

Балканские чтения 7

В ПОИСКАХ «ОРИЕНТАЛЬНОГО» НА БАЛКАНАХ

- ✦ **Античность**
- ✦ **Средневековье**
- ✦ **Новое время**

**ТЕЗИСЫ
И МАТЕРИАЛЫ**

**24 – 26 МАРТА 2003
МОСКВА**

Российская академия наук
Институт славяноведения

МОСКВА
2003

В ПОИСКАХ «ОРИЕНТАЛЬНОГО» НА БАЛКАНАХ

- ♣ Античность
- ♣ Средневековье
- ♣ Новое время

ТЕЗИСЫ
И МАТЕРИАЛЫ

24—26 МАРТА 2003
МОСКВА

Редколлегия:

И. А. Седакова, Т. В. Цивьян

В поисках «ориентального» на Балканах. Античность. Средневековье. Новое время. Изд. 2-е, исправл. — М., 2003. — 198 с. (Балканские чтения 7. Тезисы и материалы.)

© Институт славяноведения РАН, 2003
© Коллектив авторов, 2003

Содержание

Вяч. Вс. Иванов (Лос-Анджелес — Москва). Восточные индоевропейцы, анатолийцы и носители древнебалканских культур	8	✓
В. Л. Цымбурский (Москва). Хет.-лув. <i>Ḫi-la-</i> «двор», «проход» и его рефлексy в Фракии	12	✓
А. И. Фалилеев (Санкт-Петербург). * <i>Perburidava</i> : восточные ассоциации (к интерпретации одного палеобалканского топонима)	15	
Н. Н. Казанский (Санкт-Петербург). Встреча с судьбой (греч. гомер. <i>πότριν ἐπιστεῖν</i> и аккадское <i>ana ši-ma-ti-šu ittalak</i>)	18	✓
Н. П. Гринцер (Москва). Античные толкования слова <i>μυστήριον</i>	19	✓
В. П. Казанскене (Санкт-Петербург). О происхождении древнегреческого <i>χρῆμα</i>	25	
А. Р. Потемкин (Москва). Кадм древний	26	
Л. И. Акимовa (Москва). Лестница в небо. Идея храма на Востоке и в Греции	31	
Н. В. Брагинская (Москва). Что, если «Иосиф и Асeнет» — первый греческий любовный роман?	34	
М. С. Касьян (Москва). Пища богов и Божия трапеза. (Мед и пчелы в апокрифе «Иосиф и Асeнет»)	42	
О. Л. Левинская (Москва). «Метаморфозы, или Золотой осел» Апулея: в поисках сюжета	45	
Е. Г. Рабинович (Санкт-Петербург). «На милетский манер»: от греков к римлянам (введение)	49	
Е. Д. Матусова (Москва). Ветхий Завет в неопифагорейской традиции	51	
С. А. Иванов (Москва). Талисманы Константинополя: восточное и западное в византийском фольклоре	53	
М. А. Бобрик (Берлин). Черты восточнохристианских традиций в Новгородском кодексе XI века	54	
А. А. Гиппиус (Москва). «Сисиниева легенда» в новгородской берестяной грамоте	58	



V. A. Friedman (Chicago). From Orientalism to Democracy and Back Again: Turkisms in the Balkan Languages	61	
А. Х. Гирфанова, Н. Л. Сухачев (Санкт-Петербург). О тюркских элементах на исторической карте Юго-Восточной Европы. (Данные топонимии)	64	✓

<i>Г. П. Клепикова</i> (Москва). Стратификация заимствований из турецкого в диалектах карпато-балканского ареала	69
<i>А. Н. Соболев</i> (Марбург — Санкт-Петербург). Об ареальном распределении и системном статусе тюркизмов в балканских диалектах	75
<i>А. В. Жугра, Л. Н. Каминская</i> (Санкт-Петербург). К вопросу о месте тюркизмов в албанском языке	81
<i>Р. П. Усикова</i> (Москва). Ориентальные влияния в республике Македонии	85
<i>Д. М. Младенова</i> (София). К проблематике ареального исследования турецких заимствований в диалектах болгарского языка	89
<i>И. А. Сedaкова</i> (Москва). Цветообозначения в болгарском языке: восточные заимствования и общеславянская лексика	93
<i>М. М. Кондратенко</i> (Санкт-Петербург — Ярославль). Турецкие заимствования в болгарской лексике природы	96
<i>С. Александрова</i> (София). Турски заемки за названия на облекло в българските говори	98
<i>Е. С. Узeнёва</i> (Москва). Ориентальное в терминологии и структуре болгарской свадьбы	102



<i>F. Badalanova</i> (London). The Folk Koran in the Space of the Balkans (oral versions of one motive).....	105
<i>О. В. Белова</i> (Москва). Ориентальные мотивы в южнославянских этимологических легендах	107
<i>Е. И. Якушкина</i> (Москва). <i>Севап</i> в словаре народной этики балканских славян	109
<i>А. Хетцер</i> (Бремен). Турецкий Насреддин Ходжа и сефардский Джох. Несколько замечаний о народном юморе на Балканах	111
<i>Х. Мевсим</i> (Анкара). Османский султан Мурад I в песента за Мурад и Мара в българския фолклор	114
<i>О. А. Бакулева</i> (Москва). Восток в греческих народных «песнях о чужбине»: локализация <i>чужбины</i>	115
<i>Д. А. Яламас</i> (Москва). Восток как идеальный утопический локус в греческих песнях ребетика	121
<i>К. А. Пономарченко</i> (Москва). Восточные мотивы в новогреческой мифологии	127
<i>Т. Спиридонов</i> (София). Балкано-кавказки етнографски паралели	130
<i>Л. Миков</i> (София). Персонажи с ориентальными названиями в болгарской карнавальная обрядности	138

И. В. Тресорукова (Москва). Восточная родословная персонажей греческого театра теней	139
Н. В. Злыднева (Москва). <i>Шкембе чорба</i> : ориентальные аспекты балканской телесности	148 ✓
С. Лозанова (София). Архитектурного начало в еврейската и христианската култова утвар на Балканите (до края на XIX век)	150
Д. Желева-Мартинс (София). Следи от ориенталското градоустройство в структурата на големите български градове: XIX–XX вв.	152
❖	
Т. И. Самойленко (Москва). Ориентальное в «Эротокритосе»	155
D. Burkhart (Hamburg). «Faction» versus fiction. Vera Mutafchieva's historical novel «The Case of Jem»	157 ✓
А. Иванова (София). Образ Османской империи в болгарских летописных заметках	165
Т. В. Цивьян (Москва). Понятие <i>чужого</i> в романе М. Александропулоса «Сцены из жизни Максима Грека» (1967–1969)	167 ✓
С. Б. Ильинская (Афины). От античной героики к восточной экзотике. К теме греческой революции 1821 года в русской поэзии 1820–1830-х гг.	173 ✓
Ф. А. Елоева (Санкт-Петербург). <i>Восток и Запад</i> в новогреческой традиции	174
И. И. Ковалева (Москва). «Голова Орфея» versus «голова Иоанна Крестителя»: «голова поэта» (некоторые наблюдения)	178
Т. Н. Свешникова (Москва). Мирча Элиаде в поисках «ориентального» на Востоке	185
В. Н. Топоров (Москва). Рах граеса и Восток в поэзии Кавафиса	188

ВОСТОЧНЫЕ ИНДОЕВРОПЕЙЦЫ, АНАТОЛИЙЦЫ И НОСИТЕЛИ ДРЕВНЕБАЛКАНСКИХ КУЛЬТУР

1. В период, непосредственно предшествовавший историческому, восточные индоевропейцы (термин, понимаемый с точки зрения индоевропейской диалектологии как обозначение носителей языков, объединенных общими инновациями типа аугмента и другими одинаковыми преобразованиями глагольной системы, именного склонения, лексикой: индо-иранских, армянского, древнегреческого и македонского, фригийского) разделены на собственно восточную группу (арийцы, в том числе митаннийские — в верховьях Евфрата; праиранцы, двигавшиеся южной группой через Иран и северной группой, контактировавшей с северокавказским и картвельским, на Кавказ, в Южное Приуралье — где ее след найден в вероятно полиэтнической культуре Синташты-Аркаима — и в Среднюю Азию; прануристанцы на пути к Афганистану и праиндо-арийцы, включая и предков носителей позднейших дардских языков, к востоку и югу от прануристанцев в соприкосновении с древней культурой долины Инда и ее западными и северными продолжениями; наконец, предки армян в исторической Армении рядом с Митанни, где носители месопотамского арийского сосуществовали с северокавказцами-хурритами, и с поздnehурритским царством Урарту) и западную — греков в Греции, прилегающих областях Балкан и Эгейского мира и фригийцев (на Балканах к северу от греков-дорийцев). Между двумя этими восточно-индоевропейскими группами находятся анатолийцы, образующие единый языковой союз при явных следах более раннего противопоставления южно-анатолийского (лувийско-ликийского) и северно-анатолийского (хеттский, палайский, к которым вероятно в некоторых отношениях примыкал лидийский) как двух разных индоевропейских диалектов. Анатолийцы, по-видимому, способствовали разделению восточных индоевропейцев, произошедшему до начала обособления групп индоевропейских диалектов, противопоставлявшихся по характеру изменения палатальных как языки *centum* (греческий, фригийский и северно-анатолийские — хеттский и палайский, вероятно лидийский) — *satem* (остальные восточно-индоевропейские и южно-анатолийские). Можно полагать, что до этого разделения все восточные индоевропейцы находились компактной массой близ исторической прародины к югу от Кавказа, севернее гипотетиче-

ской индоевропейской группы, отраженной в самых ранних месопотамских текстах по Уиттакеру.

2. До предполагаемого переселения греков на Балканы из Малой Азии (см. работу О. Карруба) лувийцы были обитателями Греции (что было давно предположено на основании характера топонимов на -υθ-, -σσ-) и повлияли на терминологию ритуальных и мифологических текстов греков, чья религия сложилась под влиянием лувийской, что подтверждается отождествлениями типа др.-греч. Παρνή(=α)ρ(σ)-ός «Парнас как дом богов» = иероглифич. лув. *parnas-as* «относящийся к дому» и Πήγασος (конь, согласно «Теогонии» Гесиода несущий молнию Зевса) = клинописн. лув. *piḫaššaššiš* «сияющий» (эпитет нового бога Грозы, введенного в новой хеттской столице, находившейся в Лувии, новохеттским царем Муваталлисом, сопоставимым в этом отношении с Эхнатомом). Возможное лувийское влияние (скорее всего более позднего времени) на (малоазиатских) греков можно было бы предположить, если принять предложенное археологом Корфманном сравнение известного из хеттских текстов анатолийского бога Апалиунаса (сопоставленного с Аполлоном еще в пионерской работе Э. Форрера 80 лет назад) с троянским изображением бога на стеле у южных ворот раскопанной им цитадели Трои VI.

3. Предполагаемый Уоткинсом и Нейманом лувийский пласт населения Трои согласуется с находкой иероглифических лувийских печатей на троянской территории. Лувийцы могли быть жителями Трои, находившейся на стыке их ранней южнобалканской области расселения и (позднейшей?) юго-западно-малоазиатской, начиная со времени их обитания на Восток от Греции. Можно думать, что лувийско-греческий конфликт на северо-западе Малой Азии продолжал древний спор того времени, когда лувийцы были вытеснены с Юга Балкан греками перед микенским периодом (по Чедвику за 7 веков до него около 2100 г. до н.э. в 3-й раннеэлладский период, т.е. примерно тогда же, когда лувийские и хеттские имена местных жителей зафиксированы в ранних документах из староассирийских колоний в Малой Азии). Обитали ли лувийцы перед тем и на Крите, что могло бы следовать из суффикса топонимов типа названия Кносса, должно выясниться после дешифровки текстов на линейном письме А и критской иероглифики. К северу от Греции, занятой лувийцами, могли находиться предки фракийцев, позднее контактировавшие с лувийцами в Трое (см. последнюю книгу Л. А. Гиндина и согласующуюся с направлением его фракологических работ о населении Трои указанную М. Базедовой фракийскую параллель к одному из недавно найденных погребений близ Трои VI в Бешик Тепе). Фригийцы проникают в эту область вероятно ко времени ми-

грации греков на Балканы (где к северу от ахейских греков — носителей восточно-греческих диалектов поселяются говорившие на западно-греческом диалекте дорийцы и предельно близкие по языку к грекам македонцы). Троя как многоязычный город могла включать в состав своего населения и группу, говорившую на том диалекте северокавказского, из которого развивается позднее этрусский. В Троянской войне коалиция лувийцев, фракийцев, фригийцев и этрусов противопоставляла ахейскому греческому войску Аххиявы.

4. В свете новейших открытий лувийских иероглифических надписей и печатей и их интерпретации Хокинзом становится ясным, что к концу истории Хеттской империи снова усиливается лувийское царство Мира-Арцава, в которое раньше входил и Илион-Уилуса (Троя). В то время с ним взаимодействовали греческие порты Аххиявы — Милет, Эфес. К моменту Троянской войны Хеттская империя переставала существовать и грекам — владыкам Аххиявы мешала только Уилуса-Троя. Хитрость Муваталлиса, в интересах погибавшей империи раздробившего прежнюю Арцаву (Лувия времени составления древней редакции хеттских законов, когда страна была независимой, — в среднехеттский период ослабления хеттов князь Лувии вел самостоятельную переписку с египетским фараоном, используя арцавский хеттский диалект как дипломатическое койне) на несколько государств, обернулась против этих новых образований. Каждое из них, включая и Уилусу, было слишком маломощным, а Уилуса из них всех была наиболее удаленным от центра Хеттской империи и поэтому наименее защищенным княжеством внутри группы этих лувийских (теперь ставших самостоятельными) областей, которые должен был бы защитить хеттский протекторат. Прежде хетты гарантировали независимость этих мелких княжеств (как раньше всей Арцавы—Лувии) от Аххиявы. Поэтому при ослаблении хеттской военной мощи эти остатки Арцавы — бывлой Лувии погибают под ударами греков.

5. Продолжение с 1988 г. раскопок в Хизарлыке подтвердило отождествление его с Троей, предложенное еще Фрэнком Кэлвертом, роль которого документально доказана лишь в последние годы, и развитое (не всегда удачно) Шлиманом. Радиоуглеродная дата катастрофы Трои VI 1080 г. до н.э. при всей ее дискуссионности согласуется с той (за 407 лет до Первой Олимпиады, т.е. в 1183 г. до н.э.), которую дал в третьем веке Эратосфен и приняли многие авторы эллинистического времени и вслед за ними — еще в 1873 г. — Фрэнк Кэлверт. В этом случае троянская катастрофа совпадает с падением Хаттусаса и гибелью Хеттской империи. Можно реконструировать катаклизм, перевернувший отношения между народами в Анатолии и прилегающих час-

тях Балкан и вызвавший движение фригийцев на восток, где они заняли исконные хеттские области, и народов моря, которые частично отождествимы с индоевропейцами надежно (ахейцы = *Aqqaḫwaša*) или совсем гадательно (напр., тохары = *Tjekeryu?*, ср. гипотезу Хеннинга о тохарах на Древнем Ближнем Востоке), но включали и неиндоевропейцев, в частности, вероятных предков этрусков.

6. Фригийцы легко проникают с Балкан на Север Малой Азии после того, как снят лувийский и хеттский заслон, ее оборонявший. После победы ахейских греков у лувийцев остается только Ликия-Писидия, Кария и сидетская область (ареал распространения тех южно-анатолийских языков, которые интенсивно исследуются в последние годы) на Западе и Юге Малой Азии и Тархунтасса — лувийские княжества Юго-Востока — на севере Сирии близ ареала хурритов (хуррито-лувийский симбиоз на Юге Малой Азии и в ее центре характерен для поздnehеттского времени).

7. С лингвистической и этнологической точки зрения загадкой остается лидийский язык. Хотя отдельными чертами он связан с хеттским и лувийским (ср. название «воды» в лидийско-арамейской билингве *kaf* = хет. *hap-* при спорности других отражений ларингальных в лидийском), некоторые архаизмы лидийского могут относиться к еще более раннему времени (противопоставление в единственном числе окончания среднего рода имен *-d* и общего или одушевленного рода *-š < *-s* при использовании этой оппозиции и в именах в других ностратических и афро-азиатских языках и только в местоимениях во всех остальных индоевропейских, включая хеттский и лувийский) или же свидетельствовать о диалектных связях за пределами анатолийского внутри индоевропейского (3 л. ед. ч. прошедшего времени типа *e-l < *es-l[o-]*, рус. *бы-л* с тохарскими соответствиями). Неясной остается ситуация предков исторических лидийцев в хеттский период и до него.

8. Остается открытым вопрос о языке носителей древнебалканской культуры, обладавшей древнейшей известной в мире недешифрованной письменностью (VI—IV тыс. до н. э.). Идея Софии фон Торма, во второй половине XIX в. собравшей хранившуюся в музее в Клузе коллекцию предметов древнебалканской культуры Трансильвании, которая имеет точные аналоги в ранней Месопотамии, в основном согласуется с новыми данными, но влияние могло идти не на Балканы, а с Балкан. Если подтвердится наличие индоевропейских элементов в самых ранних месопотамских текстах, письменность которых во многом напоминает древнебалканские памятники типа надписи из Винча, можно высказать гипотезу, по которой ранняя письменность на Балканах

повлияла на более позднюю месопотамскую, возможно связанную с индоевропейским диалектом (отличавшимся от предполагаемого енисейского типа позднее использовавшего клинопись шумерского, видного в глагольных префиксах *b-*, *d-*). В таком случае вопреки Крамеру письменная история не «начинается в Шумере»: она началась (или продолжилась, если принять древность спорного письма из Глозеля на юге Франции, для которого термолюминисцентное исследование говорит в пользу весьма ранней даты) на Балканах. Следы ранней (вероятно преимущественно слоговой) системы письма можно видеть в нескольких отчасти сходных письменностях Восточного Средиземноморья типа критских линейных А и Б, кипрского и иероглифического лувийского. Характер части символики этого типа в Эгейском ареале сопоставим с более северной ранней древнебалканской и может говорить о перенесении центра на юг с севера, где — как на территории Болгарии — древнебалканская культура, отразившаяся в золотом кладе Варны, была уничтожена насильственно. Следы восточных влияний, делающих древнегреческую культуру частью древнеближневосточной, в основном относятся ко времени до западной миграции греков, хотя контакты Греции с Востоком продолжались и позднее.

В. Л. Цымбурский (Москва)

ХЕТ.-ЛУВ. *hila-* «ДВОР», «ПРОХОД» И ЕГО РЕФЛЕКСЫ ВО ФРАКИИ

Не всегда легко отличить языковые ориентализмы во Фракии от наследия тех ранних фрако-хетто-лувийских контактов, которые могли иметь место в преданатолийский период истории хетто-лувийских племен.

15 лет назад я сопоставил не имеющий признанного истолкования в кругу фракологов элемент —*х(ε)λας*, —*ης*, —*ις* из серии фракийских личных имен (*Βαστο-х(ε)λας*, *Βειθυ-хελις*, *Βι-χιλς*, *Γεχι-х(ε)λας*, *Διου-х(ε)λας*, сюда же *Κελη-хевθης*, *Κελαι-βειθς*) с хетто-лувийской аппеллативной и ономастической основой *hila-* [Цымбурский 1988]. Эта основа представлена в хет. *hila-* «двор», *hilaṁaṣ* «привратное сооружение из двух пилонов, украшаемых львиными фигурами, и трех проходов, иногда (при храмах) соединяемое двумя вестибюлями с внутренним двором» [Naumann 1955]; в лув. иерогл. ВОРОТА — *lana* (= *hilana*), в заимствованном из поздне-

хеттского (известном со второй половины VIII в. до н. э.) новоассир. bit hilani «привратная постройка, включающая две или четыре колонны с базами в виде львиных фигур и последующий широкий портик» [Renger 1972]; в хеттских топонимах ^uhiHila, ^uhiHilama; в теонимах — хет. ^dHilašši, пал. Hilan-zipa; в хеттских личных именах Hilija, Hilanni, Hilarizzi, Hella-^dKAL «Бог — Защитник двора», позднихет. (VIII в. до н. э.) Hila-Ruada «Бог Рунда двора». Ту же основу видим в лик. A qla «храм», eni qlahi «Мать храма» (эпитет Латоны) [Laroche 1960; Houwink ten Cate 1961], в позднеанатолийских именах Kιλ(λ)ης, -ας, -η < Hilija, Kιλαβας, -α, Kιλλυας, Kιλλοη < *Hilawa, -uwa; сюда же лик. Τροχον-γλανς < *Tarhunt-hilani [Houwink ten Cate 1961] «Ворота Тархунта», гибридное (полутреческое) памф. Kιλ-μαχος «Бьющийся у входа» (~греч. Πυλῆ-μαχος), может быть писид. Kελλι-μωτας < *Hila-muwatta «Мощь двора (или входа)» (~греч. Πυλαι-μένης) и т. д.

Интересна ситуация в Троаде, где традиция о древних поселениях киликийцев (греч. Kιλικες) связывает это племя с культовым центром Аполлона Kιλλα (Strab. XIII, I, 60–63). В свете ассирийских передач имени киликийцев как Hilaku, Hiluka открывается возможность отождествить троян. Kιλλα с лик. A qla «храм», а сам этноним понять в смысле «живущие вблизи храма», «храмовники». При этом эпиклеза троянского Аполлона Kιλλαος оказывается сопоставима с лик. A (eni) qlahi «(Мать) храма» и более отдаленно с хеттским именем бога двора ^dHilašši [Гиндин; Цымбурский 1996].

Займствованное теонимическое образование от данной основы отмечается у этрусков — выходцев из Северо-Западной Анатолии: формы Cilen, Cilensl в 1-м и 16-м секторах ободка печени из Пяченцы позиционно соответствуют указываемым Марцианом Капеллой для тех же небесных «домов» местообитаниям бога дверей Януса и неких «Земных Привратников» (Janitores terrestres). Фонетически теоним Cilen сопоставим с основой пал. Hilan-zipa «Гений двора (входа)». Наличие же в Этрурии кроме того демонов входа с именами Culšan и Culsu, возможно, скрывающихся за сокращением cvl в 14-м секторе того же ободка, побуждает вспомнить о соседстве палайского Хиланципы с группой богов Gulzannikeš в тексте т. н. «Формулы хлебов» (KUB XXXV 165 Rs. 17–18) [Цымбурский 1994].

С учетом позднеанатолийских и этрусских фактов немаловажно, что некоторые из приведенных фракийских именных композитов могут структурно и семантически перекликаться с малоазийскими композициями, содержащими основу hila- [Цымбурский 1988; Гиндин 1993]: фрак. Διου-κ(ε)ιλας ~ лик. Τροχον-γλανς «Ворота Бога-Громовержца»; фрак. Γενι-κε(ι)λας, Κελη-γενης, где второй элемент из и.-е. *g^hen-

«бить» (ср. фрак. γέντον «мясо», т. е. «убойна») ~ памф. Κίλι-μαχος «Бьющийся в воротах»; Βειθυ-κειλης, Κελαί-βειθυς с Βειθυ-, иногда рассматриваемым на основании параллелизма этнонимов Βειθυνοί: Θυνοί как префигированная основа без суффиксации *bhi-tu- «сила, мощь», др.-инд. taviti «быть мощным» и др. [Detschew 1976], ~ писид. Κέλλι-μωτας «Мощь входа (двора)». К выделению во фракийском префикса *bi- < и.-е. *bhi-, гот. bi-, далее греч. ἀμφι- и т. д., ср. еще фрак. Βι-κίλις (~ греч. Ἀμφι-πύλος?). Если справедливо возведение фрак. Βαστο- к и.-е. *wostu- «поселение, город», «строение» как эквивалента либо др.-инд. vāstu «дом» или греч. ἄστυ «город» с его вокализмом, наводящим на мысль о заимствовании [Георгиев 1977], то композит Βαστο-κ(ε)ίλας удовлетворительно толкуется в значении «Ворота дома (или города)».

Вся эта картина побуждает присмотреться к возможностям этимологического объяснения хет.-лув. hila-. Гипотеза О.Герни [1964], видевшего в bit hilani сирийский дохеттский термин (со ссылкой на некий bit (h)ilani, единожды вычитываемый в табличке XVIII в. до н. э. из Мари), оспорена авторами, отвергающими либо само это чтение, либо сближение формы из Мари с позднейшим bit hilani и с хет. hilamar [Güterbock 1972; Renger 1972; Singer 1975].

Впрочем, хеттские топонимы из архива Эблы XXIII в. до н. э. [Гамкрелидзе, Иванов 1989] заставляют спокойнее относиться к шансам обнаружения спорадических хеттизмов в Поевфратье времен Хаммурапи. Однако особенно интересная этимологическая перспектива открывается для хет.-лув. hila- с учетом такой модели, как слав. *ula, *ulica «проход», «площадь, улица, двор», арм. uli «дорога», может быть сюда же греч. αὐλή «двор, храм, ограда», ~ лат. alvus «брюшная полость», alveus «полость, корыто, улей», греч. αὐλός «труба, дудка». Я имею в виду возможность сблизить hila- с лат. ile «брюшная полость, внутренности», «половые органы» (Cat. LXIII), греч. ἰλία. μόρια γυναικεία (Hes.), слав. *jelito «кишка», в т. ч. «прямая кишка», *jelita «внутренности», «testiculi» (блр. *ялиты*) < *H(e)il-/*Huel-. Общее значение всего этого гнезда форм «внутренняя полость тела и трубчатые входы-выходы из нее» наглядно соответствует комплексу смыслов hila- «двор (часто внутренний)», «вход», «защитная пристройка перед входом, связанная вестибюлями с внутренним двором». Похоже, в этом случае мы имеем явную хетто-лувийскую семантическую новацию, перенос основы с обрисованной «анатомической» внутренней формой в сферу архитектурной терминологии.

Думается, правдоподобным древнейшим денотатом хет.-лув. hila-, прообразом будущих hilamar и bit hilani, могли выступать сооружения

типа «воротных входов» (gateways, Torgassen), ярко представленных в Трое II и во фракийском Езеро — ведущих к воротам и сквозь них во внутреннее пространство города, перпендикулярных внешней городской стене и окаймленных каменными барьерами коридоров. Генезис таких сооружений археологи мыслят по-разному. М. Корфман [1983] вводит их в свою реконструкцию «анатолийской поселенческой схемы», проявляющейся с вариантами во множестве городищ энеолитической и раннебронзовой Малой Азии V—III тыс. до н.э. Напротив, Н. Я. Мерперт [1988] полагает «воротные входы» частью культурного комплекса, принесенного ближе к концу IV тыс. до н.э. на Балканы и в Северо-Западную Анатолию северными мигрантами из Восточной и Центральной Европы — из областей распространения трипольской и лендьельской культур, а также культуры моравской расписной керамики. По итогам всего сказанного, я склонен думать, что фракийцы усвоили эти сооружения и обозначающий их термин от хетто-лувийских народов. В зависимости же от выбора между версиями Корфмана и Мерперта мы можем видеть во фрак. *kila-, реже *kela < хет.-лув. hila- либо ориентализм (ср. мысль Корфмана о примыкании фракийского Езеро к ареалу «анатолийской поселенческой схемы»), либо заимствование, предшествовавшее передвижению, по крайней мере, части хетто-лувийцев в Анатолию с Балкан.

А. И. Фалилеев (Санкт-Петербург)

**PERBURIDAVA: ВОСТОЧНЫЕ АССОЦИАЦИИ*
(К ИНТЕРПРЕТАЦИИ ОДНОГО ПАЛЕОБАЛКАНСКОГО ТОПОНИМА)

«Дако-мизийский» топоним *Perburidava восстанавливается исследователями на основании этника Perburidavensis (надпись из с. Стъклен, Aurel(ius) Victor Perburidavensis, qui et Buricod(avensis)). Он содержит известный топоформант *-dava*, хорошо представленный в названиях населенных пунктов (ср. Acidava, Arcidava, Rusidava и т. д.), и являющийся одним из диагностических признаков для выделения так называемого «дако-мизийского» языка. Интерпретация топонима не вызывает особых дискуссий, ср. уже D. Detschew, «Die thrakischen Sprachreste» (Wien, 1957), S. 363, где дается «Siedlung des Per-buris». Несмотря на то, что восстанавливаемый топоним является, собственно, гапаксом,

В. Георгиев («Траките и техният език», София 1977, с. 185) помещает соответствующий населенный пункт на р. Жиул у Крайова, хотя большинство исследователей все-таки отказывается от его локализации.

Считается общепринятым, что восстановленный топоним следует морфологически членить как **per-buri-dava*. С точки зрения Дм. Дечева, *op. cit.*, S. 362, первый компонент этого географического названия соответствует греч. *περι-*. По понятным причинам, эта этимология может быть оспорена, однако некоторые соображения общесистемного характера, как представляется, могут позволить принципиально пересмотреть соответствующую словарную статью. В этой связи стоит обратить внимание на то, что выделение компонента **per-* во всех иных приведенных в этой статье примерах выглядит несколько произвольным. В случае с топонимом *Priapos* можно отметить, что первый компонент всегда выступает в форме *pri-* или *peri-*, а последующая часть не имеет ни этимологии, ни надежных соответствий. Приведенные тут же *Priantae* и *Priaticus* также содержит начальное *pri-*; кроме того, известны и случаи их написания с начальным *bri-*. Таким образом, помещение всех этих примеров в единую словарную статью может быть и некорректным. К тому же, топоним **Perburidava* допускает и другую интерпретацию.

Стоит в этой связи обратить внимание на то, что в этой же надписи присутствует еще один гапакс: *Buricod(avensis)*. Нет сомнений, что этот этникон отсылает к известному топониму *Bur(r)idava*; форма же **Buricodava*, восстанавливаемая на основании этой надписи, принимается без конъектур и считается реально существовавшим вариантом названия этого населенного пункта. Подобный подход может быть и оспорен, ср. в этой связи написания типа *Durocortorum* вместо *Durostogum* (также с гуттуральным расширением), которые вполне резонно рассматриваются как ошибочные в серии работ В. Велкова. Таким образом, автор надписи из Стъклена, по крайней мере, «имеет право на ошибку» и при написании второго слова. С другой стороны, в корпусе памятников фракийского («дако-мизийского») языка известны примеры параллельного написания целого ряда форм с *e* и *i*, ср. *Δινογέτεια* и *Denegothia*, *Belesarius* и *Billisari(u)s*; список можно продолжить. Принимая во внимание отсутствие иных аттестаций (и локализации) этникона *Perburidavensis* и соответствующего топонима, а также тот факт, что в надписи присутствует еще один гапакс, являющийся вариантом написания известного в античности племенного названия (и, соответственно, населенного пункта), можно высказать предположение о существовании параллельной формы **Pirburidavensis*.

Примечательно, что при чтении этой формы с *i* вместо *e* появляется интересное соответствие в одном из топонимов, локализуемых к востоку от местонахождения надписи. Населенный пункт Ριροβουρίδαα известен только по «Географическому руководству» Клавдия Птолемея. Его локализация также вызвала дискуссии, связанные, прежде всего, с идентификацией реки Гиерас, на которой его Птолемей и помещает. Долгое время река ассоциировалась с совр. р. Серет, а населенный пункт — с Пояной. За последнее время В. Г. Зубарев несколько раз обращался к этой проблеме, и, насколько мне известно, в последней работе (ВДИ 1999 (3), с. 69) предложил локализовать этот населенный пункт в районе современного города Арциз на р. Когильник (в монографии «Северное Причерноморье в историко-географической концепции Клавдия Птолемея» (Тула, 1998), с. 54 он идентифицирует этот населенный пункт с поселением Троицкое III). Надежность чтения этого топонима обычно подтверждается личным именем *Piroborus*, известным по латинской надписи из Кельна (CIL 13, 8188, реальная форма — *Pirobori*). Стоит, впрочем, отметить, что в ряде рукописей «Географического руководства» встречается и написание первой части топонима с *υ*, Ρυροβουρίδαα.

Представляется, что можно поставить вопрос о формальном тождестве топонимов **Perburidava* и Ριροβουρίδαα/Ρυροβουρίδαα. И тот и другой содержат топоформант *-dava* и компонент *-bur/-bor-*, известные по другим памятникам фракийского (resp. «дако-мизийского») языка. Чередования *e* и *i*, как было указано выше, встречаются в написании целого ряда антропонимов и топонимов, в том числе и у самого Клавдия Птолемея (ср. написание гидронима Неста, совр. Места, с *ε* и *ι* в Ptol. III.11). Более того, учитывая чтение с *υ* в ряде рукописей «Географического руководства», можно отметить и топоним *Zervae* (вар. *Zurbae*, *Zirinis*) с *e* — *υ* — *i*, хотя подобный набор вариаций в написании является скорее исключением. Наличие или отсутствие *o* после первого компонента не может быть препятствием для такого сближения, ср. в этой связи пару Διζ-πορις и *Diza-por*, другие примеры см. в книге К. Влахова «Тракийски лични имена. Фонетико-морфологични проучвания» (София, 1976), *passim*. Вероятно, можно поставить — в крайне осторожной форме — и вопрос о географическом тождестве топонима, реконструируемого из этникаона, известного по надписи из античного *Novae*, и собственно топонима, известного благодаря Клавдию Птолемею. Однако на Балканах имеется целый ряд населенных пунктов с идентичными названиями, поэтому не стоит отрицать и возможность существования одноименных поселений в различных местах.

ВСТРЕЧА С СУДЬБОЙ (ГРЕЧ. ГОМЕР. *πότμον ἐπισπεῖν*
И АККАДСКОЕ *ana ši-ma-ti-šu ittalak*)

Гомеровское выражение *πότμον ἐπισπεῖν* достаточно прозрачно по своему значению. Переводы «достигнуть предела», «судьба свершилась» (Гнедич) передают понимание достаточно точно. Однако, можно подозревать, что за время существования этого оборота его значение, или, скорее, стоящие за ним представления изменились. На такое предположение наталкивает этимологический анализ каждого из слов, входящих в данный оборот.

Оба слова имеют ясную индоевропейскую этимологию. Слово *πότμος* весьма достоверно возводится к и.-е. корню **ret-* 'падать'. Можно предполагать, что образованное существительное достаточно долго сохраняло в сознании носителей греческого языка связь с глаголами *πίπτειν* и *πέτεσθαι*. Первоначальное значение образования 'выпавший на долю жребий', откуда 'жребий, судьба' является в достаточной мере правдоподобным.

Второе слово в этом сочетании также обладает удивительной прозрачностью. Приставка *ἐπι-* добавлена к глаголу, образованному от корня **sek^w-*, родственного латинскому *sequor*, и, подобно ему, предпочитающему медиальные формы при активном значении глагола. Образование этого фразеологизма должно датироваться достаточно ранним временем уже исходя из чрезвычайной его распространенности в гомеровских поэмах.

В гомеровских поэмах интересующее нас выражение не может быть понято как эвфемизм вместо 'умереть', поскольку ему, как правило, предшествует глагол *θίησκειν* (Ср. Od. IV, 196; 562; V, 808; XVII, 342; XVI, 389; II. VII, 52 и пр.) или же существительное *θάνατος* (II. II, 359; XV, 495; XX, 337 и пр.). Остается таким образом возможность толковать сочетание *πότμον ἐφέπειν* как *ἐν δια δύς*, но в таком случае приходится подозревать первоначально самостоятельное (не равное *θίησκειν*, вопреки античным комментариям) значение интересующего нас оборота, который для классической Греции превратился просто в риторическую фигуру.

Для ранних слоев гомеровского эпоса можно, однако, подозревать, что за устойчивым словосочетанием скрываются представления, впоследствии исчезнувшие: встреча с Судьбой, Жребием (персонифицированным) означает смерть.

Эти представления в начале нашей эры появляются и в римском обществе, ср. *fato obire*, *fato cedere*, также этимологически ясные по своему составу и по внутренней форме обозначающие встречу с предре-

ченным, судьбой. Любопытно в связи с этим отметить, что слово *fatum* и его производные в романских языках являются поздними заимствованиями из книжной латыни, а исчезновение производных от *fatum* несомненно связано с изменением представлений в рамках христианской религии. В современных европейских языках представления о 'встрече с судьбой' не подразумевает смерти.

В задачу этой заметки не входит детальное объяснение лежащих за разбираемым оборотом представлений и верований. Любопытно, однако, что античные представления о встрече с судьбой находят достаточно точные соответствия в аккадском языке, текстах, хронологически соотносимых с возникновением гомеровских формул.

В аккадском языке начиная с памятников старо-вавилонского времени встречается выражение *ana šimtim allakum* 'умереть'. Такое значение появляется как фразеологизм, ср. определение в Чикагском словаре: (in idioms) death (as fulfillment of one's destiny) — а) *ana šimti alāku* to die: he was swept overboard *ana ši-im-ti-šu illik* ARM 14 4: 12, cf. *ana ši-ma-ti-šu ittalak* ARM 1 119: 7, cf. also ARM 2 101: 15, etc.; *šumma nādinānum ana ši-im-tim ittalak* if the seller has died (the purchaser will collect damages from the estate of the seller) CH § 12: 5, and passim in CH, cf. *šumma ina kilallin ištēn ana ši-im-tim ittalak* if one of the two dies Goetze LE § 17 A ii 4 and B i 14.

Не берясь утверждать, что в данном случае мы имеем дело с прямым или опосредованным заимствованием, укажем только на некоторое количество параллелей между аккадским и древнегреческим языками. Часть из них подробно исследовала Э. Массон в известной книге 1968 г.; позднее материал расширился благодаря целой серии сопоставлений О. Семереньи, среди которых предлагалась и заимствование греч. λαβύρινθος, кр.-мик. *da-pu₂-ri-to* из аккадского языка (само выражение *da-pu₂-ri-to-jo po-ti-ni-ja* имеет аккадский эквивалент Belat Ekallim 'владычица дворца'). Кроме чисто лингвистических сопоставлений можно вспомнить о находках аккадских печатей в греческих областях микенского времени, а также о найденных в микенских гробницах статуэтках бога Решефа.

Н. П. Гринцер (Москва)

АНТИЧНЫЕ ТОЛКОВАНИЯ СЛОВА МИСТЕРИИ

0. Рассуждая о ключевых терминах античной культуры, мы — из-за ограниченности материала и невозможности его окончательной верифика-

ции — неизбежно должны учитывать *весь* комплекс их возможных значений и *все* дошедшие до нас варианты их интерпретации. Тем более это справедливо для такого понятия, как античные *μυστήρια*, уже по самой своей сути и внутренней форме предельно «закрытого». Соответственно, возрастает значимость любого свидетельства о его понимании самими древними, какими бы странными или фантастическими эти интерпретации ни казались. Именно этому — описанию всего комплекса трактовок данного термина в самой античности — и посвящена эта работа.

1. Базовое значение греч. *μυστήρια* «мистерии, таинства» и его производных, вроде *μύστης* «мист, посвященный» или *μυστηριώδης* «относящийся к мистериям», большинству исследователей кажется вполне очевидным. Слово образовано от глагола *μύω*, который в словарях П. Шантрена и Я. Фриска переводится как «держать глаза или уши закрытыми» и восстанавливается на индоевропейском уровне как корень **mus-* «*sich schliessen, von der Lippen und den Augen*» (Pokorny: 752; в этом случае ему не находится параллелей за пределами древнегреческого) или просто как **mi-*. Если верна последняя реконструкция, то значение корня — «прикрывать рот, бормотать», а его рефлексам в том же греческом можно считать оноματοпоэтическое *μὺ μὺ* во «Всадниках» Аристофана (10), выражение *μὺ λαλεῖν* «бормотать» (Гиппонакт 80) или глагол *μυῶμαι* «мычать», имеющий широкую индоевропейскую перспективу (лат. *mugio*, немецкое *mugen*, лит. *tauti*, русское *мычать*).

2. Таким образом, даже при традиционном понимании семантики *μυστηρίων* мы сразу же сталкиваемся с некоторым противоречием: слово может обозначать и «то, что нельзя видеть», и «то, что нельзя сказать», или «о чем нельзя говорить». Греческие данные говорят в пользу первого толкования; ярким доказательством можно считать деление посвященных в Элевсинские мистерии на *μυστοὶ* и *ἐπιπτοὶ* — поскольку последние явно подразумевают «тех, кто увидел», то первые естественно должны предполагать некое «неполное откровение», а сами мистерии осмысляться как процесс «прозрения незримого» (так полагал, например, К. Кереньи). Подобную интерпретацию вполне можно подтвердить и рядом литературных контекстов (Софокл, фр. 837; Пиндар, фр. 137, 1; схожие мотивы можно усмотреть и в знаменитом описании посвящения в таинства Изиды в 11-й книге «Метаморфоз» Апулея). Впрочем, не меньше примеров того, как в античных описаниях мистерий обыгрывалась и семантика «неизреченного»: не случайно, *μυστήρια*

(особенно в связи с Элевсином) постоянно сопровождалась эпитетом ἀπόρητα или ἄρρητα «неговоримые» (см. надпись пятого века с Элевсинской агоры, IG I³ 953 или ту же формулу в «Ресе» Еврипида, 943 и применительно к вакхическому культу — в «Вакханках», 470–472). Замечательно, что на этом основании *мистерии* нередко сближались с *аллегорией* (Деметрий. *О стиле*, 101) или с понятием *мифа* (μῦθος) в значении «сакрального слова» (Плотин. *Энеады* V I, 7; Евсевий Кесарийский. *Предуготовление к Евангелию* XV 1, 2).

3. Таким образом, в привычном сближении μυστήρια с μύω присутствует определенная двойственность интерпретации, причем двойственность эта осознавалась и обыгрывалась уже в античности. Соответственно, стоит обратить внимание и на иные способы понимания данного понятия, предлагавшиеся самими древними. Климент Александрийский сохранил для нас целый список возможных этимологических вариантов: от «нечистоты» (μύσος) происходящего в культе Диониса; от имени некоего Миона, разтерзанного собаками (в таком случае мистерии — это почитание мертвых); наконец «от сохранения мифов» (μυθία — *Строматы* 2, 13). Еще одним способом трактовки соответствующего греческого слова было его сближение с глаголом μύωμι и, соответственно, понимание мистерий как «насыщения» или «поиска знания». Так объяснял мистерии римский философ и ритор I в. н. э. Луций Анней Корнут (*О природе богов* 57, 2–5), ссылаясь, в частности, на эпитет Деметры — Мисия. Очевидно, что по сути все предлагаемые интерпретации так или иначе «проявляют» существенные элементы мистерияльного культа, будь то идея очищения, почитания мертвых или обретения высшего знания. Иными словами, при всей своей этимологической фантастичности, они могут восприниматься как своего рода объяснения, и вполне адекватные, сути соответствующего явления — и тем самым выполнять ту же роль, что и постоянно связываемые с мистериями мотивы «незримого» или «невыразимого».

4. Если это хоть сколько-нибудь справедливо по отношению к пяти различным толкованиям интересующего нас понятия, то стоит ли игнорировать шестое — пусть и самое странное. Я имею в виду фразу Аристотеля, брошенную по ходу дела в «Риторике» при обсуждении разных случаев двусмысленности: «Один из подобных способов — омонимия, скажем, когда *мышь* (μῦς) называют чем-то очень важным, ибо от нее происходят самые почтенные обряды, а под почтенным обрядом имеют в виду *мистерии*» (1401a 13–15). Обычно комментаторы, включая

античных схолиастов, обращают внимание на словесную игру *μῦς* — *μυστήριον*, но не придают ей особого значения, считая слова Стагирита чуть ли не шуткой. Но греки вообще, и Аристотель в частности, весьма серьезно относились к внутренней форме слова — достаточно вспомнить многочисленные аристотелевские этимологии, порой весьма близкие «звуковому символизму» платоновского «Кратила». Более того, сразу за этим примером в «Риторике» идет еще один, где говорится об именовании собаки небесным созданием, со ссылкой на Пиндара (фр. 96) — нет сомнений, что Пиндар, именуя Пана «собакой Великой Богини», вряд ли забавлялся. Так что я позволю себе отнестись без предубеждения и к этому сближению мистерий с мышами.

5. Интересно, что при ближайшем рассмотрении Аристотель окажется не единственным, кто позволял себе столь вольную интерпретацию столь возвышенного понятия. Так, согласно Афинею, Дионисий I называл мистериями мышиные норы (*Пирующие софисты* III 54, 11), а Ямвлих в передаче Фотия (*Библиотека* 75b22) тоже возводит мистерии к мышам, ссылаясь на древнюю «мышиную магию». Представление о древности и «магической природе» мышей находит многочисленные подтверждения в греческой мифологической традиции и народных верованиях. Достаточно вспомнить многочисленные данные, собранные В. Н. Топоровым в его известной статье о мышах и Музах (1977). Это прежде всего касается культа и образа Аполлона Сминфея — истребителя мышей (Гомер, орфики, Страбон, Геродиан, Гесихий). В «мистерияльном» контексте интересно, что в рамках этого образа Аполлон иногда ассоциируется с Дионисом, тоже именуемым Сминфеем (Аполлоний. *Lexicon Homericum*).

6. В соответствующих легендах мыши наделяются целым рядом постоянных мифологических черт: они ассоциируются с землей (Страбон), наделяются пророческим даром (Элиан, Плиний); причем Элиан (*О природе животных* 2, 56) сообщает, что мыши — идеальный объект для гаданий авгуров, поскольку их печень увеличивается или уменьшается в точном соответствии с лунными циклами. Это опять-таки стоит учесть, имею в виду, что с луной ассоциировались Артемида, Геката и Персефона, а впоследствии и Изида, и лунные богини (особенно две последних) играли существенную роль в идеологии мистерияльных культов.

7. В «мышинных гаданиях» особая роль приписывалась мышинному писку и «танцам», предвещавшим перемену погоды (Арат, Феофраст). При

этом описания их поведения напоминали картину плясок вакхантов и корибантов (Арат. *Явления* 1132 и схолии; ср. Аристофан. *Богатство* 761 и *Осы* 1305); а обозначавший мышинный писк глагол *τρίζω* в древнегреческом языке, начиная с Гомера, также постоянно применялся к тем звукам, которые издают души умерших. Последнее тем более важно, что образ мышей часто возникает в связи с культом мертвых. Так, например, в описании римского празднества Фералий, параллельных греческим Анфестериям, у Овидия упоминается старуха, помещающая приношения Немой Богине в мышинные норы (*Фасты* 2, 571–574).

8. Будучи связанными с землей, пророческим даром, культом мертвых, немотой (как у Овидия) и слепотой (в уже упоминавшейся работе В. Н. Топорова приведены свидетельства об их способности исцелять дурное зрение), мыши одновременно нередко называются и самыми плодовитыми животными (Элиан. *О природе животных* 12, 10). Интересно, что в доказательство Элиан ссылается на фрагмент комедиографа IV в. до н. э. Эпикрата, называющего «мышинной норкой» (это слово в греческом одновременно обозначало и женские гениталии) распутницу, приближающуюся к предмету своего вожделения с именем Кору, Артемиды и Феррефатты (эпитет Персефоны) на устах. Помимо комической игры на том, что шлюха поминает девственных богинь, здесь можно усмотреть и частую в комедии отсылку на некий культовый контекст, который посредством образа Кору-Персефоны можно связать с почитанием мертвых вообще, и мистериями в частности.

9. Сведя воедино все вышеперечисленные примеры, можно заключить, что в античности круг «мышинных» ассоциаций (слепота, немота, сексуальность=плодовитость, связь с землей, магия=пророчество) удивительным образом совпадает с мотивами, характерными для мистерийных культов, и в особенности для Элевсина. Показательно, что мы располагаем и иконографическим материалом, напрямую связывающим мышь с главным персонажем Элевсинского культа — Деметрой. Так, на монетах из Метапонта в Италии, датированных концом классического — началом эллинистического периода, на аверсе изображена голова Деметры, а на реверсе, ячменный колос (как известно, входивший в число сакральных предметов, демонстрировавшихся в момент посвящения в Элевсинские мистерии) и мышь рядом с ним. Стоит также вспомнить о редком и плохо интерпретируемом эпитете Деметры — Мисия, который понимают как «очищающая» (см. выше п. 3). Учיתי-

вая ассоциации мышей также с Корой-Персефоной и Дионисом, а также двуединый смысл Элевсина как культа мертвых и «дара зерна» (с которым мыши естественно, хоть и негативно, связаны), этот вариант мистериального культа оказывается наиболее подходящим источником для соотнесения греческих слов для «мыши» и «тайнства».

10. Последний — хотя быть может, и наиболее спорный — пример обыгрывания связи мистерий с «мышьиной» темой — «Лягушки» Аристофана. Практически никто ныне не сомневается в «элевсинском подтексте» этой комедии (см. из последних работ книги Bowie 1993 и Lada-Richards 1999), но комментаторы по-прежнему теряются в догадках относительно причин появления в ней хора лягушек (хотя наличие в Афинах храма и культа Диониса Болотного, конечно, отчасти и может разрешить проблему). Но если параллельный лягушкам хор мистов мог подразумевать «мышей», то возникает замечательный комический эффект — в конце концов «Война мышей и лягушек» была, по всей видимости, написана незадолго до постановки комедии Аристофана и могла служить прекрасным литературно-мифологическим фоном. В таком случае весьма интересно, что Аристофан нигде прямо не подчеркивает созвучие двух слов — *μύσται* и *μύσες* — нельзя ли увидеть в этом нарочитое стремление избежать намеков на некую ритуальную реальность, а значит и обвинения в разглашении тайнств?

11. Я вовсе не стремлюсь доказать, что *μύσται*, действительно, стоит соотносить с *мышью* этимологически, или что в Элевсине посвящаемым на самом деле демонстрировали в качестве сакрального символа, вместе с ячменным колосом и ларцом, еще и мышь. Главное, что мне хотелось показать: и этой, самой невероятной на первый взгляд, античной ассоциации можно найти достаточное количество обоснований, и сами древние вполне могли видеть в ней внутренний смысл. Заметим, что мифологические и ритуальные функции мыши в иных архаических, прежде всего восточных, традициях, оказываются весьма близкими тому, что мы обнаруживаем в традиции античной. Характерно, что в хеттских обрядах для спасения человека от смерти некая «Старуха» (ср. описание Фералий у Овидия) посылает в подземный мир мышь, привязав к ней кусочек меди (Иванов, Гамкрелидзе 1984: 531); в Чатал-Гююке мы находим вотивные фигурки мышей в гробницах жриц верховного женского божества (ср. схожие находки в восточном Пелопоннесе); многократно говорилось о роли мыши в качестве священного

животного Гора или о богине смерти с мышьиной головой в египетской религии («Книга мертвых»). В свою очередь, согласно индийским поверьям, мыши живут там, где в земле скрыто золото, и потому служат своего рода знаком богатства и благоденствия («Панчатантра»). Тем самым, этот образ можно считать постоянным элементом некоего мифолого-религиозного комплекса мотивов, связанных с культами смерти и плодородия, одной из реализаций которого являлись и античные мистерии.

В. П. Казанскене (Санкт-Петербург)

О ПРОИСХОЖДЕНИИ ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОГО χιτών

Слово χιτών хорошо засвидетельствовано в разных греческих диалектах (ион. χιτών, дор. χιτών), и по общему мнению является заимствованием из семитских языков — семит. ktn: древнеевр. ketonet, kuttonet, угаритское ktn, аккадское kitinnu «лен, предмет льняной одежды» и пр. (LSJ, Chantraine, Frisk). Данная этимология не только правдоподобна, но едва ли не бесспорна, в частности, потому, что названия льняных тканей в греческом языке по большей части представляют собой заимствования (ср. другие семитские заимствования, напр. βύσσος, σινδών, σάκκος и пр.). Однако среди других семитских заимствований слово χιτών отличается совершенно греческим фонетическим обликом, а также удивительным для заимствования числом производных слов и широким спектром лексических значений.

Любопытны фонетические варианты данного слова, в частности, у Иосифа Флавия засвидетельствована форма χετών (Jos. A. J. 3.7.2), вероятно, отражающая исконное произношение. Нас не должно смущать чередование -i-/-e- при передаче заимствованных слов. Можно вспомнить и о микенских лексемах, содержащих сужение гласного -i- < -e- (i-ḳo, греч. ἵππος). Труднее объяснить вариативность семантики от 'предмет льняной одежды' в древнееврейском к греческому разнообразию смысла уже с микенского времени. Для слова χιτών в качестве исходного принимается значение 'предмет мужской одежды, надеваемый прямо на тело', но уже в кносской табличке (KN L 693 ḡi-po ḡe-ro-to ḡe-te-o ki-to AES M 1) мы обнаруживаем, что предмет, понимаемый как 'рубашка изготовленная из тонкого льна', определяется как требующий определенного количества меди, так что исследователи справедливо

полагают, что к льняной рубашке прикреплялись медные пластины, превращая ее в латы. С этим описанием хорошо согласуется нередкое у Гомера определение *χαλκοχίτωνες* букв. «одетые в медные хитоны», а также такие словосочетания как *ξίτων χαλκεος*, передающий ту же идею.

Помимо гомеровских контекстов для слова *χίτων* засвидетельствовано и значение 'часть обуви, охватывающая ногу' у Ксенофонта и Аристотеля, а также целый ряд анатомических терминологических употреблений в значении 'мембрана' (применительно к анатомии глаза и сердца). В ботанике то же слово обозначает кожуру, плотно охватывающую семя растения или луковицу.

Сами греки не видели в слове *χίτων* следов заимствования и, отмечая чуждый облик других названий хитона (*καλάσειρις, κάλυδς, σάραπις*), предлагали для него этимологию на основе предположения о развитии *χίτων* > *χίτων* (Et. Magn.).

Ясно, что слово *χίτων* вошло в греческий язык рано и воспринималось как исконное самими носителями. Чтобы объяснить причины этого, мне кажется уместным на новом этапе вернуться к этимологии Хирта, предполагавшего, что в праиндоевропейском существовали два корня **dheig'h-*, в том числе и перевертыш **dheig'h-* > **g'heidh-*. К последнему можно было бы возвести греч. *χίτων*.

Перемена **dhøg'h-* > **g'hødh-* в греческом не редкость, ср. *χθών* < **ghdhom*. Как кажется, такого рода колебания могли способствовать укоренению заимствованного слова в греческом. Забавно, что «этимологический перевертыш» проявился у Геродота в пассаже, где говорится о *χιτών τεύχεων*.

В этом случае получают дополнительное объяснение такие слова как *χιτών πύμα πίθου* 'крышка пифоса' и *χείθια τρύβλια* 'чаша, миска'. Все они представлены у Гесихия и наводят на мысль о семантических связях с корнем, представленным, например, в литовском *žĩesti* < **g'heidhti* 'лепить'.

А. Р. Потемкин (Москва)

КАДМ ДРЕВНИЙ

Археологические разыскания в пределах города Фивы в начале 60-х гг. прошлого столетия дали очевидные свидетельства в пользу проникновения выходцев из восточного Средиземноморья на террито-

рию материковой Греции уже в позднеэлладский период. Об этом свидетельствуют не только касситские цилиндрические печати (XIV в. до н. э.) и печати хурритского и угаритского происхождения, но и изделия местных мастеров, изготовленные из негреческого, вероятно импортированного с Востока материала¹. Эти находки согласуются со свидетельствами античных историков о финикийцах, пришедших в Беотию под предводительством Кадма (Геродот, 5.57, Страбон, 402). Исторические данные такого рода также интересны в контексте литературных свидетельств о древнейших героях и городах Греции. В этом смысле особенно примечательна фигура Кадма — основателя Фив.

Гомеру известны и беотийские Фивы, и кадмейцы, при этом в «Илиаде» оба наименования никогда не смешиваются, так что город ни разу не называется именем жителей, а его жители — от названия города при том, что, по крайней мере, для последних такая возможность существовала. С одной стороны, данные микенского языка, для которого зафиксированы имена собственные, *te-qa-ja* для женщины и *au-to-te-qa-jo* для мужчины, принадлежавшие греческим фиванцам², делают вполне вероятным предположение, что греческий язык VIII в. унаследовал и имел в своем словаре имена, образованные от названия города Фивы, с другой же, «Илиада» упоминает о некоем «мужественном фиванце», который приходился отцом вознучему Гектора, Эниопею и, принимая во внимание существование малоазиатских Плакийских Фив, родины Андромахи, вероятнее всего имел негреческое происхождение (8. 120). «Одиссея» лишь начинает отходить от такого строгого отделения жителей от города. Существовавшая в гомеровском лексиконе форма *Καδμείος* уже описывает богов кадмейцев (*Καδμείων θεῶν*, 11. 276), но еще не употребляется по отношению к городу, а прилагательное фиванский (*Θηβαῖος*) хоть и применяется к человеку, но пока что только к Тиресию в качестве его формульного определения (10. 492, 565; 11. 90, 165; 12. 267; 23. 323). Столь четкое разграничение двух этнонимов свидетельствует, что на периферии гомеровского повествования сохранились отголоски древних локальных представлений о чуждых Фивам кадмейцах и их легендарном прародителе, на существование которого намекает появление Ино-Левкотеи, «дочери Кадма» («Одиссея», 5. 333). В более поздних источниках определения «фиванский» и «кадмейский», постепенно начинают употребляться как синонимы, т. е. жи-

¹ Billigmeier J. Ch. 1976. P. 31 sq.; Колобова // ВДИ. 1970, № 2. С. 111 сл.

² LSJ Suppl. 1996 s.v.; Landau O. MGP, 1958. P. 135 (*te-pa₂-ja*).

тели становятся фиванцами, а город или его части — кадмейским (Софокл, «Царь Эдип», 453, Еврипид, «Геракл» 227, 1389. «Финикиянки», 290, 348, 563, 655, 1717. «Вакханки», 48, 50, 172, 750, 854, 1254, 1314; Эсхил, «Семеро против Фив» 1006. Софокл, «Царь Эдип», 29, 35. Еврипид, «Просительницы», 101-ворота, 274-стены).

Греческая драма, разрабатывая местный фиванский миф более подробно, при описании города и его частей пользуется двумя устойчивыми и взаимозаменяемыми эпитетами: кадмейский и огигийский. Так, у Эсхила в «Семи» в начале драмы полис назван огигийским (πόλιν ὀγυγίαν), а в конце — кадмейским (τῇσδε Κадμείας πόλεως), у Софокла «огигийские Фивы» (Θήβας ... τὰς ὀγυγίους) могут описываться либо как «кадмейский город», либо как «город-дом кадмейский» (ἄστυ καδμείον / πόλιν, ... δῶμα Καδμείον), и фиванские ворота Еврипида тоже могут быть и огигийскими, и кадмейскими (Ὀγύγία δ' ἐς πυλάμαθ' — Καδμείας πύλας; Эсхил, «Семеро против Фив», 321, 1006; Софокл, «Царь Эдип», 35, 28sq.; Еврипид, «Финикиянки», 1113, «Просительницы», 101). Суммируя эту и последующую поэтическую практику, Павсаний позднее отмечает, что «у многих поэтов наиболее распространенным эпитетом Фив служит название Оигии» (9, 5. 1).

Попытаемся восстановить первоначальное значение этих определений. Прилагательное ὀγύγι-ος/-а встречается, начиная с ранних текстов греческого корпуса и употребляется как определение для первозданных космических объектов или для артефактов, имеющих репутацию творений глубокой древности: острова Калипсо («Одиссея», 1, 85 и др.), вод реки Стикс (Гесиод, «Теогония», 806), космического огня (Эмпедокл, фр., 84. 7), земли как объекта ритуальной эпиклезы (Эсхил, фр., 273а. 7), логова Эвменид (Эсхил, «Эвмениды», 1036), города (Эсхил, «Персы», 37, 975), власти (Софокл, «Филоклет», 142) и т. п. При этом ни этимология, ни значение слова точно не установлены, и современные исследователи вслед за античными лексикографами, также не имевшими определенного мнения, склоняются к значению 'древний' (Гесихий, см. сл., Свида, см. сл., Евстафий, «Комментарий к „Одиссее“», 1. 85)¹.

Возможно, семантическая неопределенность слова и слабые отголоски местных преданий спровоцировали этиологические воспоминания античных писателей и комментаторов. Приблизительно 5-м в. датируется появление в греческих источниках некоего предка-прародителя,

¹ Frisk H., GEW, s.v.; Chantraine P., Dictionnaire, s.v.; A Comm. on Homer's Odyssey, vol. 1. P. 304; West M. L. Hesiod Th., 1966. P. 378.

Огига (*Ὠγγυος*). Коринна называет его сыном Беота (Схолии к Аполлонию Родосскому, 3. 1178), Гелланик открывает им хронологию аттических царей и вместе с Акусилаем относит его ко времени первого потопа (Евсевий, «Евангельское приготовление», 10. 10. 7). Собственно, репутация прародителя и «допотопность» долгое время оказываются чуть ли не главной характеристикой Огига. Только на рубеже тысячелетий Кастор Родосский добавляет, что он был царем Титанов, а хронограф Талл упоминает о его поражении и бегстве в Тартесс во время Титаномахии¹. Грамматики и лексикографы почти единогласно считают Огига основателем и древнейшим царем Фив при том, что существовала устойчивая традиция, приписывавшая основание города выходцу из Тира, Кадму (Еврипид, «Финикиянки», 638 sq., Аполлодор, 3. 4. 1). Редкие детали, вносящие разнообразие в мифологическую биографию Огига, пытаются сблизить двух основателей. У Ликофрона находим «зазеянный народ Огига», а лексикон Фотия и Свида прямо говорит о том, что Кадм был сыном Огига (Ликофрон, 1206; Свида и Фотий, «Лексикон» *Ὠγγύια κακά*)². Кажется, что причина, по которой возникает столкновение двух основателей, и повод для их примирения относятся к одному хронологическому срезу в истории Фив, когда пришлые иммигранты утверждали свои права на южной оконечности Аонийской равнины, адаптируя своего мифологического первопредка к местному прародителю туземного населения. Чтобы увидеть, как это происходило, обратимся к именам Кадма и кадмейцев.

Современные попытки дать индоевропейскую этимологию имени Кадма, сближая *κεκασμένος* (part. perf. pass. от *καίννυμι* 'превосходить, отличаться'), *κάδμος* (*δόρυ, λόφος, ἀσπίς*, Гесихий) и *Κάδμος* ('вооруженный'?) и реконструируя общий для них корень *кад-, который также стремились увидеть в именах Кастора, Иокасты, Епикасты и т. п., наталкиваются не столько на трудности семантического характера, которые пытались преодолеть Ф. Виан и Э. Вермель³, сколько на изолированность имени Кадма, обнаружившуюся после того, как А. Хойбек⁴, анализируя данные линейного письма Б, восстановил для слова *κεκασμένος* и имен типа Кастор корень *kas-.

¹ Woerner / Roscher W. H. Bd 3. col. 689 sq. (с сомнениями по достоверности).

² См. предположение Crusius'a о родстве Кадма и Огига. Roscher W. H. Bd 2, col. 843 sq.

³ Vian F. 1963. P. 156 sq., Vermeule E. / Studies... to G. M. A. Hanfmann. 1971. P. 184.

⁴ Heubeck A. // BN, VIII, 1957. P. 272–276.

Обратим внимание на форму *Καδμείωνας* / *Καδμείωνας* («Илиада», 4. 385, 5. 804, 23. 680), которую Гомер приводит для обозначения кадмейцев наряду с обычной *Καδμείοι* («Илиада». 4. 388, 391, 5. 807, 10. 288). Она едва ли объясняется исходя из стандартных правил греческой фонетики, если предполагать генетическое происхождение слова от и.-е. *kad- с помощью суффикса -μο-/μων. Скорее в ней можно увидеть трансляцию гипотетического угар. *qdmjn, допустимого при зафиксированном угаритском имени собственном Qdmn и вероятной производной на -jn (ср. spsjn от sps 'солнце, солнечное божество'), которые в свою очередь восходят к широко распространенному об.-сем. *qdm¹. Более того, кроме приведенного угаритского имени в вавилонском пантеоне засвидетельствован бог qa-ad-mu, с не совсем понятными функциями, но явно сопоставимый с упомянутым общесемитским корнем, представленным в аккадском словом qadmu(m) 'древность'².

Большинство сторонников семитского происхождения Кадма предпочитают толковать значение имени, буквально переводя его как «восточный» (ср. человек), в первую очередь принимая во внимание повествование о его путешествии из Тира по Эгейскому морю, результатом чего стало его переселение на греческую землю³. Такое толкование было бы возможно в двух случаях: если бы греки именовали прибывших на языке пришельцев, или если бы обитатели западной окраины расселения семитских племен изначально называли себя восточными. Оба предположения представляются странными.

Принимая во внимание трудности толкования слова через индоевропейскую реконструкцию, примеры актуализации исторической и легендарной действительности в греческой ориентализирующей литературе 5-го в., и намеки на генеалогическое сопоставление Кадма и Огига в более позднее время, предлагаем вернуться к объяснению, которое в свое время, хотя и без должной мотивировки, было высказано Г. Леви, предложившем для известного корня значение «древний, древность»⁴.

Думается, что исторические данные о присутствии на фиванской земле выходцев из восточного Средиземноморья, свидетельства греческой мифологии, сближавшие двух «древних» родоначальников и осно-

¹ Aistleitner J. 1963 2391, 2672; Astour M. S. 1965. P. 152.

² Soden W. von. 1971. S. 891.

³ Movers. Die Phoenizier, 1846, I, S. 500 ff., 652 ff., Billigmeier J. C. 1967.

⁴ Lewy H. 1895. S. 213 f.

вателей города, Огига и Кадма, литературные тексты, которые сначала настойчиво разграничивают кадмейцев и Фивы, а затем столь же настойчиво сближают «кадмейское» с «огигийским», и, наконец, возможная синонимия двух слов, — все это позволяет предположить ситуацию культурной ассимиляции чужеземцев, эпизодом и результатом которой было появление на Балканах Кадма древнего.

Л. И. Акимова (Москва)

ЛЕСТНИЦА В НЕБО. ИДЕЯ ХРАМА НА ВОСТОКЕ И В ГРЕЦИИ

Древнегреческий храм — явление сколь простое, столь и странно-загадочное. Классический периптер (типа Парфенона) с кристальной ясностью его плана и единичностью культовой статуи кажется типичнейшей антитезой древневосточному храму (типа месопотамского) с его массивно-тяжеловесными формами и сложной, насыщенной жизнью внутреннего пространства. Действительно, они очень несхожи. Несходство касается целого ряда важных моментов.

Во, первых, *«время рождения» и связь с небесным светилом.* Месопотамские храмы закладывались ночью, и основание их связывалось с тем или иным созвездием, «образ» которого считался отражаемым в плане земной постройки. Греческие храмы закладывались неизвестно когда, но, исходя из ряда культовых предписаний, они ассоциировались скорее с солнцем и светом дня. Месопотамские храмы еще в первом тысячелетии до н. э. возводились как надземные «копии» ритуальных подземных строений (Акимова, Кифишин 1998: 7–8). В Греции это явление сохранялось лишь на периферии культуры как архаический реликт.

Во-вторых, *ориентация.* Месопотамские храмы ориентировались по углам, а греческие по сторонам света. Месопотамский храм в плане представляет собой стоящий на вершине ромб, греческий — устойчивый прямоугольник. Ромб в шумерской письменности означает знак $dùg_3$ — «благо (соития)», и потому здание ассоциируется с женским лонном как «домом рождения» бога-мужчины [аналогичные представления о храме-женщине известны в Египте]. В Греции прямоугольник не дает таких специальных аллюзий, но обычно связывается с женской «землей» в противоположность мужскому круглому «небу». «Угол» (шумер.

ub) имеет в месопотамских текстах дифференцированную, сложную семантику, которая у греков практически исчезла, сохранив следы былой значимости в понятиях типа «угловые боги» (θεοὶ μῦχοι) и в особой нагруженности в изобразительных текстах «северо-западного» угла. Со «стороной» особых ассоциацией не возникает: это как бы результат разложения «угла».

В-третьих, концепция *сотворения мира*. Храм — место смерти-рождения мира из хаотических вод. Мир рождается, когда хаос рассекается на половины — *мужскую* и *женскую*. Вторая активна, способна к рождению и возрождению, от нее зависит участь мужской. «Водный» генезис очевиден в шумерском названии храма «водная могила» (uḡuk или unug) и в греческом обозначении «корабль» (ναός). Месопотамские храмовые скульптуры сочетают образы водных и небесных тотемов: крылатые рыбы-мудрецы, Имдугуд и др. (Кифишин 1998). У греков тоже храм-«корабль» способен воспарять из мира вод в небеса: он «периптер» — «оперенный» или «крылатый». Но в архитектуре эта идея реализовалась по-разному: в Месопотамии священные комплексы включают *две* взаимосвязанные постройки: собственно *храм* как воплощение водного прамира (обозначается внутренним двором) и *зиккурат* — искусственную «мировую гору» (из 7 ступеней) как знак космичности; на вершине его находилась часовня, где совершался священный брак бога с супругой. Ритуальный процесс должен был завершаться именно *восхождением на гору* — аналогом восхода светила на небеса. [Аналогичная система свойственна Египту (*храм* и *пирамида*) и минойской (критской) Греции (*дворец-храм* и *горное святилище*).] В Греции I тыс. до н. э. храм, как правило, *один*, и восхождение отсутствует.

Однако ближайший анализ греческих сакральных построек показывает, что «восточная» идея храма как «лестницы в небо» в них тоже присутствует, но в совсем иных формах. Собственно греческий «храм» уже во II тыс. до н. э. проявил себя как феномен «горизонтального мира» (Palvou 2000). И в I тыс. до н. э. становление его началось с конкретной «могилы»: т. н. героон в Лефканди на о. Эвбея заключал в своем интерьере два погребения (Stierlin 1997). Ранние греческие храмы (типа храма Аполлона «С» в Фермосе) были очень вытянуты в длину, ориентированы по сторонам света, имели абсидальные узкие концы (западный и восточный) и делились внутри рядом опор на *две части*. Они явно моделировали идею *долгого пути* бога-солнца в подводном мире, потому что скругленными формами (отражение «поворотов») отмечены места «захода» и «восхода» солнца. В дальнейшем храм перестает исполнять функцию

могилы (ее принимает на себя героон), восточный конец его выпрямляется, в нем устраивается портик и торжественный вход. И, наконец, выпрямляется западный торец, интерьер все чаще делится двумя рядами опор уже на три части, из которых в центральной (иногда закрытой для доступа, как в храме Зевса в Олимпии) помещается культовый образ, а две боковые выступают символической эманацией его *двойственной сущности* (правой и левой, мужской и женской и т. д.). Культовый образ остался стоять в *западной* части целлы, древнем локусе смерти-рождения бога, соотносимого с победой Ра над чудовищем Апопи, Мардука над Тиамат или торжеством умершего, оправданного в Чертоге Двух Истин Осириса. Шествие к западу означало умирание человека-бога, шествие к восточной двери — воскресение. Бог шел умирать и возрождаться через одну и ту же дверь (она была в восточном торце).

Но с течением времени, в 5 в. до н. э. неожиданно проявилась тенденция к «высотному» развитию этой идеи. В центральных балканских храмах — Афины на о. Эгина (Charbonneaux, Martin, Villard 1971: 217 f.), Зевса в Олимпии (ВИА 1949: 128–129) и в Парфеноне (ВИА 1949: 154–155) [а также в ряде западногреческих, а в 4 в. до н. э. и малоазийских храмов] — появились *внутренние лестницы* и в целле *двухъярусный ордер*. Они воплощали идею выхода воскресшего бога по «лестнице в небо». Посетители — вслед за богом — могли подниматься на балконы над боковыми нефами и даже выходить на крышу (Дидимы).

Это неожиданное новшество вряд ли можно рассматривать как революцию. Конечно, оно было обусловлено внутренним развитием греческой идеи божественного. Но нельзя не признать, что мысль о «зиккурате» всегда была присуща грекам с их страстью к размещению храмов (и в целом городов) на *вершинах гор* (ср. Дельфы, Афины, Ассос, Феру, Приену и Пергам). Правда, эта мысль реализовалась в скалистой Греции иначе, чем в низменной Месопотамии или в долине Нила. Здесь не воздвигались искусственные горы — это были природные холмы, но не удаленные часами переходов от сакральных комплексов, как то было в минойском Крите (ср. peak sanctuaries), а сросшиеся с ними воедино. Греческий храм, как часовня бога на вершине зиккурата, венчал акрополь, и собственно «гора» оставалась в нем тоже глухой, непроницаемой. «Восхождение на гору» для греков тоже знаменовало конечный акт ритуального процесса. Разница лишь в том, что «низ» и «верх» в сакральной греческой архитектуре — не антагонисты. Оба они вознесены *наверх*: смерть проникает на эллинское небо, окрашивая образы бессмертных меланхолий. Так центр афинского Акрополя являет

«первоморе» Эрехтея и его земной аналог — могилу «первоцаря» Кекропса, вокруг которой хозфоры Портика Кариатид водят свой вечный хоровод. В этой неразрывности «природы» и «культуры» просвечивает гораздо более архаичная идея «сакрального», чем в высокодифференцированных и цивилизованных Шумере и Египте. Балканская Греция — не только их наследница, но и ближайшая родственница. История ее искусства показывает, что в течение всех веков своего существования она жила не только своей молодой «эллинской», но и глубоко скрытой внутри, древней «ориентальной» жизнью.

Литература

- Акимова, Кифишин 1998 — *Акимова Л. И., Кифишин А. Г.* Тени богов. Об онтологическом смысле древних копий // Проблема копирования в европейском искусстве. Материалы научной конференции 8–10 декабря 1997 г. РАХ / Под ред. Г. И. Вздорнова. М., 1998. С. 7–29.
- ВИА 1949 — Всеобщая история архитектуры. Т. II. Книга 1. Архитектура Древней Греции / Под общей ред. В. Д. Блаватского и др. М., 1949.
- Кифишин 1998 — *Кифишин А. Г.* Введение в храм. Опыт реконструкции шумеро-вавилонского мифоритуала // Введение в храм / Под ред. Л. И. Акимовой. М., 1998. С. 27–49.
- Charbonneaux, Martin, Villard 1971 — *Charbonneaux J., Martin R., Villard F.* Archaic Greek Art. 620–480 B. C. / The Arts of Mankind / Ed. By A. Malraux and A. Parrot. London, 1971.
- Palyvou 2001 — *Palyvou, Cl.* Concepts of Space in Aegean Bronze Age Art and Architecture // The Wall Paintings of Thera. Proceedings of the First International Symposium. Petros Nomikos Centre, Thera, Hellas. 30 August — 4 September 1997 / Ed. by S. Sherrat. Athens, 2000. P. 413–436.
- Stierlin 1996 — *Stierlin, Henry.* Greece. From Mycenae to the Parthenon / Taschen's World Architecture. Köln et al., 1997.

Н. В. Брагинская (Москва)

Что, если «Иосиф и Асenet» — первый греческий любовный роман?

На краткое упоминание Книги Бытия о том, как Иосиф женился на Асenet, дочери Гелиупольского жреца, опирается написанный по-гречески, с большим количеством «септуагинизмов» ветхозаветный апокриф, условно именуемый «Иосиф и Асenet» (далее ИА).

Датировка. Среда. На протяжении последних ста лет из «позднего» и вторичного по характеру текста, маргинального для всех дисциплин апокриф стал предметом оживленной полемики, изучения в университетских аудиториях и многочисленных противоречащих друг другу интерпретаций. Определение места, времени и среды создания апокрифа соотносится с тем, считает ли исследователь его христианским, иудео-эллинистическим, иудео-христианским, гностическим, ессенским, терапевтическим, раввинистическим, находит ли в нем символы древнеегипетской или митраистской религии или позднейшей иудейской мистики; полагает ли, наконец, что текст исходно одной направленности подвергся иначе направленной редактуре или интерполяции.

В соответствии с этим датировки располагаются в диапазоне от II в. до н. э. до VI в. н. э., причем «датировкой» оказывается отнесение времени создания к периоду продолжительностью в два-четыре века.

«Гипотеза храма Онии». Гипотеза Гидеона Бохака, который связывает создание «Иосиф и Асенеф» с периодом возникновения так называемого храма Онии и расцвета «земли Онии» при Птолемеях Филометоре, позволяет датировать памятник очень точно и очень рано, 162–145 гг. до н. э. Я имею новые, по сравнению с уже высказанными этим автором, подтверждения данной гипотезы, но в докладе рассматриваются только следствия принятия столь ранней датировки для истории греческой литературы.

Жанр: агада, таргум. Определение жанра апокрифа зависит от того, в какую традицию его помещают. Если определять жанр ИА как мидрашистскую агаду, дающую объяснение странному факту женитьбы патриарха на иноплеменнице, то естественно, как это и делалось в научной литературе, не только встраивать ИА в соответствующую систему жанров, но и усматривать за греческим текстом еврейский оригинал. Если же сочинение было написано изначально по-гречески, как считает в настоящее время большинство исследователей, то можно было бы назвать это греческим таргумом (букв. перевод) — пересказ библейской истории с добавлениями и детализацией. Однако известные арамейские таргумы (как и рассказы из «Иудейских древностей» Иосифа Флавия) не предполагают превращения нескольких строк Библии в целое сочинение с введенными в него персонажами и сюжетными линиями.

Жанр: роман. В последней трети прошлого века ИА была опознана эллинистами как «еще один» греческий эротический роман. При датировке III–VI вв. н. э., речь шла о влиянии на автора апокрифа греческого романа, его приемов, системы персонажей, сюжетной схемы и

шаблонов. Даже при наиболее принятой в настоящее время датировке I в. до н. э. — I в. н. э. появление ИА совпадает с временем создания самых ранних из известных романов, не говоря уже о датировке серединой II в. до н. э.

Роман до романа. В таком случае черты ИА, которые рассматривались как результат «влияния» греческого романа, обнаруживаются до появления такового, и высказывавшиеся в научной литературе соображения о восточной родине романа получают новую перспективу.

Потеряв такой удобный инструмент объяснения ИА как результат влияния греческого романа, мы не обретаем, однако, в ИА такой же инструмент для объяснения греческого романа. Эллинистическое влияние не нуждается в обосновании, влияние же определенного иудейского сочинения на сложение греческого жанра из самых общих соображений представляется маловероятным. Не рискуя рассматривать ИА как сверхвлиятельную книгу, задавшую парадигму греческого романа, я нахожу целесообразным провести сравнение основных элементов эротических романов и ИА, не предвзято его никакими предположениями о генезисе их сходств и различий.

Место ИА среди еврейских повествовательных жанров. Датируя ИА шестидесятью годами II в. до н. э., мы не помещаем сочинение в пустыню. III—I вв. до н. э. — время, когда создавалась еврейская повествовательная литература, рассказывающая о подлинных с точки зрения авторов и читателей событиях, но существенно отличная от большинства библейских книг своей «занимательностью», новеллистичностью, детализацией, также «свободным» отношением к историческим фактам в духе народной традиции (греч. Эсфирь, греч. Даниил, Иудифь, Товит; а также фрагменты Артапана, Сивиллины книги, Завещание двенадцати патриархов, Библейские древности, некоторые связанные повествования Древностей Флавия и др.). Их возникновение принято связывать с влиянием эллинской культуры, но ни они сами не являются эротическими романами, ни о влиянии на них греческого романа говорить невозможно, ибо они старше романа.

«Синкретическая правда» и вымысел. Вымысел в этих произведениях не понимался и не трактовался как таковой. Это архаическая «синкретическая правда», укорененная в истории и в тексте Библии. ИА занимает среди этих сочинений законное место. Его содержание — любовь и брак — не являются результатом свободного выбора автором жанра любовного романа, а задано прагматической целью объяснить странный брак патриарха.

В то же время эротический роман в системе античных жанров не имел ни законного места, ни определенной номенклатуры, ни разработанной поэтики. Античные жанры, как это присуще древним литературам, имели каждый свою легитимацию — сакральную, прагматическую и, так сказать, «референциальную» (через отнесенность к какой-то «реальности», часто при помощи посредующей инстанции: рассказчик, очевидец, документ) или их сочетание. Написать же роман о Левкиппе и Клитонте было делом свободного выбора, было художественной задачей, и романы резко отличались от большей части классической продукции отсутствием опоры на мифологические или исторические события. Поэтому античные романы «озабочены» автолегитимацией, которую помещают «внутри» текста, причем самые ранние делают это по референциальному, «восточному» типу: «Роман о Нине» рассказывает об «исторических личностях» (основан, скорее всего, на арамейском источнике), а «Херей и Каллироя», имитируя историографию, отталкивается от упоминания сиракузского стратега Гермократа и его безымянной дочери у Фукидида, так же как ИА — от упоминания Асенет и Пентефрея в Бытии.

Конфессиональный барьер и препятствия для брака. Главное отличие греческого романа от ИА — наличие конфессионального барьера как препятствия для брака. В ИА брак и обращение связаны самым серьезным образом. В эллинистическое время, как и в условиях плена, изгнания и диаспоры, проблема брака с иноплемениками была острой, и история Асенет и Иосифа имеет в иудейской традиции решение не только так сказать «прозелитическое», но и выражено антиязыческое, делающее Асенет еврейкой, дочерью Дины и родственницей Иосифа.

Греческий роман на уровне повествования и поверхностного сюжета никак не связывает любовную тему с темой обращения. Это и понятно. Для брака эллина конфессиональных препятствий практически не существовало. А единственный роман-обращение, «Метаморфозы» Апулея, не является любовным романом.

Чтобы запустить любовно-авантюрный сюжет авторы греческих романов используют самые экзотические, а иногда и надуманные, мотивы для разлучения влюбленных или супругов и отнесения брака или воссоединения супругов к торжественной концовке. Препятствие, всегда внешнее, часто имеет под собой сакральную мотивировку (таинственный оракул и/или воля Эрота, желающего наказать дерзкое к нему презрение, и др.). Раскаяние в неповиновении божеству, принятие героем или героями жреческого сана, прохождение ordeals, — все это может

присутствовать в романе, но только у Апулея, т.е. помимо брачного сюжета, развернуто покаяние, ритуальное очищение и посвящение. Кажется бы, в истории любви Иосифа и Асенет нет места для авантюрного сюжета. На его месте — недельное покаяние. Однако после бракосочетания и по прошествии некоторого времени сын фараона, сраженный красотой Асенет, вовлекает в заговор против Иосифа, Иакова и собственного отца сыновей Иакова от служанок — начинаются «приключения». Характер «приключенческой» части несколько отличен от остального текста апокрифа, его можно было бы считать «продолжением», «второй серией». Если представить себе эллинского «сценариста», приспособляющего чужой материал к вкусам своего «зрителя», ему следовало бы взять эту вторую, приключенческую часть и заменить ею покаяние и перемену религии. Тогда получился бы греческий роман.

В целом можно сказать, что в ИА мотивы, напрямую связанные с основной коллизией, так сказать содержательные, «натуральные», в романах имеют характер литературного приема.

Вина и искупление. Герои романа в начале повествования часто выступают гибристами, гонителями богов. Это может быть отвержение Эрота или Афродиты, и дальнейшая судьба — расплата. Надменные, гордые своей красотой и девством герои, никого не считающие себя достойными, наказываются внезапно вспыхивающей страстью, любовной болезнью. Описания их болезни и страданий подобны описанию покаяния Асенет. Но у страданий и приключений героев может и не быть ясного морального смысла: это только превратности судьбы, богини авантюры. И Асенет начала повести, надменная и дерзкая, не признает никаких женихов, только сына фараонова считает себе равней. Она искупает свою вину покаянием и, обратившись к истинному Богу, получает посвящение в мистерии Всевышнего и преображается.

В античном любовном романе связь брака и сферы сакрального выражена слабее, и все же брак или встреча супругов не только происходят в торжественной обстановке, в храме, во время жертвоприношения, но и сами они меняют свой статус по отношению к сфере сакрального, например, становятся жрецами или возлагают рассказ о своей судьбе (свиток) на алтарь богини.

Расставание с родителями — часть интриги романа, напоминающая о комедии. Часто «отчуждение» от родителей необходимо для начала приключений и путешествий и приспособлено «под сюжет», как например, у Ахилла Татия. По комедийному же образцу «отчуждение» родителей принимает крайнюю форму подкидывания детей. Путешествия

и приключения получают смысл обретения не только супруга, но и отца с матерью.

Асенет сначала ссорится с отцом, потому что не хочет выходить замуж за Иосифа, считая это ниже своего достоинства, а потом, чтобы выйти за него замуж, отрекается от родителей, потому что они поклоняются египетским богам. Оба действия мотивированы исключительно «изнутри», конфессионально, а не требованиями сюжето- или интригосложения. Отцом и матерью становится для Асенет Бог.

Мнимые смерти — это своего рода дежурное блюдо в репертуаре романских мотивов. Герой считается мертвым, его погребают, ему ставят кенотаф, его оплакивают, а он появляется снова живым, словно вышел из преисподней. Все это по сюжету — приключения или уловки. Асенет же оплакивает свои грехи в семидневном посте и одежде для оплакивания умерших. Она просит Бога «перелепить» ее, создать заново, вдохнуть в нее жизнь. Ее умирание и воскресение носит не метафорический и не «приключенческий» характер, а мистический. Умерла язычница, родилась дочь Всевышнего.

Общая мифологема. Самый глубокий уровень показывает, что у греческого романа и у ИА общая мифологема, которая не является как таковая результатом никакого литературного влияния — ни в одну ни в другую сторону. Она реализуется как сюжет выхода из тяжких испытаний, из временной смерти или «почти смерти», чтобы обновиться, увидеть свет и просиять красотой, обрести спасение, новую жизнь. Ей порождается один из величайших древних сюжетов, лежащий в основе всех посвящений и мистерий, языческие они или монотеистические. Он лежит под поверхностью бытовой истории влюбленных и в греческом романе. Это сюжет об умирающем и выходящем из преисподней божестве природных сил.

Можно было бы удовлетвориться констатацией того, что ИА и романы обязаны своим сходством общему архаичному наследию, а своими различиями — разнице актуальных задач: апологии храма Онии в религиозноцентричной культуре евреев и создания модного литературного жанра в обремененной философско-риторическим эклектизмом александрийской культуре.

Актуальный символизм. Но дело не исчерпывается поверхностным нарративным и образным оформлением глубинной мифологемы (возможно, находящейся вне досягаемости для рефлексии и создателей, и читателей). Есть еще и сознательно поставленный за повествованием символический второй план.

Для нашего ветхозаветного апокрифа вторым планом является отнесенность истории Иосифа и Асенет, во-первых, к современному его возникновению созданию храма Онии (как я полагаю, путем «перепрофилирования» имевшейся постройки, осмысленной как башня Асенет), т. е. как апология этого в высшей степени сомнительного для иудея предприятия; во-вторых, отнесенностью к представлениям о мистическом браке мессии и Премудрости (царя Соломона и Премудрости, в более поздней традиции — Бога и Шехины).

Конечно, следует доказывать, что референции именно таковы. Но сама по себе предназначенность библейского текста или текста псевдоэпиграфа для толкования его как пророчества, как притчи, для символической экзегезы — в порядке вещей. В случае ИА символическое осмысление событий и пророчество о преображении Асенет, ее бессмертии и роли места упокоения всех сыновей Божьих содержится в самом тексте. Это не аллегорическое толкование в духе стоиков или Филона. Соотнесенность повести об Иосифе и Асенет с мистической символикой не исчерпывает ее содержания, не сообщает его единственного истинного смысла, а углубляет и расширяет перспективу, создает напряженную вибрацию смысла.

В еврейской традиции, известной в основном по более поздним памятникам, толкование представляло собой параболу (*машаль*), притчу-разгадку на текст-загадку, а не аллерию. Одно повествование со своим собственным сюжетом и смыслом сопоставлялось другому, обладающему тем же.

Сказка об Амуре и Психее — «мидраш» на «Метаморфозы». Самым близким аналогом к ИА в античной литературе является Сказка об Амуре и Психее, которая служит, вместе с тем, ключом к «Золотому ослу» в целом. Она нагружена иносказанием и сказывает то же, что представляет в виде сюжета весь текст, а в виде мотива — его последняя книга с посвящением в мистерии Иисиды. Апулей повторяет в Сказке тему заблудшей Души, которая должна пройти испытания (исполнять трудные задания Венеры) и спуститься, наконец, в преисподнюю, чтобы обрести снова своего супруга — Бога Любви, законный брак и бессмертие. Роман в романе — сказка об Амуре и Психее — соединяет обе модели — посвящения в мистерии, которое ведет к соединению с Богом и обретению бессмертия, и модель любовно-брачного сюжета. Сказку об Амуре и Психее можно представить себе как параболическое, притчевое толкование романа, не лишнее, однако, собственной ценности и «занимательности». Вопрос, на который отвечает эта пара-

бола, вообразить можно, но в античной культуре нет сакрального текста, к которому он обращен.

Символическое толкование античного романа, связанное в европейской науке с именами К. Кереньи и Р. Меркельбаха, имеет радикальных последователей и столь же радикальных противников. Несомненно, что оно не может с равным основанием применяться ко всем известным образцам жанра. Если Ксенофонта Эфесского можно с некоторым основанием представить разросшейся притчей о пути души от низменной телесной сферы к очищению в форме целомудренного брака и к служению целомудренному Эроту (И. Протопопова), то у Харитона между романной поверхностью и глубинной мифологемой никакого «третьего слоя», похоже, нет вовсе. У Ахилла Татия, Лонга и, видимо, Гелиодора, образы орфико-платонического мифа об Эроте и мистерияльная терминология должны подсказать читателю правила герменевтической игры: повествование предлагается читать «как» развернутую метафору посвящения в мистерии Афродиты и Эрота (и такие средневековые или позднеантичные прочтения известны). Отличие от ИА в том, что это именно метафора, образ осмысления реальности в терминах мистерии, а не реальность мистерияльного посвящения и обращения, как в ИА.

Выводы из сопоставления ИА и античного романа состоят в следующем: античный роман, будучи маргинальным явлением в системе античных жанров, получает законное место, если рассматривать словесность эллинистического периода как корпус текстов, выходящих за пределы литературы двух античных народов: специфическая равновесная двуплановость нарратива имеет образцы у восточных соседей. ИА — такой двуплановый текст, максимально близкий по содержанию греческому роману, что позволяет говорить о возможном влиянии его или ему подобных на «романистов», прежде всего александрийских. Не менее важны и отличия.

Автор ИА при помощи рассказанной им истории «решал» насущные политические и религиозные задачи. Литературные задачи, если он их вообще осознавал, интересовали его в последнюю очередь, так что художественная сила ИА — это своего рода побочный продукт его пропагандистских усилий.

В классических литературах жанр романа без укорененной в собственной культуре прагматики, оказывается областью «повышенной» литературности. Исследования последних лет все чаще обнаруживают в античных романах тонкую игру, филигранную композицию, поэтическое отношение к слову. Пространство «просто рассказа», изложения событий, сжимается, уступая место продуманной игре с читателем, которой служит и второй, «символический», план.

ПИЩА БОГОВ И БОЖИЯ ТРАПЕЗА.
(МЕД И ПЧЕЛЫ В АПОКРИФЕ «ИОСИФ И АСЕНЕТ»)

1. История о «покаянии Асенет, дочери Пентефрея, жреца Гелиопольского и о том, как взял ее Иосиф прекрасный в жены» относится традиционно к ветхозаветным апокрифическим текстам, но все чаще рассматривается также в контексте позднегреческого романа. Общепринятая локализация текста — кон. I — нач. II вв. н. э., иудейская община в (или около) Александрии. В повести присутствуют признаки 3-х религиозно-исторических традиций — греческо-эллинистической (исходно греческий текст), иудейской (библейский сюжет и образность) и египетской (прежде всего место действия и отдельные реалии). Совершенно очевидно, что это — нарратив, толкующий библейский сюжет (Быт 41,45), и совершенно неочевидно место, время и мотивация составления такого «романного» толкования.

2. Кульминационный эпизод первой части греческого текста, который мы рассматриваем, — появление после покаянного моления Асенет посланника с небес (названного в тексте «антропос», Человек), сопровождаемое чудесными событиями, и мистериальное действо вкушения от «сота жизни» (*χρίον ζωῆς*), который есть «благословенный хлеб жизни» и «благословенное питье бессмертия» и «благословенное помазание нетления» (15,16). Появление меда и пчел в таком ритуально-мистическом контексте, побуждает рассмотреть подробнее их семантику и символику.

3. В греко-римской мифологическо-образной системе мед и пчелы обладают рядом совершенно особых свойств: пчелы — служители богов и посланцы небес, они сообщают избранным божественные качества, прежде всего дар «сладких речей» (и пророчества); их продукт, мед, обладает божественными свойствами (дарует жизнь или даже бессмертие), и (в паре «молоко и мед») является устойчивым топом блаженного «золотого века»; они самозарождаются в трупах быков и именуются «быкорожденными»; не имеют ни пола ни индивидуумов; участвуют при прохождении душ от смерти к жизни или наоборот. Их мифологическо-сакральная функция — функция посредников между миром мертвых и живых, миром людей и богов (пчелы связаны с погребальными обрядами и с древнейшими культами мертвых: Персефону и Де-

метру называют «пчелой», а служительницы культов богинь, обладающих наиболее древними чертами, таких, как Нейт-Афина и Артемида Эфесская, именуются пчелами). Мед же является (прежде всего, в сфере культа) рефлексом «пищи богов» — нектара и амброзии. Эта «пища богов», как известно, сообщает бессмертие и напрямую связана со сферой жизни/смерти.

4. Во многом те же особые качества имеет и мед в представлениях древнего иудаизма. Упоминание меда как пищи в библейских книгах немногочисленно, но он присутствует в таких существенных образах и символах, как земля, текущая молоком и медом; манна, вкусом подобная лепешке с медом; книга из Апокалипсиса, которая была сладка, как мед и пр. В практике иудаизма мед также оказывается связан с погребальным обрядом (входит в состав погребальных благовоений); мед, найденный Самсоном в трупe льва (Суд 14,8–9), перекликается с греческим поверьем о зарождении пчел из падали. Связан он также и с эсхатологическо-мессианской сферой (манна будет пищей для всех в мессианское время) и является одним из основных признаков грядущего Царства Мессии (земля, текущая молоком и медом — *passim*). Прообразом даруемой Богом людям еды любого вида была манна, имеющая вкус меда и белая цветом (Исх 16,8.12.31; ср. Прем 16,20 «народ Твой Ты питал пищей ангельскою и послал им, нетрудящимся, с неба готовый хлеб, имевший всякую приятность по вкусу каждого»). Верование, что манна имеет такой вкус, как придает ей вкушающий ее, сохранилось в последующей иудейской традиции (трактат Йома, 75b). В том, что в «Иосиф и Асенет» под «сотом», который был «бел, как снег и полон меда» (16,7) подразумевается манна Исхода, сходятся все исследователи текста. В качестве «хлеба с небес» она синонимична понятию божественной пищи, несущей жизнь. Также манна имеет признак сладости как Божественного свойства (Чис 11,6–9 и др., вкусом, «как лепешка с медом»; ср. также Иез 3,3; Пс 118,103). В иудейской религиозно-культовой традиции мед не мог быть храмовым приношением (поскольку не относится к «начаткам», полученным от труда человека). Но в религиозных представлениях иудеев он соотносим с высшей сферой — с Небесной трапезой, с Божией пищей, Манной, с эсхатологической сферой.

5. В апокрифе «Иосиф и Асенет» вкушение небесной пищи означает принятие героини в небесную обитель, «в жизнь» (16,14 — «и все ангелы Божии едят от него, и все избранные Божии, и все сыны Всевышнего, ибо это — сот жизни и всякий, кто вкусит от него не умрет вовек»,

как поясняет небесный посланник). «Романный» сюжет — любовь «с первого взгляда», испытания, божественная помощь и мистическое преображение героини, завершающееся браком — по мере прочтения текста оборачивается глубоко символической притчей, толкующей о пути души к спасению — к Богу истинному, о пути от смерти к жизни. Этапы этого пути: грех, покаяние («умирание» со всеми знаками смерти), омытие «живой водой», перемена одежды, вкушение божественной (небесной) пищи, приобретение нового имени («Град Убежища»); по завершении — обретение героиней бессмертия и, в паре с Иосифом («первородным Бога», «сильным Бога»), совершенно особой миссии, сближающей Асенет с Премудростью Божией. Таким образом, центром всего сюжета становится путь души к Богу, возрождение души через покаяние (μετάνοια) и вкушение приготовленной пчелами для нее Небесной трапезы, дающей бессмертие — «сота жизни» (τὸ πνεῦμα ζωῆς — 16,14). И здесь мед, чудесный сот медовый, является рефлексом божественной пищи, небесной манны. Героиня, обладавшая исключительной красотой, живущая в башне с идеально устроенным миром (космосом), и достойная сына фараона, но не имевшая истинного Бога, обретает Его, получив такие небесные дары, переходит от смерти к жизни, становится дочерью Всевышнего, которая «не умрет вовек», и имя ее записано в «Книге жизни».

6. Неоплатоническая экзегеза III–IV вв. (Порфирий), толкующая пещеру нимф в «Одиссее» Гомера (XIII, 102–112) местом вхождения (становления) душ в жизнь, символически понимает пчел, живущих в этой пещере, с одной стороны, как «правильные», праведные души, собирающиеся воплотиться, с другой, — как неких помощников богам, приготавливающих для этих душ пищу, божественную пищу жизни, т. е. мед. Таким образом, и здесь мед и пчелы пребывают на той же границе смерти/жизни, человеческого/божественного, тленного/вечного, что и в эллинско-римской мифологии, что и в нашей апокрифической библейской истории брака Иосифа и Асенет.

7. Своеобразие текста, даже уникальность деталей и образов этого нарратива имеют при ближайшем рассмотрении настолько общие символические смыслы, что порождают обильные толкования и дискуссии в современной критической литературе и затрудняют понимание истоков его возникновения. Совпадение образов в «Иосиф и Асенет» с символикой неоплатонического толкования побуждает некоторых исследователей отодвигать датировку этого памятника к III–IV вв. Но возникает сомнение в правомерности такого передатирования прежде всего по-

тому, что обнаруживается консонантность или даже инвариантность одного из важнейших образов, образа меда и пчел, в представлении различных народов и во многих религиозных традициях средиземноморского ареала. Наш апокриф оказывается весьма гибким текстом для соотнесения его с различными традициями и религиозными учениями, но именно такая гибкость и даже символический универсализм больше всего и затрудняет разрешение основных вопросов — кто, когда и где его создал. Глубинная же общность семантики его образов позволяет этому тексту, каковым бы ни было его первоначальное происхождение, восприниматься «своим» в различных религиозных системах позднего эллинизма.

О. Л. Левинская (Москва)

«МЕТАМОРФОЗЫ, ИЛИ ЗОЛОТОЙ ОСЕЛ» АПУЛЕЯ:
В ПОИСКАХ СЮЖЕТА

1. Литература о «Золотом осле» необозрима, но этот роман по-прежнему полон загадок, одна из которых — его сюжет. Поиски корней истории о превращении человека в осла ведутся по двум ключевым понятиям: *осел* и *превращение*, и пока еще никому не удалось обнаружить точки, в которой они совпали бы, а потому все найденные исследователями соответствия приблизительны и чаще всего — сомнительны.

2. И все же такая точка существует. Обнаружить ее можно, если учитывать третье, важнейшее ключевое понятие — *колдовство*. В античной традиции *есть* сюжет, где человек с помощью колдовства оказывается превращенным в осла. Это сюжет, связанный с Киркой.

Все помнят, что в «Одиссее» Кирка превращает спутников Одиссея в *свиней*, но в поздних источниках мы находим большее зоологическое разнообразие: у Аполлодора говорится, что кого-то Кирка превратила в *свиней*, кого-то — в *волков*, кого-то — в *львов*, а кого-то — в *ослов* (Эпитома, VII, 14–15). Волки и львы упомянуты и у Гомера — как жертвы прежних колдовских ухищрений Кирки, а вот ослов у него нет. Но это не означает, что ослы — нововведение позднего эпитоматора. Они появляются в этом эпизоде гораздо раньше, по меньшей мере в сер. 6 в. до н. э., но об этом свидетельствует уже не литературный, а иконографический материал.

3. И здесь обращает на себя внимание вот такая особенность. Всем известно, что сюжеты превращений чрезвычайно популярны в греческой мифологии и что существует довольно много их иконографических версий. При этом мастера пользуются самыми разными приемами: они могут просто изобразить человека, *подразумевая* метаморфозу; они могут сообщить этому человеку отдельные *признаки* того животного, в которое ему суждено превратиться (рога у Актеона, когти, заостренные ушки и шерсть на лице у Каллисто); реже героя изображают покрытым сверху *шкурой* того животного, в обличье которого ему предстоит жить. Иными словами, единого принципа изображения метаморфозы не существует.

В случае с Киркой дело обстоит иначе. Здесь мастера, независимо от эпохи и местности, используют только один прием — они изображают полноценную голову животного (кабана, льва, быка, барана, коня, гуся или осла) на полноценном человеческом теле. Варьируется только композиция: на вазах 6—5 вв. до н. э. диморфные существа могут стоять вокруг Кирки в профиль к нам, могут двигаться, иногда как будто даже плясать вокруг нее; только начиная с 4 в. до н. э. эти фигуры стали изображать сидящими или даже лежащими.

4. Единообразие в иконографии превращений, производимых Киркой, не может не привлечь внимания. Случайные ли это совпадения, или изображение диморфных существ вокруг Кирки связано с какой-то традицией? Иными словами, меня интересует: 1) когда и по каким поводам изображались у греков «звериноголовые» существа; 2) связаны ли эти изображения хоть как-нибудь с идеей превращения. И поскольку интересует меня превращение в *осла*, то круг поисков я намеренно сужаю до *ослиноголовых* существ.

5. Поиски приводят к фрагменту микенской фрески, где изображены ослиноголовые существа. Сопоставив их с изображениями на кольцах, геммах и печатях из Микен, Тиринфа и Этрурии, ученые согласились в том, что перед нами служители богини — Владычицы животных. Конечно, очень трудно решить, изображены ли здесь мифологические персонажи («демоны», как их условно называют), или участники обрядовой процессии в масках, но для нас это различие несущественно, хотя исследователи склоняются ко второму варианту ответа.

6. Существо с головой *осла* изображено в числе прочих «звериноголовых» существ и на фризе покрывала Деспины — фрагмента скульптурной группы из святилища в Ликосуре (Аркадия). Характер этих изображений не вызывает у специалистов никаких сомнений: перед нами

участники обрядового действия в честь всемогущей Владычицы, в которой аркадяне чтили прежде всего Владычицу животных.

Т. о., мы знаем, что ослиноголовые существа изображались как спутники Владычицы животных еще в микенскую эпоху. В этом отношении «молодость» аркадских изображений не должна нас смущать: исследования последних лет убедительно показывают, как прочно хранились в Аркадии архаические, в том числе микенские культовые традиции.

7. Казалось бы, служители Владычицы с головами животных, в том числе и ослов, не имеют отношения к идее превращения. Но мы знаем, что Владычица животных — глубоко архаическая богиня, сущность которой составляет полная власть над миром живых существ, стирающая границу между людьми и зверями. Именно поэтому, как мне кажется, прислужники этой богини всегда изображаются как существа некоей неопределенной, зверино-человечьей природы. Ту же текучесть живого мира демонстрирует, с моей точки зрения, и обряд, участники которого не просто грубо маскируются под животных: голова животного на теле человека — это признание власти богини над собой и готовность служить ей, сменив человеческий облик на облик животного. Т. о., диморфные существа в свите Владычицы связаны с идеей более глубокой, чем идея превращения, — это идея *проницаемости границ* между животными и людьми.

Связь волшебницы Кирки с идеей превращения очевидна, но я должна напомнить, что этот персонаж тоже имеет культовую основу — признаки Владычицы животных в Кирке несомненны. И поэтому я рискну высказать такое предположение: устойчивое изображение Кирки в «звериноголовом» окружении — не случайность, но зафиксированная иконографией глубинная сущность этого персонажа. Похоже, что мастера, иллюстрируя эпизод киркиных превращений, воспроизводили некий архетип, в котором Кирка изображалась, как и положено Владычице животных, со своими диморфными спутниками. Если мое предположение верно, то Киркина колдовская способность превращать людей в животных, известная нам по литературным источникам, — это лишь упрощенное отображение ее могущества как Владычицы.

8. Итак, превращение человека в осла все-таки знакомо грекам. Это очень специфическое превращение. Во-первых, оно устойчиво связано с кругом представлений о могуществе Владычицы животных. Во-вторых, оно не фиксируется в письменных источниках. В-третьих, оно, на первый взгляд, содержит некоторое противоречие: дело в том, что обнаружить в Греции ослов как реальных животных до поры до времени не удастся — их

нет в мифологии, они очень поздно появляются в иконографии (не ранее 5 в. до н. э.), в литературе начинают устойчиво упоминаться только в классическую эпоху; данные зооархеологии подтверждают эти наблюдения. Откуда же в свите Владычицы животных появляется человек-осел?

Мне кажется, что разрешить противоречие можно, предположив, что этот образ в числе прочих «звериноголовых» спутников Владычицы греки усвоили *через иконографию* (вместе с культом или без него). Конечно, хотелось бы установить иконографический источник, но пока я ограничусь некоторыми любопытными соответствиями.

9. Поиски возможного иконографического источника привели меня к так называемому Большому амулету Ламашту. Это изделие Месопотамии периода ассирийского владычества (13–7 вв. до н. э.). В амулете есть целый ряд деталей, на которые мне хотелось бы обратить ваше внимание. 1). В изображении самой Ламашту очевидны признаки Владычицы животных, и (что очень важно) это не единичный случай — иконография Ламашту систематически обнаруживает эти признаки. 2). На втором фризе амулета мы видим изображение процессии звериноголовых существ; судя по фрагменту другого амулета, эта процессия устойчиво сопровождала Ламашту, независимо от общей композиции амулета. 3). Отождествить головы животных достаточно сложно, но ослиной головы я среди них не вижу, зато стоит Ламашту не на ком-нибудь, а на осле — это тоже устойчивая деталь иконографии Ламашту.

10. Итак, в иконографии амулетов опять сходятся вместе а) образ Владычицы животных, б) процессия звериноголовых существ и в) осел как подвластное Владычице животное. Известно, что изделия подобного рода попадали в поле зрения греков. Есть ли у нас основания предполагать, что они не только видели эти вещи, но и воспроизводили их? И здесь мне бы хотелось обратить ваше внимание на несколько более мелких деталей. 1). Верхний фриз Большого амулета занят изображением месяца и солнца; так же оформлен верхний фриз золотого кольца из Тиринфа, где изображена Владычица животных со своими прислужниками; такой же фриз мы находим и на вотивной табличке 7 в. до н. э. с изображением Владычицы животных. 2). Нижний фриз Большого амулета занят изображением рыб, плавающих в воде; таков же и фриз вышеупомянутой вотивной таблички с Владычицей.

Как мы видим, детали декора Большого амулета появляются у греков в совершенно определенном контексте — в связи с изображением Владычицы животных. Учитывая уже указанные совпадения в более крупных деталях, рискну предположить, что иконографический канон Владычицы жи-

вотных (в том числе и ее сказочных ипостасей вроде Кирки) греки усвоили у обитателей Междуречья. Это означает, что сначала в балканском ареале появилось *изображение* человека с ослиной головой как одного из спутников Владычицы, а потом содержание этого изображения было переосмыслено в *сюжете* как результат колдовских ухищрений волшебницы.

Е. Г. Рабинович (Санкт-Петербург)

«НА МИЛЕТСКИЙ МАНЕР»: ОТ ГРЕКОВ К РИМЛЯНАМ (ВВЕДЕНИЕ)

Исход века трагедии стал у греков временем кодификации сюжетной нормы, так что именно трагический сюжет — с перипетией и узнаванием, с разгадкой в конце, «подобный единой и целой живой твари», — оказался, в сущности, единственной узаконенной формой поэтического нарратива. Вскоре расцвела средняя и затем новая комедия — с точно такой структурой сюжета, а вскоре и «любовные романы» — и опять такого же нарративного типа, с нарастающим напряжением и с разгадкой в развязке. Преемственность эта известна, как известно и устойчивое тяготение греков к таким сюжетам, а лучше сказать, к такому сюжету, дожившему до византийской житийной литературы.

Рим все главные жанры получил готовыми, так что там сразу явились трагедии и (новоаттического типа) комедии, однако трагедия, как мы знаем, римскому народу не нравилась категорически, даже и *fabula praetexta* — а потому скоро захла в «драму для чтения». Но все же некоторое время она существовала, что-то можно проследить и сделать какие-то (пусть скудные) выводы о ее сюжетной специфике сравнительно с трагедией греческой.

Полностью сохранились лишь трагедии Сенеки (с «Октавией») — всё это драмы для чтения, и никто ничего особенно хорошего о них не говорит, что справедливо: Сенека пытался добавить к драме стоическую проповедь, а такой проект обречен на неудачу, и первый страдает сюжет. Позволю себе, однако, привести два довода в подтверждение того, что и настоящая (сценическая) римская трагедия не была сфокусирована на сюжете в той же степени, как греческая, а значит, склонность Сенеки отвлекаться могла быть оригинальна лишь в части предмета отвлечения, стоической философии.

Во-первых, римская трагедия, как известно, отличалась жестокостью — авторы пытались хоть чем-нибудь угодить толпе. Но в греческой трагедии кровавых сцен не было не только из соображений благопристойности, а прежде всего потому, что всё, уводящее от единого действия, нарушало сложившуюся норму, и потому даже хоровые партии в идеале (а чаще всего и в реальности) служили лишь развитию действия. А ужасы впечатляют, а тем самым отвлекают, а тем самым вредят сюжетной целостности. Да и по современным материалам видно, что в *классическом* детективе жутких описаний нет, драки и погони непродолжительны, вообще ничто, хотя бы и затянутые любовные сцены, не уводит от интриги, а в детективе *крутом* крутых и иных эпизодов полно, зато интрига попроще и огрехи в ней бывают заметно чаще. Всеобщность этого принципа очевидна, но отсюда следует, что кровавая трагедия по определению менее сюжетна.

Во-вторых, хотя трагедий (любых) сохранилось мало, названия их дошли до нас почти все, и обычно они достаточно прозрачны, то есть можно во всяком случае говорить о более и менее ходовых эпизодах мифического предания: иные лучше преобразуются в трагедию, а иные хуже — недаром Медея гораздо популярнее Алкестиды. У греков бесспорным лидером был Эдип (не менее двенадцати трагедий, ни о ком другом столько нет), а вот для римской сцены ни единого «Эдипа» не сочинили, только позднее одного написал Юлий Цезарь и другого Сенека. Зато на кровавый миф об Атрее и Фieste греческих трагедий немало, восемь, но римских — в общей сложности одиннадцать, а ведь в процентах это больше чуть ли не в пять раз. Поверхностная статистика демонстрирует, что римские трагики имели слабость к теме детоубийства, желательного совмещенного с людоедством, а вот то, что иногда именуется «темой рока», их не привлекало, даже когда было достаточно страшным, как миф об Эдипе — «тема рока» предполагает очень сложный (в частности, для восприятия) сюжет.

По этим обрывочным данным можно предположить, что римские трагические поэты шли, так сказать, по пути авторов *крутых* детективов — интрига не слишком сложная, зато побольше ярких эпизодов. Однако они все-таки не выходили при этом за рамки жанра, а жанр не пришелся по вкусу ни в каком варианте.

В комедии сходная картина, то есть комедия греческого образца римскому народу скучна: сюжет утомляет, а впечатляющей яркости нет. Но комедия чуть привлекательнее, она не сходит со сцены без следа, а эволюционирует в «тогату», где смешного побольше, зато сюжет попроще, хотя потом и тогата вытесняется ателланой — просто смешной (римлянам почти

наверняка понравилась бы древняя комедия, будь она в Риме возможна, но Невий пострадал и за меньшее). На таком фоне Плавт видится неким парадоксом: сюжеты вполне новоаттические, а успех несомненный (недаром он один из римских писателей жил не с имения и не на средства мецената, а буквально своим ремеслом — продавал пьесы). Остается предположить, что этот успех обеспечивался особыми сценическими достоинствами его комедий, и восприятию этих достоинств сюжет не мешал.

Е. Д. Матусова (Москва)

ВЕТХИЙ ЗАВЕТ В НЕОПИФАГОРЕЙСКОЙ ТРАДИЦИИ

1. Текст Ветхого Завета в виде перевода семидесяти толковников — Септуагинты — попадает в поле зрения греков начиная с III в. до Р. Х. Многим известно, что он использовался в произведениях эллинистических иудейских авторов, в частности, у философов Аристубула и Филона, давших этому тексту аллегорическое толкование в духе греческой философии. Однако немногие замечают, что сочинения Филона Александрийского дают множество свидетельств того, что Септуагинта активно читалась и не-иудеями, и, возможно, уже довольно рано стала объектом филологического комментария в философских и филологических школах Александрии¹.

2. Во фрагментах Аристубула и сочинениях Филона Септуагинта часто именуется словосочетанием «священное слово» (*hieros logos*), которое не является переводом какого-либо из принятых еврейских именований Пятикнижия (таких как «Завет», *diatheke*, или Священное Писание, *hieragraphe*) и старательно избегается впоследствии христианскими авторами. Анализ некоторых мест у Филона показывает, что это наименование используется им чаще в тех случаях, когда необходимо дать какое-либо теоретическое обоснование аллегорической интерпретации. В греческой традиции этот термин применялся к текстам типа орфических теогоний, поздних орфических текстов или варварских религий, текстам, считавшимся мистериальными и потому якобы использующими символический способ выражения, — а такие тексты с древнейших времен предполагали аллегорическую экзегезу. По всей видимости, Септуагинта могла быть воспринята греками (*Phil. Mos. I 23; Clem. Alex. Strom. VII 41; Orig. Cels. IV 38*) как одна из книг

¹ См. Матусова Е. Д. Филон Александрийский — комментатор Ветхого Завета // Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. М., 2000. С. 5–20.

такого рода. Если рассмотреть ссылки Филона на другие аллегории Писания, которые он приводит в своем комментарии, то окажется, что по своему характеру они сходны с теми аллегориями, которые Плутарх приводит в сочинении «Об Исиде и Осирисе», а по свидетельству Плутарха, эти толкования принадлежали пифагорейцам. Нам известно также, что в более позднее время аллегорический комментарий к Пятикнижию написал пифагорец Нумений из Апамен.

3. Неопифагорейские псевдоэпиграфы.

3.1. **Экфант и Эврифам.** При анализе философии толкований Филона и Аристобула выясняется их тесная связь с корпусом текстов, которые известны под именем пифагорейских псевдоэпиграфов. Эти сочинения, созданные в эллинистический период и приписанные древним пифагорейцам, считаются исконно греческими по происхождению и не имеют никакого отношения к эллинистической иудейской литературе. По своему содержанию они очень сильно зависят от перипатетической традиции, сохраняя в большей или меньшей мере специфические черты пифагорейской философии. Между тем, ряд авторов этого корпуса обнаруживают несомненное знакомство с текстом Септуагинты. Наиболее яркие примеры дают трактат Экфанта «О царской власти» (*De regno*) и Эврифама «О жизни» (*De vita*). В рассуждениях Экфанта о *вдохновении* божественного Духа в мертвого до этого человека и о его сотворении непосредственно по образу Божию видно прямое влияние 7 ст. 2 гл. «Бытия» и 26–27 ст. 1 гл. «Бытия». Излагая мысль о свободе человека в выборе добра или зла, Эврифам указывает на конкретный источник, в котором это представление содержится; в этом источнике речь идет о том, что Бог создал человека по образу Самого Себя и поставил его надзирать за всем сущим, почему тот и нарек всему на свете имена. И сами по себе эти мысли, и способ их выражения, и последовательность указывают на 26 ст. 1 гл. «Бытия» и 20 ст. 2 гл. «Бытия».

3.2. **«Завещание Орфея».** Среди фрагментов Аристобула сохранилось стихотворение «Завещание Орфея» (*Orph. fr.* 245, 247). Его философское содержание близко неопифагорейским псевдоэпиграфам. В то же время это стихотворение содержит несомненные аллюзии на Ветхий Завет.

4. В этом докладе мы хотели обратить внимание прежде всего на сам факт обращения к Септуагинте в античной не-иудейской литературе (в неопифагорейских трактатах). Кроме того, в этой связи большой интерес представляет то, что и философия, исходя из которой толкуют Септуагинту

Аристобул и Филон, непосредственно связана с этими сочинениями. Таким образом, мы получаем возможность вписать эти философские памятники в единую историческую перспективу и с большим основанием предположить, что и само обращение Аристобула и Филона к философской экзегезе Писания в какой-то степени продиктовано той традицией греческой философии, которая отразилась также в пифагорейских псевдоэпиграфах.

С. А. Ивднов (Москва)

ТАЛИСМАНЫ КОНСТАНТИНОПОЛЯ: ВОСТОЧНОЕ И ЗАПАДНОЕ В ВИЗАНТИЙСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Ориентальные влияния на византийскую культуру столь очевидны, что не нуждаются в специальных доказательствах: достаточно взглянуть на мозаики и миниатюры, где запечатлены одеяния ромейских вельмож; достаточно вслушаться в такие наименования императорских нарядов, как «скарамангий» или «цицакий». Менее заметны, но по-своему более важны следы ориентальности в повседневной жизни обычного ромея, например, мода на тюрбаны или моленные коврики.

Однако византийскую действительность невозможно описать при помощи одного только термина «влияние», пусть даже мы назовем его «взаимным». На самом деле в этой пограничной культуре Восток и Запад не просто влияли друг на друга, но прорастали друг в друга, бесконечно смотрелись друг в друга, как в зеркало, видя в своем чужое и наоборот, и так до бесконечности. Например, арабские путешественники воспринимали василевса как великого алхимика и звездочета, причем подобные утверждения делались, когда он таковым еще не мог быть — но когда в более позднюю эпоху при Константинопольском дворе действительно распространились астрология и алхимия, то все это ощущалось греками как восточное. Легенды о колоннах и статуях имперской столицы, якобы заговоренных пифагорейским мудрецом Аполлонием Тианским, появились независимо от каких бы то ни было восточных влияний — однако арабы с таким воодушевлением подхватили этот фольклор, так вдохновенно его развили, что он вернулся обратно к грекам, уже расцвеченный ярким ориентальным колоритом. Византийцы усвоили этот ориентализм, так что позднее турки, завладев Городом, уже с полным правом пересказывали греческие легенды, будто свои

собственные. При этом происходили забавные подмены: так, давнее ромейское предание, что Царьград непременно будет захвачен варварами, трансформировалось в османское поверье, что Стамбул падет перед гяурами (эту байку с удовольствием пересказывали русские паломники). Место, почитавшееся греками как могила последнего византийского императора Константина XII, сделалось священным и для мусульман, убивших василевса. Исламские пилигримы поклонялись чисто православной святыне — монастырю Живоносного Источника и т. д.

Древнеегипетский обелиск, привезенный императором Феодосием и водруженный на Ипподроме, потом в течение тысячи лет пленял воображение византийцев, которые пытались прочесть в загадочных иероглифах предсказания о судьбах Империи, причем всякий раз выходило что-нибудь весьма зловещее. Любопытно, что это черта роднит ромеев с турками, которые перенимали у них это занятие еще на пятьсот лет — и отделяет от римлян, которые прекрасно «читали» текст, созданный императором Феодосием. Наша Империя покорила чужую древнюю цивилизацию и привезла ее обломок на потеху столичной черни — вот что хотел сказать император, действовавший по римской парадигме. Но в Константинополе возобладала другая, в рамках которой египетский обелиск стал *τέλεσμα*, «предсказанием». Кстати, это слово, подхваченное арабами, вернулось к грекам уже как чужое, переосмысленное и ориентальное слово «талисман». Так кто же на кого влиял?

М. А. Бобрик (Берлин)

ЧЕРТЫ ВОСТОЧНОХРИСТИАНСКИХ ТРАДИЦИЙ В НОВГОРОДСКОМ КОДЕКСЕ НАЧАЛА XI ВЕКА

Книга из трех восковых табличек, найденная в Новгороде в 2000 году, обнаруживает целый пучок «ориентальных» черт как в содержании текстов, так и в оформлении этого раннего и едва ли не самого необычного памятника славянской письменности.

1. О специфически «восточных» чертах Новгородского кодекса (НК) заставляют говорить в первую очередь «скрытые» его тексты, нанесенные непосредственно на дерево подложки и лишь с чрезвычайным трудом поддающиеся расшифровке. В своих разысканиях я основываюсь на чтениях, предложенных А. А. Зализняком.

В большинстве случаев речь идет о сочинениях неизвестного автора, возможно, тождественного автору записи, суздальскому монаху Исаакию. Основными ориентирами в поиске источников «скрытых» текстов остаются упоминаемые в них имена и названия. Набор топонимов направляет внимание к Малой Азии: Лаодикия, Памфилия, Миры Ликийские, Колоссы, Писидия, Фракия (в данном случае, по-видимому, славянское название Фригии). Некоторые реалии (Октав патрикий, Ипатий domesticus в роли преследователей христиан) напоминают жития христианских мучеников эпохи гонений.

Важную роль играет в НК почитаемый святым «армянин» Александр («О прощении грехов наказание»), который получает также характеристики «островитянин» «рода Лаодикийска», «ареопагит Фракийский», «Железные Горы обители настоятель», «митрополит Константины града», «пресвитер пророка Даниила». Александр предстает в НК руководителем того духовного направления, к которому принадлежат/-ит автор и писец новгородской книги.

Из упоминаемых в НК малоазийских городов выделяется Лаодикия, фигурирующая в двух сочинениях книги — «О прощении грехов наказание» (пассаж о лаодикийском происхождении упомянутого выше Александра) и «О сокровенной церкви Спасителя нашего Иисуса Христа в Лаодикии Мирликийской и о лаодикийской молитве Господа нашего Иисуса Христа». Особый интерес тема Лаодикии в НК представляет в связи с «Лаодикийским посланием» Федора Курицына — текстом из среды новгородских еретиков XV в., не получившим до сих пор удовлетворительной интерпретации.

В необычных функциях евангелиста и ангела-хранителя выступает в НК архангел Гавриил («Аз, архангел Гавриил, пишу молитву...»). Параллели новгородскому тексту в этом отношении находятся в сирийской отеческой традиции (Ефрем Сирин, Афрахат), в некоторых апокрифах и гностических сочинениях.

2. Малоазийский колорит «скрытых» текстов НК дополняется некоторыми яркими особенностями палеографии и оформления кодекса.

2.1. На передней обложке триптиха вырезан геометрический орнамент, образованный девятью квадратными ячейками, в каждую из которых вписан лежащий («андреевский») крест. Отдельные реплики основного орнамента, расположенные поблизости от него, имели, по-видимому, пробный характер. Орнамент данного типа известен в Новгороде по некоторым памятникам XII в. (цера, росписи в соборе

Рождества Богородицы Антониева монастыря, а также в церкви Благовещения на Мячине). Внешние параллели обнаруживаются в болгарских надписях и мелкой пластике X в., в росписи Софийского собора в Охриде (предпол. XI в.) и в восточнохристианских традициях — коптской, сирийской, армянской — начиная с VI–VII вв. (орнаменты кодексов, печатей, храмовой пластики).

2.2. Из нескольких видов креста, использованных в НК, наиболее специфичны два. Один из них — равноконечный крест с клинышками на концах — получил распространение прежде всего в Малой Азии, Сирии и Египте. На Руси он известен по не датированным граффити в киевской церкви Спаса на Берестове и датированным XI — нач. XII в. граффити в новгородском храме св. Софии, по саркофагу Ярослава Мудрого (и его малоазийским образцам). Не раз крест «с клинышками» встречается в древнеболгарских надписях и граффити IX–X вв. В основе другого типа креста также лежит равноконечный крест, однако концы его как бы расщеплены надвое. Древнейшие изображения такого «вилочного» креста известны на коптских текстильных изделиях IV в. Традицию его использования можно проследить по коптским, сирийским, грузинским памятникам. Воздействием этой традиции объясняется обращение к данной форме креста в лангобардских древностях VII–IX вв. и в древнеболгарских памятниках IX–X вв.

2.3. Текст на воске в НК горизонтально разграфлен — псалмы разделены линиями на стихи. Писцы известных на сегодняшний день славянских рукописей подобным приемом не пользовались (разлиновка листов не в счет). Данный прием, однако, хорошо известен по изображениям кодексов в неславянских памятниках IX–XI вв. В армянской традиции известны не только изображения кодексов с расчерченными страницами, но и рукописи, выполненные в этой манере (Евангелие 1066 г. из Севастии). Происхождение и бытование данного мотива мало исследовано. Ближайшие параллели можно найти в памятниках эпиграфики, нумизматики, мелкой пластики.

3. Проблемы интерпретации «восточных» черт НК.

3.1. Малоазийские черты НК можно связать с рядом других свидетельств о проникновении восточнохристианских традиций в славянскую культуру. Сюда относятся такие явления, как, например, распространение среди славян ряда еретических течений (арианства, мессалианства, павликианства), включенность славян в средиземноморскую культуру «народного христианства» (магические талисманы,

«змеевики»), коптские и сирийские элементы в оформлении славянских рукописей монастыря Св. Екатерины на Синае, славянские переводы сирийских памятников и использование сирийских источников в сочинениях славянских авторов (Толковая Псалтырь Феодорита Киррского, «Сказание об Авгаре», «Откровение» Псевдо-Мефодия Патарского, «Вопросы от скольких частей создан был Адам», «О письменах» Чернорица Храбра), процесс усвоения текста апокрифической «Книги Еноха», сирийские мотивы в иконографии ряда святых и сюжетов (Симеон Столпник, «Семь спящих отроков»), коптско-сирийская традиция надгробий в Болгарии, малоазийские черты в храмовой пластике (рельефные плиты Дмитриевского монастыря в Киеве, ок. 1062 г.), армянская стилистика в древнеболгарской архитектуре IX — нач. XI в., культура пещерных монастырей (Мурфатлар на Балканах, Печеры в Киеве, пещерный монастырь на оз. Блатен в Моравии).

3.2. Увиденный в ряду названных явлений, НК обращает внимание исследователей на значимость «восточной» компоненты христианизации славянства в целом и Руси в частности и ставит вопрос о путях проникновения восточнохристианских элементов в славянскую культуру.

Малоазийские духовные центры (Эфес, Кесария, Севастия) оказываются наряду с Иерусалимом важными узлами, в которых аккумулировались и из которых распространялись разнообразные традиции христианства.

Контакты с Малой Азией были возможны как в рамках официальных (церковных и светских) отношений с Константинополем, так и в рамках оппозиционных по отношению к правящей церкви духовных течений.

В последней трети X в. — в эпоху, непосредственно предшествовавшую принятию христианства на Руси и созданию НК, — воздействие восточных традиций на вкусы столицы могло усиливаться. В 969 г. императором стал выходец из армянской фемной знати Иоанн Цимисхий; армянином был, как полагают, и патриарх Феодор (970–976 гг.). Для начального этапа государственного христианства у восточных славян могло оказаться небезразличным, что первым митрополитом в Киев был назначен Феофилакт (989 г.), занимавший до того кафедру в малоазийской Севастии.

Состав христианской духовности восточных славян не исчерпывался тем материалом, который транспортировался на Русь официальным путем. Знакомство с целым рядом идей, текстов, художественных мотивов происходило во время паломничеств, через бродячих проповедников и еретиков-изгнанников.

«СИСИНIEВА ЛЕГЕНДА» В НОВГОРОДСКОЙ БЕРЕСТЯНОЙ ГРАМОТЕ

При раскопках 2002 г. в Новгороде была найдена берестяная грамота № 930, датируемая рубежом XIV/XV вв. и представляющая собой верхнюю часть листа, вырванного из берестяной книги. Грамота содержит начало заговорного текста, известного как «Сисиниева легенда» (СЛ):

Сѣи Сисинѣи и Сихаилъ садащ(е на) горахъ Синаистии смотряще на море. И бѣ шомъ с небесъ велико и страшно, и види дѣла летаща с нѣбъ, сѣго Сисинѣи и Сиха(ила), наручи имуще лѣданы, а в руку дѣ(ржа)ща оружыя пламена. Юю абие възмутиса море, изидоша 7 женъ простовласыхъ окаяни видѣниемъ, изыманы быша силою невимаго цѣа. И рѣша сѣи Сисинѣи и Сихаилъ... На этом текст обрывается, но продолжение в общих чертах восстанавливается на основе известных параллелей. Вышедшие из моря лихорадки-трясовицы открывали в нем свои имена, объявляя себя дочерьми царя Ирода.

Среди восточнославянских заговоров СЛ выделяется протяженностью ее литературной истории и чрезвычайно широким ареалом распространения сюжета, включающим практически все восточное Средиземноморье и прилегающие области. Помимо славянской, СЛ, в различных ее вариантах, известна также в греческой, коптской, эфиопской, армянской, румынской, сирийской, арабской и еврейской традициях. Вариант, отраженный БГ 930, ограничен русским и болгарским ареалами и, по-видимому, имеет южнославянское происхождение. БГ 930 является на сегодняшний день древнейшей славянской записью СЛ. Грамота неслучайно представляет собой фрагмент берестяной книги: наиболее близко к ней изложение данного сюжета в статье о ложных книгах, читаемое в списках с нач. XV в. «Молитвы от трясовиц лживые» упоминаются здесь как сочинение «Иеремии, попа болгарского», которому приписаны и другие сочинения, в том числе молитвы от Нежита, известные по древнейшим болгарским амулетам.

Главная особенность текста БГ 930 сравнительно со статьей о ложных книгах состоит в парадоксальном раздвоении персонажей: сидящие над морем «Сисиний и Сихаил» видят летящих с неба «Сисиния и Сихаила». Версию, отраженную статьей о ложных книгах, в которой ангел Сихаил является св. Сисинию, следует признать первоначальной — не столько в силу ее большей «логичности», сколько в свете иконографических данных: сюжет «Явление архангела Михаила св. Сисинию» представлен на русских иконках-энколпиях XIV–XV в., также восходящих, по-видимому, к южнославянским образцам.

Однако, в рамках общей истории СЛ и эта версия обнаруживает свою вторичность. Географически более распространенным и несомненно более древним является вариант легенды, в котором Сисиний преследует не трясовиц, а женского демона (Вещицу, Гилу), вредящего роженицам и новорожденным (в одном из подвариантов — укравшего детей сестры Сисиния Мелетины). Мотив явления ангела в этом сюжете отсутствует, и имя Сихаила не упоминается.

Важно, что в «канонической» версии сюжета Сисиний действует не один, но вместе с двумя персонажами, имена которых содержат тот же фонемный комплекс *s-i-n*, что и имя самого Сисиния (ср. греч. Σισίνιος, Σίνης, Σιδωδωρος или Σισιτηνός, Σινητικός και Σιδητός). Фонетическое сходство имен может объясняться тем, что второе и третье имя подбирались по созвучию с первым, главным именем Сисиния. При этом большинство современных исследователей идентифицирует Сисиния «легенды» с Сисионом — учеником и преемником Мани. Наличие в византийской и южнославянской заговорной традициях следов влияния дуалистических ересей манихейского толка делает такую идентификацию особенно привлекательной.

В последнее время, однако, данная гипотеза была подвергнута серьезной критике. Основанием для этого стало введение в научный оборот арамейской версии заговора, по-видимому, наиболее близкой к прототипу «легенды». Три персонажа, помогающие героине *Smammit* вернуть детей, умерщвленных женским демоном *Sideros*, носят здесь имена *Swny*, *Swswny* и *Syngly* (*Swny*, *Snsnwy* и *Smngly* в позднейшей еврейской традиции). Имя *Swswny*, коррелирующее с греч. Σισίνιος, стоит вторым в этом ряду, причем видеть в нем результат субституции греческого имени оснований нет. Субституция, видимо, имела место, но направление ее было обратным: одно из трех сакральных имен палестинского источника было передано христианским именем *Сисиний*, которое в связи с этим переместилось на первую позицию. Вопрос об историческом прототипе главного персонажа СЛ теряет тем самым свою актуальность, поскольку оказывается, что имя Сисиния появилось в тексте лишь на определенном этапе его развития (см.: J. Naveh, S. Shaked. *Amulets and magic bowls. Aramaic incantations of the late antiquity*. Jerusalem, 1985).

Что же касается загадочной триады *Swny*, *Swswny* и *Syngly*, обыгрывающей фонетическую тему *s-y-n*, то этот топос, согласно новейшей гипотезе (I. L. Finkel, 1997), имеет ассиро-вавилонские истоки. Он находит параллель в аккадском заговоре для роженицы, в котором упоминается бог *Син*, а имена трех сакральных фигур, оказывающих помощь героине, составляют анаграмму его шумерского имени *Нанна*.

Анаграмматическое построение именного ряда в прототипе СЛ позволяет понять механизм преобразования сюжета на южнославянской почве. В интересующем нас варианте СЛ агнографически не идентифицируемые спутники Сисиния исчезают, зато появляется ангел Сихаил, имя которого также созвучно имени Сисиния, совпадая с ним в начальном слоге.

Архангел Сихаил хорошо известен и за пределами СЛ. В неофициальной ангельской иерархии он занимает необычайно высокое положение. Самое яркое свидетельство этого — новгородские кресты-энколпионы XIV/XV вв., в средокрестиях которых изображены Распятие и архангел Сихаил. Особый интерес, проявляемый заговорной традицией к Сихаилу, может, на наш взгляд, объясняться тем, что данное имя (не имеющее еврейской этимологии и представляющее собой, по-видимому, результат замены начального согласного в «главном» ангельском имени *Михаил*) анаграмматически соотносилось с именем Иисуса Христа, а точнее — с монограммой этого имени (Ю ХС). В берестяной грамоте № 734, также содержащей текст заговора, троекратное СИХАИЛЬ, СИХАИЛЬ, СИХАИЛЬ графически непосредственно продолжает монограмму при изображении креста, как бы «вырастая» из нее.

В том же ключе, как анаграмма имени *Иисус*, может быть прочитано и имя Сисиния. Показателен в этом отношении болгарский заговор, в котором перечень призываемых сил начинается Иисусом Христом и заканчивается Сисинием. На этом фоне введение ангела Сихаила в сюжет СЛ выглядит как развитие изначально заложенного в тексте анаграмматического эффекта, получившего в восточно-христианской традиции новое семантическое наполнение.

Полное слияние Сисиния с Сихаилом в БГ № 930 отражает дальнейшую эскалацию этого эффекта, стремление контекстуально связать два имени, максимально использовав их совокупный сакральный потенциал. Соединенные вместе, «СИСИний и СИХаил» представляют в тексте не названного по имени «невидимого царя», силой которого «изымаются» лихорадки-трясовицы.



FROM ORIENTALISM TO DEMOCRACY AND BACK AGAIN:
TURKISMS IN THE BALKAN LANGUAGES

In memory of Kostas Kazazis
(15 July 1934 – 23 December 2002)

Although the theory of substratum influence was crucial in the initial theorizing of the Balkan linguistic league, it is arguable that the Turkish lexical component is the more salient unifying factor in terms of the way ordinary people think about language. This was emphasized by Kazazis (1972: 89) in his classic article on the status of Turkisms in the Balkan languages, where he observes: «Turkish linguistic elements constitute a common denominator (not the only one to be sure) for the spoken form of all the Balkan languages. Turkish further reinforced the Balkan linguistic union (*Sprachbund*) in certain respects such as vocabulary and 'phraseology'. His anecdotal account of the way speakers of different Balkan languages compare Turkisms such as food names and obscenities crystallizes the popular view of Turkish as a Balkan common denominator. At the same time, the status of Turkisms has risen and fallen and risen again in response to external events». In this paper, I shall examine the symbolic deployment of Turkisms as signs in various types of linguistic ideologies, i. e. in the ideas that people have about language and language use. I shall show that Turkish continues to be a site for the exercise of lexical and symbolic power in the Balkans even ninety years after Turkey in Europe was reduced to the territory of eastern Thrace, but its symbolism varies according to circumstances.

The penetration of Turkisms into the Balkan languages reached its zenith during the nineteenth century owing to the migration of rural populations to the cities, where Turkish was the language of the commerce and prestige. Under the Ottomans, the town dweller (*sehirli*) was a privileged tax category that required a minimum of forty years residency, and knowledge of Turkish was *de facto* a part of acquiring this desirable status. Turkish was thus not simply the language of the market place and inter-ethnic communication but the language of urban sophistication and status.

The late Ottoman period, in addition to seeing the rise of nationalism and the urbanization of rural populations was also the period of the rise of «orientalism» in the West, with the Balkans construed as a European variant on this theme of the Oriental «other» against which Western Europe could define

itself. It is from this period that Miklosich's (1884–90) path-breaking work laid the foundations for the study of Turkish lexical elements in the languages of Eastern and Southeastern Europe.

The rise of Balkan standard languages saw the fall of Turkisms. By recursively internalizing West European notions of the «oriental», the Balkan elites that controlled the standardization of their respective languages banished most Turkisms to colloquial and ironic registers (a few were thoroughly integrated, while others became archaic or dialectal). This process was repeated in each standard as it achieved stability. Thus, for example, although there was a current of thought among some Macedonian intellectuals that maintained that Turkisms should be encouraged and preserved because they were characteristic of folk speech and also emphasized Macedonian's differentiation from the other Slavic languages, the predominant trend continued the nineteenth-century tradition of encouraging replacements for Turkisms. This same ideology continues to operate in Greece.

In the case of Turkish itself these same words are often also considered foreign, being of Arabo-Persian origin. Thus in many cases the Turkisms of the Balkan languages are the Arabo-Persianisms of Turkish, since it served as the intermediary via which many words of Arabic and Persian origin entered the Balkans. We thus have the interesting situation in which the same terms are considered archaic in both Turkey and the Balkan languages. In Turkey, too, this vocabulary can be stylistically manipulated with political implications. Thus, for example, politically right-wing publications such as the newspaper *Tercüman* favor older Arabo-Persian vocabulary while left-wing publications such as the newspaper *Cumhuriyet* support Turkic neologisms.

Since 1989 there has been a reversal of this trend in most ex-communist Balkan countries, especially in the popular press. The rise of Turkisms in the media and contexts in which the norm is expected reflects an attempt to «democratize» via colloquialization. The logic of such a tendency is that since the standards of the 1944–90 period eschewed Turkisms in formal contexts while they continued to thrive in colloquial speech, and since that period was characterized by a one-party system, the eschewing of Turkisms is a characteristic of monism. Thus the use of Turkisms in formal contexts becomes a marker of «democracy». The fact that this reasoning is syllogistic does not change its power to affect usage.

On the territory of the former Serbo-Croatian (BCS), however, Turkisms have taken on a different significance as a positive marker for Bosnian and a negative one for Croatian. Turkisms are recursively associated with Serbian in Croatian and with Macedonian in Serbian. Speakers were aware of the ironies

of this semiotic process, as illustrated by a Serbian joke from former Yugoslavia in which a Serb tells a Macedonian: *Vi Makedonci upotrebljavate mnogo turcizama, a mi Srbi, jok!* Turkisms have become symbolic in the breakdown of BCS into at least three literary languages. This breakdown helps reflect and reify the disintegration of former Yugoslav society. Language planners and others in the BCS-speaking territory utilize the encouragement or discouragement of BCS Turkisms as one of the means of increasing the differentiation of the codified norms or literary languages currently developing out of BCS. These attempts are directly connected with the political will to establish the separateness and identity of the nation and state via language. Bosniac nationalists utilize Islam as the religion of national identity, and Bosnian language planners are attempting to reinstate as much as possible of the Turko-Arabo-Persian lexicon of previous centuries, when Islam was the state religion of Turkey in Europe. Meanwhile, although Serbian continues to follow the lines of development which until recently were common to BCS, which Serbian is accused of having dominated, there is pressure to avoid lexical items that have become identified with other variants of BCS. Moreover, Bosnian is attempting to lay exclusive claim to the entire Turkish vocabulary of BCS. Thus, for example, Pirić (1994) writes that the (common BCS) Turkism *komšiluk* 'neighborliness, neighborhood' is a true Bosnian word expressing an essential feature of Bosnian culture to which it is unique. Turkisms thereby play a uniquely differentiating role in BCS not found in any of the other languages of the Balkans.

It is worth noting that aside from the break-up of BCS, the 1990's have seen significant advances in the standardization of Romani and Aromanian. The stylistic lowering of Turkisms in other Balkan languages (and even in Turkish itself) did not take place in these languages that are only now being standardized. Thus, for example in the 1994 Macedonian census, the Romani and Aromanian forms used Turkisms for 'bath' and 'toilet' (*hamami*, *kenefi* [Romani] and *hale* [Aromanian]), which are considered colloquial and would never be used in formal government documents in other languages. We see here a parallel process in Romani and Aromanian in which the closeness of the emerging norm to current speech favors retention of Turkisms without stylistic lowering or marginalization.

Thus, whereas Turkisms have become associated with democracy in most of the Balkans, on BCS territory they are the object of a new orientalism, but one in which Bosniacs embrace the «oriental» as defining them against a Western «other».

As an afterward, I would like to note that a new dictionary of Turkisms in Bulgarian (DTB: 305–528) contains a comparison with Škaljić (1966) classic

for Serbo-Croatian. The main body of the dictionary contains 7,427 headwords and that of Škaljić 6,878. Out of a total of almost 10,000 Turkish words, however, the two dictionaries share only somewhere between a half and two thirds of the total number of Turkish lexical items. The remainder occur only in one dictionary or the other. Thus while in raw numbers of head words DTB surpasses Škaljić by only 549 headwords, in fact the number of Turkish words in DTB not attested in Škaljić numbers in the thousands. This suggests that despite the commonplace assertion that the Balkan languages share a significant component of Turkish lexical material, there are significant differences between Serbo-Croatian and Bulgarian in the selection of Turkish vocabulary that require further study.

References

- DTB – *Grannes, Alf, Kjetil Rå Hauge, and Hayriye Süleymanoğlu*. 2002. A Dictionary of Turkisms in Bulgarian. Oslo: Norvus Forlag.
- Kazakis, K.* 1972. The status of Turkisms in present-day Balkan languages. In: H. Birnbaum & S. Vryonis, eds. *Aspects of the Balkans*. The Hague: 87–116.
- Miklosich, F.* 1884–90. Die türkischen Elemente in den südost- und osteuropäischen Sprachen. Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, philosophisch-historische Klasse, 34, 35, 37, 38.
- Pirić, Alija*. 1994. Iz bošnjačke jezičke sehare: Komšiluk. Liljan 29.VI.94: 25.
- Škaljić, A.* 1966. Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku. Sarajevo: Svjetlost.

А. Х. Гирфанова, Н. Л. Сухачев (Санкт-Петербург)

О ТЮРКСКИХ ЭЛЕМЕНТАХ НА ИСТОРИЧЕСКОЙ КАРТЕ ЮГО-ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ. (ДАННЫЕ ТОПОНИМИИ)

Наше сообщение опирается на выборку топонимов, содержащих тюркские корневые форманты, которая включает и названия, исчезнувшие с современной карты Юго-Восточной Европы (свыше 4000 названий на Балканском полуострове и на сопредельных территориях). Некоторые наблюдения над этим материалом были изложены нами в серии статей под общим названием «Заметки по балканской топонимии...» — см. литературу). Намеченное обзорное исследование исходит из необходимости подключения к традиционной проблематике балканского языкового союза, наряду с албанскими, греческими, восточнор-

манскими и южнославянскими элементами, тюркоязычного компонента, игравшего в раннем и позднем Средневековье (начиная с нашего времени гуннов) заметную роль в процессах формирования балканской культурно-исторической общности, без осмысления которой трудно уяснить и причины языковой конвергенции. Одновременно в аспекте искомой общности необходима беспристрастная оценка исторической роли османского суперстрата южноогузского типа, который, с середины XV в. начинает ассимилировать и постепенно затемняет в балканских языках древнетюркские и среднетюркские элементы кыпчакского и североогузского типов (см.: Гирфанова 2001). Нельзя игнорировать также вклад тюркских этносов в культурные традиции балканских народов (ср.: Сухачев 2001), не исключая влияния периода господства Османской империи — их неправомерно рассматривать в одном лишь искаженном контексте политических или конфессиональных противостояний.

Юго-Восточная Европа — это своеобразный котел, где оседали «этнические отложения мигрировавших с востока на запад кочевников и их языки» (Баскаков 1969: 255). Под давлением очередных миграционных волн кочевые племена несколько столетий отступали из Северного Причерноморья в степные районы Паннонии и на равнины Нижнего Придунавья — от южных Карпат до гор Хемуса, получивших, наряду со славянским (болгарским) именем *Стара Планина*, тюркское название *Балканы*. «Этнические отложения» еще прослеживаются в соматическом облике отдельных локальных групп, представителей современных балканских народов. Но языки кочевников, которые в основной своей массе были носителями тюркских наречий, дошли до нас «незначительным остаточным материалом» (там же). Остатки обычно представлены ономастической лексикой — названия племен, личные имена, отдельные ойконимы, извлекаемые из средневековых арабских, византийских, славянских, венгерских, западноевропейских источников. Древние тюркские названия, которые появлялись и бытовали на Балканах при столь интенсивном проникновении скотоводов-«кочевников» и в ходе их ассимиляции в состав местного земледельческого населения, впоследствии были вытеснены (точнее «затемнены») османскими формами. В процессе противостояния национальных традиций турецким влияниям, «османизмы», нередко отражавшие и предшествовавшие типы (североогузский и кыпчакский), в свою очередь, заменялись на греческие, славянские, романские формы.

Турцизмы, а тем более элементы древнетюркского и среднетюркского периодов отнюдь не преобладают в балканской топонимии: из 5608 названий

в Панагюрской околии (Болгария) только 181 имя возникло на тюркской почве (Заимов 1977: 57); в Смолянской ок. соответствующие имена (74 назв.) были даны тюрками-юрюками, а около 360 топонимов из записанных 4894 восходят к турцизмам в болгарском языке типа *бахча*, *дере*, *кышла*, *чифлик*, *харман*, и др. (Саламбашев 1976: 92); в Севлиеградской ок., несмотря на турецкую колонизацию края в прошлом, «чистых турцизмов» насчитывается порядка 150 из 8958 названий (Ковачев 1961: 36–37, 81–82, 101–102), в Троянской ок. — около 260 из 8406 названий (Ковачев 1969: 66); в Ломской ок. их менее 50 из 3000 названий (Дуриданов 1952: 167–168). В Молдове А. И. Еремия насчитал 15 топонимов, предположительно, куманских (в основном гидронимы) и свыше 360 татарских (ногайских) названий населенных пунктов (из 1860 назв.). Лишь несколько поселений основаны и названы гагаузами, занявшими «татарский угол» после 1812 г., основная же масса гагаузских наименований представлена микротопонимами (Еремия 1970: 43, 47). В Румынии, за исключением Добруджи, процент турцизмов в топонимии минимален. Но здесь прослеживается относительно мощный пласт тюркизмов печенежско-куманского происхождения: 146 названий такого типа (более половины — гидронимы), локализуется в пределах левобережного Подунавья (Conea, Donat 1958: 167–169).

Удельный вес тюркизмов на карте Балканского полуострова в результате массовых переименований населенных пунктов изменился не очень резко. При этом часты переводы типа *Карта* — *Орловка*, но и переосмысления типа *Анадол* (от турецкого названия Анатолии) — *Долинское*. Стихийно менялся и характер микротопонимии, обычно более устойчивой к официальным предписаниям, когда не происходит значительного обновления населения на соответствующих территориях. К тому же, при активном усвоении тюркской лексики всеми балканскими языками многие тюркизмы в качестве таковых не воспринимаются. Часто и возникали они, соответственно, в румыноязычной, славяноязычной, албаноязычной, грекоязычной среде. Как подчеркивает А. Саламбашев, «трудно четко разграничить имена, возникавшие на турецкой почве, от имен, возникавших на болгарской почве из турецких заимствований, так как многие из таких имен могут рассматриваться в качестве заимствований в местных говорах» (Саламбашев 1976: 90). Все же нельзя не отметить, что для оценки общей интенсивности языковых контактов заимствованные тюркизмы столь же показательны, как и представляющие чисто турецкую речь.

Многие сохранившиеся тюркские названия адаптированы к структуре слова в южнославянских, восточнороманских и других балканских

языках или контаминировали с близкими по звучанию словами, ср.: название болгарского с. Момчиловци (Смолянская ок.) до 1936 г. *Горно Дерекя* при *Долно Дерекьой* — связанное с предыдущим современное с. Соколовци (там же: 19, 115); ассоциированные Й. Йорданом с опосредованным греческим языком латинизмом *chesár* 'кесарь' (Jordan 1963: 504) румынские топонимы *Chesari*, *Chesarul* (р-н Арджеш), *Movila Chesarului* (р-н Плоешть) при *Kizilhisar* букв. 'Красная Крепость' — современное с. Слава Русэ (р-н Тулча в Добрудже); рум. *Tunari* (8 назв. и 2 составных топонима в Олтении, Мунтении, Трансильвании), соотнесенное с *tunar* 'пушкарь' (там же: 218), и болг. *Тунюв пожар* — название пастбища у с. Арда (Смолянская ок.), возводимое к фамилии *Тунев* от имени *Туню* (Займов 1977: 165), при болг. *тун* 'плохой противный человек', однако М. Москов приводит куманск. *tun* 'ночь', *tünar* 'мрачнеть', *tünärik* 'мрак' (Москов 1975: 306), ср. и рум. *întuner* 'темнота, мрак'.

В условиях разнонаправленных языковых и этнических контактов, имевших место в балканском регионе, малоинформативны списки сохранившихся или же бытовавших на той или иной территории топонимов тюркского происхождения, хотя сводный их реестр необходим. Более перспективным представляется широкий и, по возможности, всесторонний анализ ономастической лексики, выходящий за рамки сугубо ономаσιологической задачи уточнения языка-источника выявленных формантов и их классификации по лексико-семантическим группам слов. Чаще всего оформление и осмысление географических названий тюркского происхождения (если не иметь в виду «чистые» тюркизмы, например, в Добрудже) предполагает «множественную этимологию» слова. То, что понятно в случае гибридных названий типа рум. *Pădurea Tunormanului* букв. 'Лес (= рум. *pădure*) дунайского леса (тур. *Tun* = Дунай + *orman*)', менее прозрачно для форм, подвергшихся народноэтимологическим толкованиям, как в случае рум. *Chesari*.

По словам Й. Займова, ономастические исследования «...имеют целью выявить язык имен и этнические движения — этногенез, а также субстратные, адстратные и суперстратные явления на данной территории, опираясь на данные материальной культуры и исторические источники» (Займов 1980, 45). Мы сомневаемся в реальности достижения названной цели в полном ее объеме, тем более при отсутствии надежных «исторических источников» для раннего средневековья. Кажущаяся «точность» топонимии (локализованность названий), якобы дающая «преимущества» ономастике перед исторической этнографией, — это своего рода «географическая иллюзия». Не бесспорна и точность этимологического анализа, опирающего-

ся на относительно строгие методы сравнительно-исторических грамматик и широкую филологическую эрудицию языковедов (она порой приводит к крайне произвольным ассоциациям). Строгие критерии не срабатывают в условиях полиэтнических языковых контактов, обычно затрагивающих стихию изустной речи на уровне территориальных диалектов (или социальных и профессиональных). Предписывающая («деонтическая», по определению А. А. Касаткина) норма национальных языков не только перерабатывает естественную диалектную норму, усваивая регионализмы в качестве жанровых и стилистических синонимов, но и усредняет, если не отменяет локальные традиции.

Ономастика — лишь одна из вспомогательных дисциплин, которая сама по себе менее всего может быть нацелена на проблемы этногенеза. Решающие суждения по этому вопросу не могут быть высказаны филологами, рассматривающими чаще всего языковую «оболочку вещей». При обращении к историко-социальным процессам свидетельства языка могут привлекаться только в качестве дополнительного аргумента в контексте прочих доказательств культурно-исторического порядка.

Мы имеем в виду частную задачу: оценить степень изученности и проблематику исследования балканской топонимии тюркского происхождения, исходя из факта, что тюркоязычные этносы участвовали в формировании так называемого балканского языкового союза вместе со славянскими, восточнороманскими, греческим, албанским этносами. По нашему убеждению, «балканский языковой союз» является лишь расплывчатым отражением общности более глубинного уровня — культурно-исторического региона, охватывающего всю Юго-Восточную Европу, периферийные территории которой в разное время впитывали влияния и со стороны других сопредельных общностей, формировавшихся в восточнославянской, южнославянской, средиземноморской, австро-венгерской, карпатской зонах.

Литература

- Баскаков Н. А. Введение в изучение тюркских языков. Изд. 2-е. М., 1969.
- Гирфанова А. Х. Тюркские этносы раннего средневековья в Юго-Восточной Европе (К проблеме тюркских заимствований) // *Studia linguistica et balcanica*. Памяти А. В. Десницкой (1912–1992) / Отв. ред. Н. Н. Казанский. СПб., 2001. С. 256–265.
- Гирфанова А. Х., Сухачев Н. Л. Заметки по балканской топонимии тюркского происхождения (Арджеш, Артан, Балабанци и др.) // Кунсткамера. Этнографические тетради (СПб.). 1993. Вып. 2–3. С. 195–207.

- Гирфанова А. Х., Сухачев Н. Л. Заметки по балканской топонимии тюркского происхождения (Валахия, Кумания) // Кунстикамера. Этнографические тетради (СПб.). 1994. Вып. 5–6. С. 156–172. (а)
- Гирфанова А. Х., Сухачев Н. Л. Заметки по балканской топонимии тюркского происхождения (Балчик, Град Крачуна, Тунгужей) // Rocznik orientalistyczny. 1994. T. XLIX. Z. 2. S. 63–72. (б)
- Гирфанова А. Х., Сухачев Н. Л. Заметки по балканской топонимии тюркского происхождения (Бессарабия, Богдания, Буджак, Добруджа) // Türk dilleri araştırmaları (Ankara). 1994. Cilt 4. S. 89–108. (в)
- Гирфанова А. Х., Сухачев Н. Л. Заметки по балканской топонимии тюркского происхождения (Бейлик, Еничерь, Хэшъ) // Кунсткамера. Этнографические тетради (СПб.). 1996. Вып. 10. С. 167–177.
- Дуриданов И. Местните названия от Ломско. София, 1952.
- Еремия А. И. Нуме де локалитэць. Студиу де топонимие молдовеняскэ. Кишинэу, 1970.
- Заимов Й. Местните имена в Панагюрско. София, 1977.
- Заимов Й. Этногенез болгарского народа по данным болгарской топонимии // Перспективы развития славянской ономастики / Отв. ред. А. В. Суперанская, Н. В. Подольская. М., 1980. С. 45–48.
- Ковачев Н. Местните названия от Севлиевско. София, 1961.
- Ковачев Н. П. Топонимията на Троянско. София, 1969.
- Москов М. Славянски и балкански етимологии // Годишник на Софийския университет. Факултет на славянска филология. 1975 (1977). Т. 68. № 3. С. 301–349.
- Саламбашев А. Местните имена в Смолянско. София, 1976.
- Сухачев Н. Л. «Миорица» (Фрагмент восточнороманского эпоса) // Studia linguistica et balcanica. Памяти А. В. Десницкой (1912–1992) / Отв. ред. Н. Н. Казанский. СПб., 2001. С. 283–304.
- Conea I., Donat I. Contribution a l'etude de la toponymie petchenegue-comane de la plaine roumaine du Bas-Danube // Contribution onomastique... Bucarest, 1958. P. 139–169.
- Girfanova A. H., Sukhachev N. L. Notes on Balkan Toponymy of Turk Origin // Türk dilleri araştırmaları (Ankara). 1997. Cilt 7. S. 141–147.
- Jordan I. Toponimia romanească. Bucureşti, 1963.

Г. П. Клепикова (Москва)

СТРАТИФИКАЦИЯ ЗАИМСТВОВАНИЙ ИЗ ТУРЕЦКОГО В ДИАЛЕКТАХ БАЛКАНО-КАРПАТСКОГО АРЕАЛА

Исследователи словарного состава «балканских языков», т. е. языков образующих балканский языковой союз (=БЯС)¹ уделяют значительное вни-

¹ Наряду с ними на Балканском п-ве отмечаются языки, не входящие в БЯС (Schaller 91).

мание установлению и изучению *общего* для последних корпуса лексических единиц, возникших в результате прежде всего длительных языковых контактов и интерференции, а также этнокультурных взаимодействий/взаимовлияний на Балканах. В силу значительной проницаемости лексического уровня для иноязычных элементов инвентарь прямых (и опосредованных)¹ заимствований из одного языка в другой (другие) в целом оказывается достаточно большим. Вместе с тем отмечается различная интенсивность влияния отдельных языков и роль их в формировании «общебалканского» фрагмента словаря БЯС. Это находит отражение, например, в неодинаковой степени насыщенности заимствованиями из того или иного языка некоторых лексико-семантических групп (=терминологических разрядов и под.)², а также и в неравномерном территориальном распространении в балканской зоне подобных языковых единиц (также фонетических, грамматико-синтаксических и др. черт, характеризующих БЯС)³.

До настоящего времени в целом сохраняют актуальность мнение К. Сандфельда о том, что «замечательное единство» лексики БЯ обязано «главным образом большому числу слов греческого и турецкого происхождения» (Sandfeld 11)⁴. Что касается изучения роли собственно турецкого (=османо-

¹ О посреднической роли «третьих» языков на Балканах см. уже в: (Sandfeld 22–23); ср. также: (Schaller 174). Более точно, на наш взгляд, определяет подобную ситуацию О. Н. Трубачев (на примере карпатской зоны): «...диалекты различных языков, ... в результате многократных перекрестных заимствований выработали целый ряд общих слов и значений, характерных только для этой области» (Трубачев 19; курсив наш. — Г. К.)

² Поэтому, хотя теоретически структура словаря БЯС базируется на соотношении: одна металексема ~ несколько реальных лексем, число которых соответствует числу БЯ (=5, если не учитываются диалектные варианты в каждом из них), в действительности «наличие пласта общей лексики, распределенной по-разному и в разных лексических сферах, приводит к колебанию числа терминов от максимума (5) до минимума (1), когда одной металексеме соответствует одна лексема для всех БЯ, принадлежащая одному из них или заимствованная извне. ...Между этими крайними точками располагаются случаи, когда одной металексеме соответствуют 2, 3, 4 реальные лексемы БЯ в разных сочетаниях» (Цивьян 262–263; курсив наш. — Г. К.).

³ Так, по мнению П. Асеновой, наиболее «балканизированные» говоры БЯ (=имеющие значительную концентрацию балканизмов), образуют единый ареал. «...В географическом отношении този централен балкански ареал е разположен в югозападна Македония (Goľab 1962: 142), но според мен към него се включват и някои съседни области (Южна Албания и Епир), така че той се ограда приблизително от долините на реки Шкумбин, Вьоса (в Албания) и Вардар» (Асенова 17; курсив наш. — Г. К.).

⁴ Так же: (Schaller 172, 180). Ср. несколько иную формулировку: «С лексической точки зрения влияние турецкого является одной из самых ярких характерных черт языков БЯС» (Friedman 521).

турецкого) языка на Балканах (обусловленной политическим господством турок в течение более пяти веков, воздействием их материальной и духовной культуры и функционированием турецкого в качестве языка официального общения и высокого социокультурного престижа), то исследования последних десятилетий показали необходимость анализа турцизмов в БЯ с учетом более общей проблематики влияния *тюркских* языков¹, отмечаемого в указанном регионе, начиная с V в. н. э. (ср., например, следы контактов древних славян с протобулгарами, печенегами, куманами и пр. в южнославянских языках)².

Ныне, несмотря на существование множества работ, посвященных турцизмам в отдельных БЯ³, не все аспекты данной проблемы в достаточной мере ясны. Более изученной представляется ситуация в современных литературных языках (ЛЯ), что позволяет делать некоторые предварительные выводы о количестве подобных заимствований в том или ином языке⁴, а также отметить важные изменения на протяжении XX в. (в частности, заметное уменьшение числа турцизмов в результате вытеснения последних исконными, западноевропейскими или интернациональными лексемами, существенные сдвиги в сфере их функционирования)⁵; при этом в принципе очевидны направления дальнейших разысканий в сфере балканских ЛЯ.

¹ Некоторые исследователи однако полагают, что освещение «доосманского» периода не входит в круг задач балканистики (Schaller 180).

² Подробнее об этом: (Menges 134, 137); там же о заимствованиях из аварского и др. В соответствие с этим установление и изучение турцизмов предполагает не только достаточно высокий уровень знаний о языках-реципиентах (в частности, наличие авторитетных трудов по их истории, диалектологии, различного рода словарей и под.), позволяющий определить время заимствования того или иного лексического или словообразовательного элемента, описать его дальнейшую судьбу в БЯ и под., но и значительные познания в области тюркологии, что дает возможность определить язык-источник (помимо собственно турецкого и различных его диалектов, в Юго-Восточной Европе в этом качестве могут выступать и иные языки — татарский, гагаузский и др.: Tietze 237, 240, 244).

³ Однако основным источником данных об *общем* для БЯ фонде турецких заимствований до сих пор остается книга К. Сандфельда (Sandfeld 89–93).

⁴ Ср. замечание о том, что болгарский и албанский испытали наибольшее влияние со стороны турецкого (в противоположность румынскому) и под. (Schaller 180–183); о широком распространении турцизмов в македонском говорит их наличие во всех разделах словаря и почти во всех частях речи (Friedman 524) и т. д. Реже можно встретить точную цифру таких элементов, ср. упоминание о 1700 турцизмах в албанском (Schaller 183) или о 1000 — в арумынском (Friedman 535); 800–5000 турцизмов насчитывал в болгарском Б. Цонев (Цонев 331) и под.

⁵ Подробнее: (Friedman 528–530, 537 и др.).

Значительно меньше информации о количестве, географии и употреблении турцизмов в *диалектах* БЯ. Сведения об этом частично могут быть извлечены из многочисленных диалектных описаний, словарей, текстов каждого БЯ¹, реже — из трудов лингвогеографического характера². Очевидно, что диалектологический аспект изучения турцизмов в БЯ требует не только каталогизации зафиксированных в литературе фактов, но также и специальных исследований, ориентированных на выявление и описание указанных заимствований не только в диалектах БЯ, но и в диалектах других языков Балкан³. Такие исследования помогут полнее представить картину бытования турцизмов в современных БЯ, функционирующих в двух основных формах — кодифицированной (=ЛЯ) и некодифицированной (=территориальные и социальные диалекты). Предлагается, чтобы первым шагом в систематическом диалектологическом обследовании БЯ стало создание *Атласа балканских турцизмов* (=АБТ), который представил бы современное распространение на территории Балкан указанных единиц (с учетом их формального [лексико-словообразовательного и др.] и семантического варьирования); в дальнейшем диахроническая интерпретация собранных данных будет способствовать более глубокому пониманию истории БЯ в контексте их взаимодействий и взаимовлияний, решению проблемы формирования БЯС и под.⁴

¹ Например, в современной балканославянской диалектной лексикографии можно указать большое число специальных публикаций, в том числе в таких серийных изданиях, как БД, ТБД, ныне ТБД ИБЕ и др. (Болгария), СДЗБ и др. (Сербия) и под.; меньше изучается диалектная лексика в Македонии (упомянем словари К. Пеева, Б. Видоевского, Н. Райтера и др.).

² В балканославянской лингвогеографии в настоящее время опубликован лишь БДА; издан ряд трудов, посвященных описанию некоторых разделов диалектной лексики с приложением лингвистических карт (В. Радева, О. Младенова, М. Киш и др.), а также ареальному изучению отдельных лексем (М. Младенов и под.). Помимо ALR, существует несколько небольших атласов балканороманских диалектов (Б. Вилд, В. Дамен и Й. Крамер, П. Нееску). Важным источником становятся полилингвальные атласы — ОЛА, АЛЕ, ОКДА, МДАБЯ; хотя каждый из них имеет свои собственные задачи, содержащиеся в них материалы могут быть использованы для ареального изучения турцизмов (ср., например, публикации Я. Сятковского, основанные на материале южнославянских языков, отраженном в ОЛА и под.).

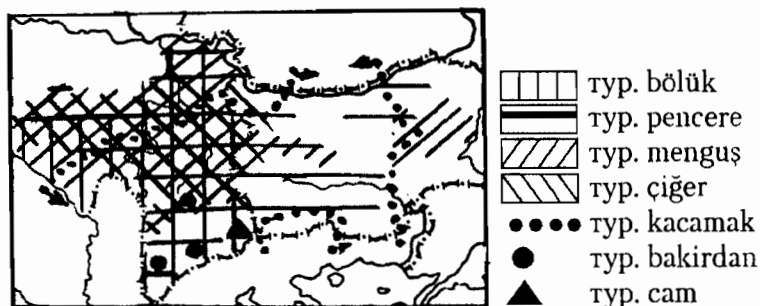
³ Таких, как цыганские, сефардские и даже собственно турецкие (=румелийские), что важно, например, при изучении «обратных» заимствований (Friedman 536).

⁴ См.: Friedman 537–538; о важности методов ареального изучения турцизмов и: Tietze 240; ср. также: «...турцизмы на Балканах не должны трактоваться лишь в региональном плане, но пониматься как надрегиональное единство (=Einheit)» (там же, 244).

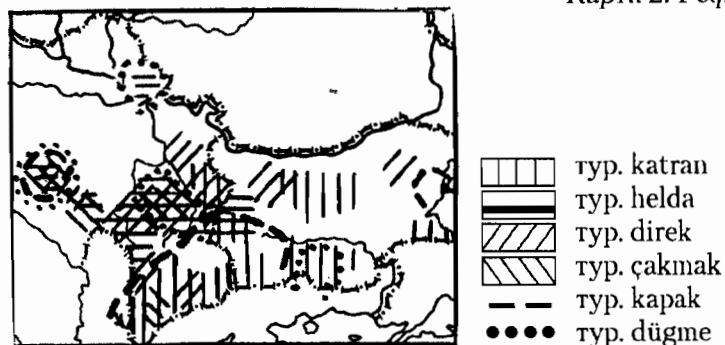
Карты «Общекарпатского диалектологического атласа» (ОКДА) содержат сведения о географии многих турцизмов как в сербско-македонском сегменте балканского ареала, так и за его пределами — в карпатской зоне, что позволяет выявить некоторые *типы* пространственной стратификации указанных элементов, отражающие особенности истории каждого из них. На картах 1–4 представлены примеры двух основных типов распространения турцизмов — собственно балканский и балкано-карпатский (и некоторые их варианты, связанные с различной частотностью фиксации соответствующих заимствованных единиц). Выявление и анализ подобных типов может рассматриваться в качестве подготовительного этапа работы над АБТ.

Типы балканского ареала турцизмов

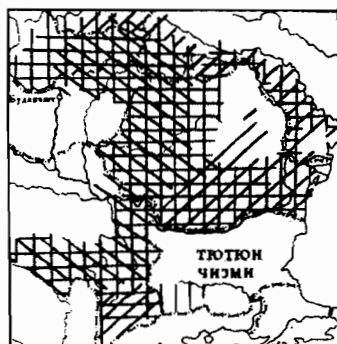
Карта 1. Рефлексы:



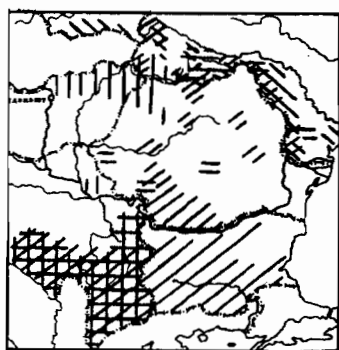
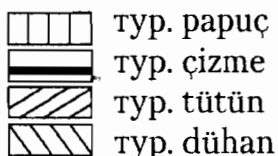
Карта 2. Рефлексы:



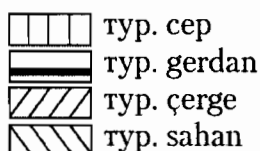
Типы балкано-карпатского ареала турцизмов



Карта 3. Рефлексы:



Карта 4. Рефлексы:



Сокращения

- Асенова — Асенова П. Балканско езикознание. ВеликоТърново, 2002.
- Трубачев — Трубачев О. Н. Лингвистическая география и этимологические исследования // ВЯ, № 1, 1959.
- Цивьян — Цивьян Т. В. Синтаксическая структура балканского языкового союза. М., 1979.
- Цонев — Цонев Б. История на българския език. 2. София, 1984.
- Friedman — Friedman V. Turkisms in a comparative balkan context // 7-me Congrès international d'études du Sud-Est européen. Athenes, 1994.
- Menges — Menges K. Türkisches Sprachgut im Süd-Slaven // Ziele und Wege der Balkanlinguistik. Berlin, 1983.
- Sandfeld — Sandfeld K. Linguistique balkanique, problèmes et résultats. Paris, 1930.
- Schaller — Schaller H. Die Balkansprachen. Heidelberg, 1975.
- Tietze — Tietze A. Die Probleme der Turzismenforschung // Ziele und Wege..., 1983.

А. Н. Соболев (Марбург — Санкт-Петербург)

ОБ АРЕАЛЬНОМ РАСПРЕДЕЛЕНИИ
И СИСТЕМНОМ СТАТУСЕ ТЮРКИЗМОВ
В БАЛКАНСКИХ ДИАЛЕКТАХ

В подавляющем большинстве работ по проблематике тюркизмов в отдельных балканских языках на передний план выходят традиционные для сравнительно-исторического языкознания вопросы изучения иноязычных заимствований — хронология их проникновения, фонетическая и морфологическая адаптация, различия в литературноязыковом и стилистическом статусе отдельных лексем, известность их отдельным группам говорящих на литературном языке, причины их утраты современными балканскими литературными языками или наоборот, их сохранения или возрождения, а также, что естественно, вопросы этимологии и посредничества третьих языков при заимствовании. Актуальными считаются проблемы изучения не-османских тюркских заимствований, а также турецких лексических элементов в балканских языках, фонетический облик которых отклоняется от стандартных турецких форм, что свидетельствует об особой роли тюркских диалектов Балкан, выступавших в качестве языка-донора при передаче многих тюркизмов в балканские языки.

В балканистических работах обобщающего характера обычно лишь констатируется наличие в балканских языках большого числа одинаковых тюркских заимствований, что иллюстрируется довольно-таки бессистемными примерами из различных частеречных и лексикосемантических групп. Хотя уже Н. С. Трубецкой предусмотрительно включил в свое известное определение языковых союзов лексический компонент (близкую точку зрения занимал, как кажется, С. Б. Бернштейн, полагавший, что «*Les turcismes balkaniques communs sont les indices caractéristiques de l'union des langues balkaniques*»), современные сторонники теории балканского языкового союза либо вообще не нуждаются в обсуждении вопроса о его возможной лексической составляющей, либо говорят о балканских языках как о языках с разными лексическими наборами (Т. В. Цивьян). С другой стороны, в новейших капитальных исследованиях балканской лексики (терминологии виноделия (О. Младенова, 1998) и терминологии скотоводства (М. В. Домосилецкая, 2002)) теория языковых союзов также оказалась не востребованной. Современные обобщающие работы по проблематике балкан-

ских тюркизмов, прежде всего Г. Хазан и М. Капплера, не выходя за рамки традиционной постановки задач, вот уже в течение сорока лет начинаются с утверждения необходимости нового синтеза, а заканчиваются призывом к составлению «нового Миклошича» и констатацией, что в этом направлении до сих пор реально ничего не сделано. В частности, до сих пор не выполнено справедливое требование тюркологов составить корпус тюркизмов в балканских языках, в котором обязательно должны найти свое место диалектные данные. В целом, как кажется, в последнее время все больше и больше утрачивается общевосточное видение проблематики тюркских лексических заимствований в языках Балканского полуострова, а с ним и представление о специфике его языкового ландшафта.

В качестве цели балканского языкознания можно видеть адекватное отражение закономерностей формирования языковой картины Балкан путем изучения *уникальной системы межязыковых параллелей и различий на всех языковых уровнях*, в том числе, разумеется, и на лексическом. Ряд обобщающих публикаций последних лет, осуществленных в рамках работы над международным проектом Малого диалектологического атласа балканских языков / Kleiner Balkansprachatlas (МДАБЯ/КБСА), продемонстрировали возможности сравнительно-исторической, ареалогической и внутрисистемной интерпретации уникального и абсолютно взаимосопоставимого греческого, албанского, арумунского и южнославянского диалектного лексического материала, собранного по соответствующей лексической программе. В результате была продемонстрирована принципиальная возможность вскрыть ареальную обусловленность параллелизма между отдельными балканскими (диалектными) системами, а также были заложены основы исторической и синхронной диалектологии конвергентных языковых общностей как совершенно новой академической дисциплины.

В центре внимания настоящего доклада находятся вопросы изучения инвентаря, ареальной дистрибуции и семантики *всех* тюркских заимствований, зафиксированных в 11-ти наиболее репрезентативных диалектах языков Балканского полуострова к югу от Дуная в ходе сбора лексического материала по 13-ти лексико-семантическим группам (ЛСГ). Единственным существенным ограничением, накладываемым на исследуемый в докладе материал, является его изначальная ограниченность лексикой избранных семантических групп и, следовательно, заведомая неполнота, с одной стороны, сведений о возможных тюркизмах в иных, не обследованных тематических областях, а с другой — о

полных семантических амплитудах зафиксированных лексем в каждом конкретном говоре. Таким образом, исследование не претендует на полноту и должно рассматриваться как проведенный на заведомо ограниченном материале эксперимент, целью которого является установление некоторого числа закономерностей или эффектов, отражающих специфику балканского языкового ландшафта. В докладе использованы материалы архивов МДАБЯ и KBSA по южнославянским, албанским, северногреческому и арумынскому диалектам.

Для каждого говора был составлен алфавитный мини-словарь тюркизмов и тематический словоуказатель к нему; все вместе они составляют *инвентарь* рассматриваемых единиц. При изучении их *дистрибуции* прежде всего были установлены лексемы, которые можно с достаточной долей основания относить к индивидуальным заимствованиям, представленным либо в отдельном говоре, либо, с некоторой степенью обобщения, в той диалектной области, репрезентантом которой этот говор является. В итоге оказалось, что уникальное своеобразие демонстрируют представители восточной части нашего ареала — болгарский мизийский пункт Равна (26 индивидуальных тюркизмов) и родопский пункт Гела (24), причем большинство индивидуальных тюркизмов относится к терминологии скотоводства. Тематическим исключительным своеобразием отличаются албанские пункты с их терминами родства *da^xh ~ d'ajo*, *hall ~ h'allo*, *t'eze ~ t'eze*. Несколько упрощая ситуацию, можно сказать, что в остальных говорах распространен лишь некий усредненный набор балканских тюркизмов. В целом, наши данные указывают в направлении двух зон повышенной концентрации тюркизмов на Балканах — мощного восточноболгарского полюса на востоке и существенно более слабого албанского (более точно, южноалбанского) на западе (разумеется, эти зоны не следует считать автоматически также и центрами иррадиации балканских тюркизмов). Показательно, наконец, что оба полюса образуют близкородственные диалекты, а не диалекты, принадлежащие двум разным языкам.

Прямое сопоставление лексических данных, полученных в каждом пункте МДАБЯ для каждой лексико-семантической группы, позволило обнаружить *абсолютные различия* как в количестве тюркских по происхождению лексем, обслуживающих отдельные лексико-семантические поля в конкретном балканском говоре, так и в их инвентарях. Это говорит о различной внутрисистемной дистрибуции тюркизмов в отдельном балканском говоре, о специфике их семантического объема, о каждом раз совершенно индивидуальном соотношении исконных и заим-

ствованных тюркских элементов и различной их роли в оформлении ЛСГ и семантических микрополей и, наконец, об ареальных различиях между отдельными говорами и их группами.

По всей видимости, не существует *внутрисистемной мотивированности* (большей или меньшей обязательности) заимствования именно данного тюркского лексического элемента в конкретные поля семантической сетки. Об этом свидетельствуют примеры заимствования разных тюркизмов в одном значении (ср. в значении «стадо» — *śur'ij'e* и *bul'uk*; «ручной ягненок» — *kurp'e*, *salm'č* и *beslim'e*; «зимний (крытый) загон для овец» — *sliv'an*, *sliv'č*, *egr'ek* и *'ahër* и т. д.). Возможно также, что такие факты указывают на разные диалектные и этнические группы тюрков, с которыми контактировали носители разных балканских диалектов.

Интересен поднимавшийся в теоретической литературе вопрос о возможной структурной слабости соответствующих участков лексической системы языков-рецепторов, которая компенсируется за счет иноязычных заимствований. Такой интерпретации, как кажется, противоречат случаи использования исконного лексического элемента там, где появление иноязычного заимствования-тюркизма просто, казалось бы, неизбежно — например, в юго-западноболгарском пункте Гега мы встречаем в значении «волынка» не общебалканский тюркизм *gayda*, а славянское *svirč'e*.

В системном плане важен и мотивационный (в конкретных случаях — моционный) потенциал тюркизмов. Так, от рефлексов тур. *bacanak* зафиксировано наличие моционного деривата в албанском и арумынском, от *bekâr*, *birazel* — в албанском, от *fukara* — в арумынском, а от *çoban* — в западнобалканской зоне и в Родопах. Это ясно свидетельствует о больших структурных возможностях западнобалканских диалектов — и прежде всего албанских и арумынского — на этом участке грамматической системы. Следует отметить интересную особенность балканских диалектов не всегда образовывать словообразовательные гнезда на основе заимствованных тюркизмов с помощью собственных средств, а перенимать сегменты готовых гнезд (ср. *koč* «баран» ~ *krčmarž'iĭl* «пастух баранов» (тур. *koç* ~ *koçmak*), *bub'aĭku* «отец» ~ *bubal'ak* «отчим» (тур. *baba* ~ *babalık*) и др. Для отдельных славянских пунктов интересна также необязательность оформления тюркизмов исконными словообразовательными элементами.

Изучение *семантических амплитуд* балканских диалектных тюркизмов и их дериватов позволяет установить список моносемантических и

полисемантических лексем, причем для вторых целесообразно различать случаи семантических неразличений и нейтрализаций. Приведу выборочно примеры последних: **bayır* «возвышенность, гора», «отдельно стоящая гора, пригорок», «лес», «залежное пастбище»; **damar* «род, порода», «жила или кровеносный сосуд», «каменоломня»; **inat* с дериватами «молчаливый», «вспыльчивый, несдержанный»; **kaçamak* «мамалыга», «вид загона для овец»; **kapak* «крыша, крышка», «веко», а также в диминутиве «коленная чашечка»; **meydan* «крестец», «загон для дойки овец», «каменоломня»; **ortak* «член пастушеского объединения», «ягнята, козлята одного года» и др.

Наконец, были составлены карты 40 общебалканских, т. е. распространенных как минимум в трех неблизкородственных диалектах тюркизов. Карты лексем, имеющих единый фонетический облик и единое значение (в пределах рассматриваемых ЛСГ), отражают фактически лишь зоны их распространения, более или менее обширные: *cadde*, *çoban*, *gayda* и др. Показательно, с одной стороны, что таких единиц в нашем материале ничтожно малое количество, с другой, — что даже они отнюдь не составляют корпуса «обязательных» балканских тюркизов, поскольку всегда находится балканский диалект, не знающий какого-либо из них. Карты фонетико-морфологические отражают 1) зоны распространения тюркизма (лишь в значениях, зафиксированных в пределах рассматриваемых ЛСГ) и 2) фонетические и морфологические различия между отдельными балканскими диалектами. К таковым относятся различные по фонетике рефлексy тур. *hadým* ('adəm // xad'umku), *ambar* (amb'ar' // hamb'ar), *arpacık* (arɫaɟ'ik // rapaxh'ik), *bubrek* (b'ubrek // bubur'aku), *tembel* (demb'el // timb'elu) и др.; к этой же группе следует причислить различия, связанные со способом морфологической адаптации рефлексов тур. *kasap* (kas'ap // kɫs'ap'in, kas'apis), *kör* (k'or // ċ'orav). Карты функциональные и семантические отражают 1) зоны распространения тюркизма и 2) функциональные и семантические различия между отдельными балканскими диалектами. Сюда относятся карты, отражающие рефлексy тур. *bayır* («возвышенность», «гора», «лес» // «отдельно стоящая гора», «пригорок» // «залежное пастбище»), *baba* («отец» // то же только при обращении), тур. *but* («бедро» // «голень, икра»), *çakır* («человек с глазами разного цвета» // «косяглазый») и др. Оказалось возможным составить карты, отражающие сферы применения реальных, обозначаемых рефлексами тур. *kazan* и *tencere*, и демонстрирующие своеобразную дополнительную ареальную дистрибуцию конкретных практик.

Опыт ареального членения балканского диалектного пространства на основе картографированного материала позволяет выделить *восточную и юго-восточную* зоны распространения преимущественно греческо-восточноюжнославянских изоглосс (с подключением в ряде случаев арумьнского и восточносербского): фонетика рефл. *güdü̇m*; морфология рефл. *kasap*; семантика рефл. *kehaya, kösem, sakat*. Интересный эффект «ослабления семантической амплитуды лексемы» при продвижении исследователя от востока нашей территории к западу можно наблюдать на примере тюркизма *bayır*. *Западная зона* выделяется на основе следующих албанско-западнославянских изоглосс (с подключением арумьнского и западномакедонского): фонетика рефл. *arpasik, bodrum*; морфология рефл. *kasap, kör*, семантика рефл. *çakar, kapak, sakat*. В отдельную *южную микрозону* следует выделить северногреческий и арумьнский диалекты, которые объединяются следующими изоглоссами: фонетика рефл. *adim, bubrek, tembel, khandaq*; семантика рефл. *bayır, damar, soī*. Особые попарные междиалектные связи демонстрирует карта рефл. *tagarcik*.

В ходе работы с материалом МДАБЯ обнаружено очень мало новых, ранее неизвестных в обобщающей литературе лексем (некоторые новые единицы зафиксированы преимущественно в восточноболгарских говорах) и их ранее не засвидетельствованных форм, что говорит о достижении нашей наукой той стадии развития, когда ею уже накоплен некий идеальный общевалканский инвентарь тюркизмов в их основных фонетических и морфологических вариантах. Задачи дальнейших *балканистических* штудий в этой области можно видеть 1) в детальном описании семантики и точной ареалогической и историко-лингвистической характеристике каждой лексемы (т. е. в составлении ареального и исторического словаря балканских тюркизмов, соответствующего современному уровню развития балканской диалектологии и исторической лексикологии); 2) в объяснении причин формальной и семантической вариативности/инвариантности тюркской лексики в общевалканском контексте (обусловлены ли они характеристиками диалекта-донора или диалекта-рецептора, представляют ли собой индивидуальное развитие в принимающем диалекте или же объяснимы с ареалогической точки зрения как зонально ограниченные результаты взаимодействия родственных и неродственных балканских диалектов); 3) в детальном описании системного статуса тюркских заимствований в лексической системе каждого балканского диалекта (с точки зрения соотношения тюркских и других заимствований для каждой лексико-семантической группы, с точки зрения мотивационного потенциала тюркизмов в прини-

мающем языке, с точки зрения широты/узости их семантических амплитуд — каждый раз в сопоставлении с системными характеристиками исконной лексики).

А. В. Жугра, Л. Н. Каминская (Санкт-Петербург)

К ВОПРОСУ О МЕСТЕ ТУРЦИЗМОВ В АЛБАНСКОМ ЯЗЫКЕ

Одной из характерных особенностей албанского, а также других балканских языков, является наличие довольно большого количества турецких лексических элементов, — турцизмов. Термин «турцизм» в применении к албанскому (как и к другим балканским языкам) достаточно условен, поскольку включает не только собственно османотурецкие слова, но и слова арабского и персидского происхождения, вошедшие в турецкий язык.

За время почти 500-летнего турецкого господства в албанский язык проникли ориентализмы различных лексических сфер: из области административного управления и военного дела, из области строительства, ремесел и торговли, из социальной сферы и сферы повседневного домашнего быта. Длительное влияние мусульманской культуры и религии (около 70% албанцев приняли магометанство) повлекло за собой появление в албанском языке значительного количества турцизмов с абстрактным значением.

Турцизмы проникали в албанский язык сначала в небольшом количестве (XIV–XV вв.), но с установлением на албанских землях турецкого господства и вхождением их в состав Османской империи число турецких заимствований все возрастало, достигнув своего пика в XVII–XVIII вв. В этот период в Албании возникли и активно развивались центры албанской литературы на арабском алфавите. Представители этого литературного направления (бейтеджи) создавали свои поэтические произведения в традициях восточной литературы, используя при этом в большом количестве турецкие (ориентальные) лексические элементы.

Начиная с XIX в., особенно в период албанского Рилиндье («Возрождение») ¹, в связи с осознанием языка как одного из главных признаков нации, турецким элементам в албанском языке объявляется по-

¹ Так в албанской исторической литературе называется общественно-политическое и культурное движение, развернувшееся в период с 40-х годов XIX в. и до провозглашения независимости Албании в 1912 г.

литика жесткого пуризма. Эта традиция продолжала действовать и на протяжении всего XX в., хотя некоторые лингвисты (М. Доми, Э. Чабей) высказывались за более взвешенное отношение к турецким заимствованиям. В настоящее время в албановедении формулируется взгляд на ориентализмы как на «лексическое богатство, которое дает албанскому языку редкие художественные и выразительные возможности» (Э. Ляфе).

В современном письменном литературном албанском языке количество турцизмов очень сократилось, албанские писатели и поэты их избегают, используя лишь иногда для создания колорита эпохи или эффекта народноразговорной речи. Между тем, среди всех иноязычных заимствований в албанском языке именно ориентальный пласт обладает внутренней стилистической дифференциацией, — некоторые турцизмы нейтральны в стилистическом отношении, другие, принадлежа к сфере просторечия, отличаются повышенной эмоциональной нагрузкой (в словарях они часто приводятся с пометой *неодобр.*), но им не закрыт доступ и в высокие стили литературного языка (А. В. Десницкая, Э. Ляфе).

В отличие от литературного употребления в живой народной речи турцизмы представлены более широко (как среди городского, так и среди сельского населения), довольно богаты турцизмами и произведения албанского фольклора — не только сказки, но и эпические песни, песни любовного содержания, баллады.

Для оценки действительного места турцизмов в современном албанском языке необходимо исследование их употребления в живой речи, в том числе выяснение степени их представленности и характера бытования в диалектах албанского языка. Исследований в этом плане, насколько известно, еще не проводилось. Авторы данной работы предлагают некоторые наблюдения, касающиеся роли турцизмов в одном албанском говоре.

Опубликованное в 2002 г. описание албанского говора с. Лешня подготовлено на основе результатов экспедиции, осуществленной А. Н. Соболевым и Дж. Юллы по программе МДАБЯ¹. Анализ обильного материала, приведенного в книге, позволяет сделать некоторые выводы относительно места турцизмов в лексическом составе данного говора. Следует, однако, указать на одну особенность приведенного в книге лексического материала.

¹ *Джелаль Юллы, Андрей Н. Соболев. Албанский тоскский говор села Лешня (краина Скрапар): Синтаксис. Лексика. Этнолингвистика. Тексты. Biblion Verlag. Marburg an der Lahn, 2002.*

В соответствии с лексической программой МДАБЯ сбор материала осуществляется по трем предметно-понятийным разделам: «Природа», «Человек», «Трудовая деятельность», последняя при этом охватывает сферы лексики, связанные только с сельским трудом (животноводство, птицеводство, пчеловодство, в меньшей степени — полеводство и огородничество). Между тем, это именно те сферы лексики, которые были менее всего подвержены османотурецкому языковому влиянию.

Из албановедческой литературы известно, что значительную часть турцизмов составляет лексика, связанная с «ориентальным урбанизмом» (П. Скок), и что турецкое языковое влияние осуществлялось главным образом через города. Признается, однако, что многие турцизмы глубоко прижились в албанский язык, не имеют соответствующих замен и активно употребляются как в общеалбанском языке, так и в отдельных говорах (Ш. Демирай).

С учетом этих наблюдений, касающихся места турцизмов в албанском языке, материалы говора с. Лешня представляют особый интерес, поскольку здесь обследован самый «неудобный» для турцизмов срез албанской лексики. Отметим также здесь, что целый ряд турцизмов, свойственных данному говору, извлечен нами из опубликованных в книге текстов (этнолингвистические тексты и тексты бытового характера).

Наши наблюдения относительно турцизмов в говоре с. Лешня (северно-госкский диалектный тип) сводятся к следующему.

Турцизмы представлены в разных лексических сферах. Здесь зафиксирована: а) лексика, обозначающая предметы повседневного быта, названия блюд, части строений (*ibrik* 'чайник', *jorgan* 'одеяло', *jastek* 'подушка', *hallvë* 'халва', *tavan* 'потолок' и др.); б) лексика, связанная с хозяйственной деятельностью человека (*zanat* 'ремесло, профессия', *kasap* 'мясник', *mera* 'пастбище' и др.); в) лексика, выражающая абстрактные понятия (*kësmet* 'удача', *hall* 'забота' 'нужда', *haber* 'известие', *sevda* 'любовь' и др.); г) лексика, связанная с мусульманским вероисповеданием (*allah* 'аллах', *barfam* 'байрам', *kurban* 'жертвенное животное', 'жертвоприношение', *matem* 'пост бекташей, длящийся 10 дней', *mëhup* 'член секты, посвященный'. В эту же категорию, видимо, следует отнести и заимствование *xhuma* 'пятница'. Вероятно, это единственное из дней недели, которое было заимствовано в албанский из турецкого, — в силу особой значимости пятницы для мусульманского вероисповедания, ср., напр., *fal xhumanë* 'творить пятничную молитву'); д) турцизмы, которые можно обозначить термином *историческая лексика* в том смысле, что они называют реалии и формы общественного устройства,

связанные с этапом османского господства в Албании и уже давно ушедшие в прошлое (*vakëf* 'собственность мечети, монастыря, недвижимость', *sadaka* 'помощь, подаяние', *spahinj* 'сипахи', *efendi* 'господин'); е) модальные слова, обращения, междометия (*shyqyr* — слово употребляется для выражения удовлетворения, благодарности, *byrëm* 'пожалуйста, добро пожаловать').

Распределение турцизмов внутри тематических групп лексического вопросника и их количество подтверждают тезис о слабой представленности турцизмов в сферах, связанных с сельским трудом и природой. Засвидетельствованные в этих тематических группах турцизмы выражают преимущественно не базисные, но периферийные понятия, а также понятия, связанные с социальной ролью человека. Аналогично и в предметно-понятийном разделе «человек», — анатомических названий-турцизмов почти нет, их немного больше в группе «термины родства», наибольшее же количество заимствований обозначает характеристики человека как социального субъекта.

Для обозначения некоторых понятий и предметов в говоре существует по два названия — турцизм и собственно албанское слово, при этом носители говора употребляют их либо как равноценные синонимы (*çoban* — *bari* 'пустух', *mëhallë* — *lagje* 'квартал', *penxhere* — *dritare* 'окно', *gjynah* — *mëkat* 'грех'), либо квалифицируют турцизм как устаревающее слово, которое вызывает у них улыбку (*qyp* — *bidonë* 'кувшин, бидон для хранения меда').

В отдельных случаях для обозначения одного и того же предмета имеются два турцизма (*jatak* — *dyshek* 'матрас', *katua* — *sobë* 'помещение для мелкого рогатого скота в доме').

Некоторые турцизмы имеют в говоре высокую степень употребительности, превосходящую частоту употребления употребленного соответствующего албанского синонима (например, *fjalë* 'слово', *flas* 'говорить' — *llaf* 'слово', *llafos* 'говорить', *llafosëm* 'говорить с кем-нибудь, разговаривать, болтать').

Отдельные турцизмы, сохраняя исходное значение, получили в говоре еще и специфическое, отличное от общеалбанского семантическое развитие: *i kollajë* 'легкий, нетрудный' > 'пологий', *minder* 'тюфяк, подушка' > 'подстилка для овец', *dynja* 'мир, свет' > 'дом, жилище, домочадцы'.

В говоре обнаружено несколько турцизмов, отсутствующих в толковых словарях албанского языка и имеющих, возможно, сугубо диалектное распространение: *abllake* 'толстомордая' (об овце), *kardhash* — так обращаются дети к старшему брату, *jagallëk* 'ненастье', *mynafik* 'сплетник', *rruhu* 'душа'.

ОРИЕНТАЛЬНЫЕ ВЛИЯНИЯ В РЕСПУБЛИКЕ МАКЕДОНИИ

Ориентальные влияния на Балканах объясняются пятисотлетним (а на территории Македонии — почти 550-летним) владычеством Османской империи. В Македонии эти влияния выразились в заимствовании материальных элементов ориентальной цивилизации (ремёсла, домашняя утварь и питание, городская и сельская архитектура) и в языке, главным образом, в лексике.

В 2001 г. в Скопье опубликовано посмертное издание фундаментальной монографии академика Македонской академии наук и искусств Оливеры Яшар-Настевой «Турецкие лексические элементы в македонском языке»¹. Индекс заимствованных из турецкого и через турецкий язык македонских лексем, исследуемых в книге, составляет более 3250 единиц. Этот материал был собран из опубликованных диалектных текстов XIX и XX вв. и македонской художественной литературы (издания до 1960 г.).

В первой главе книги дается общий обзор турецких заимствований в македонском языке. О. Яшар-Настева включает в турцизмы слова турецкого, арабского, персидского, а также греческого, латинского, французского и итальянского происхождения, если они заимствованы через турецкий язык, рассматривает время их появления в письменных памятниках начиная с XV в. и в диалектах.

Семантически исследуемые во второй главе лексические заимствования — существительные относятся к сферам природы (фауна и флора), медицине (болезни людей, животных и растений; лекарства), к повседневной жизни города и села (архитектура, внутреннее убранство дома — мебель, постель, посуда), к торговле и ремёслам, к сфере оружия и военных званий, административной терминологии, особо выделена сельскохозяйственная терминология. Рассматриваются также сферы, относящиеся непосредственно к человеку (части тела; терминология родства; питание; одежда и косметика; духовная жизнь, религиозная терминология и абстрактные слова). Отдельно исследуются прилагательные, глаголы, наречия, междометия, числительные и местоимения, заимствованные из турецкого языка.

¹ *Јашар-Настева О. Турските лексички елементи во македонскиот јазик // Институт за македонски јазик «Крсте Мисирков» — Скопје. Посебни изданија, книга 31. Скопје, 2001.*

Третья глава книги посвящена лингвистическим калькам и фразеологии. Четвертая глава исследует турецко-македонские гибридные сложные слова.

Пятая глава рассказывает о фонетической адаптации турцизмов и о турецком влиянии на македонскую фонетическую систему, а шестая глава — о морфологической адаптации турецких заимствований в македонском языке и о турецком влиянии на македонскую морфологическую систему (заимствования турецких морфологических элементов — префиксов, суффиксов, союзов, частиц, модальных слов) и, в частности, о влиянии на глагольную систему (появление форм так наз. пересказа).

В заключении О. Яшар-Настева подчеркивает, что лексическое влияние на македонские диалекты было настолько сильным, что многие славянские слова были вытеснены и заменены турцизмами, даже в таких областях, как некоторые названия родственников (*балдаза* 'свояченица' и *бацанак* 'свояк'), части тела (*бубрег* 'почка', *цигер* 'печень', *табан* 'ступня'), религиозные представления о мироздании (*дуња* 'земля, вселенная') и т. д.¹ О. Яшар-Настева делает общий вывод: «Слова, звучащие сегодня в литературном языке как анахронизмы, употребляются в качестве характеристики местного колорита и как стилистическое средство... Исчезновение большей части турцизмов из активного слоя лексики было неминуемым следствием ликвидации тех общественно-политических факторов, которые обуславливали инфильтрацию и интеграцию турецких элементов в македонский язык» (с. 247).

Остановимся более подробно на этих выводах О. Яшар-Настевой. Действительно, после того как турецкий язык потерял официальный статус и социальный престиж, т. е. в начале XX в., турецкая лексика стала постепенно вытесняться славянскими лексемами, чему главным образом способствовал литературный македонский язык, кодифицированный в 1945 г. и развивающийся ускоренными темпами в обогащении лексического корпуса, прежде всего терминологии, и в оформлении функциональных стилей. Функциональные стили литературного языка — административно-деловой, научный, публицистический — оформились именно с 60-х гг., т. е. уже после текстовых исследований Яшар-Настевой; в разговорном языке возник столичный скопский субстандарт (просто-

¹ Вспомним и цитату из религиозно-просветительской книги К. Пейчиновича «Утешение грешным» (XIX в.) — *царица небеская сиреч султана*. Чтобы быть понятным простому народу, за пятьсот лет успевшему забыть слово *царица*, Пейчинович употребил турцизм *султана*.

речие); внимание лингвистов привлекли и лексические особенности молодежного жаргона¹. Как обстоит дело с турцизмами в македонском языке сейчас, в начале XXI в.?

1. Турцизмы, обозначающие реалии, пришедшие с турецкой цивилизацией, встречаются во всех разновидностях современного македонского языка — в нейтральной лексике литературного и разговорного языка, в просторечии, в диалектах, жаргонах; они не имеют (или почти не имеют) синонимов славянского и иного происхождения. Это, напр., *џезве* 'кофейник турка', *скара* 'решетка для приготовления шашлыков и кебапов; общее название кушаний, приготовленных на решетке', *турли-тава* 'кушанье из запеченных с мясом овощей', *ракија* 'фруктовая водка', *чаршиав* 'простыня; покрывало; скатерть' (но *чаршави* мн. — лит. синоним *постелнина* 'постельное белье'), *чешма* 'родник, вытекающий через трубку из каменной плиты (при дороге, в селах)', *алат* 'инструмент(ы)', *таван* 'потолок', *челик* 'сталь', *калај* 'олово', *џамија* 'мечеть', *ација* 'паломник, посетивший святые места (относится как к мусульманам, так и к христианам)' и т. д.

2. Слова, обозначавшие административные, социальные, военные и т. п. реалии в Османской империи, сохранились в научном стиле литературного македонского языка как исторические термины, напр. *раја*, *кааза* 'административный округ', *кајмакам* 'глава каазы', *ага*, *паша*, *аскер* 'войско', и т. п. В разговорном языке многие эти термины обычно используются экспрессивно в переносном значении: *раја* уничиж. 'бесправные рабы', *ага* неодобр. и ирон. 'барин, самодур', *паша* ирон. 'единственный сотрудник-мужчина в коллективе', *аскер* неодобр. 'головорезы' и т. д.

3. Часть турцизмов благодаря активизации литературным языком славянских слов употребляется лишь в разговорном стиле, просторечии и диалектах, напр.: разг. *бендисува* — лит. *се допаѓа* 'нравиться', *мерак* — лит. *желба* 'желание, охота' и *задоволство* 'удовольствие', *адет* — лит. *обичај* 'обычай', *ава* — *воздух* и т. д. Эти турцизмы чаще употребляются

¹ См., в частности: *Усикова Р. П.* Языковая ситуация в Республике Македония и современное состояние македонского языка // Славяноведение. М., 1997. № 2; *Усикова Р. П.* Языковая ситуация в Македонии и явления языковой интерференции и диглоссии в македонском языке // Македонский язык, литература и культура в славянском и балканском контексте (материалы македонско-русской научной конференции. М., 1998 г.), М., 1999; *Усикова Р. П.* Грамматика македонского литературного языка. М., 2003 (гл. обр. с. 53–55, 63, 67, 84); *Треневски Т.* Речник на жаргонски зборови и изрази. Скопје, 1997.

в устойчивых клише, фразеологических сочетаниях и поговорках, напр.: *таков е адетот* 'так принято', *имам/немам мерак* 'мне охота/неохота', *фрли мерак на некогo-нешто* 'положить глаз на кого-что', *да излеземе на ава* 'выйдем подышать воздухом'.

4. О. Яшар-Настева приводит много примеров на македонские клише и фразеологизмы, калькированные с турецкого (с.125–162). Эти калькированные (т. е. содержащие славянские слова) и полукалькированные (содержащие и славянские слова, и турцизмы) клише и фразеологизмы очень частотны в разговорном языке. Приведем некоторые, наиболее употребительные из них, в том виде, как звучат они в наши дни, напр.: *(не) му сече умот* 'он (не) сечёт (умом)', *(на)прави муабет* '(по)болтать,(по)трепаться', *фати кола, воз* 'поймать машину, успеть на поезд', *земе збогум* 'попрощаться', *паднаме на зборот* 'речь зашла' о ком-чём-л., *земање-давање* 'купля-продажа', *нема ни за лек* 'нет ни за какие коврижки', *горе-долу* 'более-менее', *крши си глава* 'катись отсюда', *не бери гајле* 'не расстраивайся, не волнуйся', *друго чаре нема* 'нет другого выхода' и т. п.; подобные кальки употребительны и в речевом этикете, напр.: *што има ново старо?* 'как дела, что новенького?', *седи со здравје* 'до свидания, будь здоров', *и на твоја глава* 'и тебе того же (желаю)', *со здравје да го носиш* 'поздравляю с покупкой, носи на здоровье', *бујрум* 'пожалуйста, возьми; проходи' — просторечие; в языке интеллигенции может употребляться иронически (лит. нейтр. *повели, земи; повели влез*) и т. п.

5. Словообразовательные суффиксы турецкого происхождения *-џија/-чија*, *-лак*, *-лија* весьма употребительны во всех разновидностях современного языка, при этом в литературном языке они часто стилистически окрашены. Напр.: нейтр. *сладоледџија* / *сладолетчија* (разг. и лит.) 'мороженщик', *кондураџија* разг. / лит. *чевалар* 'сапожник', *филмација* разг. 'кинематографист' и лит. ирон. 'киношник' (/ лит. *синеаст* 'кинематографист'), разг. и лит. экспр. *касметлија* 'счастливый; счастливчик' / лит. нейтр. *срекен; срекник*, и т. д.

Таким образом, турцизмы, хотя и снизили свой функциональный статус в современном македонском языке, широко употребляясь главным образом в разговорной речи, просторечии и диалектах, всё же занимают важное место в лексике и литературного македонского языка: а) как экспрессивно-окрашенные лексические и словообразовательные средства, б) как обозначения бытовых реалий, в) как исторические термины в научном стиле.

К ПРОБЛЕМАТИКЕ АРЕАЛЬНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ
ТУРЕЦКИХ ЗАИМСТВОВАНИЙ В ДИАЛЕКТАХ БОЛГАРСКОГО ЯЗЫКА

Ареальное исследование турецких заимствований в диалектах болгарского языка является частью нескольких пересекающихся научных областей, к которым относятся: 1) ареальные исследования заимствований из разных языков в болгарский язык (см. публикации М. Младенова об ареальной типологии протоболгарских, греческих, румынских и романских заимствований 1970, 1971, 1983, 1987, 1991; 2) взаимодействие турецкого языка с балканскими языками и конкретно с болгарским; 3) балканистические исследования вообще. В последнем случае речь идет об особой ценности ареального исследования именно турецких заимствований, так как балканско-турецкие контакты начались позже всех других в языковой истории Балкан, что делает их более доступными для наблюдения и дает надежду найти механизмы заимствования и распространения заимствованного слова, а это имеет принципиальное значение для балканской лингвистики и, шире, для теории языковых контактов.

В неопубликованном пилотном исследовании (Младенова) была сделана попытка ареальной типологии турецких заимствований в болгарских диалектах. К исследованию прилагаются 16 карт, на которых картографированы ареалы 24 заимствований главным образом по данным Болгарского диалектного атласа и опубликованных работ. На основе как представленных карт, так и других известных ареалов турецких заимствований обособлены следующие ареалы (в скобках приводится, если она существует, соответствующая карта позже опубликованного БДА-ОТ):

- северо-восточный — *г'ага* 'клюв' (Л 50), *клуб*, *клубче* 'ручка корзины, котла или ведра' (Л 12, 13), *лел'ек*, *ац'и лел'ек*, *ац'и бабал'елек* 'аист' (Л 48), *бойундр'ук* 'ярмо', *йаст'эк* 'козлы в телеге', *бак'эр*, *бакр'ач* 'котел' (Л 11), *дам* 'хлев' (Л 53), *менг'иши* 'серьги' (Л 81), *софр'а* 'низкий круглый стол для еды' (Л 6);
- юго-восточный — *клуб* (Л 12, 13), *лел'ек* (Л 48), *бойундр'ук*, *йаст'эк*, *кой* 'аист' (Л 48), *бак'эр*, *бакр'ач* (Л 11), *дам* (Л 53), *ингис'ер* 'гвоздь' (Л 60), *мом'ийа* 'головной платок', *софр'а*, *син'ийа* 'низкий круглый стол для еды' (Л 6);

- восточный — *харм`ан* 'гумно' (Л 55), *йурд`ечка* 'утка' (Л 47);
- южный — *карп`уза* 'арбуз' (Л 34), *ка`ун* 'дыня' (Л 35), *арп`а* 'ячмень' (Л 108);
- северо-западный — *дут* 'тутовое дерево' (Л 37), *дуди* 'ягода тутового дерева' (Л 38);
- юго-западный — *дуд`ак* 'губа' (Л 71), *бръкад`ан* 'мамалыга' (Л 28), *бун`ар* 'колодец' (Л 54), *софр`а* (Л 6), *мом`ийа* 'головной платок', *син`ийа* (Л 6);
- средний западный ареал / пограничные диалекты — *менг`уши* 'серьги' (Л 81), *мор`ус* 'кукуруза' (Л 29), *йашм`ак* 'головной платок', *ексер* 'гвоздь' (Л 60);
- Средняя Северная Болгария / Северная Болгария — *син`ийа* (Л 6), *мум`ийа*, *мом`ийа* 'головной платок', *д`уз`ен* 'ткацкий станок' (Л 14).

Дальнейшие исследования, наверное, исправят и дополнят инвентарь типических ареалов турецких заимствований. Однако и сейчас ясно, что 1) турецкие заимствования характеризуют не только восточные, но и западные болгарские диалекты; 2) основная характеристика этих ареалов — это часто встречающееся комбинирование разных ареалов для одного и того же слова (при том нередко случаи фонетического или семантического варьирования заимствования в разных ареалах). Эта характеристика ареальных конфигураций свидетельствует о проникновении турцизмов из разных иррадиационных центров. Довольно часто, например, юго-восточный ареал слова сочетается с северо-восточным ареалом (*клуп*, *лел`ек*, *бойундр`ук*, *йаст`ък*, *бак`ър*), северо-западный или средний западный с юго-восточным (*дут*; *дуди*; *ексер/ингис`ер*), средний западный с северо-восточным (*менг`уши/минг`иши*), юго-западный с юго-восточным и северо-восточным (*софра*) и т. д.

Какими представляются основные направления работы по ареальной характеристике турецких заимствований?

В первую очередь, следует выработать ареальную типологию турецких заимствований на основе существующих многочисленных лексических карт. Типичные для турецких заимствований ареалы нужно сравнить с характерными для болгарского диалектного континуума ареальными конфигурациями. При этом систематическое совпадение с какими-то ареальными конфигурациями, характерными для исконных слов, позволит сделать выводы о хронологии этих исконных конфигураций. При ареальном анализе турецких заимствований интересна проблема взаимоотношений заимствованного слова с более ранними исконными

гетеронимами (или с более архаичными заимствованиями из других языков с тем же самым значением) и отражение этих отношений на лингвистических картах. При анализе типологии ареалов турецких заимствований нужно принимать в учет их этимологию (собственно тюркская или персидская, арабская, греческая...), потому что нельзя исключать возможности более раннего проникновения слова без турецкого посредничества. При анализе типов ареалов турецких заимствований в болгарском следует иметь в виду общебалканскую ареальную характеристику турецких заимствований. На практике однако это требование пока выполнимо только в отношении румынского языка благодаря богатой картографической традиции румынской диалектологии. Для остальных балканских языков следует использовать либо исследования о турецких заимствованиях в этих языках, либо диалектные словари, что уже труднее.

Работа в архивах по болгарской диалектной лексике — например, в Архиве Диалектного словаря болгарского языка при Институте болгарского языка или в Архиве Идеографического словаря болгарского языка в Софийском университете — позволит обогатить данные о турецких заимствованиях в болгарских диалектах. Систематическая эксцерпция турецких заимствований в одном из двух архивов (конечно, лучше в обоих) делает возможным создание словаря турецких заимствований в болгарских диалектах. Примерная структура словарной статьи: заглавным должно служить турецкое слово со своими значениями (причем желательно приведение его фонетических, морфологических, словообразовательных диалектных вариантов, имеющих отношение к болгарским лексемам); в словарной статье должны присутствовать формы соответствующего турецкого заимствования в болгарских диалектах, их значения, географическая, морфологическая, и стилистическая характеристики, этимологическая справка о слове, содержащая как этимологию слова в турецком языке, так и информацию о проникновении слова в другие балканские языки. Следует сказать, что каждая из этих характеристик в словарной статье позволяет отдельное направление в анализе — например, морфологическая и фонетическая адаптация заимствований (вслед за М. Рачевой (1977)); проникновение греческих, персидских, арабских слов при посредстве турецкого языка; стилевая окрашенность турецких заимствований в диалектах (здесь нужно учитывать и гетеронимы другого происхождения в отдельных диалектах). Поскольку оба архива очень богаты, исходя из данных о локализации слов, возможно и картографирование. Систематическая эксцерпция

одного архива делает возможным квантитативное картографирование заимствований, что позволит установить центры и пути иррадиации заимствований. Кстати, применение статистических ареальных методов возможно и при определении ареальной типологии турецких заимствований на базе существующих карт.

Отдельной задачей является исследование вслед за Ст. Стаховским (Stachowski 1971) хронологии турецких заимствований в письменных памятниках и сопоставление этих данных с данными о диалектных заимствованиях.

При поисках объяснений конфигураций ареалов необходимо учитывать как существующие данные о турецкой колонизации Болгарии и Балканского полуострова, которые приводятся в исторических, этнографических, топонимических, краеведческих, статистических и других исследованиях, так и этнографические и этнические карты.

Как я отметила, исходить из балканской картины в ее совокупности чрезвычайно важно (по крайней мере на уровне этимологических словарей и исследований о турцизмах в отдельных балканских языках), хотя пока еще не совсем возможно, так как целостная ареальная картина недоступна. Но из ареальных исследований турецких заимствований в отдельных балканских языках можно составить постепенно такую общую картину. Эта картина была бы неполной без конфронтации данных о турецких заимствованиях в балканских языках с данными о распространении соответствующих слов в турецких диалектах Балканского полуострова, и далее в Малой Азии, насколько это возможно сделать, исходя из многочисленных диалектологических исследований о балканских турецких диалектах, в которых не уделяется большого внимания лексике, а также на основе двух изданий турецкого диалектологического словаря.

Литература

- БДА-ОТ (2001). Български диалектен атлас. Обобщаващ том. I—III. Фонетика. Акцентология. Лексика. София.
- Младенов, М. Сл. (1970). Несколько лексических румынских заимствований в северо-восточных болгарских говорах. (По данным Болгарского диалектологического атласа. Т. 2, 1966 // *Linguistique balkanique* 13, 2, 27–30 (1 карта).
- Младенов, М. Сл. (1981). Географско разпределение на прабългарски лексикални елементи // Съпоставително езикознание / *Contrastive Linguistics* 6, 3–5, 61–67 (+ 2 карти).
- Младенов, М. Сл. (1983). Българо-румънски езикови ареали // *Die slawischen Sprachen* 5, 49–70 (+ 30 карти).

- Младенов, М. Сл. (1987). Ареална характеристика на романски елементи в българските диалекти // *Die slawischen Sprachen* 12, 75–122 (+ 41 карти).
- Младенов, М. Сл. (1991). Ареална характеристика на гръцките заемки в българските диалекти // *Език и литература* 44, 3, 31–47 (+ 12 карти).
- Младенова, Д. (1998). Ареална характеристика на турски заемки в българските диалекти // *Международен научен симпозиум по проблемите на етимологията, на общото, индоевропейското, балканското и славянското езикознание по случай 90 години от рождението на акад. Владимир Георгиев* (1908–1986), Баня.
- Рачева, М. (1977). О морфологической адаптации османотурецких лексических заимствований в балканских языках // *Linguistique balkanique* 20, 1–2, 93–103.
- Stachowski, S. (1971). *Studia nad chronologią turcyzmów w języku bułgarskim*. Kraków.

И. А. Седакова (Москва)

ЦВЕТООБОЗНАЧЕНИЯ В БОЛГАРСКОМ ЯЗЫКЕ: ВОСТОЧНЫЕ ЗАИМСТВОВАНИЯ И ОБЩЕСЛАВЯНСКАЯ ЛЕКСИКА

Поиски *ориентального* на Балканах неизбежно приводят к сфере языкового выражения — к заимствованиям в словарном составе балканских языков. В докладе на материале болгарского языка в общепалканском контексте анализируется лексико-семантическая группа (ЛСГ) «Цветовые обозначения». Выбор данной группы слов обусловлен отчасти тем, что эта лексика, будучи весьма архаичной, отражает особенности народного видения мира, формирует ее модель и активно участвует в развитии метафоры и образности [Schubert 1988]. Это система, компоненты которой тесно связаны между собой, входят в устойчивые оппозиции, поэтому интересно проследить, насколько открыта она для заимствований из других языков в различные исторические периоды.

ЛСГ «Цветовые обозначения» как, впрочем, и вся лексическая система болгарского языка отличается специфическими чертами в рамках славянского континуума. Болгарский язык, как язык, наиболее близкий к старославянскому, сохранил основную цветовую гамму в том виде, в каком она зафиксирована древними письменными памятниками (ср. хотя бы болг. *червен*), включая ранние ориентализмы (болг. *ален*, *алав*, *алест*; рус. *алый*; болг. *шарен*; рус.-ц.-слав. *шарь* [Фасмер 1: 73; 4: 406]).

С течением времени, однако, общеславянские цветовые обозначения в болгарском языке приобрели дополнительные коннотации, измени-

лись их сочетаемость и узус, экспрессивность, синонимические ряды. В этом болгарский язык сходится с другими языками Балкан, которые (вследствие ситуации билингвизма, полилингвизма и языковых контактов) включают в себя ряд общих для БЯС (славянских и неславянских) заимствованных лексем, в том числе и цветообозначений [Dieterich 1902]. Проникновение в несколько балканских языков, а не в один, изолированный, особенно характерно для турецких заимствований. К балканизмам арабско-турецкой этимологии относятся *нембе* (неизм.) — «ярко-розовый», «светло-красный» (тур. *rembe* «ярко-розовый» < *renbe* «хлопок» < перс. *pānbā* «то же» (ср. серб. *нембе*, *нембелџа*; макед. *нембе*, *нембелџа*; рум. *rembe*; арум. *rembe*) [БЕР 5: 145]. Балканизмом лексема может стать и в том случае, когда турецкий выступает в качестве языка-посредника: тур. *мор* «черный» (ср. греч. *μαυρος* «черный»), болг. *мор* «черный», *морав* «фиолетовый, смесь красного и синего», (алб. *mor* — «темносиний, фиолетовый», словен. *mor* — «то же», серб. *мор* — «темно-синий») [БТР: 469; БЕР 4: 237; МЕР: 304; РСБКЕ 3: 100].

Литературный язык отражает цветовую лексику неполно, он не дает всей палитры, известной болгарам. В диалектах фиксируется большее разнообразие исследуемой ЛСГ, причем семантика цветообозначений, как славянского, так и неславянского происхождения демонстрирует значительный разброс оттенков. В определении точного цвета расходятся и лексикографы, ср. *ал* 1. красный с желтым оттенком [Геро 1: 8]; 2. багряный, кроваво-красный, пурпурный [МБТР: 68], 3. (диал., редко) — красный, ярко красный [БЕР 1: 9], применительно к коню — рыжий (*Алчо* — ласк. имя для коня) [МБТР: 71]. Поздние турецкие заимствования нередко синонимичны иным заимствованиям или исконно славянским цветообозначениям, но различаются по стилю и степени проникновения в литературный язык. Так, прилагательное *розов* квалифицируется как нейтральное, а *нембен* — как разговорное или диалектное.

Отметим и тот факт, что в болгарском языке хорошо развита система выражения степени насыщенности цвета. Наряду с общеславянскими морфологическими средствами (*въз-*, *-ест*) и корнями (*светло-*, *тъмно-*) используются и заимствованные (*ачик* от тур. прил. и наречия *açık* «открытый, явный»: *ачик червено* — «светло-красное» [БЕР 1: 22], возможно, эта конструкция вообще является калькой). Цвет лежит в основе многих топонимов, имен собственных, прозвищ, поэтому изучение ономастики дает дополнительный материал для характеристики заимствованной цветовой лексики.

Отдельную подгруппу составляют обозначения масти животных и особенности их окраса. Здесь доминируют турцизмы, которые известны не только болгарскому, но и другим балканским языкам:

дори/ест, дория, дорелия «каштановый, гнедой, рыжий» (от тур. *dori* «темно-красный» [РБЕ 4: 310]), ср. сербск. *дорат* — «гнедой конь», *доратаст* — «темно-рыжий, бурый, почти гнедой» [СРС: 99], макед. «то же»; **абраш, абрашест** «с белыми, светлыми пятнами» (тур. *abraş* «то же» [МЕПР: 1]);

карабаш «овца с пятнами на голове» (тур. *kağa* «черный»), ср. арум. *sağabârı*, «белый овен с черным на голове», алб. *Karabashë*, серб. фамилия Карабаш, рум. *çărăbăș, cărăbăș* «овца с черной мордой»;

сакар, сакáрест — «с белым пятном на лбу» (тур. *sakar* «то же», хотя вполне возможно, что это ранний тюркизм [БЕР 6: 429]); первоначально использовался при описании буйволов (Геров 5, 109; РРОДД, 438), в современных говорах это эпитет для любого животного.

В связи с тем, что в основе болгарской ЛСГ цвета лежат общеславянские корни, подробнее следует говорить о метафорике болгарских цветообозначений и об обрядовой цветовой символике, потому что именно здесь можно обнаружить эксплицитное или имплицитное восточное влияние и следы языковых и культурных контактов (например, *зелените* — «турки» и др.). Обращает на себя внимание болгарский (а иногда и общий балканский) фонд паремий и устойчивых сравнений с цветовыми эпитетами, которые являются кальками или полукальками с турецких, ср. пословицы: болг. *Не съм го калесал с червена бъклица* // тур. *Kirmizi götlü mumla çağırmadin ya* — «Я не зазывал его в гости» [БНМ: 163]. Известен и факт хождения среди сельского населения Болгарии значительного числа непереуведенных турецких поговорок, в которых немало цветообозначений (см. список паремий в [БНМ: 281–319]).

Безусловно, в цветовой гамме болгарского фольклорного видения мира можно усмотреть много *ориентального*. Так, в научной литературе обсуждается фольклорное словосочетание *зелен кон, син-зелен кон* (известное и сербскому устному народному творчеству): 1. белый, светло-серый конь; 2. своеобразный человек. По мнению М. Рачевой, это результат турецкого влияния, где в идентичном определении коня *kok/gok* означает и «синий», и «зеленый», и «светлый», ср. и рум. *cai verzi* — «зеленые кони» [Рачева 1984: 752].

В докладе уделяется особое внимание цветовой магии, которая включает в себя продуцирующие и превентивные акты. Это проявляется, в частности, в концентрации использования красного цвета в Болгарии и

на Балканах в целом, включая праздники, построенные на цветовой символике реалий, например, 1 марта. Кроме того, цвет важен в мантических актах (гадания по ширине цветковых полос радуги о плодородии, предсказания пола будущего ребенка по цвету лица беременной и др.).

М. М. Кондратенко (Санкт-Петербург — Ярославль)

ТУРЕЦКИЕ ЗАИМСТВОВАНИЯ В БОЛГАРСКОЙ ЛЕКСИКЕ ПРИРОДЫ

Говоры болгарского языка во многих случаях отличаются (в сравнении с другими славянскими) особенностями процесса и результатов номинации в сфере лексики природы, ср. ряд «орнитологических» наименований весеннего, позднего снега — *кукувичи* (лястовичи, *щъркелов*) *сняг* (единственная параллель здесь — *стрижачий сняг* в гуцульских говорах), название западного ветра и теплого дождя в солнечную погоду как «ослиных» — *магарешкия вятър*, *магарешки дъжд* и др.

Своеобразие техники номинации в говорах болгарского языка заставляет обратиться к его особому статусу среди других славянских языков, а именно: к тесным связям с другими языками Балкан, в том числе с турецким языком. Заимствования из турецкого, как на лексическом, так и на семантическом уровне, придают различным болгарским номинативным единицам (а в итоге и языковой модели того или иного фрагмента внеязыковой действительности) своеобразный, а иногда — уникальный характер.

Одной из самых характерных, с точки зрения особенностей номинации, групп слов в лексике природы болгарских говоров являются обозначения сосулек: *висулки*, *изсушилед*, *коледа*, *пищоев*, *чучулки* (хохолки птицы), *шишарки* (шишки) и др., заметно отличающиеся семантической мотивацией наименований от других славянских названий данной реалии (сравнивающих это природное явление, например, со свечкой, стрелкой или указывающих на субстанцию — лед и т. п.). Заимствования расширяют круг признаков, актуализируемых в названии сосулек: *кальчки* (от тур. *kiliç* — «сабля; изогнутый, кривой»), *кържконджури* (от тур. *karakoncolos* «злой дух»), *масуре* (от тур. *masura* «цевка» из ар. *mā'sūra* с тем же значением), *суджук* («разновидность колбасы»).

К другим группам лексики природы в болгарских говорах, в которых отмечены заимствования, можно отнести названия осадков: теплого

дождя, вызывающего болезнь растений, — *балсара* (доп. сема — «наносащий вред винограду»), *мана* («наносащий вред фруктовым деревьям») и др.; весеннего, позднего снега — *коюф сняг* (*коин* «овца» из тур. *koşun* с тем же значением). Заимствуются термины для обозначения перемещений воздушных масс, ветра: западный ветер — *бахария* (из ар. *бахар* «перец, зернышки и листья которого идут на приправу»); ветер, не приносящий осадков, — *сух мелтем* (из тур. *meltem* «легкий морской ветер, бриз»); а также названия туч, облаков: тучи, предвещающие град, — *кърацисани облаци* (*карацисвам* «смешивать, размешивать» от тур. *kariştii*, формы глагола *kariş-mak*, «смешивать, размешивать»). Небо, затянутое облаками, именуется по-болгарски *капладисало небе* (*капладисвам* — «подшивать, пришивать подкладку» от тур. *kapladi*, формы глагола *kapla-mak* «пришивать подкладку»), раскаты грома — *шишове* (форма мн. ч. от *шиш* — «вертел, железный прут»).

В языковой сегментации другого фрагмента внеязыковой действительности, а именно: интервалов времени в рамках светового дня — выделяются заимствованные из турецкого обозначения времени около четырех часов пополудни, полдника — *акшъмльк* (из тур. *akşam ahşam* — «сумерки, заход солнца»); *икиндия* (из тур. *ikindi* (букв. 'второй') с тем же значением), *къораво пладне* (болг. *къорав* — «слепой» из тур. *kör* предположительно из перс. *kûr* с тем же значением); *шашкън пладне* (из тур. *şaşkın, şaşı* «косоглазый, кривой», болг. *шашкън* — «глупый»).

Заимствованные обозначения выполняют различные функции в рамках своей группы. Помимо указания на связь объекта номинации, например, с географическими объектами вне болгарской языковой территории (*анадолец* «восточный ветер»), одно из важнейших свойств турцизмов в болгарской лексике природы — усиление метафорического аспекта наименований (например, в названии туч, предвещающих град, как «размешанных», при наличии других способов обозначения этого явления по внешним или функциональным признакам — *бели облаци, градоносни облаци*); в ряде случаев заимствования служат основным средством и проявлением языковой сегментации. Иногда заимствование выступает как параллельный вариант использования образа: *коюф сняг* наряду с *агнешки сняг* в обозначении весеннего снега (дополняя случаи реализации характерной для славянских говоров тенденции в номинации этого явления природы: аналогично *телечий сніг* и *ягнячий сніг* «снег в апреле» в гуцульских говорах).

ТУРСКИ ЗАЕМКИ ЗА НАЗВАНИЯ НА ОБЛЕКЛО В БЪЛГАРСКИТЕ ГОВОРИ

Словният състав като най-подвижната част на езика в «условията на двуезичие неминуемо се подлага на чувствителни промени» (Мирчев, 1952). Вековните връзки с турския език намират своето отражение и в лексикалната система на българските говори. Съставна част от диалектния речников фонд са турските заемки за названия на облекло. Освен турцизмите, тук се включват и лексемите от арабски и персийски произход, които са проникнали в български чрез посредничеството на турския книжовен език и чрез турските диалекти. Някои названия като *либадѐ*, *контѐш*, *кюрдѝя*, *сай* и др. могат да бъдат обяснени само с помощта на данните от турските народни говори. Една голяма част от турските заемки са преминали в пасивния речник както на езика приемник, така и на езика източник и посредник. Възприетите в българския език лексикални форми като *джамадѝн*, *доламѝ*, *капамѝ*, *кепѝнек*, *минтѝн*, *сѝлта* отсъстват от съвременния турски език и са съвсем ограничени в турските говори. В българските диалекти тези лексеми силно са редуцирали своята употреба. Настъпилите промени в бита и в начина на обличане са дали отражение и върху названията за облеклото. Част от турските заемки — названия за традиционното облекло, са единици от пасивния речников фонд на българския език.

Включвайки се в семантичната система на приемащия език, ориенталските заемки се адаптират към езиковите особености на българските говори. Много често те се срещат в различни фонетични и фономорфологични варианти. Някои от турцизмите, които битуват в българските диалекти, са се отдалечили напълно в семантично отношение от изходните лексеми в турски (срв. напр. *котнуѝя*). При част от названията за облекло в българските говори се създават родово-видови отношения между отделните лексикосемантични варианти (*антерѝя* 'блуза (Йвайловгр.); риза (Кърдж.); връхна дреха'; *фереджѝ* 'було, забрадка (Ард.); горна дреха') и др. Разширяването на семантичния обем при някои турцизми е довело до поява на омонимия, напр. *бедѝн* 1. крепостна стена, насип и 2. вид женска дреха. В настоящата статия са разгледани само названията за горно облекло.

Лексикалните единици, които представят названията за горно облекло, не се подчиняват на едни и същи диференциални признаци.

Диалектните названия регистрират по-малки или по-големи съществени различия в устройството на горното облекло откъм изработване, различни кройки, орнаменти и използване в зависимост от възрастта, социалното и материално положение на носителите (Бояджиев, 1967). Тези различия значително разчленяват тематичната група за горно облекло и я разделят на подвидове (*антерия* 'горна мъжка дреха (Ботев); горна къса женска дреха (Етрополе); горна дълга женска дреха (Шум.)'). В изложението лексемите участват само като части на едно цяло понятие за означение на горно облекло в рамките на определената семантична група.

* * *

абá 'вид горна дреха от такъв плат' < чрез тур. *aba* 'дебел и груб вълнен плат; дреха, шита от този плат'; от араб. *abā* 'вълнена дреха, наметало';
аладжá 'вид горна женска дреха' < от тур. *alaca* 'шарен; плат, изтъкан от шарена прежда'; тур. диал. 'голяма забрадка с извезани краища; женски гащи';

антерия 'вид горна женска или мъжка дреха' < чрез тур. *entari* 'женска дреха, от едно парче; дълга и равна връхна мъжка дреха в арабските страни' от араб. *anterī* 'вид женска долна дреха';

бедén 'вид лятна женска дреха' < чрез тур. *beden* 'тяло; размер; ръст; крепостна стена'; тур. диал. 'вид бельо' от араб. *badan* 'къса ризница';

бинйíш 'вид дълга или къса горна дреха; наметало' < от тур. *biniş* 'езда; наметало';

гюслýк 'вид горна мъжка или женска дреха; елек' < от тур. *göğüslik* 'нагръдник; еднотипна престилка или вид риза за предпазване на дрехите от замърсяване';

джамадán 'вид горна къса дреха; елек' < чрез тур. *camedan, camdan* 'също, от перс. *gāmādān* 'куфар за дрехи';

джубé 'вид къса или дълга горна дреха' < чрез тур. *cubbe* 'вид къса горна дреха', от араб. *al-ğubbah, al-ğobbah* 'вид памучна долна дреха';

доламá 'вид горна шаячна дреха; елек' < от тур. *dolama* 'старинна горна дългопола мъжка дреха', произв. от гл. *dolamak* 'навивам, обвивам'; тур. диал. 'чалма; риза; пола; престилка';

елéк 'вид къса или дълга връхна дреха без ръкави' < от тур. *yelek* 'също;

зabýн 'вид къса или дълга вълнена дреха' < чрез тур. *zuben* 'къса ризка с дълги ръкави от тънък памучен плат; дреха без ръкави' от араб. *zabūn*;

капамá 'вид горна дреха; елек' < от тур. *kapama* 'затваряне, закриване, покриване; вид ястие от задушено месо с зеленчук'; остар. 'одеяние, облекло', произв. от *kapatak* 'затварям, запущвам, покривам';

- кафтáн** 'вид дълга горна дреха' < чрез тур. *kaftan* 'вид връхна дълга лека копринена дреха' от перс. *hāftān*;
- ке́бе** 'вид горна мъжка или женска дреха; наметало' < чрез тур. *kebe* 'грубо кече' от перс. *qābā* 'дълга горна дреха';
- кепéнек** 'вид вълнена дреха; наметало' < чрез тур. *kepenek* 'наметало от кече' от перс. *kāpānāk* 'вълнено наметало';
- контóш** 'вид горна къса мъжка или женска дреха' < чрез тур. диал. *kontuş* 'дреха, която се облича най-отгоре; елече с ръкави' от перс. *kontós* 'къс, кратък';
- котну́я** 'вид дълга женска дреха' < чрез тур. *kutnu* 'памучна или памучно-копринена тъкан' от араб. *qutni*, *qutniyya* също;
- кюрд́ия** 'вид дълга връхна дреха' < от тур. диал. *gürde*, *kürde*, *kürdiye*, *kürdü*, *kürdük* 'връхна дреха с подплата; женски жакет';
- кюрк** 'вид горна мъжка или женска дреха; шуба' < от тур. *kürk* 'животинска кожа с козината; палто от кожа с козина';
- либадé** 'вид къса горна дреха' < чрез тур. диал. *libade*¹ 'къса горна дреха; елече; вид женско сако от памук с широки ръкави; булчинска рокля с къси ръкави; манто' от перс. *lubbādā*;
- минтáн** 'вид къса или дълга вълнена горна дреха' < чрез тур. *mintan* 'къса дреха с права яка и ръкави' от перс. *nim-tane* 'жакет, сако, елек';
- опанджáк** 'вид горна дебела мъжка дреха; наметало' < от тур. *yapincak* 'вълнено наметало против дъжда';
- сáлта** 'вид къса горна дреха' < от тур. *salta* 'вид къса дреха без яка и с къси ръкави';
- сал'** 'вид горна женска дреха' < от тур. диал. *saya* 'леко наметало; женска връхна дреха; елек; сукман; бяла булчинска дреха с алена ивица; пола; горна мека част на обувка';
- сетрэ** 'вид къса горна мъжка дреха' < от тур. *setre* 'вид сако';
- терли́к** 'вид горна женска дреха' < от тур. *terlik* 'леки домашни обувки; вид шапка'; тур. диал. 'вид женско манто';
- фeреджé** 'вид горна мъжка или женска дреха; вълнено наметало' < чрез тур. *ferace* 'горна женска дреха, дълга до глезените, без яка; жилетка, която носят дервишите' от араб. *ferāce*;
- шaя́к** 'вид женска горна дреха' < от тур. *şayak* 'вид грубо изтъкан и трудно износващ се плат; дреха, шита от този плат';
- ямурлúк** 'вид горна дебела мъжка дреха; наметало' < от тур. *yağmurluk* 'връхна дреха за предпазване от дъжд; дъждобран'.

¹ За коментара на част от турските форми изказвам благодарността си на Хюсеин Мевсим от Анкарския университет.

Представената диалектна лексика е част от лексикосемантичната група за облекло, в чийто състав лексемите се включват в зависимост от тематичната си съотнесеност. Лексикалните изменения и взаимни отношения в посочената група са обект на по-обширно научно изследване. Разпространените в българските говори турски заемки за названия на облекло дават възможност да се определи интензитетът на чуждото езиково въздействие в областта на материалната ни култура.

Литература

- Барболова З. Лексикалната и словообразователна характеристика на имената за забрадка // Бълг. реч. Г. VII. 2001. Кн. 3. С. 20–26.
- Бояджиев Т. Диалектни названия на някои части на обеклото. Названия на престилката в българския език // Език и лит. 1967. Кн. 6. С. 69–75.
- Захаријева Й. От плащаницата към мантията // Българският език през XX век. София, 2001. С. 352–366.
- Кюлиева В. Морфологична адаптация и асимилация на турски заемки — съществителни и прилагателни — в българския език // ИИБЕ. 1980. Кн. XXIV. С. 78–136.
- Мирчев К. За съдбата на турцизмите в българския език // ИИБЕ. 1952. Кн. 2. С. 117–127.
- Радева В. Лексикалното богатство на българските говори. София, 1982.
- Рачева М. Д. За заемките от арабски произход в българския език // Помагало по българска лексикография. София, 1979. С. 161–167.
- Шишманов Ив. Д. Към терминологията на българските народни носии // Списание на Българската академия на науките. 1933. Кн. XLV. С. 107—20.

Речници

- Архив за Български диалектен речник към Института за български език при БАН.
- Български етимологичен речник. Т. I–VI. София, 1971–2002.
- Българо-турски речник. София, 1992.
- Большой турецко-русский словарь. М., 1998.
- Ванчев Н., Гълъбов Г. Турско-български речник. София, 1962.
- Edisün H., Dürder. B. Türkçe Komuşan Sözlük. Sofya, 1968.
- Младенов Ст. Етимологически и правописен речник на българския книжовен език. София, 1941.
- Ra Hauge K., Grannes A., Süleymanoglu H. A Dictionary of Turkisms in Bulgarian. Oslo, 2002.
- Речник на редки, остарели и диалектни думи в литературата ни от XIX и XX в. София, 1974.
- Турско-български речник. София, 1986.
- Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu. Ankara, 1988.
- Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü. Ankara, 1963.

ОРИЕНТАЛЬНОЕ В ТЕРМИНОЛОГИИ И СТРУКТУРЕ БОЛГАРСКОЙ СВАДЬБЫ

В докладе проводится сравнение свадебного сценария и обслуживающей его лексики у болгар — христиан и мусульман (помаков)*. Турецкая свадьба представляет собой отдельную тему и в докладе не рассматривается. Анализ показал, что свадьба в целом, независимо от вероисповедания ее участников, во многом совпадает: сватовство, договор о свадьбе, помолвка, подготовка к свадьбе (приготовление хлеба/молотого зерна и реквизита), заключение брака (венчание), встреча молодых в доме жениха, свадебный пир, брачная ночь, послесвадебное посещение невестой источника, посещение дома родителей невесты. Специфику свадебного сценария у помаков определяют реалии и ритуалы мусульманского происхождения, такие как предсвадебный обряд *кана 'хна'*, на котором подружки красили хной волосы невесты; отсутствие праздничного угощения и пира в доме жениха, куда приглашают только братьев молодой; организация свекром традиционных состязаний (*гюреш*) борцов (*пехливани*). Вместо помолвки существует обряд подписания брачного соглашения (*подписване, никях*), оговаривающего сумму компенсации жене в случае развода, совершаемый в присутствии священнослужителя (*ходжи*). Центральным событием свадьбы часто становится движение свадебного поезда по селу от дома новобрачной к дому ее мужа, что сопровождается многочисленными ритуалами испытания поезжан (в числе которых особый женский конный эскорт невесты — так наз. *сватки*). У христиан кульминационными являются ритуалы в доме жениха после венчания молодых.

Помацкая свадьба проходит при отсутствии главных для болгарской свадьбы персонажей — посаженных отца и матери (*кумове*); основные их функции переносятся на вторых по значимости лиц — шафера (*девер, мижу*) и золовку (*леля*). Здесь не присутствует свадебное деревце и главный свадебный хлеб — *меденик, кравай*, но наличествует кушанье из вареного молотого зерна (*кешкек*) и лепешки, баницы (*клинье*). Сва-

* В докладе используются материалы российско-болгарской экспедиции, проходившей в июле 2001 г. в с. Аврен в восточных Родопях. Население данного пункта составляют болгары мусульманского вероисповедания, называющие себя болгаро-мохамеданами и считающие наименование *помаки* обидным и искажающим их национальную идентичность.

дебное покрывало невесты состоит из двух платков (*чумбери*) темно-красного и желтого цвета (*дувак*), последний повязывается сверху, тогда как у христиан невесте закрывают лицо красным покрывалом. Отмечается также характерный атрибут помацкой свадьбы Родоп, известный и в православных селах южной и юго-зап. Болгарии — свадебный барашек — дар родителям невесты (*годиш, курбанлок*).

Свадебная терминология у помаков содержит большое число турцизмов, но они не занимают доминирующего положения в словаре, нередко преобладает исконная болгарская лексика (*главеница* 'обрученная, просватанная', *главеник* 'обрученный, просватанный', *-главене* 'обручение' и пр.). Часто турецкое заимствование имеет славянское соответствие (напр., *гелина* и *невеста* 'невеста'; *гьове* и *зет* 'жених'; см. таблицу), а в отдельных случаях вместо турцизма отмечается грецизм (*пирке, прике* 'приданое' вм. *чеиз*). О полной адаптации заимствований в болгарском языке свидетельствует существование ряда сложных терминов, один из компонентов которых — турцизм, а второй — славизм: *писване никях* 'подписание брачного договора', *чукане тепсе* 'танец в доме невесты за день до свадьбы, исполняемый под удары противня вместо барабана', *деверски аглок* 'красный платок — знак шафера'.

Интерес представляют и термины, связанные с православным богослужением: *венчавка* 'помолвка с участием духовного лица, букв. венчание', *венчаница, венчаник* 'помолвленные девушка/парень', при том, что мусульманской обрядности неизвестен обряд венчания.

В «христианской» свадьбе заимствования из турецкого также имеют место, их количество варьирует в различных регионах Болгарии (отметим и существование обряда окрашивания волос невесты в православных селах вост. Фракии и в обл. Кюстендила). Наиболее динамичны для проникновения турцизмов лексико-семантические группы свадебных чинов и атрибутов, поскольку нередко термин заимствуется вместе с реалией; наиболее консервативна терминология, обозначающая сам обряд; здесь заимствования единичны (*гюреш* 'мальчишник', *куше* 'девичник' — вост. Родопы).

Таким образом, можно говорить о взаимовлиянии и взаимодействии «христианской» и «мусульманской» культур; свадебный сценарий на уровне обрядов демонстрирует взаимопроникновение и смешение «ориентальных» и «славянских» слоев.

Таблица терминов, обрядов, персонажей, реалий

Обряд, персонаж, реалия	ОБЛАСТИ					
	помаки вост. Родопы	помаки с. Аврен обл. Крумовграда	христиане Родопы	христиане обл. Кюстендила	христиане обл. Софии	христиане обл. Благоевграда
Помолвка	главеш главилка	главене главеш	главене главилка	тъкмеж	годеж	главеж
Посещение родителей невесты молодыми	гезия, повръжки	повренки гостие	повратки возвратки	госк'е	големо повратке	госк'е
Подписание брачного договора	подписване никах венчавка кябин	никах венчавка				
Шафер	девер мижо	девер	девер	девер	девер шафер	девер
Золовка	леля	зълва	зълва	зълва	шаферка	зълва
Невеста	гелин(а) невяста	невяста	невеста	невеста	невеста, булка	невеста
Жених	гъове зет юнак	зет младо- женец	зет юнак	младо- женец	младо- женец младенец	младо- женец
Сваты	дюрджия дюрджюе	дюнюр- джи	момаре слюбници дevesно- пове	тъкмен- джи	годежници углавджи	углав- джи, стройници
Посажённые отец/мать			кальтата/ кальмана	кум/кума	кум/ кумица	кум/кума
Фата невесты	дувак	дувак	було вало	дувак прекрофка	превес, бу- ло, дувак, вало	превес
Приданое	чейз прикя	пирке прике	прикя чейз руба спаць	руба чейз	чейз	чейз
Свадебный барашек	годиш курбанлок	+	годеши годиш			
Свадебное знамя	байряк	байряк	пряпор стяг къжел	байрак	байрак оруглица	байрак

Хлеб / Дробленое зерно	<i>кешкек булгур</i>	<i>кешкек клинье цал ляп</i>	<i>меденик меденица запек колачки</i>	<i>бахча</i>	<i>колак гълбник</i>	<i>бахча плетеница</i>
Свадебное деревце			<i>кумово дръвце каниска къжсел</i>	<i>бахча</i>	<i>бахча теферич бор</i>	<i>бахча ябълка</i>



F. Badalanova (London)

THE FOLK KORAN IN THE SPACE OF THE BALKANS (ORAL VERSIONS OF ONE MOTIVE)

In our analysis of the Muslim folklore interpretation of the Koranic text (using as a primary model the vernacular saga of Ibrahim), we will use the term «Slavia Islamica»¹. Following the terminological pattern coined by R. Piccio — who suggested the now «classical» terms *Slavia Orthodoxa* and *Slavia Romana* — this term can be used to denote the Muslim communities where the Slavonic language is regarded as the «mother tongue» (such as the Muslims of Bosnia, Hercegovina and Sandzhak, and the Pomaks of Southern Bulgaria and Northern Greece). In this way not only Pax Christiana is to be taken into consideration, but the realm of Islam as well. Thus, instead of the traditional philological division of Slavonic domain (Western, Eastern and Southern Slavs), based mainly on formal geographical principles, and, partly, on the linguistic differentialities, an additional approach to the division of the Slavonic world based predominantly on the confessional parameters is possible. This new paradigm has regard not only for the traditional cultural patterns of the Slavonic communities, but for their current transformations too, and thus deliberates over the following division of the Slavonic domain: *Slavia Orthodoxa*, *Slavia Catholica* (while in Picchio — *Slavia Romana* and in Tolstoy — *Slavia Latina*), *Slavia Evangelica*, *Slavia Judaica* and *Slavia Islamica*. In this not only the formal geographical location,

¹ Ф. Бадаланова. BIBLIA FOLKLORICA (Фолклорна конфесионална конвенция на българите в Бесарабия и Таврия) // Български фолклор. София. 1984. 1. С. 5–21.

but also the socio-cultural (including linguistic and religious) parameters of the communities concerned are regarded as determining components in the process of shaping their ethnic, national and confessional identity. At the same time, in the Balkans, within the framework of folk religion, we can observe the inter-relationship and even «merger» between the three monotheistic religions — Judaism, Christianity and Islam. Thus the analysis of the content of Islamic folklore legends of Abraham's/Ibrahim's sacrifice indicates that these texts relate predominantly, but not solely, to the classical account of the Koran. Indeed, Mohammed's account does not appear to be their ultimate source, but just the major component in the process of shaping the plot of the text. In fact, some of these legends refer also to the biblical (either canonical, or apocryphal) account, and to rabbinical or midrashic tradition. At the same time, each storyteller is convinced that his tale is 'the true one', believing that it springs from the Holy Koran itself, and repeats the sacred utterance of Mohammed word for word. And indeed, as E. Leach has emphasized: 'that is how mythologies are presented. They do not exist as single stories but as clusters of stories which are variations around a theme'¹.

As for the functional parameters of folklore versions of the Koranic legend of Ibrahim, they remained constant. However, re-narrated, the story of Abraham justifies the main custom of Muslim communities in the Balkans: the annual rituals sacrifice of the lamb of ram and the end of the fast, on the feast day of Ramadan. Along with the explanation regarding the origin of the feast of «Ram-Bayram» as a sacred precedent established by the prophet Ibrahim, there is one more significant detail in these texts. According to the oral interpretation of the Koranic version of Abraham's sacrifice, Ishmael is considered to be a personification of a sacred genealogy, and an ancestor of all Muslims².

Thus the Islamic interpretation of the saga of Abraham portrays him as the first one amongst the men 'who had submitted', while the Kurban-Bairam ritual repeats what happened to him on the sacred threshold of 'the new beginning'. That is indeed the nature of myth: 'a sacred tale about past events which is used to justify social action in the present'³. It is particularly significant in this respect that, according to one of the storytellers from the Pirin mountains, the Great Trial is believed to have taken place in his village:

¹ E. Leach & D. A. Aycok. *Structural Interpretation of Biblical Myth*. Cambridge, 1983. P. 2.

² As a matter of fact, in the Koranic text the name of the boy to be sacrificed by Abraham is never mentioned, yet the Muslim tradition identifies him with Ishmael thus distinctively differing from both Judaic and Christian patterns where he is called Isaac. Similarly, the name of the «most beloved son» becomes one of the most important component shaping the religious identity of Jewish, Christian and Muslim traditions signifying their theological divergence.

³ E. Leach & D. A. Aycok. *Structural Interpretation...* P. 8.

'on that hill over there'¹. So instead of Koranic toponyms there appears Bulgarian geographical landscape. Thus the saga of Abraham not only acquires a conventional setting familiar to its listeners, but also transforms the storyteller's neighbourhood into a blessed territory. So «our» space and therefore «our» toponymy acquire a sacred status. Bulgarian land becomes the Holy Land.

It is obvious that, according to the data of folklore versions of the Koran which were recently recorded in the Balkans, the image of Ibrahim (Ibraim, Ibriam) personifies obedience to Allah. In a similar way, in the folklore tradition of Christians, the image of Avram also epitomises obedience to God. Thus both Muslims and Christians use the same character — Abraham — in order to spell out 'the true faith'.

О. В. Белова (Москва)

ОРИЕНТАЛЬНЫЕ МОТИВЫ В ЮЖНОСЛАВЯНСКИХ ЭТИОЛОГИЧЕСКИХ ЛЕГЕНДАХ*

Доклад посвящен некоторым фольклорным мотивам, которые играют особую роль в южнославянских христианских (болгарских и македонских) легендах о происхождении и этноконфессиональных особенностях «чужих» — «турок» и «мусульман» (в эти понятия входят не только этнические турки, но и болгары-мусульмане), а также в легендах, связанных с народной трактовкой Священного Писания. На основе анализа значительного корпуса текстов, хронологически охватывающих кон. XIX — кон. XX в., можно наглядно представить своеобразие балканской фольклорной традиции в отношении этиологических сюжетов о «чужих» («инородцах» и «иноверцах») и поставить вопрос об особенностях взаимной «инкорпорации» фольклорных мотивов, принадлежащих различным традициям.

1. Легенды, связанные с этнокультурной и этноконфессиональной тематикой, являются в данной традиции универсальным маркером для

¹ The text was recorded in the village of Ribново, Gotse Delchev area, by the Bulgarian folklorist Stojanka Boyadzhieva. The legend was narrated by Ilia Likov, a fifty-seven year old mountain dweller, a pomak.

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект 02-04-00074а — «Семантика и прагматика фольклорного текста»).

«опознавания чужих» (здесь балканославянская традиция развивается в одном русле с нарративными традициями восточных и западных славян, рассматривающих своих этнических соседей в рамках оппозиции «свой—чужой», когда этнолингвистический «портрет» любого представителя иной национальности или конфессии может быть описан при помощи набора фольклорно-мифологических стереотипов).

К такого рода маркирующим и «оценочным» мотивам принадлежат, например, мотивы «родства» турок и мусульман с «нечистыми» животными (свиньей, собакой); мотивы, объясняющие одно из наиболее «видимых» отличий христианской традиции от мусульманской, — запрет употреблять в пищу свиное мясо; мотив непосредственной связи турок и мусульман (иногда также цыган) с происхождением «нечистых» растений (табака); представления о том, что объектом культового почитания мусульман в является некое зооморфное существо. К этой же группе мотивов можно причислить мотивы о соперничестве «своего» (христианского) и «чужого» (мусульманского) святого, в результате которого «чужой» святой или пророк не может сотворить обещанного чуда и оказывается посрамленным, что, в свою очередь, является свидетельством «неправильности» и «неправедности» «чужой» веры.

2. Следует обратить внимание на такую особенность, как включение в круг этиологических христианских легенд сюжетов и мотивов, связанных с мусульманской традицией. Материал показывает, что некоторые легенды, первоначально обращавшиеся в среде болгар-мусульман, постепенно становятся частью «общеболгарского» фольклора и бытуют уже вне этноконфессиональных рамок, составляя нарративный фонд какой-либо локальной традиции (например, Странджа, Родопы). К такого рода «ориентальным» (по происхождению) мотивам можно отнести: представление о «мировой конструкции» в виде своеобразной пирамиды из живых существ и предметов, стоящих друг на друге (змея/черепаха, столп, вол/бык) и поддерживающих землю; мотив происхождения первых людей из грибов; мотив эсхатологического потопа (представления о конце света как о потопе с последующим возрождением жизни); мотив спасения Исы (Иисуса) путем замены на двойника.

Примеры включения элементов мусульманской традиции в «христианский» фольклорный фонд свидетельствуют о том, что в регионах тесных этноконфессиональных контактов, развивающихся подчас на моноэтнической почве (болгары-христиане и болгары-мусульмане), «этнический» элемент пересиливает «конфессиональный», и носители традиции оперируют одним и тем же набором этиологических нарративов.

Типологически сходную ситуацию мы наблюдаем в зоне восточно-западнославянского пограничья, в Полесье и Подлясье, составляющих, несмотря на конфессиональные различия, единый этнокультурный регион.

3. В то же время на Балканах как от христиан, так и от мусульман записываются легенды (в основном связанные с «библейской» тематикой), ставшие общим достоянием обеих фольклорных традиций. Это рассказы об одновременном создании Адама и Евы; о том, как дьявол пытался испортить тело первого человека (плевал на него, пачкал нечистотами и т. п.); о формировании человеческого тела (появление пупка); о трех поколениях людей (великаны, карлики, «нормальные» люди); о «размещении языков» и др. Обращает на себя внимание тот факт, что эти сюжеты (или их отдельные мотивы) — апокрифического происхождения, что позволяет по-новому взглянуть на проблему влияния неканонической книжности на формирование народных религиозных представлений.

4. Отметим также следы влияния на «христианский» и «мусульманский» фольклор еще одной «ориентальной» традиции — традиции иудейской раввинистической литературы. В легендах, обращающихся как среди христиан (болгар и македонцев), так и болгар-мусульман, зафиксированы мотивы, восходящие к древнееврейским мидрашам (толкованиям Торы) и талмудическим легендам, — это запрет есть от «пшеничного дерева», полученный первыми людьми от Бога, и мотив поливания Ноем виноградной лозы кровью различных животных, в результате чего вино оказывает на человека определенное воздействие (соответственно количеству выпитого человек уподобляется тому или иному животному).

Итак, при объективной необходимости различать в корпусе балканославянских этиологических нарративов «христианскую» и «мусульманскую» составляющие, следует учитывать тесное взаимодействие обеих традиций, обусловившее своеобразное сочетание «этнических» и «конфессиональных» элементов в этом жанре фольклорной несказочной прозы.

Е. И. Якушкина (Москва)

СЕВАЛ В СЛОВАРЕ НАРОДНОЙ ЭТИКИ БАЛКАНСКИХ СЛАВЯН

Типологические параллели и генетические связи с ориентальной культурой, которые могут быть обнаружены в народной этике балканских славян, в наибольшей степени сосредоточены в формальных и семантических особенностях балканославянского «текста» доброго дела.

Лексическое поле добродетели в балканославянских диалектах «насыщено» турецкими заимствованиями, самым распространенным из которых является лексема *sevan* 'доброе дело, заслуживающее божьей награды; награда за доброе дело', восходящая через тур. *sevab* с тем же значением к араб. *tāwāb*. Вместе с этим словом в славянских диалектах укоренился и специфический концепт благотворительности, «прагматичного» добра, делаемого «Бога ради», с целью спасения души и обретения места в раю, ср. серб. *osevaniti se* 'сделать доброе дело, снискать божью милость, ухватити души место'; *добро је, кад је за sevan, даћу ти* <ладно, раз «за награду», «в качестве богоугодного дела», дам тебе>.

Наряду с заимствованием турецкой системы этических оценок, народная этика сербов и македонцев выработала несколько форм «пути к спасению», для которых можно предположить если не чисто турецкую «этимологию», то несомненное турецкое влияние. Речь идет о нескольких типичных для балканославянского народного сознания, популярных и почитаемых благотворительных актах, объединенных идеей облегчения пути: строительстве моста и пристанища для бедных путников, ремонте дороги, подведении воды и устройстве при дороге источника, посадке или прививке у дороги фруктового дерева. Этнографы 19 — начала 20 века подобные благотворительные акции в Сербии, Боснии и Македонии приписывают, главным образом, мусульманам. По свидетельству В. Караджича, «в Сербии многие боснийские „беги“ следят за состоянием мостов и источников, построенных их предками сотни лет назад, и ремонтируют их, как, например, Рустам-бегович из Зворника — Дугу Чесму в Тршичком поле и еще один боснийский бег — Ядранский мост между Лешницей и Липницей». Особая богоугодность, которая на Балканах приписывается этим действиям, во-первых, соотносится с ключевым местом, которое путь и его основные вехи — вода и ночлег — занимают в арабско-мусульманской аксиологии, сформированной кочевым сознанием путника, преодолевающего тяготы безводного и знойного пути. Во-вторых, к путнику в культуре балканских мусульман прибегают как к «молитвеннику», заступнику перед Богом: у боснийских «турок» было принято хоронить умерших вдоль дороги, чтобы проходящие путники молились об их упокоении. То же ожидается и от путников, пользующихся бесплатными караван-сараями, источниками и т. д.: в с. Бреста в Скопской Черногории каждому прохожему предписывалось напиться из источника, носившего название *Sevan*, и поминать его устроителя. Примечательно, что после смерти благотворителя об объекте, воздвигнутом в качестве *sevana*, как о моги-

ле, потомки обязаны заботиться, посторонним же это делать даже запрещено: «такие постройки никто другой ни в коем случае не смеет ремонтировать, кроме тех, кому они принадлежат испокон веков» (из словаря В. Караджича).

А. Хетцер (Бремен)

ТУРЕЦКИЙ НАСРЕДДИН ХОДЖА И СЕФАРДСКИЙ ДЖОХА.

НЕСКОЛЬКО ЗАМЕЧАНИЙ

О НАРОДНОМ ЮМОРЕ НА БАЛКАНАХ

В народном юморе анекдоты часто приписываются исторической личности, но, в конце концов, вопрос о том, жил ли такой персонаж или нет, не представляет большого интереса для фольклорных исследований. В особенности это относится к Насреддину Ходже, который под разными именами выступает в тюркских анекдотах: Афанти, Насриддин Афанди и т. п. Этот плут или шут знаком на Балканах под именами Насреттин Ходжа, Насрудин Ходжа и т. п. как у мусульман, так и у христиан. В сборниках или в исследованиях часто упоминается какой-то Насреттин, который жил в г. Конья в 13 в. На материале фольклорного наследия из разных восточных стран явствует, что в арабских и в персидских источниках подобные сюжеты уже подтверждены тремя столетия раньше, хотя там главный персонаж носит имя Джуха или Джухи. Вероятно, неправильное прочтение арабских букв или перестановка диакритической точки под или над буквой *Ха* является причиной формы ходжа (преподаватель) вместо собственного имени Джуха¹. Итак, уместно сравнить тюркского «ходжу» или «афанди» с сефардским Джохой.

Еврейский фольклор изобилует анекдотами, но, в большей степени, это материал ашкеназов, который иногда перемещается в сефардскую среду. Собираание сефардского народного юмора — позднее явление, т. к. в конце 19 — начале 20 в. исследователи сосредоточились на материале, имеющем какую-либо связь с испанскими источниками. Первой обширной коллекцией анекдотов о Джохе является двуязычное издание

¹ Ср. *Вл. Гордлевский*. Анекдоты о ходже Насреддине. М., 1957; *А. Исакович*. Nasrudin Hodza. Anegdote. 2. izd. Sarajevo, 1987.

Матильды Коэн-Сарано¹, в которой приводятся и краткие сведения о биографии информантов. Это люди, рожденные в период между 1902–1945 гг., которые, как правило, владеют двумя–пятью языками и родом из Турции, Греции, Египта, даже из Алжира или Болгарии. С редкими исключениями, анекдоты записывались на сефардском языке; только маленькое число переведено издателем-редактором. В этих случаях лежит в основе итальянский рассказ или запись на иврите. Большинство анекдотов рассказала рожденная в 1928 г. Рашель (Рахиль!) Перера из г. Измир в Турции. Не удивительно, что среди ее анекдотов обнаруживаем больше всего соответствий со сборником Исаковича из г. Сараева.

Главная проблема собраний анекдотов — это тематическое членение. Как для широкой публики, так и для исследователя, интересующегося социальной историей, такое членение безусловно полезно, но оно сомнительно с точки зрения науки. Обычно производится классификация не пуантов, но обрамления, которое теперь по-английски называется *setting* или *frame*.

По этому поводу два примера: (1) У Коэн-Сарано первый раздел носит заглавие «Детство Джохи» и один из анекдотов имеет сюжет, когда мать посылает Джоху к мяснику посмотреть, есть ли у него (в продаже) коровьи ноги (*pachas de vaka*). Мальчик смотрит на самого мясника. Здесь не играет роли, является ли Джоха мальчиком или взрослым: как Джоха, так и Насреддин ходжа любят такие искажения смысла. В выше упомянутом случае имеем игру слов с двумя значениями глагола «иметь» (*tener*) — глагол может обозначать как ноги мясника, так и его товар. Пуанты такого рода могут быть обрамлены любым *frame*-ом. Игра с дословным и с условным переносным значениями слов является сутью многих анекдотов о Джохе (напр. с. 129: *echaq ojos* «посмотреть», дословно: «бросить глаза»). В этом же сборнике есть и варианты одного пуанта: то говорится о баклажанах (с. 61), то о помидорах (с. 151).

(2а) У Исаковича (1987: 36) в категории «Детский юмор» речь идет о том, как родители скрывают две жареные рыбы от маленького Насреддина и ставят на стол только одну маленькую рыбку. Мальчик наклоняется над рыбой и делает вид, что с ней говорит. На вопрос отца, что он делает, Насреддин отвечает, что он спрашивает рыбу, когда будет конец света (*smak svijeta*), и ответ гласит, что большие рыбы (которые родители скрывают) знают лучше.

¹ *Djoha ma hu omer — Djoha ke dize? Kuentos populares djudeo-espanyoles*. Иерусалим, 1991, XXX. К сожалению, нет ключа АТ по Томпсону: *S. Thompson. Types of the Folktale*, 1961, который бы облегчил сравнение с турецким материалом.

(26) Тот же самый пуант о маленькой рыбе на столе и о спрятанной большой рыбе находим у Коэн-Сарано (1991: 231, рассказ Е. Леви, * 1920) в категории «Джоха-едок» (paralon), где плут уже взрослый. И здесь подают маленькую рыбу, и Джоха намекает на большую, которую скрывают в кухне. В этот раз он делает вид, что спрашивает рыбу о судьбе сына, пропавшего без вести на море. Рыбка, конечно, отвечает, что его отец в кухне об этом лучше знает. Это — рассказ Эстер Леви из Истанбула; контакт с турецкой средой очевиден. Еще одно точное соответствие Насреддина ходжи и Джохи можно установить под заглавием «Разделение труда» (rojela posla) у Исаковича (1987: 131 сл.) и у Коэн-Сарано (1991: 153, информант Рашель Перера). Пуант состоит в упорном поддержании договоренности.

Можно утверждать, что сефардские анекдоты «евреизированы», если мы последовательно разграничиваем внешнее обрамление и пуанты, как сюжет в собственном смысле. В зависимости от информанта в его речи содержится немало слов из иврита, которые не обозначают религиозную специфику (напр. *az* 'тогда', *beemet* 'на самом деле'). Наличие самолета (с. 33) доказывает, что обрамления подлежат приспособлению к современному быту.

В разделе «Джоха и король» речь идет о «un rey, el sultan, el vizir», но это показывает, что в анекдотах государственная власть скорее сказочная, не еврейская. Однако на более низком общественном уровне преобладают евреи, т. е. они — среди своих. В упомянутом анекдоте какой-то богач пригласил бедного Джоху, как полагается, поужинать на шаббат, но притом еврейский богач его обманывает. Здесь предполагается целая еврейская община с социальными сословиями, что, между прочим, выражается в тексте в религиозных терминах.

Разделяя анекдоты с точки зрения литературных жанров, сборник 1991 г. выделяет сказки (с. 49, 53, 55 и много других). Следовательно, на сефардском языке не различаются *kuentos* — рассказы, *konsejas/konsejikas* — сказки, остроты и анекдоты.

Есть в сефардском фольклоре обширный юмористический материал с другими персонажами, например, о пророке Илье (Eliyaу anavi) или короле Соломоне. Очевидно, что здесь в основе лежат другие источники, Св. Писание или талмуд. В отличие от них, Джоха представляет более поздний слой народных преданий, открытый для заимствований из фольклора народов, с которыми сефарды жили в тесном контакте в быту.

Исследования, проведенные для настоящих тезисов, подтверждают, что особенно в тех анекдотах, которые рассказываются среди «турка-

нов», т. е. евреев из Турция, срещатся пуанти, хорошо знакомые из анекдотов о Насреддине ходже. Однако в обрамлении (frame) видим сильный еврейский оттенок, а именно местный колорит.

Х. Мевсим (Анкара)

ОСМАНСКИЯТ СУЛТАН МУРАД I В ПЕСЕНТА ЗА МУРАД И МАРА В БЪЛГАРСКИЯ ФОЛКЛОР

Историческата песен за Мара — дъщерята на цар Иван Александър от еврейката Сара и сестрата на последния владетел на Второто българско царство Иван Шишман и Мурат I Хюдавендигяр — третият султан от османската династия, покорил голяма част от Балканския полуостров и загинал в битката при Косово през 1389-та, позната в около 35–40 свои варианти, е едно от най-интересните творения на българския фолклорен гений. Тази песен е отворена за нови възприятия и интерпретации. Отличаващата се с новелистичен характер песен в основни линии е изградена върху диалога между Мурад и Мара, чието съдържание се свежда до молбата, искането, настояването на османския властелин покорената Мара да се откаже от християнската си вяра, приемайки исляма. Мотивите, които изтъква Мурад са от различно естество, но основният е неудобството, даже срамът, който той признава, че изпитва пред раята от друговерството на Мара, като не пропуска мимоходом да ѝ подсказе и облагите, които ще получи в замяна. «Тактиката» на Мара се състои в налагането на условия и искания, чиято неприемливост предварително е предпоставена. Нейните претенции са безгранични и непрекъснато растат: в някои варианти на песента тя иска да ѝ се даде Цариград или Одрин с джамиите и чаршиите, пристанището на Солун с корабите, крайдунавските градове, в други претендира за пръстена със султанския печат и везирската институция, като не се стъписва да предложи на Мурат I вместо нея той да измени на своята вяра, строейки църкви и приемайки християнството. В случаите, когато османският султан се съгласява на предявените му условия и искания, тя намира нещо друго, което не може да се приеме. Във фолклорното съзнание бракът между Мара и друговерца султан не е възможен, поради което на преден план винаги се извежда някакво непреодолимо препятствие. Даже когато Мурад се отказва от условието тя да изневери на християнството и я приема такава, каквато е, съгласявайки се да понесе всички последствия от постъпката си, народът

съзира в този брак несъвместимост, аномалност и «бърза» да ги накаже — синът, който им се ражда, е с физически недостатъци — «без кокали». От изследователите на българския фолклор многократно е изтъкнато, че в лицето на Мара народът вижда пример за подражание, «героинята», «светицата», устояла въпреки всички трудности на превратната си съдба на своята вяра и традиции, че тя символизира твърдостта и непоколебимостта на масите при защитата на верската си идентичност. Но недостатъчно осветлен и разнищен остава въпросът за личността на Мурад.

Как той е възприет и обрисуван от фолклорния гений? Като наивен, лесно поддаващ се на манипулиране и заслепен от любовта си към другояк верката Мара османски властелин или като мъдър държавник, зачитащ и съблюдаващ строго традициите и нормите си? Или като слаб, безволев човек, неспособен да воюва за личното си щастие? Или като безпощаден и жесток владетел, не признаващ правото на самостоятелно определяне на чувствата у другия? Какви качества притежава? Ето някои от въпросите, чийто отговор ще се постарее да търсим в своята работа.

Литература

Начов Н. Мара, бяла българка, в нашия народен епос. София, 1920.

Иванов Й. Българските народни песни. София, 1959.

Динев П. Български фолклор. София, 1972.

Вакарелски Хр. Българската историческа народна песен // Българско народно творчество. Т. III. Исторически песни. София, 1961.

Стойкова Ст. Една неизвестна версия на народната песен за Мурад и Мара. Известия на етнографския музей. Кн. VI. София, 1963.

Романска Цв. Българската народна песен. София, 1965.

Путилов Б. Славянская историческая баллада. М.; Л., 1962.

Мутафчиева В. В сянката на Азия. София, 1992.

О. А. Бакулева (Москва)

ВОСТОК В ГРЕЧЕСКИХ НАРОДНЫХ «ПЕСНЯХ О ЧУЖБИНЕ»: ЛОКАЛИЗАЦИЯ ЧУЖБИНЫ

Лексема *восток* (гр. *Ανατολή*) рассматривается здесь в двух аспектах: *восток* как понятие географическое и *Восток* как концепт, который складывается из взаимодействия исторических, этнических, языковых, культурных и др. факторов. Греческий толковый словарь (*Μεϊζον*) определяет восток

так: «это те страны и народы, которые располагаются восточнее Европы», т. е. в Азии. Говоря о *востоке* в греческих народных «песнях о чужбине», мы будем иметь в виду *восток* как в его географическом аспекте (поскольку «песни о чужбине» неразрывно связаны с темой путешествия и в связи с этим с географией), так и *Восток* в этнокультурном значении (поскольку в греческой культуре и истории проблема взаимоотношения с *Востоком*, прежде всего с турками, занимает весьма значительное место).

Τραγούδια της ξενιτιάς «Песни о чужбине» составляют особый раздел (жанр) греческого (и балканского) фольклора. Трагедия вынужденного расставания с Грецией, с родным домом, — их основной сюжет. В данном случае мы пытаемся выяснить географическую локализацию *чужбины*. Основой анализа послужили сборники G. Saunier (1990) — около 300 песен, Ν. Γ. Πολίτη (1991), Σ. Αγγ. Βαγγλή (1986) и др.

Вообще названия стран света встречаются в греческом фольклоре относительно редко, ср., однако, клише: *σ' Ανατολή και Δύση* «на Западе и на Востоке», например: ...*κι οι κλώνοι του 'απλώνονται σ' Ανατολή και Δύση* [Πολίτη, 221] «...и пусть его ветви покроют и Восток, и Запад» (колыбельная песня). — Очевидно, что дерево, о котором идет речь, — символ *мирового древа*. Растет оно в Греции, которая, тем самым, является центром универсума. Окружающий мир по отношению к центру-Греции четко делится на две части, *Восток* и *Запад* (но в рассматриваемых песнях это клише не очень частотно).

В греческих «песнях о чужбине» топонимы используются достаточно часто, но их общий список ограничен: страны — «Страна франков» (Западная Европа), Армения, Молдавия, Валахия; города — Бухарест и Константинополь. Эти топонимы в тексте могут заменяться соответствующими этнонимами — франки, армяне, валахи, турки. Каждый из вышеперечисленных лексических элементов в корпусе «песен о чужбине» связан с определенным набором сюжетов и мотивов. В соответствии с этим мы предлагаем выделить три группы: 1) этнонимы; 2) топонимы и/или соответствующие этнонимы; 3) Константинополь.

1) Этнонимы

Εξεί που πάνω, κόρη μου, χοράσια δεμ περνούνε
Εξεί 'ναι Τούρκι' ανύπαντροι και Φράγκοι παντρεμένοι...

Туда, куда я еду, моя девочка, девушки не ездят,
там турки неженатые и франки женатые...

[Saunier, 40]

Восток (турки) / *Запад* (франки), представленные этнонимами, противопоставляются по признаку *женатый/неженатый*, ср. вариант противопоставления по виду оружия: *Τούρκοι μὲ σπαθιά, / Φράγκοι μὲ τα μαχαίρια* («Турки с мечами, / Франки с ножами») [Βαγγλή, 103] и др. Однако оппозиция оказывается лишь формальной. Альтернатива *Восток/Запад* в народном сознании как бы объединяется, оба ее члена представляют одинаково опасную *чужбину* в противопоставлении *родному дому*; см. выше клише *Ανατολή και Δύση* для обозначения всего остального мира в противопоставлении Греции. Но в организации самой *чужбины* содержится скрытое (подчеркнутое антонимичными эпитетами) противопоставление *Востока и Запада* по конфессиональному признаку (*мусульмане/христиане*). Следует заметить, что не только турки, но и европейцы относятся для греков к иным конфессиям, и *Φράγκος* имеет в греческом языке два значения: «(западно)европеец» и «католик»; поэтому можно говорить, что здесь подразумевается еще одно противопоставление: *мусульмане+католики (турки+франки)/православные (греки)*.

2) Топонимы и/или этнонимы

В группу входят песни, объединенные мотивом колдовства и обмана, приводящего к (насильственной или вынужденной) женитьбе героя на дочери чужестранной колдуньи или на самой колдунье, которые препятствуют его возвращению домой. В этих песнях практически всегда *место чужбины* названо: прежде всего *η Αρμενιά* «Армения», *η Ατζεριά*, *η Εζημιά* (Сонье считает их синонимами Армении, возводя к слову *η ζημιά* «ущерб»), но и нек. др.; топоним может сопровождаться/заменяться соответствующим женским этнонимом (оппозиция *мужской/женский* в рассматриваемых песнях является отмеченной: все они построены на том, что на *чужбину* отправляются мужчины, оставляя дома женскую часть семьи):

Τὶ ἐμένα με παντρεύσαν δὼ στὴν Αρμενιά,
καὶ πῆρα Αρμενοπούλα, μάγισσας παιδί...

Женили меня здесь в Армении,
дали мне в жены армянку, дочь колдуньи...

[Πολίτη, 241]

Ср. тот же сюжет в связи с Валахией:

Μισεύει καὶ πηγαίνει ἀλάνω στὴ Βλαχιά...
...μου δώσανε γυναίκα τῆς μάγισσας κοῦή...

Он уехал и отправился в Валахию...
...мне дали в жены дочь колдуньи...

[Saunier, 174]

Οι Βλάχισσες είναι κακές κι αυτές οι Βλαχοπούλες,
Γελούν μανάδων τα παιδιά και αδερφιών τ' αδέρφια...

Валашки плохие, девушки Валахии плохие,
они обманом уводят сыновей у матерей и братьев у сестер.

[Saunier, 92, 166]

Разница между песенными Арменией и Валахией в следующем: главная характеристика Армении — колдовство, а затем обман. У Валахии, наоборот, — на первом месте — обман. В одном из вариантов в роли девушки, околдовавшей чужестранца, выступает η Φραγκοπούλλα:

...ιδώ στα ξένα που μι (ι)γώ παντρεύτηκα
πήρα μια Φραγκοπούλλα μια μαγίστρισα

...здесь на чужбине я женился
взял в жены колдунью из Западной Европы...

[Saunier, 171]

В песнях о связанной с колдовством и обманом женитьбе на *чужбине* перечислены все реальные маршруты греков: «...Центральная Европа: Валахия, Молдавия, Трансильвания, Австро-Венгрия и т. п., а также Западная Европа, Армения и др.» [Saunier, 5—6]; таким образом север, запад и восток в народном сознании объединяются и все обозначают *чужбину*, географическое деление которой на страны света оказывается не существенным. Однако, следует отметить, что, в отличие от песен группы 1), эта *чужбина* — христианская.

3) Константинополь

Песни о Константинополе выделяются особо. Восприятие именно этого города в греческом фольклоре следует рассмотреть более подробно. Этот топоним встречается почти всегда в двух мотивах: «проклятие *чужбины*» и «поездка на базар». Песни первого типа, строго говоря, могут быть отнесены и к группе 2), поскольку в них перечисляются все области, относящиеся к *чужбине*:

Θέλω να τα καταραστώ τα τρία βίλαετία
την Πόλη και την Μπουγγτανιά και τη Βλαχιά αντάμα
της Πόλης τα κρασοπουλειά φωτιά να τα 'χεν κάψει

Я проклиная три вилайета
Константинополь, Молдавию и Валахию,
Пусть сгорят винные лавки Константинополя...

[Saunier, 101, 106, 167, 206]

Константинополь оказывается в том же ряду, что и области, лежащие на севере от Греции (Молдавия и Валахия). Отметим, что Константинополь никогда не воспринимается как турецкий город. Следует уточнить, что весь корпус «песен о чужбине» создавался уже после падения Константинополя, поскольку сам феномен массового отъезда мужчин на чужбину связан как раз с ухудшением жизни в самой Греции после ее порабощения турками. Итак, этот город нигде не называется Стамбулом, это всегда *Город* с большой буквы — *η Πόλη* — величайший греческий город. Сама же Турция воспринимается только негативно. В «песнях о чужбине» топонима *Турция* практически нет. Однако в одной из «исторических песен», посвященной взятию Парги (последний греческий город, захваченный турками, находится на Пелопоннесе), говорится, что после порабощения города Турцией его жители вынуждены отправиться на *чужбину*. Здесь Турция противопоставлена *чужбине*:

Δεν την ελάνωσε Τουρτιά...

Τους Παργινούς επούλησαν...

Κι όλοι στην ξενιτιά θα παν να ζήσουν οι καημένοι...

Их не захватила Турция в честном бою...

Жителей Парги продали...

И несчастные отправятся жить на чужбину...

[Πολίτη, 23]

Та же двойственность была присуща «географии греков» периода Туркокрации. В песнях о проклятии *чужбины* (см. выше) области, входящие в состав *чужбины* (Валахия и Молдавия), названы *βιλαετία* «вилайеты, крупная административная единица в Турции». Т. е. эти области также обозначались, с одной стороны, как турецкие, с другой — как входящие в *чужбину*.

Что касается Константинополя, то он входит в область *чужбины*, но его восприятие амбивалентно: с одной стороны, он *свой*, с другой — *не свой*. Можно говорить о совмещении двух образов Константинополя в сознании греческого народа: первый — образ великого Города, столицы Византийской империи. Это *свой* город для греков. Второй же — образ города уже после его захвата турками. Он «отдаляется», наделяется от-

рицательными характеристиками и переносится в область *чужбины*. При этом самый печальный для греческого народа факт — что их великий Город стал столицей иноверных захватчиков, т. е. турецким, — вообще игнорируется. Скорее всего, это известный психологический феномен — вытеснение из памяти наиболее болезненных фактов и воспоминаний. В данном случае, этот механизм срабатывает в коллективном сознании греческого народа.

В песнях второго типа («о поездке на базар» — *οτα τοιαροιά* < тур. *çarşı*) о Константинополе говорится как о типичном восточном городе, куда отправляются за дорогими, редкими подарками, символами богатства и роскоши. Основной его характеристикой в таком случае и становится «восточный базар» со всеми его живописными реалиями: золотом и слоновой костью, блеском и яркими цветами: *φελντισένο χτένι* «гребень из слоновой кости», *χρύσο σταυρό* «золотой крест», *κόκκινο τζεμπερί* «красный платок» и т. п. «Восточные подарки» — это всегда женские украшения и косметика. На Запад же отправляются за деньгами, за оружием; мотив подарков иногда встречается, но без уточнений, ср.:

Ο αφέντης πάει στη Βλαχιά, πάει στο Βουκουρέστι
να φέρει γρόσια και φλωριά, άρματα και καλοούδια

Наш господин едет в Валахию, едет в Бухарест,
чтобы привести деньги (гроши и флорины), оружие и подарки.

[Saunier, 99]

Можно сделать следующие выводы: греческий мир структурирован по оппозиции *центр/периферия*. В центре находится Греция, это мир *свой*, а вокруг нее — *чужбина*. Деление по сторонам света в данном случае несущественно: *чужбина* расположена и на западе, и на севере, и на востоке. При этом имеет большое значение конфессиональная принадлежность: страны *чужбины* всегда христианские. Поэтому к *чужбине* относится только христианский *Восток* — Константинополь, оставшийся для греков оплотом православия, центром христианского мира. Они ни в коем случае не воспринимали его как мусульманский город. Мусульманская Турция же в *чужбину* не входит и воспринимается при этом еще более негативно.

Таким образом, мир «песен о чужбине» может быть разделен не на две части (*свой/чужой*), а на три: *Греция/чужбина/Турция*. Оппозиция *свой/чужой* дополняется третьим членом: *враг*; при этом *чужой* становится ближе к *своему*, чем к *врагу*, и *ξενιτιά* для греков оказывается предпочтительнее Турции.

ЛИТЕРАТУРА

[Saunier] — Τα δημοτικά τραγούδια της Ξεντίας. Αθήνα, 1990.

[Πολίτη] — Πολίτη Ν. Γ. Δημοτικά τραγούδια. Αθήνα, 1991.

[Βαγγλή] — Αγγ Σ. Βαγγλή. Δημοτικά τραγούδια της Χαλκιδικής. Θεσσαλονίκη, 1986.

Д. А. Яламас (Москва)

ВОСТОК КАК ИДЕАЛЬНЫЙ УТОПИЧЕСКИЙ ЛОКУС В ГРЕЧЕСКИХ ПЕСНЯХ РЕБЕТИКА

Тема греческих песен ребетика возникла в русской научной литературе относительно недавно, в 1999 году¹. С тех пор время от времени вниманию читателей предлагаются работы, посвященные этому весьма яркому явлению новогреческой культуры².

Ребетика — это целая культурная система, которая пришла с Востока. Образ жизни, поэтика, музыка, тематика и, наконец, большинство самих творческих личностей — это композиторы, стихотворцы, певцы, музыканты-исполнители. Это культурный пласт, который хлынул в греческую жизнь в результате одного из самых печальных событий новогреческой истории — Малоазийской катастрофы (1922 г.), когда около полутора миллионов беженцев переселились с малоазийского побережья (в первую очередь из города Смирна) в относительно малонаселенную балканскую Грецию тех времен (3,5 млн. человек). Поэтому понятие Востока в ребетике — генетическое, изначальное, историческое. Однако Восток в культурном подсознании *мангасов*³ является бо-

¹ Яламас Д.А. Образ Харона и загробного мира в мифологии греческих песен ребетика // Балканские чтения 5. Тезисы и материалы. В поисках «балканского» на Балканах. М., 1999. С. 86-88.

² Сивас Е.Ю. Ребетика — жанр греческой песни первой половины XX в. // Кафедра византийской и новогреческой филологии (1). М., 2000. С. 193-200; Цветкова Е.В. Образ мангаса в греческих песнях ребетика // Кафедра византийской и новогреческой филологии (1). М., 2000. С. 201-213; Яламас Д.А. Женщина и любовь в греческих песнях ребетика // Балканские чтения 6. Тезисы и материалы. Ното balcanicus. Поведенческие сценарии и культурные роли. Античность. Средневековье. Новое время. М., 2001. С. 119-123; Цветкова Е.В. Образ Харона и загробного мира в греческих народных песнях и песнях ребетика // Кафедра византийской и новогреческой филологии (2). М., 2003 (в печати).

³ См. Цветкова Е.В. Образ мангаса... С. 202 и далее.

лее глубоким, почти мифологическим понятием, которое в иной форме появляется в то же самое время в театре теней (Карагиозис)¹, в народном театре (пасторальная драма) и пр.

В ребетике господствует ось Восток versus Запад, а не Север versus Юг², что также характерно для всех явлений греческой народной культуры XIX — первой половины XX в. Запад для ребетики — это чужбина, Европа, Австралия и, в первую очередь, Америка:

Σακραμέντο και Νοτάη
Ο Θεός να σε φυλάει³.

Сакраменто и Гавайи —
гляди в оба, не зевая⁴.

Единственное экзотическое выражение Запада в ребетике (по крайней мере относительно Европы, Северной Америки и Австралии) — это ряд песен 1939 г., посвященных Кармен. Все эти песни — пародийные, вдохновленные испанскими фильмами, популярными в конце 1930-х годов⁵. Однако даже там Кармен фигурирует как типичный образ восточной красавицы, она становится «подданной» Востока, а мужчина — герой песни — *мангасом* и *ребетом*:

Ο Αντώνης ο βαρκάρης, ο σερέτης
έπαψε να ζει ρεμπέτης
θέλει πλούτη και παλάτια
και της Κάρμεν τα δυο μάτια⁶.

Капитан Антонис неприветлив,
не желает знать друзей-ребетов,
он хором и денег хочет
и Кармен глядеться в очи.

Восток в ребетике бывает двух видов: тот реальный мир, который диктует география песен (Малая Азия и, в основном, Смирна), мир, хорошо известный авторам, и Восток как идеальный утопический локус. Это регионы, страны и города, где ребеты никогда не бывали, и которые, что весьма характерно, даже не граничат с греческим миром. Единственное исключение — Константинополь (Стамбул). Он занимает первое место в упоминании локусов «восточного рая» в ребетике и всегда называется Πόλη (Город). Если пытаться дать статистику на материале двух основных существующих

¹ См. Тресорукова И.В. Восточная родословная персонажей греческого театра теней // Наст. сб. С. 139.

² Πετρόπουλος Н. Ρεμπέτικα τραγούδια. Αθήνα: «Κέδρος», 1991. Σελ. 27-28.

³ Μάρκος Μέλκων (1935). Σχορέλης Τ. Ρεμπέτικη ανθολογία. Τ. 1. Αθήνα: «Πλέθρον», 1988. Σελ. 114.

⁴ Здесь и далее стихотворный перевод выполнен И.И.Ковалевой.

⁵ Πετρόπουλος Н. Ρεμπέτικα τραγούδια... Σελ. 171.

⁶ Μάρκος Βαμβακάρης (1939). Ibid.

хрестоматий ребетики¹, где публикуются несколько тысяч песен, получается следующая картина упоминаний восточных топонимов: Стамбул (16 раз), Алжир (7), «Арапщина»² (5), Восток (4), Египет (4), Марокко (3), Тунис (2), Туретчина (1), Турция (1), Багдад (1), Абиссиния (1), Персия (1). Путешествие в этот сказочный мир осуществляется по морю (кораблем или лодкой) и начинается всегда из Пирея, указывая таким образом опосредованно на приключения Синдбада или на «Тысячу и одну ночь». Можно сказать, что в ребетике появляется новая география, своя, особая карта мира. Там существует греческий мир, мусульманский Восток, Америка (Северная и Южная), Австралия, Африка (особенно в пародийных песнях), некоторые страны Западной Европы (весьма редко), но там мы никогда не найдем Японии, Индии, Северной Европы и даже Италии.

Ребетика — это «виртуальный» мир бедных и, отчасти, маргинальных людей. Поэтому идеальный утопический локус Востока — это мир богатый, роскошный и беззаботный. Так же, как и в театре теней, где рядом с хижинкой героя находится дворец паши, куда хитрый Карагиозис всегда стремится попасть, чтобы получить хотя бы часть чужого богатства, мангасы и прочие герои песен ребетика находят на Востоке мир роскоши, изобилия наркотиков, а также рай свободной любви.

Восток в ребетике — это рай для наркоманов. Место, где наркотики (в первую очередь гашиш) существуют в изобилии и предоставляются бесплатно и безопасно. Гашиш — это средство для усвоения Востока. Гашиш — это видение реальности через специфический Восток: это столкновение Востока с реальностью и обыденной жизнью. Это путешествие в сказку, а Восток — это и есть сказка. В конце концов, для универсального языка наркотиков характерен восточный акцент, а ребеты — истинные «посвященные» этого Востока. Притон (τεχνές) — это своеобразный мужской монастырь, где идет постоянная молитва утопии. Восток — это Иерусалим утопии мангаса. Такие места, как Стамбул, Пруса, Персия, Багдад, Марокко и др., в пространстве грез обеспечивают мангаса гашишем высокого качества.

Βρ' αἶντε, το χάσι το πουλούνε, В Турции — глядите сами —
βρ' αἶντε, με το δράμι στην Τουρκία³. зелье продают пудами.

¹ *Πετρόπουλος Η.* Ρεμπέτικα τραγούδια...; *Σχορέλης Τ.* Ρεμπέτικη ανθολογία. Τ. 1 (1977, 1981, 1988), 2 (1978, 1980), 3 (1978, 1983), 4 (1981, 1987).

² Арали́я ребетики — это собирательный образ мусульманского Востока, подобного миру «Тысячи и одной ночи», и потому в стихотворных переводах осознанно передается как «Страна Востока» или «Восток».

³ Старая народная тюремная песня. *Πετρόπουλος Η.* Ρεμπέτικα τραγούδια... Σελ. 129.

Курение гашиша (почти всегда посредством кальяна, незаменимого культового атрибута мангаса ¹) часто сопровождается элементами эротики. Эротика в песнях о гашише — это своеобразная самоцель. Когда мангас поет об эротике, он уподобляется монаху «универсальной восточной религии», дервишу, который кружится в своем самопогружении, игнорируя действительность. У мангаса никогда нет семьи, но о ее создании он часто мечтает. Так, в одной характерной песне мангас мечтает о том, что в него влюбится «принцесса из Марокко»:

Θα με κάνει βασιλιά
πέρα χει στην Αραπιά
κι όλα της θα τάχω γω
μána μου, να σε χαρώ!
Δεκαοχτώ βαγόνια λίρες,
Κοκαΐνες και νταλμίρες
Κάθε είδους αργιλέ
Με διαμάντια όλο ντουμπλέ ².

И царем я стану точно
где-нибудь в Стране Восточной,
и чуть только пожелаю,
будут — мама дорогая! —
полные вагоны денег,
кокаин и даже герыч
и кальяны всех сортов
из золота и жемчугов.

Восток — это также рай свободной любви. В ребетике женщины Востока (всегда мусульманки) живут ради любви, которой щедро делятся с мангасами. Чужбина Востока, благодаря эротике, — это не ссылка, а рай. Место женщины в ребетике весьма своеобразно: те из них, кто веселится с мангасами, ведут себя весьма эмансипированно, и их образ жизни и интересы подчас такие же, как у мужчин этого круга ³. Женщины все время поют, танцуют, пьют вино, веселятся и, иногда, вместе с героями песен курят гашиш — но это, в представлении ребетов, несколько их не унижает.

Νύχτες μαγικές, ονειρεμένες
αγάπες λάγνες ξεχασμένες, στην ξενιτιά.
Τρέχει ο νούς μου προς τα περασμένα,
τα βράδια μου τ' αγαπημένα στην Αραπιά.

Эти ночи, ночи колдовские,
на чужбине страстная любовь.
вспоминаю годы прожитые
и Восток я вспоминаю вновь.

Σας μιλάω με καημό, με σπαραγμό,
για τόσες τρέλες, που νοσταλγώ,

Вам я расскажу с тоской и болью
о том, что помню я с такой
любовью:

¹ См. Яламас Д.А. Образ Харона и загробного мира...

² П. Τούντας (1932). Ibid. Ρ. 170; Σχορέλης Τ. Ρεμπέτικη ανθολογία. Τ. 3. Σελ. 326.

³ См. Яламас Д.А. Женщина и любовь...

об одалисах страстных,
шаловливых и прекрасных,
об игре гитары, о виски и вине,
о магометанках, что обжигают
взглядом,
и как змеи гибки их тела.

Нам такое не годится —
Грек с турчанкою-девицей.

Рождественское утро,
звонят колокола.
Все христиане в церкви,
а Элли к туркам шла.

Элли, Элли, Элли,
чужая всем теперь ты.

Ζαΐρα, θα 'ρθω να σε κλέψω κάποια
βραδιά

απ' την αγκαλιά
του μαχαραγιά,
σβύνω απ' τον πόθο
μ' άλλο σα σε νοιώθω
αχ, Ζαΐρα μου γλυκιά ¹.

Заира, украду тебя однажды

из объятий магараджи
даже
от любви сгораю,
но с другим ты, знаю,
ах, моя Заира дорогая.

Или:

Μες στον οντά ενους πασά
ζει η ναράϊδα η Σαχραζάτ.
Δεν τραγουδά, δεν γλεντά,
Γιατ' έχει πόνο στην καρδιά ².

У одного паши в гареме
Шехерезада есть, сирена.
Она не пляшет, не поет,
печаль-тоска ей сердце жжет.

Восток — это родина волшебников и колдовства. В ребетике это отражено. Ребеты часто обращаются к восточным волшебницам и чародейкам для разрешения своих любовных проблем. Восток в ребетике не создает колдовство, он лечит от чар:

Θα πάω εκεί στην Αραπιά
γιατί μ' έχουν μιλήσει
για μια μεγάλη μάγισσα
τα μάγια να μου λύσει ³.

На Восток поеду я, —
ведь там живет, я знаю,
одна колдунья мудрая,
что чары разрушает.

Волшебницей (всегда с Востока) представляется в ребетике и цыганка:

Μάγια ταίγγα απ' τη Βαγδάτη
μάγια να μου πεις για την αγάπη ⁴.

Цыганочка-колдунья из Багдада
дай мне спасенье от любви моей
проклятой.

На идеальном утопическом Востоке мангас диктует свои законы, которые часто являются зеркальным отображением его реального бытия: свободное употребление наркотиков, много красивых женщин, отсутствие культурного и политического столкновения христианского и мусульманского мира. Восток в ребетике — это убежище мангаса. Это свобода, не су-

¹ Β. Τσιτσάνης/Κ. Βίρβος (1947). *Πετρόπουλος Η.* Ρεμπέτικα τραγούδια... Σελ. 174.

² Σ. Περιστερίου (1946). *Πετρόπουλος Η.* Ρεμπέτικα τραγούδια... Σελ. 172.

³ Β. Τσιτσάνης (1938). *Πετρόπουλος Η.* Ρεμπέτικα τραγούδια... Σελ. 171.

⁴ Β. Τσιτσάνης (1947). *Πετρόπουλος Η.* Ρεμπέτικα τραγούδια... Σελ. 173; *Σχορέλης Τ.* Ρεμπέτικη ανθολογία. Τ. 4. Σελ. 53.

существующая в этом реальном мире. Этот мир не столько подобен платоновскому *επέκεινα*¹, сколько напоминает нам *anywhere out of the world* Ш. Бодлера. Ребёты приехали с Востока, но воспевают они иной Восток — не родину, а далекую, недостижимую мечту.

К. А. Пономарченко (Москва)

ВОСТОЧНЫЕ МОТИВЫ В НОВОГРЕЧЕСКОЙ МИФОЛОГИИ

Из огромного разнообразия персонажей новогреческой демонологии, так или иначе связанных с Востоком, будет рассмотрена группа персонажей, которые в разных областях Греции обозначаются термином *Αραπ*. Происхождение этого мифологического персонажа (далее МП), являющегося в образе хранителя, слуги или помощника, относится ко времени турецкого господства в Греции, когда у богатой турецкой знати нередко имелись чернокожие слуги. Турецкая знать позже покинула свои дома и замки, но поверья о том, что слуги-Арапы остались их сторожить, сохранились до сих пор. Упоминания о персонаже под именем *Αραп* встречаются практически во всех регионах греческого мира, а также за его пределами (ср. болг. *черен Арап*).

Рассматриваемые МП объединены названием *Αραп* (*Αράπης*) и (редко) *Αραпка* (*Αράπισσα*). В некоторых локальных традициях для обозначения одних и тех же персонажей наряду с данными терминами могут использоваться и другие лексемы — *Μορος* (*Μόρος* или *Μώρος*) и *Μορισσα* (*Μόρισσα*) (Св. Параскева (Малая Азия) и о. Закинф (Ионические о-ва)). Наличие имен собственных не характерно для этого МП, однако нами были обнаружены два таких имени: Али и Деликлибабас. *Αραп* практически не имеет постоянных эпитетов, только в восточной части Мани *Αραп* — *длиннорукий* (*μακρόχειρας*). Редки случаи употребления других эпитетов: *страшный* (*φοβερός*), *сильный и хитрый* (*δυνατός και πονηρός*).

Преобладающим для *Αραпа* является антропоморфный, чаще всего мужской облик. Редко отмечаются другие *ипостаси*, например, существуют поверья, что *Αραп* может превращаться в быка или монаха. В сказках *Αραп* обладает способностью превращаться в любых людей, животных и даже в предметы (становится прекрасным агоей, старым турком, орлом, маленькой птичкой мухоловкой, курицей с цыплятами и др.).

¹ Plato. Phd 112b. R 509b.

Описание **внешнего облика Арапа** практически всегда опускается, так как считается, что он полностью обусловлен названием этого МП: *Арап* = чернокожий мужчина, отсюда цветовое определение *черный*. В единичных случаях особо описываются гипертрофированные губы *Арапа* («одна губа на одной горе, другая — на другой», «одна губа на земле, другая — на небе»). Характеристика одежды и головного убора практически всегда опускается (иногда есть указания на то, что он носит феску).

Арап обычно не обладает постоянными **атрибутами или спутниками**, лишь изредка у него специальная деревянная лопата, которой он разгребает свои сокровища, или же курительная трубка (причем ее описанию может уделяться значительное место). В случае если *Арап* увеличивается в размерах, вместе с ним увеличивается и трубка («так что становится она такой огромной, как будто вмещает пуды табака, а дым из нее такой валит, что закрывает все небо»).

Наиболее типичная **количественная характеристика** этих МП — их одиночность, о контактах *Арапа* с какими-либо другими персонажами греческой демонологии также не известно.

Редки упоминания о **генезисе Арапа**. В случаях, когда он предстает в виде привидения, живущего в заброшенном доме, замке или месте, где зарыт клад, встречаются характерные для этого класса персонажей свидетельства о том, что *Арапом* стал принесенный в жертву или невинно убитый чернокожий человек.

Место обитания Арапа чаще всего закреплено за демоном. В случаях, когда он выступает в роли хранителя сокровищ, это место, где спрятаны сокровища (поле, церковь и т.д.). Когда *Арап* описывается как привидение, его постоянным местом обитания будет заброшенный или жилой дом, в котором он живет, башня, старый замок. Если же термином *Арап* обозначается водный демон, его локусом будет источник или колодец. *Арап* может жить и в своем собственном доме, построенном из камней и пустых бочек, высоко в горах или возле античных развалин. В сказках повествуется, что *Арап* живет в роскошном волшебном дворце, спрятанном в колодце.

Время появления Арапа (в тех случаях, когда оно особо оговаривается) является типичным для нечистой силы вообще — это ночь (от захода до восхода солнца), редко — полдень, что также характерно для других МП (ср. *нереиды*).

К особым **свойствам**, которыми наделен *Арап*, следует отнести, прежде всего, способность к метаморфозам. Женский персонаж *Морисса* отличается медлительностью (за ночь не успевает сложить ею же разбросанные горшки, для этого ей требуется еще одна ночь).

Характерные занятия *Арана* распределяются в зависимости от функций, выполняемых персонажем. *Аран*-хранитель сокровищ проветривает свои золотые монеты, просушивает их на солнышке, разгребает лопатой, пасет ночью овец, на которых нужно незаметно набросить покрывало, и они превратятся в золотые лиры. *Аран*-привидение бродит по дому, гуляет около дома, сидит у окна, редко совершает злокозненные действия: переворачивает мебель, разбрасывает утварь. У хороших хозяев *Аран* следит за ребенком, любит играть с детьми, часто целует того, кто ему нравится. *Морисса*, проявляя свою женскую сущность, любит вмешиваться в хозяйские дела (пробирается на кухню и каждую ночь разбрасывает посуду). Можно особо отметить страсть *Арана* к курению: он описывается курящим сигарету или трубку (ср. фразеологический оборот новогреческого языка «он курит, как аран» — καπνίζει σαν Αράνης).

Рассматриваемые МП в разных локальных традициях могут выполнять самые разнообразные функции.

Злокозненные действия, совершаемые *Араном*, характерны для представителей нечистой силы вообще: умерщвляет людей (беспричинно или из-за того, что они выкопали клад или нарушили запрет (например, рассказали о кладе) при выкапывании сокровищ); при нарушении запрета он может также насылать смертельные болезни, безумие; избивает человека, выкопавшего принадлежащий ему клад, или просто несимпатичных ему людей; наносит увечья (делает горбатым), отнимает дар речи, лишает слуха; «забирает» непослушных детей; разбрасывает посуду и переворачивает мебель; не выпускает воду из источника; затаскивает людей в колодец; пожирает скот; кидается камнями в проходящие мимо корабли.

Попечительные действия *Арана*, на наш взгляд, более показательны, чем вредоносные: являться во сне; показывать, где спрятан клад, и рассказывать о предосторожностях, которые необходимо соблюсти, чтобы клад не превратился в уголь; наделять богатством и удачей добрых хозяев; помогать в хозяйстве (поливать огород).

Патронажные свойства этого МП представлены в основном функцией охраны (*Аран* охраняет клад, дом, замок, башню) и опеки детей.

Особо можно было бы выделить способность *Арана* сожительствовать с обычной женщиной, однако такие свидетельства единичны.

В отличие от некоторых других МП *Аран* не проявляет особой избирательности по отношению к адресатам действия. Его может увидеть любой человек, намеренно или ненамеренно попавший в локус *Арана*. *Аран* является людям во сне, чтобы показать клад, но принцип, согласно которому он выбирает, к какому человеку явиться, тоже никак не оговаривается. Редко

встречаются указания на особую связь *Арана* с детьми: либо он опекает маленьких детей в доме хороших хозяев, либо забирает непослушных детей.

Относительно **модусов** передвижения, нами было обнаружено единичное свидетельство, приписывающее *Арану* привычку передвигаться верхом на людях.

Известны упоминания о том, что для того, чтобы задобрить живущего в доме *Арана*, хозяева ставят на стол тарелку с едой, вино и воду. Способы защиты или обереги от *Арана* в рассмотренных нами материалах не встречались.

Основным **источником сведений** об этом персонаже являются, безусловно, поверья и былички, а также сказки и формулы запугивания детей. В отношении других персонажей новогреческой демонологии, *Аран* наиболее близок к *стихью*. Общими для них являются мотивы происхождения из душ принесенных в жертву или невинно убитых людей, закреплённость локуса, охранные функции. Нередко встречаются схожие между собой былички, в одной из которых главный действующий персонаж называется *Аран*, а в другой — *стихью*. Иногда слово *стихью* используется даже в качестве дополнительной характеристики *Арана* («в этом доме каждый вечер в течение многих лет по ночам появлялось *стихью*, один *Морос...*»).

Безусловно, исследование носит предварительный характер, и использованный нами материал нельзя назвать полным, однако уже сейчас все многообразие персонажей новогреческой мифологии, объединённых общим условным названием *Аран*, можно разделить на пять основных типов:

Тип 1. Хранитель клада.

Тип 2. Дух-хранитель постройки (дома, замка, башни)

Тип 3. Водный демон, живущий в источнике или колодце.

Тип 4. Демон, забирающий непослушных или постоянно плачущих детей.

Тип 5. Арап — злой волшебник (персонаж сказок).

Т. Спиридонов (София)

БАЛКАНО-КАВКАЗКИ ЕТНОГРАФСКИ ПАРАЛЕЛИ

Балкано-кавказките паралели в народната култура са известни отдавна. Много изследвания показват наличието на типологични сходства, особено в областта на културата, свързана с животновъдството, а ня-

кои от преките паралели се считат за доказателство за обща древна основа, свързана с култ към природата и дивите животни (Колева 1981: 204–205). При все това всеки нов факт на такива паралели заслужава внимание, доколкото запълва мозайката на нашето познание.

Ето защо ще се опитам да сравня някои от чертите на курбана в българската народна култура и някои райони на Кавказ (Северна Осетия). Изборът не е случаен, и е продиктуван от това, че имаме един обряд, описан с достатъчна пълнота (Басилов, Кобычев, 1976).

Синтезирано, става дума за следното: В Дигорската клисура (Северна Осетия), на левия бряг на р. Урух, се намира старото селище Лесгор заедно със селището Донифарс, вече изоставеното Фастахкау при стената на Скалистия хребет, както и няколко зависими от тях в миналото селища в района, които влизали в т. нар. Донифарско общество. Жителите от тези селища участвали в празника (*кувд*) на св. Николай, считан за патрон-покровител на Донифарското общество; празникът може да се сравни с храмовите руски празници и се чества във втория понеделник на месец май. Една седмица по-рано се устройвало предварително тържество — *комуадзен* (=разговяване) или още *уари kuvd* (празник на агънцето). Още една седмица по-рано се теглел жребий, с който се определяли шест своего рода «жреци», които трябвало да извършат обредните действия; седмият член, «стопанинът» на празника (*комуадзен хицау*) или «стопанинът» на агнето (*уари хицау*), бил известен предварително, като в миналото той бил избран в последния ден от празника през предишната година. «Стопанинът» на комуадзена отделял един овен и пиене за празника, като цяла седмица преди това нямал право да се занимава със земеделска работа, или други «нечисти дейности» (чистене на обора, конюшната и т. н.).

Основните елементи в празничния ритуал, както и такива, които не са свързани помежду си са: жертвоприношението при светилището; дублиращ акт (*комуадзен*); ходене на превала и принасяне на жертва при купчината камъни с побито дърво — *обо*; изпичане на голям пирог от жените; общоселско пиршество на голямата поляна при орните ниви.

В целия празник могат да се наблюдават редица архаични черти, както и напластявани от различни религиозни вярвания през различни етапи. Една такава черта е убеждението, че жертвеното животно е идвало само на мястото за жертвоприношение, уморено, закъсняло.

Независимо от измененията в празничния комплекс най-важното е, че се е запазила традицията да се изграждат светилища в пещери, посветени на езически божества, покровители на отделни селища и цели общества.

Важен е въпросът, който си задават авторите: защо светилищата са били устройвани в пещери. Според осетинците в тях устройвали своите жилища особени същества, близки до божеството, или уединени души. Известна е връзката на св. Никола с пещерата чрез Волос/Велес, но изследователите обръщат внимание на това, че светилищата на много народи възпроизвеждат формите на вече изчезнали архаични типове обикновени жилища, и вероятно в случая с пещерите трябва да виждаме подобен модел.

Интересна е фигурата, наричана *авгъели ганаг* (носец борчето на превала). Опитите за анализ водят към обичая от Северен Кавказ в определени случаи кожата на жертвеното животно да се поставя на вилно-образен прът, наричан *авгъели*, а според В. Ф. Милер това е бил култов предмет (Миллер 1927: 8). Също е възможно борчето, което се носи на превала, да се сближи генетично със западноевропейския обичай за носене на майското дърво, с руския обичай да се вие брезово дърво на св. Троица и т. н. Във всеки случай трябва да се подчертае изборността на стопанина и другите «жреци».

Образът на бика е изместил дивите животни в лесгорския празник и етнографската картина при всички съседни народи е подобна, но е останал следният детайл — главните тостове се пият от кози рог, а второстепенните — от бичи рог; козли се принасяли в жертва при завършване на кръвното отмъщение, или при жертвоприношение в чест на свещените върхове.

Авторите на публикацията са извели и няколко извода, които са важни за темата тук:

В миналото на превала, където се колело жертвеното животно, са ходели трима души, като последният идвал от мястото, където пасели стадата на лесгорците, а големият пирог се приготвял не в печка, а на земята върху въглени.

Жертвеното животно не е било овен, а бик или крава, за което говорят както устните сведения, така и намерените в светилището черепи, при това бикът е бил бял.

Централното светилище, където се изяждало част от жертвеното животно само от участниците в обряда, в миналото е било разположено в друга пещера, намираща се по-ниско и по-голяма, оградена отвън с невисока, но грижливо изработена каменна стена, в която са се запазили множество черепи на планински козли, елени и бикове; в земята могат да се намерят ръждавали върхове на стрели.

Важна роля вероятно е играела и махалата Фастаг, чието население, по думите на авторите и информаторите, поддържало тази по-рано из-

ползвана пещера (може би, това е било селище на жреци? — Т. С.). Пак при тази махала, от двете страни на тясна клисура, били разположени фамилените пещери-светилища.

Интересно е сведението, че на превала се събирали светиите, за да си разпределят селищата, за които да се грижат. Всички данни подсказват, че в района е имало някакво централно светилище.

Още по-интересно е наблюдението, че преди около 200 години св. Николай се явявал предимно в образа на орел, макар и да се смятало, че той приема образа на различни животни или даже антропоморфен облик.

Това, което мога да допълня към текста на авторите е, че в него намираме достатъчно пълен разказ за почитането на планината и поддържането на каменно светилище от типа обо, както и наличието на елементи от различни епохи и различен тип — земеделски и скотовъден.

Описанието на този кавказки празник е изключително интересно по две причини.

Първата причина е, че в него имаме един подробен разказ за процеса на празника. Независимо от отделните наслоявания от различно време, можем да отделим поне три пласта в това описание, условно назовани праисторическо, антично и късносредновековно. Няма да се спирам на отделните групи елементи, тъй като това не е обект на вниманието ми тук.

Втората причина се отнася до наличието в това описание на елементи, които са подобни или изцяло повтарящи се, в българската народна култура. Тъкмо на тях ще се спра, макар и не много подробно.

Основание за такъв поглед ми дават теренните проучвания, направени през 1999 г. в с. Голяма Желязна, Троянско, заедно с други колеги.

Селото е сравнително голямо, и е съставено от различни махали, пръснати понякога на доста голямо разстояние една от друга, и централна част. В землището на селището има няколко типа светилища/оброцища. По време те могат да бъдат разделени на три големи групи.

Първата обхваща антични светилища — най-важното се намира в местност Грамааите, и представлява кръгла постройка, градена от камъни без спойка. По тип е идентична с описаните тракийски светилища с отвор в покрива, и еднакво със светилищата, намерени в други места на България — в близката Васильовска планина, м. Ветрилника, и в Родопите, до с. Овчево.

Втората група светилища са скалните светилища — такова има в м. Манастира и м. Момски камък. Светилището в м. Манастира е

съществувало очевидно в античната (а вер. и по-рано) епоха, но е продължило да функционира и по-късно, вероятно и през средните векове.

Третата група светилища са от типа родови/махленски/селищни; нека тук да кажа, че в речника на хората от Г. Желязна, когато се купува място за нова къща, това място се нарича «селище», т. е. не се прави разлика между родова къща и селище. Тези светилища са разположени на издигнати места, на върха на които има побит камък (най-често каменен кръст) и/или дърво, около който се развива самият обряд.

Ако отделим в една отделна група съвременните църкви, трябва да отбележа крайно интересния факт — когато построили църквата в селото, за страничните подпори на вратата и прозорците докарали камъни не от къде да е, а именно от светилището в м. Манастира! Очевидно тук можем да видим «пренасяне на святост», подобно на известните случаи с иконата, която се връщала на мястото, където била намерена.

На около 2 км от централната част, в подножието на Васильовската планина се намира махалата Топля. Събраните материали са разнообразни и дават възможност за разнопосочни анализи, но няколко неща са най-важни.

На първо място стои характеристиката на възстановения след 1989 г. курбан, който се провежда на Спасовден (40 дни след Великден) в м. *Манастира*, и в който участват хора само от три съседни махали (вж. и Колева 1981: 82). Характерно е това, че е избран един човек, който всяка година посочва кой от махалата ще даде жертвеното животно (всеки път три семейства дават по едно животно). Анкетата изясни, че този човек трябва да е състоятелен, заможен, но по-детайлното разпитване показва, че избраният не е случаен, а «защото на него дядо му е бил такъв, и той знае как се правят тези неща», т. е. в някакъв смисъл това е наследствена роля.

Самият обряд вече е загубил много от детайлите, но данните от цялата махала позволиха обрядът да бъде реконструиран. В деня на курбана жертвеното животно се е водело на мястото, където ще се прави курбанът, и е било заколвано там. Всички информатори подчертават еднотушно, че животното се коли «при кръста», «при камъка»: *«Курбанът е това — да опръска кръста. Другото е ядене и пиене»!* Тук трябва да подчертая едно от сведенията — в м. Манастира, очевидно в предхристиянската епоха е имало не кръст, а камък, наподобяващ струпване (купенче) от типа обо: *«Имаше камък, скаличка — тъй, като купенче».*

След като животното бъде заклано, се сготвя пак при кръста, където са дошли всички участници. Те сядат на земята, като си носят някаква постилка, или сядат на предварително (и отдавна) поставени камъни.

Този факт е много интересен и важен, защото разполагаме с множество паралели от различни части на Евразия — от Сибир, Афганистан, Сърбия. Характерна особеност е също така, че всички участници седат (в кръг, или на редица) при кръста/камъка/дървото. Когато седат в кръг, те се нареждат около кръста (и/или дървото), а човекът, който е дал жертвеното животно, и който е приготвил курбана, се намира в кръга и лично раздава храната на всеки участник. Преди да се раздаде храната идва свещеникът, който чете молитва, а след това участва в обредното хранене, но не като главно действащо лице, а като редови участник в обредната трапеза!

Що се отнася до вида на жертвеното животно, обикновено това е овен или овца, без да има някаква строга закономерност. Важно да се отбележи още нещо. По-горе споменах, че в празника в Лесгор се е запазила традицията главните тостове се пият от кози рог, а второстепенните — от бичи рог, което ни препраща към древността. Нека сега припомним, че в Г. Желязна разглежданият курбан се извършва на Спасовден. В ролята на народен празник на този ден се вика дъжд, като се обикалят нивите и ливадите и се пеят обредни песни; в този смисъл може да се види връзката между характера на Спасовден и значението на почитането на Свещената планина — там горе живее божеството, което изпраща дъжда. На този ден се вярва, че русалките, които сеят своята роса над нивите, вече са дошли и се ходи на росен (за лекуване от различни болести се бере билката росен). В Черна гора обаче на Гергьовден се коли първото агне, а на Спасовден — първото козле, което отново ни доближава до по-ранния, старинен вариант на празника, свързан с козите, и свързан задължително с планинските райони.

Тук вероятно е уместно да припомним, че (дивите) кози се почитат в много райони на Евразия, но особено много в Тибет, където огромни райони са изпъстрени с рисунки на диви кози. Към това трябва да се прибави още нещо. В споменатите райони на Тибет е разпространено почитането на свещените камъни, скали и върхове, издигането на менхири и долмени, отбелязано още през 1925 г. от Н. Рьорих. В някои райони се е запазило и население с европеоидни антропологически черти (Песель 1989), а в Южна Индия се срещат много често менхири, долмени и струпвания от камъни (Шапошникова 1978) — все елементи, добре познати и в Кавказ и на Балканите (България). Без да навлизам в дълбочина на този проблем само ще отбележа, че всъщност той ни връща към въпроса за съществуването на една огромна територия, обитавана от индоевропейско население, в културата на което съществуват множество общи черти, легнали в основата на локалната етническа култура.

И така какво ни дава сравнението между двата курбана — в Лесгор и Голяма Желязна?

Най-важните съвпадения са няколко.

На първо място е наблюдаването в обредния комплекс на напластявания, които принадлежат към различни хронологически и културни комплекси. Само за пример ще посоча, че в българските материали става дума за Спасовден, който се свързва главно с действия за измолване на влага за земеделските култури. Затова обредните действия се извършват на високо място, където има «камък, скаличка, като купенче» — защото «там, на върха» живее божеството, което изпраща влагата под формата на дъжд (Спиридонов 1998). Това съвпада напълно с елементи, наблюдавани в кавказкия материал — когато участниците носят жертвата на превала и го принасят в жертва при натрупаните камъни (обо) с побито дърво от свещената горичка. Нещо повече, в селището Ахсау, намиращо се в същата Дигорска клисура, правели такъв празник именно по случай измолването на дъжд, макар че се обръщали към св. Илия (Уацилла) (Басилов, Кобычев, 1976: 153). Тази характеристика няма нищо общо нито с християнската нито с ислямската религия.

На второ място е съпадението и на други елементи на обряда — напр. горенето на козината на челото на жертвено агне в Лесгор и обгаряне на козината със свещ в българската народна култура (Колева 1981: 76)

Обгарянето на козината на жертвено животно има древен характер. Едни от най-ранните писмени сведения са у Омир, според които, преди да заколят жертвата, напръсквали жертвеника и животно с вода, измивали си ръцете, вземали в ръце ечемичени зърна, смесени със сол, които хвърляли, когато свършела молитвата и след като сложили в огъня отрязаната от челото на животно козина (подробностите у Nilsson 1941). Според Е. Теодоров изгарянето на козината е замествало изгарянето на жертвата, а не е свързано с освещаването на животно (Теодоров Е. 1972: 88). И в Кавказ и на Балканите виждаме същите елементи — даване на сол на жертвено животно, храненето му преди заколването и обгарянето на козината.

На трето място искам да се върна още веднъж към споменатата особеност при кавказкия обряд — главният тост да се пие от кози рог, а второстепенните — от рог на бик. В лесгорския вариант празникът е свързан със св. Николай, който пък има отношение към ловния култ. С това той се доближава до характеристиката на св. Георги, който определено се свързва с господството над зверовете и покровителството на ловците. Връзката добре се проследява на основата на грузински материали, според които в навечерието на празника на св. Георги в посветената му

църква идвал жив елен, който бил принасян в жертва, а рогата му украсявали църковната ограда (български паралели — у Лапакова 1995).

Сведението, че по-рано в лесгорския обряд се е принасял в жертва не агне, а бик, може да ни насочи към земеделска културна традиция, но тя също ще се окаже вторично явление, ако имаме предвид важността на използването на козите рога. Тук трябва да припомним, че според Т. Колева животновъдното ядро в гергьовската обредност позволява да се очертаят на Балканите два района — източен и западен. За източния е характерна обредната практика, свързана с овцевъдството, а за западния — свързан с едрото животновъдство (Колева 1981: 108).

Паралелите и сравняването на данните позволяват да се мисли, че и в Кавказ и в България (на Балканите), в най-ранния период на обитаване жертвените животни са били козите, поради характера на стопанския тип. По-късно, поради промените, свързани с развитието на характера на стопанството на населението, постепенно се редува използването на едри животни (бикове), свързани със земеделския тип култура и дребни животни (овце), свързани с пастирски тип култура. Подобно съжителство на двата основни типа виждаме и в Афганистан, добре представени в проучванията на К. Йетмар (Йетмар 1986: 173–175). Изследванията подсказват, че е възможно източният дял на Балканите да е бил под влиянието на скотовъдството, но повече от номадски тип, докато западния — под влиянието на земеделския тип култура. Твърде възможно е това деление да отразява и настаняването на славяните на Балканския п-в (от запад на изток) и по-силното влияние на местното, тракийско население в източния дял. Наличието на толкова много паралели, някои дори идентични, говори за наследство, свързано с една обща, индоевропейска култура.

Литература

- Басилов В. Н., Кобычев В. П. Николайи Кувд (Осетинское празднество в чест патрона селения) // Кавказский этнографический сборник, VI. М., 1976. София, 131–154.
- Йетмар К. Религии Гиндукуша. М., 1986.
- Колева Т. Гергьовден у южните славяни. София, 1981.
- Лапакова Ел. П. Жертвоприношението на елен в българските коледни текстове // Изв. на ИМ Ловеч. Т. 1. Ловеч, 1995. София, 48–57.
- Миллер В. Ф. Осетинско-руско-немецкий словарь. Л., 1927.
- Пессель М. Золото муравьев. М., 1989.
- Спиридонов Т. Свещената планина и етническата територия. София, 1998.
- Теодоров Е., Древнотракийско наследство в българския фолклор. София, 1972.
- Шапошникова Л. В. Мы — курги. М., 1978.
- Nilsson M. P. Geschichte der Griechischen Religion. 1941, I. S. 131–139.

ПЕРСОНАЖИ С ОРИЕНТАЛЬНЫМИ НАЗВАНИЯМИ В БОЛГАРСКИХ КАРНАВАЛЬНЫХ РИТУАЛАХ

Ряд персонажей в болгарских карнавальных ритуалах носят наименования, заимствованные из османотурецкой, арабской и персидской лексики. Весьма показательными в этом отношении являются описания болгарских карнавальных ритуалов, которые можно найти в студии «Кукери и русалии»¹ акад. Михаила Арnaudова. В своем исследовании кукерских игр на болгарских территориях он указывает на 17 персонажей, имеющих неболгарские названия, большинство которых являются заимствованиями из османотурецкой лексики: *джамал* (*джамали*, *джамалари* *джамалджи*, *дземальок*), *хаджи-баба*, *дервиши*, («*ункешин*»), *арапи*, *арнаути*, *кадия*, *харачи* (*харачари*), *хекимин*, *берберин*, *яничари*, *сеймени*, *пазванти*, *гавази*, *чауши*, *кадъни*, *конак-башия*, *везир*².

Двое из перечисленных персонажей вероятнее всего являются культурными заимствованиями из ориентальных карнавальных традиций. Еще в начале XX в. М. Арnaudов высказал предположение о том, что фигура *джамал*'я заимствована болгарами у арабов и турков³. Имеются современные исследования карнавальной традиции в Турции, которые дают основания для полной поддержки этой гипотезы⁴. Другим культурным заимствованием, которое я имею в виду, является персонаж *арапин*.

В результате пятивекового сожительства болгар и турок, которое продолжается и в настоящее время, вышеуказанные обрядовые термины были хорошо известны болгарам в прошлом. По этой причине высока вероятность того, что большинство этих наименований использовалось для обозначения участников, не имеющих особого названия в карнавальном ритуале.

Персонажи с ориентальными названиями имеют низкий ритуальный статус. По своему месту и функции в ритуале они попадают в группу вторичных (маргинальных) персонажей. Имеются варианты, в которых

¹ Арnaudов М. Студии върху българските обреди и легенди. Т. 2. София, 1972. С. 13–51, 215–216.

² Там же.

³ Там же. С. 114.

⁴ Artun E. Cemal Ritueli ve Balkanlardaki Variantlari (Cemal Ritual and Its Varieties in the Balkans). Ankara, 1993; Özkan M. Rituals in Turkey // Обичаи со маски. Струга, 1996. С. 71–80.

они вообще не встречаются. В сравнении со старым и основным ядром ритуальных мегаформаций (*кукеры* и *сурваскары*) эти персонажи появляются довольно поздно. Включение в этнически чуждые им, хотя и сходные в типологическом плане ритуалы, также повлияло на их обособление и их маргинальность.

Ориентальные названия персонажей служат индикаторами их стадильности. Из этих названий выясняется, что персонажи олицетворяют собой чаще всего различные социальные категории, появляющиеся на болгарских территориях во времена османского владычества. Большая часть этих категорий исчезает из болгарского этнического пространства непосредственно после падения османской власти в 1877–1878 гг., однако в некоторых местных традициях их олицетворение продолжает оставаться актуальным.

Манифестация иноэтничности ориентальными названиями персонажей вводит этничность в болгарские карнавальные ритуалы в качестве нового кода. В историческом плане этот код должен бы являться последним или третьим, так как хорошо известно, что за первичным зооморфным кодом следует антропоморфизация персонажей.

Самыми распространенными, самыми устойчивыми и специфическими среди персонажей с ориентальными названиями являются *джамал*, *дервиши*, *арапи*, *харачи* (*харачари*) и *кадия*, которые будут предметом рассмотрения в полном варианте этого текста.

И. В. Тресорукова (Москва)

ВОСТОЧНАЯ РОДОСЛОВНАЯ ПЕРСОНАЖЕЙ ГРЕЧЕСКОГО ТЕАТРА ТЕНЕЙ

История происхождения греческого театра теней и родословная его персонажей весьма запутаны и туманны. Многие исследователи, занимавшиеся данной темой, выдвигают различные версии того, где впервые возник, какими путями и когда именно этот вид искусства достиг Балкан и Греции в частности. Все согласны только в одном — на европейскую землю театр теней со всеми своими декорациями и техническими приспособлениями пришел с Востока, в то время как персонажи и сюжеты смешали в себе как восточную, так и западную традиции.

Есть целый ряд версий о появлении этого вида искусства в Греции. Вполне обоснованным представляется тот факт, что техническая сторона зрелища несомненно азиатского происхождения: об этом неодно-

кратно говорят различные исследователи этого вопроса: например, Манолис Ялуракис¹ пишет: «Известно, что театр теней был создан в древние времена азиатскими народами и существовал в Китае, на острове Ява в Сиаме и других азиатских странах». В свою очередь А. Соломос² отмечает, что существует целый ряд свидетельств о первом появлении театра теней в 16 в. в Индии и Индонезии. М. Мераклис³ рассматривает несколько существующих теорий возникновения театра теней: 1) происхождение из Элевсинских мистерий и византийских площадных представлений, 2) происхождение из Восточной Азии (Китай, Индия) 3) зарождение в Турции, откуда в годы турецкого владычества и пришел в Грецию, — при этом сам автор поддерживает именно китайскую версию. Л. Фальтаиц⁴, хотя и рассматривает вариант турецкого происхождения⁵, тем не менее отмечает, что гораздо раньше представления театра теней уже существовали в Китае, на острове Ява, в Сиаме и Индии. Кроме того, до нашего времени сохранилась разновидность театра теней в Южном Таиланде и в Малайзии: так называемый nang talung⁶, который считается весьма традиционным и популярным зрелищем и представляет собой комические пьесы, в основе которых лежат события современной действительности. Нечто подобное встречается до сих пор и на Яве, с тем только отличием, что вместо вырезанных из кожи фигур тени представляют сами люди, а также в Индии, где в основе представления лежит сюжет на религиозную тему, фигуры вырезаны из кожи, а сами кукольники должны принадлежать к определенной касте⁷.

Наиболее вероятной на наш взгляд представляется теория происхождения театра теней из китайской традиции и мифологии⁸: уже в 10 в. в китай-

¹ «Νεοελληνικό λεξικό θεάτρου», σελ. 859—860, Αθήναι, s. a.

² Α. Σολομός. «Θεατρικό λεξικό. Πρόσωπα και πράγματα στο παγκόσμιο θέατρο», σελ. 60—65, Κέδρος 1989.

³ Εγκυκλοπαίδεια «Πάπυρος Λαρούς Μπριτάνικα». Τομ. 32^{ος}, σελ. 74

⁴ «Μεγάλη ελληνική εγκυκλοπαίδεια», том. 13^{ος}, σελ. 789—790, Εκδ. 2, Φοίνιξ, Αθήναι.

⁵ Эту легенду излагает в своих «Воспоминаниях» известный кукольник Сотирис Спаратис.

⁶ См.: Christine Hemmet. Ένα ζωντανό θέατρο σκιών: το nang talung, έκφραση της αγροτικής καθημερινής ζωής στη Νότια Ταϊλάνδη // Θέατρο σκιών: παράδοση και νεωτερικότητα, σελ. 25—47, Πλέθρον, 1986.

⁷ См.: Mel Helstien. Δυο παραστάσεις θεάτρου σκιών με δερμάτινες φιγούρες στην Καρνάτακα των Ινδών // Θέατρο σκιών: παράδοση και νεωτερικότητα, σελ. 49—66, ibid.

⁸ Уже более 10-ти веков ссылки на это содержатся в «Большой Китайской Энциклопедии».

ских рукописях упоминаются представления в основном религиозного характера, которые играют при помощи фигур, вырезанных из бумаги, в виде тератоморфных существ с когтями (так китайцы представляли себе души умерших)¹. Куклы, позади которых стоит светильник, отбрасывают тень на белую бумагу — тень есть не что иное, как посредник между умершими и живыми, между Царством Подземным и Царством Верхнего Мира. Одна из легенд рассказывает, что театр теней был изобретен специально для утешения одного из императоров, жена которого умерла молодой. Фигуры поначалу были статичны, как и тени умерших, которых они изображали, но позже они приобрели человеческий облик, и до сих пор такие представления пользуются в китайском театре большой популярностью².

В Средневековье появляются свидетельства о представлениях театра теней в Турции. Есть целый ряд легенд, повествующих об этом: ряд турецких исследователей считает, что турки заимствовали театр теней у цыган индийского происхождения, о чем рассказывает следующая легенда: в Китай приехал некий Еврей, которого звали Черноглаз (Μαυρομάτης), — также переводится с турецкого и Карагез³ — «черноглаз», он лишился всего своего имущества, бедствовал, и вот однажды ему в руки попала комедия некоего французского автора, и он решил вырезать фигурки из бумаги и при их помощи разыграть эту комедию на освещенном белом полотне. Это представление имело успех и быстро было перенято бродячими цыганами, от которых оно и попало в Турцию⁴. Более того, турецкий Карагез по своему происхождению — цыган и говорит на их диалекте. Выдвигается также версия заимствования этого вида искусства турками у китайцев напрямую в период кочевой жизни первых в степях Центральной Азии: эта теория представляется мало правдоподобной в силу того, что турецкий театр теней не имеет того религиозного характера, каковой он носил в Китае, следовательно, заимствование шло через некоего посредника, который, сохранив почти полностью техническую сторону театра теней, совершенно изменил его направленность.

По другим версиям, театр теней был заимствован турками у персов⁵: предком Карагеза там считается Пехливан Кецел (в другой версии Кацел

¹ «Ο Καραγιόζης». Елцеел. Γ. Ιωάννου, том Α', σελ. ιδ'. Здесь же следует сказать, что Китай, являясь родиной бумаги, вполне полноправно претендует и на роль создателя фигур из бумаги.

² Εγκυκλοπαίδεια «Δομή», άρθρο «Καραγιόζης», s. a.

³ В некоторых версиях в русской традиции Καραγιόζης транслитерируется как Карагезис для более точного сохранения турецкого варианта имени.

⁴ Γ. Ιωάννου, ibid.

⁵ Medjid Rezvani, пер. «Θέατρο», σελ. 80.

Пехливан)¹, комический персонаж, вечно попадающий в различные переделки, а в арабо-турецком словаре 13 в. встречается слово *kavourkak* или *kabarkuk*, означающее «театральное представление при помощи теней фигур»². Несомненным представляется, пожалуй, только тот факт, что театр теней действительно существовал в Персии в той или иной форме в Средние века, но теория его происхождения из этой страны, выдвигаемая Medjid Rezvani, не находит ни малейшего подтверждения.

Л. Фальтаиц в своей статье³ приводит историю, связанную с первым создателем театра теней в Турции: по пути из Прусы в Черкендзе показывают могилу создателя театра теней некоего Карагеца, которая также считается могилой Наср-эд-Дин-ходжи, который был министром при дворе Тамерлана (14 в.) и весьма прославился своим необычайным остроумием. Об этой могиле пишет и К. Мустакиду в своей работе⁴. Совпадения по времени — могила Мехмета относится также к 14 в. — наводят на мысль, что речь идет об одном и том же человеке, с тем только отличием, что разные ученые приписывают эту могилу разным историческим лицам, что вполне объяснимо: вся история появления театра теней в Турции не имеет четких свидетельств.

Тем не менее с уверенностью можно говорить о том, что в середине 16 в. театр теней широко распространен по всей Османской империи. Связано такое развитие и с тем фактом, что мусульманские власти запрещали игру живых людей в театре, а также и само реалистичное изображение человека в том или ином виде. В связи с этим фигуры театра теней приобретают очень утрированный и гиперболизированный облик, и начинает формироваться его комический репертуар.

Есть целый ряд других версий зарождения театра теней и его появления в Греции, выдвигаемых различными учеными. Так, например, К. Бирис⁵ в своей работе выдвигает версию происхождения театра теней из так называемых «Кабирских» мистерий: связывает он это с тем, что в турецком языке, как уже упоминалось ранее, существует слово *kabourkak*, что сразу же наво-

¹ Α. Σολομός, *ibid.*

² Γ. Ιωάννου, *ibid.*

³ Λ. Φαλτάιτς, *ibid.*

⁴ Κ. Μουστακίδου «Οι Μεταμορφώσεις του Καραγκιόζη», σελ. 15, Εξάντας, 1998.

⁵ Κ. Μπίρης. «Ελληνικός ο Καραγκιόζης», περ. «Θέατρο», τ. 10, σελ. 9–12, s. a.

⁶ Кабирами назывались хтонические божества плодородия и мореплавания малоазиатского происхождения, почитавшиеся на о. Самофракия; в эллинистическую эпоху их святилище стало центром совершения мистерийных действий наряду с Элевсином; при раскопках там был найден целый ряд ваз, изображенные на которых сцены из мифов и реальной жизни представлены в комическом духе (Словарь Античности, с. 240).

дит на мысль о вышеупомянутых мистериях — *kabour* есть не что иное, как Кабирия, а окончание *kak* также греческого происхождения и является уменьшительно-ласкательным. Также Бирис указывает на то, что в Аттике существовали Элевсинские мистерии, в которых также почитались боги, связанные с плодородием, и символом было изображение фаллоса. Более того, при проведении действий служители пользовались той самой игрой света и тени¹, которая успешно используется и в самом театре теней: люди двигались за натянутым полотном перед источником света, так что зрители видели лишь их тени. Таким образом, К. Бирис, сводя воедино все эти факты, и добавляя к этому, что в ряде представлений театра теней тематика пьес была связана с культом фаллоса, и все шутки были исключительно фаллического характера², тем самым утверждает, что театр теней берет свое начало в Древней Греции, что на наш взгляд не совсем верно, так как в культуре любого народа присутствует религиозное действо, связанное с игрой света и тени.

И. Памбукис³ выдвигает версию прямого заимствования Византией театра теней из Древнего Китая в обход Турции. На наш взгляд, эта версия не обоснована и не подтверждена никакими доказательствами, тем более что практически не существует письменных источников о тесных связях Китая и Византии в период 6—10 вв. н. э.

Мы, в свою очередь, осмелимся присоединиться к сторонникам так называемой китайской версии происхождения театра теней и его опосредованного восприятия греками через Турцию, тем более, что современные исследователи, такие как Костас Ципирас, J. Chesnais и др., обоснованно доказывают и подкрепляют эту версию. Кроме того, не следует забывать, что практически одновременно с появлением в Греции, театр теней проникает и в западную Европу и объявляется в афишах не иначе как «китайские тени»⁴: есть свидетельства, относящиеся к восемнадцатому веку о первых представлениях при помощи теней фигур, произведенных Домиником Серафином в 1772 г. в Версале для увеселения французского короля⁵, что лишний раз подкрепляет нашу версию. Но не следует забывать о том, что в случае так называемого «ки-

¹ См. Γ. Τσαρούχης. «Σχόριες σκέψεις για τον Καραγκιόζη», пер. «Επιθεώρηση Τέχνης», τευχ. 50—51, σελ. 121, s. a.

² К. Μπρίης, *ibid.*

³ Статья «Θέατρο σκιών και Καραγκιόζης». Ημερολόγιο, 1970. Pirelli.

⁴ Более подробно об этом пишут D. Berdat и F. Boncrot в кн.: «Les Théâtres d'Ombres», L'Arche, 1956.

⁵ D. Berdat и F. Boncrot, *ibid.*

тайского» происхождения театра теней речь может идти только о технической стороне вопроса (т. е. о персонажах и их облике, о процессе изготовления кукол, о постановке света и т. п.): в том, что касается литературоведческой и лингвистической сторон, то здесь мы придерживаемся мнения о традиционно греческом происхождении, т. е. по сути театр теней заимствовал у некогда существовавшей в Древней Греции комедии, и, в частности, у самого Аристофана, сюжеты, героев и язык, но это не относится к теме настоящей работы.

Теперь, переходя к непосредственному анализу самих персонажей, для начала следует привести каталог наиболее распространенных в театре теней фигур:

Персонажи турецкого происхождения

1. Карагиозис
2. Коллитирис (сын Карагиозиса)
3. Хадзьяватис
4. Дервенагас (Велингекас)
5. Паша (Визирь)
6. Беис

Персонажи, чье происхождение носит черты и восточные, и греческие

*Персонажи первостепенные **

1. Еврей Соломон
2. Морфоньос
3. Барбайоргос

Персонажи греческого происхождения

1. Сьор Дионисос (Ньоньос)
2. Ставракис
3. Барбайоргос **

Второстепенные персонажи

1. Вечно влюбленный Селим
2. Женские образы — дочери Беиса, Паши

1. Старик, предлагающий Карагиозису работу
2. Евреи
3. Копритис, Бициконос (сыновья Карагиозиса)
4. Жена Карагиозиса Аг-лая (или Карагиозина)
5. Пепоньас
6. Ахмет (сын Паши)
7. Туркомеритис ***

1. Капитан Манусос
2. Нонтас
3. Герои греческой революции (такие, как А. Дьякос, Левендонис, Кацандонис, Андруцос, Ал. Ипсилантис, капитан Грис и др.)
4. Александр Македонский
5. Всевозможные исторические персонажи (такие как Император Юстиниан, Хосроис, персидский царь и др.)
6. Персонажи из древнегреческой мифологии (Тесей, Минотавр, Ариадна и др.)

Персонажи третьего уровня

- | | | |
|--|--|--|
| 1. Офицеры при дворе
паши или визирия | 1. Представители разных
национальностей: ал-
банцы, греки, италья-
янцы и др. | 1. Не персонифициро-
ванные греки
(например, в пьесах из
исторического цикла) |
| 2. Турецкие полицейские | 2. Джинны, демоны,
змеи, представители
потустороннего мира | |

* К первостепенным персонажам относятся такие, которые встречаются почти в каждой пьесе. Второстепенные персонажи относятся к определенным циклам и сюжетам, персонажи третьего ряда не имеют имен и как правило имеют облик нескольких фигур, вырезанных в виде одной куклы.

** Этот персонаж является преобразованным вариантом турецкого героя Бабас Химмет, поэтому его образ с одной стороны сохраняет черты своего турецкого «родственника», но с другой стороны его образ безусловно очень греческий.

*** Этот персонаж появляется в театре теней только после Малоазиатской катастрофы 1922 г.

Следует сразу сказать, что первостепенные персонажи имеют несомненно восточные корни: непосредственно сам Карагиозис, главный персонаж этого зрелища, по имени которого и называется порой этот вид искусства, Хадзьяватис, сын Карагиозиса Коллитирис (в турецком варианте он был племянником главного героя — другие сыновья появляются уже на переходном этапе от турецкого к греческому театру), Велингекас (очень часто его представляют и под вторым именем — Дервенагас), Беис, Паша (или же в других вариантах — Визирь). Несомненно турецкого происхождения и женские образы, такие как Везиропула, дочь Бея и др.: почти всегда их имена турецкого происхождения — Хайриге, Хатисие, Ханум, Фатме, Серине и т. п. Теперь о каждом в отдельности ¹.

Карагиозис. Вечно голодный, вечно бедный, хитрый, полураздетый, горбатый, носатый и веселый герой, имеющий по различным версиям целый ряд прототипов, таких как Ходжа Насреддин (о чем шла речь выше), некий цыган Кара-гез, развлекавший персидских владык и др. Само имя этого героя говорит о его восточном происхождении: Кара — «черный» (турецк.), Гез — «глаза» (турецк.), что несомненно доказывает его принадлежность к народам Ближнего Востока. В Турции Карагез не менее горбат, носат, босоног, вечно голоден, хитер и весел. И у него много «родственников» в постановках театров теней и кукольных театрах других

¹ Сразу следует заметить, что в данной работе будут разобраны только персонажи, чье происхождение так или иначе связано с Востоком.

стран¹: здесь Бертольдо и Пульчинелло из итальянской *Commedia dell'Arte*, русский Петрушка, которые также голодны, носаты, горбаты, полуоде-ты. У всех этих персонажей постоянные конфликты с властью, они или дерутся с кем-то, или впутываются во всевозможные авантюры, чтобы разбогатеть (так, существует целый ряд сюжетов, повествующих о мнимой женитьбе: Карагиозис (или любой другой его «родственник» из другой страны) выдает себя за невесту, чтобы — очень часто за хорошую плату, которую ему обещает отец невесты, — спасти некую девушку от некрасивого жениха), или же получают трепку. Речь Карагиозиса изобилует прибаутками, присловьями, присутствует здесь и игра слов: например, очень часто он высмеивает какие-то речи Дервенагаса или какого-либо другого власть имущего. Единственное отличие в этом плане греческого персонажа от своего турецкого родственника в том, что в речи первого практически отсутствует вся та обценная лексика, которой перенасыщена речь последнего².

Коллитирис. Сын Карагиозиса, тоже вечно голодный и раздетый. В турецком театре Карагиозис не имел детей, поэтому этот персонаж был его племянником, но тем не менее Коллитирис сохранил всю глупость и косноязычность турецкого героя.

Хадзьяватис³. Близкий друг Карагиозиса, вечно помогающий ему или же дающий советы. Это потомок турецкого Хадживата, помогающего главному герою, часто находящему ему работу или какое-то занятие, из которого можно извлечь выгоду. Он всегда одет в восточные одежды. Язык его изобилует туркизмами, но наряду с этим в пьесах 20 в. по сравнению с пьесами 19 в. речь его становится более литературной и насыщается кафаревусой, что, вероятно, опять-таки является несомненным влиянием турецкого театра, где Хадживат был человеком в достаточной мере образованным⁴.

¹ Здесь следует отметить, что образ, похожий на Карагиозиса, появляется уже в византийском миме: на сцену выводится Катастоларьос, лысый и вечно голодный персонаж. Но только эти черты роднят его с Карагиозисом, пришедшим с Востока (См. А. Σολομος, *ibid.*).

² По свидетельствам целого ряда исследователей, такой речь Карагиозиса стала благодаря кукольнику Димитрису Мимаросу (в т. ч. см.: Μ. Γαλουράκης, *ibid.*).

³ Гиоргос Феотокас считал Хадзьяватиса пародией на фанариотов, которые служили туркам, но в то же время насколько могли, помогали и своим соотечественникам. (См.: Γ. Θεοτοκάς. «Ο ελληνικός χαρακτήρας», пер. «Πρωτοχρονιά», с. 47, s. a.).

⁴ Первоначально — т. е. в первых пьесах на греческом языке (у Молласа и Мимароса), о которых сохранились упоминания очевидцев, — Хадзьяватис употребляет турецкие слова, которых не понимает Карагиозис и поэтому часто возникают недоразумения, путаница, и присутствует игра слов.

Остальные первостепенные персонажи, имеющие восточные корни, одеты в традиционную восточную одежду¹, оружие в их руках тоже восточное — например, в одной из пьес Хадзыаватис держит в руке турецкий ятаган. В их речи часто встречаются заимствования из турецкого языка: особенно богата этим речь **Бенса** и **Дервенагаса**. Связано это несомненно с тем, что эти герои всегда представляли и представляют собой верхушку турецкой знати и не умеют говорить на греческом языке правильно². Да и внешне фигуры, которыми пользуются кукольники восточных театров и греческого театра теней, очень схожи: **Дервенагас** (**Велингекас**), являющийся в турецком варианте кем-то вроде полицейского, следящего за порядком, в греческом театре сохраняет эту функцию и становится деревенским (или городским) надзирателем, который вместе со своим отрядом следит за порядком в определенном районе. Также следует отметить, что все имена первостепенных персонажей, имеющих восточное происхождение, сохраняются почти в оригинале, незначительным образом видоизменяясь³.

Что касается персонажей, образы которых видоизменили кукольники, перенеся их на греческую почву, то и здесь следует заметить, что существует целый ряд их прототипов в восточном театре теней, с той только разницей, что каждый кукольник считал себя вправе изменять образы таких героев, придавая им черты жителей той местности, где шли представления, или же черты какого-либо известного на тот момент общественного или политического деятеля⁴.

Персонажи, такие как **Ставракос**, **Барбайоргос** и др., возникли уже в современном театре⁵, имеют непосредственно греческое происхождение и заменяют собой аналогичных исконно турецких персонажей: так, **Барбайоргос** в турецком варианте предстает как **Бабас Химмет** — это обычный деревенщина, говорящий на диалекте (как в турецком, так и в

¹ Хотя есть и исключения — так, Везиропула кукольника Диноса Теодоропулоса одета в мини-юбку и обтягивающий топ, а Хадзыаватис Орестиса — в традиционные башмаки греческих Эвзонов.

² См.: К. Μουσταχίδου. «Οι Μεταμορφώσεις του Καραγιώζη», Εξάντας, 1998, с. 25–29. Здесь же указаны целые куски из текстов турецкого театра теней, которые были заимствованы кукольниками и вложены ими в уста своих персонажей.

³ В ряде турецких пьес Дервенагас носит имя Зейбека, Мехмета или Сархоса, но в целом его образ пришел на греческую землю практически без изменений.

⁴ Существует пьеса «Карагиозис премьер-министр», где в образе еврея высеивается министр экономики правительства того времени.

⁵ Имеется в виду театр конца 19 — начала 20 в.

греческом вариантах), у которого есть либо жена (греческий вариант), либо невеста (турецкий вариант) в деревне. Он необразован, глуп и вечно попадает впросак благодаря Карагиозису и Хадзьяватису, за что часто задает взбучку и тому, и другому.

Следует сказать и о том, что в греческом театре теней присутствует целый ряд второстепенных персонажей и персонажей третьего уровня, имеющих восточное, и в частности турецкое происхождение, и связано это, скорее всего, с тем, что невозможно было высмеивать нечто злободневное, происходящее на территории Греции, помещая персонажей в реальные события. Это традиционный прием замещения, перенесения героев и событий в мир фантазии, где присутствует значительная доля сказочного элемента, с тем, чтобы еще больше акцентировать остроту происходящего. И тем самым, например, во времена черных полководцев Карагиозис сражался с турецкими солдатами (одетыми, как свидетельствуют современники, в некое стилизованное подобие формы греческой армии), пришедшими отобрать у него его сарай, так как там должны быть размещены войска для сражения с неверными. Именно поэтому турецкий элемент присутствует не только в родословных персонажей, он живет на сцене в качестве мира вымышленного, но близкого, мифического, но реального.

Рамки данной статьи не позволяют вместить более подробный анализ каждого персонажа и различных сюжетных линий, пришедших в Грецию с Востока, но даже в первом приближении уже можно смело говорить о том, что в технической части греческий театр теней является потомком театра Востока, и, в значительной мере, турецкого театра Карагеца. Таким образом, на основе всего вышесказанного можно сделать вывод о несомненном влиянии, оказанном Востоком на этот вид искусства в Греции, хотя, разумеется, не следует забывать и о традиционных греческих мотивах, сюжетах и образах, которые также там представлены, но это задача будущего и другой статьи.

Н. В. Злыднева (Москва)

ШКЕМБЕ ЧОРБА:

ОРИЕНТАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ БАЛКАНСКОЙ ТЕЛЕСНОСТИ

0. Манихейские традиции, проникшие на Балканы с Востока и укрепившиеся здесь благодаря богомилам, определили многие особенности

картины мира балканского человека, и в первую очередь — понимание телесности, доминирующей в оппозиции дух/плоть. Тело как граничная зона противоборствующих в мире сил само наделялось граничностью. Отсюда особая значимость внутреннего в балканской телесности, проявившееся в многочисленных явлениях экспликации внутреннего, а также в расчленении тела как целого. Столкновение внутреннего и внешнего в телесном коде на Балканах выступает как дань ориентальному компоненту региональной традиции. Приведем три примера.

1. *Шкембе чорба* — суп из говяжьих (или бараньих, ягнячьих, телячьих, козлиных и пр.) потрохов (преимущественно кишок, желательно непромытых) — может служить моделью ориентальной телесности на Балканах в кулинарном коде. Унаследованное от турок, это блюдо получило широкое распространение в Болгарии, Греции, мусульманских областях бывшей Югославии. Рецепт и сопровождающие изготовление супа элементы обрядности проливают свет на содержащийся в нем компонент идеологии кочевников (тюркских племен).

2. Живопись современного сербского живописца Владо Величковица (поколение российских шестидесятников) демонстрирует визуальный аспект экспликации внутреннего тела: на его полотнах 70–80-х годов доминируют образы растерзанного, вывернутого наизнанку человеческого тела, распятого на сетке геометрических координат. Характерно столкновение экспрессивности статико-динамического сгустка энергии, исторгающегося из обескоженной плоти, и умозрительной остроты внешнего наблюдателя.

3. В новелле Иво Андрича «Туловище» (1937) — из серии рассказов сквозного персонажа фра Петара — противопоставление *внешнее/внутреннее* смещается в план *целое/партиципированное*. Последнее порождает антитезу *крещеный/турок*. Причем, негативная маркированность второго члена парадоксальным образом снимается утверждением о высокой витальности восточного человека в сравнении с балканцем-христианином: «изруби его на части — каждая часть живет отдельно». Децентрированный, или точнее — инако-, внутренне-центрированный мир Востока наделяется в глазах балканского славянина более высоким статусом, отсылая к мифу о первочеловеке с его идеей подобия человеческого тела пространству космоса, тем самым расширяя региональное до уровня всеобщего.

4. Ориентализмы балканского мира эксплицируют граничность как качество этого пространства, одновременно побуждая его обитателей преодолевать собственные ограничения, порой ценой физического са-

моистребления. Внутреннее тело в форме заимствования у восточного *соседа/врага (своего—чужого)* поедания органов пищеварения предстает метафорой парадоксального менталитета *homo balcanicus*.

С. Лозанова (София)

АРХИТЕКТУРНОТО НАЧАЛО В ЕВРЕЙСКАТА И ХРИСТИАНСКАТА КУЛТОВА УТВАР НА БАЛКАНИТЕ (ДО КРАЯ НА XIX ВЕК)

Още от древността, архитектурното начало, въплътено в сградата, разбирано най-широко — като конструкция, пластика, форма, обем, пропорционално-пространствени отношения между отделните части, декоративна украса и т. н., пронизва изграждането и облика на предметите в усвоеното от човека пространство: интериорно, екстериорно. Белезите на архитектурното присъствие са особено характерни за култовия предметен ансамбъл, действителен участник в пространството на синагогата, църквата. Причината за това е относително по-устойчивият, каноничен характер на изграждане и пластически облик на култовата сграда, на нейните функции, на действията, извършвани там постоянно. Религиозната символика пронизва архитектурата и пространството на синагогата, църквата. Неин израз е и култовият предметен инвентар, допълващ, умножаващ и обогатяващ визуално видимите и невидимите белези на сакралното начало, на сакралното действие и сугестивната му насоченост към молящите се.

Архитектурното начало в култовите предмети като модел на сграда. Сред постоянните архетипи на архитектурните образци от древността в предметите, обслужващи синагогата и църквата са изделията, използвани при евреите, за подправки, а при християните—служещи за дарохранителници (мощохранителници) И при едните, и при другите те повтарят в умален модел култови сгради, независимо от конкретните стилово-пластически белези на облика им. Произходът на далечните прототипи на тази своеобразна «малка архитектура» в култовите предмети е в региона на Древна Месопотамия, Близкия Изток.

Принципът «част от цялото», изразени в култовите предмети. Друга типична форма на съществуване на архитектурното начало в разглеж-

даната предметна област е претворяването само на един определен архитектурен елемент, конструктивна част, мотив (в мащаба и пропорциите на самото изделие). Тук архитектурното начало присъства чрез принципа: «представяне на част вместо цялото», принцип, валиден за областта на материалната култура и изкуството в най-широк смисъл, направления, жанрове. Сред архитектурните елементи, представени в предметния облик на синагогалните и църковните изделия, откриваме колоната. Тя се представя чрез принадлежащите си съставни части: база, ствол, капител. Могат да се посочат много предметни образци, илюстриращи същата теза — самият свитък на Тората (Петокнижието), църковният жезъл, мегилата и т. н. Произходът на подобни архитектурни мотиви (елементи) най-често се свързва с древната култова архитектура на Египет, Месопотамия, Крит и т. н.

Архитектурното начало в сюжетно — тематичната украса на изделията. В подобни изображения действията на персонажите често «протичат» в условната архитектурна среда, изобразяваща интериор, екстериор. Тези «сценки» декорират повърхността на изделията, заемайки фона, или обособени в декоративни рамки, медалиони, лентовидно и т. н. Изобразените персонажи и действията им илюстрират текстовете на Стария Завет — при евреите, и Новия Завет — при християните. Ще припомним че, в Близкия Изток още преди хилядолетия се откриват прототипите на подобни сцени (изобразителни композиции), макар и включени в друг етно-религиозен и сюжетно-тематичен контекст.

Архитектурното начало, отразено в стиловия облик на предметите. Освен чрез посочените форми, архитектурното начало в еврейските и християнски култови предмети на Балканите съществува и чрез особеностите на стилово-пластическия облик на изработване и оформление като цяло, т. е. чрез композиционно-ритмическите, пластически и орнаментално-декоративни белези, маркиращи присъствието на характерните за отделните исторически епохи художествени стилове. Така например, разглежданите култови предмети, създавани по нашите земи през XVIII—XIX ти век отразяват художествено-пластически облик, в който се преплитат чертите на западноевропейската еkleктика с архаизиращите белези на местните ориенталски, византийски и елинистически традиции.

Принципите на архитектурата, материално-пластическите и форми на съществуване, включително в образците на предметната среда са

сред най-важните съставки на духовната култура, носещи фундаментални идейно-религиозни, мирогледни, идеологически и пр. представи, постоянно съпровождащи историческия път на човека и обществото още от древността.

Д. Желева-Мартинс (София)

СЛЕДИ ОТ ОРИЕНТАЛСКОТО ГРАДОУСТРОЙСТВО
В СТРУКТУРАТА НА ГОЛЕМИТЕ БЪЛГАРСКИ ГРАДОВЕ:
XIX–XX ВВ.

След Освобождението в 1878 г. във всички големи градове на страната започва спонтанно и съзнателно рушене на изоставените турски къщи, джамии, минарета. В София, например, за много кратко време са разрушени 870 турски къщи (като се има предвид, че градецът е бил с население по-малко от 20 000), а южните турски махали са превърнати в руини. С първите мероприятия по регулацията, с благоустройството и реконструирането на градовете по европейски образец, с разчистването на руините, премахването на застрашаващите от разруха сгради, на пречещите за прокарване на новата улична мрежа обекти, се извършва организирано и планомерно. Този процес на заличаване следите от османското робство продължава доста дълго — до изпълнението на регулационните планове — някъде до Първата световна война.

На първо място изчезват от лицето на новия български град **култовите мюсюлмански сгради — джамии**, с техните високи **минарета** придаващи характерния им **източен силует**. За българите те са **най-важният символ** на робството, на религиозната и социална дискриминация. За турците — това са били основните фокуси на пространствена организация на живот. Около джамии са се формирали турските махали, а около най-старите и най-големи джамии — обикновено градските **централни ядра**.

София, по думите на княз Дондуков-Корсаков, представлявала «гора от минарета». Но, вследствие на руско-турската война, на природните бедствия и на съзнателното взривяване с динамит, от 45-те джамии остават едва три, от които «Баня баши Джамия» (действаща и днес), «Буюк джамия» — адаптирана първо в печатница, в библиотека, накрая става музей (Археологически), а третата — «Черната джамия» е пре-

устроена в църквата «Свети седмочисленици». Баня баши джамия е главната ориенталска емблема на града. — Обърната с лице към Мека, тя заема ексцентрично положение спрямо главната ос на пространствена ориентация на София — бул. Витоша — бул. «Мария Луиза» (север—юг). Тази джамия маркира с минарето си центъра на ориенталска София, но което е по-важно — тя бележи един от реперите на топогенезиса на града — софийския минерален извор.

По подобен начин и в другите големи градове на страната ни от десетките джамии са останали единици, но по правило централните и най-хубавите. В Пловдив например, в центъра на града е запазена Джумая джамия, в Шумен — Томбул джамия, в Кюстендил — Фетих Мехмед джамия, в Стара Загора — Ески джамия и т. н.

Особено характерни за образа и силуета на ориенталските градове, наред джамиите с острите игли на минаретата им, са безистените, хановете, кервансарите, хамамите (баните), медресетата и други, със своите едри каменни обеми и множество куполи.

Тъй като твърде често тези сгради са обвързани функционално и композиционно помежду си, след Освобождението в някои градове са били съхранени къде по-кратко, къде по-дълго време, двойки от значими типично ориенталски обекти, или групи от сгради, а дори и цели ансамбли. Например, в София Бююк хан, Чохаджийският хан, Безистенът, заедно с Баня баши джамия и баните са формирали софийската **чаршия**. Макар че са били разрушени при прокарване на регулацията, че физически не съществуват и няма материални следи от тях, те **маркират характера и духа на това място в градската тъкан завинаги** — и до днес това е търговското ядро на столицата.

В Пловдив положението е подобно — Джумая джамия, заедно с Куршум хан и Безистенът, са били главните репери на търговския център. Действайки като съсредоточие на взаимно удовлетворяващи се стопански, религиозни и битови интереси, те стават основните градиенти и на **търговския квартал «Капана»**. Търговски квартали със същото название като в Пловдив са исторически регистрирани в София и в Кюстендил. Това е една типично **ориенталска градоустройствена структура** (лабиринт от малки тесни търговски улички, формирани от нискоетажни жилищни сгради с магазинчета и заведения в партерите), съхранена до наши дни като единно органично цяло.

Емблеми на ориенталския период в структурата на големите български градове са и **конаците** — обществени и частни. Общественият конацци символизира турската държавна и административна власт.

В годините след Освобождението те са използвани по функционално предназначение, като отново са превръщани в седалища на държавното или градско управление. В София конакът на бившия мютисериф е преустроен в княжески дворец; сградата на конака в Търново е новият Градски дом; в Бургас в конака е настанена окръжната и околийска управа, същото е във Варна, в Пловдив конакът отначало е седалище на военния губернатор генерал Столипин, а след това — на губернатора на Източна Румелия Алеко Богориди. Днес повечето от запазените конаци са уредени като музеи (Видин, Търново) или художествени галерии (София). Характерно е, обаче, че тези обществени конаци, дори понякога напълно преустроени, са успели да маркират друг тип градоустройствени топоси — административните центрове на освободените градове. Освен това, обществените или бейски конаци са били допълвани от градинки, шадравани, вади, лехи, бахчи и пр., които след Освобождението са организирани в княжески или в обществени градини. Така са формирани например дворцовата и градската градина в София.

Някои от специфичните ориенталски сгради и архитектурни съоръжения, съхранени след Освобождението групово или по единично, независимо от функционалната си реализация, продължават да дават ориенталски привкус на европеизиралите се градове. Това са хамами, безистени, крепостни съоръжения, текета, стари каменни мостове, обществени чешми и други.

Особено показателни примери са безистенът в Ямбол или безистенът, Томбул джамия и чешмите в Шумен. Турските бани в Кюстендил, които преди Освобождението наброявали 12, са останали само три — Чифте баня, Дервиш баня, Алай баня. Но макар и преустроени те са достатъчни за специфичното идентифициране на някога прочутия именно с баните си ориенталски град. Крепостните порти във Видин — Стамбул капия, Боклук капия, както и ансамбълът, състоящ се от Джамия, библиотека и паметник на Осман Пазвантоглу, също хранят въображението и с няколко щрихи извикват ориенталските представи за миналото на този крайдунавски европейски град.

Може да се заключи, че въпреки отсъствието на социалните и демографски структури, поддържащи ориенталското градоустройство, въпреки деосманизацията и съзнателно направлявания, и планомерно провеждан процес на европеизация, **в градоустройствения палимпсест на големите български градове са съхранени следи от ориенталски текст чак до наши дни.**



ОРИЕНТАЛЬНОЕ В «ЭРОТОКРИТОСЕ»

Давно уже стало хрестоматийным утверждение выдающегося историка новогреческой литературы К. Димараса «βρισκόμαστε στην ελληνική Ανατολή» применительно к образному миру поэмы Корнара, принадлежащего «греческому Востоку». Современный издатель и комментатор поэмы С. Алексиу продолжает мысль Димараса, говоря о созданном в поэме идеальном мире греческого Востока, «ένας κόσμος της ελληνικής Ανατολής», соотносимом с тем, что Корнар увидел в творениях Ариосто и основывающемся «на средневековой традиции Европы».

Правда, говоря о «восточности» поэмы, обычно имеют в виду перечень титульных владений участвующих в турнире рыцарей — это владельцы замков Навплия, Корони, Мефони, Эгрипа, Гортины, Наксоса, Митилены, Македонии, Патры, королевичи Византийский и Кипрский. Говорят также о называемых автором в качестве места действия дохристианских Афинах, о являющейся в поэме источником враждебных сил Валахии и об Иконийском эмирате Караманидов. То есть речь идет, как правило, о восточности (вероятно, по отношению к Западной Европе) заданного поэтом условного пространственного фона.

Однако наше внимание привлекает не это. Не сравнивая ни с каким другим произведением ранней новогреческой литературы популярность Эротокритоса у греческого читателя от Румынии и России до Крита и от Малой Азии до Ионических островов на протяжении почти четырех веков побудила нас предположить возможный мифопоэтический вектор в ее образном строе, который мог бы иметь архетипическую значимость для новогреческого менталитета.

В старофранцузском источнике схемы сюжета Эротокритоса, романе начала XV века «Парис и Вьенн» ориентален сюжет — по месту скитаний и подвигов главного героя. Это осваиваемое крестоносцами пространство восточного Средиземноморья от Генуи до Константинополя, Табриза и Каира.

В «Неистовом Орландо» Ариосто, называемом обычно в качестве второго важнейшего литературного источника Корнара, «ориентальна» атмосфера обстоятельств приключений основного сюжета — налицо внешние черты «восточности» в ее западноевропейском понимании мистической чувственности и таинственной неги — это фантастические животные, теплые моря, цветущие острова, роскошные замки,

обитающие в них чародеи и чародейки, постоянные волшебные превращения и чары.

У Корнара героиня является, как отмечалось исследователями, подлинным главным действующим лицом, определяющим ход сюжетной линии, в то время как Эротокритос, как правило, находится как бы в состоянии дополнительности по отношению к Аретусе. Аретуса, отождествляемая с цветущим деревцем — «ὁμορφο δέντρο, μέ τ' ἀνθή στολισμένο», посылает Эротокритосу яблоки — μήλα δίφορα. Аретуса похищает, прибегнув к хитрости, рисунки и ноты, определяющие дальнейшую судьбу действующих лиц, Аретуса в своем сновидении плывет на утлом суденышке по бурным водам текущей во тьме реки, наконец, Аретуса ради неизменной верности своему избраннику спускается в подземелье, по пути расставаясь со внешними атрибутами своего царского достоинства и своей исключительной красоты — роскошными павшими в прах золотыми волосами и длиной пышных платьев. При рождении Аретусы свет озаряет дворец — «'φεξε τό παλάτι», сияют радостью город и окрестности, по выходе ее из темницы народ поклоняется ей, «как звезде» — «γονατιστοί τήν προσκυνούν, σάν ἀστρο τή δοξάζου».

Первые встречи и воссоединение героев после перенесенных испытаний происходят весной, при нежном пении и щебете птиц, при дуновении тихого теплого ветра, сиянии небес и спокойном море, когда цветут деревца — «τά δέντρούλακια ἀνθίσαν». Расставание же, пребывание в темнице и в ссылке (в *ином* мире), войны и кровопролития совершаются в пору зимней пахоты, под шум ливневых потоков и срывающихся в бурное море камней. «Уход» Эротокритоса, отъезд его в ссылку сопровождается землетрясением.

Симметричный Эротокритосу и во многом его «двойник» франкский рыцарь Арист уподобляется, истекающий кровью и гибнущий от нанесенных ему ран, стремительно блекнущим и меняющим свою окраску вывернутым плугом луговым цветам:

«χλωμαίνει ἀν εἶναι κόκκινον, κι ἀσπρο ἀν ἐν, μαυρίζει
καί μπλάβο ἀν εἶναι, λειώνεται ζιμιό καί κιτρινίζει».

Когда отлетает душа Ариста и оставляет тело, по небу раздается громовой раскат и становится виден охвативший тело умершего юноши темный вихрь. В Аристе «умирает» и во многом идентичный ему Эротокритос. Помпезный вынос тела убитого Ариста с поля боя в *другую страну* выглядит не столько началом торжественных похорон героя, сколько действием, подобным ритуалу изгнания демона зимней непого-

ды (процессия четырежды обходит поле с серебряным гробом Ариста, украшенным темными надписями и задрапированным черной тканью с изображениями черепов, на белокурых волосах его — золотой венец), позволяющим ожить Эротокритосу и смениться сезону.

Под тканью создаваемой Корнаром «новой» мифологии, нашедшей широкий отклик в сердцах и в художественном мире новых обитателей «греческого Востока», угадываются черты восходящих к древнейшим азийским и месопотамским культам представлений об умирающем и воскресающем божестве (мотив умирания и возвращения к жизни неоднократно возникает как в связи с Аретусой, так и в связи с Эротокритосом).

У Корнара элементами «ориентального» наделен мир календарной, метеорологической, растительной образности, данный в сравнениях и символах.

D. Burkhart (Hamburg)

«FACTION» VERSUS FICTION.

VERA MUTAFCHIEVA'S HISTORICAL NOVEL «THE CASE OF JEM»

The historical novel as a special form of epic-narrative texts exists in a state of tension between the precision of history and the autonomy of literature that is, it is situated between historical truth and the poetic moulding of the data raw material.

The novel's intention to present history is realised in a threefold manner: it restores the past to life; it reflects on and interprets past events, and it becomes thereby itself a part of history. Its purpose, therefore, is «to deal with historical material in an epic means, to select from the infinite mass of past events (and the reports of events), to select material which is suitable; to find and follow a trace in the tangle of events; to depict facts, to retell that which has already been told; to breathe life into sources, annals and chronicles and to enrich them; to pad out the material where it is thin, to tell that which was not or could not be told; to alter that which is repugnant and to expose that which was hidden» (Aust: 19).

As Edward Hallet Carr stressed, «the past is intelligible to us only in the light of the present, and we can fully understand the present only in the light of the past. To enable man to understand the society of the past and to increase his mastery over the society of the present is the dual function of

history» (Carr 1962: 49). And «in order to understand today», the Russian author Jury Trifonov said, «one must understand yesterday and the day before that. Nothing of that which is lived disappears; it leaves its trace» (Walser, Trifonov: 186).

All the works of Vera Mutaſchieva — the historian and author, born in Bulgaria in 1929 — are stamped with the intention of reclaiming time and with the search for the grounds which render transparent the coming into being of the present. Thereby her constant concern as both a specialist on the history of the Ottoman Empire and a *poetria docta* is centred on the analysis of the discrepancy between past hopes on one hand and actual social and historical developments on the other.

The poetics of her historical novel «The Case of Jem» («Slučajat Džem»), published in Sofia in 1967 and now in its 5th edition, may serve as an exemplary instance of the type of the contemporary South Slavic historical novel. For in this poetics which oscillates between the historical truth of facts and the symbolic discourse of literature, a paradigm is to be perceived in which (one may here compare it to Milosh Crnyanski's «Seobe» (Peregrinations) of 1927–1962, Ivo Andrić's «Prokleta avliya» (Devil's Yard) of 1954, etc.) the fateful positioning and inner conflict of South East European peoples and individuals between the powers of the East (the Ottomans, the Russians) and those of the West (the Habsburgs, the Venetians, etc.) is thematised.

The story of the novel, which is itself absolutely the stuff of fiction in that it traces the course of a melodramatic life, runs thus: After the death of the Turkish Sultan Mehmed II Fatih (the Conqueror) on 3rd. May 1481, a power struggle flared between the elder son, the hypocritical, pro-mullah power-player Bayezid, and the Sultan's favourite son, Bayezid's younger by fifteen years, the poet Jem. The military superiority of Bayezid forced Jem, who had nevertheless enforced his reign in the old imperial capital of Bursa for 18 days, to flee the country. After periods in Syria and Egypt, where he was compelled to leave his family, and in Lycia, where he was sought out by an emissary of the Rumelian Spahis and invited to enter into a military alliance, Jem, through the offices of his chaste master-at-arms, the Frank, Suleiman, sought sanctuary and support from the Order of the Knights of St. John upon the island of Rhodes, in order to conquer Rumelia using Rhodes as a base. The Grand Master of the Order, Pierre D'Aubusson, assured Jem of free passage, but the Frank warned his master of the treacherous intent of the Grand Master. The latter was, namely, seeking contact with Western European rulers and offering Jem as a trump card in a crusade against the Ottomans. Ostensibly «for his own protection», Jem was taken to France with his

entourage. Emissaries of Bayezid, who wished to preserve the life of his younger brother whilst ensuring that Jem was kept far from the borders of Bayezid's own area of hegemony, negotiated with Grand Master D'Aubusson and settled on a large annual payment for Jem's maintenance. Later, Western sources furnished Bayezid with the information that Jem was allegedly planning to march on Rumelia with an army of 200,000 men and to renew his battle for the Ottoman throne. Jem, who was suffering increasingly under his enforced inactivity, tried repeatedly to escape (for example, to flee to the court of the Hungarian King Matthew Corvinus), yet under the unflagging vigilance of the Knights of St. John his attempts were doomed to failure. His love for a French aristocrat, Helene, gave him new hope in his banishment, yet his renewed courage to face his life ebbed when his beloved, merely a pawn of the Knights of St. John in their machinations against the King of France, was removed from his proximity. Eight years after his flight from the Ottoman Empire, in 1489, Jem — devoid of his entourage and accompanied only by his Master of the Purse (Turk. *defterdar*), the poet Sa'adi — was transported to Rome, where he was delivered into the hands first of Pope Innocent VIII and then of Alexander VI Borgia, who left him to vegetate for years as though in a prison, first in the Vatican and then in the Castel St. Angelo. The price for his freedom, which the King of Hungary, Jem's mother, the Sultan of Egypt and others were well prepared to pay, had by then risen to an unimaginable sum and, quite apart from D'Aubusson, a whole army of people were profitting from the reluctant presence of the Sultan's son, who was by that time famous throughout Europe. Despite his tribulations, however, Jem rejected a papal proposal that he participate in a Crusade against the Ottomans by the Western powers. After the conquest of Rome by the King of France, Charles VIII, during his Italian campaign of 1494, Jem was removed by the French King to Naples, supposedly in order to renew the struggle against the Ottoman Sultanate. Yet a few short months later, in February 1495, the severely psychically and physically debilitated Sultan's son died a slow death by poisoning, a poison which had presumably been administered to him at the instigation of his brother. Four years later Bayezid forced the release of Jem's body under the threat of waging war on Naples, and Jem's mortal remains were returned to the Ottoman Empire to be buried in the family mausoleum in Bursa. That his tomb is never bare of tributes shows that he is still remembered and honoured amongst his people.

This extrapolated fable or story of Jem, presented in *ordo naturalis*, as a pawn in the gigantic game of intrigue played by the European powers and the Ottoman Empire in the mutual hostilities in which they were engaged is

concretised at the level of plot — the composition in *ordo artificialis* — and in the verbal presentation of the text of the novel through the *elocutio*.

The macro-composition of the novel is quite clear: a short handwritten preface by the author in the form of a consideration of the matter from a philosophical-historical standpoint, an introduction on the significance of the «Case of Jem» and the historical truth, and then the four parts of the novel (motivated by significant stages in the life of the protagonist): I, p. 9–122; II, p. 123–264; III, p. 265–328; IV, p. 329–413, whereby the constitutive processes of text construction in *ordo artificialis* generally valid for fictional narrative texts, namely «a. the linearisation of that which occurs simultaneously into a story in a sequence of presentation, b. the temporal dimensionisation of the events through compression (...) and c. the permutation of events» (Schmid: 94) are brought to bear.

The verbal-presentation of the narration is characterised on the micro-level by an abundance of narrative instances, which all — as the fiction of the text of the novel demands — testify before the «supreme court of history» in the «Case of Jem». In thus far, «The Case of Jem» is a polyphonic novel (in the sense of Michail Bachtin) with a multiple character perspective, which implies a multiplicity of forms and speech habits and in the evaluation of the narrated events.

Those who appear before the court to render their testimony in the «case in progress» are above all the poet Sa'adi (14 times), who says that he, as a reflective person, knew Jem better than he did himself, and the Grand Master of the Order of the Knights of St. John, Pierre D'Aubusson (4 times), who through his intrigues determined Jem's life of suffering from the very beginning. Thirteen further testimonies, which are related to the events between May 1481 and May 1499, come from the mouths of secondary, yet for the fate of Jem significant, figures — some historically authentic, others fictitious.

Additionally, since they are «of great import» for the investigation of the case, entries from the (fictive) diary of the poet Sa'adi from autumn 1487 to autumn 1495 are used, in which the scale of his emotions for the Sultan's son range from an original deification and love through an increasing disappointment, compassion, and bitterness to revulsion and, finally, to hatred.

Jem, whose psychogram — including his loss of identity, his increasing distraction and a gradual character change from his former creative personality which radiated an almost magical power, to a creature dull-witted, passive, and increasingly addicted to hashish — is sketched in the reports of others, does not, himself testify but rather functions, in the text as in his life, as object.

A similar form of the fictive court case was used by George Bernard Shaw in his drama «Saint Joan», which was premiered in 1923 in New York, and this «dramatic chronicle» in six scenes and an epilogue upon the fate of the Maid of

Orleans is certainly known to Vera Mutafchieva and is obviously «quoted» in relations of structural intertextuality. Moreover, the novel possibly also alludes to Akira Kurosawa's 1950 film «Rashomon», in which four varied, but equally credible, versions of one and the same event (a «crime») are presented, and the relativity of truth thereby thematised and problematised.

As Vera Mutafchieva told me in a 1988 interview on the question of the historical material which she employed, she had drawn predominantly upon Western sources rather than Ottoman sources: namely the «History of the Ottoman Empire», 1827–1835, by Joseph von Hammer-Purgstall; in addition to Vatican protocols (published in French translation by the monk, Thuasne, in 1892), and regional studies sources (for instance, on Rhodes); complemented by her own material which she had collected on journeys through France and Italy to the places in which the historical figure «Jem» had been confined.

If one compares Mutafchieva's principal source, the historical standard text by von Hammer-Purgstall, of which the whole of the «19th book» (p. 250–279 in volume II of the four volume edition) is devoted to the fate of Jem, with her historical novel, then it can be seen that the dramatic and emotional diction, which deviates from the usual sober, tone of historiography, is already to be found in the Jem chapter of von Hammer-Purgstall's work: «The imperial law on fratricide which had been proclaimed by The Conqueror found no application on Bayezid's accession to the throne since he had only One brother and he was far away and well armed not only to defend his life but also to claim the throne. This was the *unfortunate* Jem, whose name, mutilated into Zizimus, filled contemporary European history, and who commands our *compassion* not only for his widely-known *tragic fate* but also for his — little-known in Europe — academic *refinement* as an author and poet. Distinguished in the martial art of wrestling and in the literary art of poetry, yet at the same time given to voluptuousness and indulgence, he lived as the Governor of Karaman, among a circle of youths and poets to whom were counted Haider, his Keeper of the Seal, and Sa'adi, his Master of the Purse. As soon as he heard of the death of his father and his friend, the Grand Vizier Karamani Mehmet Pasha, he marched with a handful of hastily mustered troops on Bursa, in order preemptively to seize control of the old seat of the Empire» (253–254).

In Mutafchieva's historical novel this passage is, above all, integrated into «The first testimony of the poet Sa'adi, Defterdar [Master of the Purse] of Jem» (32–34), in which the portrayal of Jem and his holding of court with his poet friends in Konya is an enraptured, loving account, i. e. an account of an emotional and of a physical contiguity with the once unquestionably fortunate Prince (semantic opposition *fortune* : *misfortune*; *past* : *present*, etc.).

And a fact that in von Hammer-Purgstall first appears at the end of the Jem chapter, namely the fact that the Ottoman prince was born of a Serbian (that is, of a Western, Christian) mother and therefore «more inclined than disinclined towards the land of the Franks» (278–279), is accorded a significant position at the beginning of the historical novel: «In the course of our nightly carousals, in which he effortlessly outdrank us all, he used to laughingly declare that he would remain forever young and would outlive all of us because he was not of pure Turkish blood. And he was indeed half-Serb, on his mother's side. It seemed to me that this foreign blood was by far the more dominant in him. To his father, the Great Conqueror, there was but a passing likeness. He had the same eagle-like nose and the same full, prominent lower lip, but there was otherwise no resemblance whatsoever. Jem was tall — a characteristic shared by very few of us. With his broad shoulders, his narrow hips, his sinewy muscles and his nimble movements he always seemed to me, then in Karaman, like an unbroken stallion. His countenance appeared equally strange to us. His complexion was very light, the colour of wheat, as we say. In contrast to the curly red beard of the dead Sultan there sprang from Jem's cheeks smooth gold-blond hair (...), and I must admit that my eyes never feasted upon a beauty to match that of his long silken hair, of his, not high, but slightly angular white forehead and of his fine arching brows which almost met and which shone a little darker than the hair on his head. His eyes I cannot begin to describe, for they were like the glance of the morning sun upon a fast flowing stream» (34–38).

So it is said in the «First Testimony of Sa'adi». And this is repeated later in his 4th and in his 13th testimony, and repeated in a less rapturous and therefore more convincing tone, and Jem is, so to speak, thematised in Sa'adi's testimonies as the hypostasis of the fatal West-East dichotomy (which Ivo Andrić had formulated in a very similar way in his novel «Devil's Yard», cf. Lauer and Burkhart). It is the central opposition through which the meaning of the text is constituted: Occident versus Orient; Christendom versus Islam; Jem versus Bayezid, where by the opposition of the two brothers is denoted in the, epithets *handsome: ugly; tall: small; athletic: weakling; light: dark*, which relate to the contrasting physical characteristics of the two brothers, and in the descriptions «glamorous, gifted, courageous, generous, attractive, full of the thirst for action» (337) versus «calculating, cowardly, treacherous, cautious, cold-blooded» (409), which relate to their psychic characteristics.

«I suffered greatly at Jem's side during his life of *suffering*» (37, Bulg. *izstradach, stradanieto*), as Sa'adi says in his first testimony, preempting the narrative, so to speak from the future, and the key semantic terms of «*suffer*,

suffering» are to be found in a prominent position at the very beginning of von Hammer-Purgstall's Jem-chapter in the leading and empathy-arousing epithet «*unfortunate*» (1253), which is applied here to Jem and is reinforced in the text by recurrence (266, 270, 271, 273) and in the concluding remarks (278–279), in which von Hammer-Purgstall sums up the tragedy of this princely life with romantic sensitivity through a further twofold use of the lexeme «*unfortunate*» and a threefold use of the lexeme «*sacrifice*» (Germ. *Opfer*; *Schlachtopfer*).

In Vera Mutaſchieva's historical novel, the aspect of *suffering* in Jem's fate is extensively developed, above all in the psychologising observations of the sensitive poet, Sa'adi, and is ultimately accorded almost the status of myth in the final resultative testimony, that of Ajas Bey: «He did not die as a mere man, no, as much more: as a *myth* (...) Sa'adi would say: Jem was a *legend* (...). Yet what drew the simple folk to Jem's coffin? I think it was the power of another alliance, an ancient and a firm alliance, the alliance between all the *victims of history*. In the view of these farmers and soldiers Jem had *suffered* the hardest human fate — banishment (...). In death he belonged to all. Perhaps because there is nothing more common to all men than *suffering*» (411–413).

Second only to his brother, Bayezid, Jem's most mighty antipode was surely the Grand Master of the Knights of St. John, D'Aubusson, and he is already portrayed in von Hammer-Purgstall's work as anything but a holy man. Rather, he is characterised as a «warrior», a «sly monk», a «politician, little troubled by a delicate conscience» (272) and a paradigm example of «faithlessness» (278). To develop these characteristics in their overall complexity and to motivate them in their fine detail; to show this representative of the Western church in the Early Modern Period, to show him, negative, prepared to do anything, one of history's puppet-masters and Jem, one of his puppets (cf. here the significantly recurring lexeme «puppet», Bulg. *kukla*, as a metaphor for Jem in Mutaſchieva's work, and the role of the demonic puppet-master «Karadjoz» in «Prokleta avliya» by Ivo Andrić) are prime concerns in this historical novel. Therefore, for example, the episode on the punishment of Jem's loyal follower Suleiman, which in von Hammer-Purgstall ends happily (267), is changed completely in the fictional text so that the Christian renegade Suleiman is murdered on the orders of the Grand Master (172–1751).

In the figure of the «Frank» (Bulg. *Frenk*), Suleiman, who out of revulsion for the machinations of the «Christian» Knights of St. John has abandoned the Occident for the Orient and who has found sanctuary with Jem, yet is sent by the latter as a mediator from the East to the West, the «crossing of frontiers» is personified (both literally and metaphorically since the Frank, Suleiman, also functions as an interpreter, that is as a lingual crosser of borders).

Primarily, however, the crossing of borders, of which Jury Lotman has said that it is this which initiates events in a fictional text when figures from one semantic field are transposed into another field, is hypostasised in Jem. Hypostasised in that he crosses the border of the law on fratricide and has crossed within himself the border between the creative drive and the hunger for power, so that he must then cross the fateful border (Bulg. *granica*) between the native and the foreign land to become stateless, banished (Bulg. *izgnanik*), alien: «— The worst is behind us now, Sultan [says Sa'adi to Jem on the way to Syria]. We have reached the border. — But it is the *border* which I fear (...), Sa'adi —, he continued, — do you realise what it is that we are doing? We are not merely *crossing the line* which divides one state from another. Until this night I had a home, in the land of my father and of my grandfather; I had certain rights, even if they were not undisputed. When I leave this country, then I must take my leave of them; I cannot call upon any law to protect me. From tomorrow I will be *banished* (...), I fear that this night will change my life. I am afraid of the *border*, Sa'adi. — There was no sign that we had *crossed* onto foreign territory. And it was precisely that which was so insidious — all the fateful *borders* which a man *crosses* in his life are so despicably invisible» (66–67).

Through the thematisation of the frequent crossing of borders which follows, and to which the tragic «reluctant adventurer» Jem is subjected; through the description of the stations of his suffering (an allusion to the *via dolorosa* of Christ or the suffering of a martyr, also in the understanding of Søren Kierkegaard's notion *imitatio Christi*), the historical novel «The Case of Jem» becomes almost the Christian contrafacture of an adventure novel. This results in the *parabolic* structure of the novel which, using the example of one single man cast into the *maelstrom of history*, not only problematizes the state of all refugees or displaced persons in our centuries, but also the state of the individual cast into life, in an existentialist sense, particularly in the sense of Martin Heidegger's «Geworfenheit». Parallel to these generalisations on the semantics of the novel Vera Mutafchieva also presents historical-philosophical theses, for example, that of the misinterpretation of the significance of Byzantium in the Occident (129–131) and the thesis that the Occident deliberately threw away the chance for a Crusade against the Ottomans to free Serbia, Byzantium and Bulgaria (277), theses which have — in the light of the present situation in the Balkans — a depressing and mirror-like currency.

Bibliography

- Aust, H.: Der historische Roman. Stuttgart, 1994.
 Bachtin, M.: *Voprosy literatury i estetiki*. Moskva, 1975.

- Burkhart, D.*: Das künstlerische Weltmodell in Ivo Andrićs Erzählung «Prokleta avlija». *Kulturraum Balkan*. Berlin, 1989. P. 239–256.
- Carr, E. H.*: What Is History? London, 1962.
- Hammer-Purgstall, J. von*: Geschichte des Osmanischen Reiches in vier Bänden. 2nd ed. Budapest, 1934–36.
- Heidegger, M.*: Sein und Zeit. Tübingen, 1963.
- Kierkegaard, S.*: Indøvelse i Christendom. Kopenhagen, 1850.
- Lauer, R.*: Das Osmanische Reich als Weltmodell. *Die Türkei in Europa* / Ed. K.-D. Grothuesen. Göttingen, 1979. P. 151–166.
- Lotman, Jurij*: Struktura chudožestvennogo teksta. Moskva, 1970.
- Schmid, W.*: Die narrativen Ebenen. *Wiener Slawistischer Almanach* 9 (1982). P. 83–110.
- Thuasne, L.*: Djem-Sultan, fils de Mohammed II, frère de Bayezid II (1459–1495), d'après les documents originaux en grandes parties inédits. Paris, 1892.
- Walser, M., Trifonov Ju.*: «Wir sind nicht die Ärzte, wir sind der Schmerz». Ein Briefwechsel. *Sowjetliteratur heute* / Ed. G. Lindemann. Munich 1979. P. 175–194.

Translation: Kathryn Baker

А. Иванова (София)

ОБРАЗ ОСМАНСКОЙ ИМПЕРИИ В БОЛГАРСКИХ ЛЕТОПИСНЫХ ЗАМЕТКАХ

Среди множества источников по истории османского владычества следует назвать и заметки в болгарских летописях. Этот краткий, маргинальный по своей форме жанр создает специфический образ Османской империи. Модель мира, которая содержится в заметках, отражает богатую событийность и передает ее читателю.

Болгарские заметки времени Османской империи различаются от тех, что делались авторами этого жанра в 15 веке. Они видоизменяются вследствие необходимости передавать новые государственные, общественные, политические, экономические и междуетнические аспекты жизни Юго-Восточной Европы. Характерный до этого периода интерес к судьбе книги, к ее искусству, хотя все еще и существует, уступает место насыщенной драматизмом действительности. В смутное время книжники вынуждены решать, какие события следует сохранить в народной памяти. Писцы подбирают то, что, по их мнению, заслуживает особой формулы-императива «пусть знают». Книга уже превращается в материальный носитель информации, помещаемой в летописные заметки.

Этот тип историографии фиксирует ключевые моменты истории Османской империи. Ее господство связывается с регламентацией кровавых столкновений, с насилием, военными конфликтами, экономическим спадом, распространившимися на порабощенные христианские народы. Воспринимая тяжесть событий, а авторы этих кратких, но насыщенных текстов в одно и то же время «пишут историю», проявляют журналистский подход к происходящим событиям и к окружающему миру, переживают трагические моменты того времени. Мы проиллюстрируем наши наблюдения некоторыми типичными примерами.

Установление турок на Балканах становится поводом для того, чтобы монах Исайя сделал приписку к славянскому переводу сочинений Дионисия Ареопагита, в которой повествует о бедах христианского мира в Восточной Македонии после битвы у Черномена (1371 г.). Стремление к документации сливается в этой заметке с переживаниями современника событий. Значительно позднее в приписке к дамаскину 1796 г. поп Стоян Кованлышки припоминает важные даты того периода без подробностей сопутствовавших событий: «Эта запись сделана, чтобы люди знали, когда взяли Царьград, от Адама 6961 (1451) мая. Эта запись сделана, чтобы люди знали, когда взяли турки Тырново: до нынешнего 1802 года, прошло 419 лет».

В подобных заметках создаются различные, порой контрастные образы османских властителей. По аналогии с веками минувшими их авторы называют эпоху именем правителя. Мусульманские правители присутствуют и в самосознании балканских народов независимо от их нравственной сущности и их способностей управлять. Это подтверждается следующими конкретизациями: сборники Владислава Грамматика (1469, 1473, 1479 гг.) появляются «в дни великого самодержавного мусульманского царя Мехмед-бега» (Мехмед II Фетих Завоеватель (1452–1481)); согласно заметке 1567 г. турецкий султан Селим II (1566–1574) «кровопийца, развратник и пьяница».

В записках отражено и изгнание жителей как форма посягательства на компактные христианские общины. Об этих фактах говорят такие записи: «В лето 1467... переселил царь Мехмед охридцев»; «В лето 1467 выселили из города Скопье 15 домов в Конюх (Албания), месяца мая 13-го, в среду». Тема страданий христиан, потерпевших от турок, кирджали, татар и черкесов, доминирует. Этот тип событийности порождает особый стилистический пласт: «зло велико», «много бед», «скорбь великая», «насилие, грабежи», «муки великие», «нужда великая», «зло тяжкое», «плач великий» и под.

Книжники непосредственно высказывают сопричастность происходящему, придавая эмоциональную окраску своим записям, которая привлекает читателей аутентичностью переживаний. Внешняя политика Османской империи передается в ее многообразии. Упоминание, описание или отражение значимых событий международного характера и осязаемого воздействия на исторические личности имеют мозаичную форму, которая способствует созданию «истории в записках» при учете интерпретации описываемых событий и в других источниках.

Значительный материал убеждает нас, что болгарский книжник, хотя и был лишен собственной государственности, был хорошо информирован о том, что происходит в Европе и в Османской империи. Дистанцированность автора заметок от властей прослеживается постоянно. Столкновения Империи с другими государствами книжник воспринимает как нечто маргинальное по отношению ко всей болгарской народности в целом, описывая их с присущей ему объективностью. Параллельно с множеством войн, которые вела Империя, описываются и их последствия: нередко периоды времени определяются как «голодные годы» в документируемых ими ужасающих фактах, среди которых находят место и цены на предметы первой необходимости. Сведения о перманентных экономических спадах по своей фактологической исчерпательности напоминают учебники экономической истории. Остается сильное впечатление от той точности, с которой книжники оценивали кризисные для Империи ситуации.

Болгарские записи фиксируют важные штрихи образа Османской империи, что позволяет расширить и углубить его интерпретацию и уточнение как в настоящее время, так и в будущем.

(Перевод И. А. Седиковой)

Т. В. Цивьян (Москва)

ПОНЯТИЕ ЧУЖОГО В РОМАНЕ М. АЛЕКСАНДРОПУЛОСА «СЦЕНЫ ИЗ ЖИЗНИ МАКСИМА ГРЕКА» (1967–1969)

Максим Грек, выдающийся представитель греческого просвещения, монах Ватопедского монастыря на Афоне, прибыл в Москву по просьбе великого князя Василия III в 1518 году для перевода с греческого на славянский Толковой Псалтыри и для исправления ошибок в славянских переводах текстов богослужебных книг. Предполагалось, что по

исполнении этих заданий Максим вернется на родину, чего он страстно желал. Однако жизнь его сложилась по-иному. «Сравнительно краткое время, меньше 4-х лет (1518–1521 гг.) удалось просвещенному греческому гостю в Москве его проповедническое служение слову. <...> [Далее] жизнь Максима превратилась в житие, в трагедию» (Карташев 1991, I, 469). Обвиненный в «ересях», в политической «неблагонадежности», Максим, как еретик и политический преступник, в 1525 г. был отлучен от церкви и осужден на пожизненное тюремное заключение. Тюремные мытарства его кончились только в 1551 г., когда Троице-Сергиевский игумен Артемий испросил у Ивана IV позволение перевести Максима к нему. В Троицком монастыре Максим прожил последние 5 лет своей жизни и скончался в 1556 г., так и не увидев Афона: и его прошения царю и митрополиту, и ходатайства от Ватопедского монастыря, от Константинопольского и Александрийского патриархов были оставлены без последствий. Как бы ни оправдывать случившееся сложностью тогдашней исторической и политической ситуацией, тактическими ошибками и промахами самого Максима, это было издевательство над человеком, которого сами же и позвали, сами же и гноили в монастырских тюрьмах, не сломили — и не нашли в себе сил сделать единственно справедливое: отпустить его на родину. Увы, ничего, кроме блоковского «Россия-чушка сожрала...», прибавить к этому нельзя.

«Сцены из жизни Максима Грека» М. Александропулоса принадлежат к жанру исторического романа, «a special form of epic-narrative texts existing in a state of tension between the precision of history and the autonomy of literature that is, situated between historical truth and the poetic moulding of the data raw material» (см.: Burkhart D., наст. сб., с. 157, анализ романа В. Мутафчиевой «Случай Джема», о другом изгнаннике, турке, сыне султана Мехмеда II Фатиха (завоевателя Константинополя), почти современнике Максима, которому также суждено было умереть на чужбине). Нередко отступление от «исторической правды» в сторону «художественного моделирования» выражается в своего рода «драматургизации» кратких и сухих сведений соответствующих источников. У Александропулоса этот прием подчеркнут словом *сцены*. *Сцены* — название всего романа; внутри же романа *сцены* составляют рамку, фланкируя помещенную в центр (в данном случае — в буквальном, пространственном смысле) строго историческую часть: обширные цитаты из сочинений Максима Грека, из сочинений его оппонентов; наконец полемические фрагменты исторических и богословских исследований, ему посвященных. Тем самым автор предоставляет читателю

свободу выбора в оценке своего героя, чтобы затем вернуться к повествованию так, как будто оно не было прервано. Одно из «прочтений» этого композиционного приема: автор устремлен к описанию не столько «внеположной» истории/судьбы Максима, сколько к описанию его личности. Максим формирует свою судьбу сам, — и тогда, когда у него, на житейском уровне, свобода выбора есть, и тогда, когда ее нет. В этом смысле все логические и разумные объяснения и обоснования его подчинения обстоятельствам (и первое среди них — монашеское послушание) отступают перед цельностью, силой и непреклонностью его характера. Это вылепливание *греческого характера*, отходящее от привычных штампов нового времени и возвращающее к масштабам греческой античности. — «„Жалкая“ Греция, „жалкие“ греки, „жалкий“ греческий — таковы распространенные клише „греческости“ (graecitas) нового времени у тех, кто соизмеряет дни нынешние с днями прошлыми, железный век с золотым. <...> С конца XIX в. эта graecitas вышла к рампе и <...> достойно ответила „попрекающим“, начав смыкать ту великую, от Гомера до Каллимаха, и разорванную дугу с вновь выстраиваемой ее частью, которая когда-нибудь может быть увидена как продолжение первой» (Топоров 2000, 491). — Максим Грек был одним из тех, кто смыкал эту дугу задолго до XIX в., и таким он явился нам в романе.

Одно из оснований для формирования *греческого характера* — то рассеяние по миру, которое было предназначено грекам, давшим ему и название — *диаспора*. — О несчастной Греции, разметанном по четырем странам света муравейнике («Καυμένη ελληνισμέ, σκόρπισες στις τέσσερις εστίες του ορίζοντα σαν τα μυρμιγκάκια του Θεού»), говорит московский архимандрит, грек Савва, и Максим отвечает ему, что Господь определил грекам дальние пути: «Ἐστὶ θέλησεν ὁ Κύριος νὰ πάρομε τοὺς μεγάλους δρόμους» («Сцены» 1982, 84). Понятие диаспоры неразделимо с понятием родины. Отсюда основная оппозиция греческой (и шире — балканской) модели мира: *дом/чужбина, свой/чужой*. Энантиосемичное *ξένος*, заключающее в себе и «гостя» и «врага», ставит перед отмеченным этой печатью человеком сложную задачу: пытаться стать *своим* (что далеко не всегда означает прагматическое приспособление — часто это искреннее желание понять *другого*), сохранять неприкосновенной *self-identity*, или же стремиться к тому, чтобы привести в гармонию оба взаимоисключающие требования.

Максим был не только прозван Греком, он был и остался *греком*, и как ни стремился к тому, чтобы войти в чуждую ему жизнь — подчас не учитывая особенностей русского менталитета и тра-

дий — остался *чужим*, со своим чужеземным произношением, со своей нерусской внешностью, но главное — со своим стойким стремлением к правде и справедливости и с не менее стойким чувством собственного достоинства. Справедливость же он полагал, в частности, в том, что нельзя человека держать против его воли на чужбине, и после того, как он выполнил свой долг, его следует отпустить на родину («Ни к чему уже не нужен я богохранимой земле Русской: что нужно было ей получить от меня, плохого и непотребного, то она уже и получила»; его твердость никак не колеблет то трогательное смирение, которым он оканчивает свою просьбу: «Хотя вначале не смел, однако дерзнул потом написать это»). С этим обращался в своих посланиях «к царю Иоанну Васильевичу всяя России»: «Справедливость требует, прилично и полезно благоверной державе твоей — сотворить со мной милость и отпустить меня с миром туда, откуда взял меня <...> твой, государь, родитель, великий князь Василий Иоаннович всяя России. Этого требует справедливость...» (Максим Грек 1996, 1, 239–240). — Ситуация, хорошо известная грекам и в XX веке (роман, написанный греком-политэмигрантом в России в конце 60-х гг., говорит об этом слишком красноречиво).

Для греческой этнокультурной традиции характерна «ориентация» по странам света, см. соответствующие формулы, чаще всего *ανατολή* *hai* *δύση*, причем центром и точкой отсчета является Греция. Географические понятия (это, конечно, почти универсально) накладываются на культурные: соответственно, *север*, *юг*, *восток*, *запад* становятся культурными концептами, что может совпадать с географией, но может и сильно с ней расходиться. Это ярко выражено в разбираемом романе. В нем отчетливо обозначено реальное географическое=климатическое (*холод/тепло*) противопоставление России и Греции, которое создает образы обеих стран — с точки зрения южанина-грека (непереносимый холод *чужой* страны/благодатное тепло *своей*). Это как бы объективное, нейтральное противопоставление, и оно не содержит конфликта.

Конфликт возникает на уровне оппозиции *восток/запад*, связанной с иными концептами и отражающей прежде всего конфессиональные и лишь затем этноязыковые и этнокультурные различия. В зависимости от ситуации (точки отсчета) оппозицы несут разную смысловую нагрузку. В самом общем виде это противопоставление *христианства* (*запад*) и *мусульманства* (*восток*), иначе *верных* и *неверных* (или *неверных* и *верных*). Когда актуализируется оппозиция внутри *христианства* — *католичество/православие*, — *запад* остается за *католичеством*, а *восток*

начинает обозначать еще и *православие*. С точки зрения *православия* оппозиция *запад/восток* однозначна: *еретики (католики)/неверные (мусульмане)*. Однако внутри православия выделяется *восточная ветвь* (в данном случае речь идет о Восточной патриархии), которая при этом противопоставляется не *западной*, а *русской (Московской)*.

В этом конгломерате переплетающихся, амбивалентных валёров положение Максима было крайне уязвимым. Его «итальянское прошлое», увлечение Савонаролой и тесная связь с Пико делла Мирандола давали основание для обвинений в католической ереси (однако стоит заметить, что, по мнению Г. Флоровского, это было время кризиса русского византизма и начала русского западничества: Флоровский 1983, 12–13; и в этом контексте Максим Грек мог оказаться, в буквальном смысле, «не ко двору»). С другой стороны, православный инок, Святгорец Максим был турецким подданным, и одно это сближало его с *неверным востоком*. Находясь под юрисдикцией Восточной патриархии, он достаточно резко высказывался против Русской церковной автокефалии, что также делало его *чужим/врагом*. Однако, если обвинение в (католической) ереси относилось исключительно к сфере богословия, то связь с турками переводила обвинения в политическую (государственную) сферу и была гораздо более мощным орудием обвинения (именно орудием, поскольку основной конфликт был связан с нестяжательскими убеждениями Максима и с его борьбой против осифлян).

Ситуация с греками в русском государстве была более чем семиотичной. Женитьба Ивана III на Зое Палеолог привела к тому, что при московском дворе появилось много греков. Сын Ивана III, Василий III, наполовину грек, воспринимался тем не менее как русский (и только русский) князь, т. е. *свой*, в то время как остальным грекам при каждом удобном случае напоминали, что они *чужие*. Симметричная картина была в Турции, где на службе у султана было много греков. Искиндер, посол Турции в России, был греком: личные отношения именно с ним оказались для Максима особенно опасными. Иными словами, в зависимости от требований момента грек становился то русским, то турком, и эта амбивалентность служила дополнительно отягчающим обвинением, поскольку давала свободу подозрениям в двуличности, которая и формировала образ *коварного грека*, врага Православной Руси (или Оттоманской империи), по определению, несущего зло: «Τέτοιοι εἰστέ οἱ ὕψιστοι. Ὅπου πάτε, φέρνετε το κακό» («Сцены» 1982, 177). У врагов Максима был выбор, *восток* или *запад*, обвинение в связи с турками или с католической ересью. Как самое эффективное средство официальной

борьбы против Максима была выбрана его *восточность*, своего рода ту-рецкое клеймо на греке: «Максим, как нерусский подданный, свободно общался с приезжавшими из туретчины и Крыма торговыми и посольскими людьми. Греки были уже потоплены в волнах ислама и туретчины. Окраины Московской Руси, освободившейся в центре от того же мусульманского потопа, были все же под напором той же азиатчины» (Карташев 1991, I, 470). Политика выступила на первое место, а конфессия к ней подстроилась: так, нежелание Максима переводить Историю Церкви Блаженного Феодорита из-за множества включенных в нее еретических текстов (прежде всего восточной ереси), послужило основанием для обвинения в ереси его самого.

Ξένος — вот что крылось за этой враждой. Примечательно, что Максим романа, сравнивая себя с осажденной Византией, так же «ориентализует» своих врагов — в том числе православных русских: «Одинок я ныне, как несчастная Византия. Вокруг враги, ни одного друга. Враги внутри, враги кругом, хазары, авары, готы, куманы, печенеги, арабы, турки, неведомые племена с Востока <...> Сами византийцы их не считали. Все народы Азии называли „варварами“; говорили „арабы“, и пробуждался страх перед многошумным фанатичным Востоком; говорили „единоверцы“, но тут уж совсем неясно было, о ком речь. <...> [В мыслях о своем главном гонителе митрополите Данииле] как ни странно, Максим представлял его в виде муэдзина, с Кораном в одной руке и мечом в другой. <...> Да, страшен он в своем лицемерии. И причинит огромное зло. Зло Русскому княжеству. Я называю его муэдзином, но он хуже всех муэдзинов ислама...» («Сцены» 2003, 19–20).

Однако Максим знает, как преодолеть эту отчужденность, будь она ориентализована или нет, как достичь понимания и единства, оставшись при этом самим собой: «...двое нас в этой келье. <...> Ты — русский, я — грек, *чужие* люди из дальних племен — разные земли, разные царства, однако один жизненный путь, одна история. <...> Я уйду, приходишь ты, брат мой; мой конец — твое начало. <...> Люди приходят и уходят, человечество остается...» («Сцены» 2003, 30–31).

Ἐρχονται καὶ φεύγουν οἱ ἄνθρωποι, ἡ ἀνθρωπότης μένει — урок, преподанный греческим монахом Максимом и донесенный нам греческим автором *сцен из его жизни*. Считать ли эти слова «художественным преобразованием исторической правды» или самой правдой — предоставлено ученикам-читателям.

ОТ АНТИЧНОЙ ГЕРОИКИ К ВОСТОЧНОЙ ЭКЗОТИКЕ.
К ТЕМЕ ГРЕЧЕСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ 1821 ГОДА
В РУССКОЙ ПОЭЗИИ 1820–1830-х гг.

На протяжении почти пяти лет с начала греческой национально-освободительной революции 1821 года до поражения декабрьского восстания 1825 года греческая тема была источником вдохновения для многих русских поэтов. Традиционное обращение к античной символике для воплощения свободолюбивых идей обретало новое актуальное содержание: идеальное смыкалось с реальным, заряжалось энергией свершения. Мотив возрождения Греции после многовекового иноземного ига разрабатывался по схеме воскрешения античной доблести и славы. Новая Греция представляла наследницей Аристокрита, Перикла, Тиртея, Фермопил (Пушкин: «Гречанка верная! не плачь...» 1821, «Восстань, о Греция, восстань!...» 1829).

Ориентируясь на угол зрения нынешних «Балканских чтений», из крупного греческого цикла первой половины 20-х годов имеет смысл выделить стихотворение В. Григорьева «Гречанка» (1824). Драматизированная диалогическая композиция, эмоциональная насыщенность поэтического текста, оттененная нагнетением вопросов и восклицаний, выбор на главную роль юной героини придают «Гречанке» характерную для тех лет и данной темы интенсивную романтическую окраску. Трагедия не покорившегося завоевателям греческого острова Псара, гибель близких, «стон отчизны» побуждают черноокую красавицу гречанку откликнуться воинским действием на «не спящий в сердце глас свободы». По формуле романтического контраста сочетание в этом образе хрупкой женственности с непреклонным мужеством акцентировало идеальную высоту патриотической самоотверженности, что подчеркивалось в финале упоминанием о негаснущем «солнце Леонида».

Обратим, однако, внимание на первое представление автором своей героини:

Зачем в руке твоей кинжал,
Дочь вдохновенного Востока?..

Вторжение восточного мотива в сферу свободолюбивой героики, смыкавшей древнюю и новую Грецию, было сигналом нового времени. Растущая романтическая увлеченность экзотикой Востока, яркие пара-

дигмы романтических «восточных» поэм Байрона и Пушкина уже формировали традицию романтической поэмы, зачарованной магическим восточным колоритом. После декабря 1825 года, когда гражданский пафос поэзии был подавлен, тема греческой революции сошла со своего героико-дидактического пьедестала и переместилась в сферу мелодраматических новеллистических сюжетов восточного стиля.

Реальные исторические события служили теперь лишь эффектной декорацией для душевной бури, переживаемой героями, а место действия порой переносилось на подлинно «восточную» почву, что в частности позволяло авторам вводить излюбленный экзотичный мотив гаремной жизни. В анонимной поэме «Гречанка» (1827) героиня, гречанка Зара, живет в гареме турецкого паши Омара, любит его, имеет от него ребенка, и осада города греческими повстанцами во главе с ее бывшим женихом Ольдестаном не воспринимается ею как грядущее избавление. Победа греков оборачивается для нее трагедией: Ольдестан убивает Омара и ребенка, и Заре приходится последовать за ним. В гарем Ахмета попадает греческий мальчик Костаки после того, как подвергается разрушению его родной остров Хиос, — подлинная история его побега в Россию запечатлена в поэме Платона Ободовского «Хиосский сирота» (1828). Гаремные сцены имеют место и в поэме «Одиссей, или две достопамятных эпохи в жизни Али-Паши» (1831), но главный романтический конфликт заложен в столкновении двух крупных характеров — знаменитого янинского Али-Паши и Одиссея Андруцоса, который станет потом одним из военачальников греческой революции.

На этом этапе и в этом контексте греческая тема представляла как одна из «восточных» и решалась в ключе вошедшей в расхожую моду условно-романтической поэтики. Высокая патетика и идейный накал декабристской поры оттеснялись в прошлое, но именно с ними тема греческой революции 1821 года вошла в историю русской литературы начала 19-го века.

Ф. А. Елоева (Санкт-Петербург)

ВОСТОК И ЗАПАД В НОВОГРЕЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

Одной из наиболее часто цитируемых в теории метафоры является статья Романа Якобсона «Два аспекта языка и два типа афатических нарушений» (Якобсон, 1990, 110–133). Якобсон, которого часто упре-

кают в излишней схематизации и склонности к упрощению фактов, по всей вероятности именно в силу этих качеств обладает редкой способностью к предельно ясным и эффектным формулировкам и убедительным обобщениям. В своей статье Якобсон противопоставляет две тенденции речевого восприятия и порождения — «отбор определенных языковых единиц и их комбинирование». В данном случае он продолжает мысль Соссюра о том, что для языкового мышления характерен «путь фиксации и выбора». Призывая рассматривать афазию как лингвистическую проблему, Якобсон противопоставляет две группы нарушений — нарушения отношений смежности и нарушения отношений подобия, причем определяет метонимический ряд как ось обиходного контекста (и способности к комбинированию и контекстной композиции), а метафорический ряд как ось субституции и селекции. Далее эта дихотомия распространяется на результаты известного психолингвистического эксперимента, где мы снова имеем дело с противопоставлением: метафорический — метонимический ряд, подобие — смежность, синтагматика — парадигматика. И, наконец, очерчивая «метафорический и метонимический полюсы», Якобсон подобным же образом анализирует особенности формирования личного стиля индивида, проявляющиеся в «способах обращения с этими двумя видами связи (сходством и смежностью) в обоих их аспектах (позиционном и семантическом)» (Якобсон, 126).

Далее эта аналогия переносится на анализ литературных стилей, моделей стихосложения, требующих обязательного параллелизма в смежных стихах, устной традиции и т. д. Главенство метафоры в литературных школах романтизма и символизма — факт, отмечавшийся неоднократно, но именно Якобсон первым указал, что «господство метонимии лежит в основе так называемого „реалистического“ направления и предопределяет развитие этого направления, которое относится к промежуточной стадии между упадком романтизма и началом символизма и противопоставлено и тому и другому». Замечательно его рассуждение о метонимичности, определяющей стиль Л. Н. Толстого: «Следуя по пути, предопределяемому отношением смежности, автор, — сторонник реалистического направления метонимически отклоняется от фабулы к обстановке, а от персонажей — к пространственно-временному сюжету». Интересно, что И. Бродский, очевидно, не имея в виду статьи Якобсона, в своем эссе «Катастрофы в воздухе» говорит примерно о том же, о «всепоглощающей тени описательной прозы», том, что «русская проза пошла за Толстым, с радостью избавив себя от восхождения

на духовные высоты Достоевского. Она пошла вниз по извилистой истоптанной дороге миметического [sc. метонимического] письма и через несколько ступеней <...> скатилась в яму социалистического реализма» (Иосиф Бродский, т. V, 195). По Jakobсону, проза чаще характеризуется отношениями смежности, а поэзия — отношениями сходства. Конкуренция между двумя механизмами поведения — метафорическим и метонимическим проявляются, по Jakobсону, в любом символическом процессе — как внутриличностном, так и социальном. Это относится и к исследованиям Фрейда о структуре снов. Символы сна делятся на две категории: метонимическое «замещение» и синекдохическое «сжатие» и метафорическое «тождество» и «символизм». Та же дихотомия прослеживается и в классификации типов заговоров, предложенной Фрэзером.

Представляется, что эту, в сущности, сосюрговскую дихотомию можно распространить и на извечный конфликт *Запада* и *Востока*. При этом предполагается, что в рамках данного противопоставления *Восток* должен быть метонимическим, с тяготением к синекдохическим деталям, со стремлением мыслить прецедентами. *Запад* же, скорее, метафоричен. Причем, естественно, речь здесь идет о двух полюсах, между которыми находится некоторый континуум. Балканы — область, где *восточная* и *западная*, метафорическая и метонимическая линии диалектически сплетены.

Как воспринимает себя современный греческий мир, к какому полюсу он себя относит? Если *Запад* создает себе свой собственный *Восток* как некий отраженный мир платоновских идей, то греческое самосознание, пытаясь разгадать загадку *Востока*, вглядывается в самое себя. В этом аспекте в докладе будет проанализировано стихотворение поэта-сюрреалиста Андреаса Эмбрикоса «Слова». Как это и пристало сюрреалистической поэзии, стихотворение Эмбрикоса строится на принципе метонимии. Показательно, что в случае Эмбрикоса подсознание говорит на изящной кафаревусе. Кафаревусу принято называть искусственным языком; тогда естественно предположить, что на кафаревусе невозможно думать, соответственно спонтанное творчество на кафаревусе невозможно. Стихи Эмбрикоса и абсолютная естественность его кафаревусы опровергают эту установку.

ΛΕΞΕΙΣ

Όταν καμία φορά επιστρέφουμε από τους Παρισίους και αναπνεύουμε την αύρα του Σαρωνικού, υπό το φίλιον φως και μέσα στα αρώματα της λεύκης,

εν τη λιτότητι των μύθων — των σημερινών και των προκατακλυσμαίων — ως σάλπισμα πνευστών, ή ως ήχος παλμικός, κρουστός, τυμπάνων, υψώνονται, πίδακες στίλπνοι, ορισμένοι λέξεις, λέξεις-χρησμοί, λέξεις ενώσεως αψιδωτής και κορυφαίας, λέξεις με την σημασίαν απροσμέτρητον δια το παρόν και το μέλλον, αι λέξεις «Ελελεύ», «Σε αγαπώ», «Δόξα εν υψίστοις», και αιφνιδίως, ως ξίφη που διασταυρούμενα ενούνται, ή, ως κλαγγή αφίξεως ορμητικού μετρώ εις υπογείους σπράγγας των Παρισίων, και οι λέξεις «Chardonne-Lagache», «Denfert-Rochereau», «Danton», «Odéon», «Vauban» και «Gloria, gloria in excelsis».

СЛОВА

Когда как-нибудь мы возвращаемся из Парижа и вдыхаем ветерок Сароникского залива под мягким светом и в аромате сосен, в лапидарности мифов — современных и допотопных — как пение духовых или как отрывистый резкий звук барабанов, пульсируют и взывают вверх как сверкающие гейзеры отдельные слова, слова-оракулы, слова, смыкающиеся подобно грандиозному арочному своду, слова со значением, не измеримым ни настоящим, ни будущим, слова «Элелеу», «Я люблю тебя» и «Слава в вышних», и внезапно, как сабли, которые, скрещаясь, соединяются, или, как лязг стремительного метро уносящегося в подземелье парижских туннелей, и слова «Шардон-Лагаш», «Данфер-Рошро», «Дантон», «Одеон», «Вобан» и «Слава, слава в вышних».

«Сюжет» этого текста, состоящего из одного предложения=много-ступенчатой аппозитивной конструкции, можно определить как *возвращение с Запада (Парижа) на родину, не-Запад (Восток?)*. Слова, относящиеся к сфере *Запада* и к противопоставленной ей сфере — в нашем прочтении — *Востока*, вызывают у поэта прямо противоположные оценки. В сюрреалистической поэзии говорит подсознание. Подвергая себя психоаналитическому эксперименту, Эмбрикос сам себе задает слова-стимулы. Ассоциации поэта выстраивают мир по оппозициям *верх-низ, свет-мрак, природа-культура, греческое-латинское, православное-католическое*. Очень важно, какие слова Эмбрикос (сам — практикующий психоаналитик) выбирает в качестве стимулов. Древний греческий возглас «Ελελεύ», димотическое «Я люблю тебя» и литургическое «Слава в вышних» противопоставлены лязгающим названиям станций парижского метро и жесткому звучанию латинского «Gloria, gloria in excelsis». «Горний мир» света, запаха моря и сосен, высоких арочных сводов, сверкающих водяных столпов, мир вечных ценностей противопоставлен мрачному механистическому подземелью *Запада*. Мы убеждаемся,

что «космополит» Эмбирикос отторгает темный и жесткий *западный* мир, отождествляя себя с мягким светом и высокими соснами иного, не-западного мира. Однако завершение стихотворения, «Gloria, gloria in excelsis», латинский перевод «Δόξα ἐν ὑψίστοις», дает надежду на сближение миров. Это же сближение просматривается в зрительном образе соединения: свод арки сопоставим со скрещением сабель. *Западный* мир внезапно начинает зеркально отражать мир *восточный*.

И. И. Ковалева (Москва)

«ГОЛОВА ОРФЕЯ» VERSUS «ГОЛОВА ИОАННА КРЕСТИТЕЛЯ»:
«ГОЛОВА ПОЭТА» (НЕКОТОРЫЕ НАБЛЮДЕНИЯ)

В недавно изданной книге «Герметизм и герменевтика» (СПб., 2002) Лена Силард анализирует мифологему растерзания Орфея и, в частности, обезглавливания, присутствовавшую в русской символистской и постсимволистской поэзии XX в., и приходит к выводу о тождественности декапитации Орфея с усекновением главы Иоанна Предтечи в обширном пласте текстов — от Вячеслава Иванова и Блока до Михаила Булгакова¹. В этом построении Лена Силард следует за авторитетом Вячеслава Иванова, включившего в свои разыскания о дионисийской религии страдающего бога изобильные материалы, касающиеся Орфея и специально головы Орфея в сопоставлении с различными средиземноморскими культами, обрядами и верованиями, и в одном примечании заметившего, что «сказание об усечении главы Иоанна Крестителя является... отголоском женских оргиастических культов средиземного побережья»². Однако подобное отождествление вызывает серьезные возражения — начиная с приравнивания Орфея к Офелии и их обоих к Иоанну Крестителю в качестве двойников «лирического «я»» в стихах Блока³. Достаточно убедительно показана исследовательницей, пожалуй, лишь ориентированность стихотворения Ходасевича «Берлинское»

¹ См. Силард Лена. «Орфей растерзанный» и наследие орфизма // Герметизм и герменевтика. СПб., 2002. С. 54–101.

² Иванов Вяч. Дионис и прадионисийство. СПб., 1994. С. 133. Примеч. 1. Ср. Силард Лена. Указ. соч. С. 89.

³ Силард Лена. Указ. соч. С. 86–89.

одновременно на «Венецию» Блока (с центральным образом «моей кровавой головы» в руках Саломеи — т. е. головы Иоанна Крестителя) и на «Музу» М. Кузмина с центральным образом головы Орфея; можно с некоторой долей вероятности утверждать, что в пределах «Берлинского» интересующие нас мифологемы если не отождествлены, то, по крайней мере, сопоставлены.

В прочих же текстах, рассматриваемых Леной Силард, наблюдается скорее противоположение двух этих образов по целому ряду признаков:

1) декапитация Орфея — результат дионисийского растерзания, *sparagmos*, совершаемого истуканенными менадами; декапитация Иоанна Предтечи — «усекновение», *aprotome*, совершаемое отнюдь не в иступлении, но по хладнокровному приказу Иродиады (Саломеи).

2) самое существенное: оторванная голова Орфея *поет и пророчествует*: об этом говорит и античная традиция, связывавшая место упокоения головы Орфея с оракулами¹, и русская поэзия — хотя бы в известнейших стихах Марины Цветаевой, почему-то выпавших из поля зрения Лены Силард:

Так плыли: голова и лира,
Вниз, в отступающую даль.
И лира уверяла: мира!
А губы повторяли: жаль!

(«Так плыли: голова и лира...»)

Голова же Иоанна Крестителя *безмолвствует* во всех приводимых Леной Силард текстах.

3) это противопоставление вполне объяснимо, ибо Орфей — поэт-маг, «поэт-шаман», по выражению В. Н. Топорова², повелевавший животными и растениями, стихиями и камнями, спускавшийся в нижний мир и вышедший обратно; его голова и после смерти сохраняет чудесные свойства. Иоанн же Предтеча — пророк, которым завершается список ветхозаветных пророков; само его убийство вызвано было раздражением Ирода, неспособного иначе заставить пророка замолчать. Естественно, что отрубленная голова Иоанна безмолвствует.

¹ См. хотя бы *Harrison J. E. Prolegomena to the Study of Greek Religion*. Princeton Univ. Press, 1991. P. 454–477. *Guthrie W. K. C. Orpheus and Greek Religion*. Princeton Univ. Press, 1993, особенно P. 33–41.

² МНМ II, С. 327.

В свете этого противопоставления очевидно, например, что булгаковский Берлиоз — не «ярко выраженный анти-Орфей», как предполагает Лена Силард¹, а именно ярко выраженный «анти-Иоанн Креститель»: не случайно голову его Азazelло выносит *на блюде* — и не случайно эта голова, участвующая в описываемом Булгаковым демоническом действе, *безмолвствует*². Стоит напомнить, что голова эта *отрезана* — пусть и таким экзотическим инструментом, как трамвай. Между прочим, в романе Булгакова есть и «анти-Орфей» — конферансье Жорж Бенгальский, которому голову *отрывает* кот (сравниваемый в этот момент с дионисийской *пантерой*) — и эта оторванная голова, в противоположность голове Берлиоза, «отчаянно крикнула на весь зал: — Доктора!» и обещала не молоть в дальнейшем всякую чушь. Более того, Коровьев-Фагот совершенно дионисийским жестом *поднимает голову Бенгальского и показывает залу* — подобно Агаве, вносящей голову растерзанного ею Пенфея — еще одного дионисийского героя, претерпевающего *spragmos*. Вообще, вопреки мнению Вяч. Иванова, практически отождествляющего *spragmos* и обезглавливание³, мы настаиваем на их принципиальном — т. е. ритуальном — различии. Разумеется, то и другое в конечном счете — жертвоприношение, но в декапитации, кроме прочего, присутствует такой магический элемент, как железо. Стоит припомнить, что обезглавливание считалось достаточно благородной казнью (в противоположность, например, повешению), — тогда как фольклорные злодеи (и особенно злодейки) претерпевают привязывание к конским хвостам и растерзание по четырем сторонам света. Это достаточно объемный материал, чтобы обсуждать его здесь, ограничимся лишь указанием на ощущаемое культурой различие.

Существует очень любопытный текст, свидетельствующий о том, что наблюдения наши не надуманны. Это стихотворение современного греческого поэта Мильтоса Сахтуриса с многозначительным названием

¹ Силард Лена. Указ. соч. С. 94.

² Чрезвычайно любопытно было бы исследовать развитие этого мотива в насыщенной сложной символикой романе К. С. Льюиса «Мерзейшая мощь», где отрубленная голова, подвергаемая воздействию демонических сил, выступает в роли «анти-пророка» и противостоит истинному пророку — Мерлину.

³ «Обезглавливание — завершение и ритуально важнейший момент священного расчленения (*diamelismos*); оно поэтому и эквивалент расчленения». (Иванов Вяч. Указ. соч. С. 131 примеч. 4). В качестве примеров здесь приведены Меланипп, которому Тидей отрубил голову, и Пенфей, претерпевший *spragmos* от рук своей матери Агавы.

«Голова поэта», в котором описывается не что иное, как превращение «головы Иоанна Крестителя» в «голову Орфея». Стихотворение начинается с констатации:

Отрубил себе голову
положил на блюдо
и пошел с ней к врачу¹.

Сочетание «отрубленной головы» и «блюда» с необходимостью отсылает к сюжету «усекновения главы Иоанна Крестителя» (Можно даже сказать, что это сочетание конституирует мифологему «головы Иоанна Крестителя» — недаром «голова» и «блюдо» упоминаются в анализируемых Леной Силард стихах Блока и Ходасевича. К этому списку можно прибавить строки из блоковского «Возмездия» — «Вот — *голову его на блюде* / Царю плясунья подает...» или Анны Ахматовой — «И такая на *кровавом блюде* / *Голову Крестителя* несла». Имя (или именование) Саломеи и Иоанна, как видим, факультативно — сочетание «голова» и «блюдо» обязательно). Сахтурис трансформирует этот сюжет: лирический субъект стихотворения сам выступает и в роли казнимого пророка, и в роли палача, и, так сказать, в роли Саломеи.

Во второй и третьей строках сюжет трансформируется еще сильнее: отрубленная голова помещается *в реку*, и в воде начинает вести себя крайне активно: петь, вопить, скрипеть зубами и т. д.:

— Пустяки, — сказал врач, — ничем ты не болен
просто она раскалилась
брось-ка ее в реку а там посмотрим

бросил я ее в реку вспугнул лягушек
тут-то она и заблуждала
завела чудные какие-то песни
заскрипела жутко зубами и завопила.

Происходит, как мы сказали, превращение «головы Иоанна Крестителя» в голову Орфея: один из ключевых элементов орфического мифа — образ головы Орфея, брошенной вакханками *в реку* (в разных версиях мифа — в Гебр или Стримон), плывущей по морю до о. Лесбос, поющей и пророчествующей. Роль *воды* в орфическом/дионисийском мифе подробно разбирает Вяч. Иванов — и вслед за ним Лена Силард.

¹ Здесь и далее перевод мой. — И. К.

В сахтурисовских *лягушках*, находящихся у *реки*, можно увидеть намек на комедию Аристофана «Лягушки», в которой Дионис спускается в царство мертвых, чтобы вывести оттуда необходимого ему *поэта*: напомним, что Лягушки составляют один хор этой комедии, а второй хор — это Хор мистов-посвященных. В структуре этой комедии в пародийной форме представлен основной орфический миф.

У Сахтуриса вынутая из реки и надетая на плечи голова закономерно оказывается «головой поэта», а переживший превращение описывается как находящийся в поэтическом-пророческом трансе — он мечется по городу как «безумный»:

взял я ее и надел обратно
метался как безумный по городу
на плечах зеленый восьмигранник голова поэта

«Безумец» — типичное для Сахтуриса определение поэта: так, «безумным» (и «святым») он называет своего любимого поэта Дилана Томаса («Дилан Томас»), а в стихотворении «Пришествие» покойный Дилан Томас обращается к лирическому субъекту и зовет его туда, где «безумные» — т. е. поэты — пользуются уважением:

В половине первого
ночи
одновременно и сразу
появился в большом зеркале
и в моем окне
Дилан Томас с горящей красной свечой во рту
мертвый разумеется
и святой
и безумный
как я уже говорил ¹
— Пойдем со мной, — говорит мне, — братишка
ты тут протух совсем
пойдем к моим северным ущельям
тут ты живешь в гнилом месте где над тобой смеются
а там с безумными даже попы здороваются

¹ Имеется в виду стихотворение «Дилану Томасу» из сборника «Утварь».

Можно, разумеется, вспомнить здесь знаменитое описание четырех видов экстаза и определение поэта как «одержимого Музами» в «Пире» Платона. Интереснее другое: Сахтурис практически всюду, где он говорит о действиях поэта, описывает их в категориях страдания, жертвенной смерти, «страстей». Так, стихотворение, озаглавленное «Поэт», начинается следующей строкой:

Когда меня найдут на кресте моей смерти ¹

— а в стихотворении «Подарки» воздействие поэта на его аудиторию (или, точнее, признак, по которому лирический субъект идентифицируется как поэт) определяется так:

Шепчутся двое
чем он там занят гвозди забивает нам в сердце
да забивает гвозди нам в сердце
вот оно что да он поэт ²

Лирический субъект стихотворения Сахтуриса, сам отрубаящий себе голову и бросающий ее в реку, наделяется несомненным божественным статусом. В стихотворении, таким образом, описывается магическое преображение не-поэта в поэта: голова, отрубленная и брошенная в реку, из «головы Иоанна» превращается (что подчеркнуто временным местоимением — «именно тогда») в поющую и пророчествующую «голову Орфея». Вероятно, «чудные какие-то песни», которые «завела» брошенная в воду голова, соотносятся с пророчествами, часто непонятными или малопонятными, «темными».

Сахтурис вообще «темный» поэт в двух смыслах этого слова — и с точки зрения «понятности», и с точки зрения «прозрачности» (вспомним еще раз Вяч. Иванова). Чрезвычайно характерная черта поэтики Сахтуриса — неназывание мифологических имен. В отличие от огромного большинства поэтов, использующих античный мифологический материал *извне*, Сахтурис погружен в миф, причем не в гармоническую

¹ Орфические мотивы у Сахтуриса переплетаются с христианскими, но такое переплетение, как известно, было характерно для раннехристианской иконографии, — только Сахтурис делает акцент не на образе «доброго пастыря», а на теме мученичества (см., однако, изображение распятого Орфея на печати III–IV вв. н. э. (*Matthews John. The Grail. Quest for the eternal. London, 1994. P. 77*)).

² Воспроизводя тем самым древнейшие «поэтические технологии», согласно которым «слово...делается, вытесывается, выковывается, прядется, сплетается и т. д.» (*Топоров В. Н. // МНМ II. С. 328*).

олимпийскую мифологию, а в мифологию древнюю, хтоническую, кровавую. Мифологические образы Сахтуриса — «пес-небо» (из стихотворения «Зверюга») или «Рыбы ужаса» — сродни Скилле, Ехидне и Химере, древнейшим мифологическим чудовищам. Сахтурис наделен уникальной способностью рассказывать миф изнутри. В стихотворении «Голова поэта» он воспроизводит миф о преображении в поэта: и там, где Гесиод, рассказывая о том же самом, использовал светлые и прекрасные образы Муз¹, Сахтурис говорит «темным» языком шамана.

В заключение позволим себе высказать предположение о генезисе обеих мифологем. Происхождение плывущей по водам «головы Орфея» Вяч. Иванов связывает — вероятно, справедливо — с аналогичным образом головы Осириса, приплывающей по морю в Библос². Но каков же генезис «головы на блюде»? Мы совершенно оставляем в стороне вопрос об историчности декапитации древнего пророка: нас интересует миф³. Миф этот создан *изображениями* — живописными, скульптурными, воспроизводящими вновь и вновь голову на блюде в руках то у самого Крестителя (в средневековой иконографии), то в руках прислужника, подносящего страшный дар Ироду (как на рельефе Донателло из сиенского баптистерия), то в руках Иродиады или Саломеи. Рискнем предположить, что центральный образ восходит к древнейшему изображению — голова Горгоны Медузы, отрубленная Персеем, украшавшая, в частности, щит Афины на статуе Фидия. Изображение Афины со щитом, украшенным горгонейоном, обычно и в вазописи. Можно представить, что мертвая (хоть и сохраняющая силу обращающего в камень взора), отрубленная голова Медузы на *щите* трансформировалась в мертвую отрубленную мужскую голову *на блюде*. Что же до самого мифа об отрубании головы Медузы Персеем (каковой миф Вячеслав Иванов несколько расширительно зачислил «по ведомству» прадонисийства⁴), он, как убедительно показано В. Буркертом, также связан с изображениями — точнее, с переосмыслением на греческой почве шумерских изображений Гильгамеша и Энкиду, убивающих чу-

¹ «Теогония» 22–32.

² *Иванов Вяч.* Указ. соч. С. 134.

³ Исторический факт использован, например, К. Кавафисом в стихотворении «Теодот»: Помпей Великий был убит в Египте по приказу царя Птолемея XIII, желавшего заслужить благосклонность Цезаря, и голова Помпея была поднесена на блюде Цезарю. Но история Помпея, в отличие от истории Иоанна, не становится мифом.

⁴ *Иванов Вяч.* Указ. соч. С. 132–133.

довишного Хумбабу¹. Можно даже предположить, что участие Афины в убийстве Медузы, многократно воспроизводимое в греческой иконографии этого сюжета, обусловлено именно присутствием второй фигуры — Энкиду — на ближневосточных изображениях, так же как, по мнению Буркерта, появление Пегаса и Хрисаора — детей Медузы — в момент ее смерти обусловлено соответствующими изображениями демоницы Ламашту в окружении животных². Чрезвычайно любопытно рельефное украшение беотийской амфоры (нач. VII в. до н. э.)³: Персей обезглавливает Медузу, представленную в виде кентавроподобной фигуры, весьма и весьма напоминающей человекобыков — противников героя на печатях древнего Двуречья⁴. Однако эта тема требует отдельного большого исследования, мы же остановимся здесь.

Т. Н. Свешникова (Москва)

МИРЧА ЭЛИАДЕ В ПОИСКАХ «ОРИЕНТАЛЬНОГО» НА ВОСТОКЕ

«Ориентальные» черты бросаются в глаза при самом первом и поверхностном знакомстве с Восточной Романией: кухня, кофейные церемонии, детали быта, не говоря уже об отдельных элементах лексики, особенностях ономастики, топонимики и многом другом. Но все эти элементы — скорее вкрапления в общую систему, нежели сама система. Эти вкрапления представляют несомненный интерес, ими стоит заниматься, они сообщают Восточной Романии совершенно особые черты, которые объединяют ее с другими балканскими странами в единое целое (см., например, названия некоторых румынских блюд, чаще всего турецкого происхождения, которые повторяются и в других балканских языках: *baclava* 'пахлава', *calcan* 'камбала', *ciorbă* 'чорба', *ciulama* 'мясо птицы или грибы под белым соусом', *dovleac* 'кабачок', *iahnie* 'овощное рагу', *iofcă* 'изделия из теста в форме ромбов', *musaca* 'рагу из баклажанов или картофеля с молотым мясом', *peltea* 'желе', *pilaf* 'плов', *sarmale* 'голубцы', *șerbet* 'шербет'). Своей обособленностью эти восточные вкрап-

¹ Burkert W. The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age. Harvard Univ. Press, 1992. P. 85–87.

² Burkert W. Op. cit. P. 82–85.

³ МНМ I. С. 315.

⁴ См., напр., Афанасьева В. К. Гильгамеш и Энкиду. М., 1979. Passim.

ления чем-то напоминают турецкую комнату в патриархальном молдавском доме у И. Теодоряну: «Вдоль стен так называемой турецкой комнаты располагались диваны, покрытые яркими восточными коврами, у изголовья каждого дивана стоял столик с тонкой перламутровой инкрустацией, на столике — медный с причудливым узором поднос и кальян с длинной трубкой. Толстый ковер на полу поглощал звуки шагов. Стены были увешаны старинным, богато изукрашенным оружием...» [Теодоряну, 123].

Вот почему, если «балканского человека» по-настоящему влечет Восток, то он, конечно, в поисках «ориентального» отправляется за пределы Балкан. А если речь идет о Мирче Элиаде, то эти «поиски» происходят в Индии.

Вне всякого сомнения, Индия стала судьбой для Мирчи Элиаде. Но, как это часто бывает, путь в Индию открылся совершенно случайно, и случай сделал этот путь прямым и достаточно легким. «Никогда не забуду майский день, когда я открыл *A History of Indian Philosophy* Сурендранатха Дасгупты, — пишет М. Элиаде в своих воспоминаниях. — Я купил зимой его книгу о йоге и знал, что это самый знаменитый историк индийской философии... В предисловии Дасгупта писал о том, что без поддержки махараджи Маниндра Чандра Нанди из Кассимбазара эта книга не смогла бы выйти в свет... С волнением переписал я имя и адрес махараджи и тут же начал ему письмо по-французски. Я писал, что готовлю дипломную работу, посвященную философии Возрождения, но что меня все больше и больше интересует индийская философия и что я хотел бы приехать в Калькутту, чтобы в течение двух лет заниматься у Дасгупты... Не сомневаюсь, что жизнь моя была бы иной без этого письма. Я знал, что самое лучшее место для изучения санскрита и индийской философии это индийский университет, но я не смел и надеяться, что смогу быстро попасть туда... Все мои планы и даже общее направление занятий были опрокинуты ответом махараджи. Но ответ пришел почти через три месяца. Я получил его летним утром на улице Мелодии [в Бухаресте], когда уже почти утратил всякую надежду» [Memorii I, 159—160].

Таким было начало пути Мирчи Элиаде на Восток, таким было начало его творческого и жизненного пути. Стремление М. Элиаде на Восток не было, судя по всему, связано с юношеской романтической тягой к путешествиям. Это было горячее желание получить солидное образование, желание оказаться у истоков знания. Дасгупта и махараджа Маниндра Чандра Нанди из Кассимбазара вряд ли могли бы

отыскать другого, столь целеустремленного и талантливого студента. В свою очередь щедрость покровителей Мирчи Элиаде поистине не знала границ. «Августовским утром я получил конверт с индийской маркой, — пишет М. Элиаде... — Это было письмо от махараджи... Он приветствовал мое желание изучать индийскую философию у Сурендрнатха Дасгупты, добавляя, что двух лет для этого недостаточно. По его мнению, мне нужно было по крайней мере пять лет, чтобы изучить санскрит и проникнуть в тайны индийской философии. И он готов был предоставить мне стипендию на пять лет. Но так как он не считал возможным, чтобы европеец мог жить так, как живут индийские студенты, он спрашивал меня, сколько денег мне было бы нужно ежемесячно» [Memorii I, 164]. В свою очередь, Дасгупта с радостью соглашался руководить занятиями М. Элиаде в области индийской философии и его диссертацией, посвященной йоге.

Знакомство Мирчи Элиаде с Индией было, как известно, глубоким, многосторонним, многообразным и продолжалось три года. И Мирча Элиаде не был бы самим собой, если бы главным в его «индийской» жизни не было неистовое увлечение наукой. «К общему удивлению я иногда просиживал целый день и значительную часть ночи за письменным столом, — пишет он. — Дасгупта посоветовал мне, какие учебники и какой санскритский словарь купить, и добавил, что я должен серьезно взяться за работу, чтобы догнать его бенгальских студентов. Вероятно, Дасгупта и не подозревал, как слепо я буду следовать его совету. По своему обыкновению, — продолжает М. Элиаде, — я сосредоточился исключительно на санскритской грамматике и индийской философии... Это продолжалось три-четыре месяца, пока я не почувствовал, что начинаю ориентироваться в том, что мне казалось в то время лабиринтом санскритской грамматики. Я прерывал работу на несколько часов поздним вечером, когда отправлялся бродить по городским кварталам. И, конечно, регулярно слушал лекции Дасгупты в Университете» [Memorii I, 176–177].

Литература

Memorii — *Eliade M. Memorii. I. București, 1991.*
Теодоряну — *Теодоряну И. Меделень. М., 1990.*

РАХ GRAECA И ВОСТОК В ПОЭЗИИ КАВАФИСА

Поставленная тема о связях Балкан и Востока в том виде, в котором она представлена в заглавии, и о самом направлении этих связей в свете исследований последних десятилетий нуждается в серьезной ревизии в ряде отношений, особенно после выхода в свет фундаментального труда Т. В. Гамкрелидзе и В. В. Иванова «Индоевропейский язык и индоевропейцы» (т. 1–2, 1984). И в теме заметки, как она обозначена в заглавии, многое должно быть увидено с другой стороны и в новой перспективе — от самого соотношения «греческого» и «восточного» до объяснения феномена греческой колонизации в пределах Средиземноморья в широком смысле слова, начиная, как обычно считается, с VIII–VII вв. до н. э., о чем написаны десятки книг и сотни статей.

Начать можно с ключевого момента, с вопроса о том, как понимать это соседство, оформленное соединительным союзом «и», греческого мира и «Востока» — как со-поставление или как про-ти-во-ставление, как понимать в этом контексте слово «Восток» — в относительном смысле, как то, что находится географически к востоку от Греции «балканской», или по существу, как особый «восточный» тип культуры, религиозных представлений, ритуальных практик, ментальности, типа, который при наличии подтипов не оказывается размытым, и самодавляющий себе и в каждой своей части отличный от «греческого» типа, наконец, тип, независимо от его «географической» прописки, объясняемый из духа, который за последние три тысячелетия несомненно менялся, то возрастая в своей ценности, то нисходя и приближаясь к деградирующим типам культуры. Другой вопрос, каков хронотоп «греческого» и «восточного», то общее когда и где, которые только и могут свидетельствовать об актуальности взаимодействий? И третий из основных вопросов, — насколько и в каких хронотопических рамках само «греческое» не есть и во всяком случае не было некогда само «восточным»? Иначе говоря, не было ли «догреческое» (т. е. греки до прихода в Грецию) одновременно и «восточным» по отношению к более поздним и более «западным» филиациям древнего населения и неолитических культур Малой Азии VI–IV тысячелетий до н. э., продолжающих цивилизацию Чатал-Гююка в юго-западной части Малой Азии, тогда как предки позднейших греков после распада греко-армяно-арийского диалектного единства находились на севере-востоке Малой Азии,

юго-западе Кавказа, севере Месопотамии. Во всяком случае греки до Греции не более удивительны, чем индо-арии и иранские племена до Индии, Ирана, Афганистана. Разница лишь в том, что «восточные» догребки двинулись на запад, а «западные» доиндо-иранцы — на восток. Таким образом, в поясе между 35° и 40° градусами северной широты в IV—III тысячелетиях до н. э. происходило интенсивное передвижение (тоже «великое», но кажется, все-таки более спокойное и, главное, постепенное) народов, в основном индоевропейских. Какими бы причинами ни объяснять эти передвижения, но нельзя пройти мимо соотношения, характеризующего цивилизации в основном этого же ареала тысячелетием-двумя ранее (VI—V тысячелетия), когда в Малой Азии процветала неолитическая цивилизация Чатал-Гююка и некоторых других центров, тогда как во многом сходная культура на Балканах (Сескльо, Старчево, Караново, Криш, несколько севернее — Кёрёш в Венгрии и др.) появилась несколько позже, в V—IV тысячелетиях. Подобный феномен переноса и воспроизведения, спонтанного или сознательно планируемого, на новом месте хорошо известен, ибо «свято место пусто не бывает», а обретенная новая родина и есть святыня. В этом и состоит, в частности, «культурная память» и соответствующее ей выражение в навыках. Очевидно, что одной из таких «новых» родин была и западная часть Анатолии, ионическое побережье и прибрежные острова, конкретно Милет, Эфес, Самос, Клазомены, ставшие колыбелью греческой (и не только ее) философии, — Фалес, Анаксимандр, Анаксимен, Гераклит, Пифагор самосского периода, Анаксагор, позже перебравшийся в Афины) и колыбелью истории — Геродот из Галикарнасса. Показательно, что вторым главным центром раннегреческой философии оказалась не собственно Греция, не Афины, но Сицилия — Элея, Агригент, Кротон и там жившие Ксенофан, Парменид, Зенон, Мелисс, Пифагор, учившийся у Фалеса, Ферекида, Бианта, Анаксагора, и следовательно, знакомые с ионийскими мудрецами. Так что путь из Ионии в Сицилию в те времена был почему-то предпочтительнее, чем путь в расположенные напротив Афины. В большинстве важных случаев он и действительно был короче: чтобы по суше добраться из Милета в Афины или из Афин в Элею нужно было затратить во много раз больше времени, чем по морю. Греков в их стремлении из беспролазной замкнутости на стыке восточных частей Малой Азии и северной Месопотамии к морю вела корысть — торговля, деловые связи, экономическая выгода, успех в которых мог быть достигнут только с помощью моря. Продуманный риск формировал новый тип человека, от-

крывал новые горизонты, подсказывал, как найти выбор в критических ситуациях. В классический период древнегреческой истории море решало всё — от удачной торговой сделки до первенствующего положения Афин как города, держащего ключи от моря. Во всяком случае уже в V в. до н. э. грекам принадлежала гегемония на море, поддерживавшаяся за некоторыми исключениями и позже. Достаточно сказать, что и сейчас торговый флот Греции наиболее многочисленный среди стран Средиземноморья. Впрочем, он не ограничивается только этим морем. Стоит напомнить о почти легендарном греческом мореплавателе Пифее (Πυθαίας) из Массилии (IV в. до н. э.), отважном мореплавателе и географе, объехавшем западные и северные берега Европы от Гад до Фулы, от которого остались сочинения «Τὰ περὶ ὠκεανοῦ, γῆς περίοδος» и «Περὶ πλοῦς».

Греки с ранней поры своего исторического существования не могли ограничиться пределами своей родины и «своего», ближайшего моря, всё время наращивая и распространяя (вглубь и вдаль) «греческий» слой (graecitas, «греческость») и, побуждаемые своим императивным «греческим» Dahin! (πρὸτέρω!), осваивали всё Средиземноморье, не забывая, однако, и о своей материнской земле (terra mater). Вездесущность, инициативность, энергия греческих мореплавателей рассеяла греков по всему Средиземноморью, островам и прилегающим странам, сделала греков отмеченным народом, способствовала выработке своего рода историософии «греческого», его судьбы и его практики в веках, но и предопределило для множества греков сознание лишенности родины и невозможность когда-нибудь соединиться в единое целое на своей исторической родине.

Выдающийся современный греческий писатель и мыслитель Мицос Александропулос в своем романе «Сцены из жизни Максима Грека» («Σκηνές από το βίο του Μαξίμου του Γραικού»), касаясь совсем иной эпохи и иного пространства (Москва первой половины XVI века), пишет:

«Бедные греки, — удрученно проговорил архимандрит Савва (игумен, грек, действие происходит в Москве. — В. Т.), — рас-се-я-ли-сь вы по свету, точно муравьи Божьи, чей муравейник разорил дикий зверь. — Наступило молчание. Савва с глубоким вздохом перекрестился. Перекрестились и остальные. — К чему нам сокрушаться, святой игумен? — сказал Максим. — Господь пожелал, чтобы мы разбредлись по большим дорогам. Всюду несли Его слово. Это благословение... — Нет, наказание! — вос-

кликнул Савва. — И мы никогда, видно, не сойдемся вместе на родине. — Может быть, — спокойно сказал святогорский монах. — Тогда сойдемся мы однажды там, куда в конце концов придут все народы, на общей родине. Это главное, а остальное всё преходяще».

Или еще —

«„Позор! — с досадой воскликнул монах. — А он и вправду грек или только выдает себя за грека?“ — „Разумеется грек! А что тебя удивляет? Кто теперь в Высокой Порте вершит дела у султана? Греки. Повсюду греки. Великий драгоман Авессалом — грек, Адриан и Мустодий тоже греки <...>“».

В поэзии XX века лучшим выразителем этой идеи «гречества», «повсюдности» греков, проблемы «греческих» греков и греков «негреческих», подлинности и имитации, места греков среди других народов в средиземноморском пространстве и особенно греческо-«восточных» связей был, несомненно, Кавафис (1863–1933). Дело не только в том, что сам он был поэтом Божьей милостью и не столько потому, что «греческость» была сквозной темой его поэзии. Пожалуй, не менее важным было умение поэта держать в сфере своего внимания всю историю Греции от Гомера (если не от того времени, когда в ней жили пеласги) до современности, не поступаясь в этом макроскопическом взгляде микроскопическими деталями, иногда говорящими о целом, если не больше, то острее, пронизательнее, более лично, можно смело сказать, экзистенциально. История Греции, как и ее сегодня, были пережиты поэтом как свидетелем, который *hic et nunc* присутствует при происходящем. И в истории Кавафису важна не столько эмпирия и непрерывность, сколько смысл происходящего и вовлечение читателя в активное переживание того же, что пережил сам поэт. Без этого феномена «заражения» всё в значительной степени утрачивало бы ценность. И еще одна особенность поэта в его восприятии «греческого», как оно раскрывается в истории, состоит в том, что подлинный смысл описываемого познается, скорее даже прочувствуется через расставание, утрату, и есть стихотворения, которые выглядят как ритуальное действие отдания долга памяти ушедшим и ушедшему и подготовки встречи будущего. Таково, между прочим, одно из ранних стихотворений Кавафиса «Свечи» (1899):

Дни будущего предо мной стоят
цепочкой радужной свечей зажженных —
живых, горячих, золотистых свечек.

Дни миновавшие остались позади
печальной чередой свечей угасших,
те, что поближе, всё еще дымятся,
остывшие расплывшиеся свечи.

Мне горько сознавать, что их немало,
мне больно прежний свет их вспоминать.
Смотрю вперед, на ряд свечей зажженных.

И обернуться страшно, страшно осознать:
как быстро темная толпа густеет,
как быстро множится число свечей погасших.

Τοῦ μέλλοντος ἡ μέρες и Ἡ περασμένες μέρες; σειρά κεράκια ἀναμένα и θλιβερή γραμμή κεριῶν σβυσμένων — вот ось, соединяющая будущее и прошлое. Ср. и другие ранние стихотворения — «Голоса» («Φωνές») и «Желания» («Επιθυμίες»), оба 1904 г. Или стихотворение «Ожидая варваров» («Περιμένοντας τους βαρβάρους»), тоже 1904 г. На площади горожане. Они знают — «Сегодня варвары сюда придут». Но вот народ расходится по домам. Настала ночь. Варвары не пришли, а может быть, их и вообще нет. Но это тоже не утешает — *И что же делать нам теперь без варваров?* | *Ведь это был бы хоть какой-то выход.* И этот строй мыслей, это умозаключение говорит об одном — с варварами смирились: жить под ними — все-таки какое-то решение. А варвары если не германцы, то скорее всего с востока, и там их много, всех не перечислить, но перечислять их все-таки приходится, все они разрушители и насильники, но одни больше, другие меньше, и предпочитают ждать этих «других». Несколько примеров — *Сошлись александрийцы посмотреть | на отпрысков прекрасной Клеопатры.* Сегодня их назовут царями и распределят кому над кем царствовать — *Армян, мидийцев и парфян владыкой | всецельным Александра нарекли.* | *Сирийским, киликийским, финикийским | владыкою был назван Птолемей.* | *Однако первым был Цезарион | [...]* | *Он вознесен был выше младших братьев, | провозглашен Царем среди Царей.* Но Разумные александрийцы знали, | *Что это было только представление.* Но не все были разумны в Александрии, и

народ, включая, вероятно, и разумных, *И торопились, и к Гимнасию сбегались, | и криками восторга одобряли | на греческом, египетском, еврейском | блестящий тот народ александрийцы | и знали ведь, что ничего не стоят, | что звук пустой — цари и царства эти* («Александрийские цари» [Ἀλεξανδρινοὶ βασιλεῖς], 1912). И опять не подлинность, но имитация, представление. А вообще-то не трудно было предположить то, что и случилось — Клеопатра покончит собой, Цезарь будет убит, а остальные дети Клеопатры будут увезены заложниками в Рим. А сейчас это устраивает всех — и греков, и египтян, и евреев, и римлян: все-таки какое-то сосуществование, а что это только пока, об этом не хотят думать.

Или взять стихотворение «Филэллин» ([«Φιλέλλην»], 1912), написанное от лица правителя одного из мелких эллинистических на Востоке, видимо, в Мидии. Конечно, в Мидии живут не варвары, и некогда она была сильным и известным государством. Да и сейчас, кажется, никто ей не угрожает, но престиж эллинистической культуры высок, и мода на «греческое» дорогого стоит. Поэтому царек, любящий если не греков, то «эллинское», возможно, и говорящий кое-как по-гречески и сознающий, что уже одно это придает ему вес в этой разноязычной стране, «эллинофильствует» — *Ты позаботься об искусной гравировке. | Величье, строгость в выражении лица. | А диадему лучше сузить: лично мне | претят широкие парфянские, — ты знаешь. | И надпись греческую сделай, как обычно, | со вкусом, в меру, без напыщенных излишеств — | чтоб ложно не истолковал проконсул, | во всё он лезет, обо всем доносит Риму, — | но быть, конечно, надписи почетной. | На обороте — очень что-нибудь такое: | торс дискобола, например, Эфеб прекрасный. | Всего же строже поручаю присмотреть я | (С и т а с и, забыть не вздумай, боже сохрани!) | чтоб после гравировки «Царь», «Спаситель» | изящно надпись бы легла «Филэллин». | И ты не вздумай-ка острить на эту тему, | что где тут эллины и как сюда попали, | откуда позади Фраа т и Загра вдруг эллины взялись? | Поскольку нынче это пишут легионы | гораздо больших даже варваров, чем мы, | и мы напишем, мы других ничем не хуже. | И наконец, не забывай, что иногда | И к нам из Сири и софисты забредают, | и стихоплеты, и другие в этом роде. | Так вот и мы не чужды эллинского духа. —* Эллинской моды, несомненно, но эллинского духа едва ли. Это стихотворение удачно передает атмосферу эллинистического Востока, уже успевшего впитать в себя ту «греческость», с которой он познакомился во время похода Александра Македонского в Индию. Не всегда восточные варвары вторгались в античный мир, бывало и наоборот:

примеры Александра Македонского и войн Рима с парфянами говорят об этом, и создание эллинистических государств в этом ареале свидетельствует о роли эллинизма, как и заимствование индо-иранской лексики, а отчасти и мод говорит о роли «восточного».

Но, может быть, еще более удачный пример подобного «филэллинства» с точными психологическими деталями отражен в стихотворении «Владыка Западной Ливии» («Ἡγεμὼν ἐκ Δυτικῆς Λιβύης», 1928). Владыка Западной Ливии Аристомен, сын Менелая, провел в Александрии всего десять дней и оставил по себе благоприятное впечатление. И вот почему — *Не только именем, но и в манерах — грек. | Охотно принимал он почести, однако | сам не искал их — не честолюбив. | Книг греческих он накупил немало | по философии, а также по истории. | А главное — немногословный человек. | Глубокомысленный, должно быть, а такие люди | привыкли слов на ветер не бросать. || Глубокомысленный — увы! — он не был. | Пустой, ничтожный человек. | Взял греческое имя и одежду, манерам греческим немного обучился | и трепетал от страха — как бы не испортить | то неплохое впечатление досадным срывом | на варваризмы в греческой беседе, | тогда александрийцы засмеют его, | им, негодяям только повод дай. || Поэтому он был немногословен, | следя усердно за произношением и падежами, | томясь и тяготясь обилием речей, | которые удерживал в себе.*

Тема борьбы с персами неоднократно использовалась в поэзии Кавáfиса. Собственно, в истории Греции угрозы персидского вторжения и завоевания были наиболее реальными и опасными. «Александр, сын Филиппа, и греки без лакедемонян...», и это перед самым столкновением с персами. Равнодушие (возможно, и обида) Спарты объяснялась легко: лакедемоняне не привыкли, чтобы ими кто-нибудь командовал, лишь спартанец может вести в сражение всегреческое войско и зажечь его отвагой, — так считали они, и это была преступная гордыня, но, может быть, именно она придала особые силы участникам всегреческой коалиции и помогла, мобилизовав все наличные силы, победить — «без лакедемонян». И произошло вот что — *В результате — без лакедемонян при Гранике | и при Иссе, а также в решающей битве, | где несметная сила, что персы в Арбелах собрали, | понесла сокрушительное поражение | (Дарий не сомневался в успехе, но был опрокинут).* Победили все греки, кроме лакедемонян, и они могли с полным правом говорить о себе — *мы: Мы — от александрийцев до антиохийцев, | от египетских греков до греков сирийских, | селевкийцы, мидийские греки | и персидские и остальные. | Мир обширных владений с его исключительным чувством | сообразности — гибкий при всех обстоятельствах. И Единое*

Наше Наречье | донесли мы до Бактра, до Индии донесли. || Что нам теперь претензии лакедемонян! («В 200 году до Р. Х.» [«Εὐμεγάλῃ Ἑλληνικῇ ἀποικίᾳ, 200 Π. Χ.», 1931).

«Ближневосточная» тема, ставшая для Греции актуальной после походов Александра Македонского и его смерти, возникает в ряде других стихотворений Кавафиса, где говорится о Сирии, Селевкидах и самом царе Селевке, сохранявших для греков свою актуальность. Среди них — «Недовольство Селевкида» («Ἡ Δυσἀρέσχεια τοῦ Σελευκίδου», 1915), где речь идет о Деметрии Сотере, сыне умерщвленного римлянами сирийского царя Селевка IV; «Деметрий Сотер (162–150 до Р. Х.)» [«Δημητρίου Σωτῆρος (162–150 Π. Χ., 1919)»], о свергнутом с престола Селевкиде — *Во всех своих надеждах он обманут! || Мечтал он совершить великие деянья | и положить конец тому позору, | в который родину его повергло | сражение при Магнесии. Пусть Сирия воспрянет | богатым и обильным государством, пусть воскреснут | флот, войско, крепости — ее твердыни. || Как горевал он, как страдал он в Риме, | [...] когда улавливал в речах друзей | едва скрываемое разочарование | в эллинском мире и его династиях, которые | давно уже себя изжили и не могут | вершить судьбой народов, государств. | [...] | Ах, только б удалось до Сирии добраться! | [...] | И что ж теперь? Отчаяние, боль. | [...] | И всё же он боролся до последнего, | он сделал всё, что только было можно. | И в черной горечи своей теперь | одну лишь мысль он с гордостью лелеет, | что в поражении, его постигшем, | он мужества нисколько не утратил. || Всё прочее — тщета, мечты пустые. Сирия | на родину его почти уж не похожа — | в руках у Гераклида с Валом* (ср. также стихотворение «Битва при Магнесии», 1915, где рассказывается о македонском царе Филиппе V, проигравшем сражение при Киноскефалах, но узнав, семь лет спустя, что римляне понесли поражение царю Селевкидского царства Антиоху III, скорбит, что эллинистическому миру нанесен еще один удар).

Сирийская тема косвенно представлена также в стихотворениях «Печаль Ясона, сына Клеандра, поэта в Коммагене (1595 год)», 1921 (правда, только в его заглавии), в «Слове к Антиоху Епифану» (1922), о царе из династии Селевкидов, дяде Деметрия Сотера (см. выше), в «Темефе Антиохийце, 400 год», 1925, в «Юлиане и антиохийцах», 1926, в «Окрестностях Антиохии» (1932).

Финикийская тема отражена в двух «сидонских» стихотворениях — «Юноши в Сидоне (400 год)», 1920 и «Театр в Сидоне», 1923, а иудейская в четырех стихотворениях — «Аристовул», 1918 (о царе Иудеи Ироде I Великом, приказавшем утопить брата своей жены Ма-

риамны [Мариам]), «Иудей (50 год)», 1919 (о восстановлении привилегий александрийских евреев при Клавдии), «Пред Иерусалимом», 1893 (крестоносцы в захваченном 15 июля 1099 года Иерусалиме), «Саломея» (1896).

Египетская тема отражена в «Теодоте», 1915 ([...] | *поклонников толпа | тебя почетом в Риме окружает, | но радости не будет на душе, | не будет чувства, что судьбы своей достоин, | когда в Александрии, после пышной встречи, | на окровавленном подносе Теодот | тебе главу Помпея принесет.* || Ты думаешь, что жизнь твоя скромна, | течет без бурь, вдали от тревожений | и нет в ней места ужасам подобным? | Не обманись, быть может в этот час | в соседний дом, такой спокойный мирный, | неслышной поступью заходит Теодот | и столь же страшную главу с собой несет), в стихотворении «Слава Птолемеев» (1911; *Я Птолемей, нет равных мне под солнцем...*; о династии Лагидов или Птолемеев в эллинистическом Египте в III—I вв. до Р. Х.), в «Жреце в капище Сераписа» (1926; [...] *Кто же твое [Христа. — В. Т.] имя отрицает, | тот ненавистен мне. Но вот сейчас | отца мне жаль, Христе, отца мне жаль родного, | хоть он при жизни был — промолвить страшно — | в поганом капище Сераписа жрецом*).

Каппадокийская тема представлена в двух стихотворениях — «Ороферн» (1915; властитель Каппадокии, взошедший на трон в 157 г. до Р. Х. при помощи сирийского царя Деметрия Сотера, но впоследствии изгнанный) и «На пути к Синапе» (1928; о Митридатe V, убитом в 120 г. до Р. Х. в Синопе своей женой).

Эта обширная этнокультурная панорама от Италии до Индии, от Греции до Египта, центром которой оказываются греки и «греческое», подлинное и имитирующее «греческость» — всё это пронизано духом неблагополучия, предвещающего кризис, который вскоре потрясет весь античный мир, сами его основы. В художественной литературе, касающейся этой темы, трудно найти произведение, в котором с такой глубиной и пронизательностью была бы прочувствована судьба античного мира с его неминуемым закатом.

