ, СПОРТ И СПОРТ XX ВЕКА

Общее, что объединяет названные понятия, – спорт или, точнее, “спортивное” как особая категория; особое, разделяющее их, – в специализирующих эти понятия уточнениях. В предыдущих работах были проанализированы с точки зрения категории спортивного разные индоевропейские традиции, прежде всего древнегреческая, древнеиндийская, балтийская, славянская. Учитывая, что “спортивное” неизбежно связано с состязательностью, основные результаты могут быть сформулированы вкратце в следующем виде. “Спортивное”, реализуемое через состязание, в котором участвуют минимум двое в каждой данной хронотопической ситуации, выступает как некая модель, разыгрывающая здесь и сейчас идею жизни и смерти, их предельной встречи, где их близость – вплоть до слияния и взаимоперехода – позволяет говорить о глубинной и органической их связи, позволяющей предполагать единое целое, из которого выводятся и жизнь, и смерть и их порядок, наконец, пути жизни и пути смерти, откуда возникает путь новой восходящей и усиленной жизни. Это предположение среди многих прочих аргументов подтверждается и тем, что в древних традициях состязания достаточно жестко связаны с похоронным обрядом, частью которого они являются, что, собственно, и позволяет говорить о ритуальной природе и ритуальном локусе “спортивно-состязательного”.

На этой стадии последнее еще не эмансипировалось из сферы ритуального и представляет не более чем один из специфических модусов

ритуала, разыгрывающих своими средствами общую и главную идею всего ритуала. Эту ситуацию можно обозначить как “предспортивную”. Характерные примеры ее – состязания, описанные в 23-ей песни “Илиады” и входящие в состав похоронного ритуала Патрокла; состязания древних пруссов в подобной же ситуации, описанные Вульфстаном, и др. Можно, однако, говорить и о более ранней ступени “предспорта” (или, осторожнее, того, что ему предшествовало). Такая ситуация, видимо, отражена в Ригведе, например, в I, 33, 5 – мотив преследования Индрой демонов, настижения их и убийства – победы, полагающей предел целенаправленного движения (следует, однако, отметить, что быстрое движение Индры [кстати, его быстрота выражается и эксплицитно, ср. I, 4, 4], позволяющее настичь противника/противников, и победа обычно “даются раздельно, но сама “состязательность” несомненно присутствует и предполагает все то, что ей сопутствует, и главное – героя-победителя Индру, выступающего и в тех случаях, когда мотив преследования остается за кадром гимна). Очень существенным в этом “состязательном” комплексе является сам субъект состязания, будь то человек (иногда – вполне конкретный, как в одах Пиндара) или бог: без этого героя нет ни победы, ни славы. В этом отношении и архаичные гимны Ригведы, и гимны Пиндара (жанр эпиникиев) обнаруживают свое единство – с той разницей, что у Пиндара герой-победитель никого не убивает, и смерть, строго говоря, в этих гимнах не присутствует. Зато победитель и победа – прежде всего. Именно они образуют ценностный и эмоциональный центр состязаний. Лучше всего об этом сказано у Пиндара (Olymp. I, 92–95):
 ὁ νικῶν δὲ λοιπὸν ἀμφὶ βίον / ἔχει μελιτόεσσαν εὐδίαν / ἀέθλων γ’ ἐν
 ἑκὺν τὸ δ’ αἰεὶ παράμερον ἑσλόν / ὑπατον ἔρχεται παντὶ βροτῶν.
 Невключенность эпиникиев Пиндара в состав похоронного ритуала (при том, что следы ритуального обычно достаточно отчетливо присутствуют в них) позволяет обозначить ситуацию, разыгрываемую у Пиндара, как “спортивную” по преимуществу, в которой “спортивное” прошло уже заведомо большую часть пути в направлении к эмансипации, сохраняя, однако, еще довольно отчетливые признаки своей былой принадлежности. Не случайно, что история спорта в современном понимании этого слова начинается именно со времени уже институализированных спортивных состязаний, победителей которых прославлял Пиндар.

Здесь следует отметить одну важную особенность, отсылающую, с одной стороны, к спортивной практике, а с другой, к похоронному ритуалу, иначе говоря, к двум полюсам, между которыми лежит путь становления

“спортивного”. Речь идет о мотивах труда, траты сил вплоть до истощения, неотъемлемых от состязания и особенно от их победителя. Казалось бы, эта тема естественно возникает в этой ситуации и не нуждается в каких-либо иных мотивировках. И тем не менее настойчивое возвращение к этим мотивам у Пиндара наводит на мысль о том, что за ними стоит и что-то иное кроме “естественного” и “современного” практике состязаний на “спортивных” играх. И, действительно, возникает вопрос, почему в гимне о победе и победителе, где главное – торжественное прославление героя, надо обращаться к “трудной победе”, настаивать на том, что она достигнута с усилиями. Ср. многих нынешних “спортивных певцов”, нередко стремящихся подчеркнуть легкость победы, огромность преимущества перед соперниками как сильный дополнительный аргумент для прославления победителя. “К финишу он пришел с большим запасом сил” или “Победа досталась ему легко”, – часто говорят о победителе и гораздо реже – “Победе он отдал все свои силы до конца” (“всё, что мог”). В этом разном отношении к трудности-легкости победы проявляет себя различие, выходящее за пределы только спорта: “нетрудная победа” во времена Пиндара воспринималась бы как *contradictio in adjecto*, и таких побед он не воспевал. И, напротив, “трудная” – *conditio sine qua non* подлинной победы, потому что само состязание – испытание его участников на то, чтобы стать объектом божьей воли и божьего выбора: победа без полного исчерпания сил – что-то вроде неполноценной победы, унижающей и победителя и его соперников, как в наше время “договорная” ничья унижает тех, кого она устраивает. Когда Пиндар говорит о победе, она всегда трудная, тяжелый труд (*πόνοσ*), причиняющий мучение, страдание, связанный с истощением сил, тем состоянием их полной истощенности, которое наступает одновременно с достижением победы. Это истощение сил как бы приравнивается к смерти, оборачивающейся тут же обретением новой усиленной жизни, успехом, победой (парадокс общего локуса наибольшей жизненной силы и низведения ее до предела, который есть смерть как результат полного истощения ее, и возрождения этой жизненной силы из смерти и возведения ее до другого предела, отмечаемого славой). И сейчас падение победителя, обессиленного до последнего предела (образ смерти), но счастливейшего и переживающего мгновения блаженства (образ усиленной жизни и полноты сил), на землю сразу же после пересечения линии финиша, падение иногда неизбежное, а иногда и слегка ритуализированное, прообразует описываемую ситуацию и возвращает к переживаниям победителя в состязаниях далекой эпохи.

Таким образом, в текстах Пиндара *пóνος* и *δαπάνη*, труд и трата, сочетаясь друг с другом или просто находясь в соседстве даже не непосредственном, высвечивают друг в друге то, что объединяет их на глубине – труд как трата (сил) и трата (сил) как естественное следствие труда. Слово же *κάματος* как обозначение тяжелого труда, мýки, мучения, страдания, воздаяния идеально или даже независимо от контекста соединяет обе идеи – и тяжелого труда, и сопутствующей ему траты-истощения, и одновременно отсылает к идее мзды, воздаяния, искупления, компенсации. В мире пиндаровой агонистики труд-*пóνος* может быть только “делом чести, доблести (*ἀρετή*), геройства” и ничем иным. Поэтому он и связан с идеей компенсации, возмещения, воздаяния, выражаемой разными словами, в частности, и *λύτρον*. Употребление последнего (напр., *Olymp. 7, 77–78*) наглядно свидетельствует об учреждении социальных институций, задуманных именно как компенсация-искупление дефицита, несчастья (ср. “тлеполемию”), и вместе с тем о том, что само состязание есть компенсация-воздаяние за имевшую место ранее смерть. Об этом же говорит и определение смысла слова *ἐπιβικίων* (о победной песни) – буквально “that which is in compensation for the victory (*νίκη*)”, см. *G.Nagy. Pindar's Homer. 1990, 142.* – Следовательно, связь состязательного труда-*пóνος* с идеей искупления оказывается не только очевидной, но и убедительно объясняемой в контексте целого: победе в состязании предшествует труд, труду же – наличие некоего дефицита, в наиболее сильном виде – акт смерти, которая как раз и искупается состязательным трудом (см. смысловую выразительность русск. *состязáние* – борьба, неотделимая от *ис-тязания*, мучения, страдания-страсти: *πάθος : πάσχω, παθεῖν*), в свою очередь неотделимым от идеи обессиливания, истощения, смерти. Итак, смерть, искупающая смерть, но и дарующая усиленную жизнь в виде победы. Эти соображения, в сочетании с тем, что умирание-смерть в состязаниях все-таки символическое, а не физически-реальное (хотя некогда и в ином локусе – ритуальном – оно переживалось именно как таковое или как его ожидание), позволяют думать, что само состязание имело функцию испытания (*πεῖρα*, слово, хорошо известное Пиндару), своего рода инициации, т.е. того ритуала, в котором происходит как бы соединение-слияние, растворение друг в друге жизни и смерти, победы и поражения – *Но пораженья от победы, / Ты сам не должен отличать.*

Подобная установка участника состязаний, о которых писал Пиндар, весьма близка и психологии спортсмена XX века – умереть, но выиграть (по меньшей мере не проиграть), потому что только победа

искупает все и дает ощущение “жизни вечной” – как в личном переживании победы, так и в памяти потомства. Один, но “двойной” пример из относящегося к началу века спортивного поединка двух подлинных спортсменов, Платона Ипполитова и Якова Мельникова. Первенство России по конькам, Дистанция – 1500 м. От нее все зависит. Проиграть ее для первого значило расстаться с званием чемпиона, для второго – впервые вкусить славу победы.

“Платон и сделал все, что мог, для сохранения престижа. В ходе борьбы на дистанции он шел на пределе своих сил, но, как всегда, без видимого утруждения. Рядом непримиримо зло стремился к победе Мельников. Так и закончили эту беспримерную схватку два сильнейших конькобежца того времени «конек в конек» с всероссийским рекордом [...] Впоследствии я расспрашивал Платона Афанасьевича об этом беге. – В глазах потемнело, но я сказал себе: умру, а не проиграю! И не проиграл, дзы... дзы... дзы..., – рассмеялся он, довольный приятным воспоминанием. Рассмеялся и я, и вот над чем: незадолго до этого Яков Федорович, делясь воспоминаниями об этом забеге, говорил: «Неимоверно было тяжело, но я сказал себе: умру, а не проиграю. И не проиграл!»

Не раз и мне приходилось в сверхтрудные моменты футбольного матча шептать себе: «Умру, а не проиграю!» – и, выбив у противника в последний критический момент мяч, с удовлетворением отметить: «И не проиграл!»” (*Андрей Старостин. Встречи на футбольном поле. М., 1978, 78–79).*

В связи с темой труда-утомления, истощения, изнеможения и воздаяния и особенно в связи со словом *káματος* (см. выше) необходимо упомянуть слова с корнем *śam-*, восходящим к общему источнику с др.-греч. *κάμ-*, ср. др.-инд. *śam, śamitár, śānti-, śāntikarman-* (*śam- & karman-*), *śāmī, śam-, śamáyati* и т. п.,

а именно к и.-евр. **k'əm(,)-*, откуда и др.-греч. *κάμω* ‘трудиться, работать до изнеможения, изнуряться, страдать, терпеть’, *κομέω* ‘заботиться, ухаживать, холить’ (< **‘трудиться над’*), *κάμντες*, в эпосе вообще обозначающее умерших (ср. *ἵππο-κόμος* : др.-инд. **āśva-śam-*, о том, кто ухаживает за лошадьми, слова, отсылающие к топике конских состязаний). Семантика древнеиндийских слов весьма показательна, особенно в двух отношениях – она отсылает непосредственно к ритуалу, в частности, и к похоронному, когда возникает необходимость живым избавиться от неких (выражаясь языком более позднего времени) злых карм, от опасности смерти, во-первых,

и к амбивалентности самих *śam*-слов и той переходной процедуры, каковой является похоронный обряд, во-вторых. Несколько огрубляя ситуацию, можно говорить о положительном (*śam*-+) и отрицательном (*śam*-) аспектах слов с этим корнем. Первый аспект представлен уже в вед. *śám* ‘благо, благополучие, благодать, благословение, удача, здоровье, спасение’, *śānti*- ‘успокоение, утишение-утешение, мир’ и др. Второй аспект – в глаголе *śam*- ‘уставать, утомлять(ся), истощать(ся), изнемогать, угасать’ (в частности, об умирании), ср. Caus. *śamáyati* ‘убивать’ (ср. *śam*- ‘трудиться, мучиться, страдать’; к ритуальному кругу относятся *śamítar* ‘жрец’ (тот, кто делает *śam*-, в частности, расчленяет жертвенное животное, свежует его), *śámi* ‘жертвенное деяние, священное богослужение’ и т. п. Этот *śam*-жрец и это *śam*-деяние как раз и являются тем локусом, в котором “положительное” и “отрицательное”, новая жизнь, благо, счастье и истощение, угасание, смерть находятся в органическом и неразрывном двуединстве. Хеттское обозначение конюшего (шталмейстера) ^{LU} *aššuššanni*-, видимо, заимствованное из арийск. **ásva-śama*-, подтверждает связь этого слова с конскими ристаниями. А они служат не только избыванию связей со смертью, но, вероятно, являются и средством восстановления прежнего порядка вещей. Ср. выстраивание на старте конских колесниц (στὰν δὲ μεταστοιχεί), для которых Ахиллом указана дальняя цель (Il. 23, 358–359), при фрагменте из похоронного гимна RV X, 18 (“Прочь, о Смерть! Ступай другим путем!”), где содержится сходный мотив – призыв к тем, кто выбрал себе долгую жизнь (и) старость, подняться, в правильном порядке сомкнувши ряды, сколько вас есть (*ā rohātayur jarásaṃ vṛnānā anupūrvām yátamānā yāti śṭha*), чтобы создать долгий срок жизни (*dirghām āyuh karati jivase*).

Главное из того, что рассмотрено выше, имеет прямое отношение к творчеству Н.М. Бахтина (1894–1950), прежде всего к его античным штудиям (особенно к циклу его лекций на тему “Современность и наследие эллинизма”, 1927), с одной стороны, и к статье “Спорт и зрелище”, с другой. Пять лет назад прошло незамеченным столетие со дня рождения Бахтина, через год исполнится полвека со дня его смерти. Только в самые последние годы кое-что из творческого наследия было опубликовано, появились новые сведения о его жизни (главным образом, в письмах М.И. Лопатто к В. Эджертону и Ф. Уилсон и в статье Г. Тиханова) и первые признаки интереса к наследию этого человека в наше время. Но всего этого заведомо недостаточно, и сейчас можно говорить почти о полувековом забвении Бахтина, образ и творчество которого лишь постепенно начинают проясняться. А между прочим, Николай Михайлович Бахтин, старший брат Михаила Михайловича, был человеком

удивительным и по своей судьбе и судьбе его наследия, и по исключительной глубине и яркости своего дарования, и по широте интересов, и, если угодно, по поразительной сложности и противоречивости, по непредсказуемости его натуры. “В этом человеке были проблески гениальности, – и утверждая это, я прекрасно знаю, что такие слова могут вызвать скептическую усмешку, но никто из тех, кто Бахтина близко знал, не усмехнется. Слово «талант» к нему в сущности мало подходит, и если на этом слове остановиться, трудно решить, какой у него собственно был талант – писательский, ораторский, научный? Ни тот, ни другой, ни третий в чистом виде. Была необыкновенная личность, угадывавшаяся почти во всем, за что Бахтин ни брался бы, даже при срывах. Казалось, рано или поздно эта необычайность должна будет проявиться полностью, во всей силе, – и привести к необычным результатам. Но так только казалось. Бахтин умер не молодым человеком и в последние годы занимал должность профессора лингвистики в полухалястном Бирмингеме. Им дорожили, с ним считались. Некоторые его работы получили высокую оценку авторитетнейших европейских филологов. Но это все-таки было не совсем то, чего от Бахтина можно было ждать. Да он и сам иллюзий себе не делал”, – писал о нем Г. Адамович. А вот слова М. Лопатто о друге своей юности и молодости – “[...] он подавал самые блестящие надежды и был одним из самых гениальных людей, которые когда-либо жили на свете. Наша эпоха слишком поглощена политической борьбой и экономическими преобразованиями, чтобы заниматься выращиванием гениев. Наши гении могут быть лишь провозвестниками, а не свершителями [...] Бахтин относится к тем умам, которые ищут всю жизнь, не останавливаются ни на одном открытии, не пытаются развивать идеи и не удовлетворены собой. Они стеснительны, не приемлют публичный успех [...] такие умы, как Бахтин, не оставляют имени, они оставляют рассеянные повсюду откровения. Гении – это провозвестники, а свершители следуют за ними. Случаи гениальных свершителей очень редки и бывают в результате счастливого стечения обстоятельств. Наша эпоха, кажется, бедна на новые идеи, но множество зерен брошено в почву человеческого ума, и придет день, когда они созреют. Может быть, какой-нибудь щедрый ум вспомнит тогда о бедных рыцарях Духа, затерявшихся в буре, вспомнит и того, кто всеми силами своего гениального ума стремился проникнуть в тайны рождения Слова”.

Краткий перечень основных вех в жизни Н.М. Бахтина. Родился 20 марта 1894 г. в семье служащего банка. Вскоре семья переехала в Вильно, где Бахтин учился в Лицее. Учился в Одессе в Новороссийском университете на Историко-филологическом факультете. Потом перевелся в Петербургский

университет, где продолжал классические штудии у Ф.Ф.Зелинского и занимался философией, но нашел себя в филологии, посещая, между прочим, Пушкинский семинарий С.А. Венгерова. Входил в литературное общество “Омфалитический Олимп”, писал иронические и пародийные стихи, чем занимались и другие участники этого кружка. Но вместе с тем писал и серьезные “удивительные стихи, но уже тогда мучился [...] отъединением и отсутствием почвы для творчества. «Для кого писать?» – говаривал он позже” (М.И. Лопатто). Но ответ за Бахтина дали исторические перипетии. В 1916 г. он, окончив кавалерийское училище, уходит добровольцем на фронт. Далее – белая армия, эмиграция, плавание матросом по Средиземному морю, пять лет в Иностранном легионе. С лета 1924 г. сотрудничество в “Звене” – статьи, доклады, лекции. С 1932 г. переселение в Англию, дружба с Витгенштейном, писание эссе, преподавание в качестве доктора филологии в Бирмингемском университете, издание книги по грамматике новогреческого языка с соображениями и замечаниями, “открывающими совершенно новые, никому не ведомые лингвистические горизонты”, смерть. Основные публикации – “Статьи. Эссе. Диалоги”. М., 1995; “Lectures and Essays”. Birmingham, 1963 (английский период).

Из существенных в избранном здесь контексте мыслей Н.М.Бахтина сто́ит выделить две основных из лекции “Современность и наследие эллинства”. Первая – о том, что “объективное” изучение эллинства, как оно мыслится современной филологией, должно уступить место действительному усвоению тех начал, из коих складывается эллинская культура. “Если суждено быть новому возрождению, то оно возможно лишь как реальный возврат к античности. Всякое подлинное творчество не может не сознать себя как возрождение утраченных ценностей. Отталкиваясь от ближайшего, оно утверждает себя в отдаленном; ритм истории есть ритм последовательных возвратов к прошлому”. Вторая мысль – о бессмысленности конечной катастрофы героя трагедии и его реальных соответствий в жизни. “Катастрофа эта всегда бессмысленна. Она не вытекает из чьей-либо вины. Единственная вина – это вина рождения, вина самого бытия; единственный смысл трагедии – в невозможности оправдать бытие”. Для Аристотеля смысл трагедии – в приведении к катарсису, к очищению. “В чем же заключалось это очищение? Было бы величайшей ошибкой отождествлять его с тем катарсисом, который испытывает зритель после пятого действия *современной* драмы. Здесь катарсис понятен, он есть не что иное, как примирение с бытием через смысл, ибо гибель героя здесь всегда означает торжество некоего смысла. Не то в античной трагедии: в ней катарсис есть примирение с

бессмысленностью жизни, примирение с бытием *вопреки* смыслу, вернее – именно благодаря взрыву всех смыслов и разоблачению в бытии того, что больше и глубже всякого смысла. Трагедия есть испытание духа через зрелище смерти и ужаса. В результате – катарсис, преодоление страха и скорби, *вольное избрание жизни* и ее утверждение”.

Статья “Спорт и зрелище” начинается с утверждения, что “факты прошлого становятся для нас реальностью, лишь поскольку мы подходим к ним через настоящее, поскольку поверяем и осмысливаем их, исходя из наших действительных потребностей. Вне этого они – лишь мертвый груз памяти и повод для пустых разысканий и расследований”. Из этого утверждения автор делает естественный вывод о том, что “огромные и богатые пласты былого до тех пор остаются нам недоступными, пока мы не натолкнемся на них в нашем собственном опыте”. Отсюда – переход к античной агонистике, тайный нерв и определяемый им смысл которой остается чужим и чуждым, но может быть понят *только* теперь, в XX веке, когда “спорт вновь сделался одним из существенных элементов жизни и культуры”. Но действительно ли “наш” спорт родственен агонистике или, как думал Шпенглер, римским цирковым играм – *circenses*? На этот вопрос отвечает Н.М.Бахтин: “В чем основная черта римских *circenses*? – Непроходимая грань между зрителем и участником состязания. И еще: первенство зрителя над состязующимися: состязующиеся существуют *только* для зрителя, состязание – *только* зрелище. А в чем основная черта эллинского агона? – Первенство состязующегося. Чистого зрителя вообще нет, есть соучастники – бывшие, будущие, возможные”. Если формула цирка – зритель и зрелище, то формула агона (и в значительной степени спорта XX века) – “участник состязания –действительный и возможный (в данный момент он – зритель)”. Действительно, хотя для многих теперь спорт только или хотя бы частично зрелище, “но, в пределе, спорт несомненно тяготеет к тому, чтобы упразднить чистого зрителя. Да и сам зритель редко согласится признать себя *только* за такового: он всегда бывший или возможный участник”.

Конечно, эти аналогии не исключают и различий античного агона и спорта нашего века. И Бахтин с большой проницательностью кратко останавливается на этих различиях:

“По своей сущности, спорт – могучее противоядие против интеллектуализма и чудовищной сложности довоенной Европы. Но, развиваясь в условиях современности, он не мог не испытать ее воздействия. Отсюда такие факты, как подмена реальной победы над зримым

соперником – мертвой числовой абстракцией «рекорда» (которого не знали греки): живое состязание как бы проецируется отчасти в математику и воспринимается [...] как борьба – чисел с числами, во имя чисел. Далее, чрезмерный рост спортивной специализации. Наконец, какая-то неслучайная и очень компрометирующая близость типа «спортсмена» с типом «технизированного примитива» – «шофера» (по Кейзерлингу). И еще многое другое”.

Бахтин сознает, что распутать “узел современности”, включая и ее спорт, очень сложно: в частности, в слишком случайные и разные сочетания с элементами нашей культуры он вступает. Но независимо от этого, “сам по себе, в своей чистейшей тенденции, он, несомненно, сила благодетельная, ибо *упрощающая и концентрирующая*”. Это “положительное” роднит его и с античным агонем. Однако дальнейшая судьба спорта XX века автору не была ясна, и он видел опасности, ему угрожающие. Об этом последние строки его эссе:

“Суждено ли ему сыграть определенную роль в преодолении нечестивой сложности, доставшейся нам в наследство от довоенной Европы, или сам он станет в конце концов ее орудием – это пока еще не ясно”. Спорт наших дней сохраняет эту двойственность и неопределенность – в выборе направления движения.

