

ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК
ОТДЕЛ СРАВНИТЕЛЬНОГО КУЛЬТУРОВЕДЕНИЯ

*Посвящается 180-летнему юбилею
Института востоковедения РАН*

ЧУЖОЕ:
ОПЫТЫ ПРЕОДОЛЕНИЯ
Очерки из истории
культуры Средиземноморья

Под редакцией Р.М. Шукурова

Москва
«АЛТЕЙА»
1999

УДК 130.2
ББК 63.3(0)32-7
Ч 86

Главный редактор серии
доктор искусствознания *Ш.М. Шукуров*

*Исследования финансировались
Российским гуманитарным научным фондом
и Институтом востоковедения РАН*

*Издание книги осуществлено
при финансовом содействии
Института востоковедения РАН*

Чужое: опыты преодоления. Очерки из истории культуры
Средиземноморья. — М.: Алетей, 1999. — 384 с.
ISBN 5-89321-031-x

Сборник статей ведущих российских, французских и английских культурологов, историков и филологов явился плодом исследовательского проекта, направленного на изучение феномена Чужого в истории культуры Средиземноморской ойкумены. В книге представлены основные концептуальные подходы в разработках феномена «чуждости» в современном знании о прошлом, дается широкая панорама ключевых проблем новейшей аллологии. Проблема чуждости обсуждается на обширном материале культуры доисторической древности, Древнего Египта, греко-римской античности, византийского, мусульманского и западного средневековья, а также современности.

Книга предназначена для специалистов-гуманитариев (в особенности античников, византинистов, медиевистов), студентов и аспирантов гуманитарных вузов.

УДК 130.2
ББК 63.3(0)32-7

- © Тексты статей. В.А. Арутюнова-Фиданян, Г.И. Беневиц, А.Е. Демидчик, П. Долуханов, Л.С. Перепелкин, С.В. Прожогина, П.В. Шувалов, 1999
- © Перевод. О.А. Власова, Л.Б. Илиашвили, 1999
- © Составление тома, вступительная статья, тексты статей Шукурова Р.М. и Шукурова Ш.М. Институт востоковедения РАН, 1999
- © Макет. Издательство «Алетейа», 1999

ISBN 5-89321-031-x



9 785893 210316 >

ISBN 5-89321-031-x

СОДЕРЖАНИЕ

Список сокращений	7
Введение, или Предварительные замечания о Чуждости в истории. <i>Р.М. Шукуров</i>	9

Раздел I ПРИСВОЕНИЕ

<i>Ш.М. Шукуров.</i> Александр Македонский: метаистория образа	33
<i>Ф. Артог.</i> Возвращение Одиссея. <i>Пер. Л.Б. Илиашвили</i>	62
<i>Г.И. Беневиц.</i> Житие преподобного Алексия, человека Божия (преодоление чуждости в контексте церковного предания)	95
<i>Ж. Дагрон.</i> Формы и функции языкового плюрализма в Византии (IX–XII вв.). <i>Пер. О.А. Власовой</i>	160
<i>Р.М. Шукуров.</i> Имя и власть на византийском Понте (чужое, принятое за свое)	194

Раздел II ОТЧУЖДЕНИЕ

<i>А.Е. Демидчик.</i> «Дал я дорогу своим ногам...» («Рассказ Синухе» — древнейшие воспоминания эмигранта)	237
<i>П.В. Шувалов.</i> Немощь Аттилы (властитель гуннов глазами германцев)	259
<i>В.А. Арутюнова-Фиданян.</i> Методы создания позитивного образа византийской империи в армянской историографии (период экспансии)	277

Раздел III
ГРАНИЦА

С.В. Прожогина. Mal de soi, или Кризис самоидентификации в пространстве Востока и Запада (художественные свидетельства франкоязычных магрибинцев)	313
П. Долуханов. «Чуждый», «чужой» и археология	344
Л.С. Перепелкин. Проблема социальных границ в системе социального знания	360
Указатель имен и географических названий	368

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ВВ — Византийский временник. Москва.
 ВДИ — Вестник древней истории. Москва.
 ЖМНП — Журнал министерства народного просвещения. Санкт-Петербург.
 ИДВ — История древнего Востока. Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. Ч. 2. — М., 1988.
 ИФЖ — Историко-филологический сборник. Москва.
 ПАВ — Петербургский археологический вестник. Санкт-Петербург.
 ПС — Палестинский сборник. Москва-Ленинград.
 ТЗС — Труды по знаковым системам. Тарту.
 УЗ ТГУ — Ученые записки Тартуского государственного университета. Тарту.
 AP — Ἀρχαῖον Πόντου. Ἀθήναι.
 BF — Byzantinische Forschungen. Amsterdam.
 BHG — Bibliotheca hagiographica graeca / ed. F. Halkin. Bd. 1-3. Bruxelles, 1957.
 BMGS — Byzantine and Modern Greek Studies. Birmingham.
 BSOAS — Bulletin of the School of Oriental and African Studies. London.
 DOP — Dumbarton Oaks Papers. Washington.
 GM — Göttinger Miscellen. Göttingen.
 JHS — The Journal of Hellenic Studies. London.
 JRS — Journal of Refugee Studies. Oxford.
 LÄ — Lexikon der Ägyptologie. Bd. 1-6. — Wiesbaden, 1972-1986.
 MGH — Monumenta Germaniae Historica.
 MHR — Mediterranean Historical Review. London.
 MM — Miklosich F., Müller J. Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana. T. 1-5. — Vindobonae, 1860-1887.
 NE — Νέος Ἑλληνομνήμων. Ἀθήναι.
 PG — Migne J.P. Patrologiae cursus completus. Series graeca.
 PL — Migne J.P. Patrologiae cursus completus. Series latina.
 PLP — Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit / Hrsg. von E. Trapp u.a. — Wien, seit 1976.

- PLRE — Prosopography of the Later Roman Empire / Ed. A. Jones, J.R. Martin-dale, J. Morris. Vol. 1–3. — Cambridge, 1971–1992.
- RE — Pauly's Realenzyklopädie der classischen Altertumswissenschaft / Bearb. von G. Wissowa, fortgeführt von W. Kroll, K. Mittelhaus, K. Ziegler. — Stuttgart, seit 1894.
- RÉB — Revue des études byzantines. Paris.
- RGA — Reallexikon der Germanischen Altertumskunde / Begr. von J. Hoops. — Berlin, New York, 1973.
- RHC Occ — Recueil des historiens des croisades: Historiens Occidentaux.
- TM — Travaux et Mémoires. Paris.
- ZDMG — Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Leipzig, Wiesbaden.

ВВЕДЕНИЕ,
ИЛИ ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ
О ЧУЖДОСТИ В ИСТОРИИ

I

Проблема Чужого и Чуждости в истекающем столетии превратилась в одну из наиболее интенсивно обсуждаемых проблем гуманитарной мысли. Настойчиво повторяющиеся попытки концептуального описания Чуждости, создания некой непротиворечивой и универсальной модели Чужого в его взаимоотношениях с Собственным предпринимаются практически во всех областях гуманитарного знания от прикладной социологии до философской антропологии. «Аллология», «ксенология», или наука о Другом/Чужом (если такая дисциплина действительно уже родилась), ветвится на множество отраслей, повторяющих строение современного гуманитарного знания: собственной обширной библиографией обладают концепции Чужого в сознании архаического и античного, средневекового и современного. Различные аспекты генезиса «образов Чужого», их деконструкции и последующего преодоления давно превратились в дежурные темы многочисленных конференций, собираемых европейскими и международными организациями гуманитарной, экуменической и интеграционной ориентации.

Книга, которую читатель держит в руках, представляет собой опыт интерпретации Чуждости в ее историческом бытовании, как элемента ныне уже утраченной ментальности *исторического человека*.¹ Большая часть исследований посвящена древности и средне-

¹ Одна из недавних попыток осмыслить феномен Чужого в истории была предпринята в отечественной историографии на страницах авторитетного медиевистического альманаха «Одиссей» (Образ «другого» в культуре // Одиссей. 1993. Человек в истории. — М., 1994).

вековью, от доисторического человека до XV в., и охватывает широкий географический ареал: Европа, Передний Восток, Иран. Вместе с тем, ради сохранения сюжетно-смыслового единства книги, исследования ограничили культурно-географическими пределами Средиземноморья, выдвинутой в сборнике, еще будет сказано ниже). Вошедшие в книгу отдельные экскурсы в современную ментальность призваны придать обсуждаемым проблемам необходимую временную перспективу.

Настоящая книга задумывалась как единый текст, обладающий целым набором общих сюжетных линий, перекликающихся и взаимодополняемых в частных исследованиях. Это отнюдь не означает, что вошедшие в нее работы — вместе либо по отдельности — претендуют на исчерпывающее и систематическое описание *всеобщей истории* Чуждости в древности и средневековье. Подчеркнем, что с самого начала эта книга мыслилась отнюдь не как коллективная монография, некий путеводитель по древней Чуждости. Это именно сборник, в изначальном смысле слова, совокупность результатов, достигнутых благодаря *индивидуальным* (может быть, даже подчеркнуто своеобразным) исследовательским подходам и методикам, объединенными в осмысленное целое заданным *интерпретационным ракурсом*. Составитель последовательно избегал тематической и методической томогенности (монографичности) внутри сборника.

Однако, прежде чем перейти к объяснению предлагаемого в сборнике интерпретационного ракурса, важно обозначить контуры некоторых базовых параметров того понимания Чуждости, на котором базируется концепция книги.

II

«Я» вторично по отношению к «ты», в начале находится Другой, но не Я. Свое, Собственное, Внутреннее осознается и проявляется только через встречу с Чужим и Внешним, подобно тому как касание тела Другого порождает Мою плоть.² Другой, таким образом, устанавливает пределы Своего, границы того, чем Свое обладает.

² Бубер М. Я и Ты. — М., 1993; Подорога В. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию (Материалы лекционных курсов 1992–1994 гг.). — М., 1995. — С. 144–145. Ср. также с замечанием В. Подороги: «Через наше Я проходит раздел мира на Внутреннее и Внешнее (и он является не только, или, точнее, не столько территориально-пространственным разделом, сколько разделом, выявляющим психофизические и ментальные границы «Я-чувства»)» (Подорога В. Феноменология тела. — С. 30–31).

Однако Другой — это не только строго обозначенный предел, твердые стенки сосуда, ограничившие Собственное. Другой — не меньше чем *способ* нашего присутствия в мире. «Другой не есть ни объект в поле моего восприятия, ни субъект, меня воспринимающий, — это прежде всего структура поля восприятия, без которой поле это в целом не функционировало бы так, как оно это делает» (Жиль Делез)³. Наша способность воспринимать и быть воспринимаемым целиком «возможна» Другим. Всякая коммуникация (лат. *communico* — «делать общим, со-общать, со-единять», *communicatus* — «причастность, общность» и т. д.) — это выход за пределы Себя, вовне Своего к Другому, соединение Себя с Другим. Не будь Другого, не было бы нужды в жестах восприятия и коммуникации, Собственное, так и не осознав свою самость и свой предел, оставалось бы в абсолютном покое, во мраке самодостаточности.

«Я» раздвигает собственные границы благодаря Другому и за счет его. В знании «Я» о себе нет ничего, что сначала не было бы Чужим. Даже язык, поля понятий, способы обращения с ними воспринимаются от Другого как данность, уже созданная Другим прежде. Язык и выражаемые им представления осваиваются под действием и принуждением Другого.

Если Чужое творит «Я», вторгаясь в Собственное, то каковы возможности «Я» в познании его? Наличие Другого дает первичную бинарную структуриацию мира на пространство Своего — *доступного и находящегося во владении* — и пространство Чужого — *недоступного и не находящегося во владении*. При этом Чужое основывается в *проверяемой доступности непосредственно недоступного*, а опыт Чужого может существовать только как *опыт непреодолимого отсутствия* (Гуссерль). Отсюда проистекает парадоксальность природы Чужого, которое находится у истоков первичной структуриации Своего, но в то же время никак не поддается постижению Своим. Попытки привести Чужое к *высказыванию собственного смысла* уничтожат Чужое как Чужое. Абсолютно Чужое — это всегда непостижимое, оно как таковое, будучи обретенным и познанным Своим (т. е. *о-своенным*), неизбежно исчезнет, растворится в Своем.⁴

³ Делез Ж. Мишель Турнье и мир без Другого. / Комментарий. № 10. — М.-СПб., 1996. — С. 85

⁴ Подробнее см.: Вальденфельс Б. Своя культура и чужая культура. Парадокс науки о «Чужом» / Пер. О. Кубановой // Логос. — 1994. — № 6. — С. 77–94.

В силу этого непреодолимого противоречия наши представления о Чужом конституируются на почве и из средств живого настоящего. Опыт Чужого представляется нам неким вариантом опыта самого себя. «Когда мы что-то видим, мы выбираем то, что видим, т. е. мы видим как картезианские существа — через знание видимого, я бы сказал, через то, что мы уже знаем о том, что видим. В этом смысле мы не видим (да и нам не столь необходимо видеть) то, что ничего не значит для нас с точки зрения предшествующего опыта или воспоминания», — пишет Валерий Подорога, отсылая нас также и к идее Хайдеггера о *просвете*, предвосхищающем понимание.

Если экстраполировать сказанное на проблематику исторической аллологии, то приходится признать, что представления о чужой культуре (т. е. о Чужом) целиком центрируются на культуре собственной, которая в них выполняет роль одновременно и центрального члена, и базовой модели, привносящей в пространство Чужого несвойственную ему систему координат. Действительное строение Чужого, таким образом, либо не учитывается вовсе, либо воспроизводится измененно с той или иной мерой приближенности. Не следует заблуждаться относительно наших представлений о Чужом — они ни в коем случае не суть простое воспроизведение Чужого, но всегда — истолкование его на *своем*, непременно понятном для нас языке, независимо от того, насколько «свой» и «чужой» языки совместимы.

Структурация Другого, «возможного» мира неизбежно строится в согласии с тем полем возможного, которым обладаем мы сейчас. Мысль наблюдает свое зеркальное отражение, в той или иной мере измененное актуальностью удостоверенной плоти Другого, другой культуры. В этом смысле проблема постижения Другого может оказаться неразрешимой. Другой неизменно теряется в складках и поворотах моего возможного.⁵

Осознание хрупкости Чужого и его роковой восприимчивости к внешнему прикосновению предопределяет магистральную тенденцию в поисках интерпретационных стратегий для ряда прикладных наук (в первую очередь, социальной антропологии и этнологии), которые озабочены проблемой овладения Чужим и, одновременно, сохранения в неприкосновенности его самости.

⁵ О разработках проблемы Чужого в современной философской мысли см. сборник переводов: От Я к Другому / Под ред. А. А. Михайлова. — Минск, 1997.

Несомненно, та же задача (при всей проблематичности ее однозначного решения) отчасти стоит и перед авторами настоящей книги. Ответ проблемы Другого/Чужого падает и на историю. Ограничимся двумя замечаниями. Во-первых, само обретение исторического опыта в живом настоящем (или «в прошлом настоящем») легко может быть представлено в терминах взаимоотношений Своего и Другого, ибо всякое исторически значимое явление — это творческий акт, шаг за пределы Себя. Во-вторых, отношения Своего и Другого отчетливо проглядывают в обращении живого настоящего к собственному историческому прошлому; всякое познание исторического есть освоение Чужого — поэтому древняя письменность, сохраняющая известие о прошлом человеке, требует герменевтического преодоления *отчуждения* между исследователем и древним текстом (а также, добавляет Гадамер, и отчуждения между самим исследовательским текстом и его автором).

В истории, понимаемой либо как некое событие, либо как мысль об этом событии, в сущности, нет ничего, что нельзя было бы истолковать в терминах отношений между Своим и Чужим. Однако феномен Чуждости, будучи базовым элементом историчности как таковой, вряд ли может быть разгадан и описан посредством традиционного историографического дискурса, последняя разгадка природы и структуры отношения между Своим и Чужим в истории лежит за пределами измерения исторического.

Это один из тех случаев, когда история, как наука эмпирическая, не в состоянии ответить на вопросы, поставленные ею самой, в силу своей дескриптивности, в силу того, что она обречена оперировать нетипизируемыми и упраздняемыми за давностью ценностями. Вместе с тем, история дает иллюстрацию, пример, который может обрести значение *образца*, инициирующего поиск некоего значимого смысла о нас самих, пребывающих в живом настоящем.⁶

Исследовательская стратегия настоящего сборника, не касаясь корневой эпистемологической проблемы овладения историей как Другим/Чужим, удовлетворяется признанием *относительной* природы исторического Чужого (об этом см. также ниже). Чуждость не является свойством, которое может быть просто предписано некоторой вещи, некоторому событию и некоторой личности как таковой. Чужая природа обладает своей чуждостью только в отно-

⁶ См.: Гуссерль Э. Начало геометрии / Комментарии Ж. Деррида. — М., 1996, особенно с. 16–17, 62–63.

шении к субъекту и в исторической изменчивости обстоятельств.⁷ Настоящее исследование исходит из посылки, предполагающей, что адекватное описание «прошлого как Другого/Чужого» требует максимально возможного уважения в прошлом события его *автономности и самодостаточности* по отношению к ментальному Собственному исследователя. Через признание *автономности* и потенциального субъектного статуса Чужого можно попытаться войти с ним в отношения *диалогические* в том смысле, в котором говорил Михаил Бахтин о «диалогическом проникновении в познаваемый смысл», о «разговоре» не только об объекте, но и с объектом.

Однако следует помнить, что настоящая книга отнюдь не о *прошлом как Чужом*, но скорее о *Чуждости в прошлом* (эти два аспекта необходимо в нашем случае решительно развести). Другими словами, авторы сборника сознательно отстраняются от эпистемологических оснований интерпретации истории как Чужого, концентрируясь на более частной задаче описания *исторического человека перед лицом Чужого*, фиксации типических реакций *исторического Собственного* на встречу с Чужим.

III

Вглядываясь в современные философско-антропологические разработки сквозь призму *опыта истории*, мы можем сформулировать чрезвычайно важный в контексте настоящей книги вопрос: до каких пределов следует экстраполировать *отношение* к Чужому современного сознания (включая, разумеется, и сознание авторов этого сборника) на историческую ментальность? Как убедится читатель, базовые психологические константы восприятия Чуждости современным и прошлым человеком пересекались и перекликались, однако до какой степени согласовываются между собой вторичные ментальные реакции на встречу с Чужим в древности и сейчас? Как мы увидим, приложение современных «аллологических» рефлексий сознания к реконструируемой исторической ментальности возможно лишь в достаточно ограниченных пределах.

Действительно, современное понимание Чуждости часто не может быть механически перенесено в ментальное пространство прошлого. Если ныне Чужое в полной мере осознано как *самоценный объект*, как *самодостаточное событие*, как, наконец, вождеденная цель и средство знания, то, вероятно, нельзя приписывать традици-

онному (античному, средневековому и тем более архаическому) мышлению такое же целостное и самостоятельное представление о «Чужом вообще». Древнему и средневековому человеку было неизвестно понимание Чуждости как *доступности непосредственно недоступного*.

В основе традиционного видения Чуждости лежала более общая, еще не специфицированная схема, в которой Чужое присутствовало как периферия и предел Собственного, а точнее, как *вариант, модуляция* Своего мира, на краю, но внутри горизонта которого и располагалось это Чужое. Жизненный мир традиционной ментальности сохранял безусловную одноцентрированность на Собственном. Истолкование мира в традиционном сознании оказывается *эгологией* в чистом виде. Если современное европейское сознание озабочено проблемой выработки такого знания Чужого, которое бы не уничтожило его и оставило его «таковым, каково оно есть», то традиционное сознание заботилось по преимуществу о конструировании непротиворечивой картины Собственного, которое стремилось распространить себя на весь жизненный горизонт мира. В некотором смысле, *эта книга — не столько о Чужом, сколько о Собственном*.

Во многих отраслях исторической аллологии стал уже стандартным подход к Чужому как к «Образу Чужого» в древней и средневековой ментальности. Однако, во избежание путаницы, тут, вероятно, следует развести древний и современный подходы к Чуждому. Исходя из сказанного выше, поиск в ментальном космосе древних «Образа Чужого» в нынешнем понимании — анахронизм, способный привести к ложной реконструкции космоса исторического человека. Традиционное сознание нацелено отнюдь не на адекватное осознание Чужого и формулирование его «образа», автономного от Своего, но на как можно более полное *преодоление* Чуждости. Древние, создавая «Образ Чужого», конструировали «Образ Собственного в Чужом», последовательно стремясь к расчленению и трансформации (т. е. уничтожению) Чужого в поисках аналогий и параллелей «Собственному», буквально втискивая «Чужое» в горизонт «Собственного». Именно эту важную для нас оговорку следует иметь в виду читателю, когда ему встретятся на страницах настоящей книги «Образы Чужого» в применении к древним. Именно поэтому мы предлагаем интерпретировать собранные в книге конкретные примеры встречи «Собственного» и «Чужого» в модусе *присвоения*, т. е. *уничтожения* «Чуждости». Со-

⁷ Подробнее см.: Вальденфельс Б. Своя культура и чужая культура. — С. 84.

средоточенность традиционного сознания на Себе в его отношении с Чужим — одна из стержневых идей, задающая базовые ориентиры всей книге.

IV

Книга поделена на три раздела: «Присвоение», «Отчуждение» и «Граница». Названия разделов обозначают те тематические узлы, вокруг которых группируется проблематика частных исследований. Причем следует отметить, что маркировка статей этими тремя категориями в значительной мере условна, ибо, как убедится читатель, в реальном историческом прецеденте обозначенные аспекты *присвоения, отчуждения и границы* весьма тесно, часто нераздельно, переплетены. Итак, представим вкратце круг затрагиваемых проблем.

Раздел I. Присвоение

Раздел открывается исследованием Шарифа Шукурова, в котором выдвигается концепция «Александровой (или Средиземноморской) ойкумены». Взрывное рождение Мира Александра конституировало принципиально новую цивилизационную среду (в одних случаях лишь закрепляя ранние тенденции, в большинстве — создавая новые связи и отношения), впоследствии сплавившую в себе ряд главнейших индоевропейских и семито-хамитских локальных традиций от Атлантики до западных границ Китая и Индии. Причем, Средиземноморская ойкумена обретала свою самость в результате насильственного и взрывного *преодоления и присвоения* «абсолютной Чуждости» Александром Великим и его преемниками.

Вместе с тем, идея Александрова мира обладает весьма продуктивной футурологической перспективой, она описывает строение того Собственного мира, «которому свойственно бесконечное устремление к расширению своих границ» (Ш. Шукуров), который обращен в будущее и до сих пор открыт будущему. Внутри Александровой ойкумены обособлялись и продолжают обособляться многочисленные культурные анклавы, субкультуры, взаимоотношение которых само по себе является традиционной и неисчерпаемой темой для аллологических исследований (авторы сборника в полной мере отдали дань и этой традиции). Однако, главная черта исторического бытия Александра мира заключается не только в поступательном освоении новой Чуждости, но и в неустан-

ном преодолении его *внутренней гетерогенности*, вне зависимости от того, насколько отчетливо осознается это самими субъектами и объектами преодоления.

Симптоматично, что строение средневековой иудо-христиано-мусульманской ойкумены как *действительного* Александрова единства выводится Ш. Шукуровым из знания об Александре именно в исламской традиции. В мусульманском культурном поле метаисторичность фигуры Александра приобрела наиболее обостренное, артикулированное звучание. Это, в частности, объясняется тем обстоятельством, что мусульманский мир, изначально связанный с эллинистическим культурным пространством, претерпел на самых первых этапах своего генезиса процедуру глубокой эллинизации, затронувшей эпистемологические структуры мусульманского сознания (через рецепцию «греческой мудрости» — *al-'ilm al-yūnānī* — и освоение ближневосточной византийской традиции). Александр не был чужд арабо-иранскому миру.

Вместе с тем, нельзя не вспомнить в этой связи об особом статусе мусульманской традиции, которая претендовала на абсолютный универсализм, на включение в себя предыдущих традиций (иудейской, христианской и даже зороастрийской) и преодоление их конфессиональной ограниченности (подчеркнем: преодоление через преемство, но не через отрицание). Исламское единобожие объяло предшествующую монотеистическую традицию общим горизонтом, осознав ее как единую иерархическую систему, в которой иудаизм и христианство выступали по отношению к мусульманству как дополнительные элементы, как *Иное*, но не *Чужое*. Это давало возможность исламскому интеллектуализму обозреть наследие Средиземноморья с известной долей отстраненности и бесстрастия, с открытостью преемника нескольких равнозначных традиций.

Таким образом, концепция Александрова мира, формулируемая в настоящей книге, явилась современным переосмыслением и развитием античного и средневекового метаисторического знания, ускользавшего до последнего времени от внимания исследователей.⁸

⁸ Первый подход к проблеме был сделан в свое время С. С. Аверинцевым (Аверинцев С. С. Греческая литература и ближневосточная словесность: противостояние и встреча двух творческих принципов // Типология и взаимосвязи литературы Древнего мира. — М., 1971. — С. 203–266).

Ср. также в этой связи с весьма знаменательным поделением топонимов «Средиземное море» и «Средиземноморье» культурологическими и историческими коннотациями («средиземноморский человек», «средиземноморское пространство», «средиземноморский контекст» и т. д.) в одной из последних, еще не завершен-

Идея Александра мира имеет определяющее значение для архитектоники настоящей книги: все вошедшие в нее частные исследования посвящены тому или иному аспекту освоения Чуждости внутри пределов средиземноморского цивилизационного горизонта. В этом смысле настоящая книга — это повествование об Александре и о расширении его Мира.

Работа французского античника Франсуа Артога «Возвращение Одиссея» имеет двоякую значимость в контексте настоящей книги. Во-первых, «Одиссея», новую интерпретацию которой предлагает исследователь, обращает читателя к предпосылкам Александра мира, к одному из истоков последующих «преодолений». Одиссей отправляется в Чужое, чтобы вернуть себе подлинное имя. Обретение Себя требует овладения чужими пространствами, населенными чуждыми народами, богами и невиданными зверями. Мудрость Одиссея — в его исчерпывающем (или приближающемся к таковому) знании Себя, ойкумены Собственного, в котором он освоил чужест посредством волевого и интеллектуального усилия.

Во-вторых, скитания Одиссея обращают нас к чрезвычайно обширному тематическому пласту, связанному с феноменом путешествия. Путешествие Одиссея, наряду с «Илиадой»,⁹ — это модель для будущих «путешествий-присвоений» Александра (однако если Одиссей, овладевая миром, покрывал морские пространства и наблюдал, то Александр углублялся в материк и орудовал мечом). Несомненна глубинная смысловая связь между путешествиями Одиссея и Энея, с одной стороны, и с другой — Энея и Александра, строителей городов и устроителей земного порядка, чьи путешествия-устроения насыщены телеологическим смыслом и раскрыты в будущее.¹⁰ Ведь Александр, равно как и Эней, совершил путешествие *без возвращения*, его движение в пространстве физическом и смысловом осталось разомкнутым, начало и конец его так и не слились в акте взаимоотождествления и жаждут своего соединения для действительного завершения пути. Это главное,

ных работ В.Н. Топорова (Топоров В.Н. Эней — человек судьбы. К «средиземноморской» персоналогии. Т. 1. — М., 1993). Это, однако, пока не вылилось в некую концептуальную систему — В.Н. Топоров обращается к средиземноморскому культурному пространству как к некому «расширению» балканского локуса, находящегося в фокусе исследования.

⁹ О связи Александра с «Илиадой» подробнее см. в статье Ш. Шукурова.

¹⁰ Об этом см. статьи Ш. Шукурова, Ф. Артога в настоящем сборнике и упомянутую книгу В.Н. Топорова (прим. 8).

что отличает Александра от героев «Илиады» и «Одиссеи» и сближает с Энеем.

Во то же время, «Одиссея» явилась парадигматическим текстом для последующей европейской, а опосредованно также и исламской жанровой традиции «Путешествий». Трудно переоценить роль *культуры путешествий* (познавательных, деловых) и порожденного ею литературного жанра для осуществления Средиземноморьем своей стратегии расширения. Именно *индустрия путешествий* греков, римлян, арабов, персов, средневековых и современных западноевропейцев (реальные акции, тексты «Путешествий» и псевдо-«Путешествий», круг потребителей информации от чиновников и мыслителей до просто любопытствующих) век за веком все шире раздвигала горизонты Средиземноморья.

Сборник включает в себя анализ уникальных древнеегипетских «заметок путешественника» — одного из самых древних текстов на эту тему в регионе (см. работу Аркадия Демидчика в разделе «Отчуждение»). Однако истинная история путешествий, когда они будут осознаны как самоценное деяние, развернется позже, уже в античности и средневековье. Традиция путешествий и описаний мира, зародившаяся в античном мире, развивалась последовательно византийцами (римлянами-христианами), мусульманами, а затем западноевропейскими народами. Интерес Западной Европы к внешнему миру вполне оформился к рубежу XIII–XIV вв. Если в XIV в. последний великий ученый-путешественник мусульманского мира, Ибн Баттута, уже изменил былому универсализму исламской географии и всецело замкнулся на описании собственного, мусульманского мира, то одновременно с этим западноевропейцы, начиная с публикации «Путешествий» Марко Поло, обращаются к осознанному и систематическому описанию Чужого. Именно путешественники — торговцы, ученые, миссионеры, дипломаты — открывали для Средиземноморья путь к присвоению (мечом) и освоению (мыслью) Чужого.

Отнюдь не случайно, что современная разработка Чуждости как концепта гуманитарной науки была тесно связана с колониальным расширением Европы и оказалась инициированной «путешественниками» — этнографами XIX в., специалистами в изучении примитивных народов на границах ойкумены. Достаточно вспомнить в этой связи блестящую интерпретацию первобытного сознания профессиональным философом и социологом Л. Левин-

Брюлем, его переписку с Э. Гуссерлем и последующую традицию обращения философов к опыту этнологии¹¹.

Но путешествие — это не только движение в пространстве, по морю и по суше. Средиземноморский человек знал и другой тип путешествия — путешествие духа, также связанное с обретением Чужого, но того Чужого, которое совершеннее наличного Собственного.

Это путешествие — *внутреннее*, мистическое, которое в зависимости от контекста интерпретировалось либо как движение от тварного Собственного к Божественному Чужому, либо от «Чуждого внутри меня» к «моему в Боге»: «Выйди из себя и иди так далеко, чтобы не возвратиться совсем» (Мейстер Экхарт). Цель — это удаленная «обитель», «чертог», «дворец»; мистический Путь — это «лестница», «дорога»; путешествие — это «восхождение», «вознесение», «выход», «вход», «поиск», «странствие», «возвращение». Сам человек как носитель *нездешней* души — странник и даже чужестранец в этом мире.

Тексты, посвященные мистическим глубинам онтологии и антропологии, создавались и воспринимались как некие «путеводители» в духовном Пути (ср., например, с «Itinerarium mentis in Deum» Бонавентуры, византийской «Лествицей» и вплоть до «философии проселка» Хайдеггера). В разделе «Присвоение» эта тема духовного путешествия обозначена статьей Г. Беневича, который на примере жития св. Алексия, человека Божия, одного из центральных текстов византийской агиографии, воспроизводит механизм духовного *мистического освоения* Божественного и *отчуждения* от тварного.

Житие св. Алексия, покинувшего отчий дом и вернувшегося в него, указывает на то, что очищающее и освящающее внутреннее путешествие часто сопряжено с хождением пространственным. Такого рода путешествия были хорошо известны греко-римскому миру (вспомним Пифагора и Аполлония Тианского). Хождения евреев (Авраам, Моисей, Плен, Рассеяние), Путничество Христа и странствия апостолов, *хиджра* и Ми'радж в Иерусалим Мухаммада — образы, предопределившие всю последующую средневековую традицию духовных путешествий. Это и путешествие-приобщение к священному Иному (христианское паломничество, мусульманский *хаджж*), это и путешествие-наделение священным Своим —

¹¹ Вальденфельс Б. Своя культура и чужая культура. — С. 85–86; Мерло-Понти М. От Мосса к Клоду Леви-Строссу // Мерло-Понти М. В защиту философии. — М., 1996. — С. 84–99.

миссионерствующее, нередко сочетаемое с насилием обретение и освящение Чуждого. Идея крестового похода («вооруженного паломничества»), рожденная во «вселенской» средиземноморской империи Юстиниана и Иракия,¹² обретшая экзальтированную, яростную страстность в западном христианстве, объединила в себе аспекты приобщения и наделения в наиболее концентрированной и выраженной форме. Рядом располагается и мусульманский джихад (*внутренний* — интенсивный, *внешний* — экстенсивный), который генетически и типологически тесно связан с крестоносным движением.

Черты «святых странствий», связанных с обретением-наделением, отчетливо являют себя в величественном облике новоевропейского Путешественника. Это — интеллеktуал-естествоиспытатель, он неустанно и неустранимо исследует мироздание в его непосредственной данности («таким, каково оно на самом деле есть»), он устремлен к тому, чтобы «объять небо и землю» (А. фон Гумбольдт). Путешественник — не только ученик, воспитанник Универсального Закона. Путешественник — это непременно учитель варваров и самой природы: чужие народы и пространство он приобщает к высшему собственному Закону.

Путь и Путешествие, несомненно, суть образы архетипические, присущие не только средиземноморскому образу мира. Однако стоило бы задуматься об их выдающейся роли в судьбе именно Средиземноморья. Можно вспомнить в этой связи известную мысль одного из антропологов, охарактеризовавшего «нашу» цивилизацию как *аллопластичную* (alloplastic), т. е. осуществляющую свои цели преимущественно за счет манипуляций над Другими/Чужими, в противоположность *автопластичным* (autoplatic) примитивным культурам, которые оказались «тупиковыми» и «чуждыми прогресса», поскольку удовлетворяют свои потребности благодаря ритуальным манипуляциям над Собой.¹³ Эта идея как этнологический концепт неоднократно подвергалась критике, однако аллопластич-

¹² Magdalino P. The History of the Future and its Uses: Prophecy, Policy and Propaganda // The Making of Byzantine History. Studies Dedicated to D. M. Nicol on his Seventieth Birthday / Ed. R. Beaton and Ch. Rouché. — London, 1993. — P. 3–34; см. также предисловие П. Магдалино к книге: New Constantines. The Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4th–13th Centuries (Papers from the 26th Spring Symposium of Byzantine Studies, St. Andrews, March 1992) / Ed. Paul Magdalino. — London, 1994. — (Society for the Promotion of Byzantine Studies. Publications № 2).

¹³ Roheim G. Australian Totemism. — London, 1925.

ность как категория историософская — некое имманентное и неосознанное стремление культуры к овладению Чужим и приспособлению его для собственных нужд — несомненно, бросается в глаза как существенная особенность субкультур Александра мира.

Похоже, что именно в Средиземноморском ареале в идее Путешествия переплелись и взаимоотожествились оба его смысла — как духовного и волевого усилия, так и телесного пространственно-как движения, а само Путешествие обратилось в универсальный образ всякого позитивного опыта. Причины этого следует искать, вероятно, не только в парадигматической значимости «мудрых» и «священных» хождений, но и в возобладании здесь иудео-зороастрийских представлений о линейном космическом времени как о дороге, имеющей начало и конец. В средиземноморском человеке, несомненно, присутствует неутолимая и прогрессирующая жажда обретений, выхода за пределы интеллектуального и телесного Собственного: «человек — это животное в пути» — может постулировать современный философ (Марсель Дешу), отделенный от Аристотеля Рождеством Христовым и многими столетиями реальных и воображаемых Путешествий.¹⁴

Статья французского византиниста Жильбера Дагрона интениорирует проблему преодоления различий. Исследователь детально реконструирует функции полиглоссии в Византийской империи в IX–XII вв., показывая, как греко-византийская культура пыталась «освоить» фактическое многоязычие, приведя его к вожделенному, но, как правило, недостижимому моноязычию. Византийское культурное пространство (включая государство и церковь, военный и городской быт) в идеале видело себя моноязычным, лишь в силу необходимости примиряясь и идя на компромиссы с растущим влиянием местных языков — славянских, западноевропейских, ближневосточных, кавказских.

Однако Средиземноморье было не только субъектом освоений, оно и само оказывалось полем для чужих завоевательных опытов. Вероятно, наиболее значительным событием такого рода явилось вторжение в средиземноморскую ойкумену алтайского начала — венгров и особенно тюрков и тюрко-монголов, в конце концов существенно изменившее облик Мира Александра. Столкновения средиземноморских субцивилизационных образований с тюркским

¹⁴ См.: Малявин В. Совершенный человек даосской традиции // Совершенный человек. Теология и философия образа. — М., 1997. — С. 171.

миром развивались далеко не всегда в пользу «старых» народов Александра мира. В условиях пика тюркского этнического и политического давления переизбыток «чужой» информации, вливающейся в автохтонные культурные субстраты, нередко разрушал иммунные механизмы средиземноморских субкультур, приводил к глубинным трансформациям в недрах автохтонных культур (см. работу В. А. Арутюновой-Фиданян в разделе «Отчуждение»).

Сам факт обретения Чужого, как показывает исторический опыт, далеко не всегда однозначно положителен. У «жизненного горизонта», несмотря на всю его динамичность и «упругость», есть некий лимит расширения, превышение которого оказывается фатальным для культуры (об «избыточном присвоении Чужого» см. исследование Р. Шукурова).

Возвращаясь к реакции средневекового сознания на тысячелетнюю эпоху тюркских вторжений в пределы цивилизованного мира, нельзя не вспомнить одну из идей исламской историософии, вновь демонстрирующую глубокую вовлеченность мусульманской мысли в проблематику Александра пространства. Мусульманская историософия устойчиво толковала Чуждость тюркского элемента в терминах Александра мира, отождествляя тюркские народы с народами Гога и Магога, которые, согласно Корану, были замкнуты Александром (Искандаром) на северо-восточных пределах ойкумены. По воле Божией народы Гога и Магога, сотворенные из Его ярости и гнева, были впущены в обитаемый мир как наказание за грехи людей.

V

Раздел II. Отчуждение

Если выше речь шла о динамике конструирования Собственного, то во втором разделе книги собраны исследования, посвященные конкретным механизмам идентификации и локализации Чуждости внутри и на пределах его горизонта. В центре внимания исследователей находятся межкультурные различия и типические варианты их интерпретации, воспроизводится микромеханизм формирования положительных и негативных образов Чужого.

Очевидно, что процедура освоения отнюдь не приводит к исчезновению Чужого. Чужое как таковое продолжает присутствовать в Собственном, воспроизводясь в бесчисленных отношениях и связях между элементами Собственного. Любой элемент Собственного, представленный как субъект какого-либо отношения, может

быть растолкован как Другое, ибо всякое соотнесение — это соотнесение с Другим.

Само строение Собственного можно было бы представить как «перспективу Инаковости» в том смысле, в котором Ортега-и-Гассет говорил о «перспективе человечества» по отношению к Я. Инаковость выстраивается по шкале близости к «Я-ядру», начиная от нулевой отметки, соответствующей абсолютной Чуждости, абсолютно «чуждому человеку». Абсолютная чуждость, чуждой человек, находящийся в нулевой близости к нам, лишены сколько-нибудь определенных характеристик, они — непостижимы и невозможны. Чем ближе по этой шкале располагается вещь или человек, тем более индивидуализированными и сложными они нам представляются.

Нужно особо подчеркнуть, что обобщенное неиндивидуализированное представление о человеке и о чуждой культуре вообще — *пугающее* (Ортега-и-Гассет). Встреча с незнакомым и непонятым Другим заставляет готовиться к наихудшему развитию событий. Другой, другая культура, которые оказались помещенными на границе Собственного, наделяются враждебными и даже агрессивно-иррациональными характеристиками. Чуждость в этом смысле — это не более чем непостижимая степень Инаковости. Чуждой, несущий в себе отрицательные пугающие смыслы, — эфемерен, он не имеет полноценной самости, будучи лишь модусом Другого, того Другого, для которого мы пока бессильны найти место в пределах Собственного.

Эта универсальная черта человеческого восприятия нашла отражение в языке, а именно в тесной связи между терминами «чуждость» и «вражда». Так, по свидетельству Э. Бенвениста, *себя* народы чаще именуют либо «красочными определениями» вроде «Храбрые», «Сильные», «Отличные», «Превосходные», либо просто «людьми». Чужой, чужестранец, отличающийся от «Нас-Людей», — «обязательно враг, и, в корреляции к этому, враг — обязательно чужой, чужестранец»¹⁵. К слову, отметим, что и русское слово «чужой», по-видимому, первоначально обозначало «враг, враждебный народ», под которым подразумевались *германцы*. Оно восходит к древнеславянскому *tuzdi* — «чужой, иностранный», производному от некоего самоназвания германцев, связанного с древним **teutā* (тот же корень просматривается в *Teutoni* и *Deutsch*).¹⁶

¹⁵ Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. — М., 1995. — С. 236, 242.

¹⁶ Связь между германцем и чужим удостоверяется и этимологией этнонима «немец» — от *němci*, т. е. «немой» (Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. — С. 238–239).

Стремясь осмыслить впервые увиденное Чужое, мы включаем механизм «делания понятным», который исходит из *аналогий* с тем, что мы знаем о других подобных вещах. В начале нашего отношения к миру в целом и к чужой культуре в частности находится не *пра-различие*, но «пра-аналогия» (Гуссерль), в Чужом, чуждой культуре мы всегда видим модификацию собственной, в активном вторжении Чужого — «модализацию собственного опыта»¹⁷. Причем следует подчеркнуть, что из средств Собственного формируются в первую очередь враждебные образы Чужого — т. е. образ Себя, но с отрицательным знаком. Человек не может помыслить ничего сверх и помимо того, что он знает о себе. Образ Чужого человека, Чужой культуры, по крайней мере в традиционных обществах, был частью антропологических представлений вообще. Причем негативный образ Чужого нес на себе функции *оправдания* собственной исключительности, собственного превосходства.

«Относительная природа Чужести», «Чужесть как модализация собственного опыта» — пожалуй, главные темы, над которыми размышляют авторы. А в прямой связи с этими темами в данном разделе обозначаются и основные этапы в эволюции тех базовых критериев, посредством которых средиземноморский человек описывал чужих людей и чужую жизнь. Уже в текстах древнейших цивилизаций Средиземноморья угадываются по меньшей мере четыре доминирующих аспекта отчуждения: 1) этно-лингвистический (наш/чужой язык, наша/чужая раса и т. д. — см., например, работу Ж. Дагрона); 2) этико-вероисповедальный (свои/чужие ритуально-мифологические системы и производные от них земные установления и обычаи); 3) быто-технологический (оседлый/кочевой образ жизни, наличие/отсутствие развитого земледелия и городов, искусность/грубость технологий и все то, с чем связывалось благоустройство, процветание, богатство, — т. е. условия для достойного людей существования, противоположного природной и дикой жизни); 4) пространственно-географический (близость/удаленность, долинный/горный, долинный/степной, заморский, заречный и т. п.).¹⁸ Отмеченные аспекты отчуждения в актуальном сознании, как правило, были тесно переплетены друг с другом, каждый из них вовлекал в свое коннотативное поле остальные. Обозначенная тет-

¹⁷ Вальденфельс Б. Своя культура и чужая культура. — С. 81–82.

¹⁸ Относительно перечисленных критериев отчуждения см. также упомянутые работы А. Демидчика и Ф. Артога.

рада сохраняет свою влияние до сих пор, хотя менялось и меняется соотношение между ее элементами, их фактическое и концептуальное наполнение, эволюционировавшие параллельно с образами Себя.

Для древнейшей истории Средиземноморья наиболее ясно и изохронно Чуждость была осмыслена и концептуально эксплицирована в греко-римской цивилизации, благодаря зарождению в ней научной антропологии. Греки отталкивались, по всей видимости, от изначально наиболее значимого для них этно-лингвистического отчуждения, воплотившегося в именовании «чужого» варваром — абстрактное существительное, производное от ониматопеи βαρβαροφωνος со значением «говорящий на чужом языке», «произносящий нечленораздельные звуки». По мере развития греческой научной антропологии Чужое получает все новые политико-социологические, естественнонаучные и иные интерпретации.

Достаточно напомнить две хорошо известные и до сих пор значимые идеи, в полной мере оформленные уже у Аристотеля. Во-первых, это концепция идеального социального строя — *полиса, политии* (πόλις, πολιτεία) как воплощенного τάξις — гармоничного космического порядка, который противостоял *бес-порядку* (или *иному* порядку, лишенному истинной гармонии) в общественном устройстве чужих народов. Вторая теория — естественнонаучное обоснование ущербности других народов по отношению к грекам: на основе базовых космологических представлений о четырех элементах (прах, огонь, вода и воздух) и воплощенных в них *качествах* (холод, жар, влага, сухость) строилась теория климатических зон, из которой и выводилась психофизическая иерархия этносов. В зависимости от того, какое качество преобладало в конкретном климатическом поясе, в нравах (темпераментах, характерах) народов преобладало то или иное качество (у южан — горячие и влажные материи, у северян — холодные и сухие и т. п.). Нрав греков, в отличие от характера других народов, отличался гармоничным и уравновешенным сочетанием качеств, что и позволило им в этом мире превзойти другие народы в устройстве собственного мира, в познаниях, доблести и благочестии.

Однако очевидно, что способы построения образов Чужого, имевшие хождение в среде греков, а потом и римлян, были не единственным в современном им Средиземноморье. В двух других мирах — еврейском и иранском — с утверждением иудаизма и зоро-

астризма доминировали вероисповедальные критерии отчуждения. Зороастрийцы и иудеи идентифицировали себя как общину Истинной Религии. Если для эллина Чужаки — это в первую очередь варвары (говорящие на непонятных наречиях, ущербные интеллектуально и т. д.), то для иудея и зороастрийца Чужой Человек — сначала язычник, забывший своего Творца и противившийся Ему, а уже потом иностранец, обладатель «варварского» языка, обычаев и т. п.

Христианский и мусульманский миры вбирали в себя как античные естественнонаучные, так и иудо-зороастрийские вероисповедальные способы отчуждения, причем вторая компонента бесспорно доминировала. Более того, нередко христиане и мусульмане преосмысливали доставшиеся им по наследству античные концепты в этико-вероисповедальном ключе, видя в «нецивилизованности» или «природной ущербности» Чужого-Иностранца результат неполноценности духовно-этической, религиозной. Мысль о том, что вероисповедальные различия представляют собой один из наиболее мощных и устойчивых факторов отчуждения в средиземноморском средневековье, отнюдь не является новой. Однако анализ тех конкретных механизмов, которые приводят к формированию облика *иноверца*, до сих пор остается в числе малоисследованных, а потому и приоритетных тем аллологии. Реконструкции метаморфоз Собственного, ставшего материалом для «делания понятным» Чужого, посвящена работа П. Шувалова.

Однако акцент на вероисповедальном отчуждении, несмотря на всю свою устойчивость и актуальность, никогда не изменял *относительной* природы Чуждого. Чужие земли для средневекового человека могли быть и парадигмой лучшего мира — вспомним тонкое замечание Делеза о Другом как о «*выражении возможного мира*». В качестве образчиков могли выступать реальные географические объекты (каковыми в средневековье были Иерусалим и Святая земля, Константинополь, Индия в представлениях западноевропейцев или Китай в грезах средневековых иранцев), а также и воображаемые локусы, благоденствующие, изобилующие чудесами и диковинами. Где-то на границах мира для средневековых христиан и мусульман располагалось и пространство Конца Света — Рай, райские реки, — нередко привязываемое к реальным географическим пространствам. В этой связи следует отметить, что образ Чужбины как «*возможного совершенства*» в традиционном созна-

нии часто оказывался элементом более общих представлений о Конце Света (Рай как будущая и воцеленная Чужбина).¹⁹

Восторженное уподобление чужих, «варварских» земель своей родине (А. Демидчик), пусть ложная, но понятная и успокоительная интерпретация загадочной личности всемогущего завоевателя и чужака (П. Шувалов) обозначают в настоящей книге проблему положительной реакции сознания на встречу с Чужим. Другой прецедент валентной изменчивости культурно-конфессионального фактора (как средства «освоения» и средства «отчуждения») исследуется В.А. Арутюновой-Фиданян на примере армяно-византийских взаимоотношений в «контактной зоне», некоем интерпространстве между двумя культурными массивами.

VI

Раздел III. Граница

В том или ином виде активное противостояние Чужому присуще любой культуре, любому целостному и самодостаточному цивилизационному организму, как некая иммунная функция, сохраняющая Собственное в неприкосновенности.²⁰ Другими словами, Собственное обладает осязаемой границей, при взгляде *изнутри* эта граница видится как сливающийся с бесконечностью маящийся горизонт возможного, но для наблюдателя *извне* она может предстать непреодолимой глухой стеной (на страницах книги читатель найдет немало примеров, иллюстрирующих оба случая). Обсуждавшиеся проблемы преодоления и отчуждения можно представить и в образе границы — размыкающейся и смыкающейся, либо отодвигаемой волевым и интеллектуальным усилием, либо воздвигаемой вблизи, скорее даже внутри Себя.

В третий раздел входят чрезвычайно важные в общем контексте исследуемой в книге проблематики работы известного британского археолога П. Долуханова и московского культуролога Л. Перепелкина, посвященные проблеме межкультурных и межэтнических границ. Что такое социо-культурная граница с точки зрения со-

¹⁹ Райт Дж.К. Географические представления в эпоху крестовых походов. Исследование средневековой науки и традиции в Западной Европе. — М., 1988. — С. 233–238, 245–248, 253–256.

²⁰ О проблематике иммунных функций культурной границы подробнее см. классическую монографию: Douglas M. Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and taboo. — London & New York, 1995, в особенности главы «External Boundaries» (p. 115–129).

временной социальной антропологии, к какому времени восходят первые достоверные свидетельства о ее появлении, какие факторы играли решающую роль в ее сложении? Поиски ответа на эти и другие вопросы составляют главную тему раздела.

В раздел вошло также исследование С. Прожогойной, интерпретирующей феномен «Человека пограничья», «Человека-на-границе» на материале художественных текстов, принадлежащих перу современных франкоязычных арабов. Вся разрушительная энергия и отталкивающая сила этно-культурной границы проявляется, может быть, наиболее ясно и яростно именно тогда, когда граница пролегла *внутри* индивидуального сознания и расщепила его на чуждые, даже враждебные друг другу зоны. Тоскующий по внутреннему единству человек на пути к собственной целостности либо решительно переходит эту границу, отрехшись от одной из соперничающих *инокультурных* и *инородных* компонент Собственного, либо пытается умиротворить свое разъятое и бунтующее «Я» в иллюзорном воображаемом мире, в котором он упраздняет границу и искусственно объединяет гетерогенные части Собственного. «Третье место», которое не-Запад и не-Восток («не-Франция и не-Магриб») и в котором увидел свое место обладатель «сознания-на-границе», часто оказывается не более чем *утопией*, ибо граница — это не некая плоскость, но *край* и *обрыв*, динамическая линия, отбрасывающая от себя вовнутрь или вовне.

Исследование С. Прожогойной позволяет читателю в прецеденте современного пограничного сознания, описанного самими его носителями на *нашем, сегоднишнем языке*, увидеть в непосредственной данности те элементы бытования Чужого, которые в других разделах книги воссоздавались на материале древней письменности с той или иной степенью приближенности.

VII

Очевидно, что многие из отмеченных выше масштабных проблем заслуживают самостоятельного монографического анализа. Действительно, многие авторы настоящего сборника и прежде немало писали (в частности, и книги) на те или иные аллологические темы, лишь обозначенные здесь. Напомним: цель настоящего сборника отнюдь не дать исчерпывающее описание Чуждости, но представить возможно полную панораму наиболее значимых проблем, имеющих касательство к теме Чужого в истории Средиземноморья.

Греческие слова даны в двух вариантах по выбору авторов — либо в греческой графике, либо в стандартной латинской транскрипции. Арабские и персидские цитаты приводятся в оригинальном написании на арабике.

В обсуждении концепции сборника и редактировании статей В.А. Арутюновой-Фиданян и Ф. Артога принимала участие С.И. Лучицкая.

Настоящий сборник был подготовлен в рамках плановых проектов, осуществляемых в отделе сравнительного культуроведения Института востоковедения РАН. Пользуюсь случаем выразить свою искреннюю благодарность за поддержку и долготерпение заведующему отделом Ш.М. Шукурову, без чьего неоценимого участия в составлении сборника и его издании эта книга вряд ли увидела бы свет. Считаю своим приятным долгом поблагодарить также Ю.В. Любимова (Институт востоковедения РАН), которому принадлежит сама идея настоящего проекта. Выражаю признательность и доктору Манфреду Хеттлингу (Университет Билефельда, Германия), словом и делом повлиявшему на выработку общей концепции сборника. Слова благодарности я обращаю к профессору В. Подороге за высказанные им замечания относительно настоящего введения, профессору С.В. Прожогойной за деятельное участие в издании книги.

Рустам Шукуров

Раздел I

ПРИСВОЕНИЕ

Ш.М. Шукуров*

АЛЕКСАНДР МАКЕДОНСКИЙ:
МЕТАИСТОРИЯ ОБРАЗА

Привычное восприятие Чужого, понимаемого в различной степени насыщенности этого понятия как более мягкое *другое* и *иное* или много более резкое *чуждое*, осуществляется преимущественно в плане утверждения личностного и коллективного (культурного, социального, религиозного) превосходства по схеме «Я — Ты», «Мы — Они». Между тем, эта парадигма репрезентации проблемы оказывается малопродуктивной или вовсе неуместной при обращении к таким планам историософского сознания, как метаистория и метаантропология, которые, надстраиваясь над векторной историей, предполагают иную интерпретацию хода событий, иную парадигму межличностных отношений. В них само понимание личности, превосходя конкретные онтологические рамки культуры, обретает горизонты надличностного бытия, давая возможность предполагать наличие некоего метаантропологического горизонта человека.¹ Аксиология *своего* и *чужого* кардинальным образом изменяет свой ценностный статус, а по существу во многих случаях нивелирует привычную парадигму *чуждости* во имя провозглашения необъятных границ *своего*.

В иудейской традиции персидский царь Кир, исторически оставаясь чужим, оказался ближе самого ближнего, получив высший религиозный статус Машиаха и войдя в принципиально иной ори-

* Шариф Мухаммадович Шукуров, д-р искусствоведения, Институт востоковедения РАН, Москва.

¹ См. об этом много более подробно на примере различных культурных и религиозных традиций: Совершенный Человек: теология и философия образа. — М., 1997.

зонт иудейской метаантропологии. Значительное изменение существовавших прежде исторических и антропологических парадигм происходило с возникновением Ислама. Разработка нового горизонта истории шла параллельно с выявлением особенностей собственно исламской метаистории и метаантропологии. Генетически будто бы чуждое, далекое и даже враждебное органично вошло в историософское сознание мусульман в качестве предвосхищенного *своего*, предтечи *собственной*, а не чужой культуры. *Присвоенные* исторические события и личности рассматривались исключительно с позиций исламской метаистории — новой версии универсальной истории симбиоза в пространственно-временном континууме Средиземноморской ойкумены ценностей и персоналий ветхо- и новозаветной традиции, Греции, Рима и даже древнейших пластов Ирана и Египта. Одной из наиболее ярких личностей древней истории, поставленной в ряд устроителей нового исламского образа ойкумены, оказался македонский царь Александр — пожалуй, единственный эллин, получивший статус коранического персонажа. Очевидно, что привычный образ Александра Великого, сложившийся в предшествующей традиции, должен был претерпеть в мусульманской историософии существенную трансформацию. В настоящей работе мы предлагаем обсудить соотношение между «прежним» и «новым» образом Александра, а также некоторые особенности его мусульманского прочтения в новых контекстных связях, не предусматривавшихся до прихода Ислама.

Прежде всего, следует сделать одно существенное замечание. Касается оно не столько личности Александра Македонского, сколько возможности суждения о феномене исторического свершения, неотрывно связываемого с его именем. С. С. Аверинцев, описывая сложившуюся с завоеваниями Александра ситуацию, отмечает, что «любой переход конкретного историко-культурного феномена в сферу общечеловеческих, общезначимых, универсальных ценностей неизбежно есть его отчуждение от собственной конкретности и требует некоторую толику оптического обмана»².

² Аверинцев С. С. Греческая литература и ближневосточная словесность (противостояние и встреча двух творческих принципов) // Типология и взаимосвязь литератур древнего мира. — М., 1971. — С. 246. Об этом же говорит и Марк Блок: «Дело в том, что непосредственное наблюдение — почти всегда иллюзия, и как только кругозор наблюдателя чуть-чуть расширяется, он это понимает. Все увиденное состоит на добрую половину из увиденного другими» (Блок М. Апология истории. — М., 1986. — С. 31).

Действительно, любое историческое осмысление личности Александра Македонского неизбежно наталкивается на существенную долю «оптического обмана», вызванного громадным корпусом текстов, написанных о нем, и, что особенно важно, написанных после его смерти. Работа преимущественно с так называемыми пятью «вторичными источниками» (Арриан, Плутарх, Диодор, Юстин, Квинт Курций Руф) — почти единственное, что остается добросовестному историку для воссоздания исторического портрета Александра. Иначе говоря, неумолимо нарастающая во времени отчужденность складывающегося образа Александра от его реального прототипа принуждает нас обращаться к нему именно как к некоему *образу*, полнота которого не может быть исчерпана и во многом зависит от «характера» данного нам описания.³

Известно, что практически все дошедшие до нас античные историографы в той или иной степени отмечали провиденциальность и надисторичность личности Александра. Вместе с тем, даже при беглом ознакомлении с *мусульманскими* сведениями о жизни Александра Македонского создается устойчивое впечатление о том, что исламский мир в неменьшей степени волновала проблема окончательного введения исторической личности Александра в довольно сложную конфигурацию религиозно-этических и философских вопросов. Настойчиво подчеркиваемая и даже до чрезвычайности усиленная мусульманами линия по выведению образа Александра в плоскость метахарактеристик и метаантропологии в целом позволяет настаивать на существовании динамичного в своем становлении, но все же единого и всегда узнаваемого образа с устойчивыми *транскультурными* и *трансвременными* характеристиками.

Отметим также, что, приступая к оценке сложившегося образа Александра Македонского, мы отчетливо различаем фиксацию биографических данных и историко-смысловой горизонт того же образа. Этот горизонт истории явственно высвечивается в телеологической перспективе не столько самого образа Александра, сколько

³ Сказанное очень хорошо понимали древние. Флавий Филострат (III в. н.э.) в «Жизнеописании Аполлония Тианского» рассказывает о посещении им индийского города Таксилы. В местном храме его знакомят с изображенными подвигам Александра и индийского царя Пора. В результате осмотра изображений рождаются рассуждения не о личности героев изобразительных композиций, а о характере (ethos) их художественного воздействия, о необходимости существования некой способности образного подражания изображаемому (см. об этом с необходимыми комментариями: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. — М., 1980. — С. 67–70).

возникшего после его завоеваний пространственного и смыслового единства Средиземноморского мира. Назвать этот мир только эллинистическим вряд ли справедливо. Географическая отдаленность от Средиземного моря многих мест, овейных путей даже легендарным присутствием Александра, позволяет говорить о много более широком понимании Средиземноморского мира. В нашем разумеении обозначение «Средиземноморский мир», взятое как понятие, значительно превосходит границы Средиземноморского бассейна. Говорить о *талассоцентризме* («морецентризме»), а тем более о талассократии при обращении к образу Александра явно недостаточно, ибо речь в первую очередь следует вести о приоритете личности самого Александра в единстве созданного им макропространства Средиземноморья. Согласно известным описаниям походов Александра и мусульманской реконструкции его жизнеописания (ср., например, с походом в Китай и в пределы Руси), в границы Средиземноморского мира включается вся «обитаемая часть земли» (ربع مسكون)⁴. Можно было бы думать, что оценки мусульманских авторов являются патетически-романтизированным преувеличением со стороны той культуры, которая избрала Александра одним из своих пророков. Но послушаем, что говорит Квинт Курций Руф, передавая призыв Александра к воинам в Индии: «Мы подойдем скоро к восходу солнца и океану. Только не поддаваться малодушию! Оттуда, завоевав край света, мы вернемся на родину победителями» (IX, 26).

На всем протяжении формирования образа Александра Великого его миссия виделась не только в овладении всем миром, но по преимуществу в стягивании и семантическом упорядочивании мира, в центре которого всегда оставался ограниченный локус Средиземноморского бассейна (внутреннего моря). Одно то, что во всех без исключения античных биографиях, равно как и в позднейших разъяснениях исламской традиции Александр Македонский выступает как демиург, строитель множества городов от Египта до крайних пределов Персии и Индии, говорит о его мироустроительной роли и, действительно, о факте семантического стягивания всего окультуренного пространства земли в единую, унифицирующую

⁴ В поэме Амира Хосрова Дехлеви об Александре одним из его эпитетов является словосочетание *شاه مرزبون*, т. е. «царь-охранитель и владетель земли (в данном случае Мира)» (Амир Хусрау Дихлави. А'инаи-йи Искандари / Сост. текста и предисл. Дж. Мирсаидова. — М., 1977. — С. 159, байт 2287).

все и вся Александрию (или множество Александрий)⁵. Нельзя упускать из вида и другое: само имя Александр при вступлении в азиатские пределы было для греков паролем. Оказавшись в Азии, Александр Македонский направился в Египет по следам другого Александра. Этим другим Александром был Парис, выкравший Елену у египетского царя Протея. Об этом рассказывает Геродот (II, 112–120), и об этом же повествуется в «Илиаде». Согласно Плутарху, Александр Великий всенепременно держал «Илиаду» при себе и даже ночью прятал поэму вместе с кинжалом под подушку.

Весьма значительной для понимания миссии Александра и греков по семантическому стягиванию «вселенной» в единое целое является фигура Диониса. О роли Диониса в восточном походе Александра Македонского известно хорошо. Царь и его воины не просто шли по стопам Диониса (и Геракла) на Восток. Александр руководствовался и еще одним, не менее важным, обстоятельством. Начиная с Геродота в античной историографии утверждаются особые пространственно-собираательные функции Диониса. Более того, как отмечает Ф. Артог, Дионис олицетворял собой «критерий грецизма» (*critère de grecité*) осваиваемого греками пространства чужих земель⁶. Дионис, как легендарный предок и покровитель Алек-

⁵ У Арриана эта мысль подчеркнута словами жителей Нисы следующим образом: «Ты основал одну Александрию у горы Кавказа и другую в земле египетской; много и других уже основано тобой и еще будет основано со временем, так как ты совершил дела больше, чем Дионис» (V, 1.5). Плутарх же несколько иначе, но, в сущности, о той же мироустроительной роли Александра говорит так: «Он потребовал, чтобы родной все считали вселенную, а его лагеря — акрополем или крепостью, добрых людей — соплеменниками, а злых чужестранцами, чтобы эллины и варвары не различались между собой ни по плащам, ни по щитам, ни по каудиям, ни по акинакам, но чтобы всякого доблестного мужа считали эллином, а порочного — варваром, и приказал, чтобы все носили одинаковую одежду, питались одной пищей, имели общие брачные установления и обычаи, смешанные благодаря совместным бракам и рожденным от них детям» («Об удаче», 1.6). Следует также помнить, что множество других городов, основанных Александром и имевших другие имена, еще долго сохраняли память о нем. Ср., например, основание им Смирны возле храма, источника и платана (Павсаний, VII, 5.1–3. Цит. по: Павсаний. Описание Эллады. Т. 1–2. — М., 1994).

⁶ Hartog F. Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre. — Paris, 1991. — P. 96–97. В то же время несомненно интересны и сведения об индийском происхождении Диониса: «Касательно Диониса эллины не согласны с индусами, да и сами индусы расходятся во мнениях. По-нашему, он из Фив пошел на Индию военным и вакхическим походом, о чем свидетельствует, в числе прочего, и жертвование его в Пифийское святилище, хранящееся в тамошней сокровищнице, — это индийское серебряное блюдо с надписью: «Дионис, сын Семелы и Зевса, от индусов — Аполлону Дельфийскому». А вот индусы, живущие в окрестностях

сандра, размывая географические границы, их же единит, семантически упорядочивая представления о географическом и сакральном (александровом и божественном) пространствах. Ведь греки попадают в мир, где представления о пространстве географическом совпадали с представлениями о царской/божественной власти.⁷ Удавшаяся Александру попытка переступить границы, установленные «Гераклом и Отцом Либером» (Юст. 4.21), была закономерным шагом царя, стоящего над богами (см. об этом ниже), в преодолении границ мифологической картины мира и вступлении в пределы собственно истории.⁸ Время божественной вечности отступало под натиском богочеловеческого и уже калькулируемого времени Александра. Именно вездесущему страннику Диониусу надлежало олицетворить знаменательный переход к освоению новых ценностей, что еще раз повторилось в мусульманское время, когда место Диониса рядом с Александром занял св. Хизр — покровитель путников в Исламе. Сближение, как мы видим, совсем не случайное, а, напротив, обязывающее, топологический и типологически выверенное.

Рожденный Александром новый *ре-урбанизированный* мир Средиземноморья обладает рядом отчетливых черт. Мир этот *антропоцентричен*, или, еще точнее, *он александроцентричен*. Антропоцентричность Александрова мира может быть осмыслена настолько широко в пространстве, насколько это позволяет делать географический разброс отстроенных им и носящих его имя горо-

Кавказа и на берегах Копена, утверждают, будто Дионис явился к ним ассирийским гостем, хотя и звавшим фиванские обряды. Однако индусы, населяющие междуречье Инда и Гидраота, а также обитающие на пространствах впасть до Ганга, говорят, что Дионис — сын реки Инда, а уж к нему-де явился фиванец, позаимствовал у него тирс и перенял тайные священнодействия — он-то и пазвал себя сыном Зевса, объявляя, будто до самого рождения жил в отцовском бедре и по этой причине получил от него гору Мер (Бедра), что по соседству с Нисой, а на Нисе якобы он во славу индийского Диониса взрастил виноградные лозы от побегов, принесенных из Фив. По их словам, на Нисе свершал дионисийские священнодействия также и Александр, однако обитатели Нисы говорят, что Александр вообще не поднимался на гору <...>» (Флавий Филострат. Жизнь Аполлония Тианского. 2.9 — М., 1985. — С. 32—33).

⁷ Подробно об этом см.: Hartog F. *Le miroir...* — Р. 127, 213. Об этом же ср.: «Индоевропейское гех — понятие более религиозное, чем политическое. Обязанности гех не повелевать и не вершить власть, а устанавливать правила и определять то, что относится к „праву“ в прямом смысле этого слова» (Бенвенист Э. *Словарь индоевропейских социальных терминов*. — М., 1995. — С. 252).

⁸ О взаимоотношениях космологии и истории см. программную статью: Топоров В.Н. *О космологических источниках раннеисторических описаний* // ТЗС. Т. 6. — Тарту, 1973. В этой же связи см.: Лосев А.Ф. *Античная философия истории*. — М., 1977.

дов⁹ (и храмов, в которых устанавливались его статуи). Нельзя не принимать во внимание и долговременную актуальность многочисленных разноязыких и разновременных легенд, сказаний и романов, закрепляющих образ Александра в истории рожденного им макространства Средиземноморского мира.

Осваивая покоренный мир, Александр буквально заново творит его, дополняя чужое пространство либо своим именем, либо иными, но непременно дорогими ему именами. Так это произошло с именами коня и собаки Александра — в Индии появляются города Букефалия и Парата (Ар. V, 19.6; Пл. Алекс. 61). Топографический и ониматический аспекты средиземноморского ареала в идеале совпадают, открывая широчайшую перспективу для последующего его освоения.¹⁰ Ведь именно в этот александроцентричный мир позднее вошли римляне¹¹, и еще позднее свое присутствие в нем же обнаружили христиане и мусульмане.

⁹ Согласно подсчетам, таких городов было по меньшей мере 34 (Левек П. *Эллинистический мир*. — М., 1989. — С. 10).

¹⁰ Ср.: «Едва ли нужно говорить особо о „связывающе-собирающей“ роли имен в средиземноморском пространстве и о том, что именной слой в этом ареале с особой яркостью раскрывает свою антропоцентричность и свидетельствует об ониматической функции человека (сам Эней не раз выступает в роли онимата)» (Топоров В.Н. Эней — человек судьбы. — М., 1993. — С. 76). Настоящая отсылка к пояснениям В.Н. Топорова особенно важна для понимания всей важности появления других средиземноморских цивилизаций в преддверии христианской (восточной и западной), исламской. Вергилиевский образ Энея органично входит в этот мир, прорабатывая в основном его пространственное ядро — средиземноморский бассейн.

Почти через два тысячелетия была совершена очередная попытка модернизировать установленную Александром структуру Средиземноморского пространства. Тимур, освоив значительную часть Средиземноморского пространства Самарканда, придал ему новое содержание, сконцентрировав его вокруг своей столицы Самарканда. При этом космическое значение столицы усиливалось посредством планомерной ониматической деятельности Тимура — Самарканд он окружил селениями с именами важнейших городов исламского Средиземноморья (Багдад, Дамаск, Каир, Шираз, Султанийа) (Бартольд В.В. *Сочинения*. Т. 2. Ч. 1. — М., 1963. — С. 149—150).

¹¹ Александр и Рим — это тема отдельного исследования. В качестве примера особого отношения римских императоров к македонскому царю приведем только одну цитату из расказа Светония о посещении Августом могилы Александра: «В то же время он осмотрел тело Великого Александра, гроб которого вел вынести из святилища: в знак преклонения он возложил на него золотой венец и усыпал тело цветами» (Светоний. *Жизнь двенадцати цезарей*. Авт. 18.1. — М., 1966.). См. также (с обширной библиографией по вопросу): Ceausescu P. *La double image d'Alexandre le Grand à Rome* // *Studi Clasiche*. — 1974. — Vol. 16, а также отдельную главу по этой проблеме в книге: Hartog F. *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*. — Paris, 1996. — P. 161—172.

Не менее важно и то, что после Александра утвердился его собственный отсчет времени, его временная шкала. Народы и религии были вовлечены в александров поток времени, отмеряли им свою жизнь и соотносили этот поток с сакральным временем христианского и мусульманского летоисчисления.¹² Александрово время, не будучи сакральным, носило скорее оперативный, сугубо практический и корректирующий характер. Мы можем говорить и о возникновении Александрова *хронотопа*, т. е. ясно читаемого и значимого как для самого Александра, так и для его потомков пространственно-временного единства мира, обжитого сначала им, а позднее и ими.

Таким образом, горизонтальная модель мира античной ойкумены была существенно пересмотрена Александром, ей были заданы новые пространственные, временные, а в целом и смысловые параметры, именно эти пределы ограничат и завоевания Ислама.¹³

Это был мир, реальность которого основывалась на парадоксальном убеждении в его сверхреальных, откровенно фантастических признаках. Понятия «Океан», «край земли», само движение к

¹² См. об этом: Бируни. Памятники минувших поколений // Избранные произведения. Т. 1. / Пер. М.А. Салье. — Ташкент, 1957. — С. 39–40; Пигулевская Н.В. Культура сирийцев в середине века. — М., 1979. — С. 125.

¹³ Александром Македонским была предпринята небывалая научная экспедиция с целью обойти границы обитаемого мира и, пройдя по Инду, выйти к истокам Нила: «В его представлении, таяние снегов на Гималаях и летние ливни в Северной Индии выдавали сильный подъем воды в Инде и его притоках. Так как на юге Инд выходит за пределы обитаемого мира и умеренной климатической зоны, нет ничего удивительного, что в пустыне он теряет свое название. Затем, сделав дугу, он поворачивает к северу, чтобы, уже называясь Нилом, стать благословенным источником жизни в Египте» (Шахермаиш Ф. Александр Македонский. — М., 1984. — С. 268). См. об этом у Арриана (VI, 1, 2–4). Таким образом, Александр воспринимал азиатское пространство как «островное». Об этом прямо говорится у Квинта Курция Руфа: «Хотя Азия и соединена с континентом, но большей частью окружена водой и схожа с островом» (III, 13). Актуальность этих представлений отчетливо сохраняется и в христианское время, об этом см. у Прокопия Кесарийского: «Река Нил из пределов Индии стекает в Египет и делит здешнюю землю вилоты до моря на две части» (Прокопий Кесарийский. О постройках. 6. 1. 6. — М., 1996. — С. 276).

Ф. Артог на основании очень тонкого и изобретательного анализа текста Геродота предполагает имплицитное существование не только в его тексте, но и в сознании греков «островной метафорикки». Отсылка к Фукидиду при этом весьма убедительна для понимания проблемы. Перикал обращается к афинянам со следующими словами «Подумайте: если бы мы жили на острове, кто тогда мог бы одолеть нас?» (I, 43.5) (Hartog F. Le miroir... — P. 216–217). Ислам, в свою очередь, остался в пределах очерченного Александром «островного мира» Средиземноморья, подтвердил в Коране действительность очерченных им границ с востока (или восхода солнца) и до запада (или заката солнца).

восходу солнца как топографические аспекты макромира и исчерпанности горизонтальной модели обитаемого и окультуренного мира с этих пор входят, втягиваются в микромир греческой ойкумены. Как подчеркивает Плутарх, все эти земли были объединены одним — законом Александра, что на самом деле и есть рукотворное воплощение философии жизни Александра, а сам воитель и царь является истинным Философом. Философская ода восточного похода Александра и его особое отношение к проблемам мироустроительной и законоустроительной урбанизации его мира, судя по письму Аристотеля к нему, входила в первоочередные задачи царственного ученика.¹⁴

Очевидные усилия Александра по семантическому преобразованию существующего мира и организации унитарной многонациональной империи находят весьма небезынтересное соответствие в политической теории Аристотеля. Философ отмечал, что человек по своей природе существо политическое и обречен жить в государстве. Вне государства оказываются либо «недоразвитые существа», либо самодостаточный сверхчеловек (совершенный человек) и божество (Полит. I, 1.1253a 9). Установленный Александром и его потомками культ царей предусматривал неперемное почитание монарха как верховного божества (Зевса, например).¹⁵ Уровень самодостаточности и завершенности человека в лице сверхчеловека или божества во плоти, о которых ведет свою речь Аристотель, по своему существу и есть тот самый характерный тип обожествленного монарха, принятый Александром и его царственными наследниками. Для понимания всей глубины свершений Александра важно помнить и еще об одном замечании его учителя, которое

¹⁴ См. об этом: Кошелев Г.А. Аристотель и Александр (к вопросу о полноте «Письма Аристотеля к Александру о политике по отношению к городам» // ВДИ. — Т. 1 (127). — М., 1974. С. 33, а также: Lettre d'Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités // Texte arabe établi et traduit par J. Bielawski / Commentaire de M. Plezia. — Wrocław-Warszawa-Kraków, 1970, а также: Stern S.M. Aristotle on the World State. — Oxford, 1968. Об этом же см. весьма полезные комментарии А. Момильяно, связывающего письмо Аристотеля с его «Политикой» и идеей универсалистского государства (Momiigliano A. Sagesses barbares. Les limites de l'hellénisation. — Paris, 1976. — P. 150–152).

В этой же связи небезынтересна и роль Дюониса, органично вписывающаяся в строительную деятельность греков: «La construction d'une polis, la fondations de sanctuaires et la celebration des fêtes de Dionyos sont ainsi mises sur le meme plan, comme autant d'actions qui perdent leur caractère surprenant» (Hartog F. Le miroir... — P. 94–95).

¹⁵ См. об этом с соответствующей библиографией вопроса: Бикерман Э. Государство Селевкидов. — М., 1985 (глава «Культ царей»).

заслуживает того, чтобы быть приведенным полностью: «И о богах говорят, что они состоят под властью царя, потому что люди — отчасти еще и теперь, а отчасти и в древнейшие времена — управлялись царями и, так же как люди уподобляют внешний вид богов своему виду, так точно они распространили это представление и на образ жизни богов» (Полит. I, 1.1252b 25). Не менее интересно и другое: с течением времени, уже в исламской традиции, особый статус Александра позволил вновь поставить его «над» любой ситуативной и исторической реальностью (но не вне ее). Образ царя Искандара оказывается не только «над» любимым государственным образованием, но, решительно преодолевая данность человеческого существования, преподносится и как образ пророка, и как образ Совершенного человека.

Пришедшая через тысячу лет культура Ислама укрепила и развила уже сложившееся представление греческого мира, придав образу Александра очевидные метафизические и эсхатологические черты пророка, установившего границы культурно-обитаемого мира (ربع مسكون), и идеального повелителя всей земли (شاه هفت کشور). Таким образом, создаваемая историческим Александром реальность оказалась не чем иным, как виртуальной реальностью. Это была реальность возможного и сверхвозможного, образная завершенность которой состоялась именно в мусульманское время. Гибель старого, доалександрова мира была началом рождения нового макространства Средиземноморья. «Мы бы погибли, о дети, если бы мы не погибли», — восклицает один из персонажей Плутарха. Сам же автор поясняет эти знаменательные слова так: «К тем, кто был подчинен Александром, применить это изречение будет даже разумнее: ведь они бы никогда не расцвели до такой степени, если бы не были им покорены. У Египта не было бы Александрии, у Месопотамии — Селевкии, у Согдианы — Профтаены, у Индии — Букефалии, а у Кавказа — греческого города, благодаря основанию которых исчезла дикость и худшие установления постепенно были заменены лучшими. Поэтому если философы считают важнейшим среди своих занятий то, что смягчают и улучшают жестокие и грубые нравы, то Александр, переделавший дикую природу не у одной тысячи племен, достоин того, чтобы по заслугам называться величайшим философом» (Об удаче 5).

Если отнестись к образу Александра так, как предлагал Плутарх (ср. в этой же связи Юст. XII, 16), то вся серьезность вырабатываемой Александром философии жизни не может быть правильно оценена без упоминания имени Аристотеля, стоявшего у начала

философского осмысления свершений своего ученика. Для полноценного и объемного понимания того значения, которое обрела миссия Александра, следует концентрироваться не столько на допустимых масштабах влияния философа, сколько на достаточно точных философемах или конкретных методических указаниях Аристотеля, сопоставимых с деяниями Александра. Выше мы об этом уже рассказывали. Приведем еще один пример. Созданная Александром антропоцентрическая и ономастическая модель мира полностью отвечает рассуждениям его учителя о значении имени и тождественности имени с сущностью именуемых вещей: «Между тем, что мешает тому, чтобы некоторые вещи сразу же были тождественны сути своего бытия, раз суть бытия вещи есть сущность? Но не только вещь и суть ее бытия одно, но и обозначение их одно и то же» (Метаф. VII, 6). Тем самым, давая вещам новое имя, Александр был готов к тому, чтобы понять и необходимое следствие этого шага: с новым именем вещь изменяла и свою внутреннюю сущность, а попросту, Чужое обращалось в Свое посредством направленного и глубоко осознанного акта имянаращения. Как не вспомнить в этой связи царственному ученику Аристотеля о пифагорейцах, согласно которым любые имена суть образы (eikones) вещей. Воздвигая в варварских храмах свои статуи, Александр мог держать в памяти и умозаключение Демокрита в его знаменитом «Ономастиконе» о том, что имена богов равнозначны сакральным статуям, наделенным голосами.¹⁶

Процедура имянаращения теснейшим образом была сопряжена с хорошо известной языковой политикой Александра. Греческий язык, по замыслу Александра, должен был стать языком Александрова бытия. Об этом хорошо помнили потомки и далекие наследники Александровой империи, справедливо концептуализируя политико-языковую акцию македонского царя, завершившуюся успехом. Персидский поэт 'Абд ал-Рахман Джами в поэме, посвященной деяниям Искандара/Александра, пишет следующее:

به لفظ درى هر چه بر عقل تافت
به يونانی الفاظ از او نقل یافت

Все, что освещало рассудок на языке дари,

Благодаря ему проговаривалось греческими словами.¹⁷

¹⁶ О проблеме значения имен и имянаращения в греческой культуре см.: Hartog F. Le miroir... — P. 253-254.

¹⁷ 'Абдаррахман Джами. Тухфат ал-Асар. Субхат ал-Абрар. Хираднама-йи Искандари. — М., 1984. — С. 385, бейт 174.

Созданию единого языкового (а по убеждению Джами, и смыслового) пространства соответствовало семантическое упорядочивание и ряда других, надязыковых уровней: как известно, Александр сменил греческое платье на персидское, в сфере искусств возник не просто эллинический вкус (скажем, театральный или архитектурный), но прочно привилась унаследованная от греков (и римлян) соответствующая стилевая программа и новые принципы изображения повествования. Таким образом, изменилась направленность художественного мышления, Александром было выстроено новое пространство мысли и, соответственно, введены новые принципы овеществления смысла. Ведь именно об этом говорится в равной мере относится как к эллинизированным областям внутреннего и внешнего Ирана (Греко-Бактрия, Парфия), так и к феномену гандхарского искусства.¹⁸ В целом установленное Александром новое и предельно раздвинутое средиземноморское пространство обладало весьма заметными общими чертами в области как материальной, так и духовной культуры. Более чем через тысячу лет проблема унификации Александра пространства будет поставлена иначе и более кардинально. Согласно персидскому поэту Низами, ангел Суруш (благовестник в зороастризме) наделяет царя даром понимания всех языков¹⁹:

زیباندان شوی در هر کشور
نیوشد سخن بر تو از هر دری

¹⁸ См. об этом: Schlumberger D. Descendants non-méditerranéens de l'art grec // Syria. — Vol. 37. — 1960; Ackermann H.Ch. Narrative Stone Reliefs from Gandhara in the Victoria and Albert Museum in London // Is.M.E.O. Reports and Memoirs. — Vol. 17. — Rome, 1975. Х. Акерман подчеркивает особую открытость Индия греческим и римским влияниям, никак не сравнимую с искусством Месопотамии (с. 9).

¹⁹ Концептуально это свойство средиземноморского пространства осознается уже в римское время, и нижеследующие выводы В.Н. Топорова об «Эпиксиде» Вергилия следует рассматривать в контексте нового эпистемологического пространства, наряду с языковой общностью, актуализируются и многие другие знаки и признаки макрокультурного единства: «Персонажи *Энеиды* не обнаруживают в своем поведении признаков „языковой“ ущербности и не нуждаются в переводчике. Логика художественного текста приводит к идее единого языкового пространства в двух смыслах — или оно обслуживалось одним языком, или все вступающие друг с другом в контакт персонажи взаимно знали языки своих собеседников, т. е. были полиглотами. В определенные эпохи средиземноморское пространство, действительно, свидетельствует наличие — разумется, в известной мере — обеих ситуаций. Как бы то ни было, едва ли будет ошибкой постулировать единого пространства языкового общения, которое предполагает (не говоря о средах и о частностях) определенный уровень взаимопонимания, когда язык (язы-

Узнаешь ты язык всех царств,
Не сможет скрыть от тебя речь ни один дом.²⁰

Созданный и разработанный более чем двухтысячелетней традицией разножанровых памятников (от античной биографии до высокой поэзии) образ Александра наделяется в различных культурах одной общей ярко выраженной чертой. Мы можем уверенно говорить о выверенной и семантически упорядоченной телеологии образа по линии *царь/бог* — *философ/пророк*. Вместе с тем мы можем судить и о фактически непрекращающейся семантической и эпистемологической проработке Александра пространства (Средиземноморского макромира) в тесной сопряженности с характером его образа. Загадочность, фантастичность и опасность этого пространства обусловлена статусом его покорителя: бесстрашный и мудрый правитель, философ, пророк — только он способен охватить это пространство в единстве назначенного ему telos'a. На этом пути существующие исторические и легендарные сведения можно рассматривать лишь как часть выявляемой метаистории, органично включающей в себя весь ряд существующих исторических и квази-исторических сведений. Квинт Курций Руф вкладывает в уста Александра следующие слова: «Никогда молва не бывает вполне справедлива, все передаваемое ею бывает преувеличено. Также и молва о нашей славе, хотя возникла на прочном основании, все же превышает подлинные дела» (IX,2.14). Это «превышение» и есть та доля оптического обмана, о неизбежном появлении которой говорилось в начале статьи. Уместным будет следующее замечание: сложившийся на обширном географическом пространстве метаисторический образ Александра включает в себя более или менее значительные уровни оптической коррекции, но тем не менее этот образ возникает и утверждается «на прочном основании». А потому в сложении метаисторического образа Александра не существует сведений случайных, все они так или иначе входят в единую телеологию его образа.

При этом даже в одной традиции оценка образа может существенно расходиться: если в поэтической традиции Востока и За-

ки) и внеязыковая ситуация (цель и предмет общения) сотрудничают друг с другом» (Топоров В.Н. Эней — человек судьбы. К «средиземноморской» персологии. Ч. 1. — М., 1993. — С. 70–71). В этой же связи следует непременно помнить и о провозглашении новозаветной апостольской глоссолатии.

²⁰ Низами Ганджави. Куллият. Т. 5. Икбал-наме. — Душанбе, 1984. — С. 133, байт 1718.

пада образ Александра прочно связан с представлениями об идеальной личности (философе, мудреце, пророке, рыцаре)²¹, то у Данте в «Божественной комедии» Александр помещен в седьмой круг ада, где ему надлежит вариться в кипятке. И все-таки много более важным является другое: образ Александра всегда несет отчетливые космологические и эсхатологические черты героя, помещаемого в самом центре окружающей его *пространственно-временной сферы* Средиземноморского мира.

Говорить о существовании *сферического образа* Средиземноморского пространства-времени правомерно, ибо образ Александра отчетливо связан и с горизонтальной моделью мира, и с вертикальной его структурой. Можно сказать и более того: создается достаточно отчетливое впечатление о том, что горизонтальная модель преобразованного Средиземноморского мира по своему существу является трансформированным вариантом структуры вертикальной и духовно насыщенной. Выше мы уже говорили о принципиальном совпадении границ географических и царских/божественных в покоряемых варварских землях. Одно то, что Александр называет плененную мать Дария матерью, свидетельствует не только об этических качествах триумфатора, но и о его далеко идущих претензиях на овладение сакральной властью ахеменидских царей.²² В свою очередь, Сисгамбиз признает Александра своим сыном и добровольно уходит из жизни после его смерти (Диод. 118.3). Уместно также подчеркнуть, что задуманное Александром путешествие по всей границе обитаемого мира в последующих описаниях его похода твердо осознается как воплощение космологической модели мира. Исторически зафиксированные проникновения Александра на Кавказ и в Среднюю Азию, а затем и к предполагаемым истокам Нила и месту восхода солнца в последующей традиции (мусульманской, например) понимаются уже как символическое посещение греческим царем (он же — исламский пророк и/или

²¹ Александр Македонский вошел в эпическую традицию Западной Европы и Ирана как образ идеального рыцаря, покоряющего вселенную не только силой меча, но и силой разума. См. об этом, например: Хейзинга Й. Осень Средневековья. — М., 1988. — С. 74–75; Begdell G.H. The Portrait of Eskandar in the «Book of Kings» by Ferdousi and the «Book of Eskandar» by Nezami. — Shiraz, 1991 (in Persian).

²² Взаимоотношения Александра с персами следует отметить особенно, в первую очередь в связи с тем, что влияние персидской культуры на греков осознавалось даже во времена Александра. Об этом см.: Goukowsky P. Essais sur les origines du mythe d'Alexandre. T. 1. — Nancy, 1978. — P. 111–114.

иранский шах) различных сфер мироздания по оси низ (Запад) — верх (Восток). И вновь обратим внимание на абсолютное совпадение представлений о границах реального (географического) и ирреального (символического, метафорического) макропространства Средиземноморского мира. К стати, именно эта конвергенция пространственных представлений позволяет Искандару/Александру обрести пророческий статус.

Мы уже упоминали выше о существовании Александрова хронотопа. И надо признать, что это весьма специфическое единство пространства и времени. Ему свойственно постоянное устремление к расширению своих границ, границ онтологической сферы Александрова бытия. Традиционная инсулярность мировосприятия греков была заражена «вирусом» нарастающей экстенсивности. Мир Александра постоянно, вплоть до наших дней, расширяет свои пространственные и временные границы. У этого хронотопа не существует границ своего, ибо чужое — это то, что еще просто не успело войти в инсулярный мир Александра.

М. Фуко назвал бы этот мир образцом *гетеротопичного* (hétérotopie) пространства²³. Гетеротопичное пространство — это вполне реальное жизненное пространство (в отличие от u-topie), вмещающее в себя множество пространств и иных измерений, которые могут быть абсолютно несовместимыми по отношению друг к другу. Александрово пространство — образцовый (и, видимо, первый из подобных) пример пространства гетеротопичного, пространства со многими парадоксально сосуществующими измерениями, пространства, нацеленного на воспроизводимость. Ведь именно в этом пространстве после Александра Македонского возникло множество больших и малых идей, прокламирующих необходимость религиозного или социального единения гетеротопичного Александрова пространства.

Космологическая ось и онтологическая сфера средиземноморского макропространства строго центрированы, и этим локусом, согласно разнородным источникам, является Иерусалим. Реальность посещения Александром Иерусалима и его «вход в Иерусалим» подвергаются историками сомнению, поскольку этот эпизод зафиксирован лишь в «Иудейских древностях» Иосифа Флавия (II,4–5). Однако для понимания всей масштабности и глубины сложившегося метаисторического образа Александра исторически пробле-

²³ Foucault M. Des espaces autres // Dits et écrit. T. 4. — 1980–1988.

матичное посещение им Иерусалима становится семантически перво-степенным и предопределяющим для осознания значения образа во всех религиях авраамического цикла. Скажем еще более определенно: если и существует историческая загадка похода Александра, то ее разрешение угадывается в духовной перспективе его транскультурного образа, основанием для которого служит вхождение Александра в Иерусалим. В «споре» между Афинами и Иерусалимом несомненное первенство отдается Иерусалиму — духовному центру открытого и освоенного Александром макропространства Средиземноморья. Другими словами, если допустить, что военный поход и «научная экспедиция» Александра были инициированы Аристотелем, то предполагаемое убийство царя его учителем имело свои логические основания. По некоторым сведениям, яд, от действия которого погиб Александр, был изготовлен самим Аристотелем (Ар. 27.6; Пл. 76).²⁴ Ученик благополучно осуществил политические и мироустроительные заветы своего учителя. Миссия Александра (военная и духовная) обрела свою телеологическую перспективу, свою виртуальную нацеленность и вероятностную топологическую завершенность, что находит историческое закрепление (и развитие) в последующем появлении христианства и Ислама.

Согласно Иосифу Флавию, Александр попадает в Иерусалим не случайно. Ему, склонному к вере в судьбу и предзнаменования, еще дома, в Македонии, во сне явился старец в белых одеждах. Именно его Александр увидел вновь у стен Иерусалима в лице первосвященника Храма. Царь был введен в стены города, в Храм, в Святая Святых, совершил храмовое жертвоприношение. В иудейской традиции (Талмуд, Агада, легенды) тема входа Александра в Иерусалим и закрепление за ним высокого духовного статуса занимает достаточно прочное место.²⁵ Молчание «вторичных» ан-

²⁴ Согласно другим сведениям, Александр погиб от действия «мертвой воды», взятой из реки Стикс (вода Стикса), что возле города Нюпакрия. Смертоносной силе этой воды не могло противостоять ничто, кроме лошадиного (вар.: ослиного) копыта (см. об этом: Павсаний. VII, 18.1–6). В древности верили в то, что безвременная и трагическая смерть Александра была предопределена богами. Его отец Филипп был клятврестушником, он обычно нарушал свои обещания богам, а потому так рано погиб он сам, его сын, его внуки и закончилось процветание Македонии (Там же, VII, 7.6–7).

²⁵ См. об этом: Агада. Сказания, притчи, изречения Талмуда и Мишнашей. — М., 1993. — С. 169–172; Оршанский И. Талмудические сказания об Александре Македонском // Сб. статей по еврейской истории и литературе. Кн. 1. — СПб., 1866; Pfister F. Alexander der Grosse in den Offenbarungen der Griechen, Juden, Mohammedaner und Christen. — Berlin, 1956. Известно также, что самаритяне,

тичных источников о посещении Иерусалима в свете формирования целостного образа Александра в авраамической духовной культуре ничего не решает. Гораздо важнее не отсутствие этой темы у античных авторов, а то, что она в избытке наличествует в иудейской, христианской (византийской и западноевропейской) и мусульманской традициях.²⁶

Это говорит о том, что для понимания складывающегося в различных традициях образа Александра важна не достоверность тех или иных фактов, но вероятностная топологическая последовательность их упоминания и, конечно, неизменно сохраняющаяся их сопряженность. Например, в рассказе Абу ал-Райхана Бируни говорится о входе Александра в Иерусалим перед боем с Дарием. Царь вошел в Храм, совершил жертвоприношение и обратился к евреям с просьбой перейти на свое летоисчисление (Александра эра).²⁷ В свою очередь, Низами говорит о посещении Александром Иерусалима после его вторичного перехода в Азию (Низами. Икбалнаме. Бейты 2114–2115). Перед этим он уже побывал в Мекке, посетив Каабу (Низами. Шарафнаме. Бейт 3240 и далее).

Все эти сведения могли бы остаться легендарным ореолом, освещающим различную полноту сказаний об Александре в иудаизме, христианстве и мусульманстве. Однако в процессе осознания складывающегося образа очень важно отдавать себе отчет в существовании *смыслопорождающей* сопряженности различных ситуаций (тем, мотивов) и реалий — т. е. всего того, что Аристотель, учитель царя, назвал топосами. И в соответствии с тем, чему учил философ, в сложении образа его ученика неожиданные топологические сцепления разноречивых ситуаций и реалий также приво-

используя ту же легенду о входе Александра, относили ее к своему храму на горе Гаризим и своим первосвященником в белых одеяниях (см. об этом: Жамкочян А.С. Самаритянская хроника Абу-л-Фатха. Из собрания Российской Национальной Библиотеки. — М., 1995. — С. 86–87).

²⁶ В одной из византийских легенд, в частности, говорится о размышлениях Александра об обращении в местную веру (Фрейберг Л.А., Грабарь-Пассек М.Е. Византийская легенда об Александре Македонском XIV в. // Античность и Византизм. — М., 1975. — С. 90). В этой же связи ср. с русской версией «сербской Александрии», где подробно рассказывается о посещении Александром Иерусалима вместе с пророком Еремеем (Александрия. Роман об Александре Македонском по русской рукописи XV века. — М.-Л., 1965. — С. 70–72). О значении образа Александра для Византии см.: Jouanno C. L'image d'Alexandre le Conquérant chez les chroniqueurs byzantins // Byzantium. Identity, Image, Influence. Abstracts. XIX International Congress of Byzantine Studies, 18–24 August, 1996. — University of Copenhagen. — № 7322.

²⁷ Бируни. Памятники минувших поколений. — С. 39, 49.

длин к порождению новых, на первый взгляд алогичных, аспектов образа.

Указания источников на вхождение Александра в Иерусалим и его посещение Каабы свидетельствуют о следующем: образ Александра органично входит в храмовую концепцию авраамических религий. А это означает, что возникшее после Александра макропространство Средиземноморья обязано своим существованием не просто личности Александра, но его сакрализованному образу, причастному к *храмовому сознанию* авраамических религий.²⁸ Иерусалимский Храм и мекканская Кааба окончательно привязывают образ Александра к духовному миру Средиземноморья, скрепленного доминирующими представлениями о Храме. Можно сказать и более решительно: именно с образом Александра окончательно складывается сферическая религиозная модель Средиземноморского мира, существующая по сию пору.

В недавней книге одного иранского автора с удивлением отмечается, что в поэмах Фирдоуси и Низами Искандара/Александра поэты именуют последователем Иисуса Христа. В «Шах-наме» Фирдоуси Искандар даже выступает со штандартом с надписью «свято верую в Крест»²⁹. Трудно себе представить, чтобы столь осведомленные люди, как Фирдоуси и Низами, не знали исторической хронологии и произвольно изменили известную всем рядоположенность фактов.³⁰ Низами, однако, вставляет одно, но чрезвычайно важное корректирующее замечание:

صلیبی خطی در جهان برکشید
از آن پیش گاید صلیبی پدید

Ввел он в мир [поклонение] Кресту,
До того, как появилось христианство.³¹

²⁸ Проблема генеалогической связи греков и Александра с евреями обсуждалась в прошлом довольно активно. Существовали твердые представления о родственной близости евреев и греков в эпоху Авраама, а также о том, что евреи и спартанцы восходят к Аврааму (Momigliano A. *Sagesces barbares*. — P. 105). Все же не случайно поэтому мусульманские свидетельства, так или иначе связывающие фигуру Александра с Авраамом: «Александр — сын Филлипа, а Филлип — сын Мадраба, сын Гермеса <...> сын Исана, сын Исаака, сын Авраама» (Бируни. Памятники минувших поколений. — С. 53).

²⁹ Begdeli G. H. *The Portrait of Eskandar*. — P. 85.

³⁰ Достаточно только упомянуть, что в «Истории Табари» подчеркивается хронологическая последовательность жизни Искандара и Исы: «<...> и между Исой и Искандаром прошло триста шестьдесят семь лет» (126а) (см.: Абуали Мухаммад ибни Мухаммади Бальми. Табрихи Табари (силсилаи осори илми). — Душанбе, 1992. — С. 392).

³¹ Низами. Шаф-наме. Бейт 736.

В самой же христианской традиции существовали устойчивые представления об особой связи между Александром и Иисусом Христом. В опубликованной Н. Пигулевской сирийской легенде VI–VII вв. Александр говорит следующее: «Если придет в мои дни Христос, который есть Сын Божий, то почту Его я и мои войска. Если же Он придет не в мои дни, то когда я пойду и подчиню царей, захвачу их земли, этот трон — седалище из серебра, на котором я сижу, я возьму и поставлю его в Иерусалиме. Когда Христос придет с небес, Он сядет на престол моего царства, так как Его царство пребывает веками»³². Очевидно, таким образом, что Фирдоуси и Низами в своих трактовках образов Искандара-Александра пользовались твердыми основаниями, установившейся в христианской традиции логикой топологического сближения двух образов.

Поводом для такого семантического сцепления фигур Александра и Иисуса служила широко распространенная идея их божественного происхождения³³. Однако, как мы уже знаем, не только богочеловеческое происхождение Александра (на котором настаивал он сам), но и целый ряд иных, не менее важных черт позволяет сближать его с фигурой Иисуса Христа. И в первую очередь речь должна идти о семантическом сближении их духовно-политических концепций, которые вели разными путями, но результативались одинаково — созданием унифицированного средиземноморского макропространства, в центре которого оказывался Иерусалим. «Царство Александрово» и «Царство Божие» по своим формальным признакам входят в одну сферическую модель мира с выделением общего для них центра — это Иерусалим и понятие Храма. Можно даже сказать, что с этой точки зрения, с позиций квазисакрального осмысления образа Александра в иудаизме и христианстве сферическое пространство-временное единство Средиземноморского мира является следствием раздвижения духовных границ Иерусалима и образа Храма. Сама этимология слова «Иерусалим» располагает к подобным коннотациям: одно из данных на этот счет пояснений гласит о происхождении слова

³² Пигулевская Н. Сирийская легенда об Александре Македонском // ПС. — 1958. — Вып. 3 (66). — С. 58.

³³ См. об этом, например: Hooke S. H. *Middle Eastern Mythology*. — P. 172. Нельзя также забывать о родственности легендарной генеалогии Александра и новозаветной Иисуса, ключевым и отправным именем в которых значился Авраам, а также о смерти Александра в 33 года.

Hierosolyma от слова *hierostylos* — «столб в святилище».³⁴ Ислам, в свою очередь, совершает небольшую коррекцию: он вводит в характеристику образа Александра новый духовный центр, удостоверяющий легитимность пророческого статуса вонтеля и царя. Однако этот шаг совершается в границах уже концептуально состоявшейся и исторически закреплённой пространственно-временной модели мироздания, т. е. предельно раздвинутого храмового пространства Иерусалима. Другими словами, хронотопическая сфера Александрова мира находит свой сакральный локус, обладающий принципиально едиными для религий Откровения топографическими и ономастическими характеристиками.

Образ Александра Великого, безусловно, должен по праву войти в постулируемую нами *теменологию* (храмоведение)³⁵ как первый и единственный персонаж, реально обозначивший своим именем, богочеловеческим происхождением, пророческим статусом экуменическую связанность трех религий Откровения. Реальная история Александра всегда оставалась для религиозного сознания иудеев, христиан и мусульман подобием «стартовой площадки», отталкиваясь от которой моделировалась отчетливая линия образа обожествленного царя-философа-пророка, что скрепляло сакральную ткань религиозного предания, дисциплинировало вероятностную логику составления сюжетов в фольклоре, высокой поэзии, изобразительном искусстве.

Можно было бы усомниться в свидетельствах религиозного предания о «входе Александра в Иерусалим» и в наших рассуждениях о его роли в начале нового этапа «храмовой истории» в религиях Откровения. Нельзя, однако, не признавать другого: без исторической миссии Александра Македонского во времена Птолемея

³⁴ См. об этом: Momigliano A. *Sagesse barbares*. — P. 90. Ср. также с известным опровержением неверной этимологизации названия «Иерусалим» у Иосифа Флавия (О древности иудейского народа. Против Апиона. I, 34–35. — СПб., 1895).

³⁵ Об образе Храма в авраамических религиях и формулировке задач теменологии см.: Шукуров Ш. Храм и храмовое сознание (к проблеме феноменологии архитектурного образа) // Вопросы искусствоведения. — 1993. — Т. 1; Шукуров Ш. Мера и число в архитектуре (к проблеме иконографических аспектов теменологии) // Вопросы искусствоведения. — 1994. — Т. 4; Шукуров Ш. Имя и Число. О божественном и личном началах в теологии и иконографии Храма // Спергия. Проблемы аэтики и мистики православия. — М., 1995; Шукуров Ш. Основы теменологии // Гуманитарная наука в России: соросовские лауреаты. Филология, литературоведение, культурология, лингвистика, искусствоведение. — М., 1996.

Филадельфа не появилась бы Септуагинта, во многом предопределившая творческие потенции христианской культуры: «Отныне дорога для творчества в библейском духе, но в формах греческого языка была открыта. Готовые стилистические формы, окруженные ореолом святости, пригодились основателям христианской литературы, стиль которых до предела насыщен реминисценциями перевода „Семидесяти Толковников“. Между Септуагинтой и генисом христианской литературы существует глубокая связь, как между вопросом и ответом, между предпосылкой и осуществлением.

Скажем больше. Именно через Септуагинту и ее новозаветные отголоски в европейский языковой мир — за греческим последовала к IV в. латинь, а затем романские, германские, славянские языки — на все века христианской эры вошли бесконечные лексические „библейзмы“, являющие собой как бы эхо древнего Ближнего Востока в речи Запада, без которых невозможно представить себе общеввропейскую словесную культуру».³⁶ Как видно, в словах С.С. Аверинцева имплицитно заложены некоторые параметры того культурного мира, который мы предпочли называть Средиземноморским макропространством. С походом Александра Македонского возникновение широкого и тщательно проработанного культурного пространственно-временного единства было неизбежным, и, что важнее всего, оно предопределило весь массив того, что мы можем понимать под словами *гео-культурное единство последнего двухтысячелетия*.

Вместе с тем нельзя не отметить, что составление Септуагинты рассматривается исследователями и как факт идеологического утверждения храмовой концепции иудаизма, прославления идеального Иерусалима и Храма.³⁷ Иначе не могло и быть, ибо храмовое сознание и сам образ Иерусалима и Храма составляли ядро религиозных представлений иудеев. Все это осталось незабываемым при эллинизме и было воспринято позднее христианами и мусульманами.

Метаисторическая линия восприятия образа Александра Македонского окончательно закрепляется Исламом. Рассказ Корана (XVIII, 82–102) о Зу-л-Карнаине (Двурогом) вполне логично ис-

³⁶ Аверинцев С.С. Греческая литература и ближневосточная словесность... — С. 242.

³⁷ См. об этом: Momigliano A. *Sagesse barbares*. — P. 133. Там же автор указывает на значение недавно опубликованного «Свитка Храма» с графическим воспроизведением совершенного Храма (см. об этом: Yadin Y. *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness*. — Oxford, 1962).

толковывается экзегетами Корана в связи с образом Искандара/Александра. При этом непременно следует помнить одно обстоятельство, предопределяющее методiku толкования коранического Зу-л-Карнайна. Идентификация с историческим (и легендарным) Александром проводится согласно аристотелевской (перипатетической) логике семантического сближения известных по биографиям Александра топосов. Происходит это при одной, но весьма существенной коррекции: видовые и второстепенные топосы из жизни Александра в кораническом переосмыслении образа обращаются в родовые. Таковых несколько: обретение могущества на земле, закат и восход солнца, закат солнца в горячий (мутный) источник, сооружение стены между окультуренным миром и миром хаоса Гога и Магога.

Особого внимания заслуживает кораническое упоминание о «горячем источнике». У Арриана и Плутарха его месторасположение фиксируется точно — у реки Окс: «Когда он стоял лагерем возле Окса, возле его палатки забили два источника (вода и масло)» (Ар. IV, 15.7) и «обнаружили источник густой и жирной жидкости, <...> из источника забила чистая и светлая струя, ни по запаху, ни по вкусу не отличавшаяся от оливкового масла» (Плутарх, Александр 57). В нашем случае совершенно не важно, что забило из источника и каков был состав жидкости, важно само присутствие сквозного для повествования биографов и Корана мотива (топоса). Такого рода совпадения нельзя считать случайными, а их соотнесение с образом Искандара/Александра позволяет поставить вопрос о принципиальной важности аристотелевской топологии в границах пространства, организованного его учеником. Если это так, то существенное прояснение получает еще один коранический эпизод, предшествующий рассказу о Зу-л-Карнайне.

В нем говорится о движении Мусы (Моисея) к «слиянию двух морей» в сопровождении слуги и о встрече с таинственным путником, посрамившим неведение Мусы. Комментаторы считают, что таинственным незнакомцем являлся покровитель путников святой Хизр. Именно в его сопровождении литературный Искандар отправляется в подземный мир за живой водой (sic)³⁸. В кораничес-

³⁸ Мотив *живой воды*, тесно связанный с образом Александра/Искандара, семантически урановешивается мотивом воды мертвой, от которой якобы и погиб царь (см. выше). Положительный же образ Александра в некоторых традициях дополняется преобладанием черт отрицательных (именно поэтому у Данте он помещен в ад). В целом же мы имеем достаточно сбалансированный, альтернативный образ Александра. Этот образ предельно активен во всех сферах вертикальной структуры мироздания.

ком эпизоде говорится и о мертвой рыбе, уплывшей по вине слуги в море, к которому направлялся Муса. В этой связи весьма полезным будет вспомнить об одной из легенд Талмуда. В ней рассказывается о посещении Александром Македонским страны амазонок, где он наталкивается на источник с живой водой. У Александра были при себе соленые рыбы, которых он обмыл этой водой, и они уплыли.³⁹

Экзегеты и исследователи Корана считают, что два коранических эпизода о Мусе и Зу-л-Карнайне связывает св. Хизр, в обоих случаях сопровождающий героев повествования. Если принять во внимание постулируемую христианской и мусульманской традицией цельность образа Александра/Зу-л-Карнайна/Искандара и известный нам ряд обстоятельств его легендарной биографии, то сквозной мотив в воскресающей в живой воде рыбой может быть обсужден в контексте самых неожиданных коннотаций. Прежде всего, мы знаем, что образ Александра/Искандара рассматривался христианским и мусульманским преданиями как образ Преуготовителя земного явления Иисуса Христа. В свою очередь, хорошо известны были в древности и следующие коннотации: в Талмуде рыба ассоциировалась с мессианскими ожиданиями и представлениями о плодородии, в христианстве рыба символизировала целый ряд вероисповедных реалий, и в первую очередь Иисуса и христианскую общину в целом.⁴⁰

Таким образом, если следовать направлению мысли исламской экзегетики, то слугой, упустившим рыбу в море, может быть Искандар/Александр, символически предвосхитивший явление Иисуса Христа в мир-море. Еще раз подчеркнем, что предлагаемое истолкование коранических эпизодов не является обязательным и может быть принято только при условии убежденности в том, что логика сопряжения постоянно используемых топосов оставалась актуальной и для коранического повествования. А в целом следует думать, что логика сложения образа Александра в эллинистическое, христианское и мусульманское время основывалась на выработке своеобразной топики Александра, вобравшей в себя как отдельные реалии, имена, темы, мотивы, так и категориальные представления о пространстве и времени, идеальной личности (бо-

³⁹ Оршанский И. Талмудические сказания. — С. 10.

⁴⁰ См. об этом, например: Топоров В. Н. Рыба // Мифы народов мира. Т. 2. — М., 1982. — С. 393 (там же см. литературу по вопросу); Энциклопедия нуданзма, «Меир Натив». — Иерусалим-Тель-Авив, 1983. — С. 196.

гочеловеке, пророке, философе, царе), космологии, онтологии, эсхатологии. Ценностное значение отдельных топов варьировалось в зависимости от целей повествования или религиозной направленности традиции: родовые топовы могли стать видовыми, и наоборот. Указанный выше эпизод из Талмуда и Корана с использованием образа уплывающей рыбы — один из примеров того, как незначительный легендарно-биографический эпизод из жизни Александра вовлекается в цепь важнейших аллюзий.

Исторические или псевдоисторические события, таким образом, перерастают в события символического (героисторического) и метаисторического плана. Даже политика Александра по отношению к городам, рассматриваемая уже в античной биографии как шаг вселенского масштаба, в мусульманской словесности обращается в весьма значительный мотив, характеризующий образ Александра в свете идеального правления над миром.

Калькулируемая и векторная история Александра является лишь частью его метаисторического и транскультурного образа. В кругу культур Средиземноморского мира образ Александра оказывается уникальным сквозным персонажем их многообразного текстового наследия. Как говорилось выше, история реального и метаисторического Александра имела свою временную шкалу, встроенную в сакральное время иудаизма, христианства и Ислама. С одной стороны, можно сказать, что Александрово время являлось *внутриположенным и сквозным*, буквально «вспарывающим» временную ось каждой из религий Откровения, само, между тем, не будучи сакральным. С другой стороны, Александрово время как бы надстраивалось над всеми другими временными потоками, вбирая в себя все мыслимые временные отсчеты: ведь Александр, согласно одним представлениям, был сыном египетского царя-мага Нектанеба и сыном бога Амона, согласно другим; он называл себя сыном матери Дария и вошел в эпическую историю иранцев как иранский шах; только он из неевреев с дозволения евреев побывал в Святой Святынях иерусалимского Храма; именно он предвосхитил появление христианства и приход Иисуса Христа; именно ему отводится столь заметная роль в священной истории и высокой словесности Ислама. Метаисторическая линия в понимании телеологии образа Александра является доминантной, если мы хотим понять всю сложность и в то же время целостность этого образа, как явлены они нам во всем спектре нарративной и духовной традиций организованно-им макропространства Средиземноморья. Следовательно, не суще-

ствует отдельных, накрепко привязанных к отдельным культурным традициям образов Александра Македонского. Понять александру историческую и духовную миссию можно, только отдавая себе отчет в существовании метаисторического и диалектического формирующегося единого образа Александра, родственного всем без исключения культурам Средиземноморского макромира.

Утверждение метаантропологического образа Александра надламывает исторический детерминатив его миссии. Быть-во-всем и быть-вне-всего — это та двуединая функция его образа, которая исторически и метаисторически закрепляется буквально во всех ипостасях царя в пределах созданной им экстенсивной модели мира.

Поистине удивительна гетерогенность исторического образа Александра на фоне созданного им единства средиземноморского макромира. Вхождение этого образа в состав различных исторических и квазиисторических типов (и их импликаций — линейной и этнической истории, эсхатологии, профетологии, магии, мистики) основывается на двух взаимодополняющих, универсальных горизонтах его метаисторического бытия. Ими являются инвариантность и телеологичность миссии Александра. Следуя в своем походе по стопам Диониса и Геракла, закрепив свой образ в сакральной истории Египта и Ирана, войдя в Святой Святынях иерусалимского Храма, Александр создает особый инвариантный тип царя, следовать которому было принято и у римлян, и у византийцев, и у иранцев, и у мусульман. Потомков манила даже не столько историческая (и легендарная) фактура жизни Александра, сколько телеологическая магия его имени.

Сказанное выше имеет прямое отношение и к еще одной теме настоящего сборника: к обсуждению взаимоотношений между представлениями о ценностях «своих» и «иных». Если мы будем продолжать относиться к персоне Александра Македонского только с позиций выяснения его места в истории поздней античности и эллинизма, то вынесенная на обсуждение проблема предстанет в чрезвычайно плоских и достаточно тривиальных рассуждениях о вторжении греков в «чужие» земли, культуры и их переориентации на «свой» греческий лад. Но, как мы могли убедиться, отношение к Александру самих «грецизированных» культур было много более сложным. Более того, согласно таким представлениям, «чужое» в осмыслении состоявшегося Александрова мира виделось далеко не

«чуждым», а в большей мере преобразованным «своим». Греки, как полагали наследники их мудрости, глядя в зеркало Востока, убеждались в существовании иного, идеального и ничем не замутненного «своего» мира.⁴¹

С этих позиций Иное — это горизонт внутренней готовности человека, обремененного мыслью об истине. С этой точки зрения Иное, действительно, обладает ярко выраженными *терапевтическими* функциями.⁴² В свою очередь, импликация Иного (что часто происходило в жизни Александра) ставит под сомнение саму необходимость существования «своего», преодолеваемого или преодоленного «своего».

Такая линия интерпретации образа Александра проводится в рамках суфийской традиции. Прообраз Искандара/Александра, коранический Зу-л-Карнайн, преподается в двух взаимосвязанных планах — онтологическом и трансцендентном. Зу-л-Карнайн вбирает в себя два «Я» человека: в первом случае «Я» пребывает в жесткой конструкции его онтологической опосредованности, где «Я» человека равно его безальтернативному и *статическому* «Я». Во втором случае «Я» человека находится в разомкнутой конструкции *динамического* осознания своего «Я» пред высшим Взором. Статическое «Я» есть мир тлена и плоти человека, а динамическое «Я» — это мир духовный и горний. Поэтому-то душа человека

⁴¹ Именно об этом рассказывает Низами в легенде о посещении Искандаром Китая и о соревновании между румийским и китайским художниками. Работы художников разделяла завеса, когда же ее откинули, то перед присутствующими предстали две абсолютно одинаковые картины. Выяснилось, однако, что секрет тождественности двух изображений заключался в уловке китайского художника: он, в отличие от румийца, ничего не изобразил, а представил идеально отполированную поверхность, на которой зеркально отразилась картина грека (Низами. Куллият. Т. 4. Шараф-наме. — Душанбе, 1994. — С. 338–341, бейты 5000–5043). Еще более подробно об этом же эпизоде из жизни Искандара рассказывает Амир Хосров Дехлеви. При этом выводы Амира Хосрова много более радикальны, нежели суждения Низами. Мало того, что словами, приписываемыми Аристотелю (Арасту), возникновение живописания в Греции (Руме) возводится к Китаю. Утверждается также, что в китайской картине содержится зеркало, показывающее мир (در این صورت آینه در مرض و بوم / ز چین گشت صورتنامای بوم). А самым главным выводом предстает неосозданное суждение автора:

سخن کز درستی بشرح اندر است
اساسش ز خاقان نه ز اسکندر است

Слово, которое в своей правильности подлежит толкованию,
Его толкование исходит от Хакана, а не от Искандара.

(Амир Хосров, бейт 2326)

⁴² О терапевтических функциях Иного см.: Подорога В. А. Двойное время // Феноменология искусства. — М., 1996. — С. 91.

двурога (ذو القرنین است). В ней постоянно происходит борьба между восходом и закатом солнца, материальным и духовным, западом и востоком, прошлым и будущим, чужим и своим⁴³. Человек по этой причине постоянно пребывает в пограничном мире (بین السدین), а коранический Зу-л-Карнайн и поэтизированный Искандар/Александр служат самым ярким олицетворением этого. Эпифаническое и динамичное «Я» человека — это предел, telos и закат человека, а животное и статичное «Я» — это то начало, тот исток, которые он обязан динамизировать, привести в телеологическое движение. По этой причине человек устремлен к обретению своего эпифанического «Я» через преодоление множества преград, составленных из череды чуждых его истинной природе статичных «Я».

Образ Александра/Искандара осуществим и завершен в динамике своего становления только в контексте его метаисторических характеристик, которые наиболее законченно и целенаправленно раскрываются в мусульманском предании. Антропологическая цельность образа Искандара заключается в преодолении чуждости своего брэнного существования и нахождении своего истинного «Я» в метаантропологических и трансцендентных высотах. Только там он обретает свое адекватное и эпифаническое «Я», к чему подталкивала вся существовавшая транскультурная традиция, которая настаивала на исключительных и идеальных (вплоть до божественных) чертах образа своего героя. Не случайно все сказанное выше излагается в суфийском трактате, посвященном характеристике образа Совершенного человека, концентрирующего метаантропологические представления исламской эзотерики и окончательно высветляющего телеологию образа Александра так, как она была представлена в античности, иудаизме, христианстве и Исламе. А другими словами, в Исламе не только завершается этап наиболее концентрированного и концептуализированного толкования образа Александра, но и со всей ясностью раскрывается его роль в метаисторическом плане событий.

⁴³ Указанная серия семантических противопоставлений не имеет ничего общего с возможными референциями к структуральному анализу. Надо полностью отдавать себе отчет в том, что в нашем случае речь ведется не о взаимоотношениях двух структурных единиц внутри некоего семантического поля. Доминирующим и предопределяющим смысл и конфигурацию этого семантического поля всегда является второй член пары. И только внутри этого возникшего поля первые члены указанных пар обретают концептуальное и структурное значение. См. об этом: Делез Ж. Мишель Турнье и мир без Другого. Комментарий. № 10. — М.-СПб., 1996. — С. 87.

Метаантропологический образ Александра и существование метаисторического горизонта его свершений нельзя недооценивать, хотя бы потому, что на этом настанвал сам царь. Видеть мир не в свершенности и завершенности исторических фактов, но в духовном целе-устремлении к созданию «своей», предельно открытой модели мира, смело глядяваясь в свое зеркальное незавершенное «Я» — именно такой образ Александра волновал всех тех, кто более или менее серьезно пытался его осмыслить. «Отныне другой обязательно опрокидывает мое сознание в „я был“, в прошлое, которое больше не совпадает с объектом... Ну а я — не что иное, как мои прошедшие объекты, мое я сделано лишь из прошлого мира, в точности того, пройти который заставил другой. Если другой — это мир возможный, то я — мир прошлый. И вся ошибка теории познания состоит в постулировании со-временности субъекта и объекта, в то время как один из них образуется лишь уничтожением другого», — отмечал в своих острых наблюдениях о природе *другого* Ж. Делез⁴⁴.

Не приходится сомневаться, что инвариантность и телеологичность образа Александра самым непосредственным образом отразились на всем ходе последующей мировой истории. Об этом можно судить по значению имени Александр. Следовательно, метаистория Александра является имманентным *смысло-событием* истории внешней, истории про-явленной. Подобно тому как существует внутренняя форма слова или внутренняя форма литературного произведения, мы можем с уверенностью судить и о реальности внутренней формы исторических событий.⁴⁵ Существо-

⁴⁴ Делез Ж. Мишель Турнье и мир без Другого. — С. 88.

⁴⁵ Просиять сказанное можно словами В.Н. Топорова в обоснование задач того, что он называет «метафизической этимологией»: «Она — не о видимом и конечном, но о невидимом и бесконечном. Для нее главное — не что и как есть (было) на самом деле, но *истолкование* того, что и как есть (было), ибо это последнее интересует человека больше, чем это „бытие на самом деле“, поскольку истолкование есть внесение смысла, осмысливание, которое отвечает основному назначению человека в той точке его естественной, „природной“ эволюции, где инициативу перехватывает „культура“ и человек вовлекается в пространство духа, сознавая, что в нем нет и не может быть последнего решения, ибо это пространство разомкнуто и всегда пребывает в своей открытости. Бесконечное осмысливание ставит сильный антропоцентрический акцент на „метафизической“ этимологии и объясняет „дерзновенный“ отказ от „здорового смысла“, поскольку это отказ от конечного, от смысла как объекта, от смысла как некоей овеществленности и, следовательно, завершенности. Этим актом отказа „метафизическая“ этимология, по сути дела, выдвигает идею смысла как „свободно“ действующего *субъекта* развития, как *личности*, оторвавшейся от „рода“ и актуально-бесконечно пребывающей в состоянии „защедельности“» (Топоров В.Н. Из индоевропейской этимологии. V. (1) // Этимология. 1991–1993. — М., 1994. — С. 131).

вание горизонта метаистории, проецируемость этого горизонта на калькулируемые исторические события и длительные временные срезы истории придают этой реальности достоверность исторического факта. Зная о существовании метаистории сложившегося в мировой культуре образа Александра, мы в состоянии адекватно понять все последующие исторические события, твердо ведая об их истоках и целеполагании.

Ф. Артог*

ВОЗВРАЩЕНИЕ ОДИССЕЯ

Одиссей возвратился,
 Пространством и временем полный.
 О. Мандельштам

Предлагаемая русскому читателю статья представляет собой отрывок из моей книги, опубликованной в 1996 г. в издательстве Галлимар¹. В книге (как и в статье) речь идет о путешествии Одиссея. Почему я выбрал этот исторический персонаж? Потому что Одиссей представляет для европейской культуры символическую фигуру путешественника. Изучая историю его приключений, мы можем поразмышлять о том, что такое путешествие и что такое культурная граница.

Одиссей — человек памяти (ибо он тот, кто не желает ничего забыть) и человек границы, своими путешествиями он очерчивает границы греческой «идентичности». основополагающий текст греческой культуры, «Одиссея» представляет собой не что иное, как путешествие, из которого *возвращаются*. Отсюда закономерный вопрос, почти предположение: не может ли это упрямое стремление к возвращению рассказать нам что-либо о представлениях греков о самих себе и о Другом?

Следующий вопрос. Греки постоянно настаивали на том, что их отличает от других в первую очередь мудрость (*sophia*), присущая только им; тем не менее, многочисленные греческие интеллектуалы уже в классическую эпоху уверяли, что эта «мудрость» пришла с

Востока. Как же «свое» может иметь истоком «чужое»? Наконец, греки разделили все человечество на греков, с одной стороны, и варваров — с другой. Но что же происходит, когда начиная со II в. до н.э. римляне, победители греков, становятся хозяевами мира и оппозиция «грек — варвар» утрачивает свое значение? Отсюда и третий вопрос: какое же место в этих отношениях занимают римляне? Что они сами думают по этому поводу? Кто они — варвары, греки или кто-то другие (троянцы)? Так начинается этот длительный диалог между Грецией и Римом, диалог, имеющий для истории культуры далеко идущие последствия. Размышлениям на эту тему и посвящены мои статья и книга.

В Греции все начинается с эпоса, в нем истоки всего нового, под знаком Гомера проходят века. Именно в эпосе и следует прежде всего искать начало основных категорий греческой антропологии. «Одиссея» — это не справочник по географии Средиземноморья, не этнографическое исследование и не переложенные на стихи и музыку инструкции по мореплаванию (финикийские или другие); это повествование о путешествии, полное мучительного беспокойства и тревожного ожидания его завершения. Оно рассказывает о возвращении мужа, который в душевной тоске и страданиях годами скитался по морю и в ответ на расспросы царя Алкиноя утверждал, что он всего лишь «простой человек» и, может быть, самый несчастный из людей. И море странствий здесь всегда незримо присутствует, неотступное и ненавистное, — море внезапных шквалов и ночных кораблекрушений, влекущих моряка к жалкой смерти. Да, Одиссей — больше, чем кто-либо, мореплаватель, но он мореплаватель поневоле. Он не тот, кто грезит о рассветах на море и об островах, «цветущих, прекрасней, чем в снах»².

I. Путешествие и возвращение

В отличие от дантовского Одиссея, увлекаемого жадной познания мира, Одиссей Гомера по своей сути путешественник поневоле. Он даже мысленно не согласился бы с тем, что говорит греческий поэт Константинос Кавафис: «Отправляясь в Итаку, / Пожелай себе долгой дороги, / Полной приключений и новых переживаний

* François Hartog, École des hautes études en sciences sociales, Paris.
¹ Hartog F. Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne. — Paris, 1996.

² Здесь и далее в отдельных цитатах из «Одиссеи» сохранено словоупотребление Ф. Артога, значимое в контексте его рассуждений. В этих случаях цитата дается курсивом. Во всех остальных случаях «Одиссея» цитируется в переводе В. Жуковского. — Прим. ред.

<...> / Пусть не раз летним утром / Ты будешь входить <...> в незнакомые гавани»³. В самом деле, Одиссей выражает желание увидеть или узнать что-то новое лишь в исключительно редких случаях: так, он против желания своих спутников хочет остаться в пещере Циклопа, с тем чтобы «видеть его», а когда он плывет вдоль берега острова Сирен, он «влекомо сердцем их слушать»⁴. Его желание вернуться в Итаку и не позабыть день своего возвращения неразрывно связано с твердым решением сохранить статус смертного. Всего лишь однажды, во время пребывания у Цирцеи, товарищам пришлось убеждать его вспомнить о родине⁵.

То, что Одиссей постоянно вспоминает о своем возвращении, отнюдь не свидетельствует о его культе прошлого и его склонности предаваться воспоминаниям.⁶ Тем самым он хранит память о том, кто он есть, и прежде всего — память о своем имени. Он вернется для того, чтобы восстановить подлинность своей личности, начиная с восстановления своего подлинного имени (*Никто* сможет вновь стать Одиссеем); он снова станет законным властителем Итаки, мужем Пенелопы и отцом Телемаха, но теперь уже точно зная, что в конце пути его ждет смерть; «та» смерть, которая была предсказана ему непогрешимым оракулом Тиресием, когда он отправился к Аиду, с тем чтобы спросить его тень.⁷ Но ему еще предстоит оказаться неузнанным своими близкими и не узнать свою родину в тот самый момент, когда он ее наконец обретет.⁸

В соответствии с присущим грекам видением «другого» вовсе не случайно, что это первое их дальнее скитание по свету, странствие каноническое, положившее начало всем странствиям, есть не что иное, как путешествие героя, который жаждет возвратиться на родину. Герой мог бы просто пересечь море и вернуться назад, но его путешествие оборачивается кругосветным плаванием, которое потребовало десятилетия для своего завершения. До Одиссея Одиссей — всего лишь один из предводителей ахеян, известный своим красноречием и остроумием, но именно Возвращение делает из него

³ Cavafy C. Oeuvres poétiques. — Paris, 1992. — P. 31.

⁴ Одиссей. IX, 229, XII, 192.

⁵ Одиссей. X, 472.

⁶ Vernant J.-P. Aspects mythiques de la mémoire. Mythe et Pensée chez les Grecs. — Paris, 1988. — P. 109–136.

⁷ Одиссей. XI, 119–137; Scarpì P. La fuga e il ritorno. — Venise, 1992. — P. 194–197.

⁸ Одиссей. XIII, 187–196.

героя Стойкости, даруя ему исключительную роль, аналогичную той, которую «Илиада» присвоила на веки вечные Ахиллу.

Возможно ли вообще разделить путешествие и возвращение? Разве путешествие, из которого герой не возвращается (если только оно не прерывается несчастным случаем), остается по определению путешествием? Не есть ли это бесследное исчезновение? Одиссей и порожденное разлукой ощущение пустоты. Более практические и типичные для греков путешествия, цель которых заключалась в колонизации новых территорий, предпринимались в Средиземноморье начиная с VIII в. до Р.Х. Не замыслились ли они именно как те путешествия, из которых их участники, добровольно или по воле судьбы пустившиеся в плавание под предводительством oikiste (основателя новой колонии), не возвращались? В некотором смысле так оно и было. Ведь речь шла об основании совершенно нового города. Отсюда все ритуальные меры предосторожности при закладке города, цель которых — положить начало и предотвратить опасность: совет с Аполлоном в Дельфах; «выдвижение» народным собранием кандидатуры основателя; обращение к прорицателям перед отплытием, во время плавания и в момент прибытия на место; перенесение частицы огня, взятой из общего Очага метрополии. В остальном — они отправлялись в путешествие налегке, оставив своих предков и усопших, в отличие от Энея, который, усадив на плечи отца, пускается в путь, с тем чтобы создать новую Трою.⁹ Что же касается «обычного» путешествия, то оно, конечно, предполагает возвращение. Одним из обязательных структурных элементов путешествия является рассказ после возвращения. Это обстоятельство отмечал, к примеру, Паскаль, осуждая в нем проявляемое любопытство: «Любопытство есть всего лишь проявление тщеславия. Чаще всего люди хотят узнать что-то лишь для того, чтобы позже об этом рассказать; иначе кто бы отправился в путешествие по морю, зная, что он никогда о нем не расскажет, а из единственного лишь удовольствия увидеть, без всякой надежды когда-либо сообщить о нем». Никто не путешествует единственно из удовольствия видеть. Путешествие ориентировано на будущее, оно позволяет путешественнику взглянуть на себя со сто-

⁹ Malkin I. Religion and Colonization. — Leiden, 1987. — P. 2, 134; Detienne M. Apollon archéète. Un modèle politique de la territorialisation // Tracés de Fondations / Sous la dir. de M. Detienne. — Louvain-Paris, 1990. — P. 310.

роны, запомнить то, что достойно внимания, и получить удовольствие от созерцания.

Но если путешествие предпринимается лишь для того, чтобы вернуться и рассказать о нем, а все приключения и все посещения увиденных земель суть лишь отклонение от цели и круговой путь к дому, то будет ли это путешествием или же чем-то иным? Одиссей хочет удержать в памяти только день возвращения. И тогда все этапы его долгого плавания оказываются лишь случайными обстоятельствами, которые усиливают риск забыть о дне возвращения. Мы находим в эпосе и другое, короткое путешествие, единственное счастлирое из всех, — это возвращение Нестора, который, покинув троянские берега, мчится на всех парусах в Пилос, «ничего не увидев». О таком путешествии нечего рассказать, кроме того, что ревностное и непогрешимое благочестие Нестора незамедлительно приводит его в тихую гавань. Менелай же и Одиссей «упустили» свой возврат: именно поэтому они и увидели разные страны, прежде чем, наконец, вкусить «возвращения сладкого»¹⁰. «Оплошность» (по отношению к богам) приводит к отсрочке возвращения. Именно в это пространство, открывшееся Одиссею в связи с отсрочкой его возвращения, впишется опыт Другого, и именно в этом пространстве по мере повествования будут разворачиваться главные этапы возникновения греческой антропологии. Другой всегда угроза, а граница чужого мира воплощает крайнюю опасность. Для сохранения и восстановления своей идентичности, обретения своего собственного имени Одиссей Стойкий должен быть бдительным. Возвращение к себе происходит наперекор Другому — будь то Полифем, готовый его пожрать, или Калипсо, жаждущая подарить ему бессмертие, если он останется с ней. В этом эпизоде впервые формулируется «героический отказ от бессмертия»¹¹.

Но, в конечном счете, «Одиссея» повествует также и о том, что возвращение героя не является достаточным условием для того, чтобы все возобновилось сначала. «Одиссея», поэма о возвращении, развернутая в пространстве, упирается во время. Итака существует, и все же она больше не Итака, не прежняя Итака. В пространстве постепенно проникает время, которое изменяет все. Старый пес Аргус, признав своего хозяина, умирает. С первых стра-

¹⁰ Одиссея. XI, 100.

¹¹ Vernant J.-P. L'individu, la mort, l'amour, Soi-même et l'autre en Grèce ancienne. — Paris, 1989. — P. 151.

ниц поэмы мы погружаемся во время воспоминаний. Забвение бродит где-то рядом, иногда желанное, иногда опасное. Память о мертвых неотступно преследует живых. Менелай, вернувшийся наконец в свой дворец в Спарте, оплакивает воинов, «которые в Трое пространной кончили жизнь, далеко от Аргоса». Но среди них есть один, воспоминания о котором чаще всего тревожат его, лишая пищи и сна, — Одиссей.¹² Одиссей тоже плачет, когда у феакийцев слышит Демодока, который прославляет его в своей песне в третьем лице, словно он уже умер. Он проходит через мучительный опыт несовпадения с самим собой. Другой также кроется во времени. Ахилл, лишенный возможности вернуться, ускользнул от времени: его можно воспевать¹³ как «первого мужа» из ахейян, эпического героя по преимуществу¹⁴. Но для того чтобы достичь бессмертной kleos, он должен вначале принять смерть. Оппозиция Ахилл — Одиссей — это также оппозиция двух различных отношений ко времени: один герой мгновенно сторает и осужден вечно блистать в эпическом времени, тогда как другой мучительно открывает для себя историчность, «время людей».

Если главное в «Одиссее» — это возвращение, то какие пространственные схемы лежат в основе других рассказов — о путешествиях основателей новых городов? Продолжением «Одиссеи» в каком-то смысле является «Энеида». Корабли Энея бороздят уже раз пересеченное и знакомое по гомеровским стихам морское пространство. Но не противоположно ли общее направление движения? Если Одиссей желает лишь вернуться в Итаку, оставляя за собой полностью разрушенную Троию, то Эней покидает пылающий город, с тем чтобы никогда больше туда не возвращаться. Не представляет ли собой «Энеида» пример путешествия без возвращения, даже если весь смысл повествования состоит в том, чтобы создать новую Троию? Где и как ее создать? Все ответы перед нами. Это рассказ о вынужденной колонизации. Погибнуть или спастись, убежать, чтобы Троя не погибла? «Feror exul in altam» («Изгнанный, я был унесен бурным морем»), — говорит Эней¹⁵. Он и его спутники становятся «скитальцами», обреченными на долгое изгнание, как

¹² Одиссея. IV, 105–107.

¹³ Hartog F. Premières figures de l'historien en Grèce: historicité et histoire (в печати).

¹⁴ Nagy G. Le meilleur des Achéens. — Paris, 1983.

¹⁵ Энеида. III, 11 (Здесь и далее текст приводится по пер. С. Ошерова под ред. Ф. Петровского).

предсказывает Энею тень его покойной супруги Креусы: «Долго широкую гладь бороздить ты будешь в изгнание»¹⁶. Долго не будут знать они, к каким берегам пристать, чтобы основать (*condere*) новую Трою или восстановить (*resurgere*) старую. Но, даже если поиски этого нового города вполне реальны, это лишь мнимое движение, истинное же движение совсем иного рода. Все пророчества, слова оракула, сновидения используются Вергилием как бы невзначай, чтобы на самом деле превратить скитания в возвращение к незнакомой земле предков. Очень быстро читатель поэмы открывает для себя то, что герои смогут понять лишь по прошествии долгого времени. Уже в Делесе Аполлон объявляет потомкам Дардана: «Та же земля, где некогда род возник ваш старинный, в щедрое лоно свое, Дардана стойкие внуки, примет вернувшихся (*reduces*) вас. Отыщите древнюю мать!» И когда все спрашивают, что это за стены, под которые Феб призывает изгнанников (скорее, даже приказывает им) вернуться (*reverti*)¹⁷, Анхису мнится, будто речь идет о Крите. Они тотчас же отправляются туда и даже закладывают новый город с прекрасным именем Пергам. Но едва были воздвигнуты стены, как мор поразил деревья, посевы и людей, и им снова надо сниматься с места и плыть дальше.

Куда же им держать путь? Во сне Энею являются, в свою очередь, фригийские пенаты и открывают ему, что под страной Гесперией, о которой говорил Аполлон, подразумевалась на самом деле Авзония, иначе говоря, Лациум¹⁸. Муки изгнанников еще далеки до завершения, но отныне они знают: заложить город (*condere Urbem*) или положить начало римской нации (*Romanam gentem*) означает возродить Троянское царство, *resurgere regna Troiae*, и более того, это возрождение возможно лишь на прародине предков, только там оно и может состояться.¹⁹ Создание есть воссоздание, но в то же время это нечто совершенно новое. Троя «возвращается» туда, где ее никогда не было, и однако она была там всегда и навсегда там останется.²⁰ История на этом не заканчивается, так как Энею еще

¹⁶ Энеида. II, 780.

¹⁷ Энеида. III, 94–96.

¹⁸ Энеида. III, 132–171.

¹⁹ Здесь только часть истории, надо еще уступить место латинянам Эвандра (которые сами родом из Аркадии). По настоятельной просьбе Юноны Юпитер решает (XII, 837), что все (латиняне и троянцы) будут узнавать друг друга по общему наименованию (*uno ore*) «латинянец».

²⁰ Энеида. VIII, 36–37. Слова бога Тибра Энею: «От врагов спасенную Трою нам возвращаешь ты вновь и Пергам сохраняешь навеки».

предстоят сражения, прежде чем он заложит город, причем не сразу Рим, а сначала Лавиний. Остается еще урегулировать деликатный вопрос о том, как произошло превращение одного в другой, но даже уже после основания Рима Лавиний войдет в историю как место пребывания богов-пенатов Рима и общего Очага.²¹

Изгнание превращается в возвращение. Словно бы невозможно непосредственно вести речь об *arche* — основе основ или абсолютном начале, словно бы необходимо обойти эту тему, применяя различные повествовательные стратегии и дискурсы, которые даже в тот момент, когда предоставляют возможность говорить, в то же время предостерегают от чрезмерной горячности. Рассказ о путешествии относится к их числу.

«Помните сей день, в который вышли вы из Египта, из дома рабства, ибо рукою крепкою вывел вас Господь оттоле»²². Это самые важные слова из всех тех, которые Моисей когда-либо обращал к освобожденным сынам Израиля. Бог услышал жалобы своего народа и вывел его из Египта, чтобы привести в страну, «где течет молоко и мед». Египту, земле лишений и угнетения, который они оставили навсегда, противопоставляется блаженство земли Ханаанской, до которой еще предстоит «возвыситься». *Исход, exodus* по-гречески означает прежде всего «выход»²³. Пространственная схема проста: выходят из одной страны, чтобы войти в новую страну. Совершенно очевидно, что исход не предполагает возвращения (оно обернулось бы катастрофой), он предстает обращенным к будущему и открытым для непредвиденных случайностей. Он не является обычным путешествием, предусматривающим возвращение.

Пройдет сорок мучительных лет, прежде чем народу будет суждено под предводительством Иисуса Навина перейти Иордан. Моисею только перед самой смертью будет дано увидеть издали землю Ханаанскую, но ему не будет позволено войти в нее. Пере-

²¹ Thomas Y. L'institution de l'origine Sacra principiorum populi romani // *Tracés de Fondations*. — P. 143–170.

²² Исх. 13.3.

²³ Об Исходе см.: *La Bible d'Alexandrie. 2 L'Exode / Trad. A. Le Boulluec et P. Sandevioir*. — Paris, 1989. — P. 26. Об этих отрывках из Книги Бытия существуют разные мнения: некоторые считают их более поздними, отнеся к эпохе Исхода — а именно, к тому времени, когда речь шла о завоевании Земли обетованной. Другие, напротив, видят в Обете очень древний элемент, восходящий к доханаанским временам, данный Богом племени кочевников; и, наконец, третьи полагают, что Авраам уже вступил на землю Ханаанскую, когда Обет был ему дан, и что речь шла о территории вокруг Хеврона. См.: Davies W.D. *The Territorial Dimension of Judaism*. — Berkeley, 1982. — P. 6–28.

ход через пустыню сопровождается возникновением и развертыванием истории. К тому же та земля, «где течет молоко и мед», которую Господь клялся дать в полное владение своему Народу, отнюдь не необитаема. Вначале придется ее завоевать. В конце путешествия — война, как и для изгнанника Энея, столкнувшегося с Турном, и даже для Одиссея, который вначале должен выгнать женихов из своего дома. И наконец — самое главное — это та самая земля обетованная, о которой Господь обещал Аврааму, подтвердил обещанное Исааку и Иакову, а потом возобновил обет с Моисеем. «Я Господь! Являлся Я Аврааму, Исааку и Иакову <...> Я поставил завет Мой с ними, чтобы дать им землю Ханаанскую, землю странствования их, в которой они странствовали»²⁴. Действительно, Аврааму Он сказал: «И дам тебе и потомкам твоим после тебя землю, по которой ты странствуешь, всю землю Ханаанскую во владение вечное; и буду им Богом»²⁵. В этом смысле Исход — это также рассказ о возвращении в землю предков, но это возвращение, отсроченное надолго, возвращение в землю, которая им не принадлежит и никогда прежде не принадлежала. Эта земля путешествия или «скитаний» обозначается по-гречески в Септуагинте как «земля странствования» (*ge paroikesses*).²⁶ Иными словами, Авраам в общем обладал статусом иностранца. Кроме того, подобное выражение было употреблено для того, чтобы сообщить Аврааму о будущем «пребывании» еврейского народа в Египте, который станет для них олицетворением чужбины²⁷. В награду народ Завета, «возвратившись», владеет землей, по которой ступали его предки²⁸. Однако тогда ему было еще ведомо, как стать и оставаться священным народом пророков.

Одиссей в своем блуждании по пустынному морю терпит всевозможные утраты — теряет имущество, славу и даже свое имя,

²⁴ Исх. 6.2–4.

²⁵ Быт. 17.8. Известно, что первым словом Яхве Аврааму было «пойди»: «Пойди из земли твоей (Халдеи), от родства твоего и из дома отца твоего [и иди] в землю, которую Я укажу тебе» (Быт. 12.1).

²⁶ См. замечания: Harl M. La Bible d'Alexandrie. I La Genèse. — Paris, 1986. — P. 66, коммент.: p. 221.

²⁷ Быт. 15.13. «Знай, что потомки твои будут пришельцами в земле не своей, и поработят их и будут угнетать их четыреста лет». Умирая, Иаков берет клятву с Иосифа не оставлять его прах в Египте, но вынести его и похоронить на земле отцов (Быт. 47.30).

²⁸ Септуагинта употребляет здесь слово *kataskhesis* (владение), которое соответствует выражению *katekhein gen*. См.: Harl M. La Bible d'Alexandrie. — P. 170.

только для того, чтобы в одиночестве вернуться домой; для этого он вынужден выдавать себя за другого, видя, как один за другим исчезают его спутники, утрачивающие память. Точно так же и Израилю в пустыне под предводительством своего вдохновенного законодателя удается стать народом закона, глубоко отличным от толпы рабов, бежавших из Египта.²⁹ Израилю, который упорядочен его Богом, давшим ему Закон, заповедано всегда помнить о Египте, иначе эпоха гнета может возобновиться и Египет может «возвратиться». Совершенно очевидно, что речь идет не о действительном возвращении в Египет, но о том, что они сами рискуют воссоздать «Египет» внутри себя. Память — это противоядие. Во время своего похода народ не сталкивается с другим в виде чужих народов или чудовищных существ, но несет Другого в себе самом. Этот Другой дает себя знать, когда народ поддается искушению язычества, как, например, в эпизоде с золотым тельцом: «Встань и сделай нам бога, — сказал он Арону, — который бы шел перед нами, ибо с этим человеком, с Моисеем, <...> не знаем, что делалось»³⁰.

В «Исходе» в ограниченном пространстве ясно сопоставляются путешествие и возвращение, они описываются с гораздо большей сложностью, чем в «Одиссее» или у Вергилия, и главное, в совершенно ином универсуме, в котором готовность действовать вырождается в склонность к подчинению.

II. Антропология

Так же и море — оно одновременно одно и то же и разное. В нем сосуществует множество гетерогенных пространств, которые оно скорее разделяет, чем соединяет. И лишь Одиссей сумел, бороздя морскую даль, пересечь все эти пространства. Однако эта бесконечная поездка по морю есть нечто значительно большее, чем просто путешествие по странам ближним и дальним, населенным и необитаемым. Благодаря этому путешествию, в ходе него возникает и развивается гомеровская, или же греческая, антропология (если считать Гомера «учителем» Греции): она повествует о скитаниях и судьбе людей, смертных в этом мире, о жизненном предназначении тех, кого поэма называет именно «людьми-едоками хлеба»³¹.

²⁹ Об Исходе и его последующих толкованиях см.: Walzer M. Exodus and Revolution. — New York, 1985.

³⁰ Исх. 32.1.

³¹ В переводе В. Жуковского: «люди, вкушающие хлеб», «человек, вкушающий хлеб». — *Прим. ред.*

В «Теогонии» и в «Трудах и днях» Гесиод рассказывает о том, как Прометей, борясь с Зевсом, впервые совершает кровавое жертвоприношение. Этот этнологический (почти теологический) миф (mythos) создает весьма убедительную модель, которая объясняет и оправдывает фундаментальные и не подлежащие пересмотру различия между людьми, животными и богами.³² Совсем в ином ключе описывая странствия Одиссея, Гомер применяет все те же фундаментальные антропологические категории. Там, где Гесиод статичен и нормативен, Гомер динамичен и повествователен. Различия уже реально существуют, свидетельство тому — приключения, которые переживают Одиссей и его спутники в то время, когда они последовательно пересекают различные, уже разделенные в соответствии с этими категориями, пространства. Знакомое пространство «людей-едоков хлеба», удаленные пространства и, наконец, пространство безлюдное, заселенное чудовищами, а также волшебными существами. Короче говоря, это первая антропология, которая структурирует пространство «рассказов у Алкиноя», тем самым активизируя саму логику повествования.

«Ни бог, ни зверь» — таким могло бы быть ключевое слово этой антропологии. Поэмы Гесиода — это попытка осмыслить эти различия. О них говорится уже в «Одиссее».³³ Человек, смертный по определению, питающийся хлебом и мясом животных, предварительно принесенных в жертву, отгораживает свою собственную, эфемерную и подлежащую постоянному отвоеванию территорию между богами и животными. Именно поэтому Одиссей прилагает много усилий к тому, чтобы сохранить дистанцию между человеком и животным, с одной стороны, и, с другой стороны, — границу между человеком и богами. «Выслушай, светлая нимфа, без гнева меня, — говорит он в ответ Калипсо, предлагающей ему бессмертие, — я довольно / Знаю и сам, что не можно с тобой Пенелопе разумной, / Смертной жене с вечно юной бессмертной богиней ни стройным / Станом своим, ни лица своего красотою равняться; / Все я, однако, всечасно крушась и печалась, желаю / Дом свой увидеть и сладостный день возвращения встретить»³⁴. А в это время его товарищи утрачивают память о родине. Побуждаемые голодом, они не могут

стоять перед угощением, предложенным им Цирцеей, наедаются до отвала лотосом, «сладко-медвяным», и совершают святотатство, принося в жертву священных быков Гелиоса.³⁵

Человек нуждался в домашних животных по двум причинам: во-первых, для того чтобы обрабатывать землю; поскольку, будучи едоком хлеба, он земледелец по призванию; во-вторых, для того чтобы почитать богов, которые регулярно требуют свою долю жертвоприношений. Также и жертвоприношение — это то, что отличает человека от мира животных. Внутри этого первого большого разделения между миром животных и миром людей вводится другое: между дикими и домашними животными, между возделанным и невозделанным пространством. Для обозначения «дикости» грек располагал двумя словами, отсылающими к двум различным реалиям: словом *therios*, образованным от *ther* — «зверь», и словом *agrios*, восходящим к *agros* и означающим невозделанную землю, свободное пространство, пар, отдыхающее поле.³⁶ Говорят, Фалес радовался тому, что он родился человеком, а не диким животным, и добавлял: мужчиной, а не женщиной, греком, а не варваром.³⁷

Мир питающихся плодами земледелия, откуда пришел Одиссей и куда он беспрестанно стремится вернуться, — это мир Итаки, Пилоса, Спарты, Аргоса и еще многих других земель. Там простирается «земля, дающая зерно», там пасутся тучные стада. Там путнику сразу бросаются в глаза «труды людей»: это поля, на которых надо так тяжело работать, чтобы вырастить зерно — смолотое и испеченное, оно становится «костным мозгом человека», как называл его Гомер. С хлебом едят мясо жертвенных животных, разделяя его на равные части, и пьют вино — любая трапеза состоит из этой человеческой пищи.

Будучи окультуренным, это пространство одновременно и социализировано. Человек в нем обычно не живет один и вдали от себе подобных. Он вписан в генеалогию, он член *oikos*'а, который является одновременно жилищем, семейной ячейкой и структурой власти; он принадлежит определенной общности (*demos*, *polis*, *asty*).³⁸

³⁵ Одиссея. IX, 94, X, 230–236, XII, 340–351.

³⁶ Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. 1–3. — Paris, 1968–1980. Обычно эти два термина объединяют в одно слово, обозначающее дикость. См. также: Hartog F. Mémoire d'Ulysse. Ch. 4.

³⁷ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. I, 33.

³⁸ Levy E. *Astu et polis* dans l'Iliade // Ktema. 8. — 1983. — P. 55–73.

³² Vernant J.-P. À la table des hommes, Mythe de fondation du sacrifice chez Hésiode // Detienne M. & Vernant J.-P. La cuisine du sacrifice. — Paris, 1979. — P. 37–132.

³³ Vidal-Naquet P. Le chasseur noir. — Paris, 1981. — P. 39–68.

³⁴ Одиссея. V, 215–220.

Он живет по преимуществу в «городе», в котором реализуются многообразные формы взаимоотношений: частые и систематические войны, обмен женщинами, гостеприимство, которое регулируется между знатыми людьми практикой взаимного подношения даров, пиры у знатных людей и у царей.³⁹

Это пространство полностью обжитое и четко очерченное. В нем чередуются обширные незаселенные просторы и обжитые участки — море одновременно и разделяет, и связывает их. Владения Посейдона, «пустынное» море есть пространство знакомое и опасное; если кто и набирается смелости отправиться в плавание, то без всякой радости. А над «землей злаков» простирается небо, медное, как его иногда называют, — это место пребывания Бессмертных; под землей же разверзается жилище Аида и страна мертвых.⁴⁰ В целом земля представляется в виде плоского диска, окруженного потоком Океана — началом всех морей и вод. Разделения на материк еще не существует.

Но внутри самого мира «людей-едоков хлеба» зоны менее и более отдаленные располагаются в виде концентрических кругов. Самая близкая и знакомая — та, границы которой очерчены путешествиями Телемаха из Итаки в Спарту и Нестора от Трои до Пилоса. За ее пределами лежит второй круг — ареал путешествий Менелая и Одиссея Критского. Этот ареал включает Крит, раскинувшийся «посреди винного цвета моря», простирающийся до берегов Финикии, где живут алчные и коварные мореходы, и далее до берегов Ливии, «где агнцы рождаются рогатыми», и Египта, страны, из которой «никто, занесенный однажды / К ним по широкому морю стремительным ветром, не мог бы / Жив возвратиться, откуда и в год долететь к нам не может / Быстрая птица — столь страшно великой пучины пространство»⁴¹. К ним прилегает пограничная область, место обитания «последних» людей (eschatoi): эфиопов, гостем которых бывает Посейдон, а также и Менелай; киммерийцев, теряющихся в туманных далах Океана; феакийцев, обладателей волшебных кораблей, которых посетил лишь Одиссей. Люди пограничных областей, конечно, тоже смертные, но у них особый

статус: они еще близки богам, и их образ жизни сохраняет некоторые черты золотого века.

Это пространство оказывается настоящей ловушкой. Высокая выступающая скала мыса Малей острова Кифера на юге Пелопоннеса подстерегает путников. Этот пролив между скалой и островом решает все. Нестор, человек богобоязненный, огибает его, даже не заметив, и таким образом без всяких блужданий возвращается из Трои на свой Пилос. Однако если проход закрыт, жди долгих скитаний по «бесчисленным волнам»; это пришлось испытать Менелая, флот которого, лишившись кормщика, уносится к дальним берегам, к «иноязычным» (allothgoroi), чужеземцам, которые не связаны с греками никакими отношениями.⁴² Более других достается Одиссею, он отнесен от Малей порывом бури, его носит по волнам в течение девяти дней, пока он не пристает к стране лотофагов — но это уже совсем другое пространство. Оно не является местом обитания «людей-едоков хлеба». Именно в этом месте, заселенном не-людьми, о котором говорится в «рассказах у Алкиноя», Одиссей приобретает совершенно новый опыт познания инакости и пересматривает свои представления о пространственных границах, устранив путаницу в категориях, разделяющих людей, богов и животных.

В отличие от прежнего, это пространство предстает невозделанным, необитаемым и без четко обозначенных границ. Пересечь это пространство значит познать с разными образами жизни, каждый из которых характеризуется особыми формами питания, вплоть до антропофагии. На самом деле, всякий раз, когда путешественники пересекают какую-то часть повествовательного пространства, их ждет одно и то же разочарование: здесь нет возделанной пашни, и даже если, как в золотом веке, земля родит сама и существует скотоводство, как у циклопов и лестригонов, то оно никогда не сочетается с земледелием. Они пастухи, но (еще) не пахарни. Нет ни зерна, ни хлеба, и, следовательно, трудно найти человеческую пищу. И невозможно также оказывать почести богам, принося им жертвоприношения.⁴³

Существа, которые населяют эти пространства, вкушают запретную для детей человеческих пищу богов. Таковы Цирцея и Ка-

³⁹ Finley M.I. Le Monde d'Ulysse. — Paris, 1978; Scheid-Tissinier E. Les usages du don chez Homère. Vocabulaire et Pratiques. — Nancy, 1994.

⁴⁰ Ballabriga A. Le Soleil et le Tartare. L'image mythique du monde en Grèce ancienne. — Paris, 1986.

⁴¹ Одиссея. III, 319–322.

⁴² Gauthier Ph. Notes sur l'étranger et l'hospitalité en Grèce et à Rome // Ancient Society. — 1973. — Vol. 4. — P. 1–21.

⁴³ Одиссея. XII, 340–425.

липсо, питающиеся нектаром и амброзией; или же любезные, но беспамятные лотофаги, которые питаются цветами; таковы гиганты лестригоны, которые, как рыб, поддевают спутников Одиссея; или Полифем, который пожирает людей и пьет неразбавленное вино (что является двойным отклонением от нормы)⁴⁴, повседневная трапеза которого, однако, состоит из молока и сыра. Надо дожидаться Феакки, чтобы вновь найти возделанную пашню и хлеб людей (правда, здесь фруктовый сад царя Алкиноя еще совсем близок золотому веку).⁴⁵ Но к тому времени Одиссей останется совсем один.

Однако там человек лишен общения с кем бы то ни было. Калипсо живет одна в своем гроте, в стороне от других богов, их гонец Гермес еще ни разу ее не навестил. Волшебница Цирцея тоже одинока и превращает в животных тех неосторожных, которые доверяются ее гостеприимству. Повелитель ветров Эол не одинок, но он живет взаперти на своем бронзовом острове, окруженный дочерью и сыновьями, которые без угрызений совести предаются иществу. У лестригонов существует некое подобие общества — царь, его дворец, агора, — однако этим гигантам незнакомо земледелие. К тому же они еще и каннибалы. Что касается циклопов, то, по Гомеру, они являются представителями примитивного образа жизни, когда каждый сам по себе и живет невзирая на прочих в пещере по своим собственным законам.⁴⁶ Пастух Полифем — *галактофаг*, но он не может устоять перед неразбавленным вином и свежим мясом.

Приставая к новому берегу, Одиссей всякий раз задает себе вопрос: «Какой там народ обитает, / Дикий ли, нравом свирепый, не знающий правды, / Или приветливый, богобоязненный, гостеприимный?» — и ответ всегда один и тот же: в мире не-людей гостеприимство, как правило, не в обычае. Чужеземцу не оказывают радушного приема.⁴⁷ Цирцея притворяется радушной, чтобы лучше достичь своих целей. Полифем просто потешается над гостем и заявляет Одиссею, что проявит свое гостеприимство и окажет честь Зевсугостелюбцу тем, что, разделавшись вначале с другими, сожрет в

последнюю очередь того, кто назвал себя Никто.⁴⁸ Только у феакийцев гостеприимство в обычае, только они — эти безупречные моряки, обитающие на границах миров, — и могут вернуть Одиссея в пространство «людей-едоков хлеба», заставив его пересечь в нужном направлении мыс Малей и переместив его с другого конца света мимо мыса в самый центр мира по сю сторону границы.

Представляющая по сути своей поэтическую антропологию, «Одиссея» лежит в основе видения грекам и себя и других. Она создала не в абстрактном смысле, а в форме рассказа о приключениях долгодействующую парадигму, которую, безусловно, можно теперь развивать, перерабатывать, дополнять, пересматривать и критиковать, чтобы познавать мир и рассказывать о нем, чтобы его мысленно представлять, чтобы его «обжить и очеловечить» — иначе говоря, эллинизировать. И потому с полным правом Страбон мог уже в I в. н.э. назвать Гомера «основоположником географии»⁴⁹, ибо он создал и сформировал греческое учение о пространстве. Подобно тому как тот из греков, кто, высадившись на незнакомый берег, закладывает новый город и затем после смерти погребается на агоре и становится объектом поклонения, так и Гомер занимает центральное место в греческой памяти.

III. Возвращение на Итаку

Там, где кончаются песчаные берега и плещется мелкая зыбь, начинается море, неизбежное и опасное. Это владения Посейдона. Именно он, преградив Одиссею дорогу домой, делает его «невольником» волн. «Честь, о земли Колебатель, тебе предоставили боги: / Диких коней укрощать и спасать корабли от крушенья»⁵⁰. Но он также тот, кто их губит. Вооруженный трезубцем, он обрушивает шквальные ветры и вздымает валы или же успокаивает их, волнуя легким бризом. Он хочет, чтобы ему оказывали почести, принося полагающиеся ему жертвоприношения накануне отплытия в морское путешествие и перед заходом в гавань. Постоянно присутствующий в «Одиссее», он отец Полифема, хозяин пилийцев и феакийцев, он наслаждается пирами эфиопов. Он бог моря, но не моряк. Ни

⁴⁴ Об обычае употребления вина на пиршествах см.: Lissarague F. Un flot d'images. Une esthétique du banquet grec. — Paris, 1987.

⁴⁵ Одиссея. VII, 112–131.

⁴⁶ Аристотель. Политика. 1, 2, 1252b 23.

⁴⁷ Scheid-Tissinier E. Remarques sur la représentation de l'étranger dans le monde homérique // *Civiltà classica e cristiana*. XI, 1. — 1990. — P. 7–31.

⁴⁸ Одиссея. IX, 364–370.

⁴⁹ Страбон. I, 1, 2 (даже если в это определение Страбон вкладывает свой смысл).

⁵⁰ Гомеровские гимны. XXII. К Посейдону (пер. В.В. Вересаева). О функциях Посейдона см.: Détienne M. & Vernant J.-P. Les ruses de l'intelligence, La Métis des Grecs. — Paris, 1973. — P. 211–236.

строительство кораблей, ни искусство мореплавания его не интересуют и не заботят. Эти знания находятся в ведении Афины, которая с их помощью вмешивается в происходящие на морских просторах события. Это она умеет строить быстрые корабли и управлять этими «морскими конями». Она водит рукой плотника, «чтобы он строгал ровно», так же как и руководит кормщиком, «чтобы он правил прямо», ибо ключевое слово в греческой навигации *iθy-πeίp* — «держат прямо»; хороший кормщик умеет идти строго по курсу, несмотря на ветры, которые сбивают его и кружат. Он умеет идти верным путем, когда сами ориентиры постоянно меняются; он умеет поддерживать неизменным путь корабля, когда внезапно налетают шквальные порывы ветра и несут его, меняя направление, так как если и существуют на море «водные пути», они никогда не прочерчиваются заранее и стираются по мере того, как исчезает бегущий за кормой след. И каждый раз их надо вновь и вновь воссоздавать, и они могут быть утрачены в любую минуту. Хороший кормщик должен обладать умом быстрым, как само море, гибким и изворотливым, быстро приспосабливающимся к меняющимся обстоятельствам; он должен уметь воспользоваться случаем, который поможет ему наметить дорогу и найти пролив (*poros*), через который можно проплыть. «Кормщик таким же искусством по бурному черному понту / Легкий правит корабль, игралище буйного ветра»⁵¹. Одиссей в большей мере, чем другие герои, наделен этой способностью. Будучи изобретательным, он находился в плену у моря и больше, чем кто-либо, испытал невзгод в «поисках проливов».

Чтобы ходить по «туманному морю», держа правильный курс, у кормщика есть солнце, звезды и господствующие в данный момент ветры. Основные ориентиры определяются по движению солнца. Если путешественник перестает ориентироваться, где восход — *eos*, где закат — *zophos*, то это признак того, что он заблудился. Но *eos* и *zophos* — это нечто значительно большее, чем просто стороны света: они определяют разные пространства, его части и уровни. *Eos* есть точка, в которой солнце, выходя каждое утро из Океана, появляется на горизонте, но это также и вся видимая зона восхода. *Eos* — это еще и дневное время суток, т. е. вся часть пространства, ориентированная с востока на запад, проходящая через юг; область, освещаемая солнцем, верхний мир, мир живых, мир Зевса. *Zophos*,

⁵¹ Илиада. XXIII, 316–317.

наоборот, точка заката, но также и все пространство, которое ориентировано с запада на восток, проходя через север; низ, мир мертвых, обиталище Аида. И путешественник может пребывать в морских просторах, иначе говоря, по ту сторону моря, в невидимом мире.⁵²

В пределах самого мира «людей-едоков хлеба» есть страны, находящиеся очень далеко, однако границы этих стран известны; существуют и рассказы об этих странах. Эта далекая земля впервые появляется в путешествии Телемаха с Итаки на Пилос, а также в рассказе Нестора о его возвращении из-под Трои на Пилос. Но даже там нет и отголоска о путешествии Одиссея.

Вот почему Нестор отправляет Телемаха дальше, в Спарту. Однако если Спарта целиком принадлежит миру людей, то Менелай недавно прибыл в отечество из Египта, откуда «никто, занесенный однажды к ним по широкому морю стремительным ветром / Не мог бы жив возвратиться, откуда и в год долететь к нам не может / Быстрая птица — столь страшно великой пучины пространство»⁵³. Но даже в этих далеких мирах никто не видел Одиссея. И только из прорицаний морского старца Протея Менелай узнает, что Одиссей жив, но в плену у моря. Об этих далеких краях, по которым путешествовал Менелай, повествует по возвращении на Итаку переодетый Одиссей в своих «критских сказаниях». Крит, находящийся на достаточно близком и в то же время уже далеком расстоянии от Итаки, занимает важное место в этих рассказах. В разговоре со свинопасом Эвмеем Одиссей вполне может выдать себя за жителя Крита, и ему верят, когда он рассказывает о себе в третьем лице, как, подняв парус и держа путь к Трое, он был выброшен на Крит, пытаясь обогнуть мыс Малейю. То же самое произошло с кораблями Менелая, застигнутыми бурей у Мален и теперь гниющими на критском берегу.

Одиссей Критянин побывал в Трое, Египте, Финикии и, наконец, высадился у феспротов, которые должны переправить его на Итаку.⁵⁴ Менелая также знакомы Финикия, Египет с его рекой и Ливия, «где рогаатыми агнцы рождаются». Еще дальше за ними начинается пограничная зона — зона живущих на краю земли (*eschatoi*) эфиопов, а также страны киммерийцев и феакийцев. Они как будто бы и люди, поскольку смертны, но по своему положению, образу

⁵² Cuillandre J. La Droite et la Gauche dans les poèmes homériques. — Rennes, 1943. — P. 185–208.

⁵³ Одиссея. III, 319–322.

⁵⁴ Одиссея. XIV, 199–359.

жизни и благодаря общению с богами они выше людей по своему статусу. Как только Одиссей высаживается на острове Цирцеи, он взбирается на кручу в надежде увидеть обработанные поля, но замечает лишь дым, поднимающийся вдаль, посреди густого леса.⁵⁵ Однако дым не является признаком присутствия человека, как в этом имели возможность убедиться Одиссей и его спутники, побывав у циклопов или лестригонов, и как скоро им предстоит узнать это у Цирцеи. К тому же в этом краю невозможно отыскать человеческую пищу, и, когда припасы на борту истощаются и голод начинает терзать их, им остаются лишь охота и рыбная ловля. Но охота ради пропитания не приносит чести и может быть даже опасной. Ведь иногда принимают за дичь животных, которые на самом деле являются дикими; или еще хуже, когда, пренебрегая запретом, убивают животных, принадлежащих богам: быки Гелиоса, по виду пригодные в пищу, на самом деле священны⁵⁶.

Этот мир, в котором нет истинного общения, неподвижен. У него нет прошлого, нет памяти: это мир забвения, который не посещает ни один бродячий аэд; а тот, кто туда попадает, утрачивает память: цветок забвения об отчизне лотос и дурманящее зелье Цирцеи лишают воспоминаний об отчизне. И Цирцея, и Калипсо поют, занимаясь ткачеством, но никто не слышит их песен. Эол со своими домашними пиршествует все дни напролет, но их бесконечные пиры лишены того главного, что приносит радость и украшает их, — пения аэда. И тогда Одиссею самому приходится рассказывать о взятии Илиона во всех подробностях. Далее, эти пространства недоступны взору аэдов — таких, как Фемий и Демодок. Вдохновленный музой слепой Демодок поет о лишениях, которые ахейцы претерпели под Троей, как если бы он сам там лично присутствовал; но о страданиях Одиссея в далах туманного моря и у дикарей он не соткал ни одного сказания. Воспевая подвиги героев, аэд создает kleos, одновременно славу и память, однако пространство, в котором обитают не-люди, по сути своей aklees, т. е. лишено славы: герой, имевший несчастье попасть в него, ничего не выигрывает, он лишь все утрачивает там, даже свое имя. Единственным аэдом этого пространства в конце концов оказывается только все помнящий Одиссей. Алкиной сравнивает его muthos с истинной поэмой аэда.⁵⁷

⁵⁵ Одиссея. 194–197.

⁵⁶ Одиссея. XII,34–425.

⁵⁷ Frontisi-Ducroux F. Homère et le temps retrouvé // Critique. Mai 1976. — P. 534–544.

И все же Одиссей не аэд, так как не муза его вдохновляет: он испытал на самом себе и увидел собственными глазами все то, о чем повествует.⁵⁸ Он говорит от первого лица, являясь единственным свидетелем своих рассказов (что порождает сомнения в их подлинности), в то время как аэды рассказывают от третьего лица, прикрываясь авторитетом непременно присутствующих при этом муз. Но музы — дочери Зевса и богини памяти Мнемосины — «отсутствуют» в пространстве «сказаний», или, точнее говоря, единственные встречающиеся там музы — сирены, но они своего рода анти-музы — музы смерти и забвения⁵⁹. В этом лишенном опор пространстве искусство кормщика не спасает, да и плавание здесь не настоящее. Здесь нужен кормщик, обладающий сверхчеловеческой силой. Потому Одиссей утверждает, что высадился на острове Цирцеи, ведомый богом. Таким же образом он причаливает к берегу Циклопа, где к тому же еще царит полная тьма: «В эту мы пристань вошли с кораблями; в ночной темноте нам / Путь указал благодетельный демон; был остров невидим; / Влажный туман окружал корабли <...> / Острова было нельзя различить нам глазами во мраке»⁶⁰. И на берег Калипсо Одиссей заброшен богом. А чтобы ему удалось, наконец, ступить на берег Схерии, понадобились и влияние Афины на ветры, которые вообще вне сферы ее влияния, и парус-талисман, который ему вручила морская богиня Ино. Столь повествовательных деталей усиливает недоступный характер этих мест — сюда попадают или случайно, по неведению (например, ночью) — моряк же, обнаружив, что приближается к незнакомой земле, будет держаться от нее на приличном расстоянии, ожидая рассвета, — или не по своей воле (например, в результате кораблекрушения).

Реально не существует никакой дороги, которая бы связывала эти различные недоступные места или могла бы помочь попасть из одного в другое: неизвестен путь не только к рассеянным островам, отделенным друг от друга обширными водными пространствами, но и к расположенным рядом местам; путь от одного места к другому обозначается в поэме многократно повторенной формулой, соединяющей обычно два эпизода: «Далее поплыли мы, сокрушен-

⁵⁸ Hartog F. Premières figures de l'historien en Grèce: historicité et histoire (в печати).

⁵⁹ Vernant J.-P. L'individu, la mort, l'amour... — P. 144–146.

⁶⁰ Одиссея. IX,142–145.

ные сердцем, и в землю / Прибыли <...>⁶¹. Иногда эта формула позволяет сократить время пути, но используется всегда одна и та же временная модель: прибыли на девятый день плавания, на десятый день прибыли к лотофагам или Калипсо, на двадцатый день прибыли в землю феакійцев; но для того чтобы переправиться с острова Цирцеи к берегам Океана, лежащим вообще за пределами мира, хватит одного дня плавания от восхода до заката.

Мир, в который заносит людей против их воли и откуда нет возвращения, изображен в рассказе безграничным и разнообразным: и боги, и мертвые находятся в нем рядом друг с другом. Конечно, боги восседают на Олимпе, вечно и незыблемо (asphales), где царит вечный свет, где неощутимы движения воздуха, земли и вод. Стало быть, им совсем не по душе это продуваемое ветрами и бурлящее волнами пространство, которое весьма неохотно пересекает Гермес, вынужденный предупредить Калипсо о решении Зевса. Но, конечно, Калипсо и Цирцея тоже богини, быть может, низвергнутые и обреченные на одиночество, но все же богини, питающиеся божественной пищей. Нарушая правила, которых другие боги придерживаются в мире смертных, Калипсо и Цирцея позволяют простым смертным смотреть на них. Тем не менее Цирцея при желании может стать невидимой. Богиня Калипсо подчиняется богам-мужам, которые не позволили бы, чтобы богиня жила со смертным. В этом невозделанном пространстве никто не совершает жертвоприношений, никто не придерживается правил, регулирующих отношения между богами и людьми, — ведь, повторяя ритуал заклания жертвенных животных, люди причисляют себя к смертным, питающимся плодами земледелия. Именно отсутствие этого порядка и есть признак «Другого» пространства, соседствующего с миром золотого века, где перелетаются дикость и общение с богами. Полифем формулирует эту мысль достаточно резко: «Нам, циклопам, нет нужды ни в божестве, ни в прочих / Ваших блаженных богах; мы породой их всех знаменитей»⁶².

Сев утром на корабль без кормщика, Одиссей покидает Цирцею, ее страну утренней зари и солнечных восходов, чтобы, подгоняемый быстрым Бореем, к вечеру того же дня достичь крайних берегов Океана, омывающего границы мира и страны теней. Там, вытащив корабль на сушу, он должен теперь отправиться по доро-

ге, ведущей прямо к обиталищу Аида, где сливаются адские потоки. И так как ниже спуститься невозможно под страхом преступить «врата Аида», ритуал требует промежуточной остановки для совершения искупительной жертвы Персефоне и Аиду — жертвенного возлияния вина, заклания барашка и черной овцы с головами их, повернутыми к Эребу. Тотчас же, привлеченные кровью, появляются тени усопших. Побелев от страха, Одиссей с обнаженным мечом в руке запрещает им приближаться, пока призрак Тиресия, единственный, кто сохранил в этом месте забвения «память», не выпьет ее.⁶³ Кровь позволяет мертвым ожить на мгновение, чтобы предаться разговорам и воспоминаниям, прежде чем снова исчезнуть в черном Эребе тенями среди других теней. Но даже обретя силу, мертвые все равно остаются лишь подобием самих себя, и с ними невозможен никакой физический контакт. Три раза Одиссей пытается обнять свою мать, но тщетно. Неудовимая, она всего лишь подобна сновидению. И снова, побелев от страха при одной мысли, что Персефона может наслать «чудовище, голову страшной Горгоны», Одиссей поспешно отступает. Он тот живой, который добрался до самых пределов страны мертвых. Он не перенес бы вида ужасной Горгоны, один взгляд которой превращает людей в камень. Присутствие Горгоны — знак того, что это крайний предел сумеречного мира, в котором все неясно, все смешивается и клубится.⁶⁴

Но не судьба еще ему преступить мрачные врата Аида, и не сулит ему рок остаться пленником туманного моря. Ему предстоит вырваться наконец из этой страны, откуда нет возврата. Но теперь, потерпев последнее кораблекрушение, он останется совсем один и вернется домой с помощью феакійцев, непогрешимых мореходов. Они действительно находятся на скрещении двух пространств — не-людского и «едоков хлеба». Смертные, они обрабатывают поля и приносят жертвоприношения, их пиры украшены песнями аэдов, они гостеприимны и чтут Зевса-Гостелюбца. Навсикая еще не замужем, но ни у кого даже не возникает мысли выдать ее за одного из братьев, как то происходит у Эола: Одиссей стал бы хорошим

⁶³ Одиссея. XI, 518–540.

⁶⁴ Одиссея. XI, 632–635. См.: Vernant J.-P. L'individu, la mort, l'amour... — P. 88–89. Есть другое обиталище мертвых — Елисейские поля. Оно одновременно находится на Олимпе и в Океане, на границе с сушей, здесь нет ярко выраженной смены времен года, сюда попадают после смерти Радамант и Менелай (IV, 563–569).

⁶¹ Одиссея. IX, 105–106.

⁶² Одиссея. IX, 275–276.

зятю Алкиною. И тут впервые после начала странствий в рассказе вновь непосредственно присутствует Афина (в виде несущей кувшин молодой девушки)⁶⁵, хотя до сих пор повествовательное пространство было закрыто для нее. Смертные, живущие среди смертных, — таковы феакійцы.

Но они живут на краю человеческой ойкумены. Они ни с кем не торгуют и с подозрением встречают чужестранцев, с тех самых пор, как Навсифой поселил их в стороне, подальше от их буйных соседей циклопов. В отличие от Итаки, которая представляет собой замкнутое общество, где социальные связи распадаются, Схерия — это общество, согласное с самим собой, где вся жизнь протекает в радостном приподнятом настроении: Алкиной скорее хозяин на пирах, по велению которого сменяют друг друга песнопения, танцы и игры, чем царь, правящий «с помощью силы». Это общество не знает ни войны, ни насилия, ни героев, ни славы; по мнению Алкиной, гибель стольких воинов под стенами Трои ниспослана богами только для того, чтобы передать потомкам славные песни о героях. Там обрабатывают землю, но царские фруктовые сады еще близки золотому веку. Эти люди совершают жертвоприношения, но боги часто оказывают им честь, присутствуя на их пирах, так как феакійцы «божественной природы». Алкиной и Арета муж и жена, но они также дядя и племянница; следовательно, они кровосмесители.

В плясках, в пении, в мореплавании феакійцы не имеют себе равных. У этих кораблевладельцев все действительно связано с морем. Подобно финикийцам, промышляющим по всему морскому пространству, они тоже профессиональные моряки, но, в отличие от тех, они не занимаются обменом, не торгуют, довольствуясь своей ролью добросовестных морских перевозчиков, живя в морской стихии, но не извлекая из нее практической выгоды.

Их волшебные суда сами знают, куда им плыть: «Быстро они все моря обтекают, / Мглой и туманом одетые; нет никогда им боязни / Вред на волнах претерпеть или от бури в пучине погибнуть»⁶⁶. Моряки Посейдона, но не Афины, феакійцы лишь искусные кормщики и рулевые, которые знают, как плыть прямо. Ориентируясь по закату, они перевозят Одиссея, спящего непробудным сном, «с безмолвной смертью сходным». И мчит корабль, быстрее, чем сокол, и бег его «стремителен»; и путешествие его кончается

⁶⁵ Одиссея. VII, 19–20.

⁶⁶ Одиссея. VIII, 561–563.

еще до рассвета, пока царит ночь, в удобной гавани Форка, жилище найд, и в самом этом пространстве полностью исключены возможные контакты между ним и пространством питающихся плодами земледелия. Эти ночные перевозчики возвращаются оттуда к своей судьбе. Но каков бы ни был их окончательный удел, исполнит или нет Посейдон свою угрозу, останутся феакійцы или исчезнут, отныне не будет больше посредников между двумя пространствами, Одиссей последний, кто совершил это путешествие, и Одиссея не может повториться.

Как и возвращение, жизнь «сладка как мед», и смерть всегда ненавистна. Но существует множество способов уйти из жизни. Герой готов принять смерть в битве, переступить порог Аида, но при этом достоиншись славы (kleos), чтобы жить в песнях аэдов и памяти людей. Ахилл, предпочтя умереть под стенами Трои, отказывается от возвращения к своим близким (nostos), но завоевывает — и ему это известно — «немеркнущую славу». По сравнению с этой героической гибелью в первых рядах сражающихся смерть на море совершенно ужасна, так как, ничего не получая взамен, человек теряет все: жизнь, право на возвращение домой, положение и даже собственное имя. Но что еще страшнее — безвестно теряя жизнь, он не может считаться по-настоящему мертвым, так как, если он долго останется не погребенным с почестями, его тень будет долго бродить, «тщетно скитаясь перед широкократным Аидом»⁶⁷, не имея возможности переступить порог. И если эта неприкаянная душа рискует вернуться назад, то она представляет уже угрозу для живых. Пришедшего к воротам Аида Одиссея его спутник Еल्पенор, оставленный без погребения на острове Цирцеи, просит отдать ему последний долг, на который он имеет право: «Чтоб не был / Там не оплаканный я и безгробный оставлен, чтоб гнева / Мстящих богов на себя не навлек ты мою бедою, / Бросивши труп мой со всеми моими доспехами в пламень, / Холм гробовой надо мною насыпьте близ моря седого»⁶⁸.

Вот почему Одиссей на краю гибели в морской пучине скорбит, что не пал под Троей возле тела Ахилла, так как тогда его похоронили бы с честью, и ахеяне могли бы «увезти» его kleos. Вот почему и Телемах счел бы его смерть менее жестокой, поскольку у отца была бы своя могила и «сыну б великую славу на все времена он

⁶⁷ Иллада. XXIII, 74.

⁶⁸ Одиссея. XI, 72–75.

оставил». Но, вместо того чтобы быть сожженным на костре, как того требовал обычай, его жалкий труп стал добычей собак, птиц и рыб, и белые кости его не собраны для погребения. «Мужа, которого белые кости, быть может, иль дождик / Где-нибудь на бреге, иль волны по взморью катают»⁶⁹. Мертвый или живой, исчезнувший Одиссей, как говорит об этом Телемах, «безвестно» (akleios) пропал, унесенный гарпиями, этими бушующими смертельными вихрями, и умер незримый (aistos) и неизвестный (apystos) чело-

Так путешествие Телемаха приобретает двойную цель: отправиться на поиски толков (kleos) о своем отце к тем людям, которые могут рассказать о нем, а в случае если доведется встретить кого-либо, кто «видел» его мертвым, тотчас по возвращении на Итаку возвести могилу (sema)⁷⁰ и оказать ему погребальные почести. Так как если даже этот мемориал только *кенотаф*, он будет «означать», что Одиссей мертв, а воздвигнутый ему памятник будет для потомков явным знаком его безупречной kleos. Так и Менелай, задержавшись в далеком Египте, воздвигает памятник своему брату Агамемнону «на вечную память». Признать и вписать в существующую ситуацию смерть Одиссея стало бы, кроме того, разрешением ситуации на Итаке: это по-настоящему открыло бы возможность явной борьбы за Пенелопу и царство. А Телемах мог бы тогда заставить считаться со своими правами и защитить свое счастье, объявив себя наследником «славы» своего отца.

На протяжении всей своей жизни герой борется за то, чтобы избежать участи безликой «безымянной» толпы. А смерть на море сводит на нет все его усилия, вынося его за пределы мира людей в бесславные морские просторы. Такая смерть — безымянное исчезновение. Узнав о том, что Телемах пустился в плавание, Пенелопа восклицает: «Иль захотел он, чтоб в людях и имя его истребилось?»⁷¹ В этих рассказах о водном пространстве слава (kleos) Одиссея и прежде всего его имя еще, так сказать, не получили широкого распространения (исключая прежние предсказания, возникающие в разных местах поэмы). Его прославленное (klyton) имя, как он сообщает об этом Полифему, Никто. Даже рискуя быть раздавленным вместе со своим экипажем скалой, сброшенный ослепленным Циклопом, он не может не отстаивать свое право на

⁶⁹ Одиссея. I, 157–158.

⁷⁰ Sema есть все, что представляет собой знак, отметку памяти.

⁷¹ Одиссея. IV, 710. Об имени Телемаха см. комментарии: Svenborg J. Phrasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne. — Paris, 1988. — P. 78–80.

свершение подвига ради прославления своего имени. Положение обязывает. Лишь в Феакии, где Демодок запел о троянском коне и хитроумии Одиссея, он может вновь предстать под своим человеческим именем и, отвечая Алкиною, который говорит ему, что все имеют какое-то имя, признает свою личность: «Я Одиссей, сын Лазртов, везде изобретением многих / Хитростей славных и громких молвой до небес вознесенный»⁷².

Если Одиссей, скитаясь по морю, становится Никем, перестает быть кем-либо, то и Телемах тоже не знает, кем же ему тот придется: «Мать уверяет, что сын я ему, но сам я не знаю»⁷³. Ни уверения Пенелопы, ни физическое сходство с отцом, столь поразившее Ментеса, Нестора и Менелая, недостаточны, чтобы поверить в свое кровное родство с отцом: сын он Одиссея или кого-то другого?

Существует, однако, место в мире не-людей, где имя Одиссея пользуется известностью, — в лугах сирен⁷⁴. Они знают об Одиссее, им известны лишения, которые он претерпел под стенами Трои, им знакомо все, «что на лоне земли многодарной творится», т. е. у людей. Своим сладостным пением они завораживают (и обманывают) тех, кто к ним приближается; но эти песни они будут петь лишь в момент его возвращения: если он станет пленником своего желания послушать их, то останется забытым, без погребения, тлеть на берегу. Ведь в отличие от истинных муз, которые благодаря песням аэдов даруют погибшим героям «нетленную» жизнь, эти музы смерти могут дать только забвение в смерти бесславной, без памятного могильного холма. Слушая их (как если бы он слушал аэда, воспевającego его после смерти), герой теряет все: kleos и nostos, славу и возвращение. Он уже мертв.

Но к концу Одиссей добьется всего, и возвращения, и славы: разрушитель Трои, он вернется на Итаку, и у него достанет «сил» убить женихов. Ведь даже преследуемый ненавистью Посейдона, он избежал жалкой смерти в ночных бурях. Но, вернувшись однажды и вновь став Одиссеем Итаки, он должен будет отправиться в новое путешествие, исполняя таинственное и необычное предсказание Тиресия. «О Пенелопа, — сообщит он жене в тот момент, когда они обретут друг друга, — еще не конец испытаниям нашим; / <...> Так мне пророка Тиресия тенью предсказано было / <...>

⁷² Одиссея. IX, 502–505, IX, 19–20.

⁷³ Одиссея. I, 215–216.

⁷⁴ Pucci P. The Songs of the Sirens // Arethusa. — 1972. — XII, 2. — P. 121–132.

„Покинув / Царский свой дом и весло корабельное взявши, отправься / Странствовать снова и странствуй, куда людей не увидишь, / Моря не знающих <...>”⁷⁵. Странствовать не для того, чтобы повидать города людей, но, наоборот, для того, чтобы самому стать предметом для удивления. С корабельным веслом на плече он должен идти, пока не дойдет до той страны, где жители в самом деле не знают моря, и идти до тех пор, пока кто-то из прохожих не поинтересуется, почему он путешествует с лопатой на плече. И тогда, поняв, что его странствия окончились, он должен воткнуть весло в землю и на этом месте принести жертву Посейдону. Словно бы этой искупительной жертвой, принесенной на границе сферы влияния Посейдона, Одиссей оказывает богу высшую почесть. В последний раз он должен достичь пределов и наметить границу. И уже затем, возвратившись на Итаку и состарившись, встретить смерть — «спокойно и медленно к ней подходи, ты кончину / Встретишь, украшенный старостью светлой». Тиресий еще уточнил: «Смерть не застигнет тебя на туманном / Море»⁷⁶. Смерть «пришедшая с моря» или «далеко от моря»?

Оба толкования возможны. Употребляются и обыгрываются оба значения. Так, будущему императору Титу Аполлоний Тианский, подобно новому Тиресию, предсказывает, как и Одиссею, что «смерть придет с моря»⁷⁷. Философы-неоплатоники использовали эти предсказания для того, чтобы придать путешествию Одиссея мистический характер. Нумений Апамейский, писатель 2-й половины II в. н.э., полагал, что очевидный смысл этого отрывка таков: «вне моря», «в стороне от моря». Ускользнув, наконец, от испытаний земной жизни, Одиссей вдали от волнующегося моря обретет покой небесной родины: «умереть значит скрыться от бурных волн земной жизни»⁷⁸. Фигура Одиссея — образ души, оказавшейся в чувственном мире. Размышляя над положением изгнанника, Плутарх полагал, что все живущие в каком-то смысле случайные странники и скитальцы.⁷⁹

⁷⁵ Одиссея. XXIII, 248, 267–268; Ballabriga A. La prophétie de Tiresias // Metis. — 1989. — IV, 2. — P. 291–304.

⁷⁶ Одиссея. XI, 121–137.

⁷⁷ Филострат. Жизнь Аполлония Тианского. VI, 32. Титу, добавляет Филострат, надо остерегаться заубренного коня, которым, по преданию, был ранен Одиссей.

⁷⁸ Порфирий. Грот нимф. 34, 35; Buffière F. Les mythes d'Homère et la pensée grecque. — Paris, 1973. — P. 415.

⁷⁹ Плутарх. De l'exil. — Paris, 1980.

То, что отныне превращает Одиссея в символ, это не столько его знание о мире, сколько его способность убежать от него: не путешествие, но странствие со всеми опасностями вплоть до окончательного избавления. Такое понимание образа Одиссея было присуще различным философским школам, которые рассматривали его как воплощение своего идеала человека. Одиссей-кинник просит подаяния в своем собственном дворце; подвергающийся нападкам злого рока, он стоик по своей способности переносить лишения, презирать удовольствия; противостоящий искусительному зову сирен, он Мудрец. Он одновременно воплощение аллегорий удовольствия, поэзии, познания.⁸⁰ В этих последовательных превращениях персонажа, путешествующего по обширному миру, его приключение также претерпевает изменения: само оно становится метафорой другого «путешествия», гораздо более прекрасного, предназначенного для философа, остающегося на месте, но отправляющегося в странствие по своему внутреннему миру.

Гомер, пишет Максим Тирский, назвал Одиссея мудрым. Однако что же он повидал? «Диких фракийцев и циклопов, лишенных солнца киммерийцев, убивающих своих гостей циклопов, отравительницу, Аида, Сциллу, Харибду, сады Алкиноя, хижины Эвмея — все вещи опасные, эфемерные и сказочные». Что же сказать о картине, которую призван созерцать философ? Будучи абсолютно ясной и правдоподобной, она похожа на сновидение, заключающее в себе всю вселенную.⁸¹ Земное странствие в разнообразном мире есть всего лишь жалкое ее подобие, или, точнее, препятствие, отклонение от цели, которое отвращает философа от созерцания мира горнего, от того, чтобы всецело предаться созерцательной жизни.

IV. Странствия имени

Принимая кончину «вдали от моря», Одиссей может служить прообразом героя, который, подобно изгнанному в Рим Жоашену Дю Белле, мечтает только о дне возвращения, чтобы «дожить остаток жизни среди своих близких». Напротив, принимая смерть, «пришедшую с моря», он может, в таком случае, как в «Одиссее» (1938) Никоса Казандзаки, быть уподоблен старому капитану, который,

⁸⁰ Buffière F. Les mythes d'Homère et la pensée grecque. — P. 372–386; Pepin J. Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes. — Paris, 1976. — P. 107–108, 110.

⁸¹ Maxime de Tyr. Dissertations. 16.6 / Éd. M.B. Trapp. — Leipzig, 1994.

отплывая на заре в последнее безвозвратное путешествие, заявляет, что «чужбина и есть его родина»⁸².

За пределами «Одиссеи» и ее пространства эта двусмысленная ситуация действительно сделала возможным освятить именем Одиссея другие путешествия во времени и пространстве. Сначала Одиссей — странник поневоле, повидавший и посетивший столько городов и столько людей без всякого желания их увидеть и узнать, но вскоре он становится знатоком обширного мира, покровителем путешественников, этнографов и историков и даже идеалом политика и государя. Словно бы мы не знали первые строки поэмы, забыли о том, что с самого начала Одиссей изображается как единственный и последний герой, разлученный с отчиной и женой⁸³. Именно это противоречие оправдывает его воспевание. В эпическом цикле «Возвращение» он являет собой исключение: тот, кто (все еще) не вернулся. Почему? Как это случилось? Не имеющий ответа вопрос заявлен, и теперь все искусство аэда будет состоять в том, чтобы своим вмешательством в события максимально отсрочить день возвращения. Но, поскольку Одиссей не погиб под Троей и не исчез в море, он тем более не может не вернуться, даже если прорицания Тиресия готовят ему новые странствия и его возвращение домой не означает еще окончания его скитаний.

В прологе «Истории» Геродота мы находим непосредственный отклик на первые главы «Одиссеи». Историк желает, подобно путешественнику, опереться на опыт Одиссея. Так же как и Одиссей, он хочет объехать большие и малые города людей и узнать их. И более того, он знает, что «много когда-то великих городов теперь стали малыми, а те, что в мое время были могущественными, прежде были ничтожными»⁸⁴, он знаком с непостоянством времени⁸⁵. Следовательно, он должен в равной степени упомянуть и те, и другие, переходя от того, что очевидно, к тому, что не оставило следов, но заслуживает внимания. Историк, по мнению Геродота, по существу постигает себя подобно Одиссею, возникающему в памяти поэта Мандельштама, — тому, кто «возвратился, пространством и временем полный». Возвратился для того, чтобы рассказать.

Под этим первым портретом подписиется и Полибий, который настаивает на том факте, что историк должен все увидеть собствен-

ными глазами и все испытать на собственном опыте, объединив в себе качества исследователя прошлого и политика⁸⁶. В I в. Диодор Сицилийский начнет свою «Всеобщую историю» ссылкой на Одиссея. Но точка зрения изменилась. Речь идет уже не об опыте историка, но об опыте читателя: история предполагает обучение, без того, чтобы человек сам проходил через испытания⁸⁷.

Римляне прекрасно восприняли такой образ Одиссея — человека опыта и образец добродетели, — как об этом свидетельствуют живопись и скульптура, повторившие греческие модели. Бернар Андре, изучая образ Одиссея в Риме, выявил, что его образ и образ Лаокоона находятся друг с другом в отношениях дополнительности и противоположности. Одиссей — образец человека изобретательного и самостоятельного, способного противостоять судьбе; Лаокоон — праведник, сокрушенный роком.⁸⁸

Если перешагнуть через века, в эпоху Возрождения, великое время открытий, путешествий, когда переосмысливали содержание сказителей или «обманщиков» типа Геродота⁸⁹, то еще в XVIII в. мы встретим отца Жозефа Франсуа Лафито, ссылающегося на авторитет Гомера и Одиссея, когда речь заходит об изучении нравов и обычаев. Эта наука настолько интересна и полезна, пишет он, что Гомер «счел нужным сделать ее сюжетом целой поэмы. Ее цель — поведать о мудрости своего героя Одиссея, который отклоняется в море от основного курса для того, чтобы добыть сведения о нравах других народов»⁹⁰. Но для чего эти сведения, если не для того, чтобы нас просветить? Отсроченное возвращение — это результат ошибок в мореплавании, из которых герой, подобно современному исследователю, умеет извлечь пользу и заполнить белые пятна на карте, сделать путевые записи. В противоположность тому, что писал Паскаль, путешествие не является занятием «из праздного любопытства», поскольку оно не ставит своей целью «бесплодное знание». Но долгая дорога странствий, освященная именем Одиссея,⁹¹ еще раньше была прославлена Данте. В восьмом круге ада

⁸² См. главу V книги Ф. Артоз «Mémorial d'Ulysse».

⁸³ Диодор Сицилийский. Всеобщая история. I,1.2.

⁸⁴ Andraeac B. Odysseus. Archäologie des europäischen Menschenbildes. — Frankfurt-am-Main, 1982.

⁸⁵ Hartog F. Le Miroir d'Hérodote. Essai sur les représentations de l'autre. — Paris, 1991. — P. 313–316.

⁸⁶ Lafitau J.-F. Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps. — Paris, 1724. — P. 4.

⁸⁷ Stanford W.B. The Ulysses Theme. — Oxford, 1963; Boitani P. L'ombra di Ulisse. — Bologna, 1992.

⁸² Kazantzaki N. L'Odissée. Chant 2. — Paris, 1971.

⁸³ Одиссея. I,13.

⁸⁴ Геродот. I,5. — Прим. ред.

⁸⁵ Hartog F. Premières figures de l'historien en Grèce: historicité et histoire (в печати).

поэт встречает Одиссея. Проводник и посредник поэта Вергилий расспрашивает осужденного, желая узнать, где же его настигла кончина. Данте дает совершенно ясное определение этой загадочной смерти. Он без колебаний высказывается за смерть, «пришедшую с моря», и тогда в ответ следует необычный рассказ, из которого предстает Одиссей нового времени, наделенный жадной познания и наказанный за это, можно было бы сказать, вдвойне — как древний (язычник) и как современник (чрезмерно любопытный). Петрарка напишет об Одиссее, что он был тем, кто желал от мира «увидеть лишнее».

Поразительно, что дантовский Одиссей находится в том же положении, что и рассказчик в «Правдивой истории» Лукиана Самосатского (II в. н.э.) В этой пародии на повести о путешествиях, образцом для которой послужили именно рассказы Одиссея у Алкиноя (тогда он заставил «бедных простодушных феакийцев» проглотить тысячу и одну небылицу), Лукиан, или, точнее, рассказчик, говорящий от собственного лица, начинает с недвусмысленного заявления о том, что он будет лгать, тем самым заранее подрывая доверие к написанному. Не «я видел», «я слышал», но «я это заявляю», «я ничего не видел», «ничего не слышал», «со мной ничего не происходило». Следовательно, вы не должны мне верить, просто-напросто «я решил солгать, но так как я откровенно говорю, что рассказываю небылицы», то в этом я честнее остальных. Но по мере развертывания повествования спонтанно возникают обычные признаки достоверности рассказа: подробности путешествий, непосредственные наблюдения, слова «я видел» и даже надпись, составленная самим Гомером в честь Лукиана: «Возлюбленный благословенными богами Лукиан видел все эти края, а затем отплыл в родную отчизну»⁹²! Восходящий к жанру пародии рассказ Лукиана подорвал доверие ко всем остальным рассказам о путешествиях. Будучи почти столь же невероятными, эти рассказы, тем не менее, начинались недвусмысленными заверениями в правдивости: «я видел собственными глазами», «я сам слышал». Затем Лукиан-Одиссей и Лукиан-Гомер продолжают: стимулом для этого путешествия к Океану были «ум живой и тяга к постижению нового, а

также стремление узнать, где кончается Океан и что за люди живут на другом берегу»⁹³. Предположим, что этот вымысел отражает явное признание в любознательности и желании увидеть новое. Этот интересующийся антиподами путешественник есть вместе с тем антипод другим Одиссеям! Этот вымышленный путешественник имеет данные для того, чтобы стать истинным первооткрывателем, но он здесь затем, чтобы прежде подшутить над исследователями и историками, которые узурпировали право на вскрытие трупов. Они хотят заставить нас поверить в то, что они знают, потому что они видели; однако чаще всего за этим ничего не кроется. Но я, который ничего не видел, я заявляю о своем желании видеть!

И все же лукианов исследователь и Одиссей Данте возвращению на Итаку и долгу любви предпочел искушение «открытого моря» и пламенное стремление стать «знатоком мира»: он хочет познать на собственном опыте необитаемый мир и открыть его границы. И вот, пройдя Геркулесовы столбы, он устремляется к Океану:

Уже в ночи я видел все светила
Другого остья, и морская грудь
Склонившееся наше заслонила,
<...>

Когда гора, далекой грудой темной,
Открылась нам; от века своего
Я не видал еще такой огромной.

Сменилось плачем наше торжество:
От новых стран поднялся вихрь, с налета
Ударил в судно, повернул его

Три раза в быстрине воловорота:
Корма взметнулась на четвертый раз,
Нос канул книзу, как назначил Кто-то,
И море, хлынув, поглотило нас.⁹⁴

Высокая гора, роковая каменная глыба, у которой погиб корабль, — это гора Чистилища, расположенного на противоположном по отношению к Иерусалиму конце. В то время как Одиссей и его спутники радуются, что наконец-то достигли суши, они мощным

⁹² Лукиан Самосатский. Правдивая история. II, 28; Fusillo M. Le miroir de la Lune. L'Histoire vraie de Lucien: de la satire à l'utopie // Poétique. — 73. — 1988. — P. 109–135; Van Mal-Maeder D. Le détournement homérique dans «l'Histoire vraie» de Lucien: le rapatriement d'une tradition littéraire // Études de Lettres. Avril-Juin 1992. — P. 123–146.

⁹³ Лукиан Самосатский. Правдивая история. I, 5.

⁹⁴ Данте. Божественная комедия. Ад. XXVI, 127–129, 133–142 (пер. М. Лозинского).

ударом отброшены назад. Земля искупления недоступна, может быть, недоступна только им. Об этом кораблекрушении душ и тел, «как это было угодно Кому-то», поэт Жорж Сеферри великолепно и точно написал, что оно осталось в его памяти «как глубокая незаживающая рана окончательного исчезновения античного мира»⁹⁵. И больше нет возврата для Одиссея.

Г.И. Беневиц*

ЖИТИЕ ПРЕПОДОБНОГО АЛЕКСИЯ,
ЧЕЛОВЕКА БОЖИЯ
(ПРЕОДОЛЕНИЕ ЧУЖДОСТИ
В КОНТЕКСТЕ ЦЕРКОВНОГО ПРЕДАНИЯ)**

1. Суть жития

Житие Алексия, человека Божия, занимает совершенное особое место в христианской культуре: нет, наверное, сюжета, который был бы так популярен, как сюжет этого жития, причем популярен как на западе, так и на востоке христианской ойкумены, нет сюжета, который породил бы столько народных и авторских переложений в песнях, балладах и драматических произведениях — мистериях¹.

Исследователи относят появление жития Алексия, человека Божия, в его полной редакции к временному промежутку от конца VI по начало VIII в.² (в то время как сам преп. Алексий жил, согласно житию, в конце IV — начале V в.). Тайна этого сюжета до сих пор привлекает исследователей.³ В настоящей статье мы

* Григорий Исаакович Беневиц, д.и.н., Санкт-Петербургская Высшая религиозно-философская школа, Санкт-Петербург.

** Автор выражает признательность Аркадию Шуфрину (Принстонская Теологическая Семинария, США), Евгению Вильку (ИРЛИ (Пушкинский Дом), СПб.) и Рустаму Шукурову (МГУ, Москва) за критические замечания, высказанные в ходе написания данной статьи.

¹ О переложениях жития в русском фольклоре см.: Адрианова В.П. Житие Алексия, человека Божия, в древнерусской литературе и народной словесности. — Петроград, 1917.

² См.: Иванов С.А. Византийское юродство. — Москва, 1994. — С. 44.

³ Последняя попытка дать трактовку этого жития, насколько нам известно, сделана в кн.: Иванов С.А. Византийское юродство. — С. 44–47. Здесь же можно найти и библиографию по данному житию. Чтобы не перегружать статью полемикой, мы не стали подробно разбирать мнения предшествовавших исследователей, но дали их краткую оценку в конце нашего исследования.

⁹⁵ Seferis G. Essais, Hellenisme et Création. — Paris, 1987. — P. 254. К этому можно еще добавить, что именно это сказание об Одиссее всплывает в памяти Примо Леви в Освенциме. Именно эти стихи он пересказывает своему товарищу по лагерю (который не знает итальянского): «Подумай о том, где твои истоки. Ты был сотворен не для того, чтобы жить подобно дикому зверю, а для того, чтобы идти по пути знания и добродетели». И потом остается еще нечто ужасное: «Как это угодно Кому-то», это так «страшно и срочно», чтобы его товарищ успел «выслушать и понять до того, как это станет слишком поздно» (Si c'est un homme. — Paris, 1987. — P. 146–151). Именно образ Одиссея — того, кто не перестает помнить о том, что он человек, — внезапно возникает в памяти заключенного в Освенциме еврея.

попытаемся дать толкование жития Алексия, человека Божия, в контексте проблемы «чужих» и «своих», как она понимается в православной церковной традиции, к которой принадлежит и рассматриваемое житие.⁴

Такая постановка вопроса не является данью модной теме, но следует из интерпретации церковной традицией подвига преп. Алексия, который не только «в чуждых странах нищету и озлобленные претерпел» (Слава, гл. 8), но и «дом родителей <...> яко чужд имея, водворился <...> в нем нищеобразно» (Кондак, гл. 2). И в самом деле, преп. Алексий сначала покидает дом родителей, оставляя «своих» — жену и родителей, и живет в качестве «своего» среди нищей братии на чужбине, а затем по воле Божией возвращается в «свой» дом, но живет как чужой среди «своих» уже на родине, в Риме. Тема «своих» и «чужих» пронизывает все житие.

Тем не менее, было бы неверно свести все житие преп. Алексия только к этой теме, точнее, сама тема «своих» и «чужих» должна быть включена в более широкий контекст христианского предания. Не будет натяжкой сказать, что сюжет жития преп. Алексия являлся для его составителя отражением их представления о возвращении героя жития «в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова» (Еф. 4.13). На это указывает в первую очередь «числовой ключ» жития — цифра 17, повторяющаяся два раза: Алексий провел 17 лет в подвиге среди нищих на чужбине и 17 лет в подвиге в доме своих родителей по возвращении в Рим. С одной стороны, 17 лет — это возраст совершеннолетия, с другой стороны, 17 и 17 в сумме составляют 34, т. е. примерный возраст Христа, в котором Он принял крестную смерть.

На других тайнах, связанных с цифрой 17, мы остановимся позднее, здесь же заметим, что церковная традиция, несомненно, отда-

⁴ Рассматривая житие с позиций той традиции, в которой оно создавалось, т. е. традиции церковной, мы не стали отдавать решительного предпочтения какому-то одному изводу жития, поскольку наше исследование не является чисто филологическим или культурологическим, не говоря уже о том, что изначального, единственно подлинного текста жития просто не существует. Таким образом, для удобства изложения и цитирования мы пользовались самой поздней редакцией жития в кн.: Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Милей св. Дмитрия Ростовского. Кн. 7. — М., 1906. — С. 329–341 (далее — Дм.Р.). Вместе с тем, в тех случаях, когда современная редакция жития, с нашей точки зрения, отклоняется от первоначального замысла составителей, мы доказываем это, используя греческий текст жития, который, по мнению В.П. Адриановой, близок к древнейшей редакции, а также славянские переводы, редакцию Златоструя (XII в.) и Троицкую редакцию (XIV–XV вв.). Все эти тексты цитируются по изданию В.П. Адриановой (далее — Адр.).

вала себе отчет в этой «тайнописи», поскольку и память святого празднуется в день его славной кончины — 17 марта у православных и 17 июля у католиков. Но даже и без этих наблюдений можно сказать, что церковь всегда стремилась увидеть в святых «подражателей Христу». Другое дело, что в различных житиях это подражание или следование Христу изображается более или менее детально. Что касается жития преп. Алексия, то оно в этом отношении — одно из самых замечательных.

II. Святые Алексий и Вонифатий

Наше предположение о том, что в житии разрабатывается тема «возмужания» во Христе, подтверждается и еще рядом фактов. В первую очередь надо сказать о подтексте жития преп. Алексия, каковым является житие св. мученика Вонифатия (память 19 декабря). Алексия с его невестой, которую он вскоре оставил, венчают в церкви св. Вонифатия (т. е. одно из главных событий жития происходит под покровительством этого святого). Мать преп. Алексия зовут Аглаидой, но именно так зовут госпожу и сожительницу Вонифатия. Далее, после того как Алексий стал известен как угодник Божий в Эдессе, где он подвизался, он собирается бежать в Тарс Киликийский, где его никто не знает, чтобы избежать славы. Именно в Тарсе принимает мученическую смерть Вонифатий. Кроме того, в ряде древних изводов жития говорится, что честные останки святого Алексия погребены в храме во имя св. Вонифатия.⁵

Но мало того, в житии преп. Алексия сказано, что женили Алексия «егда же бысть по закону возрастшу ему» («hos egeneto tes ennotou helikias») ⁶. Таким возрастом совершеннолетия, вероятнее всего, было 17 лет. Именно в 17 лет по римским законам отец облек сына в тогу мужа. Сам же праздник возмужания, называемый днем Либералий, приходился на 17 марта. Но именно в этот день празднуется память преп. Алексия. В то же время, этот день в языческом Риме отмечался как праздник Вахха (Диониса, по-римски — Либер)⁷. Удивительно, однако, то, что св. Вонифатий до

⁵ См.: Адр. — С. 474. В версии Дмитрия Ростовского эта деталь утрачена.

⁶ Адр. — С. 458.

⁷ Либер и Либерта — римские боги, чей культ позднее смешался с культом Диониса. Атрибут или символ власти Либерта — фаллос. Богиня Либерта считалась покровительницей женского оплодотворения. Либер почитался богом свободы, поэтому, вероятно, его культ был связан с праздником совершеннолетия, в который на юношей надевали тогу зрелости. См.: Энциклопедический словарь. Т. 17. — СПб.: Изд. Ф.А. Брокгауз и И.А. Эфрон, 1896. — С. 633, 639; см. также:

своего покаяния и мученической смерти, как гласит его житие, был пьяницей, и до сих пор в православной церкви именно ему молятся об избавлении от пьянства, покровителем которого является Дионис.⁸ Таким образом, темы возмужания и высвобождающего от уз разума экстаза пьянства оказались таинственным образом вплетены в житие преп. Алексия через подтекст, каковым является житие св. Вонифатия.

Исходя из этого, прежде чем приступить к анализу жития преп. Алексия, следует обратиться к житию мученика Вонифатия. События этого жития разворачиваются во времена правления Диоклетяна и Максимиана, т. е. между 286 и 305 гг., примерно за сто лет до времени жизни преп. Алексия. В Риме проживает богатая и знатная женщина Аглаида, у которой, согласно житию, не было законного мужа, но был верный раб Вонифатий. Он был молод и красив, и «Аглаида жила с ним в преступной связи, удовлетворяя свое плотское вожделение»⁹. Здесь надо заметить, что в понимании римлян брак был в первую очередь соглашением между двумя свободными в своем выборе сторонами. Сожительство с рабом или рабыней, которые не обладали правом дать свободное согласие, ни при каких условиях не могло быть названо браком.¹⁰ Иначе говоря, Вонифатий, будучи мужчиной, оставался рабом и не мог стать настоящим мужем Аглаиды, хотя он, видимо, был предан ей, а она — привязана к нему.

Дальше по ходу жития Аглаида посылает Вонифатия привести мощи святых христианских мучеников, к которым она питала особое благоговение. Имея мощи мученика, Аглаида хотела бы построить храм в его честь и иметь его своим хранителем, защитником и постоянным ходатаем пред Богом.

Вонифатий отправляется за мощами мучеников на Восток, в Киликию в Малой Азии, где в это время были гонения на христиан, но, увидев подвиг христиан в Тарсе, сам кается в своих прежних

Гиро П. Частная и общественная жизнь римлян. — СПб., 1995. — С. 79. Авл Геллий в «Аттических почках» (10.28.1) сообщает, что уже в правление Сервия Туллия (VI в. до Р.Х.) возраст «мальчика» был установлен до 17 лет, с 17 юноша считался годным для службы в армии.

⁸ См.: Святые, коим Госнодь даровал особую благодать исцелять болезни и подавать помощь в других нуждах / Сост. Т.С. Олейникова. — М., 1995. — С. 16.

⁹ Дм.Р. Кн. 4. — С. 505.

¹⁰ См.: Прот. Иоанн Мейендорф. Брак в православии // Соловьев В. Смысл любви; Троицкий С. Христианская философия брака; Прот. Иоанн Мейендорф. Брак в православии. — М., 1995. — С. 223.

грехах, обретает желание совершенного жития и, наконец, принимает мучение за Христа. (Т. е. вместо экстаза, который характерен для пьянства и блуда — недугов Вонифатия до его покаяния, — св. Вонифатий сподобился блаженного мученического экстаза, при котором, как следует из учения отцов церкви об обожении, обоживается и ум, и разум, и плоть).

Мощи Вонифатия доставляют Аглаиде, и она принимает того, кто был прежде ее рабом, в качестве господина и благоговейно почитает его. После же церковного прославления мученика и сама блаженная Аглаида, раздав свое имение нищим и убогим, отреклась от мира и, прожив еще 18 (а может быть, все же 17?) лет в великом покаянии, с миром умерла и присоединилась к святому мученику Вонифатию, будучи положена рядом с его гробом. В римской церкви Аглаида даже почитается как святая, и память ее празднуется вместе со св. Вонифатием.¹¹

Нет сомнений, авторы жития подчеркивают, что, стяжав совершенную жизнь во Христе посредством мученичества, т. е. став «мужем совершенным в меру возраста Христова» (не обязательно буквально, годами, но в первую очередь в Духе), Вонифатий стал во Христе и подлинным мужем Аглаиде, т. е. совершилось то таинство брака, которое было невозможно между ними как между рабом и госпожой. Итак, мы имеем дело с параллелью: «муж совершенный в меру полного возраста Христова» становится настоящим «мужем», которого связывает союз нерасторжимой любви (во Христе) со своей супругой. Порядок вещей, установленный законами мира сего (законами Рима), побежден. Любовь, имевшая место между Аглаидой и Вонифатием и раньше, не отменена, но преображена в Христе в вечном таинстве мужа и жены.

III. Причина отъезда

Спрашивается, какое отношение этот сюжет имеет к житию преп. Алексия. Ведь и сам Алексий, и его невеста («царская дочь») были свободными. Ничто не препятствовало их браку состояться и как обычному (по законам мира сего), и как христианскому, ведь Церковь не отвергает обычного брака, не считает его чем-то несовместимым с христианством, более того, даже осуждает тех, кто унижает брак перед безбрачием¹². Можно, конечно, сказать, что Алексий, по-

¹¹ Дм.Р. Кн. 4. — С. 514.

¹² См., например, 21-е правило Гангрского собора.

кинув молодую жену, возжелал идти иным, более совершенным путем, чем брак. Но ведь неоспоримо и то, что он не стал монахом, поэтому неверно говорить, что он отказался от брака. Как показывает в особенности вторая часть подвига Алексия, его судьба неразрывно связана с судьбой жены (а ее судьба — с его судьбой, ведь и она окажется верной ему), а значит, нельзя говорить и об отвержении преп. Алексием брака.

И все же, почему Алексий покинул жену? Ответ, вероятно, следует искать все в той же идее «возмужания». В таинстве брака Алексию была сообщена благодать «мужа». Сама эта благодать еще не противоречит супружеским отношениям с женой (утверждать обратное значит грешить против учения церкви). Дело, однако, в том, что Алексий, хотя и вступил в брак, не утвердился еще в своей самостоятельности по отношению к родителям.

Из послушания родителям Алексий вступил в брак. При этом брак не был противен ему¹³ (если бы это было не так, он бы бежал еще до брака)¹⁴. Послушание родителям и брак церковью никогда как таковые не отвергались. Дело, однако, в том, что в таинстве венчания Алексий получил благодать «мужа», а это значит, что он по благодати стал самостоятельной личностью в отношении отца и матери (ср. Быт. 2.24). Эту самостоятельность, однако, надо было еще реализовать, благодать должна была быть еще усвоена. Одна из редакций жития преп. Алексия дает понять, каким образом новый статус Алексия после венчания вступил в противоречие с его сожительством с женой.

После совершения таинства брака в церкви св. Вонифатия и последовавшего веселого застолья сказал Евфимиян сыну: «Влез чашо и вижь невесту свою и познаи подружие (букв. «сожительница» — *symbia*) свое»¹⁵. Вступить в сожительство с женой после

¹³ В древних греческих и славянских изводах жития мы не нашли сведений о том, что Алексий в детстве носил власяницу, т. е. уже до брака «умерщвлял плоть», — мотив, который мы находим у Дмитрия Ростовского. Думается, он введен ошибочно, поскольку, если бы Алексий предавался в детстве аскезе, то вероятнее всего, что он бы избег брака.

¹⁴ В сирийском варианте жития V в. (который, как полагают, и был в последствии переработан и дополнен до нынешнего) именно так и происходит — герой бежит брака еще до венчания (см.: Amiaud A. La légende syriaque de Saint Alexis, l'Homme de Dieu. — Paris, 1889. — P. 4). Но в полном, византийском варианте Алексий покидает дом после брака, и это принципиально меняет всю перспективу жития, делает, в частности, возможным и осмысленным весь сюжет возвращения.

¹⁵ Адр. — С. 460.

такого «предложения» значило бы утратить ту самостоятельность, которую Алексий получил в таинстве венчания. Таким образом, Алексий не потому покидает жену, что гнушается браком или бегнет путь духовной жизни, а потому, что предпочитает некий более совершенный путь духовной жизни, а потому, что благодать, сообщенная ему в таинстве венчания, делает его свободным в отношении того образа бытия, который был у его отца.¹⁶ Будучи самостоятельной личностью, он вместе со своей супругой должен был сам обрести образ родителями. Послушать отца значило изменить свободе, полученной в таинстве венчания.

Собственно, даже если бы Евфимиян таких слов (которые и для современного уха звучат как пошлость) не говорил, вступить в сожительство, такое же, в каком находились и его родители, значило бы повторить их образ жизни. Такое повторение и является по сути тавтологией, из-за которой слова Евфимияна и воспринимаются как пошлость; дело отнюдь не только в словах.¹⁷

Итак, Алексий не вступил в сожительство с женой. Почему же он не убедил ее тайно проводить жизнь в девстве, как это происхо-

¹⁶ В службе преп. Алексию мы находим, кажется, новую концепцию «пристрастия мирского и обрученицы, яко скверны, уклонился еси» (седален, глас 2-й). Но, жены как скверны, напротив, мы видим трогательное таинство прощания. Во вступлении в тексте службы говорится, что Алексий уклонился не мира и жены, а пристрастия к ним, именно это пристрастие является «скверной», ее Алексий и бежит.

¹⁷ После Фрейда можно и иначе посмотреть на вещи. На плотском сожительстве сына с матерью лежит запрет. Это значит, что характер отношений сына с матерью, если сын при этом вступает в сожительство со своей женой, никогда не может стать таким же, каков он у него с женой. Любовь сына к матери и к жене, таким образом, реализуется по-разному. В то же время, поскольку отец находится в плотском сожительстве с матерью, характер любви отца и сына к жене также различен. То же самое можно сказать и по поводу отношений отца к жене сына (сожительство с которой для него запрещено): пока сын находится в сожительстве со своей женой, отец никогда не сможет находиться в таких же отношениях с ней, как сын.

Не вступив в сожительство с женой, преп. Алексий разом разрубил весь этот узел. Его отношения с женой не стали иными, чем отношения с матерью. Точно так же отношения его отца к жене Алексия (при том, что она осталась в их доме) не стали какими-то иными, чем у самого Алексия. В этой цепи осталось устранить еще один разрыв. И, как мы узнаем из жития, он был устранен: отец Алексия после его ухода больше не вступал в сожительство с женой (это особо подчеркивается в одном из древних вариантов жития), но просил ее молить Бога, чтобы Он пощадил отрока, которого им дал Бог (см.: Адр. — С. 462).

Чтобы по достоинству оценить этот поступок, надо иметь в виду, что родители преп. Алексия прожили по крайней мере еще 34 года, а значит, с учетом того, как рано заключались в то время браки, в момент исчезновения Алексия его отцу могло быть еще меньше 40 лет.

дит, например, в житии свв. Хрисанфа и Дарин (память 19 марта) — классическом примере обета девства в супружестве у ранних христиан? Или почему, скажем, он не покинул вместе с ней дом родителей, отправившись по разным монастырям? На второй вопрос ответить легко. Таинство брака Алексия и его супруги состоялось. Монашество — это другой путь, а они уже вступили на этот. Что касается варианта Хрисанфа и Дарин, то достаточно вчитаться в их житие, чтобы получить ответ на этот вопрос. Св. Хрисанф еще прежде, чем Дария была приведена к нему, претерпел множество искушений от отца, который хотел соблазнить сына, запирая его в одной комнате с блудными девками. Аскетический подвиг им был уже совершен. Что касается Дарин, то она до брака тоже была девственницей, посвященной богине премудрости, девственной Афине. Поэтому и ее «аскетический подвиг» был уже позади (ее духовные задачи были совершенно иные).

Каждое житие имеет свою собственную логику развития. Что касается преп. Алексия, то пора его духовного мужания началась именно с таинства венчания. В этом таинстве Алексий получил благодать «мужа», но сообщение благодати — это не магическое действие. Алексия еще предстояло ее усвоить. Началом такого усвоения было первое проявление свободы Алексием (не забудем, что, по нашему предположению, брак Алексия совершился в день, посвященный Либеру). Но свободу мало проявить, в ней надо еще устоять и жить. Плотское влечение к жене (которое у Алексия несомненно возникало, но которое поражалось в нем внутренней свободой, полученной при венчании) должно было преобразиться в нем в Христову любовь «мужа» к «жене». Но на это Алексий был еще не способен. Поэтому он и покинул свою жену, не будучи в силах во всей полноте стать для нее «мужем», покинул, не потерпев в своем подвиге поражения, но еще и не победив.

Таково наше предварительное объяснение отъезда Алексия, во всей полноте мы сможем понять это ключевое для жития событие только тогда, когда проследим до конца весь путь, пройденный святым.

IV. Божественная педагогика: диада «мужское — женское»

Прежде чем продолжить разбор жития, нам бы хотелось обратиться к той интерпретации подвига преп. Алексия, которую можно найти в церковной службе, посвященной этому святому. В чине малой вечерни (стихиры на Господи возвах) преп. Алексий срав-

нивается с Моисеем. В самом деле, само именование Алексия человеком Божиим является прямой отсылкой к библейскому Моисею (см., например: Вт. 33.1). Такое сравнение преп. Алексия с Моисеем многое ставит на свои места. Более того, «человек Божий» (anthropos tou theou) в этом контексте следовало бы понимать как «человек Бога», человек, принадлежащий Богу, т. е. «Божий» — это не эпитет человека, а указание на принадлежность человека Богу, служение Ему (а не себе и не миру).

Что касается самого Моисея, то его жизнь, как известно, под влиянием Филона Александрийского стала в христианской литературе классической парадигмой духовного совершенствования. Жизнь законодателя Моисея послужила основанием для выявления неких общих закономерностей духовной жизни. Тем же самым, мы полагаем, для составителей жития преп. Алексия была и его жизнь. Отсюда четко очерченные временные и пространственные рамки его жития, разделение его на ряд этапов и т. п. Структуры, имеющиеся в житии, отвечают общим представлениям о закономерностях духовной жизни, возрастания в «мужа совершенна, в меру полного возраста Христова» (Еф. 4.13), которые имелись в то время в церкви. Тем не менее, было бы ошибкой отождествлять сами эти структуры с законом христианской жизни. Таким законом является лишь тот «закон совершенный, закон свободы» (Иак. 1.25), Законодатель которого — Христос. Преп. Алексий — «человек Божий», поскольку в его житии выявляется именно этот закон — «закон свободы» (почему подвиг Алексия и начинается с первого проявления свободы). Однако последовательность того, как реализуется «закон свободы», также неслучайна. Здесь имеются свои закономерности. Их выявлению и должен, по нашему мнению, быть посвящен дальнейший разбор жития.

Не будет, вероятно, ошибкой соотнести те представления о христианском подвиге, которые заложены в этом житии, с идеями преп. Максима Исповедника, жившего в конце VI — 1-й половине VII в. Мы не утверждаем, что житие складывалось под непосредственным влиянием преп. Максима, но, поскольку преп. Максим по праву считается писателем, синтезировавшим достижения византийского богословия, и в первую очередь опыт духовной педагогики¹⁸, то такое прочтение жития сквозь писания преп. Максима нам

¹⁸ См.: Blowers P.M. Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor. — Indiana, 1991.

представляется вполне оправданным (этот тезис по ходу статьи будет неоднократно подтверждаться).

На пути обожения, согласно преп. Максиму, имеет место последовательное преодоление пяти пар оппозиций: «мужского и женского», «рая и вселенной», «неба и земли», «мысленного и чувственного», «нетварного и тварного». ¹⁹ Заметим, что и житие преп. Алексия начинается с преодоления первой пары оппозиций. Преп. Алексий выступает по отношению к своей супруге не как «мужчина», но как «муж». «Мужчине» свойственно вступать в сожительство с «женщиной». Что касается преп. Алексия, то он не перестал быть мужем своей жене, поскольку не ушел, например, в монахи, но и не повел себя по отношению к ней как мужчина, он сохранил ей девство, т. е. предоставил свободу быть его женой не потому, что он находится в сожительстве с нею, но только потому, что они «муж и жена» во Христе. На эту свободу жена преп. Алексия ответила своею свободой: не покинув дом его родителей, оставшись верной преп. Алексию, она осталась его женой.

V. Диада «рай — вселенная»

Следующая пара оппозиций по преп. Максиму — оппозиция рая и вселенной. Собственно, раем для Алексия был родительский дом в Риме, дом его детства. Остаться в этом доме значило вкушать от всей полноты тех естественных благ, которые даны Богом человеку. Но Алексий покидает этот «рай» и отправляется на чужбину. (Здесь мы и возвращаемся к теме «чужое и свое».) Парадоксом жития является то, что место, куда в конечном счете попадает преп. Алексий, это Месопотамия, т. е. Междуречье Тигра и Евфрата, то самое, которое связывается церковным преданием с местом райского сада, насаженного Богом (ср. Быт. 2.14). Итак, Алексий сначала просто садится на корабль, отправляющийся на Восток, а потом, добравшись до Малой Азии, с путниками пребывает в Эдессе, город на севере Месопотамии, стоящий на берегу Евфрата. Итак, покидая «рай своих» и отправляясь на другой конец вселенной, Алексий оказывается в месте, отмеченном как место рая Божия. Не будем забывать того, что вселенная (ойкумена) с точки зрения византийского сознания очерчивалась границами христианского «общего дома» (oikos) (почему, кстати, патриархи «пентархии» и име-

¹⁹ См. анализ этих диад в: Thunberg L. Microcosm and Mediator. — Lund, 1965. — P. 396–454.

новались «вселенскими» — oikoumenikos). Т. е. оппозиция, которая преодолевается путешествием на Восток, это именно оппозиция «рая» и «вселенной», восточной границей которой и была Месопотамия.

Именно здесь, на Востоке, на месте Божьего рая, Алексий, согласно житию, находит то, что искал, — образ Нерукотворного Спаса, некогда посланный Христом Авгарю. Как мы заметили выше, Алексий не вступил в сожительство с женой, поскольку как «муж» — бытия, а не механически позаимствовать его у отца. Встреча с образом Нерукотворного Спаса в Эдессе, надо полагать, и обозначает в житии этот момент (вот почему Алексий так радуется при встрече с образом). Нельзя забывать и то, что образ Нерукотворного Спаса — это изображение Христа не во славе, как практически на всех византийских иконах, а в Его земном, евангельском образе должен быть образ его бытия — это должен быть образ Христов. Иначе говоря, он должен быть не просто «мужем» (мужем своей жены), но «мужем совершенным в меру полного возраста Христова», он должен стать сообразным Христу. Свобода, которую Алексий получил как дар в таинстве венчания, получила ту «форму», в рамках которой она должна была реализоваться: он должен был уподобиться Христу. Характерно, что, хотя Алексий и не был монахом, церковная традиция усваивает ему имя «преподобный», которое обычно усваивается святым из монахов. На самом же деле, существо этого имени не в монашестве, а в уподоблении Христу, на путь которого Алексий и вступил, после того как увидел образ Нерукотворного Спаса.

VI. Нищий духом

Согласно житию, отправляясь в путешествие, Алексий взял с собой нечто из богатств своих родителей. Узнав же свой образ бытия, Алексий продал все взятые из дома драгоценности, полученные от продажи деньги роздал нищим, а сам начал жить подаянием. Алексий пребывает на месте Божия рая, а рай — это место блаженства. Но блаженство Алексия — не плотское наслаждение, которым он мог бы пользоваться в родительском доме, а блаженство христианское. Поэтому житие в этом Божием рае Алексий начинает с первой заповеди блаженства, с абсолютной нищеты (ср. Мф. 5.3). Это нищета не только физическая, но в первую очередь

духовная, поскольку преп. Алексий всякое подаяние, даваемое ему, принимает как дар Божий. Т. е. свою физическую нищету он во Христе превращает в нищету духовную, которая, в отличие от нищеты только физической, доставляет истинное блаженство. Сама противоположность между богатством и бедностью преодолевается преп. Алексием, поскольку, как сказано в житии, милостыню, которую он получает, Алексий раздает престарелым нищим. Таким образом, он вкушает двойное блаженство, как принимающий дар и как его подающий, тем самым подтверждая, что милостыня, которую ему подавали, была для него именно даром Божиим, а не милостыней, которую богатые из жалости подают бедняку. Милостыня с того момента, как ее подают, начинает принадлежать тому, кому ее дали, т. е. милость на этом акте милосердия и заканчивается. Дар же — это то, что не присваивается. Он утверждается как дар именно тогда, когда он передается другому (как говорит об этом Христос: «Даром получили, даром давайте» — Мф. 10.8). А коль скоро милостыня превращалась преп. Алексием в дар, а дар есть именно дар Божий, то и те, кто подавали милостыню Алексию, оказываются для него образами самого Бога, поскольку всякий истинный дар исходит от Бога (см. Иак. 1.17). Что касается тех нищих, которым преп. Алексий подавал этот дар, то они для него были живыми образами Христа (см. Мф. 25.35).

На языке современного богословия, преп. Алексий совершал «внехрамовую литургию»²⁰, а именно освящал дары. Местом подвига преп. Алексия была паперть церкви Пресвятой Богородицы. Каждое воскресенье, как сказано в житии, он причащался Святых Христовых Таин. В остальные же дни недели, как мы видим, преп. Алексий совершал «внехрамовую литургию», источником которой была литургия церковная. Таким образом, он преодолевал противоположность между храмом и миром, совершал в мире то, что таинственно совершается в церкви. Милостыня, которую подавали Алексию, была аналогична приносимому мирянами для приготовления Евхаристии хлебу (просфорам), которые затем превращаются в Пржедосвященные Дары, а потом в уже в Дары Святыя, подаваемые священниками христианам. Аналогично во «внехрамовой

²⁰ Ср. мысль м. Марии (Скобцовой): «Внехрамовая литургия есть наше жертвенное служение в храме мира, украшенном живыми иконами Божиими <...> служение общее, всечеловеческое жертвоприношение любви» (Мать Мария. Мистика человекообщения // Мать Мария. Воспоминания. Статьи. Очерки. Т. 1. — Paris, 1992. — С. 148—149.).

литургии» преп. Алексий превращал подаваемую ему милостыню в «преждеосвященные дары», когда принимал ее не для себя, и в «святыя дары», когда раздавал ее другим нищим. Т. е. во внехрамовом священстве, которая при крещении реализовал (в Духе) ту благодать явлению ли он священником в буквальном смысле, является священником в смысле духовном, т. е. в Духе и Истине — житие преп. Алексия яркая иллюстрация этого. Таким образом, преп. Алексий своим подвигом преодолевал не только оппозицию храма и мира, совершая нечто аналогичное тому, что таинственно совершается в церкви, но и оппозицию «священник — мирянин». Более того, если Святыя Дары в церкви могут преподаваться только православным христианам, к тому же не имеющим на душе греха, то дар во внехрамовой литургии в принципе может быть подаваем всякому, по большому счету здесь преодолевается оппозиция христианина и нехристианина, праведника и грешника. И если, как сказано в житии, преп. Алексий возносился умом к Богу и постоянно размышлял о Нем, то не в том ли состояла его мысль, что Бог один над всеми — христианами и нехристианами, праведными и грешными, богатыми и нищими, мирянами и священниками, что в Боге все эти противоположности преодолеваются. Единство Божия творения было тем фактическим опытом, который стяжал преп. Алексий на этом этапе своего подвига.

Кульминацией этого опыта был момент, когда преп. Алексий принял (как дар) милостыню, которую ему подали слуги его отца, посланные на его розыски. Слуги не узнали в нищем Алексия. Да и мудро было бы узнать: лицо Алексия изменилось от поста и от молитвенного подвига. Сам же Алексий, принимая подаяние от своих слуг, увидел и в них, бывших своих рабах, образ Божий. Поэтому, вероятно, он и обрадовался, как говорит житие, когда сподобился принять от них подаяние. Не потому, что он перенял их в какой-то странной «игре на понижение» (кто больше умалится, тот и святой), а потому, что смог увидеть образ Божий в тех, в ком раньше не видел своих рабов.

Оппозиция «своего» и «чужого» преодолевалась, таким образом, не столько географически — посредством перемещения в пространстве из родного Рима в Сирию, сколько внутренне. Для нищего духом Алексия «свое» в смысле «принадлежащее мне» исчезло. Все для него стало Божиим. Люди — образы Божии, дары,

которые они подавали, — дары Божии. Сам он при этом оказывался тем человеком, который усваивал весь мир — каждого человека и его дары — Богу. Поэтому, когда пришло время прославления преп. Алексия Божией Матерью, открывшей тайну его подвига церковному пономарю в видении, то Она и назвала Алексия человеком Божиим. То есть, по нашему толкованию, тем, кто усваивает весь мир Богу и, таким образом, сам становится «своим» Богу.

Когда Алексий, добравшись до Малой Азии, сошел на берег в Лаодикии, он, согласно житию, молил Бога, чтобы Он спас его от мирской жизни так же, как спас из чрева матери. Характерно, что венцом этого спасения оказалось введение в церковь Божией Матерью. Рождение от матери по плоти соответствует дарованию бытия. Введение же во храм Богородицы соответствует дарованию «благодобытия» (т. е. бытия благого, райского), следующей ступени на пути обожения, согласно преп. Максиму.

Наконец, надо сказать о наиболее вероятном смысле Лаодикии, с высадки в которой началось пребывание преп. Алексия на Востоке. Лаодикия была не просто большим городом-портом, перевалочным пунктом между Западом и Востоком, но и местом, отмеченным в церковной традиции обращением к «ангелу Лаодикийской церкви» в Апокалипсисе. Речь в нем, как известно, идет об опасности «теплохладности» (о попытке служения одновременно Богу и миру). Того, кто думает, что он богат и ни в чем не нуждается, Бог предупреждает, что в действительности он нищ, наг и слеп, и советует купить у Него «золото, огнем очищенное, чтобы обогатиться, и белую одежду, чтобы одеться и чтобы не видна была срамота ноготы <...> и глазную мазь, чтобы прозреть» (см. Откр. 3.18). Именно это и происходит с преп. Алексием, когда он раздает отцовское золото, облекается в одежду нищего и прозревает в своих рабах образ Божий, уподобляясь тем самым Сыну Божию, Который при воплощении «обнищал» Божественной славою, облекся в нашу смертность и возвестил нам, что мы дети Небесного Отца.

VII. Домашние. Диада «неба — земли»

Рассказывая о подвиге преп. Алексия, житие не забывает и о его родных. Нет сомнений, что и они, оставаясь верными своей любви к сыну и мужу, оказались совершающими подвиг вместе с Алексием. Мать и жена Алексия удаляются от мира (принимают своего рода затвор) до тех пор, как они говорят, пока не узнают, что произошло с их сыном и мужем. Причем, в одном из вариантов жития

жена Алексия сравнивает себя с «верной голубицей, которая ищет по горам и долинам потерянного мужа»²¹. Похоже, что здесь имеет место отсылка к «Песни песней» (6.9): «Единственная — она, голубица моя, чистая моя, единственная она у матери своей, избранная у родительницы своей». И хотя мать преп. Алексия не была матерью по крови для его жены, она стала ей матерью духовной, когда соединилась с ней в терпеливом подвиге ожидания ее мужа и своего сына.

Поскольку мы уже привлекли «Песнь песней», которую издавна толковали как аллегорию отношений Бога с израильским народом или Христа с Его церковью, то надо, предвзятым дальнейшее исследование, сказать, что помимо того плана жития, который мы до сих пор рассматривали, есть и другой. Согласно ап. Павлу, таинства брака, таинство «мужа и жены» соответствует таинству Христа и церкви (Еф. 5.32). Только, как предупреждает ап. Павел, брак здесь должен пониматься в своем истинном существе, как таинство, а не в рамках обычного отношения полов. Не приходится сомневаться, что в житии преп. Алексия мы имеем дело с раскрытием брака именно как таинства. Поэтому есть все основания предполагать, что через это житие возможно раскрытие таинства Христа и церкви. Причем, поскольку речь здесь идет не только об отношениях Алексия с женой, но и об отношениях его с матерью, то мы имеем уникальный случай раскрытия (сокрытия) в житии таинства Христа и ветхозаветной и новозаветной церкви. К этому нам предстоит еще вернуться. Пока же заметим, что обе, и мать, и жена Алексия, приняли на себя подвиг терпеливого ожидания известий о том, где их сын и муж и «какой образ жизни для себя избрал». Это ожидание, разумеется, было ожиданием молитвенным: обе, мать и жена, оказались непрестанно обращенными к Богу, чего, вероятнее всего, не было бы, если бы Алексий никуда не уехал из дома. Иными словами, именно его отъезд, при том что мать и жена сохранили любовь к нему, посвятил их Богу. Это посвящение, хотя и не было ими самими «выбрано», тем не менее, было свободным, поскольку и мать, и жена в принципе могли бы отречься от своего сына и мужа, но не сделали этого. Их естественная любовь к нему оказалась той основой, благодаря которой произошло их посвящение Богу.

Что касается отца Алексия, то, с одной стороны, он тоже несет на себе бремя подвига своей жены — оказывается разлученным с

²¹ См.: Дм.Р. Кн. 7. — С. 334.

нею (принявшей затвор)²², а с другой — принимает решительные меры по поиску сына, посылает за ним слуг во все концы вселенной (от кого-то из них Алексей и принял подаяние). Но все попытки отыскать Алексея не увенчались успехом. Нигде на всей земле Алексея найти не удалось. Он жил на земле как на небе, поэтому «земным» его найти было невозможно. Таким образом, вслед за преодолением диады «рай — вселенная», мы можем говорить о преодолении преп. Алексием третьей диады в системе преп. Максима, диады «небо — земля».

VIII. Таинство 17. Конец подвига в Эдессе

Преп. Алексей провел на паперти церкви Пресвятой Богородицы в Эдессе 17 лет. Но вот наступил конец его подвигом в этом месте, которое, напомним, было местом Божьего рая. Конец этого этапа его подвига был ознаменован явлением Божией Матери пономарю церкви. Пономарь увидел икону Божией Матери, которая велела ему ввести человека Божия, достойного Царствия Небесного, в Ее церковь. «Молитва его восходит к Богу, как кадило благовонное, и Дух Святой почивает на нем подобно венцу на главе царской».²³

Такое указание на венец следует соотносить с таинством венчания, в котором на мужа и жену надевают венцы в знак их господства над страстями и в знак того, что таинство брака есть таинство Царствия Небесного. Итак, Божия Матерь засвидетельствовала, что преп. Алексей стяжал тот венец, знамением которого был его венец брачный. Этим венцом был сам Дух Святой. То есть своим подвигом преп. Алексей сподобился помазания Духом Святым, стал Божим помазанныком (христом, образом Самого Христа). А это значит, что дар свободы, которую преп. Алексей посвятил Богу, той свободы «мужа», которую он получил в таинстве брака, был Богом принят.

Число 17, которое мы здесь впервые встречаем, может быть истолковано в разных смыслах. Одним из вероятных коррелятов этого числа в житии является 17 в житии преп. Марии Египетской (почившей в 522 г., память 1 апреля), написанном, согласно церковному преданию, св. патриархом Софронием Иерусалимским, жившим в конце VI — 1-й половине VII в.²⁴ Св. Софроний, кстати, был

наставником и старшим другом преп. Максима Исповедника.²⁵ В житии Марии Египетской это число встречается несколько раз. Во-первых, Мария «семнадцать лет совершала блуд со всеми»²⁶, затем, как известно, произошло ее покаянное обращение к Богу (после того, как в притворе храма она испытала на себе молитвенное заступление Божией Матери, к иконе которой она обратилась). Затем преп. Мария водворяется в пустыне и 17 лет живет в ней, борясь со своими страстями, причем, когда ей было особенно тяжело, она мысленно становилась перед той иконой Божией Матери, которую она встретила в храме. Через 17 лет искусы оставили ее, и она провела еще 30 лет в сосредоточенном и отрешенном покое.

Такое внимание к числу 17 в этом житии дает основание предполагать единство смысла, который вкладывали авторы обоих житий в это число. Причем важно то, что 17 в житии преп. Марии — число не обязательно связанное со временем подвига, ведь и предавалась блуду Мария 17 лет. То есть 17 указывает вообще на некий срок, в который человек находится в определенном духовном состоянии. С окончанием этого срока он переходит (скачком) в другое. Именно так обстоит дело и в житии преп. Марии, и в житии преп. Алексея. Следовательно, существом этого числа является период времени, доводящий до предела «одну жизнь» и подводящий к переходу в «другую», т. е. это число означает «совершеннолетие».

У числа 17 могут быть и другие толкования. Это число может быть представлено как семь и десять. Семь в аскетической литературе обычно имеет толкование времени,²⁷ а десять — это десять заповедей или десять категорий, которыми описывается бытие согласно Аристотелю²⁸. Тогда семнадцать — это время, в которое исполняются все заповеди, или время достижения полноты того или иного бытия (так, преп. Алексей к 17 годам достигает полноты бытия плотского, в течение следующих 17 лет достигает полноты благобытия, а затем в течение еще 17 лет в Риме стяжает то, что преп. Максим называет «присноблагобытием»). Вообще, соотно-

²⁵ См.: Blowers P.M. Exegesis and Spiritual Pedagogy... — P. 3-4.

²⁶ См.: Дм.Р. Кн. 8. — С. 13.

²⁷ См. у преп. Максима Исповедника: «Господь есть Творец времени благодаря числу семь, ибо время седмирично» (Творения преп. Максима Исповедника. Кн. 1./Пер. А.И. Сидорова. — М., 1993. — С. 228).

²⁸ См. у преп. Максима: «Господь есть Промыслитель благодаря числу десять; чрез святую десятирницу заповедей люди приводятся к благобытию» (там же).

²² См. об этом в прим. 16.

²³ См.: Дм.Р. Кн. 7. — С. 334.

²⁴ См.: Дм.Р. Кн. 8. — С. 5.

шение десяти и семи играет таинственную роль в библейском миропонимании. В псалме, который, кстати, имеет надписание «молитва Моисея, человека Божия», говорится, что дней лет наших — семьдесят лет (см. Пс. 89.10). Но 70 — это семьдесят. То есть при обычном течении жизни десятка и семерка перемножаются («сожигательствуют»). Однако в рассматриваемых житиях святых (которые «мужают» во Христе, а не просто взрослеют, приходят в пору зрелости и старятся) мы видим иной порядок — здесь они складываются (сополагаются). Семь образует некое единство с десятью. Причем, если в житии преп. Марии 17 и 17 — это период блудного греха и обретения целомудрия (30 лет покоя, последовавших за этим, а по толкованию преп. Максима — возраст Христа, в каком Он начал Свою миссию²⁹), то в житии преп. Алексия 17 лет — это период, в который Алексий стяжает помазание св. Духа (становится образом Христа), и другой, римский период, в который он, уподобляясь Христу, принимает вольное мученичество.

Замечательно и то, что в Апокалипсисе мы встречаем числа семь и десять, когда речь идет о Звере, у которого семь голов и десять рогов. На этом звере восседает великая блудница (см. Откр. 17.3). Согласно ряду толкований, речь идет о символе средоточия мира сего — Риме (городе на семи холмах) — и о самом мире сем — великой блуднице.³⁰ Как бы то ни было, мы встречаем мотив числа 17, составленного из семи и десяти, в связи с темами блуда и власти над миром. В житии преп. Марии это число сначала также выступает как время блуда, но потом указывается на то, что оно может иметь и противоположный смысл. В житии преп. Алексия оно имеет смысл только позитивный. Но именно преп. Алексий, как мы узнаем из жития, почитается как заступник, защитник и хранитель Рима и римской церкви (собственно, имя Алексий и значит «защитник»). Совокупность этих данных позволяет думать, что здесь не случайное совпадение.

Важно и то, что 17 составляет половину возраста «мужа в полную меру возраста Христова». И что в той же главе Апокалипсиса, где говорится о Звере и блуднице, говорится, что они будут побеже-

²⁹ См. у преп. Максима: «Господь, открывшись в возрасте тридцати лет, скрыто научает тайнам, касающимся Его» (там же).

³⁰ См. мнение св. Андрея архиеп. Кесарийского: «Некоторые принимали эту блудницу за древний Рим, как расположенный на семи холмах, мы же <...> думаем, что блудницей называется вообще земное царство, как бы в одном теле представляемое, или же город, имсующий царствовать даже до прихода антихриста» (Толкование на Апокалипсис. — М., 1901. — С. 139).

дены Агнцем, т. е. Христом (Откр. 17.14). Возмужание во Христе преп. Алексия составляет два периода по 17 лет. Но, согласно преп. Максиму, Христос в своем служении прошел два главных искуса: первым из них было искушение наслаждениями (дьявол искушал Христа в пустыне), вторым же было искушение через муку и страдание (перед крестной смертью в Гефсимании)³¹. В житии преп. Алексия мы видим также два этапа: один связанный с уклонением от плотского сожительства с женой и подвигом нищеты в Эдессе, а другим — с перенесением унижений и мук по возвращении в Рим. Таким образом, вероятнее всего, что авторы жития имели в виду показать подвиг преп. Алексия как следование Христу, стяжание Его образа и подобия. Это следование Христу и оказывается, вероятно, оружием против Зверя Апокалипсиса, которое должно служить защите и спасению Рима.

Не следует при этом забывать, что преп. Алексий совершал свой подвиг не в одиночку. Участниками его подвига стали и его родные, и в первую очередь его жена, которая могла бы покинуть своего свекровью. Здесь уместно вспомнить и о том разговоре, который состоялся между мужем и женой, и о тех дарах, которые Алексий передал своей супруге. Можно предположить, что символика этих предметов также связана с числом 17 в его мистическом толковании. Этими предметами были золотой перстень и драгоценный пояс, которые Алексий завернул в порфирную ткань. Если пояс обычно означает целомудрие (девство), то золотой перстень, вероятнее всего, — символ власти. Такая интерпретация следует, в частности, из тех слов о перстне, которые произносятся во время церковного таинства обручения: «Перстнем дадеся власть носифу во египте: перстнем прославися даниил во стране вавилонстей: перстнем явися истина фамары: перстнем отец наш небесный щедр бысть на сына своего: дадите бо, глаголет, перстень на десницу его <...> десница твоя господи моисеа вооружи в чермнем мори <...>». То есть перстень связывается здесь с десницей и через нее с темой царской власти. Завернутые в порфирную ткань, перстень и пояс составляют некое единство, очевидно, ассоциирующееся с царственностью.

Теперь обратимся к числу 17. Что касается десяти, то, поскольку в греческом десяти обозначает йота, с которой начинается имя Иисус, то это число, в частности, преп. Максим соотносит именно с

³¹ См.: Вопросы к Фалассию. Вопрос XXI // Творения преп. Максима Исповедника. Кн. 2. — М., 1993. — С. 61-62.

Богом, ставшим Человеком.³² Аналогично обозначающая семь дзета, с которой начинается слово *dzoe* — «жизнь», соотносится с Новой Евой (Жизнью), т. е. с Божией Матерью³³. Таким образом, число 17 может быть представлено как числовое изображение Богородичной иконы — Богоматери с Христом — единства Христа со Своей Пречистой Матерью. Так понятие единство десяти и семи, в свою очередь, имеет символический аналог в перстне и поясе, завернутых в порфиновую ткань, которые Алексий передал своей супруге на прощание как залог своей любви и таинства, которое должно между ними совершаться. Это таинство «мужа и жены», таинство Христа и церкви, аналогом которого является таинство Христа и образа церкви — Девы Марии. На то, что мы имеем дело с таинством, указывает и ремарка жития о том, что Алексий на прощание извещал жене и «некие иные тайны» — *mysteria tina*³⁴, т. е. нечто помимо того, о чем сказано в житии. Если теперь учесть, что число зверя и блудницы из Апокалипсиса тоже можно представить как десять и семь, то понятно, что, согласно тайной мысли составителей жития, антихристовы властолюбие и похоть, царящие в мире, побеждаются уподоблением Христу и Деве Марии, тем уподоблением, которому преп. Алексий сделал причастным и своих родных.³⁵

Итак, после личного указания Божией Матери (сам пономарь узнать в нищем святого не мог) Алексий вводится в храм Пресвятой Богородицы. Как известно, Божия Мать в церковной традиции часто именуется раем, процветшим Древом Жизни — Христом.³⁶ Таким образом, подвизание преп. Алексия в месте Божия

³² См.: Творения преп. Максима Исповедника. Кн. 1. — С. 228.

³³ Согласно ипифагорейцам и Филону, «семь» обозначает бесстрастие. Относительно соотношения седьмого дня творения, Субботы, с Девой Марией в православной и католической традиции см. нашу статью: Беневич Г. Суббота у преп. Максима Исповедника // Богословие, Философия, Культурология. Труды Высшей религиозно-философской школы. — № 4. — СПб., 1997. — С. 94–6.

³⁴ См.: Адр. — С. 460–461.

³⁵ В контексте не византийской, а русской знаковой системы число 17 может получить и еще одно толкование — в качестве суперпозиции чисел 1 и 7. Как известно, с точки зрения церковной традиции, воскресенье в недельном цикле — это не седьмой и не восьмой день, а первый день нового эона. Его, этот день, нельзя ставить в ряд с семью, которые ему предшествовали, но телеологическим источником которых он на самом деле является. Таким образом, таинство 1 и 7 — это таинство недельного цикла. Знаменательно, что лейтмотивом в житии преп. Алексия является тема Евхаристии. Каждый День Господень (Воскресенье) Алексий причащается св. Таин как в Эдессе, так и в Риме.

³⁶ Ср. у преп. Иоанна Дамаскина: «Мать Божия <...> райский сад для древа жизни» (Творения прп. Иоанна Дамаскина. Третье похвальное слово на шестое Успение Богоматери. — М., 1997. — С. 298).

рая — Месопотамии — завершилось введением его в «храм Божия рая». Произошло нечто, что можно сравнить с вхождением во Святаю Святых (вообще, поскольку, по учению преп. Максима, вселенная представляет собой образ храма, то, очевидно, Восток и Месопотамия отмечены в топографии жития как алтарь, а Запад и Рим — как сам храм).

Чрезвычайно знаменательно, что в этой части жития подвиг Алексия получает признание именно от Божией Матери (во второй части жития он получает его от Христа). Ведь сутью подвига преп. Алексия в Эдессе было стяжание опыта единства мира как мира Божия, в котором нет разделения на «свое» и «чужое», в котором все едино и каждый человек — образ Божий. Дух Святой, почивший, по свидетельству Богородицы, на Алексии, это тот же Дух Святой, от которого, вместе с Девой Марией, согласно православной вере, родился Христос. Венцом подвига преп. Алексия на этом этапе жития и было то, что Христос «изобразился» в нем (ср. Гал. 4.19).

IX. Тарс

После того как преп. Алексия вводят в храм Пречистой Богородицы, подвиг его становится известен и его окружают славой и почитанием. Преподобный решает бежать от этой славы в Тарс Киликийский, где его никто не знает, и жить там при храме св. ап. Павла, но волею Божией оказывается не в Тарсе, а в родном ему Риме, где и предпринимает подвиг, сравнимый с мученическим. Иными словами, если сам Алексий предполагал только уклониться от славы и, вероятно, продолжить тот подвиг нищего духом, который он вел в Эдессе, то волей Божией было, чтобы он присовокупил к прежнему подвигу новый.

Парадокс состоит в том, что Тарс был местом, где принял мученическую смерть св. Вонифатий — патрон брака Алексия, — Алексий же хотел отправиться туда не для мученичества, а для продолжения нищенского, сокрытого от всеобщего почитания, жития. Но Бог судил иначе, венцом жизни Алексия должен был стать подвиг претерпевания душевных мук, имевший прямое отношение к его браку и его сыновству (вспомним, что его мать звали Аглаидой, как и госпожу Вонифатия, а мать в представлении людей того времени тоже была «госпожой» своему сыну).

Можно сказать и о другой, таинственной ассоциации, связанной с Тарсом. Тарс — это родина ап. Павла (см. Деян. 9.10), во време-

на ап. Павла — свободный город, видимо, сильно эллинизированный. Когда ап. Павел вспоминает о нем перед лицом евреев, то «уравнивает» его, наверно, чтобы не выглядеть «эллинистом» в глазах иудеев, другим городом — Иерусалимом, городом, где он был наставлен в иудейском законе рабби Гамалиилом (см. Деян. 22.3). Существовало, что именно в Тарсе братья по вере открыли ап. Павла после его обращения и последовавшей за этим открытой проповеди Христа Сыном Божиим в Иерусалиме, из-за того что «эллинисты» хотели его убить (Деян. 9.29–30). В Тарсе ап. Павел провел некоторое время, пока ап. Варнава не пришел и не призвал его на апостольское служение (Деян. 11.25). Причем на этот раз проповедь ап. Павла в Антиохии среди эллинов была успешной. Таким образом, вероятно, именно в Тарсе произошло какое-то переосмысление Павлом христианского благовестия, которое позволило ему успешно проповедовать в эллинской и эллинизированной среде.

Что это было за переосмысление, мы точно сказать не можем, но вот что примечательно. Мы знаем, что ап. Павел был учеником рабби Гамалиила, который, видимо, следуя завету своего деда Гилея, учившего не делать другим того, что не нравится тебе самому, выступал против гонений на проповедовавших Христа (см. Деян. 5.33.9). Сам же Павел до своего обращения гнал Церковь. Таким образом, в этом пункте он не следовал за своим учителем. Можно предположить, что, выросший в эллинизированной среде — в Тарсе, Павел отталкивался от этой среды, которая ему могла казаться недостаточно ревностно блюдущей религию отцов.

Когда же Павел обратился ко Христу, он начал также ревностно, как гнал, проповедовать Сына Божия. Не исключено, что его конфликт с «эллинистами» был связан с тем, что он видел в эллинистическом иудаизме одно из препятствий к распространению христианского благовестия. Именно эллинисты были распространителями иудаизма в нееврейской среде, но они это делали посредством института прозелитов, которые все равно никогда не могли стать полноценными членами народа Божия. Павел же видел спасение всех — евреев и не-евреев — в вере во Христа, а не в прозелитском присоединении язычников к Израилю; но, возможно, на первом этапе своей проповеди (до «передышки» в Тарсе) ап. Павел не мог еще сформулировать те положения своего учения, которые касаются собственно иудаизма.

Как известно, одним из таких положений является утверждение, что и так называемый естественный закон, начертанный в душе

каждого человека, закон, по которому старались жить праведные язычники, так же, как закон, данный Богом евреям через Моисея, недостаточен для спасения в мире после грехопадения, что спасение возможно лишь во Христе, который и является исполнением всех законов (см. в особенности Гал. 3.4 и Рим. 2.3). Не исключено, что в Иерусалиме, до «передышки» в Тарсе, Павел уже выступал против института прозелитов (почему его и хотели убить «эллинисты», которым этот институт был выгоден), но еще не пришел к идее о том, что и иудея спасают не дела закона, а только вера во Христа. Ясно, что сказать последнее было труднее, нежели восстановить институту прозелитов, ибо сказать это значило переступить через святая святых каждого иудея — закон Моисея. Именно этот шаг, похоже, и совершил ап. Павел после своего пребывания в Тарсе. Именно это, вероятно, и сделало его проповедь среди эллинов успешной и освободило от всякой двусмысленности его отношения с «эллинистами».

Х. Три «степени» любви. Диада «мысленное — чувственное»

Какое отношение все это имеет к житию преп. Алексия? На первый взгляд, никакого. В действительности же мы видим, что темы соотношения «естественного закона» («что не нравится тебе, того не делай другому»), закона любви, данного в Ветхом Завете («возлюби ближнего, как самого себя»), и закона христианской любви (о которой мы скажем ниже) пронизывают все житие.

В течение первых 17 лет жизни в своей семье, у отца, не оставившего голодными нищих, Алексей мог научиться выполнению естественного закона. В течение следующих 17 лет в Эдессе, сам став нищим, он достиг того уровня любви, который характеризует ветхозаветной формулой «возлюби ближнего, как самого себя». Собственно, преп. Алексей показал, каким образом в мире после грехопадения может (во Христе) быть исполнена сама эта заповедь. Теперь же ему предстояло сделать следующий шаг, тот самый, который ап. Павел сделал после Тарса, — явить христианскую любовь в ее совершенном виде.

На то, что речь в житии идет о сроках исполнения трех «законов», указывает и число 17, состоящее из числа семь, обозначающего период времени, и числа десять, обозначающего закон.

Здесь надо заметить и то, что в церковной традиции ап. Павел прочно ассоциируется с Моисеем, и не только потому, что один из

них учитель благодати, а другой — закона, но и потому, что оба являются классическим примером самопожертвования, готовности быть вычеркнутым из книги жизни (Моисей) или быть отлученным от Христа (ап. Павел) ради спасения сродников по плоти (ср.: Исх. 32.32 и Рим. 9.3).

Итак, корабль, на котором преп. Алексей плыл в Киликию, по соизволению Божию оказывается в Риме. Сойдя с корабля, св. Алексей, как свидетельствует житие, сказал: «Жив Господь мой! не буду никому в тягость, но пойду, как чужой, в дом отца моего». Так мы снова встречаемся в темой «своих» и «чужих». Тот подвиг, который преп. Алексей предпринимает на этот раз, это подвиг жизни «чужим» среди «своих». Это действительно новый подвиг, более трудный, чем бывший до этого. Впрочем, преп. Алексей не оставляет и прежнего делания, только если раньше он раздавал другим нищим милостыню, которую подавали ему (т. е., вероятнее всего, деньги), то теперь он раздает другим ту еду, которую по велению его отца подают преп. Алексею прямо с родительского стола. То есть речь идет о еще более точной аналогии литургии. Таким образом, преп. Алексей делает своего отца (даже не подозревающего об этом) участником «внехрамовой литургии», которую служит его сын. При этом, как и в Эдессе, сам преп. Алексей каждое воскресенье причащается в церкви святых Христовых Тайн.

Тема милостыни и милосердия вообще чрезвычайно важна в житии. В самом его начале, когда рассказывается о родителях преп. Алексия (еще до его рождения), подчеркивается, сколь добродетельными и милостивыми были его отец и мать: «Ежедневно в доме своем Евфимиан устраивал три трапезы для вдов, сирот, нищих, странних и больных, сам же принимал пищу лишь по истечении девятого часа (около пяти часов вечера по-нашему. — Г.Б.), разделяя ее со странствующими иноками»³⁷. Причем нет никаких оснований считать, что милосердие Евфимиана было неискренним и что последующее поведение преп. Алексия было каким-то «юродским вызовом» показному благочестию отца. Не случайно в церковной службе, посвященной преп. Алексею, говорится, что Алексей «пребывал неведом <...> пред враты <...> священных родителей (своих)» («Стихира на Господи воззвах на Велицей вечерни»). То есть добродетель родителей Алексия церковной традицией не ставится под сомнение. Отец Алексия старался, как мог, исполнять

³⁷ См.: Дм.Р. Кн. 7. — С. 335.

естественный закон любви. Евфимиан не ел до тех пор, пока не давал насытиться другим, а сам вкушал пищу последним, с иноками (которым тоже было впору воздержание). Закон «не делай другому того, что не нравится тебе» исполнялся им в том смысле, что он не оставлял голодными других так же, как не оставлял голодными и себя.

Тем не менее, как замечает преп. Исаак Сирин, «милостивый не только дает милостыню из своего собственного, но и с радостью терпит от других неправду и милует их. А когда преобедит справедливостию милостынею, тогда увенчается не подзаконными венцами праведников, но евангельскими венцами совершенных <...> ибо любить ближнего как самого себя <...> — это провозглашал и закон ветхий <...> совершенство же евангельского домостроительства <...> это и самую душу полагать за брата»³⁸. Подобного рода мысли можно встретить в других святоотеческих писаниях.

Так, у преп. Максима Исповедника мы находим учение о трех степенях любви. Первая степень — это любовь, подчиняющаяся принципу «не делай другому того, что бы ты не хотел, чтобы делали тебе». Этой степени любви, замечает преп. Максим, мы можем научиться уже в семье. Следующая степень любви предполагает любовь к ближнему, как к самому себе. Наконец, третья степень любви такова, какова она у Самого Бога. Бог пришел спасти человека, несмотря на то что человек из-за греха стал Его врагом. Он принял на Себя наше проклятие, чтобы обожить нас, мы же уподобимся Ему тогда, когда возлюбим других больше себя по примеру Самого Бога.³⁹

Замечательно, что в житии преп. Алексия мы находим последовательное восхождение именно по этой лестнице любви. От родителей он научился первому, естественному закону любви (это были первые 17 лет его жизни — до брака). Затем, в Эдессе, он опытно постигает вторую степень любви. Наконец, в Риме, живя чужим в доме своих родителей, он вступил на путь уподобления Самому Богу, терпя издевательства от «своих рабов» и душевные муки при виде своей жены и родителей.

Важно помнить при этом, что ни одна из последующих степеней любви, о которых говорит преп. Максим, не противоположна предыдущим, но они преобразуются ею и интегрируются в нее.

³⁸ Аввы Исаака Сиринна «Слова Подвижнические». Слово 56. — М., 1993. — С. 278.

³⁹ См. 64 вопросаответ Фалассию в: Thal. 64 // PG 90. — Col. 725В–728А.

Так, в Эдессе преп. Алексий продолжает традицию милосердия своих родителей. Разница лишь в том, что он не только проявляет милосердие к другим, подобным себе людям, но и обращает милость в дар. Не оставил этого делания преп. Алексий и в доме своих родителей. Но этим дело не кончалось. Живя в родном доме, преп. Алексий терпел унижения и побои от своих рабов, что было, по-человечески говоря, несправедливо, но поскольку он не вменил им это в вину, даже не считал их грешниками, то это и значит, что он проявлял ту евангельскую милость, о которой говорил преп. Исаак Сирин.

Как сказано в одном из ранних изводов жития, Алексий относился ко всем скорбям, которые претерпевал от слуг, как к «дьявольским действиям» (*diabolikes energeias*) и с веселием и терпением все переносил⁴⁰. Здесь мы находим ответ на вопрос, каким образом преп. Алексий преодолел разделение в четвертой диаде в системе преп. Максима — диаде «мысленное — чувственное». Преодоление разделения внутри диады подразумевает, во-первых, видение единства того, что кажется разделенным, во-вторых, видение различным того, что обычно смешивается. Так, преп. Алексий ясно сознавал, что данные ему в чувственном восприятии слуги, причинявшие ему столько скорбей, оказались невольниками духов зла (т. е. он не видел чувственного отдельно от мысленного). В то же время, он ясно различал самих людей — образы Божии, мучимые нечистыми духами, и действия этих духов — духов зависти, гнева, тщеславия, злобы и т. д. Преподобный терпеливо переносил унижение и побои, которые доставались на его долю, поскольку в конечном счете через это терпение и неосуждение ближних он силой Креста Господня внутри себя высвобождал их — образы Божии — от духов зла, которые их одолевали, чтобы соблазнить преп. Алексия на ответный гнев и осуждение ближних.

XI. Любовь к ближним

И все же главным в подвиге преп. Алексия в Риме было не терпение унижения со стороны своих бывших слуг, а нечто, связанное с его отношениями с женой и родителями. Выше мы уже отметили, что одним из действий, которые преп. Алексий совершал по отношению к своему отцу, было преобразование его милостины в дар, в результате чего в сердце самого преп. Алексия его отец вос-

становивался как «образ Божий» (образ Самого Небесного Отца, от Которого исходит всякое даяние благое и всякий совершенный дар, см. Иак. 1.17). Собственно, уже при первой встрече с отцом преп. Алексий, нищим вернувшийся в Рим, попросил дать ему возможность вкушать крохи с трапезы Евфимиана, дабы Бог «возловил лета» его отца и «подал [Евфимиану] Царствие Небесное»⁴¹. Таким образом, именно преп. Алексий создал возможность отцу (хотя тот этого и не знал) подавать милостыню, которую Алексий, в отличие от обычного нищего, превращал в дар, тем самым делая отца участником таинства Царствия Небесного, освящая все дело его жизни — милость к странникам и нищим. Мы категорически отвергаем предположение С.С. Аверинцева и других исследователей о том, что знатность, богатство и праведность отца преп. Алексия выставлены в житии как «нечто абсолютно ненужное, над чем можно только посмеяться и покачать головой»⁴². Если бы не было этого богатства, то откуда бы взялась та милостыня, которую преп. Алексий преобразовал в дары? Святость не противопоставляет себя естественным человеческим ценностям, но осуществляется как движение из «силы в силу», от благодати к благодати.

Причем, сам для себя преп. Алексий подобную возможность также считал благословенным (так, он говорит Евфимиану: «Если кого имеешь странником на земле, то (если ты мне дашь пропитание), Бог его благословит, а ты насытишься в уповании своем»⁴³). Не следует смотреть на эти слова как на хитрость, которую преп. Алексий употребил, чтобы разжалобить отца и получить место в его доме. Алексий, надо полагать, действительно считал за благо для себя быть благодетельствованным собственным отцом, поскольку таким образом он делал отца причастным таинству Царствия Небесного. Нельзя забывать, что преп. Алексий, как всякий человек, не должен был лишиться сыновних чувств любви к родителям. Но эта естественная сыновняя любовь не должна была в нем заслонить любви к Богу (любящему всех людей) или даже стоять наравне с ней. Принятие милостины из рук отца (милостины, которую он обращал в дар) и давало возможность преп. Алексию видеть в своем отце образ Отца Небесного, т. е. преобразовать любовью к Богу Отцу свою любовь к отцу по плоти (да и его любовь к нему).

⁴¹ См.: Дм.Р. Кн. 7. — С. 335.

⁴² Аверинцев С.С. От Берегов Босфора до берегов Евфрата. — М., 1986. — С. 35.

⁴³ См.: Дм.Р. Кн. 7. — С. 335.

⁴⁰ См.: Адр. — С. 466–467.

Преп. Алексий, таким образом, делал отца сотрудником в своем подвиге, что потом (когда все дело открылось) позволило его отцу, вместе с матерью и женой, быть предстоящими у тела Алексия на празднике прославления святого⁴⁴.

Этот момент участия родных преп. Алексия в празднике его прославления позволяет понять, что преп. Алексий, делая своих родных участниками своего подвига, делает их и участниками своей славы и тем самым реализует свою любовь к ближним, первыми из которых являются родные по плоти. Таким образом, те, кто выглядят жертвой подвига святого, оказываются причастными его славы и святости в первую очередь, т. е., уподобляясь Христу, Алексий во Христе спасал и своих родных. Эта идея лучше всего проведена в житии преп. Симеона Столпника, мать которого простояла много лет у его столпа, так и не удостоившись разговора с сыном; больше мы про нее ничего не знаем. И что же? Она почитается в Церкви как святая в один день с преп. Симеоном (1 сентября).

Иначе говоря, меньше всего поведение преп. Алексия может быть объяснено как «юродская агрессия» против ханжей-родителей (а заодно с ними всех «добропорядочных христиан»), как это утверждает современный культуролог⁴⁵. Поведение святого следует объяснять исходя из того, что каждый святой исполняет заповеди любви к Богу и ближнему. И если среди его ближних есть родные, то следует ответить на вопрос, каким образом эти библейские заповеди исполняются по отношению и к ним. Сложность состоит в том, что хотя Христос подтвердил эти заповеди (которые мы находим и в Ветхом Завете), но Он же сказал: «Враги человеку домашние его» (Мф. 10.36). Тем не менее, не эти слова Христа были новостью по сравнению с Ветхим Заветом, там эта фраза уже встречается, хотя и в несколько ином контексте (Мих. 7.6), новостью была заповедь «любите врагов ваших <...> да будете сынами Отца вашего небесного» (Мф. 5.44).

Исполнение этой заповеди, в рамках исполнения заповедей любви к Богу и ближним, мы и видим в житии преп. Алексия. Как она

⁴⁴ В отличие от житий более поздних, в древних житиях родители Алексия предстают при его прославлении у его тела уже не плачущими. Их состояние совсем другое, чем то, в каком они были, когда все дело открылось. Идея плача родных Алексия, не прекращающегося и в момент прославления, появляется, по нашим наблюдениям, в русских изводах жития только в XVII в. (редакция Анфологии, Арсения Грека, ориентированного на венецианский извод).

⁴⁵ Иванов С. С. Византийское юродство. — С. 47.

исполнялась в отношении Евфимиана, мы уже отчасти раскрыли. Важно лишь добавить, что преп. Алексий встал в такое отношение ко своему отцу, что его любовь к со-человекам (нищим, которым он раздавал еду со стола отца, слугам отца, от которых он терпел побои) не умалялась от любви к отцу, более того, он сделал отца участником своей «внехрамовой литургии», в которой и осуществлялась его любовь к ближним. Кажется, что первые из ближних преп. Алексия — его родные — оказались включенными в таинство любви святого к каждому человеку последними. Но это не значит, что Алексий любил их меньше других. Просто его любовь ко всем остальным людям не должна была потерпеть умаления от его любви к родным, что могло произойти, если бы он не предпринял своего подвига (именно в этом смысле домашние и являются нашими врагами, поскольку тот, кто любит Небесного Отца, Который повелевает солнцу Своему — Христу — восходить над злыми и добрыми и изливать дождь — благодати св. Духа — на праведных и неправедных (Мф. 5.45), не должен предпочитать одних людей другим, какими бы близкими и добродетельными они ни были). Ясно при этом, что чем добродетельнее и прекраснее родные, тем больше опасность, что любовь к ним может умалить любовь ко всем остальным. Это надо иметь в виду, приступая к ответу на вопрос, каким образом преп. Алексий совершал свой подвиг любви в отношении матери и жены.

XII. «Чужие» и «свои»

Ключом к пониманию этого подвига является рассмотрение проблемы «своих» и «чужих», как она поставлена в церковной традиции. Говоря о спасительной миссии Христа, ап. Павел утверждает, что в результате этой миссии установлен мир между «дальними» и «ближними» (т. е. не-евреями и евреями), поскольку через Него и те и другие имеют доступ к Отцу, в едином Духе (см. Еф. 2.17–18). Далее он добавляет, обращаясь к бывшим язычникам: «Итак, вы уже не чужие и не пришельцы, но сограждане святым и свои Богу» (Еф. 2.19).

Принципиально то, что в житии преп. Алексия именно странники и пришельцы были теми, кто приходил в дом Евфимиана за милостыней. В первую очередь это, вероятно, были паломники, да и вообще все, кто искал в богатом Риме пропитания и защиты. Важно то, что над самим преп. Алексием рабы Евфимиана издевались именно как над «пришельцем и чужим»⁴⁶. То есть Алексий принял

⁴⁶ См.: Дм.Р. Кн. 7. — С. 336.

на себя судьбу не просто нищего, но именно «чужого» (странника). Во время подвига преп. Алексия в Эдессе этого в таком именно виде не было. В Эдессе, хотя Алексий и жил на чужбине, среди нищих он был своим. Здесь же он жил именно в доме, а не среди нищих, т. е. здесь он был уже абсолютно для всех «чужим» (хотя в действительности они и были ему «своими»).

Таким образом, центр подвига преп. Алексия в Риме — уже не столько в нищете (тема «духовной нищеты», впрочем, никуда не исчезает), сколько в том, что он нес на себе само бремя «чуждости». В самом деле, если бы преп. Алексий открылся своим родным, то даже при том, что он сохранил бы за собой подвиг нищеты и воздержания, даже если бы он уговорил отца, мать и жену пожертвовать все свое состояние нищим, он все равно оставался бы сыном своих знатных родителей и мужем своей прекрасной жены, а странники и пришельцы так и оставались бы «чужими», точнее, никогда бы не вошли в семью. Таким образом, в своем подвиге в Риме преп. Алексий берет на себя то бремя «чуждости», которое существует в мире, наряду с бременем нищеты, которое он взял до этого. (При этом, тема нищеты действительно отошла на задний план. В конце концов, в доме Евфимяна, распорядившегося кормить Алексия, едой и кровом он был обеспечен.)

Итак, именно взятием на себя во Христе бремени отчуждения преп. Алексий уподоблялся Христу в своем подвиге в Риме, как прежде он подражал Христу своей нищетой. Бог, став человеком, «обнищал» ради нашего спасения, т. е. вместо Своей Божественной Славы облекся в нашу «нищету» — смертную плоть. Но мало того, став Человеком, Сын Божий усвоил судьбу гонимого и отверженного, не узанного всеми: и иудеями, которые не узнали в Нем Мессию, и язычниками, которые не увидели в Нем Спасителя. Аналогично этому, преп. Алексий не был узан «своими», не признаваемыми в нем возлюбленного сына и супруга; но так же (и это чрезвычайно важно) и пришельцы и странники, бремя которых взял на себя преп. Алексий, не ведали, что он взял их бремя добровольно (ведь они не знали, что он в действительности в этом знатном и богатом доме наследник и сын). Более того, можно даже предположить, хоть об этом и не говорится в житии, что пришельцы и странники, видя Алексия, нашедшего убежище в доме Евфимяна, еще и завидовали ему и считали его баловнем судьбы, т. е. никакой корпоративной солидарности с пришельцами у преп. Алексия не было. Он оставался чужим для всех, сам любя всех.

Именно поэтому мы можем сказать, что Алексий подражал не странникам и нищим, а Самому Христу, который был «пришельцем» и «чужим» для всех в этом мире, поскольку царствие Его было не от мира сего. Меньше всего мы в своем взгляде на миссию Христа стоим на позиции так называемого «богословия освобождения», считающего, что Христос отождествился со всеми жертвами отчуждения в Своем крестном подвиге и тем самым спасает всех, кто страдает от отчуждения (униженных и оскорбленных). Чуждость Христа миру определяется не своего рода «солидарностью» с отчужденными всех типов, но тем, что Он — Бог, и миссия Его состояла в том, чтобы сделать возможным и для человека, уподобляющегося Ему в Его «странничестве» в мире, стать по благодати Богом.

Также и преп. Алексий нес бремя отчуждения не из «классовой солидарности» со всеми странниками, а потому, что, как истинный христианин, он был странником и пришельцем на земле. Сознание того, что христианин на земле есть странник и пришелец, было очень сильно в ранней церкви (см. 1 Пет. 2:11: «Возлюбленные! прошу вас, как пришельцев и странников, удаляться от плотских похотей, восстающих на душу»).

Таким образом, подобно тому как в Эдессе Алексий был выше самой оппозиции богатства и нищеты, будучи «нищим духом», т. е. будучи несказанно богатым Божиими дарами, так же теперь, в Риме, преп. Алексий в своем подвиге поднялся до преодоления оппозиции «своего» и «чужого», освящая во Христе само существо «чуждости», своей чуждостью миру уподобляясь чуждости миру Христа и тем самым делаясь своим Богу.

Возвращаясь к мысли о том, что христианский «закон», исполняемый преп. Алексием, это «закон свободы» (Иак. 1:25), мы можем сказать, что Алексий своим подвигом преодолевал саму оппозицию природы и свободы. В самом деле, попав в Рим, он поселился у «своих», что было «естественно», ведь человеку естественно кормиться от своих родных и жить у них (как сказал и сам преп. Алексий, когда сошел с корабля в Риме: «Не буду никому в тягость, но войду <...> в дом отца моего»¹⁷). С другой стороны, он пришел в дом отца странником и нищим — «чужим», а не сыном и наследником, т. е. выказал свою свободу в отношении естества и плотского родства. Если же посмотреть на это иначе, то можно

¹⁷ См.: Дм. Р. Кн. 7. — С. 335.

сказать, что, с одной стороны, преп. Алексий не изменил своей нищете, которую он принял на себя в Эдессе, став «своим» нищим, самоопределившись в своей свободе в отношении родителей, с другой же стороны, он выказал свободу в отношении нищенства, не связав себя какой-то корпоративностью с нищими, вернувшись жить в дом отца своего. То есть и по отношению к своему естеству, и по отношению к свободе в отношении этого естества, выразившейся в уходе из Рима и обнищании, преп. Алексий проявил полную свободу.

Иначе говоря, само «естество» было воспринято преп. Алексием свободно, ибо одно дело проявить свободу в отношении своей природы (это Алексий сделал, поселившись в Эдессе нищим), а другое — все-таки принять это естество, но принять его свободно.

В таком свободном принятии естества и спасается это естество, а вместе с этим спасается и свобода от естества, та самая свобода, проявление которой привело к прижизненной славе Алексия, от которой он бежал. Путь свободы от естества опасен искушением гордыней. Напротив, в свободном принятии как естества, так и свободы от него святой уподобляется Христу.

XIII. Уподобление Христу

Здесь мы подходим к ответу на вопрос, каким образом в подвиге Алексия, как он изложен в житии, осуществляется примирение «далних» и «ближних» во Христе, о котором говорит ап. Павел (Еф. 2.17). Но прежде надо прояснить евангельское учение о примирении во Христе не-евреев и евреев, аналогом которого, по нашей догадке, является примирение, осуществленное преп. Алексием.

По церковному учению, примирение евреев и не-евреев во Христе происходит силою Креста Господня. Не случайно говорится, что в распятии Христа участвовали все — «Ирод и Понтий Пилат с язычниками и народом Израильским» (Деян 4.27). Понтий Пилат был человек, для которого Закон Моисея ничего не значил. Пилат — олицетворение римской идеи. Римская идея подразумевала единство человечества, но единство это исходило из представления о некой общей человеческой природе, законы которой знают и понимают лучше всего сами римляне. Говоря об общем благе и заботясь о справедливости, римляне всегда оставались «хозяевами положения». Это и делало римскую идею имперской идеологией, основанной на вере в божественность императора, что было неприемлемо для иудеев как «человекобожество». Итак, Пилат — это

олицетворение «естественного закона» со всей его ограниченностью в мире в условиях грехопадения. Что касается жития преп. Алексия, то здесь олицетворением «естественного закона» является, конечно Евфимиан. Он, римлянин, тоже исходит из «общего блага», заботится о справедливости и даже ее проявляет, но все же всегда остается хозяином положения. При этом Евфимиан выступает в паре с теми, в отношении кого он проявляет милосердие, так же, как римляне выступали в паре с теми народами, которые они покорили. Эта пара описывает классическую философскую диаду «Единого — многого». В Евангелии она представлена диадой «Пилата с язычниками» (см. выше). В диаде «Единое — многое», как ее понимали в Риме, есть место «чужому», но это «чужое» включается в Единое, подчиняется ему. В этой диаде есть место «чужому», но нет Другого.

«Народ Израильский», который участвовал в распятии Христа, является олицетворением «Закона Моисея». Существо этого Закона в любви к ближнему как к самому себе. В отличие от «естественного закона», Закон Моисея исходит не из понятия общей природы, а из понятия человеческой личности. «Другой» — такая же личность, как и я сам, и любить его надо, как себя. Беда, однако, в том, что здесь нет места другому, который бы относился к себе самому иначе, чем мы относимся к себе. Здесь нет места «Чужому». Этика моисеева Закона рассчитана на определенную общность людей, в которой все одинаково относятся к себе (Закон, собственно, и сформировал Израильский народ). Моисеев Закон, конечно, допускал и своего рода открытость для чужих, но эти чужие, принимаящие иудаизм, должны были раствориться в еврейском народе, т. е. сама их чуждость снималась, если они принимали Закон. Если же они его не принимали, то, даже веря в Единого Бога, они оставались вне Израиля (прозелиты).

Олицетворением этого (иудейского) начала в житии преп. Алексия являются, по нашему мнению, его мать и жена. Затворившись вместе, уединившись от всего мира, они соединились на основе именно этого закона любви, как бы отражаясь друг в друге через свою общую любовь к Алексию. При этом знаменательно, что невеста Алексия, имя которой даже не называется, в отличие от имени его матери, сравнивается в житии с моавитянкой Руфью⁴⁸, сохранившей верность памяти мужа, пошедшей за свекровью и слившейся с еврейским народом (см. Руфь 4.17). Сострадание, сочувствие

⁴⁸ См.: Дм. Р. Кн. — С. 336.

составило тот замкнутый круг любви, в котором они пребывали. Нельзя недооценивать этой любви, ее силы и даже благодатности, но очевидна и ее ограниченность, ее трагизм. Если Евфимиан, очевидно, и после ухода сына продолжал дело милосердия (что видно из того, что он принял его как странника), то двум женщинам не было дела до странников (чужих), у них была своя общая любовь и свое горе, которое их связывало.

Есть в житии преп. Алексия и еще одна фигура, которую легко пропустить, такая она на первый взгляд незначительная. Это фигура раба Евфимиана, который ради того, чтобы получить свободу и место в доме хозяйна, вызвался ухаживать за преп. Алексием. Этот человек, имя которого не названо, в действительности играет в житии важную роль. Во-первых, именно он заботится об Алексии, во-вторых, именно он приносит по просьбе преподобного в последний момент хартию, трость и чернила для написания прощального слова, раскрывающего тайну жития преподобного, наконец, именно он свидетельствует о святости Алексия, когда в дом Евфимиана приходят императоры и папа искать, кто здесь святой.

Этот человек — раб Евфимиана, но Евфимиан обещает ему свободу и место в своем доме, если он угодит страннику. Таким образом, этот человек, с одной стороны, причастен к идее Евфимиана, хотя и является слугой ему, а с другой — старается, очевидно, угодить Алексию, чтобы получить свободу. Следуя методу аналогии жития преп. Алексия таинству распятия за мир Христа, этого слугу Евфимиана можно уподобить такой маргинальной, но вместе с тем существенной фигуре в «деле» Христа, как Ирод (см. Деян. 4.27 и Лк. 23.11–15). С одной стороны, Ирод безусловно подвластен Риму. С другой — он все же иудей, хотя иудаизм для него как для иудея, а не природного еврея, не есть нечто естественное (идумей — потомки Исава — были насильно обращены в иудаизм в 126 г. до Р.Х. Иоанном Гирканом). В «деле» Христа Ирод угрожает Пилату, не находит за Христом никакой вины и даже свидетельствует о его праведности, облакая его в светлые одежды, хотя перед этим и делается причастен Его избиению (Лк. 23.11). Подобно этому и слуга Евфимиана, который заботился об Алексии, видел, как другие слуги избивают Алексия, и, видимо, не препятствовал этому, по крайней мере, он не доносил об этом Евфимиану, но все же он в конце концов засвидетельствовал святость Алексия. Более того, в чем-то этот слуга в своем отношении к Алексию следовал заповеди «люби ближнего, как самого себя», хотя и невольно, по-

скольку его свобода и благоденствие зависели от этого. Таким образом, налицо аналогия этого героя жития именно с Иродом, со всей двусмысленностью и таинственностью этой «маргинальной» фигуры, стоящей между Пилатом и израильтянами.

Обнаружив так далеко идущую аналогию подвига преп. Алексия, описанного в житии, крестному подвигу Христа, мы можем попытаться сделать еще шаг в этой аналогии, но прежде попробуем показать, как, согласно Евангелию, во Христе преодолевается непримиримость «естественного закона» и Закона Моисея. В домостроительстве спасения принципиально то, что Христос принимает распятие не просто как «человек» (пусть даже и с большой буквы), но именно как иудей по плоти («Царь иудейский»).

Сын Божий воспринял плоть от Матери-израильтянки, подтверждая тем самым, что Израиль — первенец Божий (см.: Исх. 4.22); именно поэтому Единородному Сыну подобало стать по плоти израильтянином. С другой стороны, будучи евреем по плоти, Христос подчинился и Закону Моисея, стал «иудеем по плоти», соблюдающим моисеев Закон. Но поскольку в действительности Христос — Бог, давший этот Закон, то по Своему Божеству Христос был Господином Закона, был свободен в отношении него. За эту свободу в отношении Закона Христос и был осужден. Но Он не отверг осуждение, вынесенное иудеями согласно Закону, а принял его, тем самым не зачеркнув Закон, не показав, что Закон есть что-то, что не было дано Богом, но в то же время не став и рабом Закона, а выказав свободу в отношении него, ибо осужден Христос был именно за эту свободу. Ведь и упразднить Закон можно было, только его исполнить.

Если для Пилата Закон ничего не значил, для иудеев он значил все, а Ирод олицетворял тех, кто принял Закон невольно и в то же время был подчинен также невольно Риму — «естественному закону», — то Сам Христос преодолевает каждую из этих позиций в отношении Закона. Он был иудеем по плоти, т. е. для Него, в отличие от Пилата, Закон был Богоданным. Он подчинился Закону естественно, поскольку по крови был евреем, как и Его Мать, т. е. для Него, в отличие от Ирода, Закон не был чем-то «не-своим».

Но в то же время, в отличие от иудеев, Христос был свободен в отношении Закона. Собственно, Он Сам и был подлинным Законом, ибо и Закон Моисея был дан Отцом через Сына, или, как учит преп. Максим Исповедник, Логос, Сын Божий, прежде того, как стал Человеком, воплотился в Законе (как в «естественном зако-

не», так и в Законе Моисея)⁴⁹, а значит, Сын Божий был свободен в отношении него. Но свобода эта не подразумевала отвержения Закона (почему Господь и подчинился приговору). Поскольку же Христос был по плоти не только иудеем, но и просто человеком, то он подчинился по аналогичной причине и Пилату, так как Пилат (язычник), будучи римлянином, олицетворяет «естественный закон», именно так Пилата понимал и преп. Максим Исповедник⁵⁰.

Аналогию этого таинства Сына Божия мы и находим в житии преп. Алексия. Алексий «принимает» свое человеческое естество, поселяясь в доме отца (сыну человеческому естественно кормиться в доме отца), но делает это не по нужде, а свободно, в качестве подобия Самого Христа — странника на этой земле, вольно подчинившего Себя «естественному закону». Этим самым преображается само сыновство. Преп. Алексий — сын человеческий — во Христе становится сыном Божиим и по благодати Богом, что не отменяется его человеческим родством, но осуществляется именно в связи с вольным принятием его.

И если раб, приставленный к преп. Алексию, олицетворяет человека, который, будучи рабом, хочет стать свободным, то преп. Алексий и являет настоящую свободу, свободу как в отношении своей природы, так и в отношении свободы от природы. Характерно, что Евфимиан, проявляя такую заботу о странниках и нищих, т. е. о «чужих», имеет при этом множество рабов. Заботясь о чужих, он никак не заботится о «чуждости», воплощением которой и является рабство.

Фигура Ирода в евангельском повествовании, вероятно, тоже олицетворение «чуждости». Ирод «чуждой» всем: для иудеев он чужд, поскольку он не еврей, для римлян — поскольку он иудей. В этом смысле Ирод — само воплощение того, что преодолевается во Христе, а именно «чуждости» (поэтом, может быть, он идет первым в списке распинателей Христа в Деян. 4.27). Христос тоже оказывается чужд всем, но, в отличие от чуждости Ирода, Его человеческая «чуждость» вольно взята Им, Сыном Божиим и Богом, на Себя.

Свершая свой подвиг в отношении всех — отца, матери и жены, рабов отца (одним из которых был упомянутый раб) и, наконец,

⁴⁹ См.: Вопросы Фалассию. Вопросоответ XIX // Творения преп. Максима Исповедника. Т. 2. — С. 57. См. также мысль преп. Максима, что «Логос Божий, Который есть всецело Бог, желает осуществлять таинство Своего воплощения всегда и во всех вещах» (Апб. PG 91. — 1084 C-D).

⁵⁰ См.: Творения преп. Максима Исповедника. Т. 1. — С. 227.

странников и нищих, которые приходили в дом Евфимиана, — преп. Алексий не отождествлялся ни с одной из этих сторон, но вбирал в этих персонажей, олицетворяющих собой ту или иную частичную «правду», имеющую место в мире. Ни правда отца, ни правда матери и жены, ни правда рабов, ни правда пришельцев не была чужда преп. Алексию, каждая из них была принята им близко к сердцу. Но ни с одной из них он не отождествлялся, хотя они, вероятно, разрывали его. Это и были для Алексия те «менады», которые, по мифу, разрывают Диониса. Но преп. Алексия разорвать было нельзя; его цельность была основана на Христе, Которому он уподоблялся в своем подвиге, на Христе, Который взял на Себя саму «чуждость» (враждебность) человека Богу, возникшую вследствие грехопадения, чтобы уничтожить ее.

В силу цельности ипостаси Сына Божия (цельность — понятие, тождественное Божественности и святости) Христос примирил, согласно вере церкви, человечество в Себе с Богом, а значит, и само это человечество может во Христе преодолеть свои внутренние разделения. Что касается святых, то они, уподобляясь Христу, также примиряют в себе (точнее, в себе, уподобившихся Христу) все отчужденные друг от друга «правды» человечества. В этом смысле они и являются «заступниками» за всех людей, людьми Божиими.

XIV. Гефсимания и Крест

Сказав о содержании подвига преп. Алексия в Риме, мы можем попытаться понять, как именно он протекал. Одним из отмеченных моментов в подвиге преподобного является его непоколебимость перед лицом страданий матери и жены. Причину непоколебимости преп. Алексия мы уже указали. Если бы Алексий открылся матери и жене, то, даже сохранив воздержание и в отношении богатства и ласки матери, и в отношении плотского сожителства с женой, все равно он оказался бы для внешнего взора их сыном и мужем, чем никогда не могли стать те странники и нищие, которые приходили в дом Евфимиана.

В то же время, даже проявляя милосердие к странникам и нищим, в этом случае его родные все равно не могли бы любить их так, как своего мужа и сына. Таким образом, Алексий, если бы он открылся родным, не избавил бы их от ограниченности их любви, а сам проявил бы предпочтение их всем остальным. Если же более

подробно говорить об этом подвиге, то следует вернуться к предположению, что римский период жития преп. Алексия соответствует моменту в жизни Христа, связанному с принятием Креста, с Гефсиманским борением. Имея также в виду, что житие составлялось в VI–VIII вв., т. е. в период полемики с монофелитами, можно заметить следующее. Как известно, в центре этой полемики стоял вопрос о человеческой воле Христа и различном толковании Гефсиманского борения. Согласно преп. Максиму, учение которого и восторжествовало, в Гефсимании Христом по человечеству было выражено согласие на принятие воли Божией — воли Его Отца и Его собственной (по Его Божеству, единому с Отцом). В этом выразилась решимость Христа посвятить Свою душу и плоть, самую Свою жизнь спасению всего мира.⁵¹

События Гефсиманского борения, между тем, таинственно связываются церковной традицией с Божией Матерью, как это видно из того, что Божия Мать была похоронена, согласно этой традиции, именно в Гефсимании⁵² (хотя Она непосредственно и не присутствовала во время борения). Быть может, этот факт указывает на то, что из любви ко всему человечеству Христос в Гефсимании выразил решимость посвятить Богу ту плоть, которую Он воспринял от Девы Марии. Если это верно, то это означает, что и единая с Ним по плоти Его Мать должна была обрести ту же любовь ко всему миру, какую имел Он Сам, будучи не только человеком, но и Богом. Его Мать, а также все ученики Христа, единые с Ним по плоти, должны были оказаться «расширившимися» в своей любви и возлюбить как Христа каждого человека (см. Мф. 25.32–45). Каждый человек должен был стать для Матери Божией любимым так же, как и Ее Сын, и весь мир должен был стать Ею любим так же, как он любим Богом. Ее материнство должно было стать всеобъемлющим. Таким же должно было стать отношение к каждому человеку и всякого другого члена церкви, образом которой Божия Мать является. Предавая на Крест, посвящая Богу Свою плоть и кровь, Христос тем самым открывал возможность и для спасения и

⁵¹ Исследованию трактовки Гефсиманского борения Христа у преп. Максима посвящена (правда, отнюдь не бесспорная) работа: Lethel F.-M. *Théologie de l'agonie du Christ // Théologie historique.* — № 52. — Paris, 1979.

⁵² См. у преп. Иоанна Дамаскина из «Второго похвального слова на Успение Богородицы»: «Тело (Богородицы) перенесится к священной Гефсимании <...> всеятое тело полагается во всеславию и дивном гробе; и оттуда на третий день возносится в небесные обители» (Творения преп. Иоанна Дамаскина. — С. 286).

обожения, во-первых, Своей Матери и близких, а во-вторых, по их подобию всех остальных.

Подобно этому, в своем подвиге в доме своих родителей преп. Алексий освящал и преображал сам подвиг жены и матери — подвиг любви к сыну, подобно тому как он освящал милосердие отца. И дело не только в том, что, принимая близко к сердцу отчуждение всех друг от друга, преп. Алексий примирял всех в себе. Главное, что, посвящая свои плоть и кровь во Христе Богу, преп. Алексий преображал любовь к нему отца, матери и жены и свою любовь к ним в любовь ко всем и к каждому человеку как к своим родным. Тем самым Алексий закладывал основу для того, чтобы материнство его матери, как и любовь к нему его жены, расширилось бы до всеобщего, чтобы они смогли через его подвиг возлюбить уже не только своего сына и мужа, но вместе с ним и через него во Христе всех остальных. Аналогично, во Христе преп. Алексий преображал до всеобщего милосердие своего отца.

Кажется, что по отношению к своим родным святой поступал безжалостно (один исследователь так и написал: «Жестокость героев агиографии кажется бессмысленной»⁵³). Но в том-то и дело, что, во-первых, действия Алексия были исполнены глубокого смысла, а во-вторых, он вовсе не был жесток, ни в том смысле, в каком предполагает С.А. Иванов, когда приписывает преподобному так называемую «юродскую агрессию»⁵⁴, ни в том смысле, который имеет в виду С.С. Аверинцев, когда видит цель действий Алексия в том, чтобы «сердечная растрата его близких могла достигнуть окончательной полноты»⁵⁵.

Говоря о подвиге любви преп. Алексия в отношении матери и жены, было бы также нелепо предполагать, что он, после 17 лет аскезы, мог бояться открыться жене из-за соблазна вступить с ней в плотское сожителство (в одной народной песне по мотивам жития тонко изображен плач жены преп. Алексия над его телом: она, в частности, сокрушается, почему преподобный не открылся ей, она бы стала подвизаться с ним вместе — и в этом не приходится сомневаться⁵⁶). По той же причине нелепо предполагать, что преп.

⁵³ Мнение Б. Бермана приводится по книге: Иванов С.А. *Византийское юродство.* — С. 47.

⁵⁴ Там же.

⁵⁵ См.: Аверинцев С.С. *От берегов Босфора до Евфрата.* — С. 35.

⁵⁶ Вот отрывок из этого плача: «Жених ли ты мой, Богом сужденый, / Святой Алексий, человек Божий! / Чего ради ты мне, молодой, не сказался, / Пришел из

Алексий боялся соблазниться ласками матери, которая бы стала уговаривать его жить в роскоши и довольстве, не говоря уже о том, что и мать за возможность видеть сына, верно, отказалась бы от всяких притязаний на его свободу. Нет, разумеется, в действиях Алексия и никакого садомазохизма, о котором вскользь или прямо говорят некоторые исследователи жития⁵⁷.

Тем не менее, верно и то, что лицемерие томящихся в одиночестве и неведении о сыне и муже матери и жены было для преп. Алексия настоящей душевной мукой. В житии подробно описывается, какому испытанию жалостью к жене и матери подвергся преп. Алексий. Окно комнаты, где пребывали в затворе мать и невеста, находилось против его помещения, и он каждодневно видел и слышал их рыдания и сетования. Но эти сетования и рыдания, свидетельствовавшие о любви матери и жены к сыну и мужу, служили причиной муки Алексия в первую очередь потому, что, любя своих родных, преподобный хотел их спасения, хотел, чтобы они вышли из замкнутого круга плотской любви. Ради того, чтобы их спасти, чтобы раскрыть их любовь до всеобъемлющей, он и предпринимал свое «стояние» пред домом родителей. Любовь его родных к каждому и ко всем должна была стать такой же, какой во Христе она была у самого преп. Алексия.

Поэтому неточно было бы даже сказать, что преп. Алексий *побеждал* свою естественную любовь к матери и жене любовью к Богу, точнее было бы сказать, что Дух Божий в нем, уподобившемся Христу, предлагал его любовь к матери и к жене и их любовь к нему в христианство — Божью и человеческую — любовь к каждому со-человеку.

Своим непоколебимым стоянием пред домом своих родных преп. Алексий создал возможность для этого «преложения», но само таинство любви совершалось уже не им, а Духом Святым.

Мать и жена преподобного оказались включенными им в таинство любви, таинство Царствия Небесного. Жалость, испытываемая к ним, причастным к подвигу Алексия, не превращалась для преподобного в повод для саможаления, но Дух Божий в нем, полагающим свою душу и плоть ради любви в Боге к своим родным, придавал истинный смысл их любви.

великия пустыни? / Аль ты плачи наших не слышал? / Втай бы к тебе, млада, приходила, / За едино с тобой Господу молилась, / Вообще бы мы девство сохранили, / За едино спасенье получили, / Промеж нами был бы Святой Дух» (см.: Голубинная книга. — М., 1991. — С. 136.)

⁵⁷ См.: Иवानов С. А. Византийское юродство.

Оставаясь непоколебимым во Христе, преп. Алексий Духом Божиим — Духом полноты любви ко всем — принял в себя всех и примирил и соединил всех со всеми в Боге. Так в нем самом в Духе и Истине совершалась Божественная литургия. В сердце преподобного оказались включены абсолютно все отчужденные друг от друга в мире стороны: патрици и их рабы, богатые и нищие, хозяева и пришельцы, имеющие дом и семью и их не имеющие. Всех их во Христе вобрал в свое сердце преп. Алексий; оставалось лишь ввести всех в Дом Отца небесного, чтобы они уже никогда в нем не могли разъединиться, чтобы прекратилась мука «менадами» мира сего, разрывающими все эти годы на части человека Божия, чтобы, став причастными его славе и подвигу, и его родные, и все остальные могли сами освободиться от своей отчужденности друг от друга и возлюбить друг друга так же, как их всех любил преп. Алексий.

По истечении 17 лет закончился период стояния преп. Алексия у дома своих родных. Третий период, соответствующий совершенной любви и в то же время исполнению «закона совершенного, закона свободы» (свободы в отношении природы и свободы в отношении этой свободы), пришел к концу. Перед своей смертью, как говорит житие, Алексий попросил хартию, трость и чернила и описал свою жизнь, напомнив о тех тайнах, которые связывали его с родными.

Акт составления и оставления завещания в житии преп. Алексия соответствует заключению Христом Завета с человечеством при Его крестной смерти. Соблазн открыться перед самой смертью родным был, вероятно, наиболее велик. Вместо этого, вместо того чтобы открыться, преподобный оставляет завещание. При этом сами предметы, использованные Алексием, как бы говорят о таинстве Креста и смерти Христовых: чернила — о пролитых Им Крови и Воде, трость — о пронзившем Христа копье, а хартия (на которой было написано завещание) — о земле, на которую пролились Кровь Спасителя.

Составление завещания и смерть были последней точкой в «вполнении» преп. Алексия — в его свободном принятии того человеческого естества, из которого не исключен ни один человек, обоженного человеческого естества Нового Адама. То что составление завещания и смерть последовали по истечении 17 лет подвига преп. Алексия в Риме, может быть понято из того, что как составление завещания, так и смерть являются по сути последней точкой в акте

«воплощения» — принятия Алексием обоженного естества Нового Адама.

Число же, соответствующее «воплощению», это число Божией Матери с Иисусом — йота и дзета в греческом (Иисус и Дзое — Жизнь), йота и «земля» в церковнославянском (Иисус и Земля), т. е. опять-таки 17.⁵⁸ С другой стороны, 17, как семь и внеположенная ей единица, указывает на творение (число творения — семь) и Бога (число Бога — единица), вместе это дает понятие об обоженном творении, или «человеке Божиим».

При этом существенно и то, что когда все дело открылось и Евфимиан попробовал взять хартию из рук почившего Алексия, то сделать ему это не удалось. В самом деле, ведь Евфимиан соответствует «естественному закону» и родству по плоти, т. е. Ветхому Завету, хартия же содержит таинство Завета Нового. Поэтому, только когда хартию попросили отдать папа римский и христианский император, она была отдана. Не отец по плоти, а папа — земной образ Отца Небесного и император — образ Царя Небесного сподобились первыми получить завещание преп. Алексия.

Характерна ошибка, совершенная Евфимианом, из-за которой он, собственно, и не получил хартию от Алексия. Обращаясь к императорам, Аркадию и Гонорию, пришедшим к нему в дом, Евфимиан говорит: «Того, кого ищет Ваша вера, мы нашли, но он уже умер». В отличие от этого императоры и папа римский обращаются к телу Алексия как к самому Алексию, для них он живой, для них нет разделения души и тела в том смысле, как это понимает Евфимиан, выдавая свое «плотское» понимание смерти. Видя перед собой тело Алексия, они обращаются к самому святому и, вероятно, поэтому получают хартию от него.

«Момент истины» со смертью Алексия наступает и для народа. В Житии это передано через такой эпизод. Чтобы отвлечь толпу от

тела Алексия, которое несут в церковь муч. Вонифатия для всеобщего поклонения, чтобы иметь возможность пройти, цари велят разбрасывать деньги, но оказывается, что в виду явления святости деньги никого не интересуют, люди не поклают тело Алексия, и лишь с огромным трудом тело святого вносят в церковь. Хотя и не бесплозные и не достойные насмешки, тем не менее, в какой-то момент земные ценности действительно обращаются в ничто перед явлением истинного дара — человека Божия.

XV. Прославление.

Диада «тварное — нетварное»

Хотя Евфимиан и не удостоился получить в руки завещание Алексия, но ни он, ни вся семья преподобного не были устранены из праздника прославления святого, более того, они занимали на нем самое почетное место. Именно это — семидневное стояние родных преподобного у тела Алексия, к которому прикладывались все, кто хотел, и в первую очередь страждущие, — окончательно проясняет всю перспективу жития. В этом таинстве стояния у подающего по вере исцеления тела Алексия его отец, мать и жена, с одной стороны, до конца постигли, что это тело принадлежит Богу, что Алексий — Божий человек, а с другой, оказались причастными раздаянию благодати, подаваемой Богом через святого. Через Алексия, который не переставал быть их сыном и мужем, стоя у его гроба, родные преподобного утверждались в духовном отцовстве, материнстве и супружестве по отношению ко всем труждающимся и обремененным и чающим избавления, в том отцовстве, материнстве и супружестве, в котором нет разделения на «своих» и «чужих». Здесь у гроба Алексия встретились все отчужденные миром друг от друга «сторонны»; собственно, даже Евфимиан и мать и жена Алексия, бывшие в затворе от него, встретились тоже у этого гроба. Все разделения на «своих» и «чужих» по отношению к святому закончились, ибо их нет в Боге, а Алексий стал по благодати Богом.

Такого разделения в Боге действительно нет, тем не менее, как мы видим, исходя из жития, различие между «своими» и «чужими» все же есть. «Свои» (т. е. домашние преп. Алексия, его отец, мать, жена) несут подвиг вместе с ним, хотя и не такой же, как он. Тем самым они делаются причастными подвигу преп. Алексия, а значит, и той благодати, которая им была бы недоступна без него, и в тоже время «пассивно», страдательно, содействуют преподобному в его подвиге. Именно таковы были отношения Христа с Богородицей и со всей ветхозаветной церковью при Его миссии на земле.

⁵⁸ Поразительно и то, что в житии преп. Алексия, собственно говоря, назван и автор — это сам Алексий, первым описавший свое житие. Это, в свою очередь, является аналогией тому, что «автором» Евангелия является Сам Христос, что Евангелие почитается словом Божиим. Авторство составителей жития преп. Алексия относится к его авторству, очевидно, так же, как авторство составителей Нового Завета к авторству Христа.

Что же касается темы воплощения, то показательно, что в стихотворении О. Мандельштама, посвященном творчеству и смерти («Флейты греческой тэта и йота»), мы встречаем ту же Христо-Богородичную тему: греческая тхета — первая буква в слове Theotokos — Божия Матерь, а йота соответствует Иисусу Христу. Сознал или не сознал эту аллюзию поэт, сказать невозможно, но крайней мере то, что подлинное творчество — это воплощение, «подражание Христу», Мандельштам понимал.

Мы уже говорили выше, что поскольку «таинство мужа и жены», согласно ап. Павлу, аналогично таинству Христа и церкви, то есть все основания предполагать, что житие преп. Алексия, человека Божия, является, может быть, уникальным отображением в житии таинства Христа и церкви (как ново-, так и ветхозаветной). Эта тема, впрочем, потребовала бы отдельного пространного исследования, сопоставления с евангельским повествованием и православной экклесиологией. Здесь же мы выскажем лишь несколько соображений.

Во-первых, не следует представлять, что так называемая ветхозаветная церковь — это церковь только еврейского народа. Она охватывает все человечество, начиная от Адама. В этом смысле вполне можно сказать, что Евфимий и Аглайда выступают в житии в качестве аналогий праотцам — Адаму и Еве. А жена преп. Алексия уподобляется Деве Марии (Новой Еве), оказавшейся разлученной со Христом от начала Его миссии, апогеем чего была Его Крестная смерть. И подобно тому, как Христос сошествием во ад освобождает Адама и Еву, а вместе с ними все человечество из ада, так же преп. Алексий в конечном счете, после своей смерти, освобождает отца и мать от отчуждения друг от друга и от всех людей. От совместного затвора вместе с матерью Алексия, от растворения (в слезах) в ней освобождается и его жена, уподобляющаяся в этом житии Новой Еве, Божией Матери. В начале жития преп. Алексия, когда Аглайда просит у Бога сына, она молит Бога, чтобы Он даровал «вождя ее старости»⁵⁹. Именно таким «вождем», выведшим родных из плена плотской любви, плена «ветхого человека», и оказался в конечном счете преп. Алексий, открывший им, что значит подлинная любовь к Богу и ближнему.

Так, мы полагаем, и следует понимать то, как преп. Алексием преодолевается последнее разделение в системе преп. Максима Исповедника — диада «нетварное — тварное». В своем подвиге в Риме преп. Алексий становится уже не только образом Христа (как это было еще в Эдессе), но и точным подобием Христа — Бога и Человека. Это таинство уподобления Христу и является тем, что в святоотеческой мысли называется обожением.

Именно в этом контексте следует рассматривать и знаменитые и столь популярные в фольклоре «плачи» отца, матери и жены над телом Алексия. Без последовавшего апофеоза, к которому оказа-

лись причастны и родные преподобного, эти плачи не находят своего правильного места. Сами же «плачи», по нашему мнению, следует понимать не иначе, как оплакивание родными преп. Алексия своего «ветхого человека». Только выплакавшись, избавившись до конца от саможаления, они были готовы принять и понять таинство евангельской любви, которое им было открыто через их сына и мужа, то самое таинство любви, которое преодолевает ограниченность как «естественного закона», так и закона любви к ближнему как к самому себе. В то же время, оба эти закона оказались не отвергнутыми, но получившими свое место в сюжете жития, итогом которого является их интеграция в «закон свободы», т. е. в подлинную любовь Христову, которую преп. Алексий явил ко всем, почему это житие, вероятно, инискало такую популярность и в «низовой», и в «церковной» средневековой культуре.

Прославление преп. Алексия, согласно житию, было совершенно в день его кончины, 17 марта. Именно в этот день языческий Рим праздновал праздник Вакха, в этот день юноши освобождались от ограничений, связанных с отрочеством, и признавались «мужами», со всеми вытекавшими из этого последствиями. Житие преп. Алексия, человека Божия, как мы пытались показать, давало свой, христианский ответ на вопрос о том, что значит стать «мужем» («в полную меру возраста Христова»). Поразительно при этом, что в христианстве предельная мужественность, которую проявил в своем подвиге преп. Алексий, не противоположна крайнему человеколюбию — милости и жалости к ближним, более того, она без них невозможна. Апокалиптический зверь, на котором восседает блудница, — зверь ярости и похоти, сеющий растление и смерть, олицетворяющий Антихриста, тот зверь, который всегда является угрозой для человека в мире⁶⁰, согласно житию преп. Алексия, побеждается Христовой любовью, в которой нет разделения на «своих» и «чу-

⁵⁹ В современном православном богословии, у м. Марии (Скобцовой), мы находим мысль о противостоянии софрийному образу человека анти-София — мысль, которая, как нам кажется, может быть соотносена с идеями рассматриваемого жития: «Богоматерь, осеняемая Духом Святым, и воплотившийся Сын Божий — они двое — есть полнота человеческого образа на небесах — полнота раскрывшийся София <...> это то, что расторгло зачатие змия». В отличие от этого анти-София, по мысли м. Марии, утверждает себя как анти-девство и анти-материнство, как абсолютное выявление похотности мира, как из ничего возникающая и обнимающая собой весь мир проституированность творения: «Анти-христ и анти-Мария это совершенный палач в абсолютном расширенном смысле слова и великая блудница, <...> смертность и похотность <...>» (Мать Мария. Об антихристе // Мать Мария. Воспоминания. Статьи. Очерки. Т. 2. — С. 167–170).

⁵⁹ См.: Алр. — С. 458–459.

жих», но в которой «свои» все же спасаются по-иному, чем все остальные.

Если прав Вячеслав Иванов, говоря, что «дионисийское иступление есть человекообожествление, и одержимый богом уже сверхчеловек»⁶¹, то житие преп. Алексия, человека Божия, показывает, как преобразается во Христе дионисийство, что такое настоящий кеносис обнищания, в котором нет иной движущей силы, кроме любви — любви к Богу и к ближним, вплоть до полагания за них своей жизни.

XVI. Преображение язычества

Прославление преп. Алексия, перенесение его тела в церковь св. Вонифатия папой и императором в сопровождении родных Алексия и народа было совершено 17 марта, т. е. в день Вакха; однако проходит еще семь дней, прежде чем тело Алексия опускается в гробницу, и «тотчас же из тела святого истекло благовонное миро, наполнившее раку, все помазывались тем миром и получали исцеление, а после погребли с честью честные останки Алексия»⁶².

Такое завершение повествования кажется обычным «общим местом» в житийной литературе; тем не менее, именно здесь, когда уже, казалось бы, все главное сказано, неожиданно открывается одна из сокровеннейших тайн жития. Дело в том, что 24 марта, день, когда тело преп. Алексия было положено во гроб и из него истекло миро, был отнюдь не обычным днем в языческом Риме. Мы уже говорили о том, как житие преп. Алексия связано с мистерией Диониса-Либера. Нельзя забывать, что, согласно хронологии жития, именно на время жизни Алексия (кон. IV — нач. V в.) приходится окончательное упразднение императором Гонорием языческих культов в Риме, по приказанию Гонория были разрушены все оставшиеся языческие храмы. Иными словами, время действия жития — время решительного вытеснения христианством язычества. Вытеснение это, однако, было не просто уничтожением, но тем, что можно было бы назвать осваиванием «чужого» (где под «чужим» понимается язычество), а точнее, его «преображением». Как это происхо-

⁶¹ См.: Иванов Вяч. Родное и Вселенское. — М., 1994. — С. 32.

⁶² См.: Дм. Р. Кн. 7. — С. 341. В нашей хронологии этого события мы следуем именно версии Дмитрия Ростовского, которая нам кажется в данном случае более убедительной. В самом деле, было бы странно считать датой погребения 17 марта (как в некоторых изводах жития), ибо в церковной традиции день памяти святого обычно именно день его кончины, а не погребения.

дило, мы отчасти уже показали, тем не менее, главное еще предстоит сказать.

Глубочайшей тайной жития преп. Алексия, как нам кажется, является тот факт, что это житие дает христианский ответ на проблематику, связанную с культом Кибелы и Аттиса, который во времена империи становится в Риме одним из самых популярных и поклонники которого существовали в Риме, по свидетельству бл. Августина, еще в IV в.⁶³

Наша гипотеза относительно того, что именно житие преп. Алексия вытеснило (точнее, преобразило) миф об Аттисе, основана для начала, на таком наблюдении. 24 марта — день, когда преп. Алексей был положен в гробницу и из его раки истекло миро, — является центральным днем мистерии Аттиса. Именно в этот день статуэтку Аттиса (с которой до этого производили различные манипуляции) хоронят в земле, все переживают скорбь, но потом могла отверзается, как бы изображая воскресение, и жрец помазывает уста всех скорбевших миром.⁶⁴ Таким образом, день положения во гроб и день истечения мира в точности совпадают в житии Алексия и в культе Аттиса в Риме. Само по себе это знаменательно.

Но главное — параллели самого мифа об Аттисе и Кибеле с основными сюжетными линиями жития преп. Алексия. В проведении этих параллелей мы будем исходить из изложения мифа у христианского автора Арнобия (IV в.), оставляя, впрочем, самое, на наш взгляд, существенное.

В центре мифа Мать богов Кибела (так называемая Великая Мать — символ вечного женственного начала мира, богиня малоазийского, фригийского происхождения). Первый момент мифа связан с попыткой Зевса — сына Кибелы — овладеть своей матерью. Это ему не удается, и он изливает семя на горный камень. Камень зачинает ребенка — андрогина Агдистис, это существо вызывает тревогу у богов из-за своей гигантской силы и безграничной похоти к обоим полам. Боги посылают на землю Вакха-Либера, который хитростью достигает того, что Агдистис сам(а) себя оскпляет при пробуждении. Из капель крови, которая при этом проливаются, вырастает миндаль, а из него посредством «непорочного за-

⁶³ Сведениями относительно культа Аттиса и мифа об Аттисе и Кибеле мы обязаны недавно вышедшему весьма интересному, хотя и не бесспорному по выводам исследованию: Торчиннов Е.А. Религии мира, опыт заурядного. Трансфер-социальные состояния и психотехника. — СПб, 1997. — С. 108–146.

⁶⁴ Торчиннов Е.А. Религии мира... — С. 115.

чтения» от нимфы рождается прекрасный Аттис. Оскопленная Ачатия называется в мифе земной Кибелой. Она, будучи в действительности источником существования Аттиса, влюбляется в него. Но Аттис собирается жениться на дочери некоего царя. Во время брачного пира в чертог врывается Кибела-Агдистис. Ужас обузрывает гостей, и они впадают в иступление. Царь-отец оскопляется, валяет гостей, и они впадают в иступление. Царь-отец оскопляется, валяет гостей, и они впадают в иступление. Царь-отец оскопляется, валяет гостей, и они впадают в иступление. Царь-отец оскопляется, валяет гостей, и они впадают в иступление.

Что же общего у этого мифа с житием? Не кощунственно ли само сравнение? Не без оговорок, но все же об определенных параллелях мы можем говорить. Ведь само понятие «тени», каковой является в отношении истины языческий миф, подразумевает определенное соответствие. Тем более его важно провести, ибо, сказав о сходстве, мы сможем и более четко провести различия.

Первое, что бросается в глаза, это структурная параллель в построении жития. Подтекстом жития преп. Алексия, как мы говорили, является житие муч. Вонифатия и Аглаиды, окаймляющее его. Подобным же образом окаймляет историю Аттиса история Кибелы и Зевса. Далее, в житии Аглаида — имя и госпожи Вонифатия, и матери Алексия. Подобным же образом, Кибелой зовется и Великая Мать — мать Зевса, и земная Кибела-Агдистис. Проблема пола, хотя и не является, как мы показали, центральной в житии преп. Алексия, безусловно, имеет очень важное значение. После того как Алексий и его невеста венчаются в храме Вонифатия (и Аглаиды), Алексий не вступает в сожительство со своей невестой, она не превращается им в женщину, а отец Алексия прекращает сожительство со своей женой. Некие, хотя и жуткие и кровавые, параллели этому мы видим и в языческом мифе.

Важно отметить и то, что госпожа Вонифатия Аглаида в отношении своего раба формально находилась в положении, сходном с положением матери в отношении ребенка (ср.: раб-ребенок). В любом случае, связь госпожа-раб была запретной, подобно тому

как запретна связь матери и сына. Обращает на себя внимание и звуковая перекличка имен: «Аглаида» — «Агдистис», «Алексий» — «Аттикс».

С другой стороны, важно и то, что своим подвигом преп. Алексий разрешает определенный трагизм в отношениях, который имеет место в жизни и трагически разрешается в мифе. (В житии святого нет трагедии, и это его главное отличие от мифа, сама же проблематика того и другого сходна, хотя житие несравненно богаче и глубже мифа и, разумеется, по-другому решает ту же проблему.) В чем же существо проблемы, которая в мифе решается таким страшным образом? Нам представляется, что это вечная проблема любви, которая у человека должна быть божественной, всеобъемлющей; потребность в такой любви люди чувствовали всегда, и культ Аттиса и Кибелы, как и житие преп. Алексия, связан именно с этой проблемой.

В самом деле, Кибела — мать богов, согласно мифу. Она — всеобщая Мать. А Зевс, покушаясь на нее, хотел как бы присвоить ее себе. В этой ситуации, как и в уклонении от Зевса Кибелы, задана некая общая проблема: любая плотская связь порождает такое положение вещей, когда и возвращение ко всеобъемлющей материнеудане у мужчины, и всеобъемлющее материнство у женщины если и удается, то лишь частично. Помимо того, в земной любви абсолютно немисливо совместить всеобъемлюще материнство и подлинное сыновство в одном лице мужа или жены.

Между тем, подлинное сыновство — сыновство у Самого Бога, и всеобъемлющее материнство (пользуясь этим понятием матери Марии Скобцовой⁶⁵) — любовь в Боге ко всем — и есть, очевидно, истинное призвание человека в плане нашей любви к Богу и ближнему. В этой любви человек, независимо от его пола, уподобляется одновременно и Сыну Божию, «сущему в лоне Отчем» (Ин. 1.18), и Богу, любящему всех, как Мать (ср.: Ис. 49.15). Это то, к чему мы все призваны. Именно в такой любви человек осуществляет свое богоподобие, полностью реализует свое предназначение. Оргиастический миф про Аттиса, как бы отвратителен он нам ни был, тем не менее, как-то решает именно эту проблему. Ей же посвящено и житие преп. Алексия.

Агдистис — земная Кибела — это призрак всеобъемлющего материнства. Она оказывается «вытесненной» Аттисом, который

⁶⁵ См.: Прот. Сергей Гаккель. Мать Мария. — М., 1992. — С. 35.

собирается построить счастливую, но вполне частную семейную жизнь. Она врывается на свадьбу Аттиса и вызывает у всех иступление. Нечто подавленное вырывается в этом иступлении наружу. Оскопление, которое за этим следует, — не что иное, как лишение себя всех тех признаков пола, которые служили орудиями вступления в семейные отношения. Оскопление здесь — это попытка стать причастными подлинного сыновства и материнства посредством выхода за пределы пола и семьи.

В мифе семейная жизнь, любовь к ближним оказывается препятствием, которое удаляется ради причастия всеобщей любви. Последняя побеждает, Агдистис уносит на небо Аттиса, а несчастные царь-отец, мать и невеста Аттиса остаются изувеченными и лишенными любви. Таким образом, весь миф утверждает победу «всеобщей» любви над частной, семейной, «духа» над плотью.

В действительности определенное «напряжение» и различие между уровнями любви признается и в житии преп. Алексия, но во Христе проблема соотношения этих уровней любви разрешается без принесения в жертву любви Алексия к родным и их любви к нему. С одной стороны, мы, очевидно, можем провести параллель между житием и мифом. И в этом сравнении нет ничего кощунственного — оно вполне согласуется с Евангелием: «Ибо есть скопцы, которые из чрева материнского родились так; и есть скопцы, которые оскоплены от людей; и есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для Царствия Небесного. Кто может вместить, да вместит» (Мф. 19. 12). К последнему роду «скопцов», очевидно, и относится в первую очередь преп. Алексий, но также (вслед за ним) его отец, мать и жена.

С другой стороны, любовь преп. Алексия к родным никуда не исчезает, но преобразуется в самом его подвиге, плотское не приносится в жертву, не уничтожается, а обоживается. Своим подвигом преп. Алексий открывает возможность отцу, матери и жене расширяться в своей любви до любви в Боге к каждому человеку. В самом житии является истинная природа церкви в качестве не столько иерархической структуры, сколько «семьи».

Конечной точкой жития является момент, когда благодать изливающегося из гробницы Алексия мира делает всех причастными этого вещественного образа всеобщей любви. Не только его отец, невеста и мать, но все вообще участники жития оказываются мажаны одним миром. Они, как сказано в житии, «получают исцеление» — исцеление, в первую очередь, как мы полагаем, от недостат-

ка любви друг к другу и к каждому человеку как сыну Божьему и брату во Христе. Это точка, которая соответствует в житии Пятидесятнице (миро являет «некоторым образом телесно» саму ипостась Святого Духа).

Именно Дух всеобъемлющей любви является в действительности, в соответствии с христианским миропониманием, тем, что в язычестве пытались угадать в образе «Великой Матери»⁶⁶. Этот Дух стяжал в первую очередь преп. Алексий, но Его же сделалась причастны благодаря подвигу Алексия и все остальные. Что касается земной «Великой Матери», уподобившейся в своей любви Богу, то ею является, конечно, Божия Матерь (с одной стороны, «Новая Земля», а с другой — Царица Небесная), которой призван «подражать» в любви ко всем каждый человек⁶⁷.

Нет сомнений, что культ Аттиса, умирающего и воскресающего бога, расцвет которого в Риме происходит как раз на время проповеди христианства, является и «тенью», и языческим анти-типом пасхального таинства Христа и церкви. Вершина же и цель миссии Христа — это Пятидесятница, утверждающая церковь — общность

⁶⁶ Таинство «материнства» в отношении нас Бога наиболее глубоко раскрыто в писаниях св. праведного о. Иоанна Кронштадтского. О. Иоанн, в частности, говорит о св. Духе как об «утробе Божией, бесконечно нас любящей, как Отец и Сын» (О. Иоанн Кронштадтский. Моя жизнь во Христе. Ч. 2. — СПб., 1894. — С. 338). Там же о. Иоанн пишет, что «Дух Святой называется Утешитель, по существу Своему, которое есть мир, радость, блаженство, и по действию Своему на верующих, которых Он утешает, как мать, в их добродетелях, в их страданиях, скорбях и болезнях». Но поскольку Бог есть Дух, то о. Иоанн справедливо относит наименование «Матери» и ко всей Пресвятой Троице: «О Троице, Ты как мать, пошлешь всех нас на руках Своих, и всех нас питаешь из рук Своих, как нежная мать» (там же, с. 381). Точно так же о. Иоанн сравнивает с матерью и Христа, поскольку, будучи Богом, Он участвует в общем «материнстве» в отношении человека всей св. Троицы: «Как младенец, посимый в утробе матери, живет весь сю, так и христианин, причащаясь тела и крови Христовой, пребывает во Христе, как младенец в утробе матери, живет весь Иисусом Христом» (там же).

⁶⁷ Мысль о «подражании» Божией Матери (наряду с «подражанием Христу») как о неотъемлемой составляющей духовной жизни настоятельно проводится в православном богословии у таких разных на первый взгляд авторов, как о. Иоанн Кронштадтский и м. Мария Скобцова. Ср. у о. Иоанна: «Да не будет наше название христианши пустым звуком, без силы, но да будем все мы подражателями Христу, начальнику нашей веры, и Тебе, начальница мысленного назидания (Акафисту Пресвятой Богородице. Икос 10; О. Иоанн Кронштадтский. Моя жизнь во Христе. Ч. 2. — С. 232.). Ср. у м. Марии: «И Сын Божий, и Мать Его — извечные первообразы — символы, по которым ориентирована человеческая душа на своих религиозных путях. В этом смысле она должна не только подражать Христу, но и подражать Богоматери» (Мать Мария. Воспоминания, статьи, очерки. — С. 103).

пребывающих в единении и божественной любви верных, свидетельствующих об этой любви на земле, изливающих ее вовне, вовлекающих в нее всех. В свою очередь, преп. Алексий являет истинный образ и подобие Христа, а единение христиан у его мироточивого гроба есть реальность той же Пятидесятницы. Поэтому нет ничего удивительного в том, что имеется параллель между житием преп. Алексия и мифом. Но если во Христе святой обретает единение с Богом и через него изливается любовь к ближним во Святом Духе не через насилие и членовредительство, не через отвержение плотской любви, а через ее преображение, то в язычестве подлинной свободы нет, поэтому вместо любви мы видим натуральное всеобщее «скопчество».

Алексий во Христе приносит жертву «воли», кровавые жертвы уже не нужны, последней и единственной жертвой является жертва Христа. Даже физическое мученичество уже не необходимо. Миф же про Аттиса, стремясь дать, с одной стороны, «океаническое чувство» мистам, а с другой — изливание умиротворяющего мира для всех, по сути стремится к тому же, что дает и христианское таинство, — к обретению единства с Богом и ближними. Но поскольку в язычестве не было подлинно искупающей жертвы Христа, то как бесчеловечное оно должно было уступить место христианству.

XVII. Историсофия. Мусульманство

В каких-то десяти страницах жития оказываются сокрыты такие глубины богословия и духовного опыта церкви, в частности опыт преображения язычества, что вряд ли нам удалось исчерпать все тайны жития преп. Алексия. Например, мы убеждены, что настоящее житие является не только отображением таинства Христа и церкви, как оно совершилось в пришествие Спасителя, но и пророчеством о конечных судьбах Ветхого и Нового Израиля, что, глядясь в это житие, можно, как через тусклое стекло, попытаться угадать эти судьбы. Но подобная задача выходит за пределы нашего исследования.

Точно так же не входит в задачу данного исследования и подобное исследование социально-исторического смысла жития, который, тем не менее, заслуживает хотя бы упоминания. Речь идет о том, что житие преп. Алексия следует, как мы полагаем, рассматривать, помимо метафизического контекста, в рамках определенных историсофских идей, связанных, во-первых, с гибелью Западной Римской империи, предвестием чего было нашествие Алариха на

Рим, происшедшее, согласно хронологии жития, как раз во время пребывания преп. Алексия в Риме, во-вторых, с угрозой существования империи на Востоке со стороны мусульман, имевшей место в период написания жития.

Создается впечатление, что тот факт, что телу преп. Алексия в Риме, согласно древним версиям жития, предстает именно два императора: восточный — Аркадий и западный — Гонорий, как и перемещение преп. Алексия с Запада на Восток и потом обратно на Запад, служит тайным указанием на чаемое единство империи (при соблюдении внутри этого единства и определенных различий), то самое единство, которое подкрепляется сюжетом жития и самим подвигом преп. Алексия. Не случайно именно в руки императоров, именующих себя «отцами вселенной», отдает уже почивший Алексий хартию, описывающую свою жизнь, т. е. завещание Алексия попадает в руки двуединного «отца вселенной», как своего рода завещание им.

Здесь опять-таки стоит вспомнить преп. Максима, который в ходе своей жизни совершил перемещение, сходное с перемещением преп. Алексия (хотя и в обратном направлении) — из «Нового» в «Ветхий» в Рим, а потом обратно в «Новый» (где он и засвидетельствовал кровью свою веру). Единство христианского мира, единство «вселенной» было, видимо, той заветной мыслью, которая одушевляла составителей жития преп. Алексия, видевших в этом святом и его житии некий залог того единства, которое было так необходимо для Византии в момент, когда ее существование было под угрозой. Исходя из этого можно по-новому взглянуть и на тот факт, что житие преп. Алексия было беспримерно популярным и в западной части христианской ойкумены, и в восточной. Когда уже произошло разделение христианского мира, оно продолжало оставаться впечатляющим доказательством единства христианской культуры, как в наше время доказательством этого единства явилось богословие преп. Максима, привлекающее общее внимание своим подлинным «экуменизмом».⁶⁸

Немаловажно и введение в житийное повествование папы римского наряду с восточным и западным императорами. В древних житиях папа именуется Маркианом, хотя более поздние жития, со-

⁶⁸ О значении преп. Максима для христиан всех исповеданий см. предисловие А. М. Allechin в книге: Thunberg L. Man and the Cosmos (the vision of St. Maximus the Confessor). — New York, 1985. — P. 7-9.

образуясь со временем жизни Алексия, указывают имя папы Иннокентия I (402–417). Мы не можем определенно сказать, с чем именно связана такая «неточность». В житии есть и другие фактические «ошибки», например, если верно, что преп. Алексий скончался в 411 г., то у его гроба не мог присутствовать император Аркадий, скончавшийся в 408 г. Точно так же не мог преп. Алексий встретить образ Нерукотворного Спаса в Эдессе, поскольку, согласно церковному преданию, этот образ был сокрыт со времени правника Авгара (т. е., видимо, со II в.) до времен Юстиниана I (527–565). Но для составителей жития, живших после Юстиниановой эпохи, образ Спаса в Эдессе уже снова был реальностью, да и руководствовались они в своем упоминании образа иными соображениями, нежели историческая правдивость. Что же касается имени папы — Маркиан, то наиболее вероятным нам представляется ассоциация с императором Маркианом (450–457), имя которого связано с Халкидонским собором (451), утвердившим исповедание двух природ во Христе. Само это исповедание для составителей жития, написанного во время борьбы с монофелитством, разновидностью монофизитства, против которого и выступил Халкидонский собор, было несомненно принципиальным.

С именем императора Маркиана связан и знаменитый 28-й канон Халкидонского собора (введенный по его настоянию), утверждающий статус Нового Рима за Константинополем и называющий патриаршую кафедру Нового Рима равночестной кафедре Рима Ветхого. Если наша гипотеза о связи имени папы (собственно в житии он называется архиепископом) «Маркиана» с императором верна, то тем самым подтверждается умышленное проведение авторами жития идеи о единстве и равночестности Востока и Запада империи. Характерно, что жертвой исторической «ошибки» составителей жития стал именно папа Иннокентий I, известный как один из первых римских пап, которые стали проводить политику абсолютного главенства в церкви папы римского. Как бы то ни было, ассоциация с именем Маркиана как учения о двух природах во Христе, так и установления равночестности двух патриархатов представляется особенно интересной в контексте жития, поскольку относится «географию» жития с его «догматикой».

К историософскому аспекту жития относится и тема, связанная с перенесением мощей преп. Алексия в «ковчег», специально сделанном для него по приказу императоров. Вспомним, что «человек Божий» ассоциируется с Моисеем (в арабском и грузинском вари-

антах жития его герой даже носит имя Моисея — Мусы). Тема «ковчеха», в свою очередь, связана, несомненно, с ковчегом Завета, в котором находились скрижали Закона. Перенесение ковчеха и положение его во Храм с последующим семидневным празднованием этого события описаны в Библии (3 Цар. 8). Само это перенесение, бывшее при царе Соломоне, в свою очередь знаменует собой в том числе и акт освящения государственности. Аналогичную роль, мы полагаем, играет положение святого Алексия в Риме в качестве «скрижалей» Нового Завета — роль освящения и спасения христианского государства, защитником которого считается преп. Алексий.

Говоря об исторической перспективе жития, нельзя не остановить внимание и на мусульманской теме, которая прямо в нем не заявлена, но может, как это ни неожиданно звучит, быть из него эксплицирована. Кризис Византийской империи, который кончился ее гибелью, связан со встречей с мусульманами, оказавшимися политически сильнее византийцев. Первый удар мусульман по Византии приходится как раз на предположительное время написания жития. Существенно то, что и патриарх Софроний Иерусалимский, сам вышедший встречать халифа Умара, взявшего Иерусалим в 637 г., и преп. Максим Исповедник, бывший его последователем, считали победу мусульман наказанием христианам за ересь монофелитства.

Если в этом контексте обратиться к житию преп. Алексия, то можно заметить одну существенную вещь. В подвиге Алексия есть два периода — в Эдессе и в Риме. Если бы преп. Алексий остановился только на первом этапе, утверждающем свободу от природы, от естества, этапе, соответствующем движению от плоти к духу, то его подвиг не был бы полон. В житии абсолютизации этого момента нет, за ним следует другой. Но в реальной византийской церкви, вероятно, имел место перекося именно в этом направлении, в сторону «духовности», которая понималась именно как противостояние духа плоти. В таком противостоянии, если его не дополнять свободным приятием естества, которое мы видим в житии на втором этапе подвига Алексия, кроется великая опасность, которая всегда подстерегала христианство.

Плота христианской жизни осуществляется не только в движении от плоти к духу, что совершается уже в рамках закона Моисея, но и в движении от духа к Богу, которое, согласно житию преп. Алексия, подразумевает смиренное и свободное приятие человечес-

кого «естества» и всецелое посвящение его Богу. Последнее и означает ту свободу человека в отношении собственной свободы, о которой учил преп. Максим, вникая в таинство Гефсиманского борения,⁶⁹ ту свободу от горделивой человеческой свободы, которую для нас завоевал в Гефсимании Христос.

Характерно, что в период написания жития преп. Алексия является и житие преп. Иоанна Кушника (память 15 января), во многом сходное с ним. В этом житии ушедший в юности в монастырь Иоанн также возвращается домой и совершает подвиг «стояния» в качестве нищего у дома родителей. Здесь тоже рассматривается проблема вольного принятия на себя человеческого «естества», любви к дальним и близким, проблема преодоления оппозиции «природы» и «свободы».

В этом контексте монофелитство и монофизитство, в которых нет места свободному принятию на себя человеческого естества, нет подлинной свободы и преувеличивается так называемая «духовность», являлись, очевидно, той опасностью в византийской ментальности, которой противостояли свв. Софроний и Максим.

Именно с этой ересью они связывали постигшую христиан Божию кару — мусульманское нашествие.⁷⁰ По всей вероятности, именно мусульманством поставлен для православия вопрос об евангельской полноте самого православия. Мусульманский ответ об отношении «природы» и «свободы» вряд ли удовлетворит православных, но и неполный ответ христиан, очевидно, приводит к тому монофелитству, за которое на протяжении истории страдает восточное христианство, не только монофизиты по букве, но и лжеправославные.

Мусульманство, мы полагаем, и свидетельствует на протяжении всей своей истории о непреходящей ценности Божия творения, цен-

⁶⁹ См. об этом: Meyendorff J. Christ in Eastern Christian Thought. — P. 146-151.

⁷⁰ С ужасом описывая мусульманское нашествие, усугубляемое тем, что иудеи помогали мусульманам против христиан, преп. Максим в то же время пишет, анализируя происшедшее: «Множество наших грехов привели к этому, ибо мы не жили „достойно благовествования Христова“ (Фил. 1.27). Все мы согрешили, все мы пренебрегли благодатно человеколюбия и таинством страданий за нас Бога Воплощенного» (Ер. 14, PG 91, 540 В). Вообще теорию трех «воплощений» Логоса Максима, его антииудейскую и антимусульманскую подлинку, как и борьбу с монофелитами, нельзя понять вне исторического контекста. Этот же исторический контекст, как мы полагаем, сказанся и на составителях жития преп. Алексия, нитерированных темы «естественного закона» и закона любви по Моисею в общую структуру исполнения евангельских заповедей любви.

ности естества,⁷¹ ведь и священный день мусульман — пятница — это день, в который Бог, по Писанию, закончил творение мира. Не случайно, как оказывается, в мусульманстве число 17, являющееся ключом к житию преп. Алексия, почитается священным⁷². Не случайно мусульмане признают непорочное зачатие Иисуса Девой Марией⁷³, не случайно халиф Умар, вошедший в нищенской одежде в Иерусалим и встреченный патриархом Софронием, искал в Иерусалиме Соломонов храм⁷⁴.

Рассмотренное в этой перспективе житие преп. Алексия приобретает подлинно эсхатологическое измерение. Не только тема отношения язычества и христианства, Ветхого и Нового Израиля, Первого и Второго Рима, но и мусульманства, христианства и иуда-

⁷¹ Такое понимание положительного аспекта мусульманства можно найти, в частности, у св. Григория Паламы. Вот как характеризует мысль последнего е. Иоани Мейендорф: «Познание тварей, — пишет св. Григорий, — заставляло человеческий род возвращаться к познанию Бога до закона и пророков; даже сегодня, — продолжает св. Григорий, намекая на развитие исламского монотеизма, — оно заставляет людей делать то же, и почти весь обитаемый мир — все те, кто не следует евангельскому закону, — через него (т. е. познание тварей. — Г.Б.) поклоняется Богу, Который есть не кто иной, как Создатель мира» (Прот. Иоани Мейендорф. Жизнь и труды святителя Григория Паламы, введение в изучение // Византиноведение. — СПб., 1997. — С. 168).

⁷² Нам бы хотелось выразить особую признательность Ш.М. Шукурову, который не только обратил наше внимание на особую роль числа 17 в мусульманстве, но и подвиг тем самым на написание настоящей статьи. О числе 17 в мусульманстве см.: Шукуров Ш.М. Имя и число. О божественном и личностном началах в теологии и иконографии Храма // Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия / Под ред. С.С. Хоружего. — М., 1995. — С. 272-294.

⁷³ В отличие от православных, для которых непорочное зачатие было доказательством не только совершенства человечества Христа, но и Его Божественности, мусульмане полагали, что Бога нельзя считать Отцом Иисуса, а самого Иисуса Богом, поскольку отцовство подразумевает половую связь между отцом и матерью, а Бог не может ни с кем в таковую вступать. Поэтому, хотя Иисус рожден дыханием Божиим — Святым Духом, для мусульман Он не рожден Богом (см.: Pelikan J. The Growth of Medieval Theology. — Chicago and London, 1978. — P. 244). Иначе говоря, мусульманское понимание Иисуса противоположно монофизитскому, в котором непорочное зачатие служит доказательством именно Божественности Христа, человеческая же природа Христа мыслится не полностью отсутствующей, но такой же неполной, как для мусульман — божественность Иисуса. Ведь и мусульмане не отвергают определенной божественности Иисуса (духовности), как монофизиты не отрицают определенной человечности, но и то и другое у тех и других неполно, поскольку исключает свободу; ведь Иисус для мусульман — это пророк, движимый духом, Он не самостоятелен в отношении Бога, а Христос для монофизитов — это в первую очередь Бог, Бог-плотоносец, в Котором нет человеческой свободы, той самой свободы, которая, по учению преп. Максима, была во Христе всецело предана Богу.

⁷⁴ Как об этом говорится в житии патр. Софрония (см.: Дм. Р. Кн. 7. — С. 238).

изма оказывается сокрытой и по-своему разрешенной в этом житии. Число 17, которое, по вере мусульман, предшествовало сотворению мира,⁷⁵ не замкнуто в житии на себя, не отражается в себе, но раскрывается в таинстве трех «законов», соответствующих таинству внутритроичной жизни. Само это число, как мы полагаем, характеризует таинство Воплощения Логоса (во всех трех его измерениях — космосе, Книге и Человеке). Вместе с таинством св. Троицы таинство Воплощения и всего домостроительства нашего спасения и составляет основу построения жития преп. Алексия, человека Божия.⁷⁶

Заключение

Рассматривая житие преп. Алексия, мы исходили главным образом из представления о духовном пути, следующего из учения преп. Максима Исповедника. Тем не менее, это не единственно возможный подход к житию. При всем величии преп. Максима он не столько исключение, сколько один из лучших выразителей святоотеческой традиции. В самом деле, если мы посмотрим на житие преп. Алексия под углом учения современника преп. Максима преп. Иоанна Лествичника, то увидим, что это житие целиком вписывается и в представления о духовном пути, каким его видел автор знаменитой «Лествицы». При этом само житие преп. Алексия оказывается прекрасной иллюстрацией к пути «странничества», как его понимает преп. Иоанн.

⁷⁵ По свидетельству Ш. М. Шукурова, суфий XII–XIII вв. Фарид ал-Дин Атар в поэме «Хусрав-намэ» «говорит о том, что число 17 существовало до появления мира и число это вмещено Всевышним более всего остального» (там же, с. 283).

⁷⁶ Таинство 17, взятое в рамках триадологического единства, по всей вероятности, коррелирует с таинством Пятидесятницы. В самом деле, трижды 17 — это 51, что может быть понято как соположение 1 и 50, т. е. 50 в качестве единства (в Боге) исполнения трех законов духовной жизни, каждый из которых соответствует числу 17. Так же точно мы говорим, что 8 — это соположение 1 — числа, соответствующего Богу, и 7 — числа, соответствующего творению (это же приложимо и к 17 как суперпозиции 1 и 7; подобный же образ рассуждения применим и к числу 34: это не только дважды 17, но и 33 — возраст, в котором Христос принял смерть, плюс 1, указывающая на Его Божество).

В любом случае, именно Пятидесятница мыслится в церковной традиции как момент преодоления всяческой чуждости — отсюда говорение на всех языках и открытость в отношении всех бывших «врагов», которых прежде боялись апостолы. Пятидесятница — это момент, когда в Духе Святом, Духе любви и свободы, никто из людей уже не является чужим или врагом.

По его определению, «странничество есть невозвратное оставление всего, что в отечестве сопротивляется нам в стремлении к благочестию. Странничество есть недерзновенный нрав, неведомая премудрость, необъявленное знание, утаиваемая жизнь, невидимое намерение, необнаруживаемый помысел, хотение унижения, желание тесноты, путь к вожделию Божественного, обилие любви, отречение от тщеславия, глубины молчания» (Лествица. Слово 3.1).

Путь преп. Алексия, как нам представляется, целиком укладывается в это определение. В самом деле, Алексей невозвратно оставил все, что в отечестве сопротивлялось ему в стремлении к благочестию. Когда он вернулся домой, он вовсе не нарушил это «оставление», ибо сопротивляться ему могли не собственно родные, а такое пристрастие к ним, которое не позволило бы ему любить каждого человека не меньше, чем своих близких.

Далее, странничество Алексия проявилось как «недерзновенный нрав», когда он, прибыв в Эдессу, стал жить не по своей воле, а сообразуясь Христу, образ Которого он встретил в Эдессе. Ибо недостаточно для христианина оставить отца и мать и родных, необходимо еще последовать за Христом, предать Ему свою волю (в противном случае это будет обычный конфликт «отцов и детей»).

Странничество как «неведомая премудрость» проявилось у преп. Алексия, когда он, раздав имущество, стал жить нищим среди нищих на паперти церкви Богородицы, обретя блаженство «нището духом».

При этом «необъявленным знанием», которое обрел Алексей в своем странничестве в Эдессе, было знание каждого человека как образа Бога и Христа, апогеем чего было принятие милостыни от его прежних рабов.

Странничество как «необъявленную жизнь» Алексей стяжал в высшей мере тогда, когда после его прославления Божией Матерью и введения во храм бежал, уклоняясь от «заслуженной» славы. Следом за этим преподобный стяжал странничество как «невидимое намерение», когда неузнанным вселился в дом родителей своих в Риме. Его «необнаруживаемым помыслом» было не только сохранение той любви ко всем, которую он стяжал в Эдессе, но и спасение своих родных. При этом Алексей, будучи для всех чужим в доме своих родителей, вольно претерпел унижение и избивание со стороны своих бывших рабов, что соответствует странничеству как «хотению унижения», согласно учению преп. Иоанна Лествичника. Помимо унижения Алексей терпел и добровольный голод (воз-

держанье) и душевную муку, т. е. странничество как «желание тесноты» также было составной частью его подвига.

Тем не менее, именно истинная любовь к Богу (желание Божественного) и к ближним, выраженные в «Гефсиманской муке» преп. Алексия, являются наиболее существенной частью его «странничества» в Риме. Само же это странничество увенчалось таинством «Креста» — сохранением своего подвига до самого конца в тайне (что было совершенным отречением от тщеславия), но также и проявлением глубин молчания. Истинным молчанием преп. Алексия было составленное им завещание, поскольку подлинное «молчание» превыше как говорения, так и немоты. Это подлинное слово, то самое, за которым стоит дело, ибо подлинность и есть не что иное, как единство слова и дела по образу Слова и Духа, единых в Отце.⁷⁷ А значит, таинство Молчания есть не что иное, как таинство Тронцы и домостроительства нашего спасения.⁷⁸

Житие преп. Алексия, таким образом, может быть рассмотрено и под углом учения преп. Иоанна Лествичника. Преп. Иоанн рассматривал саму миссию Христа как странничество Бога на земле (см. Слово 3.21), а жизнь христианина — как некое подражание этому странничеству. В этом смысле принципиально важными звучат слова преп. Иоанна: «Странник есть тот, кто избегает всякой привязанности, как к родным, так и к чужим» (Сл. 3.3). Мы видели, как эта максима преп. Иоанна была раскрыта на примере жития преп. Алексия. Но, может быть, не менее важно увидеть и сам Крест Христов и Воскресение как явление той же истины.

Приняв Крест, Господь не проявил большей привязанности к родному по Божеству Отцу, чем к нам, людям (если под «своим» иметь в виду Божество Христа, а под «чужим» — наше человечество), — если бы Христос проявил такую «привязанность», Он не принял бы Крест, а просто удалился от людей. С другой стороны,

⁷⁷ Ср. у св. Иоанна Кронштадтского: «Как в Боге — Отец, Сын и св. Дух нераздельны, так и в молитве и в жизни нашей мысль, слово и дело должны быть так же нераздельны. Великое дело душа мыслящая, говорящая и действующая — образ и подобие Тронцы» (О. Иоанн Кронштадтский. Моя жизнь во Христе. Ч. 2. — С. 46).

⁷⁸ Ср. у преп. Максима: «Великий Совет Бога и Отца есть окруженное молчанием и неведомое таинство Домостроительства. Единородный Сын открыл и исполнил этот Совет чрез Свое Воплощение... И всякий познавший смысл таинства Домостроительства также становится Вестником Великого Совета Бога настолько, насколько он, словом и делом, бесконечно восходит горе и, преодолевая все тварное, посещает к Тому, Кто снизошел к нему» (Творения. Т. 1. — С. 238).

Иисус не проявил большей привязанности к «своей» по Его плоти и крови Матери, чем к «чужим» — всему остальному человечеству, ибо Его Мать, конечно, не могла хотеть распятия Сына.

Но, сказав это, мы должны добавить и нечто большее. Господь не только не возлюбил нас меньше, чем Своего Отца, но Он возлюбил нас так же, как Своего Отца, на деле утвердив то, что каждый человек — это образ Божий. Точно так же Христос возлюбил каждого человека не только не меньше Своей Матери, но как свою Мать, на деле утвердив Свое родство с нами по человечеству. Таким образом, Господь соединил нас — Свое человечество — в Себе со Своим Божеством.

Этот вывод, имеющий принципиальное значение для понимания таинства Креста, мы можем соотнести с житием преп. Алексия, подвиг которого, как мы полагаем, состоял не только в том, что он возлюбил всех людей не меньше, чем родных, но и в том, что он возлюбил всех людей, как своих родных. Этой любовью ко всем — как к своим родным — преп. Алексий и обогатил своих отца, мать и невесту, раскрыв и для них возможность стать причастным этой любви.

В житии преп. Алексия, как и в домостроительстве нашего спасения (подражанием которому является житие), открывается само таинство тронческой любви, участниками которого делает нас Христос.

В детстве, когда Алексий жил с родителями, несмотря на то что его отец заботился о странниках и нищих (чужих), ни одного из них отец не любил так, как своего сына. Сын был для отца другим «Я», странники же хотя и принимались как «единосущные» по плоти люди, но никогда не становились для Евфимиана наравне с сыном его другим «Я». Евфимиан любил их не меньше, чем самого себя, но не как самого себя: как себя, Евфимиан любил сына. Поэтому странники никогда не становились Евфимиану родными, хотя и не были чужими. Непреодоленная «чуждость», имевшая место в доме Евфимиана, олицетворялась рабами, которых, как подчеркнуто в житии, у Евфимиана было очень много.

Когда преп. Алексий покинул дом и поселился в Эдессе с нищими, проблема «отчуждения» была разрешена. Это выразилось, в частности, в том, что рабы его отца оказались для Алексия такими же подателями милостыни, как и все остальные. Для Алексия в Эдессе вообще не стало «чужих». Каждого человека он возлюбил не меньше, чем его самого любили его отец, мать и невеста (ведь он

ушел не только из родительского дома, но и от обручницы). Таинство ухода Алексия, мы полагаем, есть уподобление не только воплощению Сына Божия, но и оставлению Христом Своей Матери, когда Господь вышел на свою миссию после Крещения на Иордане (ср. «переход» преп. Алексия — путь через море).

И подобно тому, как Христос «перенес» любовь к Нему Его небесного Отца и земной Матери на людей, так же и преп. Алексий «перенес» любовь к нему родителей и жены на нищих, среди которых он жил. Отец любил Алексия, как свое второе «Я» (как Другого). Соответственно, и преп. Алексий возлюбил каждого нищего, каждого человека, как Другого. Мать Алексия любила своего сына как свою плоть, соответственно, преп. Алексий возлюбил каждого человека, как свою плоть (почему он и не жалел другим нищим милостыни, подаваемой ему самому). Невеста же полюбила Алексия больше, чем своих отца и мать (она ушла из своего дома), также и Алексий возлюбил нищих больше своих отца и матери, оставив свой дом. Итак, Алексий возлюбил нищих, как его самого любил отец, мать и жена, но при этом оказалось, что, «переноса» любовь своей жены на нищих, Алексий возлюбил их больше, чем своих отца и мать.

Важно заметить и то, что в Эдессе преп. Алексий возлюбил всех так, как любили его самого его близкие, но он не возлюбил всех так, как он сам любил своих отца, мать и жену. Ведь и Христос, выйдя на проповедь, явил любовь к людям такую же, какой Его любили Его Отец и Пречистая Мать. Ибо и Он, обнищав, сокрыл Свою божественную славу, принял зрак раба — наше смертное и тленное человечество, а людям возвестил, что они — боги, и Христос оставил Свою Пречистую Мать и названных братьев, проявив «бесстрастную ненависть» к ним (ср.: Лествица, Слово 3.13, комментарий на Мк. 3.32), а окружавшим Его людям сказал, что они Его мать и братья (см.: Мк. 3.34). Подобно тому как Божия Мать когда-то оставила дом родителей своих, возлюбив Бога больше них, так же и Господь возлюбил людей так, как любила Его, Сына Божия и Своего Сына, Божия Мать.

Наконец, именно в Гефсимании и при Крестной смерти Спасителя Он проявил любовь к нам, которая была такой же, как Его любовь к Его Небесному Отцу, Святому Духу и Его Пречистой Матери. Аналогично этому и преп. Алексий в своем подвиге в Риме проявил такую же любовь к каждому человеку, какой была его любовь к отцу, матери и жене. Преп. Алексий любил своего отца как того, кто любит его в качестве своего Другого; так же он возлю-

бил и каждого человека как того, кто любит его, как своего Другого. Преп. Алексий любил свою мать как ту, кто любит его, как свою плоть; так же он возлюбил и каждого человека как того, кто любит его, как свою плоть. Наконец, преп. Алексий любил свою жену как ту, кто любит его больше своих родителей; так же и каждого человека он возлюбил как любящего его больше своих родителей.

Разумеется, при жизни преп. Алексия никто из людей не любил его такой любовью, которую Алексий вменил каждому человеку еще прежде, чем тот полюбит его. В этом, собственно, и заключается эсхатологическая открытость любви святого и ее мощь, позволяющая возлюбить его во Христе той любовью, какую он в Духе вменил каждому человеку еще при своей жизни. В этом отношении святые также уподобляются Христу.

Ведь и Христос в Гефсимании возлюбил нас так, как Он любит Своих Небесного Отца, Святого Духа и Пречистую Мать. Своего Отца Господь любит как Того, кто любит Его, как Своего Другого. Также и каждого из нас Он возлюбил как того, кто любит Его, как своего Другого (т. е. Друга). И Святого Духа Господь любит как Того, Кто любит Его, как Бога, единосущного Отцу, также и каждого из нас Господь возлюбил как того, кто любит Его, как Бога, единосущного Отцу. Наконец, Свою Пречистую Мать Господь любит как Ту, кто любит Его больше своих родителей по плоти, любит Его как Сына Божия и Своего Сына, так же и каждого из нас Господь возлюбил как того, кто любит Его больше своих родителей по плоти, любит Его как Сына Божия и своего Сына (преп. Максим Исповедник говорит, что Христос каждую рождающую Его душу делает матерью-девой⁷⁹). В этом, мы полагаем, величайшая тайна Христова домостроительства, ибо через нее только и образуется церковь как единая семья, единый дом Отчий. Даже тех, кто сам еще не возлюбил Христа, Христос все равно уже любит как Его возлюбивших. Любовь Христа к нам всегда опережает нашу любовь к Нему, так тронческая любовь раскрывается эсхатологически как захватывающее нас Грядущее (ср. Ин. 12.32: «Когда Я вознесен буду от земли, всех привлеку к Себе»). В этом раскрытии сути церкви как вовлекающей в себя всех семьи, единого дома Отца Небесного, мы и усматриваем уподобление Христу преп. Алексия.

Наиболее таинственные слова во всем житии преп. Алексия — это слова, сказанные Алексием при прощании супруге. Передав ей

⁷⁹ См.: Творения преп. Максима Исповедника. Ч. 1. — С. 193.

дары — пояс и перстень, завернутые в пурпур, Алексей сказал: «Сохрани, и буди Бог между тобою и мною дондеже Господь изволит»⁸⁰. До сих пор мы уклонялись от интерпретации этих слов. Теперь же, перед тем как поставить точку в нашей работе, мы должны все же к ним обратиться. Жена Алексея оставила ради него своих родителей. Сама эта заповедь, эта мысль об оставлении родителей, встречается в Писании дважды. Во-первых, в Ветхом Завете сказано: «Оставит человек отца своего и мать свою, и прилепится к жене своей; и будут одна плоть» (Быт. 2.24). Во-вторых, Христос говорит: «Не мир пришел Я принести, но меч, ибо Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ея» (Мф. 10.35). Характерно, что в этом перечне «разделений» нет разделения мужа и жены. Слова Христа не должны были противоречить словам Писания.

Ясно поэтому, что тот «меч», о котором говорит Христос и который Алексей положил между собой и невестой, сказав ей «буди Бог между тобою и мною», должен был стать не мечом разделения, но мечом соединения двоих — мужа и жены — в единую плоть. В то же время плоть эта должна была стать не тленной и смертной плотью Алексея или его жены, но обоженной плотью Христовой, которой должны были сделаться причастны каждый из них. Ибо, следуя заповеди в Мф. 10.34–6, Алексей оставляет своих отца и мать ради Христа, в котором только и может его брак стать вечным. Он оставляет отца и мать, подобно тому как прежде его невеста оставила своих отца и мать ради любви во Христе к Алексею. То есть в своем оставлении родных Алексей «повторяет» свою жену. Вслед за этим он, совершив свой подвиг, открыл возможность и жене последовать за ним в уподоблении Христу и тем самым стать причастной той плоти Христовой, какой должны стать оба, муж и жена, и тем самым соединиться во Отце, Сыне и Духе в нерасторжимом единении вечной любви.

На подвиг жены (который длился все это время, ведь она всегда могла бы вернуться к своим родителям) преп. Алексей ответил своим подвигом. Так оба, Алексей и его невеста, совершили таинство мужа и жены. Все житие в этом смысле является не чем иным, как раскрытием таинства христианского брака, таинства Евхаристического. (Как известно, в ранней церкви не было особого таинства бракосочетания, новобрачные, получив благословение у епис-

⁸⁰ См.: Адр. — С. 461.

копа, просто вместе причащались Тела и Крови Христовых, удостоверяя таким образом свое вечное единение во Христе. А поскольку причащались они не в одиночку, а вместе со всей церковью, то христианский брак подразумевал не отъединение новобрачных от всех остальных, но расширение во Христе их любви до всеобъемлющей.⁸¹ Итак, самый популярный сюжет средневековой литературы — раскрытием таинства христианского брака, так же как ключевой для античности троянский миф является по сути раскрытием таинства брака «естественного».⁸²

Последнее наблюдение, которым бы нам хотелось поделиться в связи с житием преп. Алексея, относится к иконографии святого. Как отмечают исследователи, «иконописные подлинники единогласно признают образцом для иконы св. Алексея изображение Иоанна Предтечи»⁸³. Такая традиция может быть объяснена, если иметь в виду именование Иоанна Предтечи «земным ангелом и небесным человеком». По сути дела, два этапа подвига преп. Алексея подтверждают приложимость такого именованья к св. Алексею. В самом деле, подвиг Алексея в Эдессе дает ему именование «земного ангела», в то время как его подвиг в Риме, в котором он voluntarily принял на себя человеческое естество и во Христе сподобился обожения, позволяет именовать его «небесным человеком». Только если св. Иоанн Креститель был предтечей Христа в Его Первом пришествии, то святые после Христа (и преп. Алексей тому яркий пример) являются предтечами Второго и славного пришествия Господня, того самого Грядущего, которое во Христе для Его святых уже совершилось. Того Грядущего Царствия Небесного, в котором Христос и святые любят во Святом Духе всех и каждого, как любящих Бога и их, привлекая тем самым к себе все человечество.

⁸¹ О таинстве христианского брака см.: Meyendorff J. Le mariage dans la perspective orthodoxe. — Paris, 1986 (есть английский и русский варианты этой работы).

⁸² Параллель между основным мифом античности и наиболее популярным житием христианской культуры была подсказана нам Р. Шукуровым. Эта параллель оказывается еще убедительнее, если вспомнить, какое место в античном мифе (не в варианте Гомера, а в изначальном) занимает тема чистоты и сунуржеской верности, о чем свидетельствует не только история Одиссея и Пенелопы (противоположение измещнице Елене), но и «оноясывающие» мифы о жертвенной деве Ифигении и верной Ахиллу троянской деве Поликсене, чья жертва поставила точку в троянской эпопее.

⁸³ См.: Адр. — С. 438.

ФОРМЫ И ФУНКЦИИ ЯЗЫКОВОГО ПЛЮРАЛИЗМА В ВИЗАНТИИ (IX–XII вв.)¹

Ж. Дагрон*

1. Языковой критерий в идентификации империи

Понятие «языковая общность» редко вводилось в определение византийского «гражданства». Говорили «единоверец» (ὁμόδοξος или ὁμόπιστος), чтобы идентифицировать империю с православным христианством. Признавали себя подданными одного и того же императора (ὁμόδουλοι) и «плательщиками одних и тех же налогов» (συντελεῦταί). Если и говорили о себе ὁμογενεῖς («одного рода-племени»), несмотря на явные и совершенно допустимые этнические различия, то это делалось скорее для того, чтобы вновь употребить это старое слово из гермогеновой риторики вопреки всему и не очень-то ему веря. Временами употреблялось еще и слово ὁμοίτης («одинаковый образ жизни»).² Однако идея языковой границы, отделяющей империю от соседних народов, появляется лишь в одном отрывке, где Константин Багрянородный напрочь отвергает возможность брачного союза *багрянородного* или *багрянородной* с

* Gilbert Dagron, Collège de France, C.N.R.S., Centre d'Histoire et Civilization de Byzance, France.

¹ Отправной точкой для этой статьи послужило сообщение, сделанное на коллоквиуме в Монреальском университете, на тему «Лингвистический плюрализм в средневековом обществе» (29 апреля — 3 мая 1986 г.), материалы которого, судя по всему, пока еще не изданы. Библиография была опубликована полностью. (Русский перевод выполнен по изданию: Dagron G. Formes et fonctions du pluralisme linguistique à Byzance (IX^e–XII^e siècle) // TM. — 1994. — Vol. 12. — P. 219–240. — Ред.)

² Ср.: Ahrweiler H. Citoyens et étrangers dans l'Empire romain d'Orient // Da Roma alla Terza Roma, Documenti e Studi. II. La nozione di «Romano» tra cittadinanza e universalità. — Rome, 1982. — P. 344–345.

чужаком, говоря об этом: «Ибо подобно тому как любое живое существо вступает в сношение с ему едиnorodными, так и у каждого народа стало правилом вступать в брачные сожителства не с иноплемениками и иноязычными (οὐκ ἐξ ἄλλοφύλων καὶ ἄλλογλώσσων), а с людьми того же рода и того же языка (ἐκ τῶν ὁμογενῶν τε καὶ ὁμοφώνων)»³.

Но фактически эта идея не соответствовала ни действительности, ни тем представлениям, которые о ней сложились. Действительность же, начиная с периода нашествий и завоеваний VII в., представляла собой многоязычное восточное пространство, разнообразие которого в гораздо большей степени определялось демографическими приливами и отливами, чем географическим делением. Что же до представлений и теорий, то проблемы такого рода редко встречаются в источниках и создают несколько обманчивое впечатление то ли безразличия, то ли принципиальной терпимости там, где нам предстоит выявить гораздо более сложную стратегию. Я готов утверждать, что византийцы пытались примирить фактическое многоязычие с юридическим моноязычием.

Следует исходить из достаточно ясного и, в любом случае, хорошо усвоенного положения о том, что Византия оставалась прямой наследницей Римской империи почти до арабских завоеваний. Латинский язык, являющийся государственным, и греческий, как язык культуры, закрепили за другими представленными в империи языками статус региональных, помещая их на низшую ступень.⁴ В конечном итоге, мы увидим, что многие из тех, кто считали себя двуязычными, в действительности владели тремя языками — двуязычие или трехязычие при этом не означали, что человек одинаково хорошо владел двумя или тремя языками, а скорее указывали на то, что двум или трем языкам придаются различные социальные

³ Constantine Porphyrogenitus. De administrando imperio / Greek text ed. by Gy. Moravcsik, english translation by R.J.H. Jenkins. — Washington, 1967. — 13, 178–181 (русский перевод: Константин Багрянородный. Об управлении империей / Текст, перевод, коммент. под ред. Г.Г. Литаврина и А.П. Новосельцева. — М., 1989. — С. 63).

⁴ Назовем здесь следующие работы, посвященные многоязычию в Византийской империи IV–V вв.: Macmullen R. Provincial Languages in the Roman Empire // American Journal of Philology. — Vol. 87. — 1966. — P. 1–17; материалы коллоквиума Die Sprachen im römischen Reich der Kaiserzeit // Beihefte der Bonner Jahrbücher. Bd. 40. — Bonn, 1980; Dagron G. Aux origines de la civilisation byzantine: langue de culture et langue d'Etat // Revue historique. — T. 241 (fasc. 489). — 1969. — P. 23–56; Kahane H. und R. Abendland und Byzanz. Sprache // Reallexikon der Byzantinistik. A I 4–6. — 1970–1976. — Col. 345–640.

функции, четко разграниченные в зависимости от среды, конкретного момента и уровня письма или речи. Таким образом, в этом отношении положение человека, владеющего тремя языками, зачастую оказывается более устойчивым, чем положение билингвы.

Когда Византия оказалась отрезанной от Запада, а на Востоке сократилась до границ Малой Азии, лингвистические структуры в империи претерпели глубокие изменения. Прежде всего, они упростились. Латинский язык, с VI в. переживавший заметный упадок, окончательно исчезает, на официальном уровне уступая место греческому, и в VII в. сохраняется лишь в ограниченной среде — у солдат на Балканах, в среде римской сенаторской аристократии, переселившейся в Константинополь, в религиозных общинах Палестины.⁵ Латынь не только забыта — никто не знает, как ее теперь называть и что сказать о ней. Порой за ней сохраняют статус традиционного языка «романства», временами считают варварским наречием населения Италии. Выражение *ρωμαϊκή γλώσσα*, согласно источникам, могло обозначать как латынь — язык Рима, так и греческий — язык восточных наследников Римской империи.⁶ Михаилу III, назвавшему латинский язык «варварским и скифским»,

⁵ См., в частности: Santerre J.-M. *Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne.* — Bruxelles, 1983. — P. 64–67. См. также ниже прим. 68.

⁶ *Ἐν ῥωμαϊσῶν ῥωμαϊκοῦς* противопоставлено *γραφοῦμενον ὑραϊκοῦς* в пророчестве, опубликованном Дж. Александером: Alexander J. *The Oracle of Baalbek.* — Washington, 1967. — P. 18 (1.157–158); в актах 14-го заседания VI Вселенского собора (Константинополь, 681 г.) «*ῥωμαϊκοῦς ῥωμαϊκοῦς*» назван специалистом по латинскому письму (*Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio.* Т. XI / Ed. J.D. Mansi. — Graz, 1960. — Col. 596); в тот же период «*ῥωμαϊκοῦς*» употребляется для обозначения «латинского» в «Чудесах св. Дмитрия» (*Acta Sanctorum.* Octobris, I, 4, § 49 и II, 5, ок. 680 г.), § 291; П. Лемерль дает другое истолкование: Lemerle P. *Les plus anciens recueils des Miracles de Saint-Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans.* Vol. 1–2. — Paris, 1979. — P. 86, 229; см. также в *Patria* X в.: *Scriptores originum Constantinopolitanarum* / Rec. Th. Preger. Vol. 2. — Lipsiae, 1907. — P. 178, 226. Но во многих текстах выражение «*τῆ τῶν Ῥωμαίων φωνῆ*» означало «на греческом языке», как например, в отрывках из хроник, где рассказывается о провозглашении Симеона Болгарского его войсками: *Leonis Grammatici Chronographia* / Rec. I. Bekker. — Bonnac, 1842. — P. 311 (1.23); *Theophanes Continuatus. Chronographia* // *Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus* / Ex. rec. I. Bekkeri. — Bonnac, 1838. — P. 407 (1.15–16); *Pseudo-Symeon. Chronographia* // *Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus* / Ex. rec. I. Bekkeri. — Bonnac, 1838. — P. 737 (1.3); *Georgius Continuatus.* — Bonnac, 1838. — P. 900 (1.2). В ответ на вопрос александрийского патриарха Марка об использовании языков в богослужении Иоанн Халиконский назвал греческий языком «римляна», а Вальсамон — *ἑλληνικὴ φωνῆ*, см.: с. 230 и прим. 63–64.

заданный за живое папа Николай I в 865 г. напомнил об этом противоречии, которое явилось следствием изначального двуязычия.⁷ С другой стороны, произошла почти полная эллинизация Малой Азии — по меньшей мере, исчезли самые древние носители иноязычия, которые еще недавно продолжали существовать в этом обширном хранилище местных языков.⁸ Однако, хотя лингвистическая изолированность и сепаратизм отступили, что отныне стало основной характеристикой Малой Азии, произошло это в результате не столько эллинизации региона, сколько иммиграции и укоренения в нем перемещенных народов (армяне, грузины, сирийцы, арабы и даже славяне), язык которых «наложился» на греческий.

Победивший греческий язык утратил свои прежние функции и совершил кардинальный поворот в своем развитии. Языковые уровни различались в нем все четче, он, как видно, постепенно вытеснял другие языки, получая хождение в сферах, ранее ему не свойственных. Таким образом, средневековый греческий подорвал свое внутреннее единство или, по крайней мере, ускорил свою эволюцию. Латинско-греческое двуязычие, существовавшее ранее, частично обнаруживало себя в диглоссии греческого. Греческий язык, захвативший области хождения региональных языков, вследствие этих изменений открывается для проникновения иностранной лексики. Былое многоязычие в большей или меньшей степени компенсировалось значительной восприимчивостью греческого к славянским, армянским, арабским, турецким и итальянским заимствованиям.⁹

⁷ *MGH. Epistolae.* Т. 6. *Karolini aevi.* — P. 459, где развивается следующий аргумент: если вы снисходительно относитесь к латыни как к варварскому языку, то почему вы провозглашаете себя императором римлян? Уже Анастасий Синаит квалифицирует как *ἑθνικὴν κολῶ βάρβαρος* языки «африканские, римлян и западных народов» (*Vitae duae Anastasii Sinaitae.* XI / Ed. K.-H. Uthemann. — Leuven, 1981. — P. 198).

⁸ См., в частности: Charanis P. *The linguistic Frontier in Asia Minor towards the End of the Ninth Century* // *Actes du XIV Congrès international des Études byzantines.* Vol. 1. — Bucarest 1974. — P. 315–319; Vryonis Sp. *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century.* — Berkeley (Cal.), 1971. — P. 42–55.

⁹ Эта «достоупность», которая делает византийские источники одним из основных хранилищ слов, принадлежавших исчезающим тюркским языкам (ср.: *Mogavcsik Gy. Byzantinoturcica.* Bd. 1–2. — Leiden, 1983), представляется особенно удивительной в X в. в «О церемониях» Константина Багрянородного и в «Онейрокритиконе» Ахмия, а в XI–XII вв. — в существовавшей соборостской моде на иностранные слова (*Ioannis Tzetzae historiae* / Rec. M. Leone. — Napoli, 1968. — P. 502); некоторые люди с удовольствием подражали греческой речи иностранцев (см. «Энкомий монаху Иоанну Крустуле» Михаила Пселла, изданный П. Готсьев: *Rivista di studi bizantini e neoellenici.* — N. s. T. 17–19. — 1980–1982. — P. 139 (1.297–300)).

В этой новой ситуации греческий язык в грекоязычной империи более не мог претендовать на ту всеобщность, которой обладало латинско-греческое двуязычие. Он столкнулся с языками, почти равными ему по своему статусу и явно более «иностранными», которые принадлежали по меньшей мере иной письменной культуре (армянский, грузинский, старославянский) или даже другой политической системе и религии (латинский, арабский). Отношение к этим языкам различно: от любви до презрения.¹⁰ Со времен Менандра Протиктора и Феофилакта Симокатты в VI–VII вв.¹¹ и до Халкокондила в XV в.¹² византийцы сохраняли воспринятую от Геродота традицию этнологических экскурсов, в которых языки занимали свое место. Однако и тут создается впечатление, что любой негреческий язык считался варварским (это слово, почти утратившее свой первоначальный смысл, снова входит в моду в XI–XII вв.). Феофилакт Охридский, один из епископов, наиболее открытых многообразию языков и обычаев, изображал Болгарию «варварской страной»¹³. Анна Комнина, говоря об именах предводителей крестоносцев, заявляла, что «не в силах произносить нечленораздельные варварские звуки»¹⁴.

Не найдется ни одного славословия императору или «царского зерцала», которые воспели бы сильные мира сего за знание иностранных языков.¹⁵ Официальный отказ от какого бы то ни было

¹⁰ Ср.: Lechner K. Hellenen und Barbaren im Weltbild der Byzantiner / Diss. phil. ... — München, 1954; Dummer J. Die Begegnung mit den Nachbarvölkern als Sprachproblem in byzantinischer Sicht // Byzanz in der europäischen Staatenwelt / Ed. J. Dummer und J. Irmischer. (Berliner Byzantinische Arbeiten. Bd. 49) — Berlin, 1983. — S. 224–229.

¹¹ Менандр Протиктор отмечает, что утигуры и кутригуры говорят на одном и том же языке (Fragmenta historicorum Graecorum / Col. K. Mullerus. — Vol. IV. Frag. 3. — Paris, 1851. — P. 202–203; Blockley R. C. The History of Menander the Guardsman. Frag. 2. — Liverpool, 1985. — P. 42–44). Феофилакт часто с заметной благосклонностью употребляет и анализирует иностранные слова, ср.: Baldwin V. Theophylact's Knowledge of Latin // Byzantium. — Т. 47. — 1977. — P. 357–360; Whitby L. M. Theophylact's Knowledge of Languages // Byzantium. — Т. 52. — 1982. — P. 425–428.

¹² См.: Ditten H. Laonikos Chalkokondyles und die Sprache der Rumänen // Aus der byzantinischen Arbeit der Deutschen Demokratischen Republik / Ed. J. Irmischer. — Berlin, 1957. (Berliner Byzantinische Arbeiten. Bd. 5). — S. 93–105; Ditten H. Der Russlandkurs des Laonikos Chalkokondyles. — Berlin, 1968. — (Berliner Byzantinische Arbeiten. Bd. 39). — S. 17–19, 103–113.

¹³ PG. — Т. 126. — Col. 416.

¹⁴ Anne Comnène. Alexiade. Т. 1–3. X, 10.4 / Ed. V. Leib. — Paris, 1937–1945 (Анна Комнина. Алексиада / Пер. Я. Н. Любарского. — СПб., 1996. — С. 288). См. также: VII, 9.3, XI, 2.7, XV, 7.9.

¹⁵ Данное замечание принадлежит И. Думмеру (см. прим. 10).

языкового смешения был настолько силен в Византии, возможно, и в силу значительного разнообразия в этническом происхождении правителей и высшей знати. Исследование институтов Византийской империи в IX–X вв. создает впечатление удивительной закрытости ее по отношению к внешнему миру. Официальные переводчики¹⁶, подчинявшиеся *логофету дрома* (ἐρμηνευταί, которых Псевдо-Кодин уже называл *дроугманы*), «дроугманы» в передаче путешественников¹⁷), работавшие в императорской канцелярии во время приезда иностранных посольств или по случаю приемов *эвчико* в Магнаврском дворце, представляются достаточно посредственными толмачами, обслуживавшими дипломатический церемониал, цель которого заключалась скорее в дистанцировании от иностранца, чем в установлении с ним контакта. Эти профессионалы двуязычия, как это ни парадоксально, по доброй воле поддерживали некую «непрозрачность» в отношениях, которые, как кажется, могли бы быть более непосредственными и простыми.¹⁸ К тому же их подозревали в предательстве интересов тех, кому они служат, и уж во всяком случае в искажении смысла слов.¹⁹ Переводчиками с

¹⁶ По поводу официальных переводчиков см.: Bury J. B. The Treatise «De administrando imperio» // Byzantinische Zeitschrift. — Bd. 15. — 1906. — P. 540–541; Moravcsik Gy. Byzantinoturcica. Bd. 2. — S. 2; Guillard R. Le grand interprète // Eperiteris Hetaireias Byzantinon Spoudon. Т. 36. — 1968. — P. 17–26; Hermann A. & von Soden W. Dolmetscher. Т. 4. // Reallexikon für Antike und Christentum / Hrg. von Th. Klauser. — Stuttgart, 1957. — Col. 24–49 — проявляют интерес прежде всего к религиозной области. Interpretes diversarum gentium появляются уже в Notitia dignitatum. Or. XI, 52, XI, 52. В трактате Филофа в 899 г. они появились под именем ἐρμηνευταί. См.: Oikonomides N. Les listes de préséance byzantines des IX^e & X^e siècles. — Paris, 1972. — P. 117, 311–312.

¹⁷ Pseudo-Kodinos. Traité des offices / Introduc., texte et trad. par J. Verreux. — Paris, 1966. — P. 184, 208–210. «Дроугман» для путешественников являлся скорее посредником, чем переводчиком; бывая порой «преданным», а порой «двуличным», он превращался в абсолютного хозяина общения с внешним миром в этом «слепом» странствии, каким являлось путешествие западного человека на Восток.

¹⁸ Среди многих примеров можно назвать рассказ Лиутпранда (Лиутпранда) о двух посольствах, с которыми он посетил Константинополь в 949–950 и 968 гг. (Antapodosis и Legatio); ср.: Koder J. & Weber Th. Liutprand von Cremona in Konstantinopel. — Wien, 1980. — (Byzantina Vindobonensia, Bd. 13); Dagron G. Communication et stratégies linguistiques // Η ἑκπολιτισμική στο Βυζάντιο. Πρακτικά τοῦ Β' Συμποσίου τοῦ Κέντρου Βυζαντινῶν Ἑρευνῶν. Ἀθήνα, 1993. — P. 81–92.

¹⁹ Так, во время посольства Насра ибн аль-Азхара в Константинополь в 860–861 гг., о котором рассказал Табари, посол требует дословного перевода (перевод отрывка M. Canard в книге: Vasiliev A. A. Byzance et les Arabes. Vol. 1. — Bruxelles, 1935. — P. 320–322).

армянского выступали армяне — люди, внушающие подозрения.²⁰ Шпнон скрывался где-то неподалеку; следует напомнить, что слово διγλωσσος означало прежде всего не двуязычие, но двоедушие, двуличие, и что превосходная степень от него — πολυγλωσσος — совершенно естественно применялась Евстафием Солунским к жителям Ломбардии, самым большим лицемерам²¹.

Этой «непрозрачности» официальных отношений противостояла «прозрачность» отношений обычных, приводящая в полное замешательство. Не существовало не только специального греческого или византийского дву- или многоязычного словаря²², более того, как представляется, сам феномен многоязычия оказывается загадочным там, где он, казалось бы, должен быть наиболее явным: например, Кекавмен, который, как мы знаем, был двуязычен или трехязычен, охотно говорил о своих отношениях с иностранными «топархами», не упоминая при этом ни о каких, даже малейших проблемах языкового общения. Несомненно, что наше понятие дву- или многоязычия не может адекватно передать положение армянина или болгарина, знающего греческий язык, т. е. окультуренного (читай — православного, но лишнего присущей грекам имперской функции); оно не может также адекватно охарактеризовать противоположный и, несомненно, более редкий случай такого носителя греческого языка, который пользовался другим языком в силу какого-либо несчастного случая (пленник), по профессиональной нужде (купец) или в результате систематического его изучения (миссионер). Формы и функции лингвистического плюрализма в Византии неразрывно связаны с конкретными ситуациями, в кото-

²⁰ Constantine Porphyrogenitus. De administrando imperio. 43.188–189, комментарий: р. 162, 165 (русский перевод: с. 183–185).

²¹ Koukoules Ph. Θεσσαλονίκης Ἐπιστολῶν τὰ Λαογραφικά. II. — Ἀθήνα, 1950. — Р. 377. Но тот же самый автор в своей подробной речи Мануилу Комнину вспоминает об активной дипломатической деятельности в годы его царствования и о многочисленных иностранных послах, приезжавших из неведомых стран, однако в заключение отмечает, что не удавалось найти «двуязычных людей» (διγλωσσων), чтобы перевести то, что они говорили (Eustathii Thessalonicensis Opuscula / Ed. F. Tafel. — Francof. ad Moenum, 1832. — Р. 200).

²² По поводу античного периода см.: Dubuisson M. Recherches sur la terminologie antique du bilinguisme // Revue de Philologie. — Т. 57. — 1983. — Р. 203–225 и библиографию, представленную автором, особенно в прим. 4–8; Hamers J.F. et Blanc M. Bilinguisme et bilinguisme. — Bruxelles, 1983. — в этой работе авторы подвергают теоретическому осмыслению некоторые психологические и социологические аспекты, которые, к сожалению, не прослеживаются в средневековых источниках.

рых оказывались совершенно определенные типы людей. Среди этих типов, на мой взгляд, особый интерес представляют следующие: миссионер, воин, ученый и человек улицы.

2. Миссионер

В своей деятельности миссионер почти неизбежно сталкивался с языковой проблемой, причем не только при общении с автохтонами, но и в связи с переводом религиозных текстов. Тексты и обряды, которые он должен был донести и интерпретировать, считались священными, поэтому он обязан был знать саму природу слов и создать себе представление о том, способен ли тот или иной язык сохранить их лучше и исказить меньше, исходя из того, что этот язык либо является языком первой записи, либо обладает своего рода историческим правом, либо владеет наилучшим лингвистическим аппаратом. Иными словами, существуют ли языки более сакральные и менее сакральные?

Чтобы ответить на этот вопрос и следовать завету «научить все народы» (Мат. XXVIII, 18–19), христиане сверялись с рядом священных текстов, которые в средневековье истолковывались буквально: 1) эпизод с Вавилонской башней (Быт. XI, 1–9), со смешением языков²³ и с «рассеянием народов», откуда проистекали представления о первоначальном языке (древнееврейском для большинства экзегетов, а для некоторых также сирийском или даже греческом), о 70 или 72 языках, «сотворенных» в те времена и имеющих божественное происхождение, и, наконец, о том, что эти языки действуют во имя спасения²⁴; 2) чудо дарования языков в Пятидесятницу (Деян. II, 1–12), несмотря на всю его двусмысленность (чудо речи или слуха?), понятное как исправление неудачного вавилонского плана,²⁵ вкупе с «глоссолоалией» св. Павла (1 Кор.

²³ Уже Филон Александрийский отмечал, что языки не «смешаны», а «разделены»; этникологическая связь, установленная между словом «Вавилон» и глаголом balal (смешивать, путать) порождает этот неверный образ. Комментарий к эпизоду с Вавилоном см. во французском переводе Сеутуганитты: Hare M. La Bible d'Alexandrie. 1. La Genèse. — Paris, 1986. — Р. 146–149.

²⁴ Тolkования греческих и западных отцов церкви проанализированы в объемном труде: Borst A. Der Turmbau von Babel, Geschichte der Meinung über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker. Bd. 1. — Stuttgart, 1957. — S. 227–292.

²⁵ См., например, рассуждения по поводу Вавилона и Пятидесятницы у Космоса Индикоплевта (VI в.) (Cosmas Indicopleustes, Topographie chrétienne. Vol. 1. III, 2–4 / Introduction, texte critique, illustration, traduction et notes par Wanda Wolska-Conus. — Paris, 1973. — Р. 438–441).

XII, 4, 10; XIV, 4–5) заставляло полагать, что первые крестители благодаря особой, но, увы, быстро утраченной благодати действительно говорили на всех языках²⁶. На Востоке, где греческий язык, долгое время связанный с языческим эллинизмом, остро соперничал с сирийским, коптским, армянским и грузинским языками, упомянутые тексты, казалось, узаконивали лингвистический плюрализм в религиозной области и в самом деле благоприятствовали ему в раннехристианскую эпоху. Однако затем этот плюрализм должен был бы совпасть с «византийской идеей» и официальным признанием «фундаментального права» на использование любого местного языка в литургии.²⁷

Это мнение чаще всего основывается на обстоятельствах обращения в христианство славян и на спорах, возбужденных миссиями Константина-Кирилла и Мефодия в Моравии.²⁸ Напомним основные моменты: «апостолы славян» совершают богослужение на славянском, что, начиная с 867 г., все больше беспокоило Рим и на протяжении целого двадцатилетия порождало противоречивые решения. Поначалу протестовавший папа Адриан II поддался на убеждения и просил только о том, чтобы, следуя общепринятому обычаю, Письмо и Евангелие сначала читали на латинском языке, и только затем на славянском.²⁹ В свою очередь, Иоанн VIII сначала упрекал Мефодия за то, что тот отправлял богослужение не на латинском или греческом, а *in barbara, hoc est in slavina lingua*, но затем, в 880 г., позволил петь и читать Письмо на славянском, «поскольку Тот, Кто сотворил главные языки — древнееврейский, греческий и латынь, сотворил также и все

²⁶ См. также Иоанна Златоуста в: PG. — Т. 61. — Col. 239; см.: Sullivan F. A. *Langues // Dictionnaire de spiritualité*. Т. 9. — 1975. — Col. 223–227.

²⁷ Я заимствую эти выражения из немого неосторожной статьи Р. Якобсона, которая послужила заключением к документам симпозиума, состоявшегося в Думбартон Оуксе в 1964 г.: Jacobson R. *The Byzantine Mission to the Slavs... Concluding Remarks about Crucial Problems of Cyrillo-Methodian Studies // DOP*. Vol. 19. — 1965. — P. 257–265.

²⁸ Библиография вопроса слишком обширна и потому не может быть воспроизведена здесь. См.: Dvornik F. *Byzantine Missions among the Slavs*. — New Jersey, 1970. По поводу римских откликов см. статью: Godefroy L. *Langues liturgiques // Dictionnaire de théologie catholique*. Т. 8/2. / Ed. A. Vacant et E. Mangenot. — Paris, 1925, особенно col. 2583–2584.

²⁹ MGH. *Epistolae*. Т. 6. — P. 763–764, № 43. Это лишь латинский перевод письма, содержащегося в славянском «Житии» Мефодия (перевод в: Dvornik F. *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*. Chap. VIII. — Prague, 1933. — P. 387–388). Следовательно, оно не может считаться подлинным, однако, скорее всего, дает достаточно точное воспроизведение позиции папы; ср.: Dvornik F. *Byzantine Missions among the Slavs*. — P. 147–149.

другие языки»³⁰. Наконец, в 885 г. Стефан V вновь пересмотрел решение и запретил Мефодию, под страхом анафемы, отправлять литургию на славянском языке — по-славянски позволялось только переводить и объяснять Письмо и Евангелия.³¹ Между одобрением и порицанием инициативы Кирилла и Мефодия расстояние, как мы видим, остается достаточно небольшим: в те времена никто в Риме не признавал славянский язык собственным богослужения, он воспринимался только как язык перевода литургии и Писания. Отметим также, что всякий раз, когда Мефодия вызывали в Рим для объяснений, ему приходилось прежде всего доказывать свою ортодоксальность, как будто перевод священного текста на иностранный язык приводил его к «соскальзыванию» в еретический плюрализм.³² Отсюда и возникла мысль сохранить за тремя традиционными языками референтную роль в отношении богословия и Писания, поскольку новые языки миссионерской географии были способны лишь к невольной подмене и потому должны были находиться под контролем.

Тем не менее, исходя из этого эпизода, каким бы красноречивым он ни представлялся, консервативный «триязычный» Запад не следует противопоставлять освободившейся от предрассудков и многоязычной Византии. Недавние работы Игоря Шевченко³³, Владимира Вавжиника³⁴ и Михаэля Рихтера³⁵ показали, что

³⁰ MGH. *Epistolae*. Т. 7. — P. 160–161 (№ 201). В этом послании 879 г. упоминается предыдущий и вновь повторенный запрет на отправление церковной службы на любых других языках, кроме латинского или греческого, однако в нем позволено проносить проповедь по-славянски; этот же запрет выглядит более умеренным в послании 880 г. к Святополку (*Ibid.* — P. 222–224, (№ 255)).

³¹ *Ibid.* — P. 352–353 (№ 33) (послание составлено в форме распоряжения папским послан, отправляющимся в славянские страны); p. 354–358 (№ 1) (послание, направленное Святополку по поводу Мефодия).

³² Обвинения в ереси подразумеваются в посланиях Стефана V; они признаны официально синодом в Спалато в 1060 г.: «Мы знаем, что готические буквы (глаголица) были изобретены еретиком Мефодием», ср.: Dvornik F. *Byzantine Missions among the Slavs*. — P. 239–240.

³³ Ševčenko I. *Three Paradoxes of the Cyrillo-Methodian Mission // Slavic Review*. — Vol. 23. — 1964. — P. 220–236 (перевод: Ševčenko I. *Ideology, Letters and Culture in the Byzantine World*. — London, 1982).

³⁴ См.: *The Introduction of the Slavonic Liturgy and the Byzantine Missionary Policy // Beiträge zur byzantinischen Geschichte im 9–11. Jahrhundert / Ed. V. Vavřínek*. — Prague, 1978. — P. 255–281; Vavřínek V. & Zástěra V. *Byzantium's Role in the Formation of Great Moravian Culture // Byzantinoslavica*. — Vol. 43. — 1982. — P. 161–188.

³⁵ Richter M. *Die politische Orientierung Mährens zur Zeit von Konstantin und Methodius // Die Bayern und ihre Nachbarn*. Bd. 1 / H. Wolfram et A. Schwarz. — Wien, 1985. — S. 281–292.

христианизация Моравии началась приблизительно за 60 лет до прихода Кирилла и Мефодия и сопровождалась попытками франкских или ирландских миссионеров перевести некоторые литургические молитвы. Кирилл и Мефодий, кроме того, были не столько официально посланными Византией миссионерами, сколько «экспедиционными», понадобившимися Ростиславу и Святополку для создания национальной церкви. Они непрестанно заботились о том, чтобы договориться с Римом, и, независимо от того, отдавали ли они себе отчет в политическом характере своей миссии, их действия не соответствовали — или слабо соответствовали — миссионерской политике Константинопольского патриархата, заметно отличавшейся в Болгарии в тот же самый период времени. Что касается триязычной ереси, стремившейся сохранить статус языка литургии только за тремя языками, упомянутыми на табличке на кресте Христа (Ин. XIX, 19–20), то на Западе она так и не была возведена на уровень официальной доктрины.³⁶ Иларий из Пуатье³⁷ и Августин³⁸ лишь упоминают о превосходстве этих трех языков; Исидор Севильский отмечает их символическое значение, связывая его с Троицей, но не делает из этого никаких выводов³⁹; 52-й канон Франкфуртского синода (794 г.) в связи с реакцией Карла Великого на всемогущество латинского языка гласит: «quod non in tribus tantum linguis orandus sit Deus»⁴⁰. То, что пишут об этом папы, современники Кирилла и Мефодия, не должно удивлять — в том числе и такая формулировка, употребленная Иоанном VIII в 880 г. и, возможно, заимствованная им у самого Мефодия: «Qui fecit tres linguas principales, hebraeam sicut, graecam et latinam, ipse creavit et alias

³⁶ Когда этот текст был уже написан, вышло замечательное исследование по этой теме: Thomson F. J. SS. Cyril and Methodius and a Mythical Western Heresy: Trilinguism. A Contribution to the Study of Patristic and Mediaeval Theories of Sacred Languages // *Analecta Bollandiana*. — Т. 110. — 1992. — С. 67–122. В нем автор на конкретном анализе источников показывает, что намеки на «три языка» не содержали в себе никакой ереси; он также развивает идею о том, что основные претензии к Кириллу и Мефодию касались не столько употребления славянского языка, сколько изобретения нового алфавита.

³⁷ *Instructio Psalmorum* // PL. — Т. 9. — Col. 241–242.

³⁸ *Tractatus in Iohannis Evangelium* // *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*. Т. 22. — С. 13 (см. то же в: PL. Т. 35. Col. 1946).

³⁹ *Liber numerorum* // PL. — Т. 83. — Col. 182: «Sacrae legis lingua triplex est, hebraea, graeca et latina».

⁴⁰ *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. Т. 13. — Col. 909; см.: Richter M. *Die Sprachpolitik Karl des Grossen* // *Sprachwissenschaft*. — Bd. 7. — 1982. — S. 412–437.

omnes ad laudem et gloriam suam»⁴¹. Если в «Житии» Константина Кирилла ясно указывалось на «людей, признававших три языка» или латинских «пилатиан», собравшихся в Венеции,⁴² то в «Трактате» Черноризца Храбра в начале X в. этим термином, судя по всему, обозначаются сторонники греческого языка в Болгарии⁴³. Игорь Шевченко показал, что первые византийские тексты, объявляющие триязычную ересь искажением, свойственным Западной церкви, появились не ранее XI в. в контексте антилатинской полемики.⁴⁴

По поводу законности полной литургии на местном языке в IX в., таким образом, проявлялось больше сомнений, нежели уверенности. В первых письменных источниках, питавших легенду о Кирилле и Мефодии и обосновывавших правомочность лингвистического плюрализма, как это ни парадоксально, перевод считался подвигом, а изобретение алфавита — милостью Божией. Перед тем как создать глаголицу на основе греческого алфавита, Константин Кирилл, как рассказывается в его «Житии»⁴⁵, предавался аскезе; особенно подчеркивается, что он изучал древнееврейский язык и ряд «благородных» языков, будто переход от одного языка к другому мог быть оправдан только совершенным владением всеми науками о языке, а поскольку речь идет о священных текстах, то и всем богословием. Согласно легенде, апостол славян являлся знаком во всех отраслях знания.

⁴¹ MGH. *Epistolae*. Т. 7. — С. 224 (№ 255); см. также: MGH. *Epistolae*. Т. 6. — С. 459 (письмо № 88 Николая I к Михаилу III, 865 г.): «...quae [latina lingua] cum hebraea atque graeca in titulo Domini a reliquis discreta, insignem principatum tenens, omnibus nationibus praedicat Iesum Nazarenum regem iudeorum».

⁴² Главы XV–XVI в: Dvornik F. *Les légendes de Constantin et de Méthode vus de Byzance*. — С. 373–378; *Vie de Méthode*. Chap. 6 // *Ibid.* — С. 386.

⁴³ Перевод и комментарии: Vaillant A. *Textes vieux-slaves*. Т. 2. *Textes publiés par l'Institut d'Études Slaves*. Vol. VIII. — Paris, 1968. — С. 47–51.

⁴⁴ Hergenröther J. *Monumenta graeca ad Photium ejusque historiam pertinentia*. — Ratisbonne, 1869. — С. 68 (№ 19); Davreux J. *Le Codex Bruxellensis (graeceus) II 4836 (De haeresibus)* // *Byzantion*. Т. 10. — 1935. — С. 105 (№ 33); Darrouzés J. *Le mémoire de Constantin Stilbes contre les Latins* // *REB*. — Т. 21. — 1963. — С. 63 (№ 9). Первый текст относится к XI в., второй — к началу XIII в., ср.: Ševčenko I. *Three Paradoxes of the Cyrillo-Methodian Mission*. — С. 222 and note 8.

⁴⁵ Dvornik F. *Les légendes de Constantin et de Méthode vus de Byzance* Глава VIII (с. 359): в Херсоне Константин Кирилл изучал древнееврейский и сирийский (очевидно, что следует исправить, как это делает А. Валян, «русские письмена» на «сирийские письмена»); глава XIII (с. 371–372): он первым прочитал и перевел надпись на древнееврейском языке на «чаше Соломона»; *Vie de Méthode*. Chap. V // *Ibid.* — С. 386: славянское письмо представлено не как изобретение, а как божественное откровение.

Возможно, легенда говорит правду. Сохранившийся фрагмент (на позднем старославянском), который считают предисловием (или послесловием) к переводу Нового Завета, выполненным самим Константином-Кириллом,⁴⁶ действительно создает впечатление, что перевод текста с одного языка на другой представлялся задачей парадоксальной и почти невозможной. Автор подчеркивает, что Евангелия являются боговдохновенными текстами и что переводчик переводит их «без крыльев вдохновения»; он особо останавливается на трудностях перевода, который должен быть буквальным, но не механическим, должен уважать слово, не изменяя смысла. Он иллюстрирует эту проблему, которая нам кажется банальной, примерами, которые не так уж и банальны. В переводе «красивые слова» на греческом языке рискуют стать менее красивыми; хуже того, слова мужского рода — *река* и *звезда*, множественное число *пѣвца* становится единственным — *осѣ*. Он усматривает в этом практическую необходимость, но также и извращение глубинной связи между словом и тем, что оно обозначает: *река* по природе своей мужского рода; вещи имеют «настоящее» имя⁴⁷.

Согласно глубоко замечанию Р. Досталовой⁴⁸, осмотрительность Константина-Кирилла базируется на старом споре между переводом дословным (*verbum e verbo*) — переводом толмача (*interpres*) и смысловым (*sensum e sensu*) — переводом оратора (*orator*), лучшим в литературном отношении и даже единственно приемлемым за исключением тех случаев, когда речь идет о священных текстах, «ubi et verborum ordo mysterium est»⁴⁹. Являясь в отношении мистерий Древнего Египта⁵⁰, Филон в отношении Септуагинты⁵¹, Юс-

⁴⁶ Vaillant A. La préface de l'évangéliste vieux-slave // Revue des Études Slaves. — Т. 24. — 1948. — P. 5–20, перензд.: Vaillant A. Textes vieux-slaves; по поводу этого документа и его истолкования см., в частности, статью: Dostálová R. Antike und byzantinische Voraussetzungen der ältesten slawischen Übersetzungstheorien // Listy filologické. — Т. 108. — 1985.

⁴⁷ Это заставляет вспомнить о «Кратиле» Платона и о комментариях к нему Прокла.

⁴⁸ Dostálová R. Antike... — P. 193. См. также: Brock S. Aspects of Translations Technique in Antiquity // Greek, Roman and Byzantine Studies. — Vol. 20. — 1979. — P. 69–87.

⁴⁹ Saint Jérôme: Lettres. Vol. 3. Ep. 57 / Ed. J. Labourt. Paris, 1953. Vol. III. — P. 59 (цитировалось и комментировалось Р. Досталовой: Dostálová R. Antike...).

⁵⁰ Jamblique. Les mystères de l'Égypte. VII, 4–5 / Ed. E. Places. — P. 191–195, где речь идет о варваских именах и об именах неопределенного происхождения, принадлежащих к священным языкам богов.

⁵¹ Vie de Moïse // Philon de Alexandrie. Œuvres. II, 25–40. / Éd. et trad. R. Arnaldez et al. — Paris, 1962. — P. 203–211.

тиниан, возможно, в отношении права⁵² осознавали, что наименее неадекватным переводом, в любом случае наилучшим образом передающим достоинства оригинала, был не тот, который до неузнаваемости переиначивал оригинал при его воссоздании на другом языке, но тот, который довольствовался лексическим соответствием с оригиналом, оставляя поиск смысла за читателем. Константин-Кирилл поступает довольно смело, переходя эту грань. Тем более что перевод с греческого на славянский представлял собой более деликатную проблему, нежели перевод с древнееврейского на греческий или с греческого на латынь — прежде всего, в силу огромной разницы в уровне языков, что в данном случае делало перевод Евангелия на славянский актом учреждения новой письменной культуры, а следовательно, и потому, что родным для переводчика был не язык перевода (славянский), но иной (греческий).

Каковы в это время принципы миссионерской политики Константинополя, который только что порвал с традицией IV–VI вв.? Эта традиция заменила свергнутый эллинизм многоязычным христианством и чаще всего предоставляла миссионерскую деятельность инициативе отдельных личностей или периферийных церквей, видя в этом лишь естественное расширение универсальной империи, которой больше не надо покорять соседние народы военным путем.⁵³ Все изменилось, когда империя признала за собой границы, которые она должна была защищать, и обратилась к расширению своих территорий. В основных источниках, свидетельствующих о славянах Пелопоннеса и Греции, о болгарях или русах во 2-й половине IX и в X вв., прямо говорится, что христианизация привела к утрате этими народами национальной идентичности, к их «романизации», а для некоторых, с языковой точки зрения, — и к их «гре-

⁵² Constitutio Tanta (Codex Iustinianus // Corpus Iuris Civilis. Berolini, 1959. I, 17, 2 — 533) § 21: «...nisi tantum si velit eas in graecam vocem transformare, sub eodem ordine eaque consequentia, sub qua voces romanac positae sunt (hoc quod graeci κατά τὸδα dicunt)». Речь идет о том, чтобы латинский текст остался единственным нормативом.

⁵³ По поводу этого первого периода, в частности, см.: Thompson E.A. Christianity and Northern Barbarians // Momigliano A. The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century. — Oxford, 1963. — P. 56–78; Beck H.-G. Christliche Mission und politische Propaganda im byzantinischen Reich // Settimane di Studio sull'alto Medioevo. T. 14. — Spoleto, 1967. — P. 649–674.

цизации».⁵⁴ Этот процесс наблюдался в самой Болгарии, где, как можно догадаться по трактату Храбра и «Житию Климента»⁵⁵, ученикам Кирилла и Мефодия, распространителям глаголицы и основателям Охридской школы, приходилось бороться и против много более непосредственного и в конечном итоге торжествовавшего влияния Византии, и против кириллического алфавита, являвшегося калькой с греческого унциального письма, и против Преславской школы.⁵⁶ В данном случае следует ощутить разницу между политической Константинополью и политической апостолов славян.

Греческий язык после длительного периода его релятивизации⁵⁷ теперь оказался возвышен в качестве языка евангелистов, первых апостолов и патриархов, о чем можно судить по письму к армянскому патриарху Захарии, которое ошибочно приписывали Фотию⁵⁸. После евреев Христос избрал именно грекоязычную империю для господства над миром до Второго Пришествия. В области веры и

⁵⁴ В энциклике Фотия к епископам Востока (865) упоминается об обращении в христианство болгар и русов, он пишет, что таким образом они приближаются к цивилизации и становятся подданными империи (Photii Epistulae et amphiloehia. Ep. 2. Vol. 1 / Ed. V. Laourdas, L. G. Westerink. — Leipzig, 1983. — P. 41, 50); Лев VI в «Тактике» говорит без обиняков, что христианизация «романизировала» болгар и славян, обосновавшихся в империи, и даже эллинизировала последних, ставших грекоязычными (XVIII, 61, 99, 101; PG. — Т. 107. — Col. 960, 968–969); см. также: Theophanes Continuatus. — P. 342.

⁵⁵ BHG, 355; поскольку издания Туницкого (Сергиев Посад, 1918) и Милева (София, 1955) малодоступны, мы отсылаем к PG. — Т. 126. — Col. 1193–1240. Житие св. Климента, охридского епископа (ум. 916 г.), по традиции приписывается Феодилу Охридскому, который, возможно, лишь переложил на греческий язык написанное на славянском житие. Климент был изгнан из Моравии с несколькими другими учениками Мефодия, среди которых был Наум (никогда идентифицируемый с Черноризцем Храбром), и нашел пристанище в Болгарии; там, благодаря защите Бориса-Михаила, а затем Симеона, он создал, следуя Мефодию и приняв его алфавит, большую епархию, во главе которой он встал (Древеница = Драгвиста, в районе Охрида). Климент встретил там болгарских священников, которые умели лишь читать греческие тексты, не понимая их (см., в частности, PG. — Т. 126. — Col. 1224–1225, 1228–1229). О деятельности Климента см.: Dvornik F. Byzantine Missions among the Slavs. — P. 244–252.

⁵⁶ Ср.: Soulis G. The Legacy of Cyril and Methodius to the Southern Slavs // DOP. — Vol. 19. — 1965. — P. 19–43.

⁵⁷ См. также: Théodoret de Cyr. Thérapeutique des maladies helléniques. I, 9–12, V, 55, 66, 73; cf. Sevcenko I. Three Paradoxes of the Cyrillo-Methodian Mission. — P. 227 and note 24–25.

⁵⁸ Это послание сохранилось только на армянском языке; с английским переводом С. Тер-Нерсисяна можно ознакомиться в книге: Dvornik F. The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew. — Cambridge Mass, 1958. — P. 239–241. Об атрибуции письма см.: Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople / Éd. V. Grumel, J. Darrouzès. — № 473.

культы лингвистический плюрализм официально не ставился под сомнение, однако он вызывал подозрение с точки зрения ортодоксальности. Византийские ересиологи все чаще и чаще склонны связывать проявления еретизма с этническим и лингвистическим плюрализмом. Великие ереси IV–VI вв. зародились в самом сердце грекоязычного христианства и постепенно были отеснены на окраины империи, где они сомкнулись с политической обособленностью и с культурным национализмом. После арабских завоеваний распространение сектантства представляют по противоположной схеме, толкуя его как засорение греческой ортодоксии негреческими культурами. Арабам вменяли в вину иконоборчество; монофизитство и несторианство задним числом окрестили ересью армян и сирийцев⁵⁹; армян и павликиан в Малой Азии, богомилов в Болгарии обвиняли в том, что они являются разносчиками микроба ереси. В XI–XII вв. еретическую среду охотно описывали в этнологических терминах (это относится к «фундагнагитам»).⁶⁰ Особо подчеркивалось незнание греческого языка новыми ереснархами: Нил пришел в Константинополь, пишет Анна Комнина, «не знаю откуда», он «был совершенно не знаком с эллинской наукой» и «так как не был искушен в словесных науках, то извратил смысл писания»; в столице он установил связь с армянской общиной, и «заблуждения Нила и армян сплелись между собой».⁶¹ В районе Антиохии православные грузины и армяне, всегда обладавшие там значительным влиянием, сталкивались с враждебным отношением только из-за того, что говорили не на греческом языке.⁶²

⁵⁹ Так и «Ипиктесте против армян» Евфимия Перивлента, датируемой серединой XI в. (PG. — Т. 132. — Col. 1156–1217), ошибочно приписываемой «каталокосу Исааку», а также в «Догматическом всеоружии» Евфимия Зигавина, написанном около 1100 г. (PG. — Т. 130. — Col. 1173–1189). Все эти трактаты переписывались один с другого, и их традиции в XI–XII вв. тесно переплелись, ср. Darrouzès J. в: REB. — Т. 25. — 1967. — P. 288–291; Trapp E. в: JÖB. — Bd. 29. — 1980. — S. 159–164. В конце X в. автор *Patria*, желая выразить одной фразой победу православных над монофизитами в период правления Феодосия II, говорил, что император изгнал из города Amalikitēs (сирийцев?) и Chatzizariōi (армяне), которые находились там и богохульствовали как еретики (Scriptores originum Constantinopolitanarum. Т. II. — P. 150).

⁶⁰ См.: Ficker G. Die Phundagiagiten. Ein Beitrag zur Ketzergeschichte des byzantinischen Mittelalters. — Leipzig, 1908.

⁶¹ Anne Comnène. Alexiade. X, 1.1–4, (русский перевод: с. 264–265).

⁶² См. по поводу грузин «Житие Георгия Агориота» (латинский перевод: Peeters P. в: Analecta Bollandiana. — Т. 36–37. — 1917–1919. — P. 69–159, особенно § 47–51, p. 113–117); о православных армянах или Tzatoi см. Никола Чернопорца: Benešević V. Catalogus codicum manuseriptorum graecorum qui in monasterio sanctae Catharinae... asservantur. I. — P. 584–601.

собранный Византией против Хамданидов: «Там были собраны все языки и все народы, их речь могли понять только переводчики»⁶⁷.

Ответом на это лингвистическое многообразие долгое время оставался латинский язык, язык господствующей страны, ставший условным языком команд и военной терминологии, подобно тому как это было с немецким языком в русской армии начиная с эпохи Петра Великого. Но эта *lingua franca* не была столь искусственной и используемой только в командах: немало разговоров между солдатами, которые донесли до нас агнографические или исторические тексты VII в., происходили на народной латыни, которая, судя по всему, достаточно долго сохраняла свое господство, по меньшей мере, на Балканах.⁶⁸ Хотя латинский позже исчезает, уступая место греческому, о чем свидетельствует греческая запись в «Тактике» Льва VI тех команд, которые в «Стратегиконе» Маврикия⁶⁹ зафиксированы на латинском языке, это, однако, происходит вместе с широким проникновением в греческий язык латинских слов (как в форме транслитерации, так и морфологически адаптированных), относившихся не только к военной области, но и к реалиям повседневной жизни. Таким образом, армия предстает крайне активной языковой средой.

Она продолжает оставаться таковой и тогда, когда на греческий оказывают влияние местные диалекты, языки иностранных солдат и языки враждебных народов. Речь идет, в частности, о привнесении славянских и болгарских слов на балканской границе; на ме-

⁶⁷ Перевод М. Канара в: Vasiliev A.A. Byzance et les Arabes. Vol. II/2. — Bruxelles, 1950. — P. 333.

⁶⁸ В «Чудесах св. Димитрия» (Acta Sanctorum. Octobris. I.4, § 46–49; Lemerle P. Les plus anciens recueils des Miracles de Saint-Démétrius. — P. 84–86) один одержимый духами воин был исцелен благодаря чуду, ощутившись, он заговорил со своими спутниками на латинском языке. Приведем также известный эпизод, рассказанный Феофилактом Симокаттой (Theophylacti Simocattae Historia / Ed. C. de Boor, P. Wirth. II, 15.9. — P. 100) и Феофаном (Theophranis Chronographia / Ed. C. de Boor. — Lipsiae, 1883. — P. 258): в 586 г. один воин сказал следующему за ним человеку «Торна, торна, fratre!» и вызвал этим всеобщую паннику; в связи с этим неизменно задается вопросом, не указывало ли выражение ἐπιχρῆσι τῆ γλώττι (ставшее у Феофана τῆ πατρῆσι φωνῆ) на то, что здесь речь идет о некоем романском языке, предке румынского языка. Попытки отождествить ἐπιχρῆσιος = πατρῆσιος / πατριος, восходящее к условной армейской латыни, не представляются убедительными (см. работу Kolias G. в: Epetaris Hetaireias byzantinon Spoudon. T. 14. — 1938. — P. 295–299; а также Mihaescu H. в: Byzantina. — Т. 8. — 1976. — P. 23–35); в любом случае, из этого отрывка можно заключить, что поздняя латынь тогда являлась языком общения в армии и в тех зонах, где армия укоренилась.

⁶⁹ Leonis imperatoris Tactica. VII. 24–34, 58–77, где даются отрывки, соответствующие «Стратегикону» Маврикия.

сопотамской границе и на Тавре в ходе языковых взаимовлияний в греческий язык проникают армянские или арабские слова. В середине X в. как «словарь», так и организация армии перестают быть однородными. Для названия отряда из десяти человек, действующего на территории противника, в армии восточных провинций употребляли слово τασιβῆριοι (от армянского *таси* — «десять»), а в западной армии — χονσῆριοι (от болгарского *хонса* — «разбойник»)⁷⁰. Для обозначения почтовой лошади латинское слово *veredus* перешло в греческий в виде βῆρεδον, а затем перекочевало в арабский — *ал-барид*. Однако в 960 г. для Никифора Фоки, византийского офицера в горной Каппадокии, βῆρεδον, напротив, произошло от *ал-барид* — слова, распространенного среди арабов Тарса.⁷¹ Это хороший пример механизмов заимствования из одного языка в другой и обратно, в результате которых слово возвращалось в свой родной язык с новыми оттенками формы и смысла⁷².

Двойственность западного и восточного военного арга, языковое подражание «враждебным» народам — эти признаки свидетельствуют о глубоком изменении в характере в организации. Армия, состоявшая из мобилизованных крестьян и безземельных профессиональных солдат, больше не является институтом, нуждающимся в своем собственном языке (латинский язык), но представляет собой хорошо укоренившееся в данной местности общество, сформированное постоянными или, по крайней мере, сезонными военными действиями по образу и подобию «тех, кто престоял их лику».⁷³ На границе устанавливается некое региональное равновесие сил, которое сообщает сражающимся по обе ее стороны одинаковый образ мыслей, а порой и одинаковую речь. Византийская военная эпопея «Дигенис Акрит» предлагает образец героя-«выходца из двух народов» (сына принявшего христианство арабского эмира и византийской деушки), поскольку идеальный воин целиком соответствовал мечте об этническом слиянии. Проблема речевого общения улаживалась в поэме одним словом: арабский эмир «ромейским языком [т. е. греческим. — Ж. Д.]

⁷⁰ Dagron G., Mihaescu H. Le Traité sur la guérilla (De velitatione) de l'empereur Nicéphore Phocas (963–969). — Paris, 1986. — P. 253–255.

⁷¹ Ibid. — P. 71 (1.132), 254.

⁷² Такого рода языковых «обменов» много между французским и английским языками, ср.: Derox L. L'emprunt linguistique. — Paris, 1980. — P. 18–19.

⁷³ Dagron G. Ceux d'en face: les peuples étrangers dans les traités militaires byzantins // TM. — Т. 10. — 1987. — P. 207–232.

владел превосходно»⁷⁴. «Акритам» было дано своего рода врожденное двуязычие.

Очевидно, что в реальности все было немного сложнее. Война на границах вызвала значительные индивидуальные и групповые перемены. Пленников, крестьян и воинов угоняли в качестве добычи десятками и сотнями во время набегов, тысячами во время более значительных военных походов.⁷⁵ Этих пленников, привычных персонажей хронистики и агнографии⁷⁶, выкупали и обменивали спустя несколько лет или же продавали как рабов, а потом освобождали (рабство, существовавшее в те времена в Византии, как и в исламском мире, было достаточно кратковременным). Впоследствии они часто оказывались в числе официальных посредников или переводчиков на переговорах и в посольствах. В 860–861 гг. Наср ибн ал-Азхар узнал среди трех византийцев, которые должны были переводить его слова императору, двух бывших рабов, которых он когда-то встречал в Багдаде.⁷⁷ Пленник становился двуязычным и мог получить от этого определенную выгоду, равно как и те группы или общины, которые переходили из одного лагеря в другой либо из жажды мести (Бану Хабиб⁷⁸), либо в стремлении уйти из-под какой бы то ни было государственной опеки (арабские *са'алики* и византийские *апелаты*, занимавшиеся разбоем,⁷⁹ павликиане-еретики⁸⁰). Эти «как мусульманские, так и христианские»

⁷⁴ «Ἀκριβοὺς γὰρ ἤπιστατο τὴν τῶν Ρωμαίων γλώτταν» (версия G, I, v. 115; Digenes Akrites / Ed. J. Mavrogordato. — Oxford, 1956. — P. 8; русский перевод: Дигенис Акрит / Пер. и комм. А.Я. Сыркина. — М., 1994. — С. 12, ст. 116); единственный раз второстепенные персонажи прибегают к услугам переводчика, когда крестьянин обращается к братьям девушки, похищенной эмиром («Ἐκεῖνος ἔφη πρὸς αὐτοὺς διὰ τοῦ δραγουμάνου» — I, v. 217. Digenes Akrites / Ed. J. Mavrogordato. — P. 14).

⁷⁵ Cf.: Dagron G., Mihaescu H. Le Traité sur la guérilla. — P. 232 et note 43.

⁷⁶ «Чудеса святого Георгия» 3, 4 и 9 (Miracula S. Georgii / Ed. J.V. Aufhauser. — Lipsiae, 1913. — P. 13–40, 100–103).

⁷⁷ Вышеупомянутый эпизод, прим. 19.

⁷⁸ О переселении этого племени на византийскую землю подробно рассказано в книге: Ibn Hawqal. Configuration de la terre (Kitab surat al-Ard). Vol. 1 / Ed. et tr. J.H. Kramers, G. Wiet. — Beyrouth, 1964. — P. 205–206; перевод М. Канара: Vasiliev A.A. Byzance et les Arabes. Vol. II/2. — P. 419–421.

⁷⁹ Cf. Canard M. Les relations politiques et sociales entre Byzance et les Arabes // DOP. — Vol. 18. — 1964. — P. 45; Dagron G., Mihaescu H. Le Traité sur la guérilla. — P. 254–257.

⁸⁰ Они обосновались на границе между Византийской империей и эмиратом Милитены, переходя ее в поисках укрытия: Lemerle P. L'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure d'après les sources grecques // TM. — T. 5. — 1973, в особенности p. 77, 82–83.

маргиналы около 980 г. стали лучшим источником информации по Византийской империи для Ибн Хаукала.⁸¹

Но этот случайный билингвизм порой становится и трилингвизмом, когда достаточно сплоченные этнические группы обосновывались на границе. На Балканах на протяжении всего VII в. стояла проблема «ромейского» населения, депортированного в или несколько поколений. Они утратили свою этническую и культурную идентичность, и Маврикий советует не доверять им.⁸² В «Чудесах святого Димитрия», спустя 80 лет, рассказывается, как появление новой волны этих беженцев в области Фессалоники вызвало восстание против государственной власти, предпринятое особо подчerkнуть его коварство), что он говорил на четырех языках — греческом, латинском, болгарском и славянском.⁸³ На Востоке укоренению этнических меньшинств в IX–X вв. способствовали в региональное большинство (как, например, сирийцы и армяне в фемах, именуемых «армянскими»), греко-арабское трехязычие несомненно превратилось в преобладающее явление,⁸⁴ в то время как греко-арабское двуязычие было наиболее актуальным в индивидуальных ситуациях. Тут, как и в случае балканских беженцев, трех- и многоязычие кажется подозрительным. Армяне охотно обвиняют в том, что они ведут двойную игру (ἐπιδοφτερίζειν),⁸⁵ грузин упрекают в том, что они, заботясь о равновесии, выбирают себе в зятя как христиан, так и мусульман.⁸⁶ «Акриты», в которых Никифору Фоке удалось разжечь патрностизм в середине X в., в следующем столетии предстают местными царь-

⁸¹ Ibn Hawqal. Configuration de la terre. Vol. I. — P. 192; перевод М. Канара: Vasiliev A.A. Byzance et les Arabes. Vol. II/2. — P. 413.

⁸² Mauricii Strategicon / Ed. G.T. Dennis, E. Gammilscheg. XI,4. — P. 380.

⁸³ «Чудеса св. Димитрия» II,5, § 291; Lemerle P. Les plus anciens recueils des Miracles de Saint-Démétrius. — P. 229.

⁸⁴ Пример взят у Скилицы (Ioannis Scylitzae. Synopsis historiarum / Ed. I. Thurn. — New York, 1973. — P. 403–404): армянский воин раскрывает хитрость арабов под Эдессой в 1038 г., «потому что он знал язык сарацинов» и случайно услышал разговор между арабскими воинами.

⁸⁵ Constantine Porphyrogenitus. De administrando imperio. 43.1.9. — P. 188 (русский перевод: Константин Багрянородный. Об управлении империей / Текст, пер., коммент. под ред. Г.Г. Литаврина и А.П. Новосельцева. — М., 1989).

⁸⁶ Rhalles G.A., Potles M. Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων. Т. 2. — P. 473 (комментарий Вальсамона к 71 канону Трулльского собора).

камн, пекущимися прежде всего о своей независимости и легко переходящими из одного лагеря в другой.⁸⁷

Именно из этих групп населения, кроме всего прочего, вышла военная аристократия уже «феодалного» склада, языковое поведение которой представляет интерес для исследователя. Приведу лишь один пример. Григорий Бакуриани составил в 1083 г. *типик* своего монастыря в Петризон (Бачково).⁸⁸ Он писал, что долгое время странствовал по Армении, Грузии, Сирии и Романии, прежде чем стать *великим домоesticом* Запада. Своими владениями в Болгарии он обязан лишь пролитой кровью и щедрости императора, что оправдывает его желание избавиться основанный им монастырь от любой церковной или административной опеки. Монастырь был открыт лишь для грузинских монахов и священников; греки в него не допускались, за исключением нотариа, которому было поручено составлять документы и представлять игумена перед властями, поскольку грузины не знали греческого письма. Он боялся, как бы греки, «назойливые люди, пустословы и перекупщики», проникнув в монастырь, не захватили постепенно всю обитель, но он признает их «своими учителями в делах веры». Литургические книги, таким образом, имелись как на греческом, так и на грузинском языках. Сам *типик* составлен на греческом, грузинском и армянском языках, а сам Бакуриани расписался на греческом экземпляре по-армянски.

Этот пример хорошо показывает, как дву- или многоязычие воина, ставшего имперским сановником, соответствует различным уровням идентификации: Бакуриани — грузин, воспитанный скорее на армянской культуре, греческого православного вероисповедания, которому, несомненно, за его долгую солдатскую жизнь пришлось выучить и несколько слов на арабском, тюркском и славянском языках. Это напластование языков, используемых в зависимости от сферы их употребления и типов отношений, великолепно отражает положение воина, который сам считает себя подданным императора, но не какой-то определенной империи, связан с право-

⁸⁷ Так это показано в книге: Советы и рассказы Кекавмена. Сочинение византийского полководца XI в. / Подгот. текста, введ., перев. и коммент. Г.Г. Литаврина. — Москва, 1972. — С. 168–170, 174 (по поводу его двух дедов).

⁸⁸ Текст был издан и переведен П. Готье: Gautier P. Le typikon du sébaste Grégoire Pakougianos // REB. — Т. 42. — 1984. — P. 5–145 (особенно p. 21, 31, 33, 93, 105, 121, 129, 131); см. также анализ и комментарий П. Лемерля: Lemerle P. Cinq études sur le XI^e siècle byzantin. — Paris, 1977. — P. 113–191.

славием, но не с какой-то определенной церковью. Житель пригратной зоны оказывается в положении феодала в государстве, которое отнюдь не является феодальным. В этой игре, в конечном жим в том же ключе) может в равной мере либо сопротивляться, либо способствовать ассимиляции, либо оказаться подверженным «окультуриванию» эллинизмом, либо нет, либо принимать, либо отвергать константинопольское православие, иметь успех в погоне за имперскими титулами либо не иметь его. Знание нескольких языков, пусть даже и ограниченное, позволяет проявить все эти различия и выработать стратегию собственной социальной идентификации.

4. Ученый

«Неогуманизм», который в IX и X вв. вновь открывает школы и оживает античные образцы, судя по всему, был озабочен, прежде всего, исследованием своей собственной памяти и мало открыт тому, что происходит за пределами грекоязычного мира. Но на окраинах этой могучей «фабрики» реставрации, под покровом школярства в то же самое время развивалась культура, несомненно, слишком элитарно ограниченная и поначалу подражательная, но в целом достаточно живая, а в XI в. даже торжествующая, в которой греко-арабское двуязычие отвечало взаимодополнительности византийской и арабской культур.

Конечно же, эта идея взаимодополнительности была оценена скорее в Багдаде, чем в Константинополе. Она льстила самолюбию завоевателей. Когда ал-Надим в 987 г. составлял аннотированный каталог книг на арабском языке, которые ему удалось найти в библиотеках,⁸⁹ он открыл главу, посвященную философии и древним наукам, несколькими «классическими» рассказами о передаче арабам мирских знаний античности после христианизации византийцев. Школы были запрещены, книги продавались целыми библиотеками, а багдадские послы еще в середине X в. находили книги в отпавшихся для них полуразрушенных храмах. В 951–952 гг. нашли хорошо сохранившиеся греческие пергамены, которые спешно переводить комиссия экспертов. Рассказывали также,

⁸⁹ В Фихристе, переведенном и откомментированном Б. Доджем: Dodge B. The Fihrist of al-Nadim. A Tenth-century Survey of Muslim Culture. T. 1–2. — New York, 1970. Биографические сведения об авторе можно найти в: Ibid. — T. I. — P. XV–XXIII.

что Аристотель явился во сне ал-Ма'муну, чтобы передать ему что-то вроде власти над науками.⁹⁰ История смешивается с легендой. Последний великий мастер alexandрийского квадрикума, Стефан, о котором в византийских источниках сообщается, что он покинул Египет до арабского завоевания, чтобы продолжить преподавание в Константинополе⁹¹, стал в «Фихристе» Истифаном ал-Кадимом (Стефаном Старшим), руководителем целой группы великих «переводчиков», приобщившись в этом качестве к пераде греческой науки арабам после мусульманского завоевания.⁹² Отметим только, что в самой Византии существовала другая легенда о Стефане, никогда полностью не порывавшем с Исламом: ему приписывался гороскоп Мухаммада и арабов, а также то, что он был яростным противником отказа христиан от астрологических знаний, которые у них заимствовали мусульмане, используя эти знания против них.⁹³ Этот двойной образ последнего прямого наследника античной «философии» указывает на тот факт, что сама научная традиция отныне раздваивается и приобретает тенденцию к билингвизму.

Случай Стефана Александрийского не представлял бы такого интереса, если бы мы не имели других доказательств взаимодействия между арабским и грекоязычным миром, начиная с IX в., в той области, где греки были знатоками, — в венчающей квадрикум астрономии-астрологии. На уровне этого «полезного» знания больше не было границ. В одной из маргинальных схолий в *Vaticanus gr. 1594* (IX в.) некий константинопольский учитель под влиянием арабской науки пересматривает расчеты тропического года Птолемея, прилагая наблюдения, сделанные в Багдаде 19 сентября 829 г. около полудня; другая схолия показывает, что в 1032 г. ви-

⁹⁰ Глава 7 (Dodge B. The Fihrist of al-Nadim... — Т. 2. — P. 571-711) озаглавлена «О древней философии и науке»; кратко изложенные здесь легенды находятся на с. 579-586.

⁹¹ Cf.: Usener H. De Stephano Alexandrino. — Bonn, 1880 [Kleine Schriften. Т. III. — P. 293]; работа Browning R. в: The Classical Review. Vol. 15. — 1965. — P. 262-263. См. также: Wolska-Conus W. Stéphanos d'Athènes et Stéphanos d'Alexandrie. Essai d'identification et de biographie // REB. — Т. 47. — 1989. — P. 5-89.

⁹² Dodge B. The Fihrist of al-Nadim. Т. 2. — P. 586, см. также p. 850, 851.

⁹³ Usener H. De Stephano Alexandrino [Kleine Schriften. Т. 3. — P. 247-289] (гороскоп датируется 775/776 г.); Corpus Codicum Astrologorum Graecorum (ниже — CСAG). Т. 2. — P. 181-186 (предполагаемый автор — Стефан «Философ», прибывший в Константинополь «из Персии»); Dagron G. Les discours d'événements. Réflexions sur un thème astrologique byzantin // Mélanges Georges Duby. Т. 4. La mémoire, l'écriture et l'histoire. — Aix-en-Provence, 1992. — P. 57-65.

зантыйский астроном обычно обращался к таблицам ал-Алама, который описал небесные светила около 960 г.⁹⁴ Значительная часть трудов астрономов и астрологов, работавших в мусульманских землях и писавших на сирийском или арабском языках, дошла до нас на греческом: труды Феофила Эдесского (Туфил ибн Сума), хрищенного астронома, состоявшего на службе у ал-Махди и умершего в Багдаде в 785 г., судя по всему, занимали заметное место в греческом астрономическом корпусе IX в.⁹⁵; Маша-Аллах ал-Миспилациях⁹⁶; арабские источники сообщают, что «ромеи» весьма ценили Сахла ибн Бишра, хорасанского еврея, астролога при дворе визиря ал-Ма'муна⁹⁷; Абу Ма'шар (ум. 886) представляет собой типичный случай «ухода и возвращения»: его труд «De revolutionibus nativatum», базирующийся на произведении Дороефа Сидонского (I в. н.э.), был переведен на арабский с пехлеви около 800 г., тогда как известна также и его греческая версия конца X в.⁹⁸

Более того, среди малых безымянных апокрифических текстов, датируемых X в. и имевших хождение в греческой среде в числе «запретных книг дворцовой библиотеки» («запретные» — поскольку содержали тайное знание, полезное для ведения войны и администрирования), и пророчеств о «сроках арабского владыче-

⁹⁴ Mogenet J. Une scolie inédite du Vatic. gr. 1594 sur les rapports entre l'astronomie arabe et Byzance // Osiris. — Т. 14. — 1962. — P. 198-221; Mogenet Préaux. — Bruxelles, 1975. — P. 302-311. С IX в. арабская система счета была более или менее известна в Византии; в XI в. она была заимствована, и впоследствии часто «современная» система счета (= арабская) противопоставлялась «древней» (= греческой). Для 2-й половины XI в. сохранилось очень много подобных свидетельств, см, напр.: Neugebauer O. Commentary on the astronomical Treatise Par. gr. 2425 // Mémoire de l'Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres. Т. LIX/4. — 1969 — P. 1-45. См. также: Mogenet J. L'influence de l'astronomie arabe à Byzance du IX^e au XIV^e siècle // Colloques d'Histoire des Sciences. — Louvain, 1976. — P. 44-55; Tihon A. L'astronomie byzantine du V^e au XV^e siècle // Byzantion. — Т. 51. — 1981. — P. 603-624.

⁹⁵ Значительная часть его произведений имеется на греческом языке в Syntagma laurentianum, которую Ф. Болл реконструировал на основе ряда рукописей (ср.: CСAG. Т. VIII/1. — P. 266-267).

⁹⁶ См.: Kennedy E., Pingree D. The astrological History of Māshā'allāh. Cambridge Mass., 1971; Pingree D. Māshā'allāh // Dictionary of Scientific Biography. Т. 9. — New York, 1974. — P. 159-162.

⁹⁷ Cf. Dodge B. The Fihrist of al-Nadim. Т. 2. — P. 651-652, 1088 (библиография).

⁹⁸ Albusaris De revolutionibus nativatum / Ed. D. Pingree. — Leipzig, 1968. — P. V-VIII; см. также: CСAG. Т. V/1. — P. 239-240.

ства»⁹⁹ трудно отличить написанные в Константинополе от тех, что пришли из Багдада. В обоих случаях они могут быть одинакового содержания. Лиутпранд (Лиутпранд) выражал удивление по этому поводу в своем «Legatio» в 968 г., отмечая, что греки и сарацины имеют общие книги пророчеств, в которых заранее указываются победители и побежденные; те, кто должны потерпеть поражение, оказывают слабое сопротивление, выжидая более благоприятного для себя момента, другие же вовсю пользуются своими преимуществами, зная, что это продлится недолго.¹⁰⁰ Там, где следовало бы ожидать появления резко контрастирующих «пропагандистских» произведений, мы обнаруживаем общие двуязычные правила игры, которые определяли ритм военных действий и делали их «цивилизованными».

Можно было бы предположить, что астрономия-астрология составляет исключение в силу своего высокого технического уровня и полезности для предсказания будущего. Я же склонен думать, что, будучи передовой наукой, она помогала наметить тот новый культурный профиль, который проявился со всей отчетливостью в XI в. Это становится особенно явным при противопоставлении двух заметных в Константинополе того времени фигур, впрочем, близких друг другу и по своим характеристикам, и по возрасту: Михаила Пселла и Симеона Сифа (первый был старше всего лишь на несколько лет).¹⁰¹ Пселл, гордый за античную науку, которую он, по его утверждению, возродил и которая не выходила за рамки условного *квадрициума*, — владеет, очевидно, только греческим и, возможно, знает несколько латинских общепотребительных слов. Симеон Сиф — скорее всего, сириец по происхождению, очень рано обосновавшийся в Константинополе, — являлся образцом двуязычного ученого. Он наблюдал солнечное затмение в Египте и напи-

⁹⁹ ССAG. Т. I. — P. 83–84 (следует отметить, что этот список запретных книг существовал также и на арабском языке, ср.: Rosenthal F. From Arabic Books and Manuscripts // Journal of the American Oriental Society. — Vol. 83. — 1963. — P. 452–457); T. V/1. — P. 151; T. V/3. — P. 110–112.

¹⁰⁰ Legatio. 38 (Liutprandus von Cremona. Die Werke / Hrsg. von I. Becker. — Hanover, Leipzig, 1915. — P. 195–196).

¹⁰¹ Если Пселл много рассказывал о себе и хорошо известен, то с Симеоном Сифом дело обстоит иначе. Почти ничего нельзя извлечь из книги М. Бруно: Brunet M. Syméon Seth médecin de l'empereur Michel Doucas, sa vie, son œuvre. — Bordeaux, 1939. Кроме некоторых намеков, содержащихся у Анны Комнины (Anne Comnène. Alexiade. Т. II. VI, 7, 1. — P. 57), только сами произведения Сифа дают некоторые сведения о его жизни; cf. Hunger H. Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner. Bd. II. — München, 1978. — S. 241, 275, 308–309.

сал об этом в своем труде «Σύνοψις τῶν φυσικῶν»¹⁰². В этом энциклопедическом труде, типичном для той эпохи, он описывает метод определения равенств, уточненный по арабскому источнику.¹⁰³ Он посвящает императору Константину Дуке трактат о гигиене питания¹⁰⁴, который представлен им как синтез не только греческих, но и персидских, арабских и индийских трудов и в котором действительно упомянуто 54 съедобных растения и животных (из 228 названных в трактате), неизвестных греческой фармакопее¹⁰⁵. По просьбе Алексея Комнина он перевел с арабского роман «Калила ва Димна», восходящий через пехлевийскую версию к зеркалу индийского царевича «Панчатантре», назвав греческий вариант «Стефанит и Ихнилат»¹⁰⁶. Приблизительно в то же время был переведен с арабского еще один роман — «Синтипа»¹⁰⁷. Фигура Симеона Сифа, истинного византийца во многих своих проявлениях, весьма удачно репрезентирует эту расширявшуюся культуру и это поколение, которое, благодаря греко-арабскому билингвизму, старалось как в чудесном, так и в науках возобновить былое единство восточных народов, восходившее к эллинистической и римской эпохе.

Случайно ли Пселл разоблачал в своей «Речи против Михаила Кирулария»¹⁰⁸ «снобизм» константинопольцев, заставляющий их превозносить иноземного ученого, изображенного в речи шарлатаном, каковым он порой действительно являлся? Пселл пишет, что к патриарху чередой приходят всякого рода люди, «астрологи и колдуны, которые не знают равным счетом ничего <...>, но которым

¹⁰² Delatte A. Anecdota Atheniensia. T. 2. — Liège, 1929. — P. 53, § 49.

¹⁰³ Περὶ χρείας τῶν ὀφθαλμῶν σφιδάκων // Delatte A. Anecdota Atheniensia. T. 2. — P. 91–126 (популярный трактат по астрономии).

¹⁰⁴ Σύντομος κατὰ στοιχείων περὶ τροφῶν δυνάμεων / Ed. B. Langkavel. — Leipzig, 1868 — трактат о свойствах пищевых продуктов, составленный в алфавитном порядке; перевод: Brunet M. Syméon Seth médecin de l'empereur Michel Doucas.

¹⁰⁵ Вывод исследования Г. Харига см.: Harig G. Von den arabischen Quellen des Symeon Seth // Medizinhistorisches Journal. — Bd. 2. — 1967. — S. 248–268.

¹⁰⁶ Sjöberg L.-O. Stephanites und Ichnelates, Überlieferungsgeschichte und Text. — Uppsala, 1962; Beck H.-G. Geschichte der byzantinischen Volksliteratur. — München, 1971. — S. 41–45. «Панчатантра» датируется приблизительно 500 г.; она была переведена на пехлеви около середины VI в., с пехлевийского текста был сделан перевод на сирийский в конце VI в. и на арабский — в VIII в.

¹⁰⁷ Это произведение не имеет индийского оригинала, как иногда думают. Написанное на пехлеви, оно было переведено в IX в. на арабский язык, затем с арабского — на сирийский, а с сирийского — на греческий Михаилом Андреоном в Митилеце приблизительно в конце XI в.; ср.: Beck H.-G. Geschichte der byzantinischen Volksliteratur. — S. 45–48.

¹⁰⁸ Catalogue des manuscrits alchimiques grecs. T. 6. / Ed. J. Bidez. — Bruxelles, 1928. — P. 76–77.

верят <...> из-за их происхождения <...>, поскольку один — иллириец, а другой — перс¹⁰⁹». Возможно, это маргиналы, вроде наших «предсказателей судьбы», но это и такие ученые люди, как Симеон Сиф. В «Онейрокритиконе» Ахмия мы имеем похожий пример византийского произведения конца X в. в арабском «облачении»¹¹⁰: его автор знал арабский язык и, возможно, благодаря этому получил доступ к некоей части античной Артемидоровой традиции. Однако он позволил себе зуррипировать личность Ибн Сирина, заявляя, что по просьбе ал-Ма'муна¹¹¹ опросил лучших индийских, персидских и египетских мудрецов, но подал при этом читателю сугубо христианскую и византийскую интерпретацию предмета под фиктивным авторитетом некоего Сирбахамы (в котором угадывается санскритский *Шри Брахмана*, т. е. Достопочтимый Брахман)¹¹². Эти накладывающиеся друг на друга арабские и индийские «переодевания», возможно, предоставляли, если верить Пселлу, наилучший шанс завоевать доверие, но в особенности — избежать цензуры и обеспечить себе некоторую культурную независимость.

Греко-арабский билингвизм X–XI вв., таким образом, обладает, по меньшей мере, двумя положительными сторонами. Он позволял византийскому интеллектуалу следить за наиболее заметными достижениями на мусульманских землях в таких дисциплинах, как астрономия, и сопоставлять (или же объединять) за пределами школьных знаний разрозненные составляющие этой обширной, расколотовой на части культуры. В этом смысле билингвизм отображает не только открытость внешнему миру, но и некую культурную специфику: он столь же «диглоссичен», каким был до него латино-греческий билингвизм. Кроме того, он создает (или же оберегает) принадлежащее этой культуре пространство — тот «мирской» до-

¹⁰⁹ Мы понимаем под этим выходцев с Балкан или с мусульманского Востока.

¹¹⁰ Achmetis Oneirocriticon / Ed. Fr. Drexl. — Leipzig, 1925; Beck H.-G. Geschichte der byzantinischen Volksliteratur. — S. 203–204; Dagron G. Réver de Dicu et parler de soi. Le rêve et son interprétation d'après les sources byzantines // I sogni nel Medioevo, seminario internazionale / Ed. Tullio Gregori. — Roma, 1985. — P. 49–51.

¹¹¹ Ибн Сирик, которого звали Мухаммад, умер в 728 г. и, таким образом, не мог быть толкователем снов у ал-Ма'муна. Согласно арабской традиции, он не имел себе равных в деле истолкования снов, но, судя по всему, не оставил после себя написанных произведений.

¹¹² Посредством среднеиндийского Śir/Śri Bahman, как уточнил мой коллега Жерар Фюссман.

мен, к которому христианство и мусульманство вполне терпимы только в том случае, если они успешно нейтрализуют друг друга.¹¹³

5. Человек улицы

Часто говорят о космополитизме больших городов, и вправду, самые крупные центры христианского Востока — Константинополь и Фессалоника — принимали чужестранцев без различий в гражданстве, *origo* и, конечно же, языке. Это произвело своего рода переворот, усугублявшийся христианством, если не порожденный тех, кто пришел из других мест (происходит смешение *ἕθνοι* стали называть не только и *ἔθνικοί*), но и наиболее «привычную» часть городского населения: бедняков, юридических, святых, т. е. людей, которые избрали для себя городское одиночество, с которыми сталкивались ежедневно на улицах, не зная их имен, людей, которых хоронили в свой час в *ἕθνοτάφιον*.¹¹⁴ Этот этический парадокс, равно как и образ Вавилона, который неизбежно возникает за двусмысленным понятием космополитизма, указывает нам на то, что города, принимая чужестранцев, в то же время изолируют их. Они открыты внешне, но закрыты внутренне. Они многоязычны в том смысле, что здесь говорят на самых разных языках, но без какого-либо информационного обмена или же на довольно низком, если можно так выразиться, инфралингвистическом уровне общения.

Этническая и лингвистическая пестрота, которой охотно гордился город, — это пестрота торговцев, отовсюду съехавшихся на ярмарку, как, например, в Фессалонике в день св. Димитрия¹¹⁵. Она подобна переливам тканей — знаку экономического процветания. Однако этот топос отнюдь не означает, что для контроля над подобным притоком чужаков, составлявшим большую проблему для городской стражи, не применялись методы изоляции и выявления различий. «Книга Эпарха» и торговые соглашения, заключенные с русами, показывают, что русы, болгары и сирийцы, приходившие

¹¹³ Несомненно, что в Византии всегда существовало светское образование и светская культура, которые базировались на античном наследии; но научные или «околонаучные» труды, о которых мы только что рассказали, относятся не только к античной традиции, они касаются и некоторых религиозных тем (космологии, науки предвидения и т. д.)

¹¹⁴ Vic de saint Syméon le Fou / Éd. L. Rydén. — Paris, 1974. — P. 168 (1.11–13).
¹¹⁵ Для XII в. см.: Pseudo-Luciano Timarione / Testo critico, introduzione, traduzione... R. Romano. 5–6. — Napoli, 1974. — P. 53–55.

торговать в Константинополь, расселялись тут компактными группами. Они поселялись на несколько месяцев в специальных постоялых дворах и вынуждены были вести переговоры по продаже или обмену своих товаров с константинопольским торговым сословием или со своими соотечественниками, обосновавшимися на постоянное жительство в столице.¹¹⁶ В некоторых случаях городские власти специально следили за тем, чтобы воспрепятствовать контактам между наезжавшими и уже обосновавшимися в городе чужеземцами. Лиудпранд пережил подобный опыт в Константинополе. Оказавшись запертым во дворце, как в тюрьме, он жалуется на то, что некие «бедные латиноязычные люди» (*latinae linguae pauperes*), жившие в столице, не смогли прийти поприветствовать его и что его переводчику (*graeocolonus*) не разрешили выйти за покупками. Это разрешение было дано лишь, прибавляет он, «моему повару, который не знал греческого языка; делая покупки, он объяснялся с продавцом не посредством многозначимых слов, но шевеля пальцами и кивая головой; он купил столько продуктов на четыре монеты, сколько бы греколон купил на одну»¹¹⁷.

Создание в городе кварталов для жителей-чужестранцев отвечало все тому же стремлению изолировать и надзирать за долготу до того, как в эпоху «колонизации» империи Венецией, Генуей и Пизой это превратилось в требование западных торговцев. На вопрос о том, могут ли армяне в тех городах, где они живут, свободно строить церкви, Иоанн Китр (XII–XIII вв.) дал следующий принципиальный ответ: «В христианских областях и городах изначально разрешается проживание людей иного языка и религии — иудеев, армян, исмаилитов (т. е. мусульман. — Ж.Д.), агарян (т. е. тюрков. — Ж.Д.) — но только в отдельных кварталах». Это было необходимым по трем причинам: чтобы подобная изоляция заставляла этих чужестранцев осознавать, что они распространяют ересь, чтобы соседство с православными христианами тем не менее благоприятствовало их обращению в православную веру, а также чтобы в этих условиях они могли жить на доходы от своего труда.¹¹⁸ Ас-

¹¹⁶ Книга Эпарха, IV.8, V.2, 5, VIII.7, IX.6, XX.1–2; Sorlin I. *Les traités de Byzance avec la Russie au X^e siècle* // Cahiers du Monde russe et soviétique. — Т. 2. — 1961. — P. 313–360, 447–475 (см., в частности, p. 330 о договоре 907 г. и p. 448–449 о договоре 944 г.). Можно только задать вопросом о действительности этого распоряжения, cf. Legatio, 55 (Liutprandus von Cremona. Die Werke. — P. 205).

¹¹⁷ Legatio. 46 (Liutprandus von Cremona. Die Werke. — P. 200).

¹¹⁸ Rhalles G.A., Potles M. *Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων*. Т. 5. — P. 415. О «Канонических ответах» Иоанна Китра см. статью Ж. Даррузе в: *RÉB.* — Т. 31. — 1973. — P. 319–334.

симилирование ἀλλόφυλλοι и ἑτερόδοξοι тут пока еще сдерживалось, причем можно заметить, что все названные меньшинства относятся к восточным народам, несомненно наиболее способным раствориться в ткани города. Действительно, довольно значительным по числу меньшинствам удалось избежать этой систематической изоляции¹¹⁹; кварталы иноземцев, организуемые вокруг места отправления культа (церковь, мечеть, синагога), вокруг *embolos* и, возможно, вокруг «лестницы», образовывали костяк Константинополья.¹²⁰ Никита Хониат, задаваясь вопросом о быстром распространении народных волнений в Константинополе, придает «этническим меньшинствам» ту же структурирующую и мобилизующую роль, что и ремесленным сословиям.¹²¹ Случалось, что плохая «дозировка» вызывала взрывы, т. е. слишком интенсивная иммиграция заставляла государство принимать меры по выселению¹²²; слишком очевидные различия в уровне жизни вызывали своего рода приступы социальной аллергии.¹²³

По поводу использования языков в космополитичном и не очень споконимом Константинополе XII в. мы имеем свидетельство поэта Иоанна Цецца. В эпилоге к достаточно утомительной и сверхученой «Теогонии»¹²⁴ он посчитал необходимым подчеркнуть, что не все-

¹¹⁹ См., например, по поводу фессалоникских иудеев, обосновавшихся за пределами своего квартала, послание, написанное Евстафием Солунским между 1175 и 1185 г.: *Eustathii Opuscula*. Ep. 32 / Ed. G. Tafel. — P. 339–340; этот документ исследован Д. Якоби: *Jacoby D. Les quartiers juifs de Constantinople a l'époque byzantine* // *Byzantion*. — Т. 37. — 1967. — P. 182.

¹²⁰ Краткое описание см.: *Janin R. Constantinople byzantine*. — Paris, 1964. — P. 245–260.

¹²¹ *Nicetas Choniates. Historia*. Vol. 1 / Ed. J.L. van Dieten. — Berlin-New York, 1975. — P. 233–234 (в качестве комментария по поводу волнений, сотрясавших столицу после смерти Мануила I Комнина (1180), в которых участвовали итальянцы и грузины).

¹²² Согласно Бар Эбрею (*Gregorius Abu'l-Faraj. The Chronography of Gregory Abu'l-Faraj the son of Aaron*. Vol. 1 / Translation from Syriac by E.A.W. Budge. — London, 1932. — P. 203), после волнений, произошедших в 1044 г. в результате притока в Константинополь армян, арабов и евреев, Константин Мономах, якобы, изгнал из столицы всех иностранцев, которые поселялись там в течение последних 30 лет; приводится цифра в 100 000 человек; ср.: *Jacoby D. Les quartiers juifs de Constantinople a l'époque byzantine*. — P. 183.

¹²³ Аресты венецианцев в 1171 г., массовые убийства латинян в 1182 г.

¹²⁴ Сама «Теогония» была издана Беккером в 1842 г., затем Матрангой в 1851 г. с неполным эпилогом. 133 стиха этого эпилога были опубликованы Г. Моравичком: *Moravcsik Gy. Barbarische Sprachreste in der Theogonie des Johannes Tzetzes* // *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher*. — Bd. 7. — 1928–1929. — S. 352–365 (repr.: *Studia byzantina*. — Budapest, 1967. — S. 283–292); *Wendel C. Das unbekanntes Schlusstück der Theogonie des Tzetzes* // *BZ.* — Bd. 40. — 1940. — S. 23–25 (завершение Эпилога); *Hunger H. Zum Epilog der Theogonie des Johannes*

гда выступает как пурист и умеет приспосабливаться к культурному уровню своей аудитории, менять язык, подобно тому как хамелеон меняет окраску, и приветствовать встречаемых им людей теми словами, которые сами они употребляют: «Я буду скифом со скифами и латинянином с латинянами». Далее следуют отрывки из разговоров на простонародном языке, порой весьма неприличные, на скифском (т. е. куманском), персидском (т. е. тюркском), латинском, аланском (т. е. древнеосетинском?), арабском, русском и древнееврейском. Однако эта полигlossия, в которую играет Цец и которая, несомненно, составляла особую привлекательность константинопольской улицы (как и стамбульской улицы в XIX в.), представлена как наивысшее усилие приспособляемости строгого и последовательного антициста, а другими словами, как своего рода обобщенная дигlossия. Соскальзывание с понятия «уровень языка» к понятию «иностранный язык» оказывалось тем более легким, поскольку народный греческий язык был наполнен иностранными словами, оборотами речи и акцентами, а также поскольку в рамках улицы или базара общение на греческом, тюркском или русском языках было лишь элементарным словесным сопровождением жеста приветствия или торга. Идею плюрализма Цец, в действительности, подменил идеей чистой лингвистической «экономии»¹²⁵ в городской среде.

В другом месте тот же автор сделал из этого языкового многообразия некое философское заключение. Пародируя Гомера¹²⁶, он следующим образом изобразил константинопольскую толпу¹²⁷: «У всех разный выговор, непохожая речь, но языки смешиваются — это священные воры! Поскольку жители царственного града Константинова¹²⁸ не говорят все на одном языке и не принадлежат к одному племени, здесь смешивается много языков, и из этих закоренелых воров — критцев, тюрок, аланов, родосцев, жителей Хиоса,

Tzetzes // BZ. — Bd. 46. — 1953. — S. 302–307 (диалоги на иностранных языках по лучшей рукописи).

¹²⁵ Это слово несколько раз встречается в Энилоге, и в частности, в конце отрывка о языках: «Так, я обращаюсь к каждому с соответствующими и подходящими словами, сознавая, что таким образом я неплохо экономлю».

¹²⁶ Илиада. IV. 437–438 по поводу войска, осадившего Трои: «Крик сей и звук их речей не у всех одинаковы были, / Но различный язык разномысленных народов союзных». Цец преобразует прилагательное πολύκλιτος — «разномысленный, пришедший из многих стран» — в πολύκλειτος — «закоренелый вор».

¹²⁷ Ioannis Tzetzae Historiae. XIII, v. 354–362 — P. 528.

¹²⁸ В рукописях дается γελώντες, что не имеет никакого смысла и что предыдущий издатель (Кисслинг) предлагал исправить на γείοντες.

одним словом, [жителей] всех стран, — из самых отъявленных, самых прожженных воров град Константинов делает святых!»

Прекрасный текст, полный юмора и глубины, который выводит нас из старательно изолированного квартала на улицу, где все встречалось и все соприкасалось. Святость возникала из *melting pot*, «гибридная» святость города, святость чужака, такая константинопольская святость юродивого (*salos*), которая превращала городскую толчею в пустыню, а какофонию языков в молчание. Священный Вавилон...

Р.М. Шукуров*

ИМЯ И ВЛАСТЬ НА ВИЗАНТИЙСКОМ ПОНТЕ
(ЧУЖОЕ, ПРИНЯТОЕ ЗА СВОЕ)**

1. Проблема туркофилии

Турецкий султан Мехмед II Фатих (1451–1481) тщательно готовился к завоеванию последнего оплота византизма на Понте, до последнего момента скрывая истинное назначение огромной армии вторжения, которую он загодя собирал и готовил к походу с конца 1460 г. У султана были на то особые причины. Василевсы династии Великих Комнинов, правившие на византийском Понте, будучи прямыми наследниками прославленных Комнинов XI–XII вв., рассматривали свою державу как *истинную* Римскую империю, а себя — как *истинных* василевсов всей византийской ойкумены.¹ После гибели Константина XI (1449–1453), последнего василева из династии константинопольских Палеологов, трапезундский император Давид Великий Комнин (1458–1461) оставался последним живым символом римской христианской государственности. Как видно, задуманный втайне поход должен был, по мысли Мехмеда II, поставить последнюю точку в истории Византии, Вселенской империи, чья легитимность в Средиземноморском мире была неоспоримой. Мехмед II, овладевший престолом вполне традицион-

ным для Византии способом — силой оружия, мыслил себя законным императором Римской империи (о чем свидетельствует его титул — *قيصر روم*, что в переводе с персидского можно передать как «Римский цезарь/император»). Символическая и практическая значимость изложения Великих Комнинов (отметим, редко оцениваемая по достоинству современными историками) обусловила явное стремление Мехмеда II обезопасить трапезундскую кампанию от любой случайности. Мехмед II собрал внушительную армию, численность которой оценивается от 150 до 200 тысяч пехими и конными.² Само войско было разделено надвое, одна его часть во главе с султаном двинулась сушей, другая погрузилась на сотню кораблей и направилась вдоль черноморского побережья Анатолии.

Первым достиг Трапезунда османский флот. Десятитысячный турецкий десант летом 1461 г. окружил город и начал осаду, разоря окрестности и предавая огню неубранный хлеб. Появление османского флота застало василева Давида врасплох, так что он даже не успел загодя собрать свое войско. Тем не менее греки вскоре начали теснить врага. Надежда осажденных на победу все более укреплялась, над османским десантом нависла угроза полного уничтожения.³

Сражение с турками длилось уже около сорока дней, когда сухопутные силы османов вышли к городу двумя колоннами с запада и с юга. Стоило под стенами Трапезунда показаться штандартам

² В последние годы существования Трапезундской империи Давид Великий Комнин ориентировался на давний союз с восточноанатолийскими туркменами *ак-куйулу*, владыка которых — султан Узун Хасан (1452–1471) — создал к концу 1450-х гг. мощное государство. К трапезундско-туркменской антиосманской коалиции присоединился ряд других государств региона (Синопский эмир, Грузинское царство и др.), объединенных страхом перед турками. Мехмед II собрал столь внушительную армию, опасаясь вмешательства Узун Хасана, в 1459 г. впервые твердо заявившего о своем намерении защищать Трапезунд (Abu Bakr Tihrani-Isfahani. *Kitabi Diyyarbakriyya*. С. 2. / Ed. N. Lugal, F. Sümer. — Ankara, 1964. — S. 382). О предыстории отношений между Великими Комнинами и туркменами *ак-куйулу* см.: Шукуров Р. *Китаби Дийарбакрийа Абу Бакра Тихрани о взаимоотношениях Трапезундской империи с тюркскими государствами Малой Азии в XIV–XV вв.* // Древний и средневековый Восток. Ч. 2. — М., 1985. — С. 343–360; Shukurov R. *Between Peace and Hostility: Trebizond and the Pontic Turkish Periphery in the Fourteenth Century* // MHR. Vol. 9/1. — 1994. — P. 46, 54–62; Shukurov R. *The Campaign of shaykh Djuna'yd Safawi against Trebizond (1456 AD/860 H)* // BMGS. Vol. 17. — 1993. — P. 138–140.

³ PG. — Т. 161. — Col. 725–726; Lampros Sp. *Ἡ περί ἀλώσεως Τραπεζούντος ἐπιστολὴ τοῦ Ἀηροῦτζη* // NE. Т. 12. — 1915. — P. 776–778. Литература об Амриуци и его сыновьях см.: PLP. — № 784.

* Рустам Мухаммадович Шукуров, к.и.н., МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва.
** Автор считает своим приятным долгом принести благодарность академику Г.Г. Литаврину, Б.Л. Фопкичу и С.А. Иваниову, а также сотрудникам сектора истории Византии Института всеобщей истории РАН за интенсивное и глубокое обсуждение этой работы.

¹ Bryer A.A.M. *The Pontic Greeks before the Diaspora* // JRS. Vol. 4. — № 4. — 1991. — P. 319–321; Macrides R. *What's in the Name «Megas Komnenos»* // AP. Т. 35. — 1978. — P. 238–241.

самого Мехмеда II, как греки пали духом и сложили оружие. Их решимости хватило только на то, чтобы выторговать для себя приемлемые условия сдачи. Из города были присланы к Мехмеду II представители василевса, возглавлявшиеся Георгием Амируци (ок. 1400 — после 1469), последним великокомниновским «премьер-министром» (*протовестиарием* и *великим логофетом*), блестящим интеллектуалом, прославившимся своей ученостью на весь греческий мир. Через три дня (15 августа 1461 г.) в ставку Мехмеда II прибыл сам Давид Великий Комнин, завершив формальную процедуру сдачи города и собственного низложения.⁴

В этой истории нас поражает диаметрально смена настроений у греков: от триумфа и, вероятно, наступательного куража — к полной безнадежности и покорности. Несомненно, сама фигура Мехмеда II, покорителя половины мира, могла ввергнуть сколь угодно упорного противника в безвольное оцепенение. Однако, на наш взгляд, это может оказаться только частью настоящего объяснения той готовности, с которой город сдался в его руки. В покорности, с которой Давид, да и большинство его поданных, заранее смирились с поражением, проглядывает не только страх перед именем Завоевателя, но и кажущееся на первый взгляд парадоксальным *доверие* к его неодолимому счастью и праву Покорителя ромеев. Подобно нашкодившим детям, опустившим глаза и руки при виде строгого наставника, греки во главе со своим царем, едва завидя личный штандарт султана, покорно потянулись в ставку истинного хозяина.

Историки обвиняли главу трапезундского посольства Амируци в предательстве интересов Великих Комнинов во время переговоров с османами. Сейчас считается, что эти обвинения безосновательны, хотя, действительно, с турецкой стороны переговоры с Амируци вел его двоюродный брат — султанский великий визирь Махмуд-паша (их матери были сербками, родными сестрами). Тем не менее, нужно отметить, что сам факт сговора с турками для византийца XV в. отнюдь не относился к разряду чего-то противостественного, редкого и невозможного. Речь идет о широко известном феномене *туркофилии*, расцветшем в поздневизантийском сознании, который часто понимается как *политическая ориента-*

ция византийцев на турецкий противовес «латинству» — религиозной экспансии Рима (которая также находила множество сочувствующих среди греков, особенно в среде интеллектуалов). И, надо сказать, это толкование отнюдь не беспочвенно, ибо сама византийская рефлексия именно такой смысл вкладывала в понятие «туркофилия» (по-русски — «любовь к туркам, турецкому»). «Лучше увидеть в Городе (Константинополе) чалму турка, чем клобук ларыне вот уже несколько столетий не устанут вновь и вновь цитировать и комментировать историки падения Византии, завороченные парадоксальной и трагической логикой этой максимы, сколь ясной в своем «внешнем» словесном выражении, столь же загадочной и не поддающейся простому препарированию в плане глубинном, мотивационном.⁵

Фигура Георгия Амируци, будучи тесно связанной с темой освоения турками старого византийского пространства, как мы увидим, во многих смыслах символична для проблем настоящего очерка. Он сыграл одну из важнейших ролей в последние дни и часы существования византийской власти на Понте; его перу принадлежит наиболее подробное греческое описание падения Трапезунда⁶. Пережив Византию, этот «бывший» византиец в конце концов нашел собственную нишу в новой Османской Римской империи, поступив на службу к Мехмеду II, хотя до сих пор остается спорным вопрос, принял ли он при этом мусульманство. По поводу последнего обстоятельства в одной из работ, посвященных историческим судьбам понтийских греков, Энтони Брайер отмечает: «It is pointless to ask whether George Amiroutzes himself became Muslim, a question which anguishes Pontic scholars, because we do not know. The answer may be that he became a Turk before he became a Muslim, not uncommon among his class, while the usual sequence was to become a Muslim before turning Turks»⁷.

Мы предлагаем задаться вопросом, действительно ли Амируци и многие другие люди его класса «стали турками» (прежде чем

⁴ Библиографию источников и исследований, посвященных покорению Трапезунда, см.: Lampisides Od. Πῶς ἦλθον ἡ Τραπεζούσα // AP. — Vol. 42. — 1987. — P. 240–247; Bryer A.A.M. & Winfield D. The Byzantine Monuments and Topography of the Pontos. Vol. 1. — Washington, 1985. — P. 60–65; Savvides A. Ashik-pashazade on the Conquest of Trebizond by the Ottoman Turks in A.D. 1461 // AP. — Vol. 42. — 1987. — P. 240–247.

⁵ Одно из последних ее толкований встретилось нам в работе: Lilie R.-J. Twelfth-Century Byzantine and Turkish States // BF. — 1991. — Bd. 16. — P. 36; Ducau Historia Turco-Byzantina (1341–1462) / Ed. V. Grecu. — Bucarest, 1958. — P. 329.

⁶ PLP. — № 784; Bryer A.A.M. Rural Society in Matzouka // Continuity and Change in late Byzantine and early Ottoman Society / Ed. by A. Bryer and H. Lowry. — Birmingham & Washington D.C., 1986. — P. 84–86.

⁷ Bryer A.A.M. The Pontic Greeks before the Diaspora. — P. 323.

«стать мусульманами»)? И действительно ли «обычной последовательностью» для большинства других было обращение в Ислам, а только потом тюркизация?

Настоящее исследование посвящено не столько самой туркофилии (не сводимой, как нам представляется, к одной лишь интеллектуальной игре, ко внешней политико-конфессиональной уловке), сколько ее загадке, т. е. тому, что ей подлежало и ее обуславливало. Попытаемся хотя бы отчасти разобраться в природе отмеченного доверия византийцев к чуждой и враждебной для них культуре, в тех изменениях в их самоощущении, которые сделали возможным возникновение в византийском духовном космосе (традиционно автаркическом) явной и в общем-то противоестественной для них «ксенофилии» (проявившейся в греческой среде, кстати, по отношению не только к туркам, но и к латинянам). Любить можно только то, что так или иначе узнано, понято и *о-свое-но*; не поддающееся освоению чужое либо вызывает отвращение и страх, либо остается вообще не замеченным. Поэтому было бы логичным и полезным попытаться обнаружить в византийском сознании наличие этих тюркских (турецких), чуждых элементов, на которые опиралась эта «любовь» туркофилов, описать ту глубинную трансформацию поздневизантийского сознания, которую оно претерпело под воздействием встречи с тюркским миром.

Очевидно, что предпринимаемый анализ по преимуществу сведется к выявлению элементов, генетически связанных с тюркским миром, в языке византийцев той эпохи или еще уже — в византийских письменных текстах. Свою задачу мы ограничиваем рамками понтийского греческого сознания, как оно было отражено в текстах Великокомниновской эпохи. В силу относительной немногочисленности сохранившихся от той эпохи текстов такое сужение рамок исследования имеет явные преимущества: оно позволяет реконструировать состав тюркских элементов в греческом сознании на примере исчерпывающего корпуса письменных текстов — от художественных до бытовых.

Однако на пути к нашей главной цели нам придется сделать одно отступление, связанное с природой всякого текста, и в особенности византийского, с которыми нам придется иметь дело. Мысль человека прошлых эпох предстает перед исследователем в виде совокупности текстуальных объектов (а также и объектов текстурализованных: искусство, археологические и иные материальные остатки), подлежащих интерпретации и посредующих между реальностями исторического человека и исследователем, который (до-

бавим) в свою очередь строит на их основе новый текст, свое собственное повествование. Однако очевидно, что тексты, которые исследователь использует в качестве источника для реконструкции исторического сознания, отнюдь не являются непосредственным и точным слепком породившего его сознания, между текстом и сознанием всегда существует некий зазор. Текст обладает отдельным от сознания бытием, собственными, строго определенными содержанием и структурой, собственной, наконец, судьбой. Текст, несомненно, несет в себе некую весть о творившей его ментальности, но он не в состоянии охватить всю действительную глубину, многоплановость, изменчивость и противоречивость живого сознания. Текст — всегда очищенное, упорядоченное, усеченное и измененное сознание; письменный источник — не только ключ к исторической ментальности, но и завеса над ней. Исследователь, ретекстуализуя источник, преодолевает содержательную лапидарность текста, его языковую, формальную и иную обусловленность. Обрисованная проблема, хорошо известная историкам культуры, в нашем случае фокусируется на языковой дихотомии византийских текстов. *Диглоссия* книжного и разговорного языков, в особенности значимая для византийской языковой ситуации, может превратиться в труднопреодолимое препятствие для воссоздания тех реалий (речевых, ментальных, социальных, бытовых), которые целенаправленно не отражались в тексте источника и без которых современный образ исторической ойкумены остается неполным.

Поставленная в нашей работе задача шире, чем простое выявление и каталогизация неких языковых явлений в письменных источниках. Отвечая на основной вопрос, нам параллельно придется в меру сил и необходимости хотя бы отчасти разобраться в том, насколько «мир текстов» совпадал или пересекался с миром создавшего его сознания, насколько прямо и адекватно исследуемые нами тексты отражали мысли и речи их создателей, насколько тщательно они камуфлировали и видоизменяли те аспекты актуального содержания сознания, которые по известным причинам авторы текстов не были склонны «выплескивать» в текст.

2. Письменный текст и разговорный язык на византийском Понте (к постановке проблемы)

Как известно, в византийском мире в рамках диглоссии сосуществовали средневизантийский литературный язык и так называемый «народный», или разговорный, язык, который лег в основу новогреческого. В основе письменного языка лежал классический

греческий; хотя он и претерпевал некоторую эволюцию под воздействием латинского, семитских и других языков, однако его аттическая безупречность ревниво оберегалась и непрестанно поддерживалась. Разговорный язык восходил к греческому «общему языку» (koine), но уже к средневизантийскому периоду обиходный язык византийцев отличался как от языка высокой словесности, так и от koine, причем это отличие со временем только нарастало. Мы знаем о разговорном языке не так много: первые достаточно пространные тексты, в той или иной мере отразившие нормы разговорного языка, относятся лишь к XII в., если не считать некоторые более ранние отрывочные его образчики, восходящие к VI–XI вв. Аттизирующие тенденции в письменном языке продолжали сохранять свою влияние вплоть до турецкого завоевания.

Устойчивость влияния аттического языка на византийскую письменность для средне- и поздневизантийского времени обуславливалась несколькими тесно связанными друг с другом обстоятельствами: во-первых, официальным его статусом как языка государственного, во-вторых, культурным статусом как языка высокой словесности, в-третьих, развитой и устойчивой школьной традицией, воздействие которой испытывало все грамотное население греко-византийского мира. Книжную языковую систему, таким образом, можно охарактеризовать как вторичную, ибо она усваивалась искусственным, книжным путем в зрелом возрасте, в отличие от книжного языка, впитываемого с молоком матери.⁸

Классический язык был не только основным языком письменности — в особо торжественных случаях на нем говорили вплоть до поздневизантийского времени. Можно предположить, что область его устного применения с течением веков неуклонно сужалась. Очевидно, что речь интеллектуалов при императорском и митрополичьем дворах была наиболее близкой к аттической, хотя, конечно, остается неясным, в какой мере она следовала идеальной фонетической, грамматической и лексической норме, зафиксированной в созданных ими же текстах.

⁸ Browning R. *Medieval and Modern Greek*. — Cambridge, 1983; Dietrich K. *Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Sprache von der hellenistischen Zeit bis zum 10. Jahrhundert n. Chr.* — Leipzig, 1898; Dagron G. *Aux origines de la civilisation byzantine: langue de culture et langue d'état* // *Revue historique*. — Т. 241. — 1964. — P. 23–56. Ср. со сходной проблематикой, развитой у Б.А. Успенского (Успенский Б.А. *Краткий очерк истории русского литературного языка (XI–XIX вв.)*. — М., 1994. — С. 5), который дает весьма содержательный очерк церковнославянской и русской диглоссии.

Со временем в структуре общевизантийской диглоссии соотношение между ее главными элементами перераспределялось, меняясь в сторону постепенной легитимизации разговорных форм, расширения сферы их письменного применения, постепенной утраты господствующим аттическим языком своего статуса единственного языка культуры. В качестве решающего этапа в этой трансформации исследователи выделяют XIII в., когда в образованном классе Византии — главным хранителе культурной традиции — складывается достаточно широкий слой, ориентированный на новые языковые и литературные нормы, все далее отступающие от классического стандарта. Причем, письменные памятники XIII–XV вв. зафиксировали существование не одного, но нескольких византийских разговорных языков (константинопольский, кипрский, критский, родосский, понтийский и т. д.), развивавшихся параллельно внутри греко-византийского языкового пространства.⁹

В перечисленных чертах общевизантийской диглоссии понтийская языковая ситуация в XIII–XV вв. не была исключением. Литературный язык тут не только был основным письменным языком, но и имел устное хождение, по крайней мере, при императорском и митрополичьем дворах.¹⁰

Опыт понтийской греческой словесности XIII–XV вв. поучителен в двух отношениях. Во-первых, в нем можно заметить признаки общего для окраин византийского мира упадка классической школьной традиции. В этом отношении интересно, что лучшие об-

⁹ Взаменное и глубокое обсуждение проблем преломления базовой диглоссии в структуре жанров поздневизантийской литературы см.: Trapp E. *Learned and Vernacular Literature in Byzantium: Dichotomy or Symbiosis?* // *DOP*. — 1993. — P. 115–129.

¹⁰ На это указывает то обстоятельство, что на классическом языке составлены все дошедшие до нас речи, произнесенные по поводу официальных церемоний (как прозаические, так и стихотворные) — эпитафия Константина Лукина, прочтенная им в мае 1330 г. на смерть василевса Алексея II (1298–1330), стихотворные речи по разным поводам придворного панегириста Андрея Ливадина. Скорее всего, вслух зачитывались и стихотворные энкомии протопоптария Стефана Стурпула, в которых он на рубеже XIII и XIV вв. восхвалял своего владыку василевса Алексея II. Можно упомянуть и речи Виссариона, которые он, по-видимому, произносил при трапезундском дворе в 1425–1427 и 1436 гг. (Papadopoulos-Kerameus A. *Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας*. Т. 1. — St. Petersburg, 1891. — P. 421–430, 431–437; *Ἀνδρέου Λιβιδινοῦ βίος καὶ ἔργα* / Έκδ. 'Ο. Λαμπριδῆς // *ΑΠ. Παράρτημα 7*. — Αθήνα, 1975, далее: Libadenos; Paratheodorides Tr. *Ἀνεκδοτοὶ στίχοι Στεφάνου τοῦ Στουροποπόλου* // *ΑΡ*. — Т. 19. — 1954. — P. 263–282; Chrysanthos. *Ἡ ἐκκλήσια Τραπεζούντος* // *ΑΡ*. — Т. 4/5. — 1933. — P. 327; о речах Виссариона см. ниже сн. 11).

разчики понтийской литературы, сравнимые по аттической изощренности языка с текстами константинопольских интеллектуалов, принадлежали перу тех, кто прошел константинопольскую грамматическую школу (как, например, язык Андрея Ливадиана — прототаулария и хартофилака Трапезундской митрополии, а позже придворного энкомиаста, который родился в Константинополе, а с 1330-х гг. осел в Трапезунде).¹¹

Литературный язык местных писателей, которые, скорее всего, получили образование в самом Трапезунде, чаще безыскусен и нередко (как в случае Миханла Панарета — официального историографа Великих Комнинов¹²) выходит за рамки аттической нормы. Очевидно, что грамматическая школа Трапезунда, равно как и общий культурный уровень Великокомниновской столицы, уступала

¹¹ Спорным остается вопрос о причислении к литературе Понта эпохи Великих Комнинов текстов знаменитых константинопольских интеллектуалов Виссариона Никейского и Иоанна Евгеника. Виссарион — уроженец Трапезунда, рано уехал в Константинополь и, получив там образование, вошел в круг византийской интеллектуальной элиты. По крайней мере дважды (между 1425 и 1427 гг. и, вероятно, в 1436 г.) он посещал Трапезунд в качестве дипломата. Он является автором, в частности, панегирика Алексею IV Великому Комнину (1417–1429), трех монодий и стихотворной эпиграфы в связи со смертью трапезундской императрицы Феодоры (1426), а также похвального слова Трапезунду. (Ὁ «Εἰς Τραπεζούντα» λόγος τοῦ Βισσαρίωνος / Κριτικὴ ἐκδ. Ὁ Αἰμψίδης // AP. — Т. 39. — 1984. — P. 3–75, далее: Bessarion; Stromon E.J. Bessarion before the Council of Florence. A survey of his early writings (1423–1437) // Byzantine Papers / Ed. E. & M. Jeffreys, A. Moffatt. — Canberra, 1981. — P. 128–156.) Иоанн Евгеник — потомок выходцев с Понта, родившийся в Константинополе, посетил Трапезунд и имел хорошие связи с Великими Комнинами. Его перу принадлежит житие св. Евгения, покровителя Трапезунда, и экфрасис Трапезунда (Lampsides O. Ἰωάννου Εὐγενικού ἐκφράσις Τραπεζούντος. Χρονολόγησις καὶ ἐκδοσις // AP. — Т. 20. — 1955. — P. 3–7).

Упомянутые сочинения Виссариона и Иоанна Евгеника иногда относят к понтийской литературе. Как указал Б.Л. Фонкич в частной беседе с автором этих строк, наличная рукописная традиция упомянутых произведений не позволяет говорить о том, что эти тексты были сколько-нибудь широко известны на Понте; хотя оба автора имели понтийские корни и писали о Понте, вряд ли стоит лишь на этом основании включать их тексты в круг понтийской литературы.

В целом соглашаясь с замечанием Б.Л. Фонкича, нельзя не отметить и достаточно тесную связь, по крайней мере, Виссариона с Трапезундом, в первую очередь с комниновским двором и, вероятно, с трапезундскими интеллектуальными кругами (известно, например, письмо Виссариона к Георгию Амируци: Stromon E.J. Bessarion before the Council of Florence... — P. 137). Тексты самого Виссариона показывают его хорошее знакомство с Понтом, его историй, современным содержанием и, наконец, с особенностями имперской концепции Великих Комнинов. Поэтому ниже в ряде случаев мы позволим себе использовать его тексты (с упомянутыми выше оговорками) для характеристики понтийского греческого сознания.

¹² Μιχαὴλ τοῦ Παναρέτου περὶ τῶν Μεγάλων Κομνηνῶν / Εκδ. Ὁ Αἰμψίδης. — Αθήνα, 1958 (далее: Panaretos).

Константинополю и не могла обеспечить должной глубины классического образования.¹³

Отметим, однако, что само существование грамматических школ в Трапезунде не подлежит сомнению: наличие в трапезундском населении заметного слоя преподавателей классической словесности (υρασιότακτοί) зафиксировано в источнике.¹⁴ Не следует преувеличивать культурный разрыв между константинопольской и трапезундской системами образования. В конце концов, по-видимому, именно из трапезундской грамматической школы вышел выдающийся интеллектуал Георгий Амируци.

Во-вторых, прецедент понтийской словесности вновь подтверждает мысль о тесной связи между классическим языком и византийской имперской концепцией, уже отмечавшейся исследователями. Аттический язык являлся одним из неотъемлемых атрибутов христианской Римской империи, на котором византийская автократия идентифицировала себя. Именно наличие у классического языка официального статуса на Понте гарантировало его господство в высокой культуре. Дошедшие до нас документы Великокомниновской императорской канцелярии своим архаизированным формуляром, более или менее удачной имитацией аттического языка вполне отражают эти имперские и связанные с ними культурные претензии Великих Комнинов.¹⁵

¹³ Ср. с некоторыми нашими наблюдениями, указывающими на ту нужду в «профессиональных» чиновниках (т. е. в людях, прошедших, в частности, серьезную грамматическую подготовку), которую, вероятно, испытывали Великие Комнины в начале XII в.: Шукуров Р. Тюрки на православном Понте в XIII–XV вв.: начальный этап тюркизации? // Причерноморье в середине века. Вып. 2. / Под ред. С.П. Карпова. — М., 1995. — С. 95–96.

¹⁴ Грамматик часто упоминаются в так называемом Трапезундском гороскопе 1336 г.: Τραπεζουντακῶν ἠροσκοπιῶν τοῦ ἔτους 1336 / Εκδ. Στ. Αἰμψίδης // NE. — Т. 13. — 1916. — P. 39^a, 21–25, 42^b, 43^b, 18, 26, 44^b, 22, 45^b, 23 (репринтное переиздание этого текста: Varvounis M.G. Ὁψεις τῆς καθ'ἑμπεριῆς ζωῆς στὴν Τραπεζούντα τοῦ 14^{ου} αἰῶνα — Ἡ μαρτυρία τοῦ Ὀροσκοπίου τῆς Τραπεζούνας (1336) // AP. — Т. 45. — 1994; комментированный английский перевод гороскопа см.: Mercier R. An Almanac for Trebizond for the Year 1336 (Corpus des astronomes byzantins. VII). — Louvain-la-Neuve, 1994. — P. 147–156). На достаточно высокий статус грамматиков в трапезундском обществе указывают не только частые ссылки на них в гороскопе, но и то обстоятельство, что в трех случаях грамматиков упомянуты в паре с вельможами, а для последних на апрель 1336 г. предсказывается даже «μὲνιν νεύστωνων μετὰ ὑρασιότακτῶν» (43^b) — видно, у грамматиков хватало влияния для того, чтобы стать объектом нападок со стороны вельмож.

¹⁵ Как известно, трапезундские Великие Комнины, прямые наследники православных византийских Комнинов XI–XII вв., считали власть своего рода единственно легитимной властью в нераздельной Ромейской империи. Они долго наде-

Несмотря на очевидную провинциальность и скудость понтийской литературы (в сравнении с константинопольской), нет сомнений в том, что Великокомниновский двор и трапезундская митрополия все же обеспечили сохранение за литературным языком его господствующего статуса в письменности. При дворе Великих Комнинов определенно не могли появиться историографические тексты вроде «Морейской хроники» (XIV в.), эпиротской Хроники Токко (после 1426) или «Кипрской хроники» Леонтия Махеры (XV в.), написанные на провинциальных греческих диалектах. Эти образчики ранней новогреческой литературы появились при дворе чужеземцев-латинян в Мореи и на Кипре как знак разрыва с византийской имперской традицией. На Понте, напротив, этикет византийской императорской власти предполагал сохранение господства классического языка как языка государственного.

В сфере высокой словесности соотношение между языком текста и речью его творца в общих чертах ясно: автор и переписчик стремились (в меру их сил) писать на том языке, который в устной речи уже не употребляли. Последнее не могло не привести в конце концов к неточностям и огрехам (орфографическим, грамматическим), которые исследователи находят даже в продукции имперских канцелярий и в других текстах, формально относимых к высокой словесности. Но факт остается фактом: аттический язык оставался идеальным образцом, другой вопрос — насколько удачно в каждом конкретном случае этот образец удавалось воспроизвести.

Проблема соотношения между языком писаного текста и реальным разговорным языком чрезвычайно сложна в отношении другого класса византийской письменности — частноправовых актов. Считается, что в частноправовых документах наиболее полно и последовательно отражены элементы так называемого народного языка. Употребление диалектизмов допускалось в них из-за невысокого культурного статуса такого рода текстов — они не входили в круг официальной письменности и высокой литературы, а потому не требовали особой антиквизирующей очистки. Большая часть понтийских частноправовых документов сохранилась в составе кор-

ялись, что задержались на Понте лишь временно, по дороге к вожделенному Константинополю (Oikonomides N. The Chancery of the Grand Komnenoi // AP. — Т. 35. — 1975. — P. 299–332; Maerides R. What's in the Name «Megas Komnenos»; Shukurov R. ALMA: The Blood of the Grand Komnenoi // BMGS. — Vol. 19. — 1995. — P. 161–181).

пуса так называемых Вазелонских актов, изданных Ф. Успенским и В. Бенешевичем в 1927 г.¹⁶

Языковой материал Вазелонских актов, все еще ждущий систематического исследования, свидетельствует о сложной и многослойной структуре различных уровней разговорного языка внутри греческого понтийского языкового пространства. Сейчас для нас важно то, что нестандартные диалектные элементы, зафиксированные в Вазелонских актах, носят выраженные признаки современного понтийского диалекта, как он описан в ряде исследований последнего столетия.¹⁷ Акты отразили, по существу, все базовые характеристики современного понтийского диалекта: особенности его фонетики (слияние безударных *io*, *ia*, архаическое произношение η как ϵ), морфологии (в образовании аориста и перфекта, отглагольных существительных, наречий места), синтаксиса (порядок слов, функции падежей), семантики.¹⁸ Наиболее широко диалектизмы пред-

¹⁶ Этот сборник (кодик) состоит из копий документов, хранящихся в архиве монастыря св. Иоанна Предтечи в Вазелоне и подтверждавших права монастыря на земельную собственность в области Мауца, южные Трапезунда. Сборник содержит копии 192 документов, включая дарственные, завещания частных лиц, купчие, датируемые XIII–XVII вв., а также копии императорских пожалований, судебных решений по некоторым спорным монастырским землям и фрагменты фискальных кадастров великокомниновского времени. Подобные копиянные книги предназначались для внутренних нужд архива (как, например, каталог наличных актов), в случае утери подлинного документа кодик мог использоваться в судебном разбирательстве в качестве оправдания владельческих прав (Успенский Ф., Бенешевич В. Вазелонские акты. Материалы для истории крестьянского и монастырского землеустройства в Византии XIII–XV вв. — Л., 1927, далее: AV; Медведев И. П. Очерки византийской дипломатики (частноправовой акт). — Л., 1988. — С. 35–36, 38–42). Переиздание Актов уже давно назрело; о намерении предпринять их новое издание заявляли в последнее время Э. Брайер, И. П. Медведев и Н. Икономидис.

¹⁷ Oikonomides D. Die Lautlehre des Pontischen. — Leipzig, 1908; Papadopoulos A. Ἰστορικὴ γραμματικὴ τῆς ποντικῆς διαλέκτου. — Ἀθήναι, 1955; Papadopoulos A. Ἰστορικὸν λεξικὸν τῆς ποντικῆς διαλέκτου. Т. 1, 2. — Ἀθήναι, 1960–61; Topchana K. Ἡ γραμματικὴ τῆς ποντικῆς. — Θεσσαλονίκη, 1988; Tompaides D. E. Ἡ ποντικὴ διάλεκτος. — Ἀθήναι, 1988; Tompaides D. E. Ἡ ποντικὴ διάλεκτικὴ μορφή τῆς ἑλληνικῆς γλώσσας // AP. — Т. 45. — 1994. — С. 13–17. К вопросу о месте понтийского в ряду других новогреческих диалектов и о его соотношении с древнегреческим см.: Mackridge P. The Pontic Dialect: A Corrupt Version of Ancient Greek? // JRS. Vol. 4. — № 4. — 1991. — P. 335–339.

¹⁸ Vagiakakos D. Διαλεκτικὰ ἐκ τοῦ μεσαιωνικοῦ Πόντου // AP. — Т. 26. — 1964. — P. 267–276. Lampides O. Γλωσσικὰ σχόλια εἰς μεσαιωνικὰ κείμενα τοῦ Πόντου // AP. — Т. 17. — 1952; Lampides O. Sprachliches zu den Vazelonos Urkunden // BZ. — Bd. 35. — 1935. — S. 18–19; Dölger F. Zu den Urkunden des Vazelonklosters bei Trapezunt // Dölger F. Byzantinische Diplomatiek. — Ettal, 1956. — S. 350–370.

ставлены в лексике, что, в общем, неудивительно, поскольку, как считается, в условиях диглоссии и двуязычия именно лексика является наиболее открытым и подверженным разнообразным влияниям уровнем языка.¹⁹

Весьма знаменательным в этой связи представляется то обстоятельство, что появление отмеченных диалектных форм носило сугубо несистематический характер: как показал Д. Ваякакос, разговорные формы употреблялись только в качестве факультативных вариантов, коррелируемых стандартным. Причем, как обратил внимание Ваякакос, варианты и стандартные формы нередко соседствуют в рамках одного документа, принадлежащего перу одного писца. При упоминании некоторых типично диалектных топонимов писцы иногда сознательно подчеркивают ненормативность употребленного ими названия: ἐν τῇ στάσει τῆ λεγομένη ἐϋχαρίως τοῦ Μαζάστη («в стаси, именуемой по местному обычаю Мазасп»); τόπον τὸ λεγόμενον Ψωράλην (место, именуемое Псоралп); τὸ Γερμανέσιν ἐλεγεόμενον (прозываемое Германес) и т.п. В ряде случаев диалектные топонимы приводятся вместе с нормативными, которые, можно предположить, в эту эпоху уже не были употребительны в обычной речи: στάσει Αἰθήρισα ἤτοι τοῦ Μαζάστη («стаси Ифериса, то есть Мазасп»)²⁰.

Важно то, что эти отдельные диалектные элементы могут быть гипотетически сведены в целостную картину и указывают на несомненную близость, если не тождественность, их базовых характеристик с современным понтийским диалектом (также по преимуществу устным), обрисовывая ту значительную дистанцию, которая разделяла разговорный и литературный языки. Логично было бы предположить, что уже в средневековье существовал такой фонетически и грамматически «чистый» понтийский разговорный язык, который был близок к современной понтикий, но по понятным причинам не получил в византийскую эпоху адекватной письменной фиксации. Носителями такого языка, несомненно, были неграмотные и необразованные жители Понта, языковое образование которых ограничивалось только тем, что они впитали с молоком матери.

Детальный анализ соотношения между средневековым и современным состоянием греческих понтийских говоров — задача буду-

¹⁹ Vagiakakos D. Διαλεκτικά... — Р. 277–287. Ср.: Успенский Б.А. Краткий очерк истории русского литературного языка (XI–XIX вв.). — С. 38.

²⁰ Vagiakakos D. Διαλεκτικά... — Р. 267.

щих исследований. Однако уже сейчас, как кажется, не может вызвать сомнений тот факт, что языковой феномен Вазелонских актов является на самом деле лишь неким промежуточным явлением между двумя основными языковыми системами — местной понтийской и официальной классической.

Приведенные выше соображения показывают, что сами составители актов, несомненно, тяготели к литературному аттическому языку, «снижая» его, однако, большим или меньшим числом диалектизмов. Язык актов, как целостная и свершившаяся языковая система, указывает скорее на глубину и устойчивость влияния аттического языка, чем на уровень развития сугубо разговорного понтийского диалекта. От реального разговорного языка, как видно, в ту эпоху так и не сохранилось ни одного цельного текста.

Тогда возникает закономерный вопрос: какую речевую реальность отражали акты? В большинстве актов имя писца не указано, однако очевидно, что в Трапезундской империи, как и во всем византийском мире того времени, акты писались в основном духовенством — монахами, священниками, профессиональными нотариусами, а также имперскими чиновниками, реже — грамотными мирянами.²¹ Можно предположить, что язык актов представлял собой достаточно искусственное образование, некий особый письменный «испорченный» язык, применявшийся в частноправовой сфере; в его основе лежала аттическая норма, в которую прорывались случайные элементы разговорного понтийского диалекта, отличного от письменного языка, которым пользовались сами писцы. Можно также предположить (и это, на наш взгляд, много более вероятно), что он был вариантом некоего третьего (наряду с аттическим и понтикий) разговорного арго, смеси литературного языка и местного понтийского, на котором, скорее всего, и говорила грамотная (т. е. в тех или иных объемах прошедшая через школу аттического языка) часть общества. Этот «культурный» или «окультуренный» язык, вероятно, противопоставлялся, с одной стороны, «низкой» речи необразо-

²¹ Медведев И.П. Очерки византийской дипломатии. — С. 27–30, 129–176, и особенно с. 159, на которой поименно перечислены писцы, упоминавшиеся в Вазелонских актах. И.П. Медведев, ставя под сомнение само существование профессиональных нотариусов в Трапезундской империи, упускает из виду ряд свидетельств, прямо упоминающих трапезундских нотариусов: например, воцарив трижды упомянуты в Трапезундском гороскопе, причем однажды рядом с грамматиками — тесно связанной с нотариатом профессией (Τραπεζουντιῶν ἀποσκόπιον. — Р. 39^a–^b, 43^b, 43^b–^c).

ванных уроженцев Понта (крестьян и горожан), говоривших на фонетически и грамматически чистом понтийском диалекте, а с другой — более аттицизированной речи высокообразованных интеллектуалов, придворных и высших клириков. Следовательно, можно было бы также предположить, что у самих носителей этого «промежуточного» языка аттические формы преобладали на письме, а сугубо диалектные — в речи. Этим монахам и священникам, грамотным мирянам, которые были причастны высокой словесности, не всегда хватало грамматического знания даже для письменной имитации аттически правильной речи. Они при всем своем старании не могли избавиться от орфографических ошибок (как правило, отражавших фонетические диалектизмы), грамматических и синтаксических диалектизмов, которые воспринимались в бытовых текстах как допустимые и, наверно, неизбежные «варваризмы» внутри аттической нормы²².

Итак, подведем некоторые итоги. Простая констатация наличия диглоссии на византийском Понте недостаточна и, по сути, мало объясняет ту многослойную речевую реальность, которая скрывалась за языковыми типами сохранившихся письменных источников. Между двумя полярными компонентами понтийской диглоссии — письменным аттическим и разговорным понтийским языками — существовала промежуточная градация письменных и, вероятно, стоявших за ними устных вариантов языка, к носителям которых принадлежала большая часть грамотных понтийцев.²³ Аттический язык оставался для них идеальной нормой, независимо от того, насколько успешно они могли (или хотели) осуществить эту

²² Чрезмерно широкое употребление подобных диалектных варваризмов в публичных актах, исходивших от официальных учреждений, было явлением достаточно нетипичным. Приведем один из красноречивых примеров — судебный прецедент, правда, рассматривавшийся в Константинополе в XIII в. «Варварским» был назван «неправильный» (т. е., вероятно, засоренный формами «низкого языка») язык одного из публичных актов, якобы исходившего из канцелярии местной администрации и разоблаченного как подделка константинопольским судом. Причем судебная экспертиза использовала языковую нестандартность акта как одно из решающих доказательств его подложности. Судебное разбирательство вскрыло и автора подделки — им был глубокий старец, деревенский житель (Медведев И. П. Очерки византийской дипломатики. — С. 202–203; ММ. — Т. 4. — № 1. — Р. 290–295).

²³ Ср. с пагальными рассуждениями Э. Сенира о диалекте в связи с развитием языка (Сенир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии. — М., 1993, главы «Язык как продукт истории: тенденция развития (дрейф) языка», «Диалект», с. 138–172, 216–222).

норму на деле. Следовательно, благодаря своему официальному и культурному статусу, нормированный «культурный» язык, несмотря на очевидную его «варваризацию» в текстах бытового характера, продолжал в идеале сохранять свое монопольное господство в письменной сфере. Для нашего последующего изложения важно подчеркнуть, что аттический язык не только полностью исключал проникновение в какой бы то ни было письменный текст разговорного понтийского диалекта как *особой языковой системы*, но и исполнял функции своеобразного фильтра, задерживавшего широко употребляемые в устной речи варваризмы — т. е. всякий языковой элемент, выходящий за рамки общепринятой нормы. Хотя эти фильтрационные функции в текстах бытового характера по упоминавшимся причинам задействованы слабее, однако и там, как нам представляется, сохраняются следы этой фильтрации.

3. «Восточный» элемент в письменном языке

Византийский письменный язык претерпевал еще одну знаменательную трансформацию, усугублявшую разрыв с традицией. В XIII в. происходит не только разрушение традиционного равновесия и перераспределение функций между двумя дополняющими друг друга элементами диглоссии, но и все более расширявшееся «внешнее» вторжение иноязычных элементов, чуждых византийскому культурно-лингвистическому пространству. Разговорный язык, выйдя за определенные ему традицией рамки и надломив пуристический иммунитет аттической нормы, вероятно, открыл тем самым и дверь для элементов иных культурно-лингвистических пространств, как итальянского и отчасти славянского, так и «восточного», или тюркского²⁴.

Особенно широко проникали тюркизмы в наиболее «незащищенную» сферу книжного языка — в лексику.

В течение веков богатейший лексический фонд классического языка использовался как неисчерпаемый источник для включения

²⁴ Под «восточными» или «тюркскими» мы подразумеваем элементы, зафиксированные в греческих текстах, имеющие на самом деле не только тюркское, но также арабское и персидское происхождение и вошедшие в лексический состав тюркских языков. Дело в том, что лексика «мусульманского» круга языков — арабского, персидского и тюркского — поставилась в Византию по преимуществу тюрками, начиная с XI в. плотно охватывавшими большую часть сухопутных пределов византийской ойкумены. Немногочисленные исключения из этого правила каждый раз должны оговариваться специально.

в византийскую культурно-лингвистическую сферу *новых смыслов*, возникавших в результате контактов с внешним миром. Византийцы избегали, как могли, неологизмов и лексических заимствований из внешнего мира, географическая, этническая номенклатура, реалии чужеземного социального и культурного быта нередко (но не всегда) переименовывались в терминах классической науки (историографии, этнографии, географии и т. д.). Этот широкий известный феномен исследователи обычно именуют «архаизацией» современных средневековому автору реалий. Однако при этом современный исследователь не всегда отдает себе отчет в том, что такая «архаизация» происходила не только (а может быть, и не столько) от *сознательного и вольного* подражания византийцев лексике древних авторов, но, скорее, была следствием жесткой нормированности лексического состава письменного языка. Вместе с тем «архаизация» была средством включения новых объектов, посредством их *аналогизации*, в контекст нормативных, логически ясных и выверенных представлений о мире. Этот метод византийских интеллектуалов, искавших ключ к объяснению современного мира через метод «аналогий», который современные исследователи вольны оценивать как подражательный и нетворческий, несомненно способствовал сохранению устойчивости и целостности культурно-лингвистической идентичности.

Тем не менее, византийские авторы не могли (да и не всегда хотели) избежать употребления иноязычных слов в качестве «технической терминологии». Иноязычная лексика составляла необходимый жанровый элемент сочинений историографического, этнографического и географического характера, которые ориентировались на терминологически точное описание уникального прецедента (исторического факта, чужой земли, народа) и потому на значимые для повествования иноязычные «специальные» термины. Именно она придавала такого рода текстам — предназначенным (среди прочего) для политиков, военных и торговцев — присущую им функциональность. Накопление с течением времени в исторической памяти византийцев этих прецедентов, привнесших все новые и новые «варваризмы», являлось одним из факторов перманентного изменения нормативного языка, его лексического «дрейфа», хотя иммунные механизмы языка, о которых мы говорили выше, совершенно явно пытались этот лексический «дрейф» замедлить.

Понтийская словесность в отношении к иноязычной лексике, находясь в общевизантийском русле, имела, как мы увидим, свои

особенности. «Восточная» лексика присутствует практически во всех типах византийских понтийских текстов. Корпус выявленных лексических элементов из языков мусульманского круга в понтийских текстах, по нашим подсчетам, составляет более полутора сотен слов.

На фоне лексической бедности основного корпуса текстов-носителей число зафиксированных «восточных» элементов отнюдь не кажется ничтожным. Подавляющее большинство «восточных слов» составляют антропонимы (около 62%), затем идут топонимы (около 15%), группа терминов мусульманской военно-административной и духовно-интеллектуальной иерархии (около 11%). Остальные распределяются следующим образом: этнонимы (около 7%); урбанонимы (около 3%); наконец, астрологическая терминология. Количественное распределение воспринятой «восточной» лексики между выделенными классами онимов, в общем-то, соответствует традиционным пропорциям средневизантийского времени. Исключение составляет разряд *научной* технической (например, астрологической) терминологии, заимствованной у иранских астрологов, однако о ней нужно говорить отдельно, она выведена за пределы приведенных процентных соотношений.

Подавляющее большинство рассматриваемых «восточных» слов впервые фиксируется в письменных источниках в XIII–XV вв. Только некоторые из них (около 15%) встречаются в текстах прежних эпох. Самые древние из зафиксированных в понтийских источниках заимствований — этнонимы «перс» (со времен Геродота), «араб» (известен уже к IV в.), «турок» (середина VI в.), соответствующие топонимы «Персия», «Аравия», «Туркия», известный атрибут византийского царского быта «тзинканистерион» (персидское наименование поля для игры в конное поло, ср. новоперс. چوگان). К средневизантийской эпохе относятся этнонимы «хазар» (VII в.), «курд» (IX–X вв.), «куман» (XI в.), этно-конфессиональное наименование «мусульманин» (VIII в.), титулы «эмир» (VIII в.) и «султан» (XI в.), «бек» (IX–XI вв.), а также «кула» («башня», XI в.). «Черга» (τῆρουα, кочевнические палатки, шатры или загоны для скота) — одно из первых тюркских слов, вошедших в книжный греческий, впервые встречается у Константина Багрянородного (X в.). В этом ряду следует, вероятно, упомянуть небольшую группу личных имен, производных от этих этнонимов и апеллятивов, вошедших по крайней мере с XIII в. в византийскую антропонимическую систему, а также малое число арабских антропонимов (как, напри-

мер, имена Мухаммад, Абу Бакр, Усман и др.), вошедших в число атрибутов византийских представлений о мусульманском мире.²⁵

Упомянутые старые заимствования носят общевизантийский характер и фиксируются западновизантийскими текстами (т. е. константинопольскими, балканскими и т. д.) XIII–XV вв. К общевизантийским заимствованиям можно причислить и несколько слов, появившихся примерно в одно время как в понтийских, так и в западновизантийских текстах: этнонимы «мугул» и «татар», военный термин «чауш». Термины военно-административной и социальной иерархии «азаб», «челеби», «хатун», урбанонимы «пазар», «майтан» впервые упоминаются в понтийских греческих текстах 1330–1390-х гг. и появляются в западновизантийских источниках позже, лишь с XV в., а последнее слово, вероятно, уже после покорения Константинополя турками (1453).²⁶

Несмотря на значительный пласт общевизантийской лексики, на долю специфически понтийских заимствований остается не так уж мало — более 50%. Сюда входят топонимы, этнонимы, городская и сельская терминология, ряд военных именовании. Однако главное место в корпусе сугубо понтийских заимствований, конечно, занимают антропонимы.

Эта монотонная сводка процентных соотношений говорит о многом, и в первую очередь о том, что понтийская словесность, несмотря на политическую и географическую оторванность владений Великих Комнинов от цивилизационной метрополии — Константинополя, продолжала оставаться в общевизантийском культурном поле. Даже частный пример столь узкого круга рассмотренной лексики вполне показателен в плане общего преемственного отношения понтийского письменного языка к прежней византийской традиции. Большинство полученных по наследству заимствований, вероятно, воспринимались понтийцами как вошедшие в стандартный аттический лексикон, и их употребление уже не связывалось с нарушением языковой нормы. Виссарион Никейский в своей сугубо аттицизированной и стилизованной «Похвале Трапезунду» ис-

²⁵ См.: Moravcsik Gy. *Byzantinoturcica*. Bd. 2. — Leiden, 1983. — S. 66–68, 166, 167, 169, 198–199, 250–251, 252–254, 286–289, 312, 335–336; см. также антропонимы: s. 200–203 (Мухаммад), 256 (Пупакес), 214–215 (Осман) и др.; Georgacas D.J. *The names for the Asia Minor peninsula and a register of surviving Anatolian Pre-Turkish placenames*. — Heidelberg, 1971. — P. 93–99.

²⁶ См.: Moravcsik Gy. *Byzantinoturcica*. Bd. 2. — S. 193, 301, 308–309; 56, 311, 343, 180, 239.

пользовал этноним «турк», не доставляя себе труда заместить его чем-либо из обычного набора классических эвфемизмов («варвары», «персы», «народы», «саракины», «исмаилиты»).²⁷ Что касается синхронного появления новой «восточной» лексики на западе и востоке византийского мира, то его в каких-то случаях, вероятно, следует объяснять независимым заимствованием из общего тюркского источника, однако нельзя исключить, что более ранние понтийские заимствования могли «мигрировать» с Понта на Запад и прижиться в константинопольском письменном языке. В любом случае, этот параллелизм мог бы свидетельствовать о сохранении культурно-лингвистического единства византийского мира XIII–XV вв. и о наличии информационного обмена между политически и экономически изолированными греческими анклавами.

Однако, при всей очевидной важности проблемы культурных связей внутри раздробленной поздневизантийской ойкумены, для нас в данный момент наибольший интерес представляет как раз та лексика, которая отличала понтийцев от византийского Запада и была воспринята ими прямо от своих тюркских соседей, поскольку именно она фиксировала специфические трансформации в понтийском сознании.

4. Чуждые имена

Корпус иноязычных лексических элементов, зафиксированных понтийскими текстами, весьма неоднороден в отношении их статуса в языковой системе и включенности в эллинскую культуру. Следует выделить особый круг слов, для которых фиксация в письменном тексте вряд ли означала полноценное вхождение в греческий язык. Я имею в виду многочисленный разряд антропонимов, зафиксированных в текстах исторического характера. Упоминания этих антропонимов, как правило, единичны — следовательно, скорее всего, их хождение в языке ограничивалось рамками известного прецедента, описанного в известном сочинении.

В отличие от старых заимствований эти новые «варваризмы», несомненно, рассматривались до поры как сознательное нарушение письменной нормы, узаконенное традицией только для известного

²⁷ Bessarion. — P. 57¹⁸. Здесь и ниже мы привлекаем тексты Виссариона для описания понтийского греческого сознания с определенными оговорками (см. сн. 11). Следует также отметить, что другой искусный стилист, Андрей Ливади, все же предпочитал обозначать турков «варварами» и «персами».

круга текстов. Занимательный пример попытки нормативизации подобного «варваризма» сохранил один из текстов придворного энкомиаста Андрея Ливадина. В «Ямбах на Рождество Богородицы» (1361), содержащих экскурс о недавней военной победе греков над тюркским предводителем Ходжа Латифом, Ливадин передает его имя как Ὀλατοῦφης:

Πέρσαι συνετρίβησαν ἐν στίφει βέλους,
 ἔμα σατράπαις καὶ κακὸς Ὀλατοῦφης,
 ἄρχοντες ἔθνῶν καὶ σοβαροὶ ταῖς νίκαις,
 ὄπλοις ἔθνικοῖς ἐμπεφραγμένοι μάλα...²⁸

(Персы уничтожены были в боевом порядке, а вместе с [их] сатрапами и отвратительный Голатуф, и властвующие над язычниками, и стремительные в победах весьма сильные оружием языческим...)

Вместе с тем, официальная хроника Панарета, младшего современника Ливадина, содержит абсолютно точную передачу того же имени, тождественную ее подлинной тюркской или иранской фонетической форме, — ὁ Χοτζιαλατίφης (خواجه لطيف)²⁹. Это, скорее всего, означает, что в пространстве разговорного языка имя существовало в своем исконном, практически не эллинизированном виде. Дело, очевидно, было не в том, что Ливадин хуже Панарета знал, как точно произносится (и пишется) это имя. Ливадин до неузнаваемости грецизирует имя, с тем чтобы привести его в соответствие с аттическим благозвучием своего текста.³⁰

Как бы то ни было, приведенный пример указывает на то, что фиксация того или иного неологизма в исторических текстах отнюдь не всегда означала полноправное включение этого варваризма в лексическую норму языка. Иноязычная антропонимика исторических и прочих специальных текстов обладала, так сказать, потенциальной нормативностью: став фактом текста, она еще не превратилась в факт культуры и языка в полном смысле. Ливадин, делая имя варвара узнаваемым, «благозвучным» и поставив его

²⁸ Libadenos. — P. 111²⁶; Shukurov R. Between Peace and Hostility. — P. 34, 64.

²⁹ Panaretos. — P. 73^{25, 29}. Ср. с поитийским χοτζῶς < тур. «религиозный учитель или имам» (Papadopoulos A. Ἱστορικὸν λεξικὸν τῆς Ποντικῆς διαλέκτου. Т. 2. — P. 524).

³⁰ Более того, может быть, Ливадин, осваивая варварское имя, имел целью трансформировать Ὀλατοῦφης в паронимическое соответствие другому, литературному, весьма значимому в данном контексте имени Голиаф (Γολιάφ) — расхожему символу гордыни и злой силы?

в должный контекст, как раз и совершал знаменательный шаг в сторону переосмысления нейтрального исторического факта как парадигмального события, а личного имени — как имени нарицательного.

Интересно отметить, что этот шаг Ливадина не имел продолжения в последующей языковой практике, и «голатуф» так никогда и не превратился в новый апеллатив. Большинство исторических имен участников тех или иных событий так и не вышли за пределы изолированного разряда «специальной терминологии», оставаясь значимыми лишь в контексте конкретного исторического прецедента и вне связи с ним не имея свободного хождения в языке.

По своему месту в лексической структуре этим антропонимам сродни и другие неологизмы, пришедшие как названия новых объектов, неизвестных до того понтийским грекам. К ним, в первую очередь, относится титулатура врагов империи, зафиксированная в исторических текстах: εἰκελτόφης (возможно, от персидского ركبدار³¹, ζῶχης (шейх)³², а также ряд топонимов, не имевших собственного бытия в греческом языке за пределами прецедента.

Рассмотренный разряд имен был не только чужим для слуха понтийцев, он остался чуждым греческому языку, присутствуя в нем как terminus technicus, но не обладая правом на свободное хождение.

5. Двуязычность мира

Однако существовал и другой разряд иноязычных слов, много более активно внедрявшихся в греческое культурное пространство. Более того, совершенно очевидно, что иноязычные онимы начинают в некоторых случаях теснить старую лексику.

В первую очередь обратимся к именам социума и их наиболее консервативной сфере — официальному ономастикону. Начнем с того, что по крайней мере трое из членов правящего дома — дети василевса Алексея II Великого Комнина (1297–1330) — носили двойные греко-тюркские имена. Панарет в своей хронике упоминает «ὁ Ἄζαχουτλοῦ κύρ Μιχαήλ», «ἡ κυρά Ἄννα ἡ λεγομένη Ἄναχουτλοῦ»,

³¹ Panaretos. — P. 68¹⁵; PLP. — № 17537; см. рецензию Ménage V.L. in BSOAS. — Vol. 40. — 1977. — P. 155–160.

³² Laonici Chalcocondylae historiarum demonstrationes. — Vol. II. / Rec. E. Darko. — Budapestini, 1922–1924. — P. 220²⁵ ff.; Shukurov R. The Campaign of shaykh Djunayd. — P. 127–140.

«κβρ Γεώργιος ὁ Ἀχλουγῆς». ³³ Следовательно, полное имя царевичей и цариц строилось, вероятно, по модели «Михаил Асақуtlу Комнин» (*Великими* Комнинами, по всей видимости, именовались только коронованные особы) либо «Михаил Комнин Асақуtlу». Считается, что имена они получили от своей матери, грузинской царицы, жены Алексея II, которая, как и весь грузинский двор того времени, была под большим влиянием монголов. Этого объяснения, на наш взгляд, недостаточно; истинное их происхождение, назначение и функция пока не выяснены. ³⁴ Нам известен только один весьма похожий прецедент в западно-византийском ареале: монгольское второе имя того же типа (двусловное) носила Феодора, дочь Марии Палеологини (XIV в.) — в одном из актов XIV в. упоминается «Θεοδώρα ἡ ἐπινομοζομένη Ἀρχαυτλοῦν» ³⁵. Ее мать Мария, незаконнорожденная дочь Михаила VIII, была женой Абаки (1265–1281), монгольского хана Ирана. Интересно, что составитель акта, а в одном случае и Панарет подчеркивают *вариантный* статус варварского имени по отношению к крестному христианскому, разделяя их словами λεγομένη («именуемая») и ἐπινομοζομένη («прозываемая»). Однако что касается понтийского прецедента, то эти варварские «прозвища», как представляется, вытеснили в обычном употреблении греческие христианские имена: Панарет в последующем повествовании именуется отпрысков императора *только* тюрко-монгольскими именами — Анақуtlу и Ақбуқа. ³⁶ Можно было бы списать «двуименность» Комниновских царевичей и цариц на уникальность конкретного прецедента, если бы на примере других текстов и других лексических ареалов мы не столкнулись с подобным появлением иноязычных синонимов для вполне обычных греческих слов.

Трактат Псевдо-Кодина XIV в. о рангах (τὰ ἀξιωματά) и чинах (τὰ ὀφίκια) Великокомниновского двора, представляющий собой два идентичных списка (один — в прозе, другой — в «политических» стихах), отмечает небезытересные инновации подобного рода

³³ Panaretos. — P. 64⁷, 66¹¹⁻¹⁴, 67¹⁵, 64⁸, 78¹⁹; Шукуров Р. Тюрки... — С. 90: имена имеют тюрко-монгольское происхождение (Ἀζαχουτλοῦ < anaqutlu, Ἀχλουγῆς < aqbuqa). Ср.: Zachariadou E. Noms communs à Trébizonde // REB. — Т. 53. — 1995. — P. 285–288.

³⁴ См. об этом: Шукуров Р. Тюрки... — С. 90. Ср.: Kuršanskis M. Relations matrimoniales entre Grands Comnènes de Trébizonde et princes géorgiens // Bedi Kartlisa. Vol. 34. — 1976. — P. 116–117.

³⁵ MM. T. I. — P. 136; Moravcsik Gy. Byzantinoturcica. Bd. 2. — S. 71.

³⁶ Panaretos. — P. 66¹⁴, 67¹⁵, 78¹⁹.

в традиционной титулатуре. ³⁷ Наряду со старыми и новыми обще-византийскими варваризмами (αὐλλῆς, τῆροστος, δραγομάνος, μοуртῆто, ἀλλαγία³⁸), трактат фиксирует и сугубо понтийские неологизмы. В поэтической версии мы находим «протоспафарий» (ὁστὶς ἀμυρτζαντῆρος καλεῖται κατὰ Πέρσας) («протоспафарий, который именуется персами амиртзантарий»), а в прозаической версии содержится еще одно именование — «ἀκόλοσθος ἦτοι ὁ χοурτζῆς» («аколуф, то есть хурджи»). Обратим внимание на то, что неологизмы синтаксически выделены, а на «персидское» происхождение одного из них даже указано, т. е. «восточный» эквивалент стоит рядом с традиционным названием чина как *вариантное* именование. Более того, эти неологизмы не были *необходимым* элементом текста — *протоспафарий* в прозаической версии, а *аколуф* в поэтической фиксируются без «восточных» своих соответствий. Перед нами та же процедура начальной нормативизации варваризма, сходная по смыслу с той, о которой шла речь выше на примере из стихов Дивадина.

Слово ἀμυρτζαντῆρος и в самом деле происходит от арабо-персидского امیرجاندار «повелитель телохранителей», хотя до сих пор неясно, у кого понтийцы могли заимствовать это именование³⁹; χοурτζῆς заимствовано у монголов (قورجی)⁴⁰. Есть основания думать, что ранг *амирджандара* и *курджи/курчи* — это не просто почетный придворный титул, дававший только славу и жалование (как многие ранги официалов в поздневизантийской иерархии), но влиятельная должность в придворной военной иерархии, дававшая власть над гвардейскими подразделениями варваров-тюрков («амирджантариев» и, возможно, «хурджеритов»). ⁴¹ Можно также пред-

³⁷ Pseudo-Kodinos. Traité des offices / Introduction, texte et trad. par J. Verpeaux. — Paris, 1966. — P. 348, 345.

³⁸ Все эти термины, кроме ἀλλαγία (Panaretos, p. 65⁸), насколько мы знаем, не встречаются в других понтийских текстах, и поэтому трудно судить об их действительной употребительности.

³⁹ Bryer A.A.M. The Faithless Kabazitai and Scholarioi // Maistor: Classical, Byzantine, Renaissance Studies for R. Browing. — Canberra, 1984 (Bryer A.A.M. Peoples and Settlement in Anatolia and the Caucasus, 800–1900 [Variorum collected studies series] — № 7. — London, 1988). — P. 312; Laurent V. Deux chrysobulles inédites des empereurs de Trébizonde Alexis IV-Jean IV et David II // AP. — Т. 18. — 1952. — P. 54 et commentaires; cf.: P.L.P. — № 830; Moravcsik Gy. Byzantinoturcica. Bd. 2. — S. 66–68; Шукуров Р. Тюрки... — С. 92–93.

⁴⁰ Шукуров Р. Тюрки... — С. 92–93; Guillard R. Recherches sur les institutions byzantines. T. 1. — Berlin, Amsterdam, 1967. — P. 531 note 22; Bryer A. The Faithless. — P. 317 note 31.

⁴¹ Шукуров Р. Тюрки... — С. 92–93.

положить, что *сначала* появились сами отряды и «ориентальные» обозначения для их командиров, и лишь *потом* «варварские» титулы были приравнены к традиционным византийским рангам. Следовательно, эти именованья, вероятно, вошли в греческую среду как чистые неологизмы, пришедшие вместе с новым для греков феноменом, не имевшим греческого имени. Тем не менее, факт остается фактом: многочисленные данные понтийских источников показывают, что эти заимствованные термины вытеснили из общего употребления найденные для них византийские эквиваленты, приобретая, как и в примере с именами царских отпрысков, статус стандартных.

Спускаясь ниже по социальной лестнице, мы встретим два других термина: μαῖτάνν (от персидского میدان «площадь»), зафиксированный Панаретом⁴², и λαζαρίωτης, т. е. «торговец», в особенности, быть может, мелкий торговец (от персидского بازار [bāzār] или его тюркизированной вариации [razar]), упомянутый составителем Трапезундского гороскопа 1336 г.⁴³ Имя μαῖτάνν прилагалось к известной площади в центре Трапезунда, появившись, вероятно, в результате семантической онимизации соответствующего апеллятива. Апеллятив λαζαρίωτης, вероятно, был весьма расхожим словом (иначе не попал бы в Трапезундский гороскоп), он образован от *λαζάρ(ης) с помощью греческого форманта -ίωτης, так что логично предполагать, что и не попавший в письменные источники *λαζάρ был не менее распространен в греческой среде. Отметим, что пуристические высокие жанры продолжали пользоваться старым словом ἡ ἀγορά (площадь, рынок, рыночная площадь), τὸ ἐμπόριον (торжище, торговый рынок), ἔμπορος (купец), причем последнее слово употребляется и составителем Трапезундского гороскопа.⁴⁴

Логично было бы ожидать, что не только свой собственный социальный мир понтийские греки видели сквозь призму двойных именованья, но тем более и чужой, лежащий по ту сторону границ их державы. И в самом деле, в этом отношении весьма показателен Трапезундский гороскоп 1336 г., астрологический прогноз на грядущий год, имеющий адресатом население столицы — монарха, знать, «грамматиков» и «нотариев», купцов и других жителей Трапезунда. Судя по гороскопу и другим источникам XIV–XV вв., Малую

Азию вместо Анатолии (Ἀνατολή) уже называют Τουρκία⁴⁵, Феодосиюполь (Θεοδοσιούπολις) — Ἀρζυρούμ⁴⁶, Сирию (Συρία) — Σιάμν или Σαμίον (شام) ⁴⁷, Египет — Μήστριν (вероятно, от арабского مصر).⁴⁸

Совокупные данные историографических и иных понтийских текстов позволяют сделать заключение о довольно неплохом знании понтийцами окружавшего их мусульманского мира, причем именно в новой мусульманской топонимике. Эта новая топонимия, распространенная среди горожан, а иными наверняка воспринимавшаяся как «площадная», явно противостояла канонам высокой географической традиции, зафиксированной в «Пернигисисе» — записках Андрея Ливадина о его путешествии в Египет (который он продолжает именовать Αἴγυπτος) и в Палестину⁴⁹ — и в уже упоминавшемся тексте Виссариона Никейского «Энкомий Трапезунду». Особенно показателен текст Виссариона, в котором история города Трапезунда с древнейших времен до эпохи Великих Комнинов включена в широкий историко-географический контекст, охватывающий обширные пространства от Атлантики до рек Инд и Ганг и насчитывающий десятки топонимов античного и средневизантийского времени. Отметим, однако, что эта богатейшая нормативная географическая номенклатура, иллюстрируя лишь древнейшую историю города, сужается до минимума, когда речь заходит о современной Виссариону эпохе.

Если говорить о природе этого сдвига в номенклатуре географических названий, то она, конечно, носила несколько иной характер, нежели рассмотренные выше случаи синонимизации. В средневековом мире Византия, благодаря воспринятой и развитой ею античной космографической традиции, долго обладала монополией на наиболее точное и полное знание об окружающем ее мире от Британии и Северной Африки на западе до пределов Индии и Китая на востоке. В средневизантийское время, несмотря на сохранявшийся интерес к описанию окружающего мира, горизонты мира, видимого из Константинополя или Трапезунда, несколько сужают-

⁴⁵ Τραπεζουντιακὸν ὄροσκόπιον. — P. 44¹⁶.

⁴⁶ Иоанн Лазаропул: Fontes historii Trapezuntini. T. 1. / Ed. A. Papadopoulos-Kerameus. — СПб., 1897. — P. 118².

⁴⁷ Chalkokondyles. Vol. 2. — P. 220²⁷; Τραπεζουντιακὸν ὄροσκόπιον. — P. 43³; Shukurov R. The Campaign of shaykh Djunayd. — P. 134–136.

⁴⁸ Τραπεζουντιακὸν ὄροσκόπιον. — P. 40³¹.

⁴⁹ Libadenos. — P. 45 и далее.

⁴² Panaretos. — P. 75²⁹; Moravcsik Gy. Byzantinoturcica. Bd. 2. — S. 180.

⁴³ Τραπεζουντιακὸν ὄροσκόπιον. — P. 40²⁷.

⁴⁴ См., напр.: Bessarion. — P. 60¹⁴, 62²⁵; Τραπεζουντιακὸν ὄροσκόπιον. — P. 40¹⁹.

ся, оставляя вне поля зрения мусульманские земли и то, что было за ними.⁵⁰

В поздневизантийский период в византийском сознании наметилась отчетливая тенденция к обновлению конкретного знания о мире, и в особенности о тюрко-мусульманской его части. Вероятно, в небольшой степени это было связано с экспансией тюркского мира, изменением статуса тюрков в византийском образе мира. Пожелав разобраться в этом новом тюркском мире, поглотившем старые имперские земли в Анатолии, Крыму, в южнорусских степях, византийцы уже не могли оперировать старыми географическими именами, ассоциировавшимися у них с иными цивилизационными реалиями, с иным космическим порядком. Как видно, без насилия над материалом и над собой византиец уже не мог назвать *мусульманский* Миср *ромейским* именованнием Египет и *мусульманскую* Туркию или Шам — *ромейскими* названиями Анатолия и Συρία. Подобные отмеченным трансформации в географической ономастике в не меньшей степени затронули и константинопольских писателей.⁵¹ Византийцы уже не могли не считаться с тем, что у римской ойкумены, некогда скрупулезно исследованной и поименованной греками и римлянами, появились другие хозяева и чужие имена. Конечно, процесс модернизации названий никогда не прекращался в византийской географии и в прежние времена, однако в позднюю эпоху он принял «обвальный» характер. Аттиказиторская цензура немногих интеллектуалов хоть и продлевала жизнь традиционной географической номенклатуре, но остановить этого процесса не могла.

Несмотря на определенное различие в причинах варваризации социальной лексики понтийских византийцев и их географических карт, изменения в топонимической номенклатуре показательны для

⁵⁰ См. весьма информативные и полные очерки развития византийской географии О. Р. Бородина в: *Культура Византии* / Под ред. З. В. Удальцовой и Г. Г. Литаврина. Т. 1. — М., 1984. — С. 432–466; Т. 2. — М., 1989. — С. 345–365, а также С. Н. Гужовой: Т. 3. — М., 1991. — С. 335–345. О поздневизантийской географии см. также: Laiou A. Italy and the Italians in the Political Geography of the Byzantines (14th Century) // *DOP*. — Vol. 45. — 1995. — P. 73–98; Trapp E. Aktualität in byzantinischen Reiseberichten // *Zeitgeschichte und seine Darstellung im Mittelalter* / Hrsg. von C. Corneau. — Bonn, 1995. — S. 47–58; Schreiner P. Byzantinische Orientreise im 14. Jahrhundert // *ZDMG. Supplement VI*. — Wiesbaden, 1985. — S. 141–149.

⁵¹ Laiou A. The Black Sea of Pachymeres // *The Making of Byzantine History. Studies dedicated to D.M. Nicol*. — London, 1993. — P. 94–121.

общей языковой атмосферы на греческом Понте, которая все больше насыщалась варваризмами.

Понтийские греки широко оперировали варварскими терминами в быту, а также жили (по крайней мере в столице) не только в своем, традиционном византийском времени (летоисчисление от Адама, год начинается 1 сентября), но и в «вариантном» — чужом. Хотя в самом начале Трапезундского гороскопа и обозначена традиционная византийская датировка грядущего года (6844 г. от Адама), однако сам гороскоп базируется на вычислительных методах мусульманской астрологической школы, чего анонимный автор отнюдь не скрывает, приводя таблицу на соответствующий «737-й год арабов».

Более того, грядущий год был не только одновременно 6844 и 737, но еще и «годом мыши». Отдельная главка алмахаха — «О мыши, первом знаке татар» — посвящена характеристике года по монгольской календарной традиции. Так что понтийские греки прожили 1336/1337 г. от Р.Х. даже не в двух, а в трех *вариантных* системах исчисления космического времени.

Описанная ситуация с календарем с точки зрения фактической и генетической легко объяснима. Трапезундская астрологическая школа (равно как и константинопольская) находилась под сильным влиянием мусульманской ирано-арабской (в первую очередь, табризской) астрологии, которая, в свою очередь, во второй половине XIII в. широко оперировала двенадцатигодичным животным циклом монгольского календаря. Однако в контексте наших привычных представлений о византийской автаркии столь разительная модернизация византийской идеи космического времени, конечно, может ввергнуть в некоторое смущение.

Итак, приведенные примеры показывают, что для этой эпохи речь пока должна идти, за исключением единичных случаев, не о полном вытеснении нормативного греческого элемента,⁵² но о появлении для него влиятельного иноязычного *варианта*. Венцом приведенных примеров и своеобразным символом языковой ситуации того времени является замечательный понтийский гибрид греческого и тюркского синонимов: *δέσποινίχου*⁵³. Это слово произошло от слияния греческого *δέσποιν* и тюркского *خاتون*, обладавших

⁵² Широкое вытеснение греческой лексики из греческого языка начнется позже — в эпоху туркократии.

⁵³ Panaretos. — P. 72ⁿ, 76³.

близкими смыслами — «госпожа, царская дочь, царская жена». Этим словом «деспинахат» Панарет обозначил трапезундскую царевну (деспину) Марию, ставшую женой — «хатунью» — Кутлу-бека, эмира туркменов *ак-куйунлу*. (В скобках отметим, что именованное *khatūn*, вероятно, имело также самостоятельное хождение на греко-язычном Понте именно в этой необычной гипокористической форме *χάτ*: у того же Панарета упоминается грузинская царевна *Κουλλκόνχατ*, т. е. Кулькан-хатунь⁵⁴.)

Как видно, византийское сознание в эту эпоху нередко стало отдавать предпочтение новым «чужим» именам мира (именам людей, предметов, понятий, земель, звезд и времени), что привело к беспрецедентному в истории византийской культуры их удвоению. Ясные и отчетливые штрихи византийского классического рисунка мира как бы начинают терять былую резкость, расплываются, тускнеют. Рядом с ними и поверх них все отчетливее и ярче проступают иные линии, другие цвета, чужие образы.

6. Концепция Берита Брендемоена и «торкоязычные византийцы»

Однако вернемся к нашей исходной проблеме. Все приведенные примеры включения чужеродных элементов в греческое культурно-лингвистическое пространство извлечены нами из письменных источников. Следовательно, вновь встает вопрос: как соотносились языки письменного текста и живой речи в отношении хождения в них лексических «ориентализмов»? Каким образом «восточная» лексика соотносилась с процессом снижения письменного греческого языка? Была ли она отражением некоей ориентализации книжного мышления или должна рассматриваться в контексте более общего процесса размыывания языковой аттической нормы формами греческой обыденной речи, несшей в себе «ориентализмы»? Я думаю, значительную долю ответов на эти вопросы содержат сами обсуждавшиеся выше прецеденты.

Во-первых, удалось проследить, что ориентализмы, уже утвердившиеся как основные формы на более низких уровнях языка, в высокоом языке приобретали статус лишь дополнительных вариантов старой лексической нормы. Во-вторых, очевидно, что по мере понижения статуса текста количество в нем ориентализмов суще-

ственно увеличивалось. Наиболее чисты от ориентализмов пуристические тексты Андрея Ливадина; далее в этой иерархии следуют житийные тексты («Синописис чудес св. Евгения» и «Похвальное слово св. Евгению» Иоанна Лазаропула), «История» Михаила Панарета, экстраполяции в «Истории» Лаоника Халкокондила, за ними — «Трапезундский альманах».

Полагаю, нет причин сомневаться в том, что движение новой «восточной» лексики было направлено снизу вверх — из разговорного языка в книжный, но не наоборот (в отличие, может быть, от некоторых старых заимствований). Как и в случае с элементами понтийского диалекта в письменных текстах (см. выше, с. 207 и след.), свободному проникновению «восточной» лексики, несомненно, препятствовала аттицизирующая цензура, отсеивавшая значительную часть разговорных ориентализмов. Это касается всех разрядов рассмотренных текстов, различавшихся только мерой и тщательностью цензуры.

Следовательно, логично было бы предположить, что число ориентализмов в обыденной речи было неизмеримо большим, чем это зафиксировано в сохранившихся текстах. Эти незафиксированные «восточные» лексические элементы, вероятно, рассматривались как один из атрибутов низкого разговорного языка. Книжная норма препятствовала их проникновению в текст в той же мере, в какой она задерживала письменную фиксацию элементов «народной» *понтики*. Причем можно полагать, что интенсивность и глубина проникновения чужих языковых элементов находилась в прямой связи с культурным статусом разговорного языка. В этом отношении важны данные Вазелонских актов, отразившие, может быть, наиболее существенный уровень ориентализации «низкой» формы разговорной речи — гипотетического «народного» языка, близкого современному понтийскому диалекту (см. с. 208).

Нам уже приходилось обращаться к Вазелонским актам и другим частным и публично-правовым документам как к источникам, раскрывающим этническую структуру понтийского населения, и главным образом его «ориентальные» элементы. Нам удалось выделить несколько десятков антропонимов (преномов, фамильных имен и прозвищ), принадлежавших ассимилированным христианизированным инородцам, а также неассимилированным мусульманам и, возможно, язычникам в понтийской крестьянской среде. Значительная часть извлеченных из этих текстов имен, подобно «восточным» антропонимам исторических понтийских текстов, представляет

⁵⁴ Panaretos. — P. 78²⁹; Zachariadou E. Noms coumans à Trébizonde // RÉB. — T. 53. — 1995. — P. 285–288.

собой нормативные «восточные» личные имена, в готовом виде трансплантированные в греческую языковую среду, как-то: Ἀσθλαοπέλεκτος (тюркское aslanbek «лев» + «вождь, предводитель»), Γαγαρόπης (арабо-мусульманское yaqūb Иаков), Καζίκης (тюркское qarıq «псица, самка, изменник»), Κασσιπλόρης (араб. qasim «делящий» + перс. rīg «сын», т. е. «сын Касыма»), Κότζατα («кочевник», ср. тюрк.-монгольское коçара, османское göçebe и азерб. кочэбэ), Μαχμούτης (< араб. mahmūd «восхваляемый») и т. д.

Вместе с тем, среди извлеченных нами антропонимов может быть выделена и другая, весьма любопытная группа имен, образованных от «восточной» основы и греческого антропонимного форманта ᾶς: Καλκανᾶς («изготовитель щитов», от тюркского qalqan «щит», qalqan, ср. понтийское καλκάνη), Τζουκαλᾶς («горшечник», ср. османское çokal, понтийское тюркское диалектное çikal «броня, латы, грубая глазурь, глиняная посуда», ср. понтийское греческое τζουκαλᾶς «горшечник»).

Очевидно, что эти имена не могли в готовом виде войти в сельский греческий язык, но явились продуктами онимизации соответствующих апеллятивов, заимствованных греками. К этой же группе онимизированных апеллятивов может быть причислен Φουρωτζιώτης — обратное заимствование от тюркского fuḡurca «пекарь» с греческим формантом ῶτης (тюркское fuḡur < гр. φοβρός «печь» + тюркский суф. çı) и, вероятно, ряд других имен.⁵⁵

Вспомним сформулированный выше вывод о присутствии в языке актов следов аттиказирующей цензуры, сдерживавшей проникновение варваризмов в тесты даже частноправовых актов (см. с. 207). Как это ни парадоксально, «иммунитет» актовых текстов по отношению к ориентализмам был, вероятно, устойчивее, чем в иных аттиказированных текстах, принадлежавших перу образованных авторов. Можно полагать, что языковая письменная норма актов, пропуская в качестве вариантных форм понтийские диалектные элементы, более эффективно отфильтровывала тюркизмы и сопутствовавшую им другую «восточную» лексику. И тем не менее, в отношении этого типа источников именно личные имена оказались той узкой брешью, сквозь которую открывается истинная роль варваризмов в обыденной сельской речи. Наличие в «сельском» языке целого слоя упомянутых ориентализмов-апеллятивов, означавших отнюдь не экзотические, но самые обыденные предме-

⁵⁵ Шукуров Р. Тюрки... — С. 77–83 (№ 15, 51), 83 (№ 56), 94–95.

ты, позволяют ожидать сколь угодно значительных масштабов «ориентализации» низких уровней разговорного языка.

Если верны наши основные выводы: 1) о направлении движения ориентальных неологизмов из разговорного языка (или, точнее, разговорных языков) в письменные языки, 2) об относительно глубоком проникновении ориентализмов как в городские, так и в сельские говоры, — то встает вопрос об источниках этой ориентализации. Кто были исконные носители этих ориентализмов, изустных которых понтийские греки и черпали «вторые» имена для описания своего мира?

Нам уже приходилось высказывать предположение об источниках выявленных и гипотетических тюркизмов в греческом языке Понта. На материале антропонимии, извлеченном из понтийских частных и публичных документов, мы показывали, что носителями ориентальных элементов были по преимуществу тюрки (а также сопутствующие, но значительно уступавшие им по численности представители других этносов, как-то: иранцы, курды, арабы, монголы), попадавшие в греческую среду в качестве солдат-наемников, военнопленных, рабов, узкого круга иммигрантов-интеллектуалов и, возможно, союзных кочевых тюрков («Федератов»), расселившихся на территории империи. Причем одними из первых кочевников, поселившихся на землях империи, вероятно, были туркмены племени *ак-куйунлу*, обитавшие в первой половине XIV в. в районе Керасунта и Кенхрины, юго-западнее Трапезунда.⁵⁶

⁵⁶ Там же. — С. 98–100; см. также: Shukurov R. Between Peace and Hostility. — P. 59–60, 67.

Эти туркмены *ак-куйунлу* в числе других тюркских племен перекочевали в эпоху монгольских нашествий в Анатолию из Центральной Азии. В середине XIII в. тюрки *ак-куйунлу* оказываются, по-видимому, уже в западных и северо-западных регионах полуострова, а несколько десятилетий спустя они начинают исторически обратное движение в Восточную Анатолию через Припонтийскую область.

Миграция туркмен *ак-куйунлу* была, по-видимому, частью более широко миграционного движения тюрков в Северной Анатолии на рубеже XIII и XIV вв. Это сложное передвижение тюрков, которые сначала оказались на границах понтийской Комниновской империи, а потом двигались в течение многих десятилетий далее на восток, впервые было замечено Э. Брайером на примере тюркского племени чени: Bryer A.A.M. Greeks and Turkmens: the Pontic Exception // DOP. — Vol. 29. — 1975. — P. 125, 132 ff.; Bryer A.A.M. The Tourkokratia in the Pontos. Some Problems and Preliminary Conclusions // Neo-Hellenika. Vol. 1. — 1970. — P. 41–42 (Bryer A.A.M. The Empire of Trebizond and the Pontos / [Variorum Collected studies series] № V, XI. — London, 1980). В упомянутой нашей статье (Shukurov R. Between Peace and Hostility. — P. 49–53) мы в развитии идеи Э. Брайера предположили, что с запада на Понт пришли не только чени, но целый ряд племен (включая *ак-куйунлу*), возможно, связанных друг с другом в нечто подобное кочевой конфедерации.

Наша гипотеза найдет неожиданное развитие, если ее рассмотреть в связи с новейшими разработками Бернта Брендемоена, норвежского тюрколога (Университет Осло). Фонологическое исследование современных тюркских диалектов Понта позволило Брендемоену реконструировать некоторые черты исконого тюркского говора, лежащего в основе большинства современных тюркских диалектов региона. Одно из территориальных ядер этого исконого говора исследователь локализует в районе Тоньи, Турака и Мелихшаха (т. е. на 50 км восточнее той области, где мы ранее локализовывали территории *ак-куйунлу*). Фонологические характеристики этого гипотетического говора позволяют сближать его с диалектом туркмен *ак-куйунлу* и возводить его появление в этом регионе к XIV в. Более того, есть веские основания предполагать, что носители этого исконого тюркского говора были *двуязычны* — т. е. тюрко- и грекоязычны.⁵⁷ Легко заметить, что результаты Бернта Брендемоена и наши, достигнутые на независимом материале и на основе различных методов, не только во многих пунктах созвучны, но дополняют и развивают друг друга.

Следующим шагом в этом направлении было бы выяснение фонологических связей рассмотренных выше ориентализмов из греческих средневековых источников с конкретными тюркскими говорами. Однако это — предмет особых исследований, связанный, в частности, со значительными трудностями в реконструкции бесписьменных тюркских языков средневековой Анатолии.

Пока же констатируем ту поправку, которую можно было бы внести на основе данных Бернта Брендемоена в наши прежние выводы об источниках проникновения ориентализмов в разговорный язык. Можно предположить, что значительная масса тюркизов, проникших сначала в понтийский греческий разговорный, а затем и письменный язык, пришла на Понт вместе с этими тюркскими кочевниками, селившимися на землях империи и, вероятно, принявшими подданство Великих Комнинов. При этом следует иметь в виду, что культурный статус кочевников-тюрков в контексте византийской традиции был, без всяких сомнений, низок (в отличие, предположим, от статуса иранской цивилизации до VII в. или арабо-мусульманской в VIII–XI вв.). Тюрки в этот период завоевывали для себя место в византийском пространстве тем, чем

⁵⁷ Ядро этой концепции профессор Б. Брендемоен изложил в своем докладе в Бирмингеме (май 1995 г.), а также в письме к автору настоящей статьи от 5 ноября 1995 г.

могли завоевать — силой оружия и расселением на византийских территориях. Поэтому столь явственное влияние тюрков на понтийскую языковую ситуацию и само сохранение элементов первоначального тюркского говора до сегодняшнего дня в понтийском диалекте турецкого, как нам кажется, может быть объяснено только относительной многочисленностью этих *туркменов-византийцев* уже в XIV в. Следовательно, источник лингвистических и культурных неологизмов ориентального происхождения (или значительной их части), скорее всего, располагался *внутри византийского социо-культурного пространства*, как особый структурный элемент этого пространства: столь широкий пласт взаимодействий вряд ли может быть объяснен случайными «инъекциями» заезжих и завезенных работорговцами одиночек-инородцев.

Таким образом, идея Бернта Брендемоена ставит все на свои места и, как представляется, значительно проясняет подоплеку явления ориентальной лексики из обыденной речи в текст: *живая тюркская речь становится непреходящим и влиятельным элементом византийского культурно-лингвистического поля этой эпохи.*

7. Латентная тюркизация

Наше предыдущее обсуждение располагает к тому, чтобы сформулировать еще одну гипотезу, которая, конечно, потребует в будущем более детальной проработки. Можно предположить, что не только тюркоязычные византийцы становились двуязычными, овладевая разговорным греческим, но и местные греки в местах наиболее плотного расселения тюрков широко воспринимали отдельные элементы их языка и переходили к греко-тюркскому двуязычию.

Последнее предположение находит некоторые параллели, хотя и для другого географического ареала. Хорошо известно сообщение одного западноевропейца-очевидца, утверждавшего, что часть тюрков, живших в Анатолии в середине XIV в., на самом деле суть ренегаты-греки. Мы знаем также, что с начала XII в. существовал растущий слой греко-турков, отпрысков смешанных браков, которые образовывали особую категорию в обществе и обычно именовались *mixovarvaroi*, *turcopouli* или *igdis*; они часто были двуязычны, мусульмане или христиане — в зависимости от того, в чьих владения они жили.⁵⁸ Никита Хониат, сообщая о событиях конца

⁵⁸ Vryonis Sp. The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century. — Berkeley (Cal.), 1971. — P. 76; Vryonis Sp. Nomadization and Islamization in Asia Minor // DOP. —

1130-х гг., пишет о, видимо, уже обычной в его время «культурной» метаморфозе, которую претерпело население на островах Пусгуского озера (ныне оз. Каралис) во Фригии — пограничной с тюрками-сельджуками области:

«На островах жило много христиан, которые, смешиваясь с иконийскими тюрками (οἱ <...> τοῖς Ἰκονεῖσι Τοῦρκοῖς ἐμίχθησαν), от этого не только завели между собою дружбу, но и переняли во многом их обычаи (ἐμίχθησαν). И, имея с ними [близкую] связь, как с соседями, глядели они на ромеев как на врагов: так обычай, укрепленный временем, бывает сильнее происхождения и веры»⁵⁹.

Описанный Хониатом начальный этап тюркизации этих греческих общин, вероятно, предполагал развитие в греческой среде уже тогда греко-тюркского двуязычия, которое позже вылилось бы в полный переход на тюркский. В подобном же смысле можно истолковать и другое замечание Хониата для событий второй половины XII в. о тюркизованных областях, с юга соседствовавших с Понтом⁶⁰.

Процесс тюркизации греческого населения Анатолии — явление хорошо известное, хотя его механизм до сих пор не изучен в подробностях. Во всяком случае, современные понтийские турки в некоторой своей части, несомненно, происходят именно от таких тюркизованных греков. Это касалось и тех тюркоязычных криптохристиан, существование которых фиксировалось исследователями вплоть до начала XX в.⁶¹ Долгий процесс тюркизации понтийских греков, вероятно, начался для части из них с первого этапа греко-тюркского двуязычия уже в византийскую эпоху. Разве не на это откровенно намекает та глубокая *двуименность* греческого

1975. — P. 59; Zachariadou E. Notes sur la population de l'Asie Mineure turque au XIV^e siècle // BF. Bd. XII. — 1987. — P. 225–226; Savvides A.G.C. Late Byzantine and Western Historiographers on Turkish Mercenaries in Greek and Latin Armies: the Turcoples/Tourkopouloi // The Making of Byzantine History. — P. 122–136.

⁵⁹ Nicetas Choniates. Historia. Vol. 1. / Ed. J.L. van Dieten. — Berlin–New York, 1975. — P. 37.

⁶⁰ На приводимый отрывок обратил внимание и сходно истолковал его Э. Брайер в своем докладе на XIX Международном конгрессе византистов в Копенгагене (август 1996 г.). См. также: Nicetas Choniates. Historia. — P. 226.

⁶¹ Bryer A.A.M. The crypto-Christians of the Pontos and Consul William Gifford Palgrave // Deltio Kentron Mikrasiatikou Spoudon. Vol. 4. — P. 16–38 (Bryer A.A.M. Peoples and Settlement in Anatolia and the Caucasus. № XVIII); Bryer A.A.M. The Tourkokratia in the Pontos. Some Problems and Preliminary Conclusions. — P. 45–50.

средневекового сознания, которая столь отчетливо прослеживается в поздневизантийских источниках вопреки всякой аттиказаторской цензуре?

Приведенные рассуждения выводят нас на проблему *латентной тюркизации* византийского общества, обозначенной нами прежде на более узком материале антропонимики.⁶² Попробуем сформулировать эту идею шире. Под латентной тюркизацией мы понимаем заметное проникновение в византийскую среду тюркского этнического элемента, а также связанную с ним глубинную трансформацию византийского сознания в поздневизантийскую эпоху, выражавшуюся в постепенном освоении реалий *чужого* тюркского мира как соответствия и равноправного (или почти равноправного) варианта *своего*. Таким образом, отмечавшиеся лексические заимствования, а также лежавшие за ними новые «варварские» реалии византийской жизни являются одновременно знаками и продуктами более масштабной культурной трансформации, прямо затрагивавшей базовые характеристики самоидентификации поздневизантийского сознания. «Латентной» или «скрытой» мы называем ее не только оттого, что это был подспудный процесс, не осознаваемый ни субъектами, ни объектами тюркизации, но и потому, что признаки этого процесса в наличном корпусе источников присутствуют лишь *имплицитно*.

Освоение и ассимиляция византийской ойкумены азиатскими тюрками, ее деэллинизация традиционно рассматривается в современной науке — и в особенности после классических трудов Сп. Вриониса — как следствие тюркского завоевания, которое ввело в действие в покоренных землях два параллельных процесса: депопуляцию территорий (вытеснение греков с их земель) и исламизацию греков, оставшихся под властью тюрков. Эти два связанных процесса, виртуозно продемонстрированных Сп. Врионисом на материале источников XII–XV вв., признаются ведущим фактором в освоении турками византийского мира.⁶³

На наш взгляд, изложенная схема требует одной существенной оговорки. Исламизаторская концепция Сп. Вриониса приложима только к тем территориям, которые уже находились под властью тюрков и, конечно же, совершенно справедлива для *поствизантий-*

⁶² Шукуров Р. Тюрки... — С. 102–103.

⁶³ Vryonis Sp. The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor; Vryonis Sp. Nomadization and Islamization in Asia Minor (especially p. 60).

ского времени, когда турки-османы, покончив с византийской государственностью, действительно использовали исламизацию как один из рычагов этнической ассимиляции автохтонов. Однако в период XIII–XV вв. параллельно описанному Сп. Врионисом процессам происходила также и *латентная тюркизация* на тех территориях, на которых сохранялось византийское политическое господство. Эта латентная тюркизация в ряде случаев, несомненно, предшествовала турецкому завоеванию и последующей исламизации, будучи отнюдь не *следствием и результатом* исламизации, но, напротив, *отправной точкой и условием* массовых обращений в мусульманство в последующем.

Таким образом, по нашему мнению, на ранних этапах тюркского соперничества с византийским миром особую роль сыграла скрытая и не осознававшаяся современниками *этническая экспансия* тюрков.

Отсюда следует и другой принципиальный вывод: в структуре византийско-тюркских контактов необходимо развести *два их аспекта*: 1) *конфессиональный* (исламо-христианская контрверсия и связанная с ней исламизация); 2) *этнический* (тюрко-греческая контрверсия и связанная с ней тюркизация). Как показывает наше исследование, в контексте конкретных прецедентов конфессиональный и этнический аспекты далеко не всегда совпадали друг с другом или сопутствовали друг другу. Более того, можно думать, что не только для поздневизантийского времени, но и в далекой исторической перспективе этнический аспект тюркского освоения греческой ойкумены оказался более значимым и долговременным, нежели конфессиональный. В XX в. на исламо-тюркском пространстве, претерпевшем беспрецедентную для исламского мира внутреннюю секуляризацию, начинает складываться новая, сугубо «этническая» тюркская цивилизация.⁶⁴

8. Культурный обмен и смертельный исход

В одном из недавних исследований В. Н. Топоров точно и емко сформулировал господствующий ныне в науке подход к проблеме интеркультурных влияний. Он пишет: «Поскольку приобретение „чужого“, как правило, зримо меняет нечто в „своем“, а „дающая“ сторона как бы сама ничего не теряет и не претерпевает изменений,

внимание специалистов преимущественно было направлено на „принимающую“ и обогащающуюся сторону, а „дающая“, но не скудеющая (*Что отдал, то твое*) сторона оказывалась в тени, из-за чего акцент ставился на „односторонне“ направленных ситуациях, которые в пассивном аспекте определялись как заимствование, а в активном — как влияние. Но односторонность в подобных ситуациях всегда мнима... Любой этнокультурный и этноязыковой контакт — всегда о б м е н и, следовательно, всегда двусторонен, обоюден... „Принимающая“ сторона уступает с в о е место „чужому“, получая за это выигрыш в виде некоего нового, нужного ей элемента, а... „дающая“... сторона выигрывает в приобретении нового... для нее пространства, позволяющего в принципе и в ряде отношений доминировать над (берущей) стороной... Общая формула подобного обмена может быть выражена следующим образом — „экстенсивное“ („пространство“ культуры) обменивается на „интенсивное“ („новый“ элемент культуры)...»⁶⁵.

Эффективность подобного подхода к исследованию межкультурного обмена доказали не только многие труды В. Н. Топорова. В том же русле с блеском описал византийско-тюркские связи в недавно вышедших монографиях французский ориенталист и грецист Мишель Баливе. Он показывает, как греко-тюркский симбиоз трансформировал оба субъекта отношений, постепенно приводя к единому знаменателю поначалу столь непримиримые различия между ними. Исследователь не без веских оснований склонен подчеркивать именно позитивные, «обогащающие» результаты встречи греческого и тюркского миров, и в частности в том, что касается вклада тюркского элемента в византийскую культуру, редко по достоинству оцениваемую византологическим научным «национализмом».⁶⁶

Однако логика нашего изложения, наверно, уже не оставила у читателя сомнений в том, что в настоящем очерке мы склонны подчеркивать иную, теневую сторону взаимоотношения «чужого» и «своего» в хрупком внутреннем равновесии культуры. Как спра-

⁶⁵ Топоров В. Н. Из «Русско-персидского» дивана. Русская сказка *301А. В и «Повесть о Еруслане Лазаревиче» — «Шах-наме» и авестийский «Зам-язат-яшт» (Этнокультурная и историческая перспективы) // Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы. — М., 1995. — С. 142–144.

⁶⁶ Balivet M. Romanie byzantine et pays de Rûm ture: Histoire d'un espace d'imbrication gréco-turque. — Istanbul, 1994; Balivet M. Islam mystique et révolution armée dans les Balkans Ottomans. Vie du cheikh Bedreddin le «Hallaj des turks» (1358/59–1416). — Istanbul, 1995.

⁶⁴ Подробнее об этом см. в одной из наших работ: Choukourov Ch. et Choukourov R. Peuples d'Asie Centrale. — Paris, 1994. — P. 26–29, 58–59.

ведливо отмечено в приведенной цитате В. Н. Топорова, обретение чужого — это всегда отказ от части своего. Если продолжить эту мысль, то можно отметить, что и в самом деле для сохранения самоидентичности культуры, обладающей конечным набором имен, жизненно важно то, как много «своих» имен ей приходится уступить в обмен на «чужие». Это и таит в себе опасность трагического исхода всякой встречи между двумя культурами, которая, по воле обстоятельств, всегда готова перерасти в жестокий поединок, что и произошло в отношении греков и тюрков. Русско-иранские связи, о которых говорил В. Н. Топоров в цитированной нами работе, мирные и по большей части идиллические в древнейшие времена, в XIX–XX вв. выльются для колыбели иранизма — Центральной Азии — в драматический конфликт, разрушительный для иранского таджикского начала.⁶⁷

Однако вернемся к Византии. Обратимся к другому тексту, своеобразному толкованию упоминавшейся выше максимы Луки Нотары. Георгий Трапезундский (1395 — ок. 1472/3) — еще один потомок понтийских эмигрантов и знаменитый византийский интеллектуал, перешедший в 1426 г. в католичество,⁶⁸ писал османскому султану Мехмеду II сразу после захвата Константинополя турками: «Ты знаешь, дорогой эмир и истинный султан, что весь род человеческий разделен на три части, евреев, христиан и мусульман, из которых евреи малочисленны и весьма рассеянны, в то время как христиане многочисленны, мудры и знающие, а мусульмане велики и обладают великой мощью. Если кто-либо объединит эти две части людей, я имею в виду — христиан и мусульман, в одну религию и [один] закон, я клянусь Богом небес и земли, что он будет возвышен миссией проводника человечества к Спасению. Это, восхитительный эмир, никто, кроме тебя, не исполнит...»

Далее Георгий, обстоятельно показав мнимость мусульманско-христианских богословских противоречий, истинный источник которых он усмотрел в злонамеренных кознях евреев, заключает: «[и если ты осуществишь объединение мусульман и христиан], то Александр Великий, Цезарь Август, да и сам Константин покажутся малыми»⁶⁹.

⁶⁷ Choukourov Ch. et Choukourov R. *Peuples d'Asie centrale*. Chapitre 6.
⁶⁸ Георгий происходил от эмигрантов, переселившихся из Трапезунда на Крит. О его жизни и произведениях см.: Monfasani J. *George of Trebizond*. — Leiden, 1976.

⁶⁹ Balivet M. *Pour une concordance islamo-chrétienne. Démarches byzantines et latines à la fin du Moyen-Âge (de Nicolas de Cues à Georges de Trébizonde)*. —

Георгий Трапезундский, как и Лука Нотара и множество других византийцев до и после написания этого письма, пестовал надежду, что кажущееся мусульманское и тюркское «чужое» на самом деле и есть вариант старого доброго «своего». В условиях острого политического соперничества византийского мира с тюркским (преимущественно анатолийским, а отчасти и степным золотоордынским) описанная тюркская «внутренняя колонизация» византийской ойкумены приводила ко все нараставшему со временем дефициту культурного иммунитета в византийском сознании. Когда тюркская речь, тюркский модус жизни, разнообразные знаки соседнего тюркского мира стали восприниматься византийским сознанием как хорошо знакомые, понятные, может быть, даже «совсем свои», когда тюрки перестали казаться загадочными и опасными, инстинкт самосохранения неизбежно должен был подвести греков. Описанная в самом начале сцены сдачи Трапезунда, «натурализация» бывшей византийской знати и интеллектуалов в новом Османском султанате суть следствия деградации культурного иммунитета, описанию которой и была посвящена настоящая работа.

Вспомним высказывание Э. Брайера, который (основываясь на схеме Сп. Вриониса) утверждал, что в деэллинизацию бывших византийцев исламизация обычно предшествовала тюркизации, а «тюркизация Амируци» — исключение из этого правила. Материал понтийских источников, напротив, свидетельствует о наличии первоначальных тюркизационных трансформаций в византийском сознании. Подознательная открытость тюркскому миру, его *о-своенность* в контексте византийской ментальности, формировавшаяся вследствие этих трансформаций, в конце концов, нередко интерпретировались византийским сознанием как греко-тюркская «близость» в плоскости культурной и конфессиональной.

После падения Трапезунда василевс Давид Великий Комнин, его семья и свита, среди которой была и семья Амируци, по условиям капитуляции были депортированы на Балканы. Давид вместе с детьми был казнен турками в 1463 г. по обвинению в тайном стремлении восстановить византийскую власть на Понте. Георгий Амируци, между тем, переехал в Константинополь и получил должность штатного философа при дворе Мехмеда II. Один из его

Roma, 1997. — P. 38, 77. См. также: Geanakoplos D. J. *Byzantium, Church, Society, and Civilization Seen through Contemporary Eyes*. — Chicago & London, 1984. — P. 384–385. Греческое издание этого текста осталось для нас недоступным.

сыновей, Александр-Искандар, принял Ислам и прославился как переводчик греческих книг на арабский.

Фамильное имя Ἀμιροῦτζης (Ἀμιροῦτζης) своей тюрко-мусульманской этимологией указывает на «восточное», скорее всего, тюркское происхождение этой семьи.⁷⁰ Это означает, что родоначальником семьи был некий азиат-инородец, вероятно, тюрк, который некогда откуда-то переселился в понтийскую Комниновскую империю; он сам или его потомки крестились и перешли на греческий язык. Вероятно, что этот гипотетический предок был знатного рода, ибо фамильное имя его потомков несет в себе элемент *amir* — «владыка», «повелитель». В Северо-Восточной Анатолии эмирами звали вождей кочевых племен, князей карликовых мусульманских княжеств или же высшую военную знать в более крупных государственных образованиях — султанатах. Возможно также, что этот гипотетический предок оказался на территории империи еще в детстве (как пленник или заложник) — на это намекает понтийский греческий формант οὔτζης, придающий слову уменьшительно-ласкательное значение: Ἀμιροῦτζης — т. е. «эмирчик, эмирушка».

Насколько хорошо знали свое тюркское родословие сам Георгий и его сын Александр-Искандар, вспоминали ли о нем, когда обрели каждый свою нишу в новой турецкой жизни — это не так уж важно. Очевидно одно: круг замкнулся.

Раздел II

ОТЧУЖДЕНИЕ

⁷⁰ Шукуров Р. Тюрки на православном Понте. — С. 75 (№ 1); PLP. — № 782-788; Moravcsik Gy. Byzantinoturcica. Bd. 2. — S. 67.

А.Е. Демидчик*

«ДАЛ Я ДОРОГУ СВОИМ НОГАМ...»
(«РАССКАЗ СИНУХЕ» –
ДРЕВНЕЙШИЕ ВОСПОМИНАНИЯ ЭМИГРАНТА)**

Культуролог, рассуждающий о преимущественно негативном восприятии древним человеком «чужих» и «чужбины», легко подтвердит свой вывод несколькими выразительными древнеегипетскими цитатами. Чувство «географического превосходства» особенно упрочилось у обитателей долины Нила, вероятно, еще в неолитические времена, когда вместе с радостью первых урожаев древнейшие земледельцы вдруг осознали мертвенное бесплодие окрестных пустынь и нагорий. Судя по начертаниям соответствующих слов, в конце IV тыс. до н.э. Египет представлялся «плоской лепешкой» плодородной почвы. Любая чужая страна состояла из сморщенных гряд красного песка. Для «чужой страны» использовался тот же иероглиф, что и для пустыни и для «горной страны». Очень похожий знак использовался и для обозначения горы, так как горные цепи, обрамлявшие долину Нила, также были чужими и пустынными. Таким образом, египтянин графически объединял чужестранца с животными пустыни и графически же отказывал ему в праве на благо плодородия и единообразия¹.

* Аркадий Евгеньевич Демидчик, к.и.н., Новосибирский университет, Новосибирск.

** Автор выражает глубокую признательность О. Томашевич за любезно предоставленную в его распоряжение рукопись еще не опубликованного перевода «Страствий Синухе». В настоящее время этот перевод издан в кн.: Сказки древнего Египта. — М., 1998.

¹ Уилсон Дж. В преддверии философии // Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. — М., 1984. — С. 51. См. также: Loprieno A. Topos und Mimesis. Zum Ausländer in der ägyptischen Literatur. — Wiesbaden, 1988 (Ägyptologische Abhandlungen; 48).

Письменные словословия богам и царю обычно подразумевали исключительность Египта как наиболее благоустроенной части мироздания. Когда же рассуждали о причинах вражеских нашествий, упоминали о неизбывной скудости соседних земель. Еще во второй половине XIII в. до н.э. в анналах Мернептаха (стк. 21, 22) вторгшиеся в Дельту племена были названы «гадами, не имеющими ничего кроме собственных тел»; они «проводят время в бродяжничестве и сражениях, дабы наполнить чрево свое каждодневное» и «приходят в землю Египта, чтобы сыскать потребное для ртов <...> своих»². Традиция подобных рассуждений известна с I переходного периода, когда ослабленное смутами государство едва сдерживало натиск «варваров» на границы Низовья. Гераклеопольский царь XXII в. до н.э. так учил своего сына Мерикара: «Вот, мерзкий азиат — это [воплотение] тягот места, в котором он [пребывает], непригодного [?; по части] воды, скрытого многочисленными деревьями. Пути тамошние тягостны из-за гор, но из-за нужды не сидит он /скрытно/ на одном месте, /а бродит по нагорьям/ на своих ногах»³. Когда же Аменхет I (1991–1962 гг. до н.э.) укрепил восточную границу, автор «Пророчества Неферти» не без злорадства предсказывал, что придется азиатам снова «выпращивать воду» у египтян, «чтобы напоить свой скот»⁴.

Но, повторяя подобные цитаты, не упустить бы из виду распространенность в долине Нила принципиально иного, привлекательного образа чужбины. Древнеегипетские представления такого рода изучены пока недостаточно, хотя основной источник по данной теме — знаменитый «Рассказ Синухе» — давно и широко известен.⁵

² Цит. по: Виноградов А.К. Древнеегипетский фразеологизм «девять луков» // Мероп. — Вып. 3. — М., 1985. — С. 86.

³ Golénischeff W.S. Les papyrus hiératiques nos. 1115, 1116 A et 1116 B de l'Ermitage impérial a St. Pétersbourg. XII, 91–93. — St. Pétersbourg 1913; Quack F.J. Studien zur Lehre für Merikare. — Wiesbaden, 1992 (Göttinger Orientalforschungen; IV. Reihe: Ägypten; 23). — P. 183, 184. К переводу см.: Posener G. Trois passages de l'Enseignement a Merikare // Revue d'égyptologie. — T. 7. Paris, 1950. P. 176–180; Demidchik A. A Note to § 141 of Sir A.H. Gardiner's Egyptian Grammar // GM. — Ht. 134. — 1993. — S. 29–30. Здесь и далее «азиатами» называются народы, обозначавшиеся в египетских текстах термином 'mw («ха-нааене»), см.: LD. — Bd. 1. — S. 462–471; Bd. 2. — S. 522–524.

⁴ Golénischeff W.S. Les papyrus hiératiques... XXV, 26–28.

⁵ Цитируется по: Blackman A.M. Middle-egyptian Stories. — Bruxelles, 1932. — (Bibliotheca aegyptiaca II). — P. 1–41 с учетом издания: Barns G.W. The Ashmolean Ostracoon of «Sinuhe». — London, 1952. Российский читатель может познакомиться с «Рассказом» по переводам И.С. Кашпельсона (Хрестоматия по истории древнего Востока. — М., 1963. — С. 44–52; далее — Хрестоматия), М.А. Коростовице-

Захватывающие приключения Синухе, от лица которого ведется повествование, начались со смертью основателя XII династии, Аменхета I. Герой сочинения был в ту пору слугой («сопровождающим») государева сына, Сенусерта I,⁶ и вместе со своим господином возвращался из военного похода против ливийцев. Доставленное тайно известие о смерти царственного отца увлекло Сенусерта I в столицу; Синухе же, случайно подслушавший новость, поспешил крадучись покинуть Египет. Очутившись среди азиатов Передней Азии, эмигрант со временем обрел милость Амененши, правителя Верхнего Речену⁷. В управление беглецу был пожалован богатый край Иаа, а удачливость Синухе способствовала росту его богатства и влияния. Но зарубежные успехи не принесли герою счастья: он хотел бы вновь очутиться на родине и, обретя милость нового царя — Сенусерта I (1962–1928 гг. до н.э.), быть похороненным по египетскому обычаю. Чудесным образом это желание сбывается: государь приказал эмигранту вернуться, а затем даровал благоденствие его старости и достаток его посмертному существованию. Такова вкратце сюжетная канва этого великолепного сочинения, созданного во второй половине царствования Сенусерта I.⁸

ва (Библиотека всемирной литературы. Т. 1. Пoesия и проза древнего Востока. — М., 1973. — С. 38–52; Повесть Петенсе III. Древнеегипетская проза. — М., 1978. — С. 91–110), И.Г. Лившица (Сказки и повести древнего Египта / Пер. и комм. И.Г. Лившица. — Л., 1979. — С. 9–29), О. Томашевич (Сказки древнего Египта. — М., 1998). Перечень новейших исследований и переводов см.: LD. — Bd. 5. — S. 960–965; Parkinson R.B. The Tale of the Eloquent Peasant. — Oxford, 1991. — P. 113, 114; Stadnikow S. Über die Willens- und Handlungsfreiheit in der Lebensgeschichte des Sinuhe // Mitteilungen für Anthropologie und Religionsgeschichte. — Bd. 8. — Münster, 1994. — S. 99–111.

⁶ О титулатуре Синухе см.: Берлев О.Д. Общественные отношения в Египте эпохи Среднего царства. — М., 1978. — С. 213, 214. К тому времени Сенусерт I уже девять лет был царственным соправителем своего отца. О дате смерти последнего см.: Berlev O.D. A Social Experiment in Nubia During the Years 9–17 of Sesostris I // Labour in the Ancient Near East. — New Heaven, 1987. — P. 143 (7).

⁷ О современном прочтении имени см.: Derchain Ph. Sinouhé et Amuneh // GM. — Ht. 87. — 1985. — P. 7–17. Речену — располагавшееся в районе Сирийско-Палестинского объединения скотоводческих племен, занимавшихся также подсобиным земледелием (ИДВ. — С. 224, 225).

⁸ Судя по тому, что Синухе состарился на чужбине (В 167–170), а его сыновья, родившиеся там, успели возмужать (В 92–94), герой провел за рубежом не менее 16–20 лет. С другой стороны, сочинение не упоминает о продолжительном изгнании последних лет правления Сенусерта I. Период низких разлинов Нила продолжался как минимум до 25-го года правления этого царя (см.: Berlev O.D.

«Рассказ Синухе» — один из древнейших памятников египетского письменного дискурса о чужбине, и хронологически он близок «Поучению царю Мерикара», тем более — «Пророчеству Неферти». ⁹ Во всех трех текстах речь идет о народах, обитающих к северо-востоку от нильской долины. Но, хотя герой «Рассказа» полон верноподданнических чувств к Сенусерту I и в конечном счете возвращается в Египет, описание далекой страны в этом сочинении выглядит открытым вызовом упоминавшейся выше письменной традиции. О пожалованной ему в управление и кормление территории Верхнего Речену Синухе говорит так: «Это — прекрасная страна по имени [букв.: имя ее] Иаа¹⁰. Есть там фиги и виноград, [так что] вина у нее больше, чем воды. Обильны ее меда, многочисленны ее [запасы] оливкового масла, на ее деревьях — всевозможные фрукты; ячмень там вместе с полбой, и нет [конца-] края всякому скоту» (В 81–85).

Эмигрантская утопия XX в. до н.э.

Необычен и ближайший контекст приведенного описания. «Азиатская» часть «Рассказа Синухе», несомненно, была задумана как история абсолютно удачливого эмигранта.

Невероятное везение героя обнаружилось еще в Египте, с первых часов его бегства. В тревожный момент, наступивший со смертью царя, когда господин Синухе тайно отбыл из войска в столицу, преступное отсутствие одного из «сопровождающих» едва ли могло быть тотчас замечено. Не было ни погони, ни объявлений о розыске беглеца (ср.: В 10–11), так что дезертировавший у ливийской границы Синухе благополучно пересек родную страну в самой широкой ее части. Препградой не стал даже великий Нил: по счастливой случайности герой отыскал грузовую лодку без руля,

rec. in: Bibliotheca Orientalis. 38. — Leiden, 1981. — P. 318, 319). Кроме того, Синухе был отозван государем с чужбины в Египет на отдых, и значит, совокупный срок его службы при Сенусерте I и на чужбине едва ли мог быть меньше 20 лет (см. ниже).

⁹ Поэтому нельзя на основании «Рассказа» делать вывод, будто «острота противопоставления» «мы — они», представленного в «Поучении царю Мерикара» (см. выше), «с течением времени смягчается» (Вейнберг И. П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. — М., 1986. — С. 109). Оба сочинения соответствуют стереотипам, существовавшим в сознании египетского общества одновременно.

¹⁰ О буквальном значении этого слова см.: Görg M. Das Land J33 // Form und Mass. Festschrift G. Fecht. — Wiesbaden, 1987. — S. 142–153.

которую западный ветер доставил затем к противоположному берегу (В 13–14).¹¹ А на выходе из страны пограничная стража, неснарушителя (В 15–20).

Удача сопутствовала Синухе и у Горьких озер Суэца, гибельтившему смертельную жажду беглецу вдруг повстречались в пустынной местности азиаты. О незavidной участи царских посланцев в «поучении» времен Сенусерта I сказано так: «Гонец [?] выходит тов...»¹². Повстречавшиеся Синухе азиаты и в «Рассказе» обозначены словом «стрелки» (В 25), применявшимся обычно к разведбл-Поразительным образом вожак бедуинов не только бывал в долине Нила, но и признал в истомленном путнике одного из своих египетских знакомых. Кончилось тем, что «дал он мне [т. е. Синухе] воды, пока кипятили для меня молоко; вместе с ним я пошел к моему племени, и они поступили по-доброму [букв.: хорошо сделанное ими]» (В 26–28).

Неприятнь со стороны «коренных» жителей еще и сегодня порой отравляет существование эмигрантов. Тем более сложным было положение беглецов на древнем Востоке. Но Синухе эта горькая участь как будто миновала и в дальнейшем. «Страна передавала меня стране», — говорит он о своих долгих скитаниях по переднеазиатскому зарубежью (В 28–29), но не упоминает при этом о каких-либо притеснениях. Правитель же Верхнего Речену благоволил к герою прямо-таки по-отечески.

Лишь однажды покусился на имущество и жизнь эмигранта местный житель — «богатырь реченский [букв.: что от Речену]» (В 109). Но грустные раздумья египтянина о том, что ему не суждено быть признанным среди азиатов вполне «своим» (В 120–122), оказались напрасными. Не без тщеславия вспоминает Синухе, как

¹¹ Найти бесхозную лодку обычно было делом непростым: владельцы таковых подчеркивали в жизнеописаниях, что помогали переправляться немущим (см. уже в: Edel E. Untersuchungen zur Phraseologie der ägyptischen Inschriften des Alten Reiches // Mitteilungen des Deutschen Instituts für ägyptische Altertumskunde in Kairo. Bd. 13. — Wien., 1944. — S. 1–90, § 34, 35). В данном случае шаланды могла быть забыта строителями, трудившимися в районе пирамид.

¹² Хрестоматия, с. 40; Берлев О. Д. Древнейшее описание социальной организации Египта // Проблемы социальных отношений и форм зависимости на древнем Востоке. — М., 1984. — С. 26–34.

во время этого поединка «[даже] замужние женщины гомонили, [ибо] всякое сердце болело за меня» (В 132–133)¹³. Когда же враг был повержен, сам правитель Верхнего Речену обнял победителя (В 142–143). Причем это единственное столкновение с местным жителем не только не повредило Синухе, но даже обогатило его: «Тогда я унес его [т. е. богатыря Речену] имущество, я захватил его скот <...> Я присвоил то, что было в его шатре, и разграбил его становище. Стал я богат [всем] этим, стали обширны мои припасы, стал многочисленным мой скот»¹⁴ (В 144–147).

Есть в «Рассказе» и прямые (по египетским меркам) указания на то, что Синухе — эмигрант необыкновенно, абсолютно удачливый. Еще при первой встрече с Амуенши герой замечает, что случившееся с ним похоже на исполнение «промысла божьего» (В 43). А выходя на поединок с богатырем Речену, египтянин уже сознательно вверяется божьей воле (В 126–127), и оказывается повержен «этой задира, которому нет равных, который справился со всеми» (В 110–111). Победа и последующее обогащение окончательно и однозначно решают вопрос об удачливости беглеца: «Итак, содеянное богом оказывается милостью для того, кого он возвысил», — должен решить про себя Синухе, а с ним и предпологаемый читатель. Причем речь идет не только об удаче в поединке, но об эмиграции с самого ее начала. Взывая к богу, герой называет его «предопределившим это бегство» (В 157), тем, кто «завлек» (В 147) и даже «впихнул» (В 162) египтянина в чужую страну.¹⁵

Составной частью этого повествования о самом полном эмигрантском счастье и является описание «прекрасной страны» Иаа. Последняя, согласно «Рассказу», должна была располагаться на «степном нагорье к востоку от верхнего Оронта» или на «пасти-

¹³ Естественно думать, что замужним женщинам не полагалось прилюдно выражать свои симпатии к посторонним мужчинам. Но к Синухе они были столь привязаны, что не могли скрыть своих чувств.

¹⁴ Букв.: «был широк в своих припасах, был многочисленным в своем скоте».

¹⁵ Вопрос о боге, покровительствовавшем Синухе на чужбине, обсуждался неоднократно (см.: Parant R. L'affaire Sinouhé. — Aurillac, 1982. — P. 139–142, 300; Stadnikow S. Über die Willens- und Handlungsfreiheit in der Lebensgeschichte des Sinuhe. — S. 102, 103). Но называть его имя в «Рассказе», видимо, не было необходимости. Смысл подобных упоминаний не в том, чтобы подчеркнуть связь героя с неким конкретным божеством, а в том, чтобы указать на его особую удачливость, везение. Точно так же о рыбаке, благополучно вернувшемся с кишачей крокодилами реки, говорили, что «это [букв.: вещь его] по воле бога» (Хрестоматия. — С. 41).

щах, примыкавших с востока же к Антиливану севернее оазиса Дамаска»¹⁶. Следы заметной активности египетских царей обнаружены в общем-то неподалеку от этих мест, в городах переднеазиатского Средиземноморья. Сходным образом, в среднеегипетских «текстах проклятий»¹⁷ перечислены племена и города всей Палестины, Финикии — от Тира до Библа, и района Дамаска.¹⁸ Но других упоминаний об Иаа пока не найдено.

Впрочем, даже если такая «страна» действительно существовала, автор «Рассказа» преувеличил ее плодородие: вплоть до того, что «вина <...> больше, чем воды» и «нет [конца-]края всякому скоту». Описание это, скорее, выражает свойственные тому времени представления о максимально возможном природном изобилии вообщем.

Египтяне Среднего царства измеряли благополучие человека прежде всего карьерой и обычно сопутствовавшим ей богатством. За рубежом Синухе был чрезвычайно удачлив и в том, и в другом. Амуенши, правитель Верхнего Речену, не только поставил его во главе своих «отроков» (В 78)¹⁹, но и женил на своей старшей дочери (В 78–79). Последнее было милостью уже поистине сказочной. Ведь в «Сказке об обреченном царевиче» принцесса азиатской Нахарины добилась согласия на брак с египтянином, лишь пригрозив своему царственному отцу голодовкой.²⁰ Был поставлен Синухе и во главе воинства Амуенши (В 100, 107–110)²¹. Платой же за эту службу стал фантастически плодородный край Иаа, который отыскался-таки для героя в Речену. Последний топоним известен и по другим текстам, но, по-видимому, это слово буквально

¹⁶ ИДВ. — С. 224.

¹⁷ См.: Берлев О.Д. Цифровые данные по угону населения покоренных стран в Египет // Государство и социальные структуры на древнем Востоке. — М., 1989. — С. 87, 88.

¹⁸ Sethe K. Leipzig und Berliner Akademieschriften (1902–1934). — Leipzig, 1976. — S. 185–254; Posener G. Princes et pays d'Asie et de Nubie. — Bruxelles, 1940.

¹⁹ Ср.: Derchain Ph. Sinouhé et Amuneh. Термин «отроки» употреблен здесь в смысле «воспитанники», «челядины» и, возможно, «мелкие чиновники, выбившиеся „в люди“ из частнособственнической челяди» (Берлев О.Д. Общественные отношения в Египте эпохи Среднего царства. — С. 145). Амуенши поставил Синухе во главе всех своих зависимых и покровительствуемых лиц. Азиату могло быть лестно иметь в качестве «домоправителя» придворного египетского царя.

²⁰ Сказки и повести древнего Египта. — С. 81.

²¹ К толкованию В 108 см.: Erman A., Grapow H. Wörterbuch der ägyptischen Sprache. Neudruck. Bd. 3. — Berlin, 1955. — S. 397.7; Берлев О.Д. Общественные отношения в Египте эпохи Среднего царства. — С. 110.

означало «степь», «скудная земля»²². Позже, присвоив владения «богатыря Речену», Синухе стал богат еще и собственным, личным имуществом.

Невыгодное для Египта сопоставление

Повествуя о зарубежных удачах Синухе, древний автор не был склонен приукрашивать положение соотечественников, оставшихся в Египте. В сочинении прославляются воинские доблести Сенусерта I, дарующие стране безопасность (R 11–16, В 50–66, 72–73, 231–234), и готовность царя выказать милость всем достойным²³. Но о сытом благоденствии египетского народа рассказчик подчеркнул²⁴ умалчивает. Даже слагая восторженный гимн новому государю пред чужеземцем Амуенши, герой, по существу, обходит эту тему. Заметим, что в В 65–70 речь идет не столько о сытом благоденствии подданных, сколько о любви, питаемой ими к Сенусерту I. Причем Синухе счел нужным определить круг наиболее ревностных почитателей правителя — «город его» (В 66). Обитатели царского города (т. е. столицы, резиденции) жили по большей части государственной службой — жалованием, должностным имуществом, пенсиями и т. д. Потому славить правителя было для них делом обычным. Неблагодарность же со стороны царского города считалась последним делом.²⁵ Других упоминаний о благоденствии населения в «Рассказе» нет, если не считать того, что под впечатлением услышанных славословий чужеземец Амуенши решил: «Что ж, и вправду благополучен Египет, коль он узнал, что он [т. е. Сенусерт I] несокрушим» (В 76). Но и здесь главным достоинством царя названа его «несокрушимость»: буквально «тверд он», «крепок он».

Более того, в другом месте Синухе слагает стихотворный гимн собственной удаче и прямо противопоставляет эмигрантское бла-

²² Fecht G. Sinuhes Zweikampf als Handlungskern des dritten Kapitels des Sinuhe «Romans» // Studien zu Sprache und Religion Ägyptens. Zu Ehren W. Westendorf. — Göttingen, 1984. — S. 473–476.

²³ Лучшим подтверждением тому является сама судьба Синухе, см. также В 70, 73–75, 182–187, 214–217, 254–283.

²⁴ Ср.: Helck W. Der Text der «Lehre Amenemhets I. für seinen Sohn» // Kleine ägyptische Texte. 11. — Wiesbaden, 1969.

²⁵ Ср.: P. Berlin 3024. 101–102 (Barta W. Das Gespräch eines Mannes mit seinem Va (Papyrus Berlin 3024) // Münchener ägyptologische Studien. Bd. 18. — Berlin, 1969).

гополучие бедственному положению большинства египтян (В 149–165)²⁶:

«Бежит [из Египта] очередной беглец, а обо мне благоприятные свидетельства в столице.

Ползет [из Египта] ползуший от голода, а я даю хлеб постороннему.

Покидает человек свою страну из-за наготы, а я владею белым виссоном.

Бросает человек [свои дела] за неимением кого бы послать [вместо себя на царские работы], а я богат челядью.

Прекрасен мой дом, обширны мои владения, помнят меня во дворце».

«Рассказ Синухе» и гробничные автобиографии

На фоне других памятников письменности приведенная выше речь Синухе выглядит необычно. Принято было считать, что в правление божественного царя Египту гарантированы согласие и благополучие («маат»²⁷). Сочинение, однако, построено так, что в его общем контексте противопоставление процветания эмигранта нищете большинства египтян не кажется нарочитым или неуместным.

«Рассказ» выполнен в форме гробничной автобиографии. Издаваемая от первого лица история Синухе традиционно предваряется перечнем титулов героя и формулой «говорит он» (R 1–2), а завершается описанием погребальных приготвлений. Этому же обычаю соответствует принятый в произведении принцип названия или замалчивания личных имен персонажей.²⁸

За исключением времени смут, гробничная автобиография была по сути своей описанием карьеры чиновника при египетском царе. И автор «Рассказа» ухитряется соблюсти даже это правило. Он воспользовался тем, что в древнем Египте уход из долины Нила еще не означал автоматического исключения из числа подданных.²⁹

²⁶ Берлев О.Д. Трудовос население Египта в эпоху Среднего царства. — С. 99, 100.

²⁷ Собственно, «маат» — это справедливость вообще и особенно «справедливый» обычай; соблюдение таковых приводило к социальной гармонии. Важнейшей частью и следствием маат считались жертвоприношения богам. Последние в благодарности (согласно тому же справедливому обычаю) даровали царю здоровье и долголетие, а его народу — природное изобилие.

²⁸ Ср.: Тахия М.Ш. Автобиография в древнем Египте в эпоху IV–VIII династий. Автореф. дисс... канд. ист. наук. — СПб., 1993. — С. 14–18.

²⁹ Покидая страну без разрешения властей, египтяне начала Среднего царства, видимо, не чувствовали себя преступниками. Аменемхету I и Сенусерту I при-

Утрачивали право считаться таковыми лишь враги царя — лица, тяжело перед ним провинившиеся или открыто отвергающие его власть. Но в сочинении настоятельно подчеркивается, что к моменту бегства Синухе не был уличен в чем-либо дурном (В 2–3, 37–43, 182–185, 261–263), а за рубежом он будто бы продолжал по возможности служить Сенусерту I.

шлось оставить в Нижней Нубии надписи, угрожающие экспедиционным отрядам наказаниями за подобные отлучки (Игнатов С.С. «Сказка о потерпевшем кораблекрушении» в контексте истории и культуры древнего Египта эпохи Среднего царства. Автореф. дисс... канд. ист. наук. — СПб., 1994. — С. 7).

Египтяне отмечали множество признаков, отличающих их от других народов, но главным критерием «чуждого» была все-таки враждебность по отношению к божественному царю. Теоретически все люди были его подданными (Berlev O.D. The Eleventh Dynasty in the Dynastic History of Egypt // Studies Presented to H.J. Polotsky. — Beacon Hill (Mass.), 1981. — P. 362; Дейнека Т.А. Обоснование внешней политики Египта в XVI–XIV вв. до н.э. Автореф. дисс... канд. ист. наук. — СПб., 1992. — С. 12–17), и обитатели долины Нила не предполагали за иноземцами извечной ущербиности. Например, последние могли занимать высокие посты на государственной службе (Helck W. Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr. // Ägyptologische Abhandlungen. 5. — Wiesbaden, 1962. — S. 82; Helck W. Die Ägypter und die Fremden // Saeculum. Bd. 15. — Freiburg, München, 1964. — S. 103–115; LA. — Bd. 2. — S. 306–312; ср.: Берлев О.Д. Важный источник для истории египетского общества эпохи Среднего царства // Проблемы социальных отношений и форм зависимости на древнем Востоке. — М., 1984. — С. 35–51). Когда власть царя над какой-нибудь страной становилась вполне прочной (особенно когда там вводились повинности египетского образца), местное население, по существу, начинали считать этнической разновидностью египтян. Подобным воззрением было тем проще утвердиться, что различия в обычаях и говорах существовали и между разными частями долины Нила. Предполагалось, что, сохраняя свою религию, чужеземцы оказываются также под покровительством египетских богов (ср.: Хрестоматия. — С. 91) и могут рассчитывать на «египетскую» заграничную участь (см., напр.: Maistre Ch., Piankoff A. Le livre des portes. — Le Caire, 1939–1962. — P. 274–277; Zandee J. Death as an Enemy. — Leiden, 1960. — P. 238, 239).

С другой стороны, согласно «Почучению царю Мерикара», вражда между египтянами и азиатами возникла во времена Хора» (Golénischeff W.S. Les papyrus hiératiques nos. 1115, 1116 A et 1116 B de l'Ermitage impérial a St. Pétersbourg. XII, 93; Quack F.J. Studien zur Lehre für Merikare. — S. 184). Последним словосочетанием, видимо, обозначено время утверждения в Египте священной царской власти. Тогда и разделился мир на подданных царя (египтян) и его противников. Тех, кто совершенно «не ведал страха перед нарем», следовало истреблять (Blumenthal E. Untersuchungen zur ägyptischen Königum des Mittleren Reiches. I. Die Phraseologie. F 4.2 // Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften. 61/1. — Berlin, 1970). Причем даже обитатели долины Нила утрачивали в этом случае право на погребение по египетскому обычаю (см.: Демидчик А.Е. Представления о египетской государственности в «Почучении царю Мерикара». Дисс... канд. ист. наук. — М., 1994. — С. 100, 101, 160, 161 (19, 20)). Сходный подход к выделению «чуждого», кстати, характерен и для Китая иньско-го и чжоуского времени (Крюков М.В. Этнические и политические общности: диалектика взаимодействия // Этнос в доклассовом и раннеклассовом обществе.

Согласно В 94–95, эмигрант привечал у себя царских гонцов. Следом сообщается, что он помогал «правителям нагорий» сдерживать натиск враждебных азиатов — «стрелков» (В 97–99). Смысл последнего сообщения до сегодняшнего дня оставался не вполне понятен. Между тем, печать из Библы М 42 показывает, что до гиксосского вторжения «правителями нагорий» могли называться царьки этого города.³⁰ Известно также, что Библи не только поставлял в Египет кедр и кедровое масло, но уже при VI династии считался попросту частью государства фараонов.³¹ Сходным образом и в Среднем царстве город «настолько египтизировался, что ныне его правители по-египетски надписывали свои печати и утварь, ведая себя теми же титулами, что и областные правители Египта»³². Оказывается, даже пребывая в Речену, Синухе оборонял одну из царских провинций — дальнюю, но очень важную.³³ И, как это обычно случалось с государевыми чиновниками, за деятельностью эмигранта будто бы следили во дворце (В 156).

Сохранение за Синухе статуса царского подданного подчеркивается в «Рассказе» и тем, что ему был направлен монарший «указ» (В 178–199). Причем адресат упомянут с прежним титулом «сопровожающий» (В 180).³⁴ Еще более многозначительно содержа-

— М., 1982. — С. 147–162; История древнего Востока. — М., 1979. — С. 390–391). И еще в начале XIX в. Талейран из политических соображений пробовал представить этническое чувство французам совсем «по-древнеегипетски»: «Во Франции король всегда был больше, чем отечество. Нам представляется, что отечество превратилось в человека» (цит. по: Тарле Е.В. Талейран. — М., 1957. — С. 154).

³⁰ См.: Berlev O.D. The Title to Kingdom // GM. — Ht. 149. — 1995. — P. 33–40. P. 38.

³¹ ИДВ. — С. 354; Berlev O.D. The Title to Kingdom.

³² ИДВ. — С. 393.

³³ Ср.: Gardiner A.H. The Admonitions of an Egyptian Sage from a Hieratic Papyrus in Leiden (Pap. Leiden 344 Recto). 3, 6–8. — Leiden, 1909.

³⁴ С другой стороны, то обстоятельство, что для встречи Синухе на границу был послан «управляющий *сехтиу* царского дома (т. е. хозяйства)» (В 243, 244), позволяет предполагать, что герой проходил по египетским учетным документам как «сехти», т. е. человек пустошей, несовоенных земель. Номинально оставаясь под властью царя, называвшиеся так люди нередко стремились уйти из долины Нила, что затрудняло контроль над ними и taxation. Внутренняя колонизация, видимо, была в подобных случаях еще и внутренней эмиграцией, так сказать, верноподданным отгнанным от государственных работ. Примечательно, что в Новом царстве «сехтиу» — обитатели египетских оазисов — иногда упоминались в числе неслобозных царю народов — «девяти луков» (Erman A., Grawon H. Die Papyrus der ägyptischen Sprache. Neudruck. Bd. 4. — Berlin, 1955. — S. 232.1). О сехти, проживавшем в западном оазисе Вали-Натрун, повествует «Сказка о красноречивом промысловике» (Parkinson R.B. The Tale of the Eloquent Peasant).

ние указа, предписывавшего Синухе вернуться в Египет для отдыха и ради достойного погребения. Понятная египтянам тонкость состояла здесь в том, что «положенный» стаж государственной службы составлял обычно 20 лет. По истечении этого срока дозволялось отойти от дел и даже испрашивать своего рода «пенсии». ³⁵ Таким образом, указ означает, что годы, проведенные на чужбине, зачли Синухе в должностной стаж: он выслужил свое и теперь, покинув зарубежный «пост», вправе отдыхать на родине. День отъезда, как подчеркивается в сочинении, был согласован с вышестоящими инстанциями (В 238). Кроме того, в открывающей «Рассказ» титулатуре герой назван «управителем номов государя в землях азиатов [букв.: стрелков]» (R 1). Титул фиктивный и сконструирован для того, чтобы подчеркнуть все ту же мысль: пребывание героя во главе «страны» Иаа следует расценивать как государственную службу. Поскольку же «присвоенный» здесь ранг номарха давал право на погребение за казенный счет, ³⁶ читателям, вероятно, следовало думать, что Синухе был удостоен роскошного заупокойного культа за исполнение должностных обязанностей за рубежом.

Конечная цель гробничных жизнеописаний состояла в том, чтобы обеспечить египтянину добрую память потомков, представить его человеком незаурядным и благонравным. Автор «Рассказа» блестяще справился с этой задачей. Перед нами судьба, соответствующая древнеегипетским нравственным требованиям, но при этом удивительная, неповторимая и запоминающаяся. И даже противопоставление эмигрантского процветания героя нищете большинства соотечественников на фоне других жизнеописаний не выглядит неуместным. Успех в продвижении по службе и приобретении богатств обычно считался признаком ума, таланта и богоугодности человека ³⁷. А дух соревнования был у египтян в крови. В своих надписях они то и дело сопоставляли собственные успехи с чужими достижениями. ³⁸ Удачливость и сама по себе характеризовала

³⁵ Тахия М.Ш. Автобиография в древнем Египте в эпоху IV–VIII династий. — С. 20.

³⁶ Там же. — С. 13.

³⁷ Берлев О.Д. Общественные отношения в Египте эпохи Среднего царства. — С. 35–38.

³⁸ Ср.: Berlev O.D. A Social Experiment in Nubia During the Years 9–17 of Sesostri I. — P. 144; Берлев О.Д. Цифровые данные по утону населения покоренных стран в Египет. — С. 91–93.

человека наилучшим образом, но особенно примечательной она выглядела на фоне скромных результатов или даже бедственного положения других людей. Потому чиновники и номархи I переходного периода и начала XII династии охотно распространялись о процветании своих хозяйств и областей во времена беспорядков и всеобщего голода. Да и упоминания про похвальную заботу о «незадачливых», менее способных и деятельных, выглядели на этом фоне особенно впечатляющими.

Сходным образом представлена в «Рассказе» и эмигрантская удачливость Синухе. Даже оказавшись среди чужаков, герой сумел обрести богатства, челядь и добрую славу во дворце. Это процветание, в свою очередь, позволило ему радеть даже людям совершенно посторонним, что у египтян особенно ценилось. Повторяя или слегка переиначивая расхожие формулы жизнеописаний, Синухе напоминает, что давал нуждающимся хлеб и воду (В 96, 151–152), гостеприимно принимал путников (В 94–97) ³⁹. Большинство же соотечественников тем временем влачили жалкое существование и сами нуждались в помощи.

Впрочем, в контексте гробничной автобиографии, коей претендует быть «Рассказ», смысл истории «азиатских» приключений Синухе гораздо шире. Герой раз и навсегда превзошел всех соотечественников тем, что будто бы ухитрился сделать блестящую карьеру, даже пребывая на немислимом удалении от царя. Причем достоинство Синухе проявились на чужбине, в обстановке для египтян совершенно непривычной, и получили признание поистине всеобщее — и на родине во дворце, и у чужеземцев, живущих по совсем иным обычаям, нежели египетская бюрократическая монархия. ⁴⁰

«Рассказ Синухе» и эмигрантские настроения

Придав «Рассказу» форму гробничной автобиографии, древний автор тем самым заверял читателей в абсолютной достоверности истории Синухе. Ее правдивость подчеркивается и копиями

³⁹ Ср.: Edel E. Untersuchungen zur Phrasologie der ägyptischen Inschriften des Alten Reiches // Mitteilungen des Deutschen Instituts für ägyptische Altertumskunde in Kairo. § 29, 33–36.

⁴⁰ «Рассказ Синухе» — едва ли не единственная известная нам «геронцская» автобиография подданного египетского царя, см.: Большаков А.О., Сушешский А.Г. Герой и общество в древнем Египте // ВДИ. — 1991. — № 3. — С. 3–27.

официальных документов: царского указа эмигранту и письма последнего государю.⁴¹

Однако, даже если в основу сочинения положено реальное жизнеописание, оно, несомненно, подверглось литературной переработке. Выдающийся знаток египетской культуры Ж. Позенер допускал, что произведение может быть плодом художественного вымысла: например, придворным романом, блестяще стилизованным под автобиографию.⁴² В фундаментальной монографии о взаимоотношениях Египта и Азии В. Хелк высказал сомнение в том, что рассказы доводилось когда-либо бывать на территории Сирии-Палестины.⁴³

Необычно и само распространение «Рассказа» в Египте на манер литературного произведения. Подлинная гробничная автобиография всегда была неразрывно связана с заупокойным культом своего владельца: ее место — на стене или стеле, возле «говорящего» изображения усопшего. «Рассказ» же сохранился только на папирусах и остраках, причем пять манускриптов восходят к Среднему царству, в том числе ко 2-й половине правления XII династии.⁴⁴ Известно также, что история Синухе была любимым чтением египтян и копировалась с одобрения властей: ее переписывали не только для собственного удовольствия, но и в учебных целях, а цитировали даже в царских заупокойных храмах (храм Хатшепсут в Дейр-эль-Бахри)⁴⁵.

Но, если «Рассказ» хотя бы отчасти является плодом художественного вымысла, по сути своей вполне верноподданнического, почему в его основу положена история эмигранта абсолютно удачливого, процветавшего на чужбине? И, в любом случае, разве не выгоднее было бы египетским властям распространять тексты, которые, подобно «Рассказу», учили бы подданных преданности царю, но при этом изображали бы чужбину только в черных красках?⁴⁶

⁴¹ Ср.: Тахиа М.Ш. Автобиография в древнем Египте в эпоху IV–VIII династий. — С. 11, 12.

⁴² Posener G. Littérature et politique dans l'Égypte de la XII^e dynastie. — Paris, 1956. — P. 92, 93.

⁴³ Helck W. Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr. — S. 40, 41.

⁴⁴ P. Berlin 3022.

⁴⁵ Последний факт заимствован из материалов О.В. Томашевич, см. выше прим. 2.

⁴⁶ При необходимости подобное «очернительство» позволяли себе еще и в Новом царстве, когда Переднеазиатское Средиземноморье было прямо-таки исхожено египетскими войсками (ср.: P. Anastasi I. 19.2–4, 24.1–4; см. перевод О.Д. Берлева в: Уилсон Дж. В преддверии философии // Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. — С. 51, 52).

Объяснение состоит, вероятно, в том, что история «азиатских» приключений Синухе соответствовала стереотипам, утвердившимся в сознании значительной части египетского общества. Во II тыс. до н.э. многим казалось, что при везении жизнь на чужбине может быть куда легче, чем в долине Нила.

От всех ближневосточных соседей государство фараонов отличалось необычайно развитой системой принудительного труда, централизованным распределением подданных по работам и профессиям.⁴⁷ «Выходит человек из утробы своей матери — он уже простирается пред начальником, — подытоживает участь всех египтян одно из «поучений» Нового царства, — мальчик — провожатый [т. е. прислужник] у воина, парень — новобранец, старик отдан в землепашцы, мужчина — в воины, хромой — в привратники, слепой — в откормщики быков»⁴⁸. Подлинной каторгой были перIODические «царские работы» по строительству, ирригации и т. д. Многие постоянные занятия, предписывавшиеся государством, тоже представлялись настолько незавидными, что с начала XII династии ими стали страдать нерадивых школяров. «Землепашец, счета его вечны. Кричит он [т. е. выражает недовольство; букв.: высок голос его]... Устаёт он более... Невредим он, как невредимый среди львов, болезнь же испытана... Достигает он дома своего вечером, причем он утомлен от ходьбы», — писал современник Синухе, Ахтой, сын Дуауфа.⁴⁹ О плотнике же говорилось, что «каждый мастер, работающий теслом, устаёт более земледельца»⁵⁰. Тяжелым представлялось положение резчика по камню, цирюльника, гончара, строителя, огородника, красильщика, рыбака и т. д. Несомненно, что упомянутый Ахтой в педагогических целях слегка сгущает краски. Но примечательно и то, что позже он считался «главой» всех писцов, классиком египетской литературы, а его сочинение как шедевр школьной дидактики распространялось во множестве списков и стало образцом для литературных подражаний Нового царства.⁵¹

⁴⁷ Всего полнее вопрос раскрыт в работах Ю.Я. Перепелкина, О.Д. Берлева, Е.С. Богословского, Т.Н. Савельевой, И.А. Стучевского.

⁴⁸ P. Anastasi II. 7.3–5 (Gardiner A.H. Late-egyptian Miscellanies // Bibliotheca aegyptiaca. 7. — Bruxelles, 1937. — P. 16), пер. Ю.Я. Перепелкина (ИДВ. — С. 479; ср.: Богословский Е.С. Древнеегипетские мастера по материалам из Дир аль-Медина. — М., 1983. — С. 27).

⁴⁹ Хрестоматия. — С. 40; к датировке см.: Берлев О.Д. Древнейшее описание социальной организации Египта.

⁵⁰ Хрестоматия. — С. 40.

⁵¹ См.: Берлев О.Д. Древнейшее описание социальной организации Египта. — С. 33, 34; Хрестоматия. — С. 104–107.

Принудительный труд и сам по себе казался многим египтянам непомерно высокой платой за счастье пребывания в плодородной долине Нила. Герой «Повести о красноречивом промысловике» предпочитал жить в далеком оазисе и тайком возвращался в Египет, лишь когда его закомр пустел «до земли»⁵². Между тем, в конце II тыс. до н.э. страна переживала катастрофическую нехватку продовольствия, вызванную, вероятно, низкими разливами Нила и порчей ирригационных систем во времена смут. О затажных массовых голодовках открыто сообщают «удачливые» владельцы жизнеописаний, и эта же тема оказалась в центре литературных сочинений — «Поучения царю Мерикара» (стк. 27–31), «Пророчества Неферти», «Речения Ипувера». Впрочем, и позже норма государственной эксплуатации была столь велика, что «поучения» то и дело подчеркивали совершенную нищету представителей многих специальностей⁵³. Слова Синухе о нищих и «полулузих от голода» соотечественниках едва ли выглядели на этом фоне сотрясанием основ. Скорее они соответствовали всеобщим представлениям о неблагополучии народа. Уже на восьмом месяце самостоятельного правления Сенусерт I приступил к постройке пирамиды, что сопровождалось и другими широкомасштабными государственными работами. Период же неурожаев продолжался вплоть до последних лет этого царствования (см. прим. 5).

Нищета многих была столь неизбывной, что подчас истребляла в сердцах любовь к родным краям. Еще один современник Синухе, автор «Лоялистского поучения»⁵⁴, советовал чиновным читателям бережно обращаться с челядью — иначе последняя встанет на путь бродяжничества.⁵⁵ Бежали из страха перед жестокими наказаниями и земледельцы, не способные выплатить государственные налоги.⁵⁶ Чужбина же, напротив, начинала представляться спасительным избавлением от тягот «египетского образа жизни».

Не желая того специально, формированию привлекательного образа других стран могли способствовать сами египетские цари и

⁵² Parkinson R.B. The Tale of the Eloquent Peasant. R 1.5–6, 18.2–3.

⁵³ Хрестоматия. — С. 40, 105.

⁵⁴ См.: Posener G. L'Enseignement loyaliste, Sagesse égyptienne du Moyen Empire. — Genève, 1976. — P. 15–16; Berlev O.D. A Social Experiment in Nubia During the Years 9–17 of Sesostris I. — P. 157.

⁵⁵ Posener G. L'Enseignement loyaliste, Sagesse égyptienne du Moyen Empire. § 11.12; Zibelius-Chen K. Politische Opposition im Alten Ägypten // Studien zur altägyptischen Kultur. Bd. 17. — Hamburg, 1990. — S. 353.

⁵⁶ P. Bologna 1094. 3.1–4; P. Lansing. 7.4–5; P. Sallier I. 6–8; Gardiner A.H. Late-egyptian Miscellanies; Хрестоматия. — С. 105.

чиновники, похвалявшиеся огромной добычей дальних экспедиций. Например, Хуфхор, управлявший при VI династии Элефантинским номом, сообщал в своей гробничной надписи, что из одного лишь похода в Нубию вернулся с караваном в 300 ослов, груженных ценностями и диковинами.⁵⁷ А ведь надписи чиновников, побывавших за рубежом, имелись на столичных кладбищах почти каждого нома. Тем более должны были поражать воображение египтян упоминания о несчетных стадах, пригонявшихся с чужбины царскими войсками. Еще основатель IV династии Снофру отнял 200 000 голов крупного и мелкого скота у эфиопов и больше 13 000 — у ливийцев.⁵⁸ А когда возвращался из ливийского похода Сенусерт I, его людям, отвыкшим от вида тучных стад, показалось, что идет за царем «всевозможный скот, нет ему [конца]-края» (R 16). Но если богатства, доставлявшиеся с чужбины, оказывались столь велики, естественно было предполагать, что и сама она сказочно плодородна.

Немаловажно и то, что в I переходном периоде обитателям Низовья доводилось соседствовать с проникавшими туда азиатами. Примитивность варварского быта едва ли могла шокировать страдающих от «наготы» и «полулузих от голода» египтян (ср. В 151–153). А вот отсутствие у чужаков «царских работ» и обилие в их рационе мясной пищи могли запомниться как в высшей степени привлекательные особенности жизни скотоводов.

Заметим, что, говоря о «стране» Иаа, Синухе почти буквально повторяет сказанное выше о добыче ливийского похода Сенусерта I: «нет [конца]-края всякому [= всевозможному] скоту» (В 84–85; ср. выше, R 16). Древнеегипетским представлениям о рационе азиатов могло соответствовать и описание «гастрономического» благополучия эмигранта: «Заведены были для меня поступления в виде напитка-минт и вино ежедневно; мясо [было уже] приготовлено, а птица [уже была] жарким, да помимо того дикие парнокопытные: их ловили для меня и складывали ко мне наряду с добычей монх [собственных] собак. Мне готовили множество сладостей [?] и молоко всеми способами» (В 87–92).

Косвенным, но веским аргументом, подтверждающим распространенность в Египте позитивного образа чужбины, служит факт массового бегства населения за рубеж. Соответствующий материал времени Аменхемета I — Сенусерта I собран теперь в диссертации

⁵⁷ Sethe K. Urkunden des Alten Reiches. 2 Aufl. — Leipzig, 1932–1933. — S. 126.17–127.3; Хрестоматия. — С. 25.

⁵⁸ ИДВ. — С. 367.

С.С. Игнатова⁵⁹. В «Рассказе» же помимо Синухе упоминаются еще какие-то «люди Египта», находившиеся при азиатском правителе Амуниши (В 33–34). Конечно, это могли быть послы или гонцы, но правдоподобнее всего — другие эмигранты. В Новом царстве о выдаче таковых пришлось специально договариваться с хеттским царем Хаттусили III.⁶⁰ Согласно «Рассказу», даже в далеком Речену можно было то и дело «слышать речь египетскую» (В 31–32). И наконец, совсем уже без стеснения рисует Синухе бегство почти всенародное в приводившейся выше стихотворной речи В 149–156.

Столь массовый отток населения должен был иметь своей предпосылкой не только разочарование в «египетском образе жизни», но и представление о том, что на чужбине при везении можно обрести лучшую жизнь. Показательно в этом отношении предание об исходе Израиля из Египта. Несмотря на притеснения фараона (Исх. 1, 11, 15, 22; 5, 6–23), евреи оставались в его стране до тех пор, пока Моисей с Аароном не увлекли их сладостными рассказами о Земле обетованной. Восторженное описание последней во Втор. 8. 7–9, кстати, во многом перекликается с рассказом Синухе о «прекрасной стране» Иаа. Слова же Господа о крае, «где течет мед и молоко» (Исх. 3. 17) трудно не сопоставить с гиперболой «вина у нее (у «страны» Иаа) больше, чем воды».

Распространенность в Египте Среднего царства представлений о благодатности чужбины отчасти подтверждается и «Сказкой о потерпевшем кораблекрушение». Ее герою, служившему, подобно Синухе, «сопровождающим царя», посчастливилось попасть на волшебный остров где-то за южными пределами Египта. Кроме того, что он вывез оттуда полный корабль разнообразных ценностей и диковинок, о плодородии сказочного края сказано так: «Я нашел там винные ягоды и виноград, всевозможные овощи отменного качества; там были плоды *кау* и *некут*, огурцы — [такие,] будто их специально выращивали; там была рыба и птица. Не существует того, чего бы не было на острове»⁶¹.

«Рассказ Синухе»: *тщета эмигрантского счастья*

В древнем Египте эмиграция была проблемой государственной. Суровые наказания ожидали беглецов и при первых царях XII династии⁶², и в правление Аменемхета III⁶³. Из надписей начальников полицейских отрядов известно, что «в их задачу входило патрулирование пространств между городами и в особенности границ. Они должны были бороться с бродяжничеством и бегством из долины Нила в пустыню»⁶⁴. Синухе, прославляя царя, отмечает, что «уходят и приходят [из Египта и в Египет] только по его [Сенусерта I] приказанию» (В 49–50). Сам герой покинул страну тайно, а вернулся, лишь получив специальное разрешение государя. Не исключено, что упомянутый в R 11–20 военный поход Сенусерта I был направлен не только против ливийцев, но и против скопившихся среди них противников нового правителя.⁶⁵ В Новом царстве выдача эмигрантов становится предметом важнейших международных соглашений.⁶⁶ Ожесточенное нежелание фараона отпустить за рубеж хотя бы часть подданных увековечено в предании об исходе Израиля из Египта.

Само обилие подобных свидетельств, однако, подсказывает, что царям так и не удалось сделать свои границы непроходимыми для беглецов. С Божьей помощью, но покинул-таки долину Нила народ израильский, а еще раньше Моисей, повторяя путь Синухе, не только скрылся в земле Мадямской, но и сумел тайком вернуться обратно (Исх. 2. 27–31). В письмовнике Нового царства в качестве образцовой приводится депеша о преследовании беглых рабов, уже миновавших несколько пограничных укреплений⁶⁷. И вообще, бегство столь массовое, как описано в В 149–155, едва ли могла пресечь даже самая добросовестная стража.

Вероятно, египетским царям приходилось думать не только о полицейских мерах, но и том, как *убедить* подданных оставаться на родине. «Рассказ Синухе» прекрасно подходил для этой цели.

⁵⁹ См.: Игнатова С.С. «Сказка о потерпевшем кораблекрушение» в контексте истории и культуры древнего Египта эпохи Среднего царства. — С. 7.

⁶⁰ Hayes W.C. A Papyrus of the Late Middle Kingdom in the Brooklyn Museum. — Brooklyn, 1955.

⁶¹ Берлев О.Д. Общественные отношения в Египте эпохи Среднего царства. — С. 70, 71.

⁶² Grimal N.-C. Histoire de l'Égypte ancienne. — Paris, 1988. — P. 200.

⁶³ Хрестоматия. — С. 82.

⁶⁴ Gardiner A.H. Late-egyptian Miscellanies. — P. 66, 67; Хрестоматия. — С. 103, 104.

⁵⁹ Игнатова С.С. «Сказка о потерпевшем кораблекрушении» в контексте истории и культуры древнего Египта эпохи Среднего царства. Автореф. дисс... канд. ист. наук. — СПб., 1994. — С. 7.

⁶⁰ Хрестоматия. — С. 82.

⁶¹ Golénisheff W.S. Les papyrus hiératiques... II–III, 47–52; Сказки и повести древнего Египта. — С. 31; ср.: Максимов Е.Н. Папирус № 1115 из собрания Государственного Эрмитажа // Древний Египет и древняя Африка. — М., 1967. — С. 96, 104–106.

При очевидном неблагополучии многих обитателей долины Нила и почти всеобщей вере в благодатность зарубежья сочинение, рисующее дальние края только черными красками, едва ли могло показаться читателям правдивым. И напротив, не оспаривая расхожие представления о чужбине, древний автор вполне мог заручиться доверием египтян. Верноподданнический смысл «Рассказа» состоял, однако, в том, чтобы, описав благоденствие эмигранта, представить последнее иллюзорным, ничтожным относительно вечных ценностей бытия. И от того, что на чужбине Синухе был абсолютно удачлив, данный вывод становился еще более убедительным.

Видимо, во все времена основную массу беглецов — искателей лучшей доли — составляли люди, верившие в свою счастливую звезду. Таков, похоже, был настрой и древневосточной эмиграции, с той лишь разницей, что удачливость связывали с особым расположением богов. Даже для ухода из нестерпимого египетского плена народ Израиля должен был получить многократные заверения в подержке Господа.

Следствием надежды на божью благосклонность, по-видимому, было нежелание части эмигрантов принимать во внимание трагический опыт предшественников. Нищета, порабощение и даже насильственная смерть соотечественников на чужбине, в сущности, свидетельствовали лишь об их «незадачливости» и об отсутствии у них той поддержки богов, на которую втайне рассчитывали отправлявшиеся следом. Герой известного литературного отчета фиванский жрец Ун-Амон хоть не эмигрировал, но оказался за границей с поручением почти невыполнимым.⁶⁸ Князь Библа не желал отдавать ему за бесенок кедров для ковчега Амона и даже готов был продемонстрировать могилу царских посланцев, которые, прибыв с той же целью, скончались в темнице после семнадцатилетнего заключения. Жрец, однако, полагал, что случившееся с предшественниками не имеет к нему отношения. Он считал себя посланцем Амона-Ра, царя богов, и, видимо, добился успеха. Во времена создания «Рассказа Синухе» мысль о том, что на чужбине бог может облагодетельствовать даже в ситуации, кажущейся безнадежной, была выразительно раскрыта в «Сказке о потерпевшем кораблекрушение»⁶⁹. Несмотря на то что его попутчики утонули в бурном море (стк. 32–41), рассказчик был доставлен божеством на остров,

где обрел сытость и безопасность (стк. 113–116). Более того, когда богу это угодно, он может «повернуть историю вспять» и возвратит на поверхность вод тех, кто канул в пучине (стк. 119–122, 154–156).

Подобный психологический настрой, вероятно, делал ссылки на трагический пример неудачника недостаточно убедительными для предотвращения новых попыток бегства. Чтобы оказаться действительными, предостережения против ухода, скорее, должны были разъяснять тщету даже самых великих успехов, достигаемых за рубежом.

Признавая, что чужбина может оказаться в чем-то щедрее родной страны, автор «Рассказа», однако, предлагает расширить это сопоставление: принять во внимание блага, доступные не только для прижизненного, но и для загробного существования. Всякая эмигрантская удача, даже столь полная, как в истории Синухе, представляется тогда ничтожной. Ведь, в отличие от детально разработанного египетского заупокойного культа, погребальные обряды скотоводов не сулят усопшему процветания. Сколь бы ни был богат он при жизни, смерть на чужбине уравнивает его с самыми нищими обитателями долины Нила. Без египетских обрядов и обустроенной гробницы с изображениями эмигрант не станет «светлым» покойником, способным наслаждаться едой, питьем и обществом близких (ср.: В 195–197, 300–310)⁷⁰. Его телу не суждено покоиться в саркофаге (ср.: В 190–195); оно будет завернуто в баранью шкуру и засыпано землей (В 197–198). Блага чужбины, таким образом, иллюзорны, ибо перестают существовать для человека после его смерти. Более того, кратковременное процветание за рубежом обрекает эмигранта на вечную загробную нищету. «Что может быть важнее [букв.: больше], чем предание трупа [земле] в стране, где я был рожден?!» — риторически вопрошает Синухе (В 159–160) и без сожаления оставляет не только свои владения в Речену, но и выросших там сыновей (В 237–241).

Подобно тому как «азиатская» часть сочинения повествует об эмигрантском счастье во всей его полноте, «египетский» раздел есть описание великолепия царской милости. И «Рассказ» не оставляет у читателей сомнений в том, что подлинным избавлением от невзгод может стать только служба монарху. Благополучие, которым

⁷⁰ О соответствующих египетских представлениях см.: Hodjash S.I., Berlev O.D. The Egyptian Reliefs and Stelae in the Pushkin Museum of Fine Arts, Moscow. — Leningrad, 1982. — P. 14–16; Большаков А.О. Представления о Двойнине в Египте Старого царства // ВДИ. — 1987. — № 2. — С. 3–36.

⁶⁸ Коростовцев М.А. Путешествие Ун-Амона в Библи. — М., 1960.

⁶⁹ Golénisheff W.S. Les papyrus hiératiques... I–VIII.

одаривает верноподданных государь, «великий бог, подобие Ра» (В 216), неизмеримо лучше всех благ чужбины. Царь готов распознать достойных и даровать им существование не просто сытое, но изыскано-роскошное, «цивилизованное» (В 286–300). А главное, предоставляя своим слугам гробницу и заупокойный культ, правитель может исполнить самую заветную мечту всякого египтянина — даровать благополучие не только прижизненное, но и загробное, т. е. единственно истинное, вечное. «Прекрасно великодушие, избавляющее меня от [букв.: из руки] смерти!» — восклицает Синухе (В 202).

При всех оговорках, сюжет занимающей нас истории, вероятно, и вправду мог быть подсказан неким достоверным повествованием об успешном бегстве за рубеж и возвращении на родину. Гробничное жизнеописание такого рода вполне обеспечило бы своему владельцу вечный интерес потомков. Но как литературное произведение, копировавшееся на протяжении столетий, «Рассказ Синухе» имел уже общегосударственное познавательное-идеологическое значение. И дело, видимо, не только в словословиях лично Сенусерту I, которые по прошествии веков едва ли могли волновать читателей или казаться очень уж полезными властям.

Неизменно актуальной оставалась главная проблема сочинения. Вовсе не утверждая, что Египет всегда и во всем благодатнее сопредельных стран, «Рассказ» удостоверял бесполезность поисков лучшей участи на чужбине. Наивернейшим средством избавления от невзгод объявлялась государственная милость, которой следовало добиваться ревностным служением монарху. Он сам был удачей, счастливой судьбой для верноподданных. В непростое же правление Сенусерта I сочинения такого рода, видимо, были особенно «ко двору». Ту же мысль о служении царю как о гарантии всяческого благополучия прямолинейно и многословно развивал тогда первый раздел «Лоялистского поучения»⁷¹ и «Почтение отца сыну»⁷².

⁷¹ Posener G. L'Enseignement loyaliste, Sagesse égyptienne du Moyen Empire. § 1–8. О времени создания сочинения см.: Posener G. Littérature et politique dans l'Égypte de la XII^e dynastie. — P. 126, 127.

⁷² Helck W. Die Lehre des Djedefhor und die Lehre eines Vaters an seinen Sohn // Kleine Ägyptische Texte. — Wiesbaden, 1984. — S. 25–72; LA. — III, 984–986; Parkinson R.B. Teachings, Discourses and Tales from the Middle Kingdom // Middle Kingdom Studies. — Whitestable, 1991. — P. 109.

П.В. Шувалов*

НЕМОЩЬ АТТИЛЫ (ВЛАСТИТЕЛЬ ГУННОВ ГЛАЗАМИ ГЕРМАНЦЕВ)

«Иное» начинается там, где кончается способность понимать. Переход от «своего» к «иному» — это выход за пределы привычных и постижимых установок, образов и идей. Основа различий между «своим» и «иным» лежит в сфере подсознательного. Дух культуры определяет пределы «своего» и его границы с чужим. Эти границы могут быть осознаны не сразу, но под давлением обстоятельство они оказываются увиденными и получают соответствующее осмысление в образах и понятиях «своего» и «чужого» мира. Иногда «иное» включается в ткань «своего», сохраняя при этом свою непонятость. Наиболее ярко такая непонятость присутствует в тех случаях, когда соприкосновение «своего» и «чужого» носит внезапный и достаточно интенсивный характер.

В качестве примера такой «внезапной интенсивности» в соприкосновении «своего» и «чужого» можно рассмотреть взаимодействие гуннов с европейскими варварами, соприкосновение осколка кочевого мира великих азиатских равнин с европейской периферией средиземноморской цивилизации. Попробуем проследить это взаимодействие на примере развития образа Аттилы, великого правителя гуннов, в представлениях германцев, сравнивая этот образ с тем, что мы знаем о реальном историческом Аттиле¹.

* Петр Валерьевич Шувалов, к.и.н., Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург.

¹ Гуннам и Аттиле посвящено огромное количество работ. Назову здесь лишь некоторые из них, оказавшие на меня наиболее сильное влияние: Althelm F. Geschichte der Hunnen. Bd. 4–5. — Berlin, 1962; Bóna I. Das Hunnenreich. — Budapest-Stuttgart, 1991; Werner J. Beiträge zur Archäologie des Attila Reiches. 2 Bde. — München, 1956; Attila, les influences danubiennes dans l'ouest de l'Europe

Приск об Аттиле

Интересные для нас сведения об Аттиле содержатся в сохранившихся отрывках произведения Приска Панийского (ум. ок. 4–75 г.), написанного в начале 70-х гг. V в., и в сочинении Иордана (частично опирающемся на текст Приска).

Приск, лично посещавший двор гуннского правителя, оставил нам подробное описание ставки Аттилы и жизни в ней². Образ Аттилы у Приска основан на личных впечатлениях от общения с Аттилой и, что важно отметить, от общения с его в значительной степени германским окружением.³ Поэтому в образе Аттилы у При-

au V^e siècle. — Саен, 1990; Wais K. Frühe Epik Westeuropas und die Vorgeschichte des Niebelungenliedes. Bd. 1. — Tübingen, 1953. К сожалению, недоступной для меня осталась книга: Maechen-Helfen O. The World of the Huns. — Los Angeles-London, 1973.

Хочется также указать на книгу Е. И. Кычанова (Кычанов Е. И. Кочевые государства от гуннов до маньчжуров. — СПб.-М., 1997), где сделана попытка в сущности отечественной науки рассмотреть кочевые общества и государства как «вырусле отечественной науки рассмотрены государственные образования, а не случайно соко и своеобразно организованные государственные образования, а не случайно сплотившиеся дикие орды, жаждущие лишь грабежа оседлого населения» (с. 302). Однако эта книга посвящена кочевникам лишь центрально- и восточноазиатских степей.

² Подробнее об этом см. Шувалов П. В. У истоков средневековья: двор Аттилы // Двор и придворная культура в историческом аспекте / Ред. Г. Е. Лебедева (в печати).

³ В научной литературе обычно отмечается влияние предшествующей греко-латинской литературы на сочинение Приска. Конечно, рамки восприятия, конкретные обороты, образы и ассоциации и само направление интереса Приска определялись, как у всякого человека, культурными традициями его социальной среды. Но вместе с тем ясно, что основным источником сочинения Приска был его личный опыт и рассказы современников, а не литературные сочинения предшественников.

Тем не менее, исследователи иногда «хватают через край». Так, например, Томпсон (Thompson E. A. Priscus of Panium, fragment Ib // The Classical Quarterly. Vol. 39. 3–4. — P. 92–94) обвиняет Фрукида и Дексипа взамен (!) описаниями «целиком списана» им с текстов Фрукида и Дексипа замес (!) описаниями реальных событий, протекавших совсем иначе (!). А между тем, единственно реальным основанием для такого обвинения, по сути дела, является тот факт, что серьезным основанием для такого обвинения, по сути дела, является тот факт, что сам Томпсон никак не мог поверить в то, что уровень военного дела у гуннов мог быть столь высок, что они могли вести правильную осаду города. Таким образом, очевидная гиперкритичность исследователя приводит к дискредитации источника. (Кстати, археологические материалы свидетельствуют в пользу Приска.)

Вместе с тем, возникает встречный вопрос: откуда Томпсону знать, как в реальности протекала осада города? Источником умозаключений английского исследователя является априорная аксиома всех его построений: «гунны — это грубые некультурные дикари». Отстаиванию этой позиции посвящен главный его труд «A History of Attila and the Huns» (Oxford, 1948).

Вместе с тем, очевидно, что такой взгляд на кочевников является общим местом европейской традиции. Европейская земледельческая цивилизация с боль-

ска реальный исторический Аттила как бы преломлен в призме греко-римского и германского мировосприятия того времени.

Итак, по Приску, на официальном пиру (куда были приглашены также и оказавшиеся там в это время римские послы) владыка гуннов выделяется показной простотой: никаких яств кроме мяса, деревянное вместо серебряного блюдо, деревянная вместо золотой чаша, меч и ремни без золотых обкладок и без вставок драгоценных камней, как у остальной окружавшей его варварской знати (Prisc. fr. 8, 92 Mull., 316–317 Dind., 68 Дест.).⁴ Кроме того, само поведение Аттилы на этом пиру весьма любопытно: он имеет весьма важный вид (Prisc. fr. 8, 89 Mull., 311 Dind., 60 Дест.); он недоступен для разговора с посторонними (Prisc. fr. 8, 82 Mull., 297 Dind., 43 Дест.). Аттила не участвует в общем веселье, хотя и руководит ходом всего пира, сидя в центре зала, судя по всему, несколько в глубине помещения; он, видимо, не разговаривает ни с кем из присутствующих (не считая произнесения церемониальных приветствий) и лишь треплет за щеку своего младшего сына (это даже становится предметом обсуждения между гостями — Prisc. fr. 8, 92–93 Mull., 316–318 Dind., 67–69 Дест.). Создается впечатление⁵, что Аттила в одно и то же время как бы и присутствует, и отсутствует на пиру. Пир идет не столько с его участием, а скорее рядом с ним, при нем. Он правит пиром, сам

шим трудом способна принять чуждый ей кочевой мир. Не столько Приск, сколько сам Томпсон являет собой как пример беспомощности автора перед лицом предшествующих литературных («Аттила — бич Божий») и идеологических образов («все кочевники дики»), так и пример неспособности понять «чуждое» и «иное».

Впрочем, и сам Томпсон (р. 94) вынужден все-таки согласиться с Бьюри (Bury) в том, что в описании дипломатических событий Приск предельно точен. Так что, строго говоря, даже крайняя позиция Томпсона никак не умаляет значения Приска как источника для нашего исследования.

⁴ Т. е.: Prisc. fr. 8 = FHG IV, 92 Muller. = Hist. Gr. min. I, 316–317 Dind. = Дест. туп. 68. Поскольку текст фрагментов Приска по традиции не делится на отдельные параграфы и общедоступного в России издания текста Приска не существует, то при цитировании здесь и далее для удобства читателя я указываю кроме номера фрагмента и страниц по изданиям К. Мюллера (Müller C. Fragmenta historicorum Graecorum. Vol. 4. — Parisii, 1851. — P. 69–110) и Л. Диндорфа (Historici Graeci minores. Vol. 1. / Ed. L. Dindorf. — Lipsiae, 1870. — P. 275–352) также и страницу по переводу С. и Г. С. Дестунисов (Ученые записки II Отделения Императорской академии наук. Кн. 7. Вып. 1. — СПб, 1861. — С. 18–112).

⁵ Конечно, нельзя забывать, что Приск был ритором и преиудавал ораторское искусство, но в целом его нельзя обвинить в жертвовании смыслом ради формы изложения (см. выше прим. 3).

фактически не пируя. Впрочем, на втором, менее официальном, пиру Аттила лично весьма любезно общается с послами (Prisc. fr. 8, 93–94 Mull., 319–320 Dind., 70–71 Дест.).

Любопытно, что в присутствии самого Аттилы на первом пиру особыми «сказителями» исполнялись песни про победы и личную доблесть самого Аттилы (Prisc. fr. 8, 92 Mull., 317 Dind., 68–69 Дест.).

Итак, для нас важно, что у Приска Аттила, во-первых, слегка самоустранился от властвования и, во-вторых, обладает целым рядом положительных черт. Скорее всего этот образ более или менее соответствует реальному Аттиле. Но вместе с тем не исключено, что на формирование образа Аттилы у Приска наложили свой отпечаток также и представления ближайшего окружения Аттилы о своем государе. И скорее всего именно в них рождался образ Аттилы/Этцеля германского эпоса, столь отличный от идеального образа германского короля-воина, лично участвующего в первых рядах во всех решительных битвах своего народа⁶. Весьма вероятно, что эти представления уже при жизни Аттилы развивались отчасти по законам развития фольклорно-эпических образов. В таком случае мы здесь имеем дело с первым этапом эпического развития образа Аттилы.⁷

Иордан об Аттиле⁸

В образе Аттилы у Иордана отсутствует цельность: Аттила описывается то в положительных тонах, то в отрицательных.

Так, с одной стороны, он прославлен войнами (gloriosus per bella — Get. § 254), известнейший (famosus — § 227), жизнь его удивительна (mirabilis — § 253), он страшен великим империям (magnis imperiis terribilis — § 255), человек тонкий под [внешней]

⁶ См. напр. образы вестготского Теодорида (419–451) (Iord. Get. 209), его сына Торисмуда (451–453) (Iord. Get. 211), остготских Тотилы (541–552) (Procop. Caes. Goth. IV, 31.18–20) и Тейн (552–553) (Procop. Caes. Goth. IV, 35.20–29). О воинственности образа идеального германского короля более позднего времени см. у А.Я. Гуревича (Гуревич А.Я. История и сага. — М., 1972. — С. 83–85).

⁷ Возможно, что в некоторой связи с этим процессом стоит и само имя Аттилы, однозначно понимаемое по-готски как «Батя» или «Пананя» (Schramm G. Hunnen, Pannonier, Germanen // Zeitschrift für Balkanologie. Bd. 11. — Wiesbaden, 1975. — S. 92, 6.7. Attila; Дерфер Г. О языке гунов // Зарубежная тюркология. Вып. 1. Древние тюркские языки и литературы. — М., 1986. — С. 97–98).

⁸ Хочу поблагодарить рецензента моей статьи В.П. Будапову, критические замечания которой особенно помогли мне при написании этого раздела.

чрезмерной грубостью (sub nimia feritate homo subtilis — § 186), он сражался искусством, прежде чем повести войну, его смерть счастлива (§ 257). С другой стороны, он пытался ложью возбудить доверие (studens fidem adhibere mendacio — § 185), так как был изворотливым и хитрым (versutus et callidus — § 225), в одном месте угрожа, в другое место свое оружие двинул, его смерть постыдна и желанна для всех народов (optata cunctis nationibus — § 253)⁹.

Скорее всего, положительные оценки происходят из источников, использовавшихся Иорданом/Кассиодором, — из Приска, в первую очередь. Отрицательные же характеристики обычно встречаются в контексте действий Аттилы против готов. Таким образом, отрицательные оценки, скорее всего, восходят к Кассиодору. Суровость же Аттилы и страх, внушаемый им врагам и соседям, строго говоря, не могут быть истолкованы как сугубо отрицательные качества. Важнее, что по отношению к своему окружению он обычно рисуется в положительных тонах (исключая лишь признание его горделивости и высокомерия): Аттила посвящает во все свои замыслы славнейшего короля гепидов Ардариха (§ 199), весьма любит его и короля готов Валамира и доверяет им в решающей битве (§ 200), во время которой обо всем и за всех беспокоится (pro omnibus sollicitus erat — § 201).

Любопытны действия Аттилы на Каталаунских полях: в то время как германские короли лично сражаются, получают раны и даже гибнут, он лишь издалека руководит боем, выпустив только одну стрелу из своего лука в самом начале. И на крайний безвыходный случай он предпочитает не славу героической гибели с оружием в руках, но собирается броситься в пламя костра из специально собранных для этого конских седел. Ясно, что Аттила ведет себя совсем не так, как положено германскому королю.

Кроме того, Аттила был «[хоть и] любитель войн, но сам умерен в употреблении силы, весьма силен советом, снисходителен к молящим, однако доверчив к тем, кого хоть раз к себе допустил»¹⁰. Таким образом, для Иордана Аттила не только милостив по отно-

⁹ Любопытно сравнить эту прототскую критику Иорданом Аттилы с алтунгунской позицией некоторых других латиноязычных авторов: Григория Турского (Hist. II, 7) и Марцелина Комита (а. 454, 1) «Attila rex Hunnorum Europae orbator».

¹⁰ Get. 182: «bellorum quidem amator, sed ipse manu temperans, consilio validissimus, supplicantium exorabilis, propitius autem in fide semel susceptis»; Ср. переводы Е.Ч. Скржинской (с. 102) и Г.С. Дестуниса в примечании к переводу сочинения Приска (с. 60–61, прим. 76).

шению к своим, но и как-то странно (на фоне его военных и политических успехов) временами безволен и легко подпадает под влияние узкого круга допущенных к себе людей. Это видно в другом месте того же сочинения (§ 222), когда Аттила отказался от похода на безоружный Рим под воздействием своего ближайшего окружения (*sui eum removerunt*).

Итак, посмотрим на ядро (за вычетом отрицательных прогностических характеристик) образа Аттилы в «*Getica*». Перед нами оказывается образ положительного, отчасти добродетельного, хотя и властного, короля, отличающегося при всем этом некоторой пассивностью. Не исключено, что такой образ отчасти восходит к Приску. Но, с другой стороны, здесь уже, быть может, отражено начало эпической идеализации Аттилы в германском мире: сочинение Кассиодора/Иордана, будучи составленным в первой половине VI в., должно было отразить и образ Аттилы современного им германского эпоса. В целом здесь уже явно вырисовывается будущий эпический образ добродетельного, невоинственного, несколько пассивного всевластного монарха¹¹. Здесь я выделяю второй этап развития образа Аттилы — бытование этого образа в сознании поколения, следующего за поколением современников великого гуннского владыки.

Атла и гунны в «Видсиде»

Если первые два этапа развития образа эпического Аттилы можно восстановить по нарративным письменным источникам античной традиции (см. выше о сказителях на пиру Аттилы и об образе Аттилы у Иордана), то третий этап прослеживается по тексту «*Видсиды*» — древнейшего англосаксонского эпического произведения VI–VII вв.¹², записанного, правда, лишь в конце X в. После краткого вступления с упоминанием готского Эрманриха/Герма-

¹¹ Обычно этот положительный образ Аттилы относят к остготской эпической традиции (напр.: Brady C. *The Legends of Ermanaric*. — Berkley-Los Angeles, 1943. — P. 167), объясняя его политической конъюнктурностью остготской элиты. Но, во-первых, среди подданных Аттилы были и другие народы и короли, например будущий отец Хлодвига Хильдерик. А во-вторых, положительными чертами, скорее всего, обладал и сам реальный исторический Аттила.

¹² Древнеанглийская поэзия / Пер. В. Г. Тихомирова, ред. О. А. Смирницкой. — М., 1982. — С. 14–22. Приводимый мной ниже текст перевода несколько исправлен на основании текста источника. За помощь в этой работе и за активное участие в обсуждении моего доклада по этой теме на семинаре М. Б. Шукина сердечно благодарю И. Б. Губанова.

нариха, англосаксонского (?) Хвалы и Александра Македонского англосаксонский странствующий певец перечисляет в первой туле (строфы 18–35) известных ему наиболее справедливых и добродетельных королей (об этом см. строфы 11–13). На первом месте в этом списке стоит Этла/Аттила, на втором — Эрманрих/Германарих (строфа 18). Далее следует перечисление 21 короля, отличающихся, видимо, меньшей добродетелью по эпической шкале ценностей.

<...> С прекрасной Эальхильд в первый раз ко властителю хред-готов многохрабрых с восхода направился он из Онгеля к Эрманрику, клятвозащитителю; и начал многоречивый: «О людях всевластных я слышал немало: должен владеть жить добродетельно, власть справедливо наследной вотчиной тот, кто хочет престолу счастья. Долго Хвала достохвально правил, а самым сильным был Александр среди людей и благоденствовал больше всех на этом свете, о ком я слышал. Этла правил гуннами, Эрманрих готами (курсив мой. — П. Ш.), Бекка банингами, бургендами Гвикка; Кесарь правил греками, а Кэлик финнами <...>

Та же картина наблюдается и во второй туле (строфы 57–87) этого произведения, где перечисляются те народы, властители которых оказали певцу наибольшее внимание (об этом см. строфы 50, 54–56). Здесь также (строфа 57) на первом месте стоят гунны, а на втором — хред-готы (т. е. «собственно готы»¹³) Эрманриха (ср. строфы 7–8). Далее перечисляются 57 народов, властители которых, видимо, опять-таки уступали первые два места по эпической шкале гостеприимства гуннам Аттилы и готам Германариха.

<...> Жил я в державах чужих подолгу, обошел я немало земель обширных, разлученный с отчизной, эло встречал и благо сирота, служба властителям: песнопевец, я теперь поведаю в этих многолюдных палатах медовых, как дарами высокородные не раз меня привечали. Был я у *гуннов* и у *хред-готов* (курсив мой. — П. Ш.), у свеев, геатов и у сут данов <...>

¹³ Древнеанглийская поэзия... — С. 253.

Подобна же и композиция первой строфы «Песни о Хледе», древней германской героической песни V в. (?), сохранившейся в тексте XIII в. («Саге о Хейдрекке»)¹⁴. Тут опять при перечислении наиболее именитых правителей на первом месте названы гунны с их королем (носящим, однако, какое-то странное имя — Хумли), на втором¹⁵ и третьем — гауты под властью Гицура и готы под властью Ангантюра. Далее перечисляются еще три народа со своими правителями.

- 1 Хумли, как слышно,
гуннами правил,
а гаутами Гицур,
Ангантюр — готами,
данами — Вальдар,
а валами — Кьяр
и Альрек Храбрый —
англов народом.
- 2 Хлед родился
в гуннской земле (курсив мой. — П.Ш.)
<...>

На несомненную древность этой эпической иерархии королей и родов, по крайней мере в той ее части, что касается гуннов и готов, указывает то, что она повторена не только в двух местах англосаксонского «Видсида», но и в песни о Хледе, сохранившейся в составе скандинавской саги. При этом трудно предположить, что заимствование этой иерархии могло произойти уже в поздний период из англосаксонской эпической традиции в скандинавскую или наоборот: к началу II тыс. н.э. англосаксонский и скандинавский языки уже настолько разошлись, что исключали свободное понимание распеваемого эпического текста.¹⁶ На древность указанного мотива указывает и неожиданное упоминание Александра Македонского в строфе 18 на фоне повествования о Германарихе. Дело в том, что та же связь «Германарих — Александр» имеется и у Иордана (Getica § 116): Германариха «многие старшие (nonnulli maiores)¹⁷ сравнивали по достоинству с Александром». Значит ли

¹⁴ Песнь о Хледе // Старшая Эдда, древнеисландские песни о богах и героях / Пер. А.И. Корсуна, ред., вступ. статья и комм. М.И. Стеблин-Каменского. — М.-Л., 1963. — С. 174. — (Литературные памятники).

¹⁵ Трудно решить, как следует воспринимать этот текст: подряд (тогда второе место — за гаутами, третье — за готами) или же по парам: гунны-гауты, готы-даны, валы-англы (и тогда второе место — за готами, третье — за валами, а четвертое — за гаутами, ср. порядок в «Видсиде», 57–58).

¹⁶ Устная консультация И.Б. Губанова.

¹⁷ Е.Ч. Скржинская понимала (прим. 366) эти слова как указание на древних писателей, но, скорее, это ссылка на эпос.

это, что перед нами часть общегерманской эпической традиции, возникшая к VI в. н.э.?

Итак, несомненно, в пару Аттиле по престижности в германском эпическом пространстве VI–VIII вв. можно с уверенностью поставить только Германариха — короля готов (и то лишь на втором месте — после самого Аттилы)¹⁸. Ясно, что для северных германцев VI–VII вв. образ Аттилы/Этлы — это несомненно центральный, своего рода эталонный, образ правителя. Этла — образец добродетельного, справедливого и гостеприимного государя.¹⁹ Любопытно, что до сих пор на это обстоятельство в исторической литературе практически не обращалось внимания.

Atli в «Старшей Эдде»²⁰

Четвертое свидетельство о развитии эпического образа Аттилы содержится в «Старшей Эдде».

Атли, сын Будли, конунг гуннов — один из главных персонажей скандинавского эпоса. Несмотря на существенные различия, его образ весьма устойчив в разных песнях «Эдды»: в «Гренландской песни об Атли» (сложена в конце IX — начале X в. и восходит к франкской или готской песни 2-й половины V в.²¹), в «Гренландских речах Атли» (XI–XIII вв.), во «Второй песни о Гудрун» (сложена в середине X или в конце XII в.²²). Нужно отметить некоторые ключевые черты этого образа.

1. Атли очень знаменит.

[Гримхильд говорит своей дочери Гудрун об Атли («Вторая песнь о Гудрун», строфа 30):]	Великого конунга я тебе выбрала, первым из всех он признан повсюду.
---	---

¹⁸ Правда, остается не совсем ясно, кто такой Хумли «Песни о Хледе».

¹⁹ К сожалению, на основе текста «Видсиды» не возможно установить, включал ли образ Этлы в англо-саксов определенную наивность, рассмотренную мной выше на примере текстов Приска и Иордана.

²⁰ Старшая Эдда, древнеисландские песни о богах и героях / Пер. А.И. Корсуна, ред., вступ. статья и комм. М.И. Стеблин-Каменского. — М.-Л., 1963. — (Литературные памятники).

²¹ Старшая Эдда... — С. 246; Гуревич А.Я. «Эдда» и сага. — М., 1979. — С. 32; Хойслер А. Сказание и песнь о Нибелунгах // Хойслер А. Германский героический эпос и сказание о Нибелунгах / Под ред. В.М. Жирмульского и Н.А. Сигал. — М., 1960. — С. 81, 123–124.

²² Старшая Эдда... — С. 244.

2. Атли весьма богат (а богатство магически влияет и на его могущество²³).

[Атли, сватаясь, говорит Гудрун (там же, строфы 25–26):]

Дам тебе, Гудрун, золота груды, все, что отец в наследье оставил, кольца червленые, Хледвара земли, ковер драгоценный <...>

[Тот же сюжет, правда, в несколько упрощенном виде, в «Гренландских речах Атли», строфа 70:]

Рабынь тебе дам, дороге уборы, как снег серебро, — все будет твоим!

[Посланец Атли зазывает к нему в гости Гуннара с Хегни обещанием даров («Гренландская песнь об Атли», строфы 4–5):]

Дадут вам шиты и пики на выбор, в золоте шлемы, попоны расшитые, множество гунов, рубахи червленые, стяги на копьях, ретивых коней!

[Гудрун и Атли говорят об их предыдущей совместной семейной жизни («Гренландские речи Атли», строфы 94, 97):]

Нас окружали знатные воины, обилие доход был от стада огромного, многим на пользу богатство мы множили.

3. Атли удивительно безволен и пассивен.

[Гудрун упрекает Атли (там же, строфа 101):]

<...> вечно несмелый, вечно уступчивый, молчал ты о том, как тебя обижали.

И даже когда Атли, наевшись (не ведая, что делает) мяса своих любимых сыновей, только что убитых Гудрун, узнает из ее уст о свершившемся, его образ на фоне всеобщей мелодрамы все равно на редкость беспечен (ни горя, ни гнева!)²⁴.

²³ Гуревич А. Я. «Элда» и сага. — С. 60–62. Ср. сходный образ Атли и в саге о Вельсунгах, гл. XXV, XXVII («Сага о Волсунгах» / Пер., пред. и прим. Б. И. Ярхо. М.-Л., 1934. С. 216–217, 223).

²⁴ Явно не достаточно объяснения этой пассивности простым опьянением (Гуревич А. Я. «Элда» и сага. — С. 66–67) или же расточением богатств гунов, магически обеспечивавших их могущество (Там же. — С. 68–69). Кстати, и в изложении Сюрри Стурлуссона в «Языке поэзии» более рационализированный

[«Гренландская песнь об Атли», строфы 38, 40:]

Вопили неистово люди в палате, коврами увешанной, плакали гунны <...>

Атли беспечный пьян был от пива, меча не схватил, не противился Гудрун.

Удивительное сочетание величия и безволия!

Etzel «Песни о Нибелунгах»²⁵

Сходный образ Аттилы сохранился и в наиболее позднем варианте развития исследуемого эпического образа — в образе короля гунов Этцеля «Песни о Нибелунгах» (написана на основе более ранних произведений в период с 1198 по 1205 г.). Важно, что образ гуннского владыки даже на этом позднем этапе эпического развития не был в образе Этцеля полностью «ассимилирован» западноевропейским христианским миром. Этцель, будучи включен в иерархическую систему вассальных и этических ценностей, тем не менее сохраняет за собой, так сказать, родимое пятно своеобразия: он язычник (см., например, строфу 1248). Скорее всего, и многие другие существенные черты образа Этцеля также уходят своими корнями не столько в ментальность исполнителей XII — начала XIII в., сколько к представлениям и политическим реалиям времени переселения народов.

Этцель — славный и могущественный король, он весьма знаменит, могуществен и богат:

1243 <...>

Как ни суди об Этцеле, завидный он жених.

1244

От Роны вплоть до Рейна он всех людей славней. От Эльбы и до моря нет короля сильней.

образ Атли также несколько пассивен (Младшая Элда / Подг. О. А. Смирницкая и М. И. Стеблин-Каменский. — Л., 1970. — С. 138–139. — Литературные памятники). В саге же о Вельсунгах этот образ иной — более активный и вместе с тем еще более рационализированный и упрощенный (гл. XXVIII, XXIX, XL — с. 224–228 и особенно с. 232–233). Любопытно, что, по Хойслеру (с. 83), Атли, «обесив от вина и ужаса, упал на свое ложе!» Откуда это? Не оттого ли, что ментальность исследователя подгоняет противоречивый с его точки зрения образ Атли под привычное представление о рядовом человеке? Кроме того, непонятно, почему в историографии принято противопоставлять пассивный образ Этцеля «Песни о нибелунгах» (см. ниже) якобы активному (?) образу Атли «Старшей Элды». См. напр.: Beck H. Attila. § 9 // RGA. Bd. 1. Lief. 4. — S. 471 («In den nordischen Attilieder ist Atli der Aktive <...>»), 472. Странная «активность»!

²⁵ Песнь о Нибелунгах / Пер. Ю. Б. Корнеева, подгот. В. Г. Адмони, В. М. Жирмушский, Ю. Б. Корнеев, Н. А. Сигал. — Л., 1972. — (Литературные памятники).

- 1334 Себя прославил Этцель так, что из всех краев
К его двору стекалось немало удалцов.
Был с каждым он приветлив, учтив и щедр без меры,
Будь то боец языческой или христианской веры.

И при этом Этцель, оставаясь одной из центральных фигур эпического повествования, почти все время находится как бы за кадром. Он лишь пьет, скорбит, иногда едет, изредка говорит и приказывает, но никогда не сражается! Почти все действие в его дворце происходит перед ним, на его фоне или же в его отсутствие.

* * *

Итак, в германской средневековой песенно-эпической традиции вырисовывается определенный набор постоянно присущих образу Аттилы черт.

Аттила — могущественный и славный король, повелевающий многими слугами и воинами. У него — огромные сокровища и владения. При этом он, однако, всегда несколько отстранен от реальных событий, но скорее не по старости лет, а по своему положению или характеру. Однако эта отстраненность — не столько признак слабости, сколько признак более высокого статуса. Любопытно, что тот же образ — образ могущественного, но несколько отстраняющегося от происходящих событий монарха — передан Приском, лично знавшим Аттилу (см. выше). Что же могло скрываться в реальности за этой отстраненностью? «Король-декорация» и своего рода высокопоставленный статист — этаким прообраз «ленивых» королей поздних Меровингов? Или же хитрый восточный деспот?

Германский образ Аттилы

Скорее всего, система организации власти у гуннов существенно отличалась от схем, привычных для европейских варваров. Управление у гуннов было, судя по всему, организовано не столько личным примером или контролем со стороны вождя-воина (как у римского императора или германского короля), сколько через посредство узкого круга приближенных к правителю лиц. Эти лица были организованы в какое-то подобие бюрократического аппарата и формально выполняли лишь хозяйственные задачи по организации быта монарха.²⁶

²⁶ Я намеренно не рассматриваю здесь участие родственников в управлении отдельными районами и племенами и проблему двойной (тройной) монархии у гуннов, так как это принципиально иные сферы организации власти, чем централь-

Вполне вероятно, в начале такая форма осуществления власти не вызывала у воинственной германской знати ничего, кроме презрения — презрения к трусости (т. е. невоинственности). Но в последней четверти IV в. последовали неожиданные и труднообъяснимые для традиционного германского сознания события — разгром готов Германариха и установление всевластия гуннских владык. Германская знать была поставлена перед необходимостью пересмотреть свое отношение к гуннской системе власти, тем более что вскоре многие германские вожди вошли в состав элиты нового политического образования (см., например, Iord. Get. 200: остгот Валамир, гепид Ардарих). К тому же это новое политическое образование оказалось способным не только подчинить практически все германские народы за пределами римской империи, но и обложить данью обе части империи — западную и восточную²⁷. Новая жизнь создала новые вкусы, и новые ценности постепенно вошли в германскую политическую культуру.

В связи с этим в сознании современной Аттиле прогуннской германской знати и сформировался образ Аттилы — наиболее яркого правителя гуннов. В этом образе у германских народов причудливо соединились представления о политически и магически могущественном короле с образом безвольного (лично не воюющего) владыки. Прежний реконструированный мною образ презренного трусливого правителя теперь должен был трансформироваться в образ беспечного или самоуверенного короля (самоуверенного, возможно, по причине владения магическими сокровищами — сокровищами Будли/Мундзука или же «мечом Марса»). Столь могущественный король, как, например, Аттила или Руга, не мог быть труслив. Значит, он безволен от беспечности, самоуверенности, опьянения вином или властью, тем более что сам Аттила, видимо, давал повод к такого рода оценкам (см. Iord. Get. 183 о самоуверенности Аттилы и о приобретении «Марсова меча»). Таким образом, столкновение западного германского сознания с чуждым для него феноменом правителя, управляющего подчиненными не только привычными для германцев методами, но и через различные адми-

ное управление. Подробнее о гуннском дворе см. мою статью «У истоков средневековья: двор Аттилы» в сборнике «Двор и придворная культура в историческом аспекте».

²⁷ Восток — в виде ежегодных фиксированных сумм, запад — в виде платы гуннским наемникам, уступки части территории империи и жалования Аттиле как магистру обоих родов войск (см. напр. Procop. Caes. Vand. I, 4, 29).

нистративные структуры (например, с помощью двора), вызвало рождение этого необычного образа пассивного владыки. Германское сознание по-своему истолковало в более привычных ему образах ту новую реальность, которая была принесена из глубин совершенно иного культурного круга — степей Зауралья, Средней и Центральной Азии.

Можно реконструировать некоторые черты этого образа: щедрый и гостеприимный правитель, навевающий ужас на врагов, славный и добродетельный, богатый и могущественный (и даже страшный в гневе), но вместе с тем легко поддающийся под влияние доверенных лиц, несколько безвольный и невоинственный, не участвующий даже в судьбоносных для него событиях, приводящих к его гибели. Эту странную безвольность Аттилы нельзя попытаться списать на якобы изначально негативность этого образа в представлениях германцев.²⁸ О том, что Аттила изначально воспринимался значительной частью германской знати как несомненно положительный правитель, безусловно свидетельствует разобранный выше текст «Видсида». Не исключено, что этот новый образ наложился на древнее европейское представление о царе-жреце, но влияние такой теократической традиции на формирование германского образа Аттилы мне представляется весьма незначительным.

Сила влияния образа Аттилы была обусловлена небывалым военным успехом гуннов, подчинивших себе весь барбарикум и частично Романию и установивших свой контроль за многими их сокровищами, обладавшими, с точки зрения германцев, магическими силами. Если бы гунны не разгромили готов Германариха, то возможно, что германский мир так и не заметил бы эту непривычную для себя форму организации власти, как, видимо, не замечал он и самих гуннов до 375 г. Слишком сильно было различие в сфере коллективного подсознательного между двумя культурными мирами. И только катастрофа 375 г.²⁹ дала толчок к некоторой перестройке германской ментальности, что и отразилось в конечном счете в формировании образа Аттилы.

²⁸ Мне представляется, что совсем не достаточно обосновано широко распространенное представление о якобы первоначальной злобности образа Аттилы у германцев. Образ Аттилы как «бича Божьего» или «деснота» (напр. Хойслер, с. 85) имеет явное клерикальное происхождение (см. напр. Григория Турского).

²⁹ На то, что вторжение гуннов в землю готов было именно катастрофой, вызвавшей небывалый шок среди восточных германцев, однозначно указывают как эпические и письменные, так и археологические источники.

После смерти Аттилы в его государстве началась борьба за перманентность между его сыновьями и вождями наиболее сильных германских племен, закончившаяся изгнанием и частичной гибелью этих событий и отразилась, по мнению Курта Вайса, в раннем слое эпоса о Нибелунгах³⁰. Исторически засвидетельствованное активное участие германской знати в этой борьбе свидетельствует о том, что эта знать еще во время Аттилы имела весьма высокий статус при его дворе и отнюдь не воспринимала гуннскую державу как нечто совершенно чуждое. Более того, к этому времени уже возник общегерманско-гуннский слой знати — слой людей, бывших в одно и то же время и гуннами, и германцами. По меньшей мере наши источники указывают на то, что германские вожди этого времени претендовали на известную долю политического наследия Аттилы. Сам факт превращения песни о гибели сыновей Аттилы в германский «национальный» эпос свидетельствует об идеологической преемственности между двором Аттилы и дворами германских королей последующего времени (например, франкским двором Хильдерика). Иначе говоря, политический опыт гуннской державы явно не был отринут германской знатью сразу же после смерти Аттилы, но был хотя бы отчасти включен в набор политических ценностей германского мира. Следует также отметить, что по крайней мере в течение нескольких десятилетий сохранялись и отдельные культурные элементы, унаследованные от гуннского мира.

На идеологическую преемственность указывает и сам образ Аттилы/Этлы-Атли-Эцеля, который являет собой ключевую фигуру многих сюжетов. В своих основных чертах образ Аттилы — могущественного, но одновременно безвольного правителя — не только широко распространился среди европейской (видимо, не только варварской!) элиты того времени, но и сохранялся в общественном сознании германского мира на протяжении нескольких столетий.³¹

³⁰ Wais K. Frühe Epik Westeuropas und die Vorgeschichte des Niebelungenliedes. Bd. 1. — Tübingen, 1953.

³¹ Этому ничуть не противоречит гипотеза К. Вайса о том, что по изначальной версии эпоса о Нибелунгах («ungarisches Krimhildlied, Minimum der ältesten Schicht, Krimhildlied Stufe I») действие сюжета разворачивалось уже после смерти Аттилы. В подтверждение этого К. Вайс указывает на пассивность образа Аттилы в позднейшей версии — т. е. когда эволюция сюжета привела к «воскрешению» Аттилы. По К. Вайсе, образ «пассивного Аттилы» позднейшей версии унаследовал от изначальной версии идею о непричастности самого Аттилы к происходящим событиям (с. 65, 80, 208). Но объясняется ли эта пассивность только лишь ходом эволюции сюжета?

Итог

Сравнение приведенных источников позволяет построить следующую гипотезу.

Мы не знаем, каков был социальный и политический строй гуннов периода миграции из зоны периферии китайской цивилизации в поволжские степи и периода нашествия на земли аланов и готов северного Причерноморья. По С.А. Плетневой³², гунны должны были принципиально упростить свои социально-политические структуры с началом миграции на запад. Несомненно, однако, что гунны тем не менее сохраняли ту или иную меру памяти о своем прежнем социальном-политическом опыте.

Итак, гунны, скорее всего, привнесли в германский мир³³ новую модель социальной и политической организации (или, по крайней мере, ее элементы). Истоки этой модели — мир степей Евразии со своими традиционными контактами с иранским среднеазиатским миром и с Китаем. Хотя она очень скоро начала трансформироваться, включив в себя отдельные элементы европейского происхождения (например, римских секретарей-нотариев для переписки с западным императором), суть происходившего от этого мало изменилась. За сформировавшимся европейским «социально-политическим фасадом» стояло совершенно иное отношение к власти — иное по сравнению с распространёнными в мире европейских варваров представлениями.³⁴

По причине чрезвычайного характера гуннского вторжения и в результате последовавших за ним передвижений народов и племен,

³² Плетнева С.А. Кочевники средневековья. Поиск исторических закономерностей. — М., 1982.

³³ Здесь следует, наконец, оговорить то, что в данной статье понимается под понятием «германский мир». Фундаментальное понятие культурного «мира» сформулировано и описано в исследованиях М.Б. Шукина (напр.: Шукин М.Б. На рубеже эр. Опыт историко-археологической реконструкции политических событий III в. до н.э. // 1 в. н.э. в Восточной и Центральной Европе. — СПб., 1994. — С. 15–31). Археологический материал свидетельствует об изначальном культурном единстве германских племен (как западных, так и северных и восточных) на протяжении как всего римского (ступени А–D), так и меровингского времени (ступени AM I–JM III). А за этим, несомненно, стоит единство технологий, традиций, представлений и ментальности, что позволяет говорить о едином германском мире.

³⁴ Кстати, эта инаковость гуннской политической практики, видимо, и является причиной того, что многие исследователи говорят об особом характере государства Аттилы. Против таких упрощений см. книгу Е.И. Кычанова (прим. 1) и мою критику позиции Е.А. Томпсона (прим. 3).

к началу V в. в Центральной и Восточной Европе складывается чрезвычайно сложная ситуация. До сих пор в течение уже достаточно долгого времени в этом регионе находились группы населения, уже давно если и не имевшие тесные контакты друг с другом, то по крайней мере обладавшие информацией друг о друге. При этом они могли принадлежать к различным этнокультурным «мирам» (например, дако-фракийскому, восточногерманскому, средиземноморскому, ирано-сарматскому). Однако, во-первых, во всех этих мирах преобладали общие для них индоевропейские традиции и, во-вторых, каждый из этих миров уже накопил опыт общения с окружающими его соседями. Хотя в результате переселения приходили в соприкосновение народы, ранее не знакомые друг с другом, тем не менее выработанные прежде образы «соседа» и старые приемы общения с успехом могли быть использованы (так, греки не без основания составляли свое суждение о готах III в., в частности, по бастарнам и западным германцам). В начале же V в. н.э. в Центральной и на юге Восточной Европы ситуация принципиально меняется: в ткань уже достаточно спаянного и значительно «гомогенизированного» средиземноморско-варварского (в основном греко-романо-германского) мира вклиниваются в качестве господствующих элементы совершенно чуждого, до сих пор не ведомого Европе мира азиатских неиндоевропейских (прототюркских? праенисейских?) кочевников — гуннов. В результате неожиданного и чрезвычайно интенсивного столкновения германского мира с чуждым миром европейских гуннов произошло внезапное включение в ткань германских политико(потестарно)-идеологических структур чуждого образа гуннского властителя.

Контакты между этими мирами сразу же оказываются настолько интенсивными, что на «осторожное» знакомство времени не хватает. Иначе говоря, в общение друг с другом вошли практически не готовые к взаимопониманию «собеседники». Естественно, это привело к известным трудностям как в общении, так и в создании образа «собеседника» (например, образа гуннов в германском сознании).

«Иное» начинается там, где субъект перестает понимать суть явления. Явления непривычные, чуждые либо вовсе не замечаются, либо же уподобляются привычному и родному, встраиваясь таким образом в традиционные структуры воспринимавшей культуры. Попытки осознать это «иное» нередко приводят к своего рода психологическому компромиссу: «иное» как бы приручается, ассими-

лируется, что снимает часто болезненный для воспринимающего субъекта конфликт между «своим» и «иным».

Однако далеко не все является переводимым в процессе интеркультурного диалога. Вместе с тем, некоторые из на первый взгляд «непереводимых» явлений все же не могли остаться незамеченными: слишком уж значительна была их роль. В первую очередь это относится к образу гуннского владыки, к образу Аттилы. Германское сознание было вынуждено сначала принять этот образ таким, каким он явился германскому миру, сколь бы ни был он загадочен и непривычен. Этот чуждый образ вскоре естественным для варварского общества путем зафиксировался в коллективном сознании в виде эпического образа Этлы/Атли. Окончательное осмысление же этого образа и его трансформация произошли уже позднее — тогда, когда самих гуннов не стало.

Германцы, включая образ Аттилы в собственную эпическую традицию, придали смысловую нагрузку как раз тем непривычным чертам образа Аттилы, которые и требовали объяснения. Но исторические обстоятельства не позволили германскому миру непротиворечиво осознать всю специфику этого нового образа, который так и остался своего рода чужеродным телом внутри германского эпического пространства. Так непонятая германским миром отстраненность Аттилы от конкретных военных и застольных дел превратилась в особенность характера эпического героя, сохранив свою загадочную непостижимость.

В. А. Арутюнова-Фиданян*

МЕТОДЫ СОЗДАНИЯ ПОЗИТИВНОГО ОБРАЗА ВИЗАНТИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В АРМЯНСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ (период экспансии)

К капитальным достижениям современной медиевистики следует отнести переосмысление содержания понятия «средневековая культура». Средневековье рассматривается как самостоятельный этап исторического развития человечества с присущей ему особой организацией социальных отношений и своеобразной системой ценностей. Исследователи выдвигают на первый план изучение не столько отдельных произведений индивидуального творчества, сколько воплощенного в них и через них выраженного «образа мира».

Стремление к воссозданию средневековой культуры в адекватных ей категориях заставляет медиевистов постоянно расширять круг проблем и исследовательских методов. В арсенал современной медиевистики вошел такой своеобразный феномен, как «образ другого» — новая конкретная проблема и новый подход к организации материала источников.

Для исторического исследования главным является, с одной стороны, соотношение между образом и фактом, который лежит в его основе, а с другой — соотношение между образом и формируемой на его основе идеей. Образ не бывает идеологически нейтральным, но служит (сознательно или бессознательно) инструментом

* Вида Артуровна Арутюнова-Фиданян, д. и. н., Институт всеобщей истории РАН, Москва.

формирования той или иной заданной идеи, которая, в свою очередь, может значительно трансформировать историческую реальность.¹ При этом образ двуедин, отражая сразу две культуры (и ту, которая его создает, и ту, которая является его объектом).²

Имагология (если можно так называть проблему «образа»), в особенности имагология средних веков, почти не разработана. На трех международных конгрессах (1985, 1986 и 1996 гг.), где обсуждались представления средневековых народов друг о друге и воссоздание в специфических категориях «образа» чужого мира, был поставлен, но не получил четкого и всеобъемлющего ответа кардинальный вопрос: *был ли «образ» предпосылкой или результатом реальных исторических контактов?*³ Располагая отдельными исследованиями⁴, имагология не имеет ни методики, ни критериев «отчуждения», ни даже истории вопроса⁵. Очевидны как невозможность появления методики *a priori*, так и то, что типологические наблюдения и выводы возможны только после появления значительного количества частных исследований.⁶

¹ Sinicyna N.V. *Criterii per la shelta dei testi e principi di edizione* // L'idea di Roma a Mosca: Secoli XV–XVI. — Roma-Mosca, 1989. — P. 23.

² Miguel A. *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11^e siècle* // Géographie arabe et représentation du monde: la terre et l'étranger. — Paris, 1975. — P. 481.

³ Бибинов М.В. Византия-славянский мир-Русь-христианство. По материалам дискуссий Международного конгресса исторического наук (Штутгарт, 1985) и XVII Международного конгресса византистов (Вашингтон, 1986) // *Культура и общество Древней Руси (X–XVIII вв.)*. Ч. 1. — М., 1988. — С. 224–228; Byzantium. Identity, Image, Influence. XIX International Congress of Byzantine Studies. Major Papers, Abstracts / Ed. by K. Fledelius. — Copenhagen, 1996.

⁴ Daniel H. *Islam and the West. The Making Image*. — Edinburgh, 1960; Rodinson M. *The Western Image and Western Studies of Islam. The Legacy of Islam*. — Oxford, 1974; Сериков Н.И. О некоторых аспектах подхода к исследованию арабо-византийских отношений X–XI вв. в современной зарубежной историографии // ВВ. — Т. 44. — 1983. — С. 246–251; Sénac Ph. *L'image de l'autre. L'Occident médiéval face à l'Islam*. — Flammarion, 1983; Литаврин Г.Г. Представления «варваров» о Византии и византийцах в VI–X вв. // ВВ. — Т. 46. — 1986. — С. 100–108; Dagron G. «Ceux d'en face». Les peuples étrangers dans les traités militaires byzantins. // ТМ. — 1987. — Т. 10. — P. 207–232.

⁵ Ahrweiler H. *L'image de l'autre et les mécanismes de l'altérité* // XVI^e Congrès International des sciences historiques. — Stuttgart, 1985. — P. 60–65. Работа Э. Арвейлер, при ценности частных наблюдений, также не дает исследователю надежной методики, а приведенные примеры «чужих» в разных историографиях достаточно произвольны.

⁶ Арутюнова-Фидания В.А. Армяно-византийская контактная зона (X–XI вв.). Результаты взаимодействия культур. — М., 1994. — С. 93–94; Арутюнова-Фидания В.А. Образ Византии в армянской средневековой историографии. Ч. 1 // ВВ. — Т. 52. — 1991. — С. 113–114.

1. Образ Византии и армянское историческое сознание (к постановке проблемы)

В широком спектре сюжетов и проблем, разрабатываемых армянской исторической мыслью средневековой Армении,⁷ а «образ Византии» как «образ другого» почти не изучен. В монографии, посвященной армяно-византийской контактной зоне в X–XI вв., я рассмотрела эволюцию «образа Византии» в армянской историографии в связи с конкретными историческими условиями динамики контактной зоны и как своеобразный коррелят этой динамики.⁸ Основные выводы исследования заключаются в том, что в контактную зону в X–XI вв. входили территории от Тарона на западе до царства Ширакских Багратидов на востоке, от Южного Тайка на севере до Вазпуракана на юге; присоединение к этой зоне территорий в Месопотамии, Сирии и Киликии связано с появлением армянских переселенцев (после аннексии Византией армянских царств и княжеств и сельджукского нашествия), которые привнесли в малоазийские провинции империи черты высокоразвитого и традиционно устоявшегося феодального общества, сблизив этнический, социально-экономический, конфессиональный и культурный облик этих провинций с землями Великой Армении.

Закрепив существование и эволюцию образа Византии в армянской средневековой историографии, я не останавливалась специально на методах и механизмах создания образа. Для решения этой проблемы нужно было не только расширить поле исследования, но и взглянуть на ранее собранный материал под новым углом зрения.

⁷ См.: Иоаннисян А.Г. *Очерки истории*. — Тифлис, 1912 (на древнеармянском яз.); Товмасын Н.Р. *Армянская социально-экономическая мысль в IX–XIV вв.* — Ереван, 1970 (на армянском яз.). В «Истории армянского народа» (Ереван, 1976) нет раздела, посвященного общественно-политической теории, хотя в отдельных работах рассматриваются социально-политические и конфессиональные воззрения многих деятелей армянского средневековья.

⁸ Образу Византии посвящена 3-я глава монографии под названием «Армяно-византийская контактная зона в зеркале армянской историографии. Эволюция «образа Византии»» (Арутюнова-Фидания В.А. Армяно-византийская контактная зона (X–XI вв.). — С. 93–150); Арутюнова-Фидания В.А. Образ Византии в армянской средневековой историографии. Ч. 1. — С. 113–126; Ч. 2 // ИФЖ. — 1991. — № 1. — С. 42–56; Ч. 3 // ВВ. — Т. 55/1. — 1994. — С. 146–151; Ч. 4 // ВВ. — Т. 56. — 1995. — С. 118–126.

2. «Присвоение» Византии

Иоанн Драсханакертци:
идея главенства ромеев над Арменией

Католикос Иоанн Драсханакертци (897–925) — уроженец Великой Армении (аван Драсханакерт области Айрарат), преемник католикоса Георга Гарнеци (876–897). Он был широко образованным богословом и одаренным писателем, автором истории Армении, написанной им на основании широкого круга армянских и греческих источников, архивных документов католикосата и собственных дневниковых записей¹¹.

В центре политической теории Иоанна Драсханакертци стояла идея единого армянского государства и сильной царской власти, сплачивающей все армянские земли. Ставя духовную власть, власть церкви, выше власти царской, он, вместе с тем, был приверженцем идеи тесного союза как залога силы и процветания страны, что, безусловно, отвечало центристским усилиям правивших в его эпоху Багратидов (с. 42), признававших сюзеренитет Византии как единственно возможной союзницы в их борьбе с арабами и собственными мятежными феодалами.

В первой (компилятивной) части «Истории» Иоанн Драсханакертци приводит данные своих предшественников о легитимности сюзеренных прав Византии (см., например, сюжет о воцарении в Армении Хосрова, а после его смерти его сына Тирана, о связях с империей ромеев царя Смбага I)¹².

Пожалуй, наиболее четко представление Иоанна Драсханакертци о зависимости Армении от Византии как в содержательном, так и в формальном (лексическом) аспекте демонстрирует его послание императору Константину VII (913–959) в оригинальной части «Истории». ¹³ Смбаг «принес народу Асканазову успокоение при Вашем споспешествовании», он был «глава всех [жителей] восточных», «духовный сын и Ваш раб» (с. 192–193). Иоанн просит о

¹¹ Об источниках Иоанна Драсханакертци см.: Дарбинян-Меликян М. О. Вступительная статья // Иоаннес Драсханакертци. История Армении. — С. 15–22.

¹² Иоаннес Драсханакертци. — С. 66, 118. Подробнее см.: Арутюнова-Фидания В. А. Образ Византии в армянской средневековой историографии. Ч. I. — С. 123.

¹³ Подробнее см.: Арутюнова-Фидания В. А. Армяно-византийская контактная зона. — С. 95–96, 101–102. Весь комплекс вопросов, связанных с этим посланием, достаточно подробно исследован в историографии: Юзбачян К. Н. Армянские государства эпохи Багратидов и Византия в IX–XI вв. — М., 1988. — С. 107–108.

помощи, указывая, что Армения «наследственное Ваше владение» (с. 194), и тут же отмечает, что получить это владение можно только изгнав «язычников непокорных и варваров диких» (с. 194). Иоанн просит о мирной жизни для своей паствы, и если «Вашей великой помощью, славой и милостью укрепится наш народ армянский, [он] будет приобретен сперва Господом, а затем волей Божьей и Вами» (с. 195). Иоанн разъясняет, что если паства признает власть ромеев, то так же поступит и его паства, «и выступят все под владычество ромеев подобно Италии и всей Азии. А те, что не придут и выйдут из овчарни Господа — таковые, кто бы они ни были, понесут от Вас наказание и не будет на мне за это вины и осуждения» (с. 195).

Иоанн хорошо осведомлен в византийской дипломатии, приведенные им формулы вассального подчинения как будто перенесены из указов ромейских императоров.

Константин послал за Ашотом II и Иоанном Драсханакертци *василика* Феодора. Ашот II прибыл в Константинополь, и «император держал себя с ним почти как с равным, называл его сыном мученика и своим любимым чадом». Константин осыпал дарами Ашота II и сопровождавших его *нахараров*, а Ашот II обещал императору верную вассальную службу, взамен же получил войско, правда, с ромейскими военачальниками. И когда жители Колба, принадлежащего сопернику Ашота II *снапанету*, не приняли царевича, он «предал их как пленников в руки греков» (с. 201)¹⁴.

Иоанн оправдывает Нерсеса Строителя, подчеркивая определенную вынужденность принятия им Халкидонского собора (с. 92); такая же политическая необходимость заставила Иоанна написать Константину VII: «Вы овладеете этими пределами, что от начала мы приобрели рукою Вашей сладостной христианской веры». Он молит Константина «об обители, которую они [предшественники Иоанна] имели в начале [установления] нашей веры под сенью крыльев Ваших предков, положивших на силу власти святого креста Вашего». Иоанн утверждает, что много лет мечтал посетить Константинополь, и обещает Константину покорность своей паствы (с. 195).

Описанный комплекс характеристик Византии и ее императора связан не столько с армянской исторической традицией, сколько

¹⁴ По-видимому, это был значительный поход византийских войск в Малую Азию, одна часть отрядов сопровождала Ашота, другие под командованием Мелха ушли в направлении Мараша, Самосаты и Хисп-Мансура: Adontz N. *Études arméno-byzantines*. — *Lisbonne*, 1965. — P. 276–277.

с традицией византийской, утверждавшей структуру «семьи правителей и народов», во главе которой стоял император ромеев¹⁵. Для Константина VII Багрянородного Ашот I, Смбат I и Ашот II — духовные сыновья, вассалы византийской короны,¹⁶ и для Иоанна Драсханакертци они «любимые сыновья» византийских василевсов.¹⁷

И в компилятивной части «Истории», и в собственных записках Иоанн подчеркивает право византийских императоров утверждать армянских правителей по предстательству католикосов.

Вместе с тем, Иоанн опускает большую часть негативной информации из истории многовековых армяно-византийских отношений. В частности, он почти совсем обходит молчанием походы греческих войск в Армению, их жестокость по отношению к населению, которую, кстати сказать, подчеркивают источники Иоанна.¹⁸

Итак, Иоанн последовательно воплощает идею о приоритете церковной власти в Армении и об исторически тесной связи между Арменией и Византией.

Иоанн и византийская ортодоксия

Иоанн Драсханакертци — католикос армянской церкви и правверный монофизит. Иоанн называет императора Зинона (474–475, 476–491), терпимого к монофизитам, «богоугодным житием и благочестивой верою блаженным царем ромеев», в дни правления которого «распространяющая свет лучезарная вера апостольская цвела в Божиих церквах»; упоминает он и императора Анастасия (491–518), славного «еще более праведными и угодными Богу поступками», который предал анафеме всех еретиков «и Халкидонский собор» (с. 76–77).

Иоанн упоминает о вселенских соборах: Никейском (325), осудившем арианство (с. 64), Константинопольском (381) (с. 70), Халкидонском (451) и т. д. Он рассказывает об учреждении Констан-

тинопольского патриархата в связи с тем, что император Константин перевез из Эфеса в столицу ромеев мощи Иоанна Евангелиста (с. 68). Однако все эти события Иоанн Драсханакертци (как и его источники) излагает в основном в связи с собственно армянскими делами: о Константинопольском патриархате говорится только для того, чтобы обосновать учреждение армянского католикосата; на Никейский собор «был приглашен наш Аристакеc», младший сын Григория Просветителя; на Константинопольском был осужден духоборец Македоний, и для его осуждения император Феодосий вызвал из ссылки и удерживал при себе армянского католикоса Нерсеса, посланного еще при Валенте.

Халкидонский собор упоминается по всей книге как постоянный камень преткновения во взаимопонимании греков и армян и точка отсчета конфессиональных расхождений. Однако при несомненной антихалкидонитской направленности труда главы армянской церкви обращает на себя внимание его снисходительное отношение к Нерсесу III Строителю (641–661), приобщившемуся св. Тайн с императором Константином II (с. 89), а также отсутствие фанатизма при описании борьбы с халкидонитами — уникальное для армянской средневековой историографии.

Иоанн склонен подчеркивать не различия, а единство двух церковей христианского Востока — и духовное, и иерархическое. В упоминавшемся послании к Константину VII Иоанн приветствует императора от «церкви православной», разумеется, имея в виду армянскую церковь, при этом в послании ни разу не упомянуты различия в «ортодоксии» армянской и византийской церковей; напротив, Иоанн подчеркивает, что Византия — великая христианская держава, а владычество ромеев простирается «на всемирное стадо овец Христовых» «от Италии до всей Азии» (с. 195). Под покровительством византийских императоров «паства верующих безмятежно исповедует свою веру» (с. 195), так как «всем народам известна охранительная прочность стены страха, внушаемого Вами врагам» (с. 191). Сама вера армянской церкви насаждала «под сенью крыльев Ваших предков, положившись на силу власти святого креста Вашего и на попечительное милосердие непобедимых Ваших царей» (с. 195). И только тогда, когда Армения перестала «радеть о покровительстве» Византии, на нее обрушилась беда (с. 191).

Таким образом, в произведении Иоанна Драсханакертци вырисовываются две функции Византии в сфере полнито-конфессиональной: державы-покровительницы христианской Армении и воп-

¹⁵ Юзбашян К.Н. Армянские государства эпохи Багратидов и Византия в IX–XI вв. — М., 1988. — С. 80 след.

¹⁶ Константин. — С. 186–193, С. 415, прим. 28. Constantine Porphyrogenitus. De administrando imperio / Ed. by Gy. Moravcsik. English Translation by R.J.H. Jenkins. Vol. 1. Greek Text. — Washington, 1967; Vol. 2. Commentary by F. Dvornik, R.J.H. Jenkins, B. Lewis, Gy. Moravcsik, D. Obolensky, St. Runsiman / Ed. by R.J.H. Jenkins. — London, 1962.

¹⁷ Юзбашян К.Н. Армянские государства. — С. 81–82.

¹⁸ Подробнее см.: Арутюнова-Фиданян В.А. Образ Византии в армянской средневековой историографии. Ч. 1. — С. 123–124.

лошения имперской ортодоксии, стремящейся не к подчинению армянской церкви, но к унии с ней.

Историк, таким образом, последовательно смягчает действие двух «инструментов отчуждения» и рисует позитивный образ Византии в ее главных ипостасях: государство и конфессия.

Kaiseridee: византийская и армянская парадигмы

В письме католикаса Иоанна императору Константину VII Багрянородному содержится своего рода «царское зеркало» Константина VII,¹⁹ который именуется «божественным», «самодержавным», «августейшим», «свыше увенчанным Богом», «великим и победоносным царем Вселенной», «боголюбивым и благочестивым попечителем всенародного просвещения», «истым миротворцем всех существ», «подлинным предводителем стольких различных народов и племен» и т. д. (с. 190).

Следует отметить, что эпитеты «великий и победоносный» присутствуют именованию «боголюбивый и благочестивый», — религиозная тема в добродетелях императора отступает на второе место. Среди добродетелей, конституирующих идеальный образ «августейшего Константина», на одном из первых мест находится «попечение о просвещении». Иоанн восхваляет также «доброту» императора (с. 194), его «небесную мудрость» (с. 191, 194) и «правосудие» (с. 191).

Относительно именованья Константина VII «истым миротворцем всех существ» вспомним, что византийская политическая мысль считала миротворчество предпосылкой связи между царством земным и небесным (см. также с. 190).²⁰

Можно констатировать, что Иоанну хорошо известна доктрина патриарха Фотия, получившая в современном византиноведении определение «политической ортодоксии»: согласованность императорской власти и православия — условие благоденствия государства,²¹ обеспеченного таким порядком. «Порядок» (τάξις) — одно из ключевых понятий в византийской системе ценностей²² —

воспринимается Иоанном в качестве перспективы и гарантии. В обобщенном императиве этого «царского зеркала» представлен содержательно и композиционно весь каталог императорских добродетелей, выработанных в Византии при Василии I, Льве VI и Константине VII, хотя, может быть, в более деконкретизированном варианте, чем в византийских источниках. Не приходится сомневаться, однако, в точном знании Иоанном парадигмы идеального императора Македонской династии²³.

Если мы обратимся к изображению Иоанном армянских царей, то обнаружим явные параллели с образом идеального византийского императора.

Иоанн Драсханакертци создавал образ идеального государя, и для этой цели как нельзя лучше подходил Ашот I (885–890) — первый Багратуни, начавший собирать и укреплять Армянское царство. В иерархической системе добродетелей идеального монарха на первом месте благочестие и разум, затем бескорыстие, щедрость, миротворчество, красноречие, ровное и справедливое отношение к подданным (с. 114–118). Καλοκάγαθια — представление античных авторов о духовном и физическом совершенстве — ставится Иоанном Драсханакертци как конституирующий элемент Kaiseridee, чуть ли не сразу после благочестия и разума.

Наследник Ашота I царь Смбат I — храбр и осмотрителен в войнах (с. 134), строго карает отступников (с. 156, 170) и в то же время стремится «со всеми установить дружеские отношения» (с. 128, 151–152); его успехи обеспечиваются и «сильной рукой», и «ласковым убеждением» (с. 133), т. е. незаурядным дипломатическим талантом (с. 149–151). Надежды на вечную жизнь для царя Иоанн непосредственно связывает с его постоянным попечением «о делах государства, о нуждах мирян, ибо ему вверил Бог заботы о пастве своей» (с. 149–151). Смбат I милостив к побежденным соседним царям, но беспощаден к собственным изменникам (с. 156). В этом «царском зеркале» (при сохранении добродетелей Ашота) на первое место выходят уже воинские таланты и умение заботиться о подданных, за что Бог и награждает страну расцветом.

Смбат I, царь и святой, — истинный герой Иоанна Драсханакертци. Все остальные цари и князья наделены лишь короткими

¹⁹ Подробнее см.: Арутюнова-Фиданян В.А. Армяно-византийская контактная зона. — С. 96–97; Арутюнова-Фиданян В.А. Образ Византии в армянской средневековой историографии. Ч. 1. — С. 116–118.

²⁰ Ahrweiler H. L'idéologie politique de l'Empire byzantin. — Paris, 1975. — P. 129 sq.

²¹ Beck H.-G. Das byzantinische Jahrtausend. — München, 1978. — S. 87–108.

²² Ahrweiler H. L'idéologie. — P. 129–147; Kazhdan A., Constable G. People and Power in Byzantium. — Washington, 1982. — P. 158.

²³ Парадигма идеального императора в «Vita Basilii», приписываемой перу Константина VII: Kazhdan A. The Aristocracy and the Imperial Ideal // BAR International Series. T. 221. The Byzantine Aristocracy, IX to XIII Centuries / Ed. by M. Angold. — Oxford, 1984. — P. 45.

характеристиками, но у каждого из них своя доля в царственных добродетелях в зависимости от отношения к главной политической тенденции «Истории» Иоанна Драсханакертци — сплочению армянских земель.

Парадигма идеального царя в «Историн», кроме мудрости, всеведливости, самообладания, человеколюбия, терпимости, умеренности, конституируется такими добродетелями, как благочестие (очень важно строительство церквей в освоенной территории от владения мусульман Армении), деятельная забота о подданных, стремление к миру разными путями (дипломатические переговоры, уплата дани «злому врагу») и, наконец, талант полководца. Образы Ашота I и Смбата I служат раскрытию основной Kaiseridee Иоанна. Однако у Ашота I талант полководца упоминается вскользь, а у Смбата I ставится на первое место. Иоанн никогда не забывает о красоте, «благобразии» своих героев, в особенности если «благобразие» сочетается с «благостью» поступков (с. 117).

В X в. византийская политическая мысль только подходит к порогу «аристократического идеала» правителя — знатного воина-рыцаря²⁴, — в то время как в Армении знатность рода, воинские таланты, личное мужество на поле боя входят как необходимые составляющие в каталог добродетелей идеального героя (князя, царя, полководца) уже с V в. и (что еще более для нас значительно) конституируют образы идеальных правителей в трудах современников Иоанна (историков дома Арцруни и у Мовсеса Драсхураници). Однако заметное элиминирование образа царя-воина из системы идеологических ценностей — явная новация Иоанна Драсханакертци, которая не вписывается в традиционный идеологический контекст средневековой Армении и, очевидно, привнесена из другой, скорее всего византийской, традиции.

Самое заметное и резкое различие армянской и византийской политической мысли заключается в том, что в Армении не было представления о божественном происхождении царской власти. В труде Иоанна Драсханакертци под влиянием византийской парадигмы появляется совершенно несвойственное для политической мысли Армении представление о сакральном характере царской власти.²⁵

²⁴ Kazhdan A. The Aristocracy and the Imperial Ideal. — P. 44–47; Литаврин Г.Г. Идея верховной государственной власти в Византии и Древней Руси домогольского периода // Славянские культуры и Балканы. Ч. 1. — София, 1978. — С. 50.

²⁵ Подробнее см.: Арутюнова-Фиданян В.А. Армяно-византийская контактная зона. — С. 97–98; Арутюнова-Фиданян В.А. Образ Византии в армянской средневековой историографии. Ч. 1. — С. 118–119.

Итак, не только образ Константина VII в «Истории» Иоанна соответствует византийской Kaiseridee, но те же византийские краски используются для написания портретов армянских царей. Происходит рецепция византийских идеологических норм в армянскую культурную среду. Иоанн Драсханакертци воспринял, как мы видим, стержневые для византийской политической мысли концепции и понятия: божественное происхождение императорской власти, «политическая ортодоксия», «порядок».

Положительный образ Византии

Труд Иоанна Драсханакертци является новым этапом в армянской историографии с точки зрения адекватного восприятия византийской этнополитической терминологии.²⁶ Вместе с тем, высказав близкое знакомство с византийской общественно-политической теорией, продемонстрировав ее влияние на его собственные воззрения, Иоанн Драсханакертци сообщает удивительно мало конкретных сведений о Византии.

Мы узнаем только об искусстве ромейских ремесленников, умеющих изготавливать «великолепные одеяния, украшения, утварь» (с. 129, 151), и о том, что международные пути торговли между Византией и халифатом пролегли через Армению (с. 151), но ничего не узнаем о ромеях как таковых. Императоры и патриархи лишены какой-либо индивидуальности: это персонифицированные государство и церковь ромеев.

Светлые краски в портрете Византии подчеркиваются густой чернотой фона, которым являются злодеяния арабов. Иоанн подробно рассказывает о набегах, поджогах, разорении и насилиях, которые творили в Армении арабские *остиканы*, о мучениках, умиравших, отвергая «неправедный закон» мусульман (с. 94, 108–113).

Для католикоса Иоанна арабы (однозначно и постоянно) — безжалостные мучители, насильники и убийцы, разорители церквей и монастырей, способные на любое злодейство и коварство (с. 148, 201 след.). Союз с арабами невозможен, как союз с адом. На таком черном фоне образ Византии высветляется просто в силу контраста.

Стремление ввести армянские земли в орбиту византийского политического влияния, логично сочетающееся с включением ви-

²⁶ Arutjunova-Fidanjan V.A. «The Second Rome» in the Armenian Medieval Literature // International Conference of Armenian Medieval Literature. — Erevan, 1986. — P. 82.

зантийских идеологических ценностей в обществено-политическую теорию Иоанна, обусловило создание им позитивного образа Византии — великого христианского государства, естественного союзника в борьбе с мусульманским миром и законного сюзерена Армянского царства. При несомненной антихалкидонитской направленности труда главы армянской монофизитской церкви можно констатировать отсутствие фанатизма в описании борьбы с халкидонитами и признание «святости ромейской веры».

Иоанн Драсханакертци, таким образом, не только целенаправленно смягчал и даже нивелировал действие основополагающих «инструментов отчуждения» (государство и конфессия), но и вводил в действие «инструменты присвоения» (или рецепции) византийских идеологических норм, а также активно использовал эффект контрастирующего фона.

Асолик: Византия как «свое»

Армянская историография Х в., начавшаяся трудом Иоанна Драсханакертци, завершается «Всеобщей историей» Степаноса Таронечи. Степанос Таронечи, или Асолик, как и Иоанн Драсханакертци, создал историческое сочинение смешанного жанра, включающее в себя хронику и мемуары.²⁷ Мы почти ничего не знаем об Асолике. По всей вероятности, он был выдающимся певцом и музыкантом. Сам он сообщает, что написал «Всеобщую историю» по приказу католикоса Саркиса (992–1019), — следовательно, он был близким к католикосу человеком.

В оригинальной части труда Асолика описывается ряд важнейших этапов поступательного движения Византии на восток: аннексия Тарона, присоединение Маназкерта (Манцикерта), Антиохии, владений Давида Куропалата. Асолик рассказывает о войнах империи с арабскими владетелями и восхваляет мужество византийских императоров и полководцев.

Асолик включает без оговорок все малоазийские земли, и в том числе вновь отошедшие к Византии армянские территории, в состав «греческого царства», т. е. воспринимает в полном объеме концепцию о «восстановлении законных прав империи» на господство над народами, некогда подвластными Римской державе.

Упоминания о добровольном принятии «греческой веры» редко встречаются во «Всеобщей истории». Асолик — вардапет ар-

²⁷ Всеобщая история Степаноса Таронечи-Асолика / Изд. Ст. Малхасянц. — СПб., 1885 (на древнеармянском яз.) (далее в тексте ссылки это издание).

мянской церкви и правоверный монофизит — обычно все сближение с халкидонитами объясняет нажимом извне.

Асолик считает собор в Маназкерте (726 г.), созданный католикосом Иоанном Одзнецю, важным этапом идеологической борьбы, призванным «вывести из Армении учение халкидонитов о двух естествах», «сохранившееся в греческой части Армении со времен Еэра» (с. 102–103).

Он перечисляет ряд ученых вардапетов, которые жили в его время в разных монастырях. Все они по приказанию владыки Анании (943–965) «после глубокого исследования божественных книг и на их основании постановили вторичное крещение для последователей Халкидонского собора» (с. 178). Асолик осуждает католикоса Ваханика, «который завел переписку с последователями Халкидонского собора и хотел с ними сближаться» (с. 181–182).

Тем не менее, отказ армянских князей и епископов» (с. 91) принять халкидонитство не только красноречив, но и миролюбив: на греках — «благодать божественных даров», обширно и могущественно их государство, первосвященство истинно и исполнено божественной благодати, государственные мужи и воины христовы, а «многочисленный ваш народ есть народ Христа и Бога»; армяне смогли сохранить свою веру только опираясь на «свет славы боголюбивого вашего царства» (почти полное совпадение с фразеологией Иоанна Драсханакертци).

Однако, выступая против халкидонитов в самой Армении, Асолик, так же как и Иоанн Драсханакертци, не претендует на религиозное перевоспитание ромеев. Асолик признает сюзеренные права Византии на армянские земли²⁸ и терпим к имперской ортодоксии. Иными словами, он, так же как Иоанн Драсханакертци, нивелирует действие главных «инструментов отчуждения» — государственно и конфессионального.

Kaiseridee Асолика и «арменизация» Византии

Основными конституирующими элементами Kaiseridee Асолика были «согласие с церковью», «подражание Христу», «угодность Богу» и «строительство церквей и монастырей». Иными словами, на первое

²⁸ Асолик, в отличие от Иоанна Драсханакертци, не скрывает, что в Двине греческие войска безуспешно осаждали не только эмира Сбука, но и *шатапшаха* Ашота, его союзника (Асолик. — С. 167–168). Однако он не сомневается, что воцарение Ашота I произошло «с соизволения греческого царя Василия» (Там же. — С. 157), а Смбаг I царствовал «с соизволения греческого царя Льва, как и Ашот II Еркат» (Там же. — С. 159).

место выходит благочестие царя и симфония светской и духовной власти (с. 158, 161–162, 165, 169–173, 180–182, 196–197, 255–256).

Принципы создания парадигмы идеального правителя отчетливо выступают в оригинальной части труда Асолика.

Истинным героем третьей части «Всеобщей истории» следует считать Давида Куропалата. В энокмии Давиду, пожалуй, ярче всего проявляются черты идеального царя Асолика. «Кротостью и миролюбием он превосходил всех государей, живущих в наше время. Он был виновником мира и благоустройства всех восточных стран, в особенности же Армении и Ивирии. Он прекратил войны, беспрестанно со всех сторон возникавшие, восторжествовал над всеми окрестными народами, так что все государи добровольно покорились ему. Скончался он в глубокой старости, удрученный летами, в 449 (1000 г.)» (с. 275).

С ассоциативной точки зрения интересна композиция «Всеобщей истории», где идеальный образ Давида как бы перекликается с идеальным образом Василия II (976–1025) в разделах, непосредственно примыкающих друг к другу.

Переход владений Давида Куропалата под власть Василия II происходит потому, что «у него [Давида] не было ни сына, ни брата, которые бы унаследовали престол его царства, и он поручил своих вассалов и свою страну греческому царю Василию» (с. 275). О каком бы то ни было нажиме со стороны императора, известном нам по другим источникам, нет и речи.

Асолик рассказывает, с каким почетом встретил и как щедро одарил император явившихся к нему армянских владетелей и как он отправил соседним арабским эмирам послание, запрещая им нападать на Васпуракан. Асолик не много, но весьма благожелательно рассказывает о внутривосточном курсе империи (с. 281) и хвалит веротерпимость Василия II (с. 281). И, наконец, в заключение он сообщает, что император Василий II остановил нашествие, облегчил тяжкие налоги и положил конец «грабежам и пленению» (с. 281).

Факты, которые могли бы изменить положительное восприятие образа Василия II, не упоминаются или толкуются позитивно. Все прочие византийские императоры упоминаются Асоликом в целях чисто хронологических и лишены сколько-нибудь развернутых характеристик. Исключение составляют императоры-армяне Лев VI (886–912) и Иоанн I Цимисхий (969–976).

Лев VI «был человек миролюбивый, пекущийся о благе целого государства, щедрый на дары, при раздаче которых он не походил

на скаредного грека, но как сын армянина он превзошел всякого армянина щедростью» (с. 159). Здесь в первый и последний раз Асолик осуждает греков за личные качества (может быть, чтобы подчеркнуть этническую принадлежность императора Льва VI). Об Иоанне Цимисхий, непосредственном предшественнике Василия II, Асолик сообщает больше. «Кир-Жан» с юности приводил в изумление всех своими подвигами, поэтому, когда он воцарился, «добровольно покорились ему и платили дань *татчики* с юга, с севера — на Балканах против болгар и их союзников «рузов», то «рузы» обратили в бегство оба крыла греческого войска, но царь с армянской пехотой держался стойко и в конце концов одержал победу (с. 183–184). Однако воцарился Иоанн, убив Никифора Фоку, «при коварном содействии царицы, матери Василия», поэтому этого императора никак нельзя поставить рядом с Василием II.

Kaiseridee Асолика ставит воинскую отвагу, таланты полководца и правителя гораздо ниже кротости, смирения, милосердия, терпимости и миротворчества — а этими качествами Асолик щедро наделяет Василия II. При эпически бесстрастном тоне, отсутствии личного отношения (что задано самим жанром сочинения) портрет Василия II явно выдержан Асоликом в светлых тонах его собственной парадигмы идеального царя (в отличие от Иоанна Драсханакертци, рисующего портрет византийского императора византийскими же красками).

Асолик, таким образом, при создании позитивного образа Византии (государство, конфессия, этнос, персонал) также пользуется «инструментами присвоения», но несколько иными, чем Иоанн Драсханакертци. Последний включает Армению в византийскую политическую и идеологическую реальность, а Асолик сближает Византию с армянским миром. Историк также использует эффект контрастирующего фона: злодеяния арабов оттеняют светлый образ империи.

«Внутри» византийского мира: Аристакеc Ластивертци

«Повествование» Аристакеcа Ластивертци²⁹ по своим художественным достоинствам является заметным явлением в армянской

²⁹ Повествование Аристакеcа Ластивертци / Подготовка текста и предисловие К. Н. Юзбашяна. — Ереван, 1963 (на древнеармянском яз.) (далее в тексте ссылки на это издание). Детальный анализ образа Византии у этого автора см.

средневековой литературе, близким к прозе «золотого века». «Повествование» было написано между 1072 и 1079 гг. и охватывает события с 1000 по 1072 гг.³⁰ Вардапет Аристаке Ластивертци — ученый монах, родом из Ластиверта, близ города Арца, — это все, что о нем известно. Однако этих сведений достаточно, чтобы отнести Аристаке, как и Асолника, к писателям контактной зоны.

Современник захвата Византией обширных малоазиатских территорий, в том числе и армянских земель, завершения движения Византии на Восток и нашествия сельджуков, Аристаке далеко не был таким ярким противником византийского владычества, как следовало бы ожидать.³¹

Аристаке придерживался единой и очень четкой концепции по отношению к политике Византии. Везде, где Аристаке порицает акции политического курса Византии, он делает это с оговорками.

Глава X, посвященная падению Ширакского царства, захвату Ани, — это плач о гибели «страны нашей Армянской». Аристаке описывает запустение некогда богатой и цветущей земли. Ромейские войска четырежды вторгались в Ширак, Ани был захвачен «не по закону войны», а «лукавой речью». Аристаке пишет, что Константин IX Мономах (1042–1055) нарушил клятву на кресте. Казалось бы, полное и безоговорочное осуждение политического курса Византии. Однако и здесь империя виновата не одна, следовательно, не так уж виновата. Ответственность за падение Ани делят с ромеями провизантийские настроенные Саркис Хайказн и католикос Петрос Гетадардз, некий священник Кюракос, Гагик II (1042–1075) (с. 55–64). Примеры наблюдений такого рода можно было бы умножить (с. 25, 27–28, 35).

Политические акции империи воспринимаются Аристакем почти без оговорок. Аристаке полностью воспринимает концепцию о сюзеренных правах Византийской империи на армянские земли.

Какой же предстает внутренняя политика Византии на завоеванных ею землях в освещении Аристаке Ластивертци? Страна опустела. Князья, цари и *азаты* рассеялись по чужим землям — Аристаке пишет об этом в своих плачах-отступлениях. И в то же

также: Арутюнова-Фиданян В.А. Армяно-византийская контактная зона. — С. 118–125; Арутюнова-Фиданян В.А. Образ Византии в армянской средневековой историографии. Ч. 3. — С. 146–151.

³⁰ Манукиян Г.М. Аристаке Ластивертци. Филологическое исследование творчества. — Ереван, 1977 (на армянском яз.). — С. 14.

³¹ Повествование вардапета Аристаке Ластивертци. — С. 19.

время он подчеркивает, что *азаты* не по принуждению, а по убеждению (хотя бы и «лукавыми речами») перешли в империю и там получили новые владения (с. 41).

Исследователи чаще приводят данные Аристаке о сельджукском нашествии в Армению и соседние области, о поражениях ромейских войск. Но у него имеется немало сведений и об усилиях империи, направленных на оборону восточных провинций (с. 28, 80–81, 92–93, 96–97, 116, 118, 137).

В галерее портретов византийских императоров «Повествование» выделяется Василий II. Аристаке — осведомленный историк, он хорошо знает события царствования Василия II и как будто бы не скрывает негативные факты. Он отмечает, что Василий II получил наследство Давида Куропалата после того, как тайские *азаты* подмешали Давиду яд во время литургии, уповая на «обещания, данные до этого императором» (с. 23). В 1021 г. Василий II начал войну за наследство Давида Куропалата с грузинским царем Георгием I (1014–1027) и после неудачи мирных переговоров прошел огнем и мечом по 12 армянским *гаварам*, «приказав не щадить ни старца, ни юноши, ни младенца» (с. 29) и т. д.

Однако не только эти негативные факты конституируют образ Василия II в «Повествовании». Формообразующим элементом становятся и объяснения-оправдания Аристаке, обычно сопровождающие их. Разумеется, может быть, Давид и был убит не без участия императора, но именно император покарал *азатов* Тайка — убийц Давида (вначале, кстати, утвержденных Василием II во владельческих правах и щедро одаренных). Завязалась схватка между ними и русской дружиной Василия II, очевидно, по приказу императора,³² так как те из *азатов*, кто не были убиты в бою, были казнены по приказу Василия II, их постигла кара за убийство Давида (с. 24). Вину за войну ради наследства Давида Аристаке возлагает не на Василия II, а на грузинского царя Георгия I, не желавшего вернуть империи земли, некогда пожалованные его отцу (с. 25). Историк все время подчеркивает законность притязаний Василия II (с. 37–38).

Аристаке не сомневается в том, что Василий II был законным сюзереном Грузии, Армении и Болгарии. Он жалуется титулами ма-

³² О причинах схватки не рассказывают ни Аристаке, ни его источник Асолник, а повод (охотка сена, отнятая у русского воина), указанный у Асолника, слышном ничтожен, чтобы быть настоящей причиной.

гистра и *куропалата* грузинских владетелей, явившихся к нему (с. 25).

Аристаке не одобряет восстаний против Василия II. Он подробно рассказывает о близком ему по времени мятеже Никифора Црвиза и Ксифия и коротко о предшествующих выступлениях Варды Склира и Варды Фоки. Аристаке называет мятеж «болезнью», считает, что победа Василия II над повстанцами была следствием «божественного правосудия», причем Василию II была оказана «особая благодать» (с. 33), а постигшая бунтовщиков кара была справедливой и мудрой (с. 34–35).

Прямой характеристики Василия II у Аристаке нет, однако приводятся выразительные примеры его щедрости (с. 25), мудрости (устрашение мятежников — с. 33–35), мужества и самоотверженности. Особенно возвышается Василий II при сравнении с неспособным к правлению, ленивым и распущенным Константином IX Мономахом, расточившим «богатства, собранные в качестве налога со всех стран, которые он должен был раздавать всадникам, дабы увеличить конное войско, призванное отражать врагов и победой над неприятелем обеспечивать стране мир (как то делал Василий II на протяжении 50 лет своего царствования, когда никакой враг не решался вступить в его страну)» (с. 104). Ф. Тиннефельд, исследовавший социальные основы «критики императоров» в византийской историографии, отвергает мысль о влиянии *Kaiseridee* на порицание василевса.³³ Однако армянский историк, порицая Константина IX, явно исходит из идеала воинственного монарха, удачливого полководца.

Роман III (1028–1034) был человеком «ума незрелого», фанатично преданным халкидонскому символу веры и ненавидевшим «истинную» (т. е. монофизитскую) веру, а главное, совершенно лишенным воинских талантов. Аристаке в подробностях осведомлен о том, как убили Романа III и как возвели на престол Михаила IV Пафлагонца (1034–1041).

Аристаке передает слухи о том, что Михаил был в числе убийц императора, и называет это убийство «делом сатаны» (с. 46–47). Но на первое место в критике Михаила IV Аристаке ставит вовсе не его злодейство и даже не возможную связь с дьяволом, а его незнатность («не царского он рода и не царский сын и, судя по его

должности, не принадлежал к именитым сановникам») (с. 46). Это дает предлог Аристакему осудить отсутствие династического принципа в Византии: «Перестали существовать [царства] с золотой гривой, с серебряными плечами и руками, медной спиной и боками, которые представились Даниилу в его пророческом видении. А [царство] с ногами из железа, смешанного с глиной, — это Ромейская империя. И управляют ею не так, как у других народов прав наследовал царство от отцов и дедов, глина — пришелица, не принадлежащего царскому роду» (с. 46; Повествование, с. 74).

Аристаке (в отличие от Асолика) не дает нам своей парадигмы образа императора, но представление о его идеале правителя можно составить, представив себе полную противоположность Константину IX Мономаху (с. 95). И что самое знаменательное, в «Повествовании» нет парадигмы армянского царя, а армянские князья и цари чаще всего упоминаются в составе византийской администрации.

Таким образом, труд Аристаке адекватно отражает реалии установившейся армяно-византийской контактной зоны. Аристаке Ластивертци не столько борется за идею общеармянского царства, как полагают многие исследователи³⁴, сколько идеализирует и оплакивает его в прологе и отступлениях — ламентациях.

Наконец, отметим, что в «Повествовании» мы не найдем также и развернутых антихалкидонитских высказываний, Аристаке ограничивается утверждением, что «истинная вера — это вера армянской церкви» (с. 26).

Ревнителю монофизитской веры и независимого армянского царства — эти характеристики остаются за Иоанном Драсханакертци, Степаносом Таронци и Аристакем Ластивертци, но их личные интересы и творческие задачи усложняются и расширяются в связи с существованием армяно-византийской контактной зоны. Аристаке смягчает действие конфессионального «инструмента отчуждения», а противоположности государственных интересов между Арменией и Византией в его время уже не было, так как армянские земли вошли в состав восточных провинций империи³⁵.

В «инструменты присвоения» византийского мира в «Повествовании» входит не только осведомленность Аристаке во внешних

³³ Tinnefeld F. Kategorien der Kaiserkritik in der byzantinischen Historiographie. — München, 1971. — S. 192–193.

³⁴ Повествование. — С. 38.

³⁵ За исключением Сюника, Ташир-Дзоргета и Алуанка.

и внутренних коллизиях империи, не только введение византийских идеологических стереотипов в его собственные общественно-политические взгляды, но и такой простой факт, что Аристакес (уроженец Арца) был подданным империи. Историк «присваивает» византийский мир еще и потому, что реально существует в нем.

Одна из трех главных сквозных тем «Повествования» — нашествие сельджуков. В отличие от Иоанна Драсханакертци и Асолика, которые пользовались злодеяниями арабов для того, чтобы подчеркнуть безупречно светлый образ империи и императоров, Аристакес пользуется черным фоном сельджукского нашествия, чтобы по возможности оправдать экспансионистские акции империи.

3. На пути к отчуждению: Акоб Санаинци и Матфей Эдесский

Автор «Хронографии» Маттеос Урхаеци (Матфей Эдесский) родился и жил в Эдессе во 2-й половине (может быть, в конце) XI в. и умер между 1138 и 1144 гг.³⁶ Маттеос Урхаеци пишет, что историю событий 952–1051 гг. он изложил на основании «много раньше родившихся очевидцев и свидетелей» (с. 112). Существует предположение, что основным первоисточником для первой и ряда событий второй части его «Хронографии» являлся труд вардапета Акоба Санаинци (ум. 1085 г.)³⁷. Возможно и даже вероятно, что не только этот труд был использован в первой части «Хронографии», однако далее я буду пользоваться именем Акоба (условно) для обозначения источника (или источников) Маттеоса Урхаеци, рассказывающего о движении Византии на Восток с середины X в.

Акоб Санаинци

Источник «Хронографии» полностью сочувствует ромеям, отрицающим у арабов малоазийские территории (с. 2). Акобу известны основные события эпохи: смена императоров, войны Никифора II Фоки (963–969) и Иоанна Цимисхия, походы на восток и на запад и т. п., но известны лишь в общих чертах. В отличие от Аристакеса, о деталях он не знает, однако *домысливает* происходящие в Кон-

стантинополе события, при этом его домыслы направлены на создание положительного представления об империи и ее правителях.³⁸

Причем, в описаниях византийских императоров (например, Никифора Фоки и Иоанна Цимисхия) сразу же настораживает дихотомия фактов и характеристики: факты рисуют победоносного императора, а характеристика, поставленная к тому же на первый план, — «мужа святого». Дихотомия идеологической реальности и реальности исторической «работает» на создание парадигмы. Переплетение в образах византийских императоров черт полководца и праведника — таков, очевидно, был идеальный правитель Акоба Санаинци. Причем, как видно, представления Акоба о парадигме императора не вполне совпадают с византийской *Kaiseridee*. Те же тенденции проявляются и в его трактовке образа Василия II, может быть, главного героя Акоба: он добр, щедр к покорным вассалам и к тем, кто становится им без особых возражений; жесток, агрессивен и вероломен, если ему не подчиняются.

Акоб Санаинци (как и Аристакес) не сомневается в созерценных правах Византийской империи на соседствующие с ней земли, и потому черты образа Василия II, которые выявляются рассказом Акоба о подчинении армянских, болгарских и грузинских земель и усмирении мятежей, не принадлежат собственно личности Василия, они принадлежат личности императора Византии и обуславливаются либо осуществлением, либо нарушением его прав созерцена.

В характеристике Василия II, прилагаемой также к идеальному армянским правителям (с. 30),³⁹ Акоб Санаинци опускает эпитет «благочестивый», но прибегает к конфессиональной трансформации образа: он фиксирует явное благоволение Василия II к армянским церковникам, вызванным в Константинополь для решения вопроса о праздновании пасхи (с. 45).⁴⁰

Причем, если Акоб, как и Аристакес, сторонник «порядка» и не одобряет мятежей против ромейских императоров (см., напр., с. 33–34, 39), он делает исключение для Георгия Маннака, так как «тот был исполнен и храбр в бою» (с. 93), и Торника — мужа «могу-

³⁸ Арутюнова-Фидания В.А. Армяно-византийская контактная зона. С. 125–127; Арутюнова-Фидания В.А. Образ Византии в армянской средневековой историографии. Ч. 4. — С. 119–120.

³⁹ Ср.: Иованнес Драсханакертци. История Армении. — С. 33.

⁴⁰ Подробнее см.: Арутюнова-Фидания В.А. Армяно-византийская контактная зона. — С. 133–136; Арутюнова-Фидания В.А. Образ Византии в армянской средневековой историографии. Ч. 4. — С. 120–122.

³⁶ Маттеос Урхаеци. Хронография. — Валаншапат, 1898 (на древсармянском яз.) (далее: Маттеос. Ссылки в тексте на это издание).

³⁷ Хачикян Л.С. Акоб Санаинци — хронист XI в. // Вестник Ереванского Университета. — 1971. — № 1. — С. 22–48 (на армянском яз.).

щественного и воинственного» (с. 100). Одобрение «безмятежности» здесь, по-видимому, отступает перед личными качествами претендентов на престол, явно стоящих выше трусливого и неспособного Мономаха. Итак, Акоб возрождает в качестве парадигмы идеального царя образ царя-воина (армянские цари, Никифор Фока, Иоанн Цимисхий, Василий II).

Образы Никифора, Иоанна Цимисхия и Василия II резко контрастируют с описанием последующих византийских василевсов. Роман III Аргир, Константин IX Мономах у Акоба Санаинци нерешительны, злонравны, коварны, враждебны православной (т. е. монофизитской) вере (с. 64, 101–102)⁴¹. Все эти качества, и в особенности трусость, формируют антипод идеального правителя. В «Хронографии» Акоба главной добродетелью, конституирующей парадигму правителя, является храбрость.

В парадигме идеального армянского царя Акоб точно так же ставит на первое место мужество, силу, военные таланты и щедрость и только затем богобоязненность (Гагик I (989/90 — ок. 1017), его младший сын Ашот II и др.). Более того, такие традиционные добродетели, как мудрость и пронизательность, скомпрометированы тем, что введены в характеристику «неповоротливого и трусливого» антагониста Ашота II — Иоанна-Смбата, старшего сына Гагика I (с. 4, 7–10, 79).

В этой связи интересно отметить, что в «Хронографии» Акоба Санаинци мы впервые сталкиваемся с резко различными характеристиками царей в зависимости от территориального их положения по отношению к армяно-византийской контактной зоне: царь «по эту сторону», т. е. живущий на армянской земле, — это аристократ и воин; царь, находящийся в «земле ромеев», не переставая быть аристократом, перестает быть воином, во всяком случае, перестает быть полководцем и нуждается скорее в библейских добродетелях.⁴²

Акоб Санаинци рисует положительный образ Византии, используя (как Асолик) краски армянских стереотипов, т. е. он сближает Византию с армянским миром с помощью собственных идеологических установок. Историк как нечто обычное воспринимает деление Армении не только на наследственные уделы армянских царей и князей, но и на византийские административные округа, во главе

⁴¹ Ср.: Михаил Пселл. Хронография. — С. 22–33; Любарский Я. Н. Михаил Пселл. — С. 222–223.

⁴² Подробнее см.: Арутюнова-Фиданян В. А. Образ Византии в армянской средневековой историографии. Ч. 4. — С. 123–124.

которых стоят наместники империи. В труде Акоба Санаинци, по существу, нет антихалкидонитской полемики.

Акоб Санаинци рассказывает, что после отъезда католикоса Петроса Гетадардза в Васпуракан «царь Иоаннес (Иоанн-Смбат Петрский) и все нахарары армянские написали владыке Петросу жгивое письмо [обещая] слушаться всех его повелений и внимать всем его светлым поучениям. Написали это, скрепив великими клятвами, и князья ромейские, прибывшие туда как правители областей, и выступили посредниками» (с. 76).

Византийские наместники, выступающие как посредники между монофизитским патриархом и армянским царем и нахарарами, среде нахараров. Во всяком случае, они могут выступить гарантацией клятвы. Государственный и конфессиональный «механизмы отчуждения», таким образом, не задействованы вовсе.

Но, что не менее важно для нас, в труде Акоба впервые появляется осуждение ромеев не как граждан империи, а как представителей этноса и конфессии: Акоб Санаинци называет византийцев «коварным племенем еретиков» (с. 98) и однажды заявляет, что ромей принесли больше вреда христианам, чем арабы (с. 66); в другом месте историк говорит, что «у племени ромеев» принято «с помощью клятв губить великих мира сего» (с. 101–102).⁴³

Маттеос Урхаеци

«Хронография» Маттеоса Урхаеци в той части, которую он писал самостоятельно со слов очевидцев, «отцов наших», и по своим собственным впечатлениям в первые десятилетия XII в. (с. 112–113), с самого начала уравнивает ромеев с «нечестивыми турками» по степени бед, которые они принесли армянскому народу (с. 113) (что обосновывается рассказами о насильственных обращениях в халкидонитское вероисповедание, о сожжении сирийского Евангелия греческим епископом Антиохии и тут же о возмездии — землетрясении 1053 г., которое поглотило епископа, греческие церкви и вообще большую часть Антиохии — с. 114–117).

Междоусобицы претендентов на византийский престол приносят неисчислимые беды христианам (с. 125). Сражаясь между собой, византийцы совершенно не в состоянии противостоять нашествиям извне. Ромей бессильны противостоять туркам из-за трусости

⁴³ Там же, с. 124.

(с. 131), своего вероломства по отношению к армянам (с. 136), соперничества между византийскими командирами (с. 142–144, 148, 157–158); вступив в сражение с сельджуками, ромен чаще всего терпят поражение (с. 186–188, 192)⁴⁴.

Исаак I Комнин (1057–1059), по Маттеосу, предпринял «коварные действия против христиан», «разорил весь запад», отличался «жестокостью сердца», «везде, где бы он ни проходил, проливал много крови. И было горе великое по всему западу, а особенно в стране болгар» (см. с. 125–126). Роман IV Диоген (1068–1071) отважен, но легковверен и гневлив, он обещал уничтожить веру армян, хотя они отважно сражались в его войске (с. 191, 198). Характеристика императора Алексея I Комнина (1081–1118) на первый взгляд даже доброжелательна (с. 217), но, вместе с тем, «безмерный ненавистник армян, он не совершил ни одного богоугодного деяния» (с. 345). Особенно непривлекателен образ Константина X Дуки (1059–1067), которого Маттеос называет «нечестивым царем» (с. 159–160).⁴⁵

Противоположность ромейским царям — Гагик II, идеальный царь Маттеоса Урхаеци. Он отважен (сравнивается с орлом), «силен в философии и непобедим в ответах», достаточно образован, чтобы защитить символ армянской веры на ученом диспуте в храме св. Софии (с. 161, 162, 163–178, 179). Рядом с Гагиком II нельзя поставить ни одного ромейского императора. Поэтому даже решение Гагика II обратиться к султану, чтобы вернуть престол, не вызывает осуждения Маттеоса Урхаеци (с. 180).

Иными словами, оба основных «инструмента отчуждения» — государственный и конфессиональный — действуют в «Хронографии» Маттеоса Урхаеци в полную силу,⁴⁶ создавая совершенно негативный образ Византии во всех его аспектах (государство, конфессия, этнос, персоналии).

⁴⁴ Там же, с. 125.

⁴⁵ Подробнее см.: Арутюнова-Фидания В.А. Армяно-византийская контактная зона. — С. 139–141.

⁴⁶ Третья часть «Хронографии», события которой выходят за рамки рассматриваемого здесь периода, также отмечена резким осуждением ромеев, равно как, впрочем, сельджуков и франков. Та же тенденция прослеживается и у продолжателя Маттеоса — Григория Монаха, доведшего повествование до 1162/1163 гг. Он считает ромеев главными врагами армян (осуждает и крестоносцев, захвативших владения армянских князей). Смбаг Спарпет, историк XIII в., в описание событий с 951 по 1156 гг. почти дословно переносит уничтожающие суждения о ромеях из своего основного источника — «Хронографии» Маттеоса Урхаеци (Смбаг Спарпет. Хронография. — Венеция, 1963 (на древнеармянском яз.)).

4. «Малая» и «великая» Византии

Мир византийской администрации в армянских источниках весьма многообразен: domestici Востока, полузависимые топархи, военачальники (например, командующие конницей), коменданты и крепостей, командиры франкских наемников, судьи, надсмотрщики и другие гражданские чиновники, чрезвычайные посланцы императоров и т. д. В X–XI вв. в Армении кроме византийских военных гарнизонов и администрации появились греческие поселения, связанные с обосновавшимися там феодалами: управители, арендаторы, наемные работники, члены этерии феодалов и т. п.

Разумеется, этот эллинизирующий поток, инициированный укреплением византийской власти в регионе, не сравним по мощи со встречным, унесшим в византийскую Малую Азию значительную часть армянского населения (появление Киликийского армянского государства было в определенной мере подготовлено этим процессом). Хотя в армяно-византийской контактной зоне в основном соприкасались два главных этнических массива — армяне и греки, однако, говоря об этно-конфессиональной карте региона, нельзя забывать о присутствии тут и других — правда, менее крупных — этнических (болгары, арабы, курды, торки и др.) и конфессиональных групп (христиане различных толков, мусульмане и даже язычники).

Система византийской администрации на армянских землях наряду с греками и представителями других этнических групп включила в себя немало армян,⁴⁷ что само по себе, несомненно, наложило отпечаток на специфику образа самой Византии в армянском сознании. Анализ восприятия армянскими историографами феномена армянских аристократов на службе у Византии придает, как мы увидим, новое измерение нашему исследованию.

Армянские владетели, вошедшие в состав византийского господствующего класса, даже после удаления с родной земли продолжают оставаться в поле зрения армянских историков. Армяне-представители византийской администрации (наместники Эдессы, Антиохии, Тарона, Васпуракана, Мелитины, Ивирии и других восточных провинций, где преобладал армянский этнос) упоминаются

⁴⁷ О наместниках восточных фем Византии см.: Арутюнова-Фидания В.А. Армяно-византийская контактная зона. — С. 78–92 и указ. там литература.

обычно в связи с каким-либо важным событием: осада или завоевание города, крепости, области, борьба с арабами, сельджуками, мятежи против империи.

Аристакес рисует прекрасный образ византийского коменданта Маназкерта Василия Апокапа. Он отдает должное личной храбрости и преданности долгу *ишхана* Василия, его незаурядным способностям военачальника (Аристакес, с. 90–91). Монофизит Аристакес называет халкидонита Апокапа «мужем благочестивым», смиравшим себя воздержанием и молитвами, и сообщает, что он «постоянно побуждал ереев к молитвам и пению псалмов», и они молились так ревностно, что шум доучал султану, осаждавшему город (с. 90).

Комиан (Комнин), наместник Васпуракана, замысливший заговор против Константина VII, — «муж храбрый и воинственный прославился своими смелыми и мужественными делами против персидского двора (арабов. — В.А.-Ф.) и стал знаменит на весь Восток». Аристакес «горько сожалеет о благородном и достойном доброй памяти муже», который «отвоевал и подчинил ромеям Арчеш» (с. 40–41). Аристакес восхваляет Феодора Аарона Болгарина, который принял на службу империи отряд наемников «из Туркастана», совершавший набеги на Хлат. Сельджуки потребовали выдать перебежчиков. Аарон отказался, состоялось сражение, и он был смертельно ранен; историограф сравнивает его с пророком Давидом (с. 96). В этом смысле показателен также рассказ о Лье Диаватине, наместнике Эдессы, «муже храбром, могучем и прославленном в сражениях», трагически погибшем в результате предательства (Маттеос, с. 157–158).

Стратиги малых округов (расположенных на территории больших и подчиненных их наместнику) — храбрые и искусные воины (ср.: эпизод помощи Аарона Болгарина осажденному Карину или рассказ о начальнике крепости Мормреан, осажденной сельджуками)⁴⁸.

Более того, Аристакес ценит в армянских наместниках их лояльность византийской власти, их верность империи (см. рассказ об Аароне на с. 80, о Катакалоне Кекавмене на с. 63) и, как Асолик и Акоб, не одобряет их мятежей против законных императоров. Так, Аристакес рассказывает о восстании в *гаваре* Басен лиц из «ромейской знати», которых император по разным причинам лишил сана. Они выбрали Фоку Црвиза главой заговора. Аристакес с явным одобрением пишет о князе из дома Арцруни, который сна-

чала был среди заговорщиков, «но неожиданно словно проснувшийся ото сна или как могучий муж, который отгоняет хмель, поправил его голову Василию II» (с. 32–35).

Мятежи восточных войск во главе с Исааком Комнином и Катакалоном Кекавменом против Михаила VI Стратиготика (1056–1057) «разделили страну греков надвое» (Аристакес, с. 103), что побудило «персов» (сельджуков), пользуясь смутами, тревожить и разорять государство постоянными набегами и привело к бунту других вассалов Византии (таких, как Иванэ Липарит), вступивших в союз с сельджуками (с. 106). Акоб Санаинци заканчивает рассказ о восстании Георгия Маниака (которого он уважает как воина) против Романа III (которого презирает как труса, неспособного полководца и вдобавок фанатичного халкидонита) в таких выражениях: «зло исчезло, и наступил великий мир» (с. 93).

Отношение армянских историков к армянским контингентам на византийской службе, как правило, более чем сочувственно: Аристакес и Акоб Санаинци сообщают, что армянские земли, отошедшие к Византии, защищала, помимо этерий и воинов, оставшихся у армянских князей, конница, состоявшая из местных контингентов, которую содержала Византия (по-видимому, эта та знаменитая армянская конница, которой прежде платили жалованье иранские цари и византийские императоры до арабского периода). Аристакес сообщает, что «значительное число конницы ромеев защищало страну на Востоке, число ее, говорят, достигало 60000. Во главе ее стоял Камен (что в переводе значит „огонь“»)» (с. 80). Отметим, что тут Аристакес вновь подчеркивает свое отношение к Армении как к части византийской страны. Акоб сообщает, что Иоанн Цимисхий, уходя после сирийской кампании на зимние квартиры, «всей нашей коннице выдал ругу» (с. 21).

Скрупулезно отмечаются факты присутствия армянских контингентов в ромейском воинстве: Константин Мономах собрал против восставшего Георгия Маниака войско «со всего народа греков» и «из войск армянской земли» (с. 93); «царь ромеев Михаил [IV] собрал войско со всей греческой земли и также из армянских войск [из областей], которые находились под управлением ромеев: Севастия и Тарон и весь Васпуракан» (с. 88) и т. п.

Конечно, отмеченные выше изменения в характере восприятия Византии и византийцев в историографии XII в. не могли не сказаться и на образе имперской администрации на армянских зем-

⁴⁸ Аристакес. — С. 100.

лях. Маттеос Урхаеци нередко уже дифференцирует свою оценку того или иного персонажа в зависимости от его этнической принадлежности. У него впервые появляется противопоставление наместника Византии — ромея наместнику же Византии — армянину в рассказе о нападении Слар-Хорасана на земли Эдессы у крепости Северак, где сельджуки встретились с византийским франкским гарнизоном. В это время в Эдессе находился дука Антиохии «храбрый армянский воин Пехт», который со своими войсками двинулся на Слар-Хорасана, но дука Эдессы, допустивший разорение вверенной ему области (несмотря на присутствие в Севераке франкского гарнизона), испугался молвы о храбрости и силе Пехта и, передав городское войско (среди которых были и франки) своему ближайшему помощнику — проксимосу, приказал погубить Пехта. Проксимос вышел из города ночью, протрубил «в рог войны» и скрылся вместе с войском. «И тогда *ишхан*-армянин понял коварство племени ромеев, призвал своих *азатов* и напал на турок». Придя в крепость близ Сулмана, он осведомился о франкском войске города. Ему ответили, что проксимос увел все войска. И хотя Пехт заявил: «О богоотступники-ромей, и здесь вы проявили свое вероломство», — все же, вернувшись в Урху, он написал письмо императору этого коварного племени, а Константин X Дука казнил проксимоса (Маттеос, с. 157–158).

В том же ключе Маттеос рассказывает о гибели Васака Пахлавуни, дука Антиохии (с. 213), ширакского князя Епихта (Бехта) (с. 214–215) и, наконец, Гагика II Анийского (с. 219–220) от руки «коварных ромеев». Вообще, как уже говорилось, он пишет об армянах, принявших халкидонитское вероисповедание, с изрядной долей ненависти.

Таким образом, можно констатировать, что после образования контактной зоны как единого культурно-политического пространства в армянском сознании происходит сложение идеи *двух Византий*: «великая» Византия, далекая и могущественная держава со «Вторым Римом» в качестве столицы, и «малая», «местная», «своя» — византийское присутствие в Армении и смежных с ней регионах. В силу этого обстоятельства анализ памятников осложняется раздвоением «образа другого» на «образ другого (чужого)» и «образ другого (своего)», и этот последний чаще всего — представитель византийской провинциальной администрации. Причем, в армянском сознании существовал известный параллелизм в характеристиках «малой» Византии и «великой» ее ипостаси.

5. Некоторые итоги: типология образов

Армянские историки X–XII вв. делятся на две неравные группы по отношению к византийской экспансии. Иоанн Драсханакертци, Степанос Таронечи (Асолик), Аристакеc Ластивертци, Акоб Санаици рассказывают о движении Византии на восток, о присоединении к империи малоазийских земель в общем одобрительно и, даже повествуя о трагических событиях, задевающих кровные национально-государственные интересы армян, стараются подыскать оправдания имперскому политическому курсу, в то время как Маттеос Урхаеци (XII в.) говорит о восточной политике ромеев не иначе, как в форме обличений и проклятий.

А между тем первые четыре автора так же резко отличаются друг от друга по образованию, таланту, задачам и стилю работы, как и от Маттеоса Урхаеци. И нет, казалось бы, никаких причин для такой близости в их суждениях о Византии. Единственное, что сближает их между собой и отделяет от Маттеоса Урхаеци, — это чисто временной фактор. Иоанн, Асолик, Аристакеc, Акоб — очевидцы или близки по времени к экспансии Византии, в то время как Маттеос Урхаеци отделен от этих событий целым поколением.

Мы приходим к парадоксальному выводу, что чем ближе историк во времени и пространстве к основным событиям византийской экспансии, тем терпимее он к ним относится; чем дальше он от них, тем негативнее их оценивает.

Аннексия Византии пришлась на то столетие, которое отделяло владычество арабов от нашествия сельджуков, чьи методы завоевания Армении значительно разнились от византийских. Армянские царства и княжества отходили к Византии, в основном, в результате дипломатического нажима, а к арабам или сельджукам — просто потому, что последние физически уничтожали население, предавая огню и мечу города и села. Империя переселяла армянских владетелей в глубь своей территории, а мусульманские завоеватели истребляли фамилии армянских князей. Разумеется, с точки зрения результата и арабская, и византийская, и сельджукская экспансия вели к утрате политической независимости армянских политических образований. Последующие историки (будь то Маттеос Урхаеци или современные исследователи) могут поставить между этими агрессиями знак равенства, считая, и, может быть, справедливо, методы завоевания второстепенным моментом. Однако подчеркнем, что сами современники событий, чьих жизнью непосредственно

касались эти завоевания, такого знака равенства отнюдь не ставили.

Завоевательное движение Византии на армянские территории (966/7–1045), растянувшись почти на столетие, характеризовалось значительной временной длительностью, которая особенно разительна в сравнении с неожиданно быстрым захватом сельджуками всех восточных византийских провинций. Византийцы назначали на ключевые посты в восточных провинциях представителей армяно-халкидонитской знати. Имело место противостояние византийской (диофизитской) и армянской (монофизитской) церквей и неожиданно частые сближения между ними, чуть ли не приводящие к унии. Наконец, последовало возникновение и закрепление армяно-византийской контактной зоны.

Можно отметить существенные различия в мировоззрении историков, прямо связанные с их местом на хронологической шкале византийской экспансии. Иоанн Драсханакертци писал до начала экспансии, а Асолик застал первые шаги движения Византии на Восток. Для этих авторов византийское присутствие — не столько реальность, сколько право и надежда. Империя, по их мнению, имела созерцательные права на армянские земли, и историки надеялись, что эти права будут осуществлены во избавление Армении от «язычников» (арабов). Перед лицом мусульманской опасности сглаживаются (обычно острые) противоречия между двумя церквями христианского Востока. Целенаправленно смягчается действие двух основных «инструментов отчуждения» Армении и Византии — государственные интересы и конфессиональные различия.

Во вторую группу входят Аристакес Ластивертци, Акоб Сананинцы — современники и очевидцы захвата Византией армянских территорий, формирования и закрепления армяно-византийской контактной зоны и нашествия сельджуков. Оба «инструмента отчуждения» бездействуют и в их трудах, тем более что к основаниям их предшественников добавляется и тот немаловажный факт, что оба историка жили и творили в пределах империи. Сельджукское нашествие обеспечило столь же черный фон для светлого образа Византийской империи в их произведениях, как и арабское присутствие в трудах их предшественников.

Историки этих периодов различаются в их отношении к византийским идеологемам и этно-политической терминологии.

В произведениях таких широко образованных, одаренных и осведомленных историков, как Иоанн Драсханакертци и Ариста-

кес Ластивертци, происходит рецепция византийской духовности в новой историко-культурной среде, перенос элементов этой духовческого контекста. Они не только нивелировали действие основополагающих «инструментов отчуждения» (государство и конфессий), но и вводили в действие «инструменты присвоения» византийских идеологических норм.

Другая часть — историки, не знающие ни политических, ни идеологических реалий Византии. Они также смягчают действие «инструмента присвоения» византийского мира. Они рисуют позитивный образ Византии, пользуясь собственными идеологическими нормами. Причем если первая группа включает Армению в византийскую политическую и идеологическую реальность, то вторая сближает Византию с армянским миром.

Для армянских средневековых историков в начале X в. было приемлемым, а в конце X и в начале XI в. — естественным и привычным существование армянских земель в составе «греческой страны». Историки демонстрируют даже некоторую терпимость к имперской ортодоксии. Комплекс идейно-политических представлений, сформированных к X в. в Византии, оказывает в этот период серьезное влияние на собственную общественно-политическую теорию армян. В период разрушения армяно-византийской контактной зоны под ударами сельджуков армянское сознание высвобождается от влияния византийских идеологических ценностей, когда Византия начинает отчуждаться от армянского мира, а образ ее ошутимо блекнет. И совершенно негативным образ Византии (во всех его аспектах: государство, этнос, конфессия, идеология) становится с конца XI — начала XII в., после окончательного крушения контактной зоны. Эта негативная модификация образа Византийской империи переходит из средневековой в новую и новейшую армянскую историографию. Именно упадок контактной зоны влек за собой все большее дистанцирование армянского сознания от византийских реалий и постепенный его выход за пределы централизованного на Византию культурного пространства.

Раздел III

ГРАНИЦА

С. В. Прожогина*

MAL DE SOI,
ИЛИ КРИЗИС САМОИДЕНТИФИКАЦИИ В ПРОСТРАНСТВЕ
ВОСТОКА И ЗАПАДА (ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА
ФРАНКОЯЗЫЧНЫХ МАГРИБИНЦЕВ)

И было в зеркальном мгновеньи
Земное и горнее равным...

З. Гиппиус

Появившееся в художественной литературе XX в. выражение «Mal de soi» принадлежит алжирке по происхождению, француженке по рождению, молодой, но уже широко известной писательнице Нине Бурауи.¹ Перевести на русский язык это словосочетание можно как «боль самоощущения» (в пространстве окружающего, в контексте существования). Но можно в слове «Mal» прочесть не только констатацию некоего психологического дискомфорта собственного «Я» (soi), осознающего смысл *самопринадлежности*, самотождественности, но и смысл своих взаимоотношений с внешним миром. А потому и узреть исток, порождающий этот дискомфорт, — Зло, сопровождающее, отмечающее своим знаком само присутствие человека, его «soi» в этом мире. И тогда в пространстве исторических, политических, социальных, конфессиональных и прочих причин увидеть новые «цветы» этого Зла, почувствовать некую протяженность в современность и бодлеровского концепта «чуждости», и камюзианской «посторонности» (или «отчужденности»),² и рез-

* Светлана Викторовна Прожогина, д.и.н., Институт востоковедения РАН.

¹ Nina Bouraoui. Le bal des mûres. — Paris, 1996.

² Имеются в виду произведения Ш. Бодлера «L'étranger» и одноименный роман А. Камю.

кой разделенности на «свое» и «чужое», вызванной (или обозначающей) конфликтом эпохи колониального завоевания Магриба³.

Но «Mal de soi» — это еще и абсолютно новое явление в современном пространстве средиземноморской цивилизации, если учесть интенсивность сегодняшнего *présence maghrébine*⁴ во Франции как следствия эмиграционных перемещений североафриканцев в Европу, начавшихся еще в начале XX в. и особо усилившихся после Второй мировой и Алжирской (1954–1962) войн. Новый этап в издавна длящемся «диалоге» цивилизаций обозначил образовавшийся к середине 80-х гг. довольно значительный иммигрантский слой (несколько миллионов человек только в крупных городах), имевший второе и третье поколение уже рожденных во Франции арабов и берберов. Он породил особый тип самосознания магрибинцев, непременным атрибутом которого становится именно «Mal de soi» и который совместил симптомы как социально-психологической «болезни»⁵, так и «зла» историко-политического свойства. И хотя «Восток на Западе» — проблема сама по себе не новая, тем не менее в нынешнем характере самоидентификации магрибинцев, живущих в Европе и пытающихся ответить на вопрос «кто мы?», очевиден конфликт «своего» и «чужого», так же как и в осознании алжирцами, марокканцами и тунисцами в Магрибе проблем, связанных с аккультурацией (усвоением европейской культуры) и восприятием «своего» (национального) социума с точки зрения усвоивших иной, нетрадиционный, а значит, «чужой» способ мирозидания.

Опираясь на художественные свидетельства — обширную литературу франкоязычных магрибинцев, можно проследить эволюцию или историческую этиологию этого «Mal de soi»: метафорическая форма, на наш взгляд, порой более точно — ибо ярко, гущенно и заостренно — дает ощутить всю глубину и боль этого конфликта, обжигающее или, наоборот, ледяющее дыхание времени, в котором, по сути, происходит не только столкновение миров, но и рождение некоего «евроафриканства». В муках возникает новая *метисность* этносов, конфессий, культур, сопротивление ко-

³ Алжир был завоеван Францией в 1830 г., Тунис — в 1881 г., Марокко — в 1912 г.

⁴ «Переключка» с «*présence française*» («французское присутствие») — образной эвфемистической номинацией французского колониализма в Африке.

⁵ Об этом см. исследование Т. Бенджеллуна «Самое глубокое одиночество» (Benjelloun T. La plus haute des solitudes. — Paris, 1974).

торой уже, по-видимому, бессмысленно, хотя — что также очевидно сегодня — и жестоко.

Вспользовавшись же точкой зрения магрибинских писателей, художественно «реставрирующих» картину своего исторического прошлого,⁶ можно заметить, что изначального конфликта «свое — чужое» как бы и не было вовсе, а была *гармония*, достигшая своего апогея в феномене Андалусийской цивилизации (VIII–XV вв.). Арабы (среди которых значительное большинство было магрибинцев) хоть и завоевали Андалус, однако основали на его земле некую идеальную Умму — прообраз всечеловеческого сообщества, где в единстве устремлений различных религий и рас Восток и Запад, «слившись», явили миру возможность «созидания Красоты и Мира».⁷

Если вместе с писателями попробовать «избавить» Магриб и магрибинцев от реальных исторических конфликтов, «перешагнув» через эпохи нумидийского, пунического, римского и арабского завоевания самой Северной Африки, то, действительно, ярчайшим феноменом гармонии в средиземноморской цивилизации была испано-мавританская Андалусия.

К концу 741 г. уже почти весь Пиренейский полуостров был во власти арабских халифов. На территории «мавританской» Испании постепенно складываются фактически независимые от багдадских правителей эмираты, вначале Кордовский, потом уступивший первенство Гранадскому, в пространстве которых за почти восемь столетий арабо-мусульманского «присутствия» и сформировалась легендарная «Андалусия». Мусульманский Андалус был особым полиэтническим, поликонфессиональным государством, где расцвели пыльным цветом, слившись воедино, ремесла и искусство разных народов, где возникли до сих пор никем не повторенные музыка, архитектура, поэзия, активно развивались науки и философия.

Именно через Магриб шло проникновение в Испанию элементов культуры Восточного Средиземноморья (сирийской, египетской, еврейской, греко-византийской), которая распространялась с Пиренейского полуострова в Прованс и на Сицилию.

Достаточно вспомнить о том, как в литературный арабский язык инкрустировалась романская художественная традиция, в резуль-

⁶ Chraïbi D. La naissance à l'aube. — Paris, 1985; Boudjedra R. La prise de Gibraltar. — Paris, 1987; Mimouni R. L'honneur de la tribu. — Paris, 1989 и др.

⁷ Об особой роли этого периода в истории и культуре Средиземноморья см. напр.: Ланда Р. Г. В стране Аль-Андалус через тысячу лет. — М., 1993.

тате чего возникла особая строфическая поэзия — «мувашшах», как развивалась на народном арабском, «переплавившем» в себе слова романских языков, поэзия «заджалъ», давшая исток рождению провансальской лирике, поэзии трубадуров и труверов, как повлияла арабская классическая словесность на литературу испанского и итальянского ренессанса. Об этом смещении в андалусской культуре «своего» и «чужого» написаны сотни исследований, и интересующийся читатель сможет прочесть о нем в многочисленных историях арабской и европейских литератур, созданных в разных странах.⁸ Я же напомню только об именах великих «андалусцев» — писателей и поэтов, в которых, несмотря на мусульманское имя и арабский язык их произведений, трудно угадать точную этническую доминанту: в них текла кровь разных народов, и имена их поэтов в равной степени принадлежат культурам разных средиземноморских стран. Ал-Газал, Ибн Хазм, Ибн Туфейль, Ибн Араби, ал-Харири, Ибн Заффер — это только наиболее выдающиеся вершины в истории «средиземноморской» литературы X–XV вв., но среди них — зачинатели и современной философской и любовной лирики, и современной новеллы, и научной и художественной прозы...

С исчезновением Андалусии как особого государства ее культура не исчезла бесследно: помимо поражающих воображение архитектурных ансамблей Гранады и Севильи, помимо улаждающей слух восточных народов «андалусской» музыки (нотной записи которой не существует, но которая из поколения в поколение передается в «звучащей» традиции исполнения), письменная литературная традиция, рожденная в Андалусии, легла в основу новой арабской, а значит, и интересующей нас магрибинской литературы.

Но главное, на чем мне хочется сосредоточить внимание, это та возникшая в Андалусии и, вероятно, «унесенная» ветром Истории обратно в Магриб, где «рассеялись» бежавшие от Реконксты арабы и берберы, невероятная *толерантность* магрибинцев, терпимость к «чужому», способность к усвоению всего того, что способно вызывать восхищение, к ассимиляции культурных достижений разных народов. Это характерно и сегодня для истинной культуры магрибинцев, культуры, не связанной с привнесенной извне в стра-

⁸ Из изданных на русском языке работ особо интересны: Леви-Провансаль Э. Арабская культура в Испании / Пер. с фр. — М., 1967; Куделлин А. В. Классическая арабо-испанская поэзия. — М., 1973; Шидфар Б. Я. Андалусская литература. — М., 1970.

ны Магриба религиозной нетерпимостью и все настойчивее звучащими требованиями «фундаменталистов» возвращения к «истокам» ислама, «очищения» его, освобождения «исламской» культуры от «западных» влияний...

На мой взгляд, именно расцветшее в Андалусии *призвание средиземноморца* к совмещению «своего» и «чужого», к усвоению лириного искусства, заговорило в другой исторический период, через много веков, на другой, уже магрибинской земле (хотя и захваченной чужеземцами) и на другом языке — *европейском*. Частично на испанском (в Марокко), частично на итальянском (в Ливии), но в основном на французском — в Алжире, Тунисе, Марокко. Французский язык в период колониального господства Франции практически стал здесь не только официальным языком, но и одним из языков *национальной* культуры магрибинцев, с помощью него осуществлялась особая коммуникативная функция магрибинской литературы, «напрямую» заговорившей с миром. После сравнительно долгой эпохи «застоя» арабской словесности (продолжавшей развиваться еще по средневековому типу) магрибинская франкоязычная литература неожиданно резко вошла в ансамбль по новому и даже новейшему типу сформировавшихся в XX в. литератур мира.

В эпоху, казалось бы, не терпевшую никаких компромиссов, когда укреплявшееся национальное самосознание народов Магриба отменяло и отвергало все, что было связано с колониализмом, историческое прошлое сыграло роль хорошо «взрыхленной» разными культурными «соприкосновениями» почвы и помогло магрибинцам осуществить разумный синтез «своего» и «чужого», преодолеть презрение к «чужому», героически и вдохновенно продолжить непрерывность трансмиссии мировых культурных ценностей, свидетельствуя о них миру на языке, связанном прежде всего с именами великих французских гуманистов и писателей.

Но прежде чем «сработал» в Магрибе фактор «исторической памяти», своеобразный генетический код, определивший *синтезирующую способность* магрибинской культуры, прежде чем осуществилась сама возможность дифференциации новых национальных литератур в недрах *общеевропейской* культуры, должно было произойти явление *самоидентификации магрибинских литератур* в недрах той культурной ситуации, которая определялась реальными особыми историко-политическими образованиями — «колониального

общества», обладавшего своим, отличным от «метропольного», взглядом. Специфичность этого особого пласта в европейской культуре, каким стала культура колониальная, определялась постепенно, еще задолго до собственно колониального захвата Магриба.

Проникновение сюда европейских путешественников, миссионеров началось давно, земля Магриба задолго до французоз уже видела и португальцев, и испанцев, и мальтийцев. Однако именно «Алжирская военная экспедиция» (1830 г.), закончившаяся поражением алжирских племен, обеспечила быстрый приток в Северную Африку не только военных, но и гражданских европейских поселенцев — колонистов, привлеченных плодородными землями, на которых они потом пустили «корни». Вслед за колонистами в Магриб из метрополии устремились учителя, врачи, рабочие, образовавшие основу нового общества.

Местное население, называемое «автохтонами», жило обособленно от европейского «communauté» и почти не соприкасалось с ним, отделенное непроницаемой религиозной и политической «перегородкой». «Туземцы» были практически бесправны. Со временем наиболее способным из них было дозволено обучаться в школах, где учились дети колонистов, в дальнейшем некоторым даже удалось окончить высшие учебные заведения в Магрибе и во Франции.

Поскольку в Алжире дольше, чем где-либо в Магрибе, длилось европейское «присутствие» — почти полтора века, — именно здесь накопились в значительном объеме элементы сосуществования на одной земле двух разных «communautés» — христианского⁹ и мусульманского.

На тех европейцах, для которых Магриб стал «своей» землей, не мог так или иначе не сказаться пусть разделенное колониализмом, но, тем не менее, «общее» с арабами и берберами пространство жизни. Колонисты к тому же не все были «сказочно богатыми и жестокими» эксплуататорами; среди городского населения, к примеру, было достаточно много и бедных, и даже неимущих, особенно мальтийцев, греков, испанцев, европейских евреев. Они, хотя и жили в «европейских кварталах», легко перенимали черты быта североафриканцев, знали и любили местную кухню, легко инкрустировали арабский разговорный язык в свой, создавая немислимую смесь

⁹ Со временем немало и североафриканцев, особенно берберов, приняли католичество.

городского сленга, в котором французские, испанские, итальянские и арабские слова уживались почти органично. Но самым, казалось бы, невероятным было то, что именно такого рода европейские поселенцы, «сроднившись» с Магрибом, стали называть себя «алжирским народом» (к примеру, в Алжире, где их было больше всего, и в самых разных социальных слоях).

Французы из метрополии называли своих североафриканских соотечественников «pieds-noirs» — «черноногими», как бы подчеркивая «африканство» их происхождения. Сами же «пье-нуар» не считали жителей метрополии своими «соотечественниками», рассматривая Францию лишь как свою «духовную» родину. Прожив в Магрибе всю свою жизнь, они порой не мыслили своего возвращения во Францию, а когда пришлось «уходиться», то уходили тяжело, особенно в Алжире. Взрывая свои дома и виллы, городские квартиры, организовываясь в подпольные террористические группы, они мстили за «свой Алжир» жестоко и кроваво.

Недаром один из идеологов и основоположников колониальной литературы француз Луи Бертран (1866–1941) почувствовал в колонистах пульс «молодой энергии», способной освежить застойное дыхание мелкобуржуазного провинциализма, властвовавшего над умами и вкусами в самой Франции, как казалось писателю, с конца XIX в. «Атрибуты» этой новой, «африканской» среды легли в определенный период в основу не только политических требований предоставления колониальному Алжиру автономии от метрополии, но и сложившегося в рамках колониального общества представления об особости его культуры, эстетической дифференциации литературы колонии от литературы метрополии.

В них Бертран увидел приметы «новой, жестокой и чувственной» расы, равно способной к буйной радости и бездейственному созерцанию, «поклонению солнцу и морю», но и к насилию, и к мести тоже — таково уж было следствие, считал Бертран, воздействия «местного субстрата» — климата, колониального бытия, образа жизни в целом. Причем «автохтонный» элемент этого субстрата — арабы и берберы — в формировании «новой расы», конечно, не участвовал: для Бертрана непроницаемость конфессиональной «перегородки» двух «communautés» решала все. Одно дело — колониальная политика «окультуривания дикарей», другое — «Новая раса», рассматривавшаяся Бертраном как лишенная примеси «туземной крови», хотя и испытавшая огромное влияние «дикарского» контекста и жившая в тесном контакте с «природным окру-

жением», менявшим постепенно и сам «генетический код» французской цивилизации... Причем в это природное, естественное окружение Бертран, а вслед за ним и другие колониальные писатели только по контрасту вписывали истинных «детей» этой обожаемой всеми колонистами земли. Вот как, к примеру, писал Бертран в своем знаменитом романе «Южные дороги» о встрече с арабом: «Я сразу же почувствовал в нем врага, который ничего не забыл, ничего не простил и прячет за пазухой свое оружие»¹⁰.

Принцип противостояния «своего» и «чужого» надолго определил смысл колониальной культуры в целом, не исключив при этом ни принцип экзотизации «естественного фона», ни даже романтизированную инкрустацию природного «субстрата» в тексты колониальной литературы.

Как и другие колониальные писатели его времени, отстаивая идею «латинского» Алжира, Бертран последовательно доказывал, что именно *арабо-мусульманская* цивилизация явилась причиной *упадка* и разрушения грандиозных начинаний древних римлян, а вслед за ними и византийцев, в Северной Африке. «Арабы принесли сюда войны и нищету... Подлинным детям этой земли — берберам — пришлось оказывать жестокое сопротивление восточным захватчикам...» Берберы тоже, в конечном счете, оказались среди «врагов». Тем не менее, «чуждость» этнического окружения не помешала Бертрану запечатлеть «изнутри» *новую реальность* Алжира такой, какой она *действительно* существовала в границах колониального сознания, во многом определяемого сознанием европейской диаспоры в Северной Африке, и создать замечательные образцы зарисовок Алжира того времени.

Эта способность, диктовавшаяся прежде всего четко осознаваемым призванием запечатлеть — пусть частично, но свою (ставшую своей) реальность жизни, явилась толчком и для формирования истоков нового движения в недрах уже самой «автохтонной» культуры, переживавшей поначалу своеобразный и весьма длительный «шок» вследствие колониального захвата. Но французское завоевание, превратившееся в длительные «присутствие» («*présence française*»), делало свое дело и в области культуры. Уже в 20–30-е гг. XX в. французы, хоть и ограниченно, принимали в свою среду «автохтонную» интеллигенцию, подготовленную в школах европей-

¹⁰ Bertrand L. Les chemins du Sud // Anthologie des écrivains français du Maghreb. — Paris, 1965. — P. 97.

Mal de soi, или кризис самоидентификации в пространстве... 321

ского образца, успешно функционировавшей повсюду в Магрибе. Вошедшее в историю колониальной литературы движение французских писателей из Северной Африки — «альжерианизм» — началось с «манифеста» Робера Рандо, написанного как предисловие к сборнику «13 поэтов Алжира» (1920 г.). В этом «манифесте» Рандо высказывал убеждение, что в состав «альжерианизма» (это был новый способ самодифференциации литературы, рожденной в Алжире и «отличной» от литературы собственно французской) необходимо со временем включить (т. е. патерналистски инпроявивших литературные способности, наиболее талантливых из них, как и для самого Рандо, эта возможность связывалась прежде всего с берберским населением, активно проявившим способность культурной адаптации и даже частично принявшим христианскую веру. Несколько лет спустя Рандо вместе с другими «альжерианистами»-французами будет гордиться первым опытом «автохтонной» франкоязычной прозы — романом Хаджа Хаму «Зохра, жена рудокопа»¹¹, написанным в лучших традициях французского сентиментализма.

Так или иначе, но колониальное «присутствие» Франции в Магрибе оставило заметный след как в быте (города, дороги, школы, больницы, налаженная сельскохозяйственная и промышленная экономика), так и в культуре, расширив заодно и горизонты существования собственно французской культуры. Издававшиеся в Магрибе на французском языке газеты и литературные журналы привлекали к себе все более и более самих магрибинцев, уже освоивших в достаточной мере традиции европейской культуры во французских школах. Полученное там «новое» знание (в отличие от традиционного, усвоенного в коранических школах) проросло довольно глубоко в национальную почву и дало ростки своеобразного национального Возрождения.

Конечно, широко распахнуло двери этому Возрождению национально-освободительное движение. Однако национальное самосознание магрибинцев вызревало, как это ни парадоксально, именно в недрах колониального общества. Чем больше и чаще маленькие магрибинцы повторяли на уроках истории в школах слова учебника «наши предки-галлы», тем болезненнее и острее сознавали, что они — *североафриканцы* — алжирцы, марокканцы, тунисцы, и что

¹¹ Hadj Hamou A. Zohra, la femme du mineur. — Alger, 1925.

Магриб — это отнятая у них земля, которая принадлежит им по праву.

Достаточно красноречив тот факт, что в недрах французской колониальной литературы выучились такие корифеи новой магрибинской словесности, как Мулуд Фераун, Мулуд Маммери, Катеб Ясин, Мохаммед Диб, Альбер Мемми, Дрис Шрайби, положившие начало движению собственно магрибинских писателей, чье творчество стало фундаментом национальной словесности в каждой магрибинской стране. Но не менее красноречиво и другое обстоятельство: их прямыми учителями порой были такие выдающиеся французы из Магриба, как А. Камю, Э. Роблес, Г. Одизно, Ж. Пелегри, М. Мусси и др. Кстати, эти представители французского Алжира, творившие уже в 40–50-е гг. XX в., называли себя «североафриканской» школой французской литературы. Они более дискретно, в сравнении с «латиноафриканцем» Бертрамом или «альжерианцем» Рандо, понимали свою роль в культуре Франции в целом, полагая, что ни эстетическая автономия от метрополии, ни настойчивость самоаклинания в своем «алжирстве» не прояснит сути их устремлений. «Средиземноморство» как общность корней, общность истоков, общность цивилизационных начал — вот то, что, по мнению Альбера Камю и других писателей из Магриба, могло объединить литераторов и художников по обоим берегам Великого моря. В книгах самого Камю эта идея звучит довольно откровенно, однако в книгах его алжирских учеников и последователей (например, М. Фераун в 50-е гг.) она сужается до нового «алжирства» — *локального реализма*. Впоследствии та же мысль породила острую полемику, в которой упорно отстаивалась идея *национальной сущности*, сопряженная с идеей *национальной задачи* в каждой средиземноморской культуре. В 70-е гг. франкоязычные алжирцы Набил Фарес в прямой форме (в книге «Пассажир с Запада»¹²), Рашид Буджедра — в художественной травестии (в романе «Солнечный удар»¹³) дают свой ответ Камю, показывая, что Магриб, Алжир, — это не только «география», власть стихий «солнца и моря». Это еще и национальная история, национальная трагедия, одним из актов которой был колониальный захват, а другим — схватка «средневековья» и «нового времени».

Как это прекрасно показано уже в 80-е гг. в творчестве алжирки Асси Джеббар, именно в этой «кровавой» истории, похожей на

¹² Farès N. Un passager de l'Occident. — Paris, 1974.

¹³ Boudjedra R. Insolation. — Paris, 1972.

«любовь и ненависть» одновременно, вызрела новая культура, оладевшая новым языком, новыми формами, позволившими ей встать в один ряд с самыми развитыми литературами.¹⁴

Выполнив в колониальную эпоху свою *компенсаторную функцию*, а сейчас очевидно осуществляя *комплементарность*, дополненность, евразычные литературы Магриба объективно исполнили роль передаточного звена в *непрерывной* связи культур прошлого и настоящего.

Но было бы неверным именно здесь поставить точку. Ныне можно говорить о новой волне магрибинского «нашествия», на этот раз на Францию, которая настолько велика, что сегодня там все-речь продумываются законы о «сохранении галльских фамилий» и возможности выбора рожденным во Франции «метисным» ребенком фамилии матери (как правило, в участвовавших в последние десятилетия смешанных браках французенок и магрибинцев ребенку дается арабская фамилия отца).

В плане культурном во Франции все чаще и чаще возникают произведения, теперь уже в недрах европейского мира, в среде магрибинских иммигрантов, живущих здесь тоже, подобно «pieds-noirs», не в первом поколении и считающих Францию родной. Рожденные здесь магрибинцев и их литературу французские критики пока определяют как «маргинальную». «Французских» мусульман не без уничижения называют «бёрами» — эвфемизмом, в котором фонетически слились воедино наименование «араб» и «бербер».

История этого магрибинского «пришествия» в Европу, в целом, тоже драматична, как по-своему драматична и судьба французских «pieds-noirs». Ведь политический, социальный и экономический контекст, в котором живет современная магрибинская диаспора, чужероден и даже враждебен, несмотря на всю потребность Франции в «рабочей силе». Как враждебен был в колониальную эпоху и «контекст» жизни угнетенного большинства европейским поселенцам.

Но, как и в предыдущий исторический период, на территории «общей земли» возникает новая своеобразная культура, в которой постепенно начинает преобладать «метисный» тип личности. Непроницаемой перегородки между двумя «общинами» (communités), как это было в колониальную эпоху, нет, несмотря на все преграды, которые воздвигает крайне правая политическая оппозиция, про-

¹⁴ Assia Djébar. L'amour, la fantasia. — Paris, 1985.

никнутая расистскими и шовинистическими настроениями прошлых лет. Только за последнее десятилетие в корпусе иммигрантской магрибинской литературы «бёров» появились сотни книг (романов, повестей, сборников стихов), десятки крупных имен, таких, как Ф. Бельгуль, А. Кеттани, А. Калуаз, М. Шареф, А. Бегаз, Н. Бурауи, М. Мунси и многие другие, активно печатающихся и издающихся во Франции. Они — дети мусульман и родившиеся в «смешанных» семьях — в глубине души не отделяют себя от тех, кто живут рядом с ними — французов, но тем не менее ощущают некую «этническую» свою чужеродность земле, на которой родились.

Общий настрой культуры магрибинской диаспоры сводится преимущественно к двум мотивам: ощущению утраченной национальной «целостности», культурной «порубежности», все еще осознаваемой «чужбинности» своего существования (как пока еще не состоявшейся возможности полностью вписаться в пространство — культурное, политическое, социальное — адаптировавшей их страны). Состояние культурно-психологической «аномии», порой фиксируемое в сознании героев в книгах писателей-бёров, — индикатор итога мятежных поисков своего «я» (soi), начатого еще франкоязычными магрибинцами 50-х гг. Однако сейчас, на исходе 90-х гг., уже можно говорить о рождении в недрах теперь уже западного общества сложного культурного феномена с восточной (этнической и конфессиональной) доминантой.

Таким образом, бёры — это своеобразное эхо, откликнувшееся по ту сторону Средиземного моря, отмеченное неудобством самоощущения в пространстве Чужого, что впервые так однозначно было зафиксировано еще в творчестве Луи Бертрана. Если в плане «истории болезни» — «Mal de soi» — можно считать, что Р. Рандо и альжериансты в целом пытались избавиться от «дискомфорта» положения европейского интеллигента среди «автохтонов» посредством ассимиляции «берберского субстрата» и выполнения тем самым «цивилизаторской миссии» (а это у европейских поселенцев в Африке было неотъемлемым аспектом мировидения), то такие «алжирские европейцы», как Альбер Камю, прекрасно осознавали неизлечимость этого «Mal de soi» в обществе, разделенном барьером колониализма на «свое» и «чужое». Отсюда и попытки избавиться от чувства «изгнанничества» в «царствии средиземноморских стихий» (солнца и моря), объединить концептом «свободного средиземноморства» как «братством» и «равенством» *всех*, кто живет по разным берегам одного моря. Но отсюда и однозначность выбо-

Mal de soi, или кризис самоидентификации в пространстве... 325

ра Франции как культурной самоидентификации, сделанного Камю в условиях Алжирской войны. *Физическая* родина («родная земля») так и осталась для Камю извечной землей Чужого. Этот выбор не просто удивил, но поразил сознание современников и вынудило Камю — писателей-магрибинцев (алжирцев, в частности), много отозвавшись в душе М. Хаддада, М. Ферауна и многих других, почитавших Камю мэтром, наставником и другом.

Но даже громкие упреки А. Камю в «измене»¹⁵ не могут заглушить его созревшей «боли», его метафизической тоски, зафиксированной в «Постороннем» (1942 г.). Боль человека, прекрасно понимавшего невозможность ни избавления от «своей» Франции как «духовной матери», ни абсолютного «слияния» (или «растворения», как в «стихах средиземноморья») с духовно «чужим» Алжиром, вопреки своей «физической» принадлежности и любви к его земле. Не случайно, что именно во «вспышке» *власти средиземноморских стихий*, в момент некоего «солнечного ослепления»¹⁶, «посторонний» всему и вся герой Камю (как сказал бы Пушкин: «Чужой для всех, ничем не связан») убивает *араба* — алжирского автохтона, персонажа, неизменно отсутствовавшего практически во всех его произведениях.

Не случайно, ибо эта позиция — «нахождение по другую сторону барьера» — уже давно обусловлена трагическим¹⁷ осознанием своей «чуждости» родной стране. А потому и неслучайна переписка А. Камю с П. Бодлером — вспомним совпадающие названия («L'étranger») одного из известных «стихотворений в прозе», на-

¹⁵ См., например, Введение А. Мемми к «Антологии франкоязычных писателей Магриба» (Anthologie des écrivains maghrébins d'expression française. — Paris, 1965).

¹⁶ Интересно отметить, что выучившиеся в «школе» Камю магрибинские франкоязычные писатели, алжирец Буджедра особенно, не скрывая своих художественных «перекличек» с мастером, использовали этот эпизод «солнечного наваждения» как прием прямо противоположного свойства: именно Солнце, его Власть позволяют герою произведения Буджедры *прозреть* (а не ослепнуть), а потому и встать против несправедливого Порядка, против чуждого сознанию юности засилья Традиции, социального угнетения и политической коррупции своего общества («Солнечный удар», 1970 г.). И хотя акцент *чуждости* переносится как бы с мира *внешнего*, в плане противоположения Запада — Востока, на мир *собственный, восточный*, сама трансформация экзистенциальной чуждости в почти «классовую» в творчестве алжирца свидетельствует о глубине влияния французского писателя и его неосмысленного «присутствия» в магрибинской литературе в целом, усвоившей урок «метафизики» как урок национальной истории.

¹⁷ Позволяя себе именно такой оттенок в определении, я разделяю в целом вместе с моим Учителем С.И. Великовским видение творчества А. Камю сквозь призму граней «несчастливого сознания» (см.: Великовский С.И. Грани «несчастливого сознания». — М., 1973).

писанного великим поэтом в 60-е гг. XIX в., и романа Камю (который неоправданно еще именуют «повестью»). Неслучайна именно эта — и в поэзии, и в прозе зафиксированная — глобальная тоска человека, ощущение им своей абсолютной чуждости всему и вся, которая лишает человека осознания своей причастности к земному миру и заставляет его обратить свой взор только к небу.¹⁸

Но, вероятно, среди граней «несчастливого сознания» Камю была именно та, которая позволила писателю «преломить» свет Абсолютной Истины, понять *неодолимость* барьера «своего» и «чужого» именно в тот исторический момент, когда разразилась одна из самых кровавых войн современности — Алжирская, война двух миров, связанных одной землей. Может быть, и сама трагическая гибель Камю незадолго до ее исхода была *избавлением* писателя от знания *окончательной* утраты этой земли для себя и для всех «не-своих» ее детей, рожденных на ней?¹⁹

¹⁸ Вспомним строки Бодлера, его «L'étrangers» (Baudelaire. Ch. Poèmes en prose. — Paris, 1970):

— «Qui aimes — tu le mieux, homme énigmatique, dis? Ton père, ta mère, ta soeur, ou ton frère?

— Je n'ai ni père, ni mère, ni soeur, ni frère.

— Tes amis?

— Vous vous servez là d'une parole dont le sens m'est resté jusqu'à ce jour inconnu.

— Ta patric?

— J'ignore sous quelle latitude elle est située.

— La beauté?

— Je, l'aimerais volontiers déesse et immortelle.

— L'or?

— Je le hais comme vous laissez Dieu.

— Eh! Qu'aimes — tu dons, extraordinaire étranger?

— J'aime les nuages... les nuages qui passent... là-bas, les merveilleux nuages.

(«Скажи мне, загадочный человек, кого больше любишь ты, отца, или мать, сестру ли, или брата? — Ни матери нет у меня, ни отца, ни сестры и ни брата. — Друзей, может быть? — Не знал раньше я это слово. — Но, может быть, любишь ты Не ведаю где, на широтах каких, есть такая страна. — Но, может быть, любишь ты Красоту? — Любил бы охотно, коль вечной, бессмертной, как боги, была бы она. — Но Золото, может быть, любишь? — Ненавижу его, как вы ненавидите Бога. — Но все-таки, что же ты любишь, удивительный человек, всем чужой? — Я люблю облака... облака, что плывут в вышине, лишь чудесные облака.»)

В эпоху расцвета экзистенциализма во Франции выходит и небольшой роман Ф. Саган (1961 г.) под названием «Чудесные облака», в котором уже в качестве эпиграфа стоит это стихотворение Бодлера.

¹⁹ Вспомним название одного из *opera postum* Камю, романа, написанного в эпоху до создания «Постороннего» — «Счастливая смерть», где герой почти с улыбкой прощается с жизнью, обреченный на смерть долгой болезнью, не просто с осознанием своего избавления от мучений, но именно с облегчением от своего неизбежного «устранения» из жизни.

Интенция решительного преодоления барьера «чуждости» как попытка избавления от «Mal de soi» — в творчестве первых франкоязычных писателей, не просто выучившихся в европейских школах, но понимавших необходимость *открытости* национального самосознания для реальной интеграции культуры своих народов в процессе создания того Нового мира, о котором мечтали в эпоху отвоения национальной *независимости*.

Но в этой попытке — не только однозначность выбора языка как «оружия». «Я вырвал винтовку из рук врага», — писал алжирец Катеб Ясин, оправдывая необходимость использования французского языка в период национально-освободительного движения как возможности реальной связи с внешним миром, позволяющей доказать полноценность, самобытность, самостоятельность и временно универсальность искусства, хотя и напрямую связанного с национальной задачей — уничтожением колониализма.²⁰

В этой попытке — и демонстрация открытой неприязни и даже «мести Западу», «чужому», за больше века длившуюся «колониальную ночь»,²¹ и взлет национального самосознания как освобождение от власти Другого. В этом исторически обусловленном противоречии — язык «чужого» для выражения национальной реальности — зрели симптомы нового «Mal de soi», но на первых порах ощущался именно восторг обретенной возможности «взять слово». Однако на начальном этапе шло как бы вращение национального в универсальное, и это было своеобразным облегчением «болезни» самоидентификации, как, например, у корифея магрибинской литературы XX в. Катеба Ясина в его романе «Неджма» (1954), возвестившем не только эру рождения «независимой» литературы Алжира, но и возникновение «нового» французского романа в целом.

В середине 60-х гг., уже после обретения независимости, в Марокко, например, поэт и прозаик А. Лааби писал в «Манифесте», опубликованном в первом номере, пытаясь смягчить «Mal de soi» как признак отчуждения литературного франкоязычия массовым

²⁰ «Можно сопротивляться Масю (командир французских парашютистов во время Алжирской войны. — С.П.), но не Мольеру», — писал Малек Халлад в эссе «Нули вращаются вхолостую» (Haddad M. Les zéros tournent en rond. — Paris, 1961).

²¹ Марокканец А. Кативи в своей книге «Татуированная память» показал всю блистательную способность магрибинского литературного франкоязычия к усвоению авангардных форм мирового искусства XX в. и одновременно констатировал глубину ненависти колонизованных к «чужому».

читательским сознанием: «Уже сейчас мы предвидим упреки, которые будут адресованы нам, — по поводу выбора языка. В том, что некоторые из нас нашли свое призвание во французском, нет никакой драмы или парадокса. Это стало обыденным явлением в современном мире. Цель состоит в том, чтобы найти адекватное выражение внутреннего мира поэта, его личного дискурса. Одним это удается, а другим нет, даже употребляя письменный язык национальной культуры. И они оказываются неспособными отобразить ту действительность, которую стремятся осмыслить. Несмотря на кажущееся лингвистическое отчуждение, поэты данного журнала будут стремиться передать глубины своего „я“ посредством чужого языка, но прошедшего через сито их истории, мифологии, гнева...»²². (А *propos* можно заметить, что именно «сито» истории и позволило родиться в недрах этого движения таким всемирно известным сегодня марокканским писателям, как Т. Бенджеллун, лауреат Гонкуровской премии, и М. Хайреддин, которого наряду с самим А. Лааби сегодня во Франции относят к ряду крупнейших писателей франкоязычного мира.)

Однако даже реально свершившаяся «гибридность» (чужой язык — национальная история) в блестящих образцах поэзии, публиковавшейся в «Суффль»²³, так же как и творчества марокканских, алжирских и тунисских прозаиков 50–60-х гг.²⁴, не избавили эту новую ветвь национальной культуры от «побегов» «*Mal de soi*» как конфликта искусства «элитарного» и «массового». Можно было бы даже сказать, «элитарного» и «эгалитарного», если принять во внимание рамки давно уже сложившегося концепта «арабского единства», укрепляющего, с точки зрения политиков, национальное самознание стран арабского мира в целом.

Особо заметным кризисным явлением становится на этом фоне *отказ* писать по-французски (и прекращение творчества вообще) самого талантливого лирического прозаика и поэта алжирца Малека Хаддада, автора переведенного на многие языки мира (в том числе и русский) прекрасных романов «Я подарю тебе газель», «Последний отпечаток», «Набережная цветов не отвечает» и поэм

²² Souffles. — № 1. — Rabat-Casablanca, 1966.

²³ См. М. Ниссабури, М. Лоакера и др. Подробно о марокканской поэзии см. мою статью в кн.: Литература Марокко. — М., 1993. — С. 252–314.

²⁴ М. Диб, М. Маммери, А. Мемми, Д. Шрайби и мн. др. Об их творчестве см.: История национальных литератур стран Магриба. В 3-х тт. / Под общей редакцией С. Прожогиной. — М., 1993.

из сборника «Несчастье в опасности», написанных в короткий промежуток времени (1956–1961) в изгнании. «Время гранат» и «время вишен», время любви и время гнева, совмещившись в его творчестве в годы Алжирской войны, отмечены и необыкновенным синтезом европейской культуры и национального самосознания. Это запечатлено в главном художественном образе искусства Малека Хаддада — «Моста», соединившего два мира — Францию и Алжир, который во время Войны взрывает сам человек, построивший этот Мост. Он взрывает мост во имя торжества Свободы, которая только одна способна соединить *навсегда* разные берега одной цивилизации. Трагедия ощущения разлома, ощущения невозможности (как *недолжности*) писать на языке, отторгавшемся политикой национальной суверенитета, давление надуманной проблемы «используя чужой язык», привело к обрыву творчества, а потом и к ранней смерти писателя.

Кризис самоидентификации франкоязычных магрибинцев не избегал, хотя акценты в противостоянии «своего» и «чужого» смещались на другой уровень. Представление о мире Свободы, Равенства и Братства, усвоенное в европейских школах в качестве идеала мироустройства в целом и не реализовавшееся как «свое», отчетливо ощущается теперь в пространстве традиционного, восточного общества, и уже с начала 50-х гг. почти одновременно возникает на страницах творчества разных магрибинских писателей²⁵, увидевших «чужое» в изъятиях мира собственного.

Обнажая пороки традиционного социального уклада, засилье религиозных предрассудков и власть Догмы, окостенение общественного сознания, видевшего в «другом», «не-мусульмане» только «врага», пытаясь доказать и показать необходимость просвещения, религиозной реформации (и смыкаясь на этом уровне и с мусульманскими просветителями, будившими национальное самосознание арабского мира еще в первые десятилетия XX в.), магрибинские франкоязычные писатели остались верными критической традиции видения «своего» как объективно «чуждого» общественному прогрессу в 70–90-е гг.²⁶

²⁵ См. романы марокканца Д. Шрайби, тунисца А. Мемми, алжирца М. Диб (Chraïbi D. Le passé simple. — Paris, 1953; Memmi A. La statue de sel. — Paris, 1954; Dib M. La grande maison. — Paris, 1952) и др.

²⁶ Романы Р. Буджелдры, Р. Мимунни, А. Меддба, М. Диб и мн. др.

Острота социально-критического реализма (в отличие от романтического бытописания 40-х и 50-х гг.²⁷) позволила неожиданно резко увидеть в воссозданной в целом картине национального мира и ту его «теснину», его скрытые противоречия, ту почву, на которых произрастет со временем и страшная Новая Война, на сей раз не между разными мирами, но *внутри* своего мира, когда восстанут «брат на брата», как «чужие»²⁸.

Повстанчество первых «бунтарей» в литературе Магриба, страстное «отвержение» ими «простого Прошлого» (как должного пройди, исчезнуть²⁹, как все не прекращающегося в Настоящем),³⁰ равно как и яростное обличение *истоков*, не дающих до сих пор завершиться времени Войны и свершиться идеалом освобождения,³¹ и моление о всеомывающем «Ливне» или всеразрушающем катализме как «предпоследнем» Судном дне,³² способном потрясти неправедные основы Нового мира, и профетические интонации, пытающиеся заставить людей «идти Вперед», отряхнуть сон и не забыть о Звезде, что указывала когда-то путь Героям,³³ — лишь совокупность признаков или синдром нового «Mal de soi», который, судя по происходящему в Магрибе, не внушает веры в скорый исход.

Да и сами писатели (и не только уже франкоязычные, но и пишущие на языке арабском) постепенно убеждались в ненужности времени Героев.³⁴ Безвестность, «безжизнь» тех, кто когда-то отстаивал идеалы справедливости, во имя Будущего сражался в Горах, «воюя с мраком» рабства,³⁵ давно забытые всеми герои Революции (именно с ней сопрягалась Алжирская война в сознании

²⁷ Творчество А. Сефруийи, М. Уари, М. Таос и др.

²⁸ Об этом — романы Р. Буджедры «Беспорядок вещей», Р. Мимун «Проклятие», «Тягость жизни», М. Диба «Если захочет Дьявол» (Boudjedra R. La desordre des choses. — Paris, 1990; Mimouni R. La malédiction. — Paris, 1993; Mimouni R. La peine à vivre. — Paris, 1992; Dib M. Si Diable veut. — Paris, 1998) и др.

²⁹ Именно так назывался роман Д. Шрайби — «Le passé simple».

³⁰ Об этом — романы Р. Буджедры, особенно «Тление» (Boudjedra R. La macération. — Paris, 1985), и М. Хайрединна.

³¹ Mimouni R. «La malédiction», «Le fleuve détourné», «Le printemps n'en sera que plus beau», «La pluie» и др.

³² Boudjedra R. La pluie. — Paris, 1986; Khaïr-Eddine M. Agadir. — Paris, 1967.

³³ Mammeri M. La traversée. — Paris, 1982.

³⁴ См., например, трагический роман Диба «Пляска смерти» (1968) или повелу Тахара Ваггара «Герои возвращаются на следующей неделе» (1974).

³⁵ Романы Р. Буджедры «Ломка», Т. Джаута «Собиратели костей» (Boudjedra R. Le démentement. — Paris, 1982; Djacut T. Les chercheurs d'os. — Paris, 1984).

Mal de soi, или кризис самоидентификации в пространстве... 331
восставшего народа) — болезненное, тревожащее душу напоминание, бередящее старую рану «Mal de soi» возвратом вопроса «кто мы?».

Но сместив позиции «своего» и «чужого» в пространстве Востока, невольно став «проводниками» картезианского типа сознания и увидев глазами Запада свой родной мир, франкоязычные писатели пытаются преодолеть «Mal de soi» (как «боль» и «зло» мира собственного), отправив своих героев в пространство западного мира, на поиски предполагаемого осуществленных там идеалов.³⁶

И *постоянно* Запад оказывался холодной «чужбиной», тема «exil» не избывала в литературе, печально зазвучав в лирической прозе Хаддада, обретя ноги гневного протеста в романах Шрайби, описывавшего нечеловеческие условия жизни жизни североафриканских эмигрантов и создавшего образ «царства лжи и механизированного абсурда», где «декристаллизуется или стандартизируется» человек, становящийся элементом толпы.³⁷ Запад, исполнившись символической «стального капкана», «ловушки» как особого вида «характерной агрессии» против человека, как «идеального места» для его «убийства» (в одноименном романе Буджедры), постепенно обретал и признаки «гробницы» всех надежд (роман А. Мемми «Фараон»³⁸), и метафорическое обличье «Мрамора снегов» в романах Диба 70–90-х.³⁹ Но, пожалуй, в крайней степени чуждости, как эхо «камузианского» «L'étranger» (хотя и все поменявшего местами), Запад предстал в романе С. Бхири «Надежда была на завтра»⁴⁰, герой которого, араб, убивает француза-хозяина, но не в приступе безумной ярости «ослепленного солнцем» человека, а в акте сознательно подготовленного, преднамеренного убийства человека, позволившего себе унижать человеческое достоинство *другого*.

Выстрелы вообще часто звучат в романах магрибинцев, как бы не смолкая после того, первого, сделанного «посторонним» Камю. Но все они — прицельно точны и однозначны в плане «свершения

³⁶ Memmi A. «La statue de sel»; Chraïbi D. «Le passé simple», «La succession ouvert» (1961); Farès N. Yahia, pas de chance. — Paris, 1970; Boudjedra R. La topographie idéale pour une agression caractérisée. — Paris, 1974; Tlili M. La rage aux tripes. — Paris, 1975; Tlili M. La bruit dort. — Paris, 1978; Tlili M. La montagne de Lion. — Paris, 1988; Dib M. Neiges des marbre. — Paris, 1990 и др.

³⁷ Chraïbi D. Les boucs. — Paris, 1954; Chraïbi D. La foule. — Paris, 1960.

³⁸ Memmi A. Le pharaon. — Paris, 1988.

³⁹ Dib M. «Habel» (1977), «Le sommeil d'Ève» (1989).

⁴⁰ Bhiri S. L'espoir était pour demain. — Paris, 1992.

места», обоснования реальных причин совершаемого возмездия. Поэтому мотив *праведного* возмездия звучит и в романе Буджедры «Обладатель кубка», где «народный мститель»-алжирец убивает на переполненной чаще французского стадиона алжирца же — «предателя революции»,⁴¹ и в упомянутом романе Бхири, герой которого в пароксизме приступа «*Mal de soi*», переживаемого как боль отторжения себя миром, убивает человека, открыто демонстрирующего свое «презрение к Другому»⁴². В неиссякнувшем, тахим образом, и по сей день (кто жил во Франции в 90-е гг., знает об этих вспышках взаимной ненависти) конфликте «своего» и «чужого» молодой писатель, как и его юный герой, однако, полон надежды «на завтра», способное, с его точки зрения, решить уже действительно «вечную» проблему и избавить человечество от страха Чужого или презрения к нему. Однако более зрелые и опытные герои других франкоязычных писателей, как и сами авторы, уже давно утратили веру в саму *вероятность* однозначного решения проблемы, веру в «одномерность» самопринадлежности Востоку или Западу.

И все чаще, начиная уже с самых первых шагов независимости по магрибинской земле, в книгах писателей наблюдается протест против *разлома* миров, произошедшего (как, например, в Алжире) в жестокой войне, все чаще встает вопрос о том, нельзя ли было избежать этого разрыва «своего» и «чужого», одинаково болезненного и для Запада, и для Востока. Практически все крупнейшие алжирские писатели ставили этот вопрос об узах дружбы, связывавших разных детей, росших и игравших на одной земле, о том неоспоримом уважении, которое питали арабские и берберские дети к своим французским учителям (а их родители — к врачам), память о которых и *благодарность* к которым не смогла смыть даже Война.

Не случайно, что именно в конце XX в., так и не научившегося предотвращать кровавые и болезненные конфликты, в Париже из-

⁴¹ Boudjedra R. *Le Vainqueur de Coupe*. — Paris, 1981.

⁴² «*Le mépris de l'Autre*» — так называлась публичная лекция, прочитанная в Париже Рашидом Буджедрой в 1994 г., собравшая огромную аудиторию, услышавшую из уст весьма известного и на Западе, и на Востоке писателя правду об истоках и причинах снова набирающей силу ненависти ко всему «чужому» как на той, так и на другой стороне Средиземного моря, а в его родной стране — Алжире — обретавшей (в рамках исламского фундаментализма) характер «охоты на ведьм» и грозившей писателю смерти.

дают «Мечту о Братстве», антологию французских писателей, живших в Алжире и писавших о возможности мира.⁴³

В целом такого рода романтическое «двоемирие», когда и писатели, и их герои ощущали свою равнопринадлежность к обоим мирам, не приводило к личной трагедии, к психологическому надлому. «Маргинализм» как положение на *стыке* культур (если следовать концепции Стоунквиста⁴⁴) не превращался в «маргинализм» как самоощущение *ничейности*, отброшенности на «край» обеих цивилизаций. Но именно к такому трагическому итогу приходят герои тунисца А. Мемми, либо кончая жизнь самоубийством («Скорпион»), либо воспринимая весь окружающий мир бесконечной однообразной пустыней, в которой человек обречен на вечное одиночество («Пустыня»).⁴⁵ «Свое» и «чужое», оказавшееся одинаково *неотъемлемым*, не дало человеку ощущения полноты обладания миром, но, наоборот, породило чувство «двойничества», неполноценности, приведя к личному краху.

Попытка избавления от «*Mal de soi*», возникающего в процессе кризисного осознания совмещения «своего» и «чужого» в одном, по-своему запечатлена в романе А. Джеббар «Любовь, Фантазия», где захват Францией Алжира в 1836 г. рисуется не только как трагедия *пленения*, но как некая «кровавая свадьба» двух миров, плодом которой стал абсолютно другой мир, чье «двуязычие», «бикультурность» и стали его полнотой, его богатством.

Похожее решение (избавляющее от «маргинализма» и восточного, и западного) предлагает в 90-е гг. марокканец А. Катибби, в свое время страстно «отбрасывавший» Запад по принципу «возмездия» за историческое Зло колонизации.

В его романе-эссе «Двуязыкая любовь»⁴⁶ «двойное единство» любви становится символом универсальности Жизни, преодоления разности в некоем «*андрогинном коде*», закрепляющем оба смысловых знака («свое» и «чужое») в семантическом синтезе, становящемся неким *третьим* уровнем в человеческом общении.

Вечный «*exilé*» — М. Диб также пытается найти некое синтетическое решение. Писатель, делая попытку создания метисного

⁴³ *Algérie. Un rêve de fraternité*. — Paris, 1997. Среди имен — Изабелла Эберхардт, Жан Пелегри, Жюль Руа, Габриэль Одизио и мн. др.

⁴⁴ Stonequist. *The Marginal Man // Studies on personality and cultere conflict*. — 1960. — № 4.

⁴⁵ Memmi A. *Scorpion*. — Paris, 1968; Memmi A. *Le Désert*. — Paris, 1970.

⁴⁶ Khatibi A. *L'Amour bilingue*. — Paris, 1991.

образа нового мира, сотворил в романе «Инфанта мавра»⁴⁷ дитя, отмеченное Востоком и Западом, мечтающее растопить «мрамор снегов» Севера и охладить жар бесплодных песков южной Пустыни, но главное — найти в ней священный и для мусульман, и для христиан Колодезь, Источник воды, Жизнь обновляющей и созидющей...⁴⁸

Можно, конечно, упрекнуть в известной утопичности идеалов Дибя, Катиби и Джебар, как представителей старшего поколения магрибинцев, уже уставших от неизбежности конфликта «своего» и «чужого». Но вот и совсем молодая Джюра, живущая во Франции алжирка (пережившая трагедию изгнания из «собственного» мира, кровную месть, известная исполнительница берберского фольклора), также взыскует Гармонию Востока и Запада, исламского и христианского мира. Сбросив «покрывало молчания», она мечтает о «сезоне нарциссов», о вечной весне, которая растопит лед человеческой ненависти, мести и отсюда, — решительно восклицает оптимистически настроенная Джюра, утверждая свою неразрывную связь и со «своим», восточным, и с «другим», западным миром, избавившись от ощущения «чуждости».⁴⁹

Но гармония «созвучий» в творчестве Джюры — словно «музыка во льду» (выражаясь словами Б. Пастернака), как и дибовская инфанта, подобная хрупкому темному цветку на белом снегу, как и почти невозможная «Любовь» Катиби, как и похожая на «любовь-ненависть» кровавая «свадьба» Джебар, — это все лишь редкие ноты надежды на возможность преодоления «Mal de soi» в особенно громко звучащей сейчас литании «ничейности»⁵⁰, отметившей боль существования.

«Особенно» — потому что это боль уже *свершившейся* метисности и в жизни, и в творчестве тех, кому выпала судьба родиться на Западе. Запад, Франция — их родина, хотя они — дети магрибинцев. Самосознание бёров далеко и от радужных надежд Джю-

⁴⁷ Dib M. L'infante maure. — Paris, 1994.

⁴⁸ В известной мере этот роман «вырвался» за пределы все теснее окружающего героев магрибинской литературы пространства пустыни, «наступающей» особенно беспощадно в последнее десятилетие: Djaout T. L'invention du désert. — Paris, 1989; Dib M. Le désert sans detour. — Paris, 1992; Boudjedra R. Timimoun. — Paris, 1994.

⁴⁹ Djura. Le voile de silence. — Paris, 1990.

⁵⁰ Выразиле Л. Уари в романе «Leila de nulle part» (1993).

ры на «сезон нарциссов», и от предчувствования героиней произведения М. Дибя возможности совмещения «горячих песков» Востока и «мраморного снега» Запада. Оно трагично, хотя несомненно, что именно в этом трагизме и заключена боль рождения Нового мира, сотворения какого-то абсолютно нового качества. Пока оно — в настойчивых поисках самоидентификации, обостренном самоощущении в границах своей географической родины, порой настойчивом и даже навязчивом желании признания себя европейцами, и почти в той же мере — в упорной самодифференциации — своих этнических, исторических «корней», связанных с нехарактерными для европейцев обычаями и традициями. Все это — свидетельство новой «маргинальности» как по отношению к Востоку, так и по отношению к Западу, что приводит к горечи констатации своей «ничейности»: ни география (Запад), ни история (Восток) — не вполне родное, не вполне «свое», как и не вполне «чужое», хотя не вполне признающее их, бёров, своими «настоящими» детьми.

Отсюда — порой столь характерное в книгах бёров, почти невротическое утверждение «я — с Запада!»⁵¹, столь же порой почти навязчивый, ориенталистский «орнаментализм» — стилизация под фольклор, сказочная тематика⁵². Теми же причинами объясняются и попытки бёров как-то связать западно-восточные основы и самоопределиваться в пространстве двух миров, здесь же кроется исток их своеобразного «порубежья», их пребывания на грани, отделившей «богатство» Запада от «нищеты» Востока, и характерное для этих писателей сознание «окраинности», «предместности» (Littérature de fauborg). Это запечатлено во множестве произведений бёров, написанных на специфической арабо-французской языковой смеси, полной жаргонизмов эмигрантской (магрибинской) среды, пропитанных атмосферой «темных закоулков» жизни, ее «окраины», «зоны», где царит ощущение ничейной принадлежности (de nulle part). Ощущение выброшенности, изгойства, неустойчивости, еще не состоявшегося вращивания второго поколения иммигрантов в землю чужбины их предков, конечно, определено пока еще

⁵¹ Например, в произведениях Фариды Бельгуль «Жоржетт» или Малкии Вагнер «Северный вокзал» (Belgouf F. «Georgettel». — Paris, 1986; Wagner M. Terminus nord. — Paris, 1992).

⁵² Например, в романах Муссы Лебкири «Звезда, попавшая в глаз моего брата» или Арриза Тамзы «Луна и Орнан» (Lebkiri M. Une étoile dans l'oeil de mon frère. — Paris, 1991; Tamsa A. Lune et Orian. — Paris, 1987).

очевидной невозможностью (как политической, так и социально-психологической) полной самоидентификации бёров либо с Западом, либо с Востоком.⁵³

Сегодня бёры не столько доказывают свою «эстетическую полнотность», свое естественное право на западный способ самовыражения (на французском языке), сколько желают своей равнопринадлежности и Западу, и Востоку и в то же время показывают свою культуру, свою литературу как явление, «выламывающееся» и из «чистого» Запада, и из «чистого» Востока.⁵⁴

Однако констатация своей «окраинности» и протест против своей «маргинальности» не могут не обусловить появление в книгах бёров новых граней сознания глубоко «несчастливого». Герои и героини таких книг бёров или глубоко страдают в теснине жизни, не видя света,⁵⁵ или рано гибнут, не успев даже встретить рассвет жизни, но успев встретиться с гнетом несвободы, несправедливости, познать боль окружающей нелюбви. Неудивительно, что у такого еще вполне молодого явления в культурном пространстве и Запада, и Востока, каким является литература бёров, герои художественных произведений обычно очень молоды; удивляет обилие ушедших из жизни, погибших, задавленных, убитых, окончивших самоубийством персонажей.⁵⁶

Казалось бы, подобные настроения, характерные во многом для очередного fin de siècle, его «упаднические» интонации в известной

⁵³ Произведения Муссы Лебкири, Мехди Шарефа («Чай в гареме Архи Ахмеда»), Акли Таджера («Беспаспортные пассажиры „Тассилии“»), Азуза Бегата («Парнишка из зоны»), Мехди Лаллаули («Бёры с берегов Сены»), Мунси («Свадьба безумцев», «Пенел городов») и многих других — яркие свидетельства такой культурной и социальной маргинальности, психологической «окраинности», политической «отграниченности». (Charaf M. Le Thé au harém d'Archi Ahmed. — Paris, 1983; Tadjer A. Les A.N.I. du «Tassili». — Paris, 1984; Begag A. Le gône du Chaâba. — Paris, 1986; Lallouli M. Les Beurs de la Seine. — Paris, 1986; Mounsi. La note des fous. — Paris, 1990; Mounsi. La cendre des villes. — Paris, 1993).

⁵⁴ Право быть и жить полноценно на той земле, в том «многоцветном» обществе, где они родились, пожалуй, наиболее четко формулируется в повести Мехди Лаллаули «Бёры с берегов Сены», в романе Азуза Бегата «Бени, или частный рай» (Béag A. Beni ou le paradis privé. — Paris, 1989) и в повести Тассиди Имах «Простая девочка» (Imache T. Une fille sans histoire. — Paris, 1989).

⁵⁵ Как, например, в произведении Эулики Букорт «Истерзанная плоть».

⁵⁶ Например, в повестях Ж.Л. Ясина «Отупение», А. Калуза «На 190-м километре», «Факт черной хроник», «Урок отсутствия», Насера Кеттана «Улыбка Бранима», Ахмеда Зигуни «Вдова и повесившийся» (Boukort Z. Le corps en piécls. — Paris, 1977; Yacine J.L. La béotie. — Paris, 1977; Kalouaz A. Point Kilométrique 190. — Paris, 1986; Kalouaz A. L'encre d'un fait divers. — Paris, 1984; Kalouaz A. La leçon d'absence. — Paris, 1991; Kettan N. Le sourire de Brahim. — Paris, 1985; Zitouni A. La veuve et le pendu. — Paris, 1993) и др.

мере манифестируют срастание подобного рода произведений с давней западной литературной традицией. Однако очевидно и другое: новые «цветы зла», эти внешние признаки безысходности — не столько свидетельства безнадежности, смирения со злом, сколько боль рождения, смешанная с болью неприятия еще только занимающегося «нового дня», подернутого мглой «умеренного рассвета»⁵⁷, явления той жизни, которая отмечена неудобной, смущающей «метисностью», в которой человек становится чужим и тому и другому миру, одновременно неся в себе «корни» и того и другого.

Это, с моей точки зрения, новая грань в экзистенциальной концепции «чуждости», метафизического «изгнанничества» человека, и новая грань темы «чужбинности» в самой магрибинской литературе: бёры по-своему воспринимают «чужбину» своего существования, она для них — не холодная чужая земля, а злая родина. В противовес тем произведениям магрибинцев, где на заре рождения франкоязычного творчества североафриканцев в 50-х гг. XX в. Запад предстает землей обетованной, в книгах бёров Запад — холодный Дом. Иллюзии, скорее, порождаются туманным образом «Отчизны предков», но и там они чаще всего разбиваются в прах непереносимым для писателей гнетом религиозной догмы и средневековых традиций.⁵⁸

По-новому предстает у бёров и Запад, его «литературный пейзаж». Это не обычный для магрибинцев сумрачный «приют», печальный, серый фон несбывшихся надежд и мечтаний (они не искали их здесь, а родились здесь). Этот «пейзаж» не чужероден, он как бы слит с героями произведений, является органическим элементом не только географии их существования, но и состояния души, которое они называют intramuros — образ внутренней замкнутости в круге неравенства, в «стенах» отверженности, как обреченности на психологическое отторжение окружающей средой, для которой они, несмотря ни на что, остаются «пришельцами».⁵⁹ Не случайно еще в начале 50-х гг. марокканский писатель Дрис Шрайби

⁵⁷ Так называется одно из стихотворений Ш. Бодлера из цикла «Цветы зла» (Le crépuscule de matin).

⁵⁸ Как в произведениях Ф. Кессас, А. Калуза, С. Букеденны и др. (Kessas F. Beur's story. — Paris, 1990; Kalouaz A. De Barcelone au silence. — Paris, 1994; Boukedenna S. Nationalité: immigrée. — Paris, 1987).

⁵⁹ «Вторгшийся в чужой сад» Камеля Земури, «Трепыхания в каменном мешке» Пауса Мустафы (Lemouri R. Le jardin de l'intrus. — Alger, 1986; Raïth M. Palpitations intramuros. — Paris, 1986) и др.

зафиксировал в романе «Козлы» не только французское именованье североафриканских эмигрантов, их презрительную кличку — «boucs», но и ее немецкое соответствие, частенько употребляемое французами — «Raus», в котором недвусмысленно звучит приглашение «убираться вон», ибо с ними, «чужими», постоянными возбудителями некоего «универсального страха», связано никогда не исчезающее подозрение и презрение. Именно как intrus, как «вторгшийся» в чужое пространство, как метафорическая тканевая несовместимость предстает герой многих произведений бёров, самоощущение чуждости которого не менее очевидно, чем отторжение его Другим, l'Autre. Поэтому по-новому звучит в творчестве бёров другая давняя тема магрибинской литературы — тема «бунтарства», «повстанчества». Она не похожа ни на камюзианский «бунт» — извечную обреченность человека на несмирение со Злом, ни на восстание героя, борца против конкретного зла — колониализма, физического или духовного рабства. Это «бунт» за признание своей равности с Другим, хотя и при осознании своей разности с ним.⁶⁰

Трудный вопрос защиты своего «я» сопровождается *напряжением тишины*, в которой сконцентрировались и страх, и неуверенность, и бессилие, в которой ощущается прежде всего дистанция окружающего мира. Можно, конечно, «утопить» этот страх и безверие в грустной иронии или попытаться уйти в «вечные» заботы бытия и создать нечто похожее на экзистенциальные вариации темы жизни как «счастливой смерти».⁶¹ Но преимущественное звучание произведений бёров 80–90-х гг., литературы еще совсем молодой, — это звучание минорное, и рассвет этой литературы действительно похож на «смутные сумерки».

В полной мере ощутить горький привкус состояния «ниоткуда» (nulle part)⁶², смятенность души, этот новый «Mal de soi» дает

⁶⁰ С особой яркостью этот процесс самоощущения отражен в романе марокканца, давно живущего на Западе, Т. Бенджеллуна «Горечь винограда» (или, дословно, «Виноград каторги») (Bendjelloun T. Les raisins de la galère. — Paris, 1996).

⁶¹ См. романы Исаада Рамдана «Пегас», «Дай только время», «Головокружение в районе площади Аббатис» и др. (Ramdan I. Pégase. — Paris, 1991; Ramdan I. Donne-moi le temps. — Paris, 1993; Ramdan I. Le vertige des Abbesses. — Paris, 1990).

⁶² У Тахара Бенджеллуна подобное самоощущение в пространстве двух миров героини его романа «Опустив глаза» кажется присутствием в некоем «третьем месте» (troisième lieu), не связанном ни с Востоком, ни с Западом (Bendjelloun T. Les yeux baissés. — Paris, 1991).

возможность молодой прозаик Нина Бурауи. Выражение «Mal de soi», как я отметила выше, принадлежит именно этой писательнице. Оно — из ее романа «Танец мурэн», а дебютировала Бурауи (и сразу же получила премию «Интеркниги» в 1991 г.) романом «Запрещенно подсматривающая». В нем была воссоздана картина жизни «без света», процесс «исчезновения» человека, насильственного погружения его во мрак, в могильную закрытость «пустоты», в бессмысленность «окаменелости» религиозных запретов. А потому все *означенное* в романе — однозначность неприятия, отвержения озабоченого: Восток для Бурауи — место смерти, безвыходность, тупик Истории. Но где же тогда дверь в другой мир? И, может быть, солнце снова встает на Западе?⁶³

Но странное дело: молодой прозаик, нарисовавший в своем первом романе картину жизни как картину смерти, продолжив поиск le vrai — настоящего, истинного, — напишет свою следующую книгу (роман «Мертвый кулак») как картину смерти, которая была жизнью героини на Западе. Книга заведомо писалась как нечто на жизнь не похожее, с жизнью не связанное, а потому открыто символизирующее пространство смерти. Живущая на кладбище и вспоминающая о своем детстве как медленной смерти среди людей, юная героиня «Мертвого кулака» мечтает поскорее уйти из жизни, забыть о мире зла, частью которого она стала и сама.⁶⁴

Новая страшная история, рассказанная Бурауи, читается как продолжение первой, хотя и оказывается «западной» вариацией все той же темы — украденной, «запрещенной жизни», «абсолютного одиночества» и тотального торжества мрака безысходности. Прочитанная в контексте традиции современной магрибинской литературы о «чужбине»⁶⁵, в контексте поэтики этой литературы и ее эстетики, «Мертвый кулак», как книга о Западе, это *конец* мифа о «земле обетованной» для эмигрантов и их детей. Прочитанная же в контексте литературы бёров, повесть Бурауи — свидетельство рождения на этой земле человека, который ощущает свое «ничто», свою «ничейность», «ниоткудасть», погруженность в «пустоту», «заброшенность в чужой мир», где человек обречен на раннюю смерть.

⁶³ Bouraoui N. La voyeuse interdite. — Paris, 1991.

⁶⁴ Bouraoui N. Poing mort. — Paris, 1992.

⁶⁵ См.: «Авель», «Террасы Орсоля», «Мрамор снегов» М. Дибя; «Одиночное заключение» Т. Бенджеллуна; «Завещание» и «Козлы» Д. Шрайби; «Фараон» А. Мемми; «Набережная цветов» М. Халдада и др.

Этот же мотив — предназначенности ранней смерти — и в романе Бурауи «Танец мурэн», где особо остро и болезненно звучит тема невозможности для бёров стать единым целым с окружающим их пространством жизни. Мать героя произведения, подростка, ощущающего свою «ненужность» миру, зримо явила ему «вину» своего поколения, сама будучи «rejeton» (отбросом) чужого на этой земле, неся в себе вечную вину и беду своего рождения, ибо была дочерью того, кто был врагом этой земли.

Ее сын, *дофин*, наследник «Зла Истории» (в отличие от дибовской *инфанты* — наследницы и провозвестницы Добра), хотел избавиться от вечной «печати» на себе, не позволявшей свободно «дышать», «нормально жить», быть похожим на всех. Зная о прошлом, в котором была Война, он понял, что мерещившийся ему часто образ «клубка змей» ожил, материализовался, и он погибнет от их «смертельного укуса».

Самосознание бёров чем-то напоминает драматические искания старшего поколения магрибинских литераторов (40–60-х гг.) — те же мучительные попытки культурной самоидентификации. Только теперь постоянное вопрошание бёров, детей французских «краин», — «кто мы?»⁶⁶ — характеризуется некоторой агрессивностью самоутверждения на западной литературной сцене, защитой своего права на некий «гибридный» язык (история повторяется, если вспомнить, что французские *pieds-noirs*, «черноногие», тоже защищали «самобытность» языка своей, *колониальной* литературы), далекий от литературного, полный смеси французского арго с арабизмами, активно проникающими в разговорный язык французских школ — в том числе и университетов, где сегодня учатся все вместе, все огромное многоцветье этносов, населяющих современную Францию.

Но дело, конечно, ни в «гибридности» языка, ни в «кентавризме» существования. «Болят» и «исторические корни», «болит» и новая, все еще отторгающая тебя «почва». Но и возврат в прошлое, на родину предков — бессмысленен: там уже давно всех «уехавших» и, тем более, рожденных на Западе считают «чужими».

⁶⁶ Своеобразную эволюцию *самопоминания* у франкоязычных магрибинцев можно проследить от первых поэтических опытов эпохи сопротивления, торжественно утверждавших: «Алжирец! Это имя мое, моя визитная карточка!» (Х. Бухазер), до западной «Жоржетт» в романе Ф. Бельгуль и, наконец, до просто «chien» (собака) в аллгоритме Азуза Бегара («Et les chiens aussi», 1997).

Однако и те — старшее поколение франкоязычных магрибинцев, — которые не могут не помнить о вечном зове Отчизны,⁶⁷ не могут не слышать до конца дней своих голоса Матери⁶⁸, с новой печалью и новой болью воссоздают картину власти «чужого» в своей родной стране. Оно — это «чужое» — в разгуле религиозной нетерпимости, нового неприятия «западного», в смуте гражданской войны, запечатленной не только как «беспорядок вещей», но и как продолжение извечно тяготеющего над Алжиром проклятия «Войны» вообще, неизбежно торжествующей на этой земле во все времена.⁶⁹ Метафизика «Зла» как бы опровергает все усилия Революции, и главное — рожденный или возрожденный ею миф о Свободе, Равенстве и Братстве. Вариацией «краха» этого мифа, развенчанием иллюзий, связанных с возможностью реализации каких-то романтических идеалов, является своего рода десакрализация «близнечного мифа» (как мифа об изначальном *равенстве* рожденных из «одной оболочки»), наполнение его земным, реальным смыслом, в котором зафиксирован в образе «восставших» друг против друга братьев-близнецов конец иллюзии «единства народа», начало братоубийственной гражданской войны, воссозданное в романе «Беспорядок вещей» Буджедры, и ее свирепый разгул в «Проклятии» Мимуни.

И потому даже откликающийся на «завет Матери» рожденный на Западе ее сын, выполняющий ее волю — «вернуться к родной земле» — восстановить свою с ней связь (как это происходит с героем романа М. Дибя «Если захочет Дьявол»), не может принять этот мир, в котором властвует новый «ледниковый период» и множатся трупы людей, растерзанных «дикими собаками». Надо отметить, что франкоязычные писатели при всем их стремлении воссоздать объективную картину *причин* войны, показать разные социальные и политические истоки народного гнева и недоволь-

⁶⁷ Подробнее об этом см. нашу книгу: Прожогина С.В. Для берегов Отчизны дальней. — М., 1992.

⁶⁸ Этот своеобразный, исконно магрибинский мотив, возникающий во всех почти романах (особенно последних) М. Дибя, Р. Буджедры и др. и особенно ярко звучащий в романе Лейлы Себбар «Молчание берегов» (Sebbar L. Le silence des rives. — Paris, 1993), несомненно, своего рода трансформация мотива «Постороннего Камня», герой которого воспринимает смерть матери как некое свидетельство своего полного безразличия, чуждости миру, кровной связи с которым он не ощущает.

⁶⁹ Boudjedra R. «Le désordre des choses», «La prise de Gibraltar»; Mimouni R. «La malédiction»; Dib M. «Si diable veut» и др.

ства, не могут не направить острие своей критики и на признаки очевидного религиозного фанатизма, связанного с наступлением «исламского фундаментализма». Однако, с точки зрения художественной, картина *торжества Зла* представляет прежде всего интерес как своеобразный трагический итог эволюции концепции личности, фиксируемой в творчестве магрибинцев на всем протяжении его развития: от человека «проснувшегося» к человеку «бунтующему», потом — к «повстанцу», «борцу», «мстителю за народное дело», затем — к человеку «сомневающемуся», от него — к «маргинальному», к «словавшемуся»⁷⁰ и вот, наконец, к «раздавленному», «растерзанному» (этот образ в прямом смысле слова возникает и у Буджедры, и у Дибя) в борьбе «своего» и «чужого».

В далекие 60-е гг., сознавая все несовершенство мира, завоеванного в борьбе с «Чужим», но обнаружившего неожиданно свои собственные глубокие изъяны, марокканец Тахар Бенджеллун писал поэтический триптих «Люди под саваном молчания»⁷¹. Теперь уже можно сказать, что конец века, запечатленный в творчестве франкоязычных магрибинцев как «конец света» (со всей апокалиптической образностью), позволяет использовать не метафорический, но реальный смысл «савана»-покрывала *смерти*, которое все чаще и чаще художники «набрасывают» на картину жизни, воссозданную в их книгах.

И все чаще и чаще «чужбина» как «неотвратимость Пустыни»⁷² становится пространством жизни их героев. И «*écarts d'identité*» — термин, возникающий в социологическом исследовании, посвященном жизни иммигрантов во Франции,⁷³ — из физического, насильственного (или политического) лишения «права на личность» обретает в творчестве писателей черты метафизического Зла как *мести* за извечную войну миров, за противостояние «своего» и «чужого».

Конечно, в книгах магрибинцев есть «рецепты» смягчения «*Mal de soi*», новые попытки избавления от него. Тунисец М. Тили обращается к «вечным ценностям», к «лучезарному кладу», хранимому в душе каждого человека, помнящего о Добре и Красоте (и

своего, и другого мира), и тогда «*nulle part*» в его творчестве становится не просто местом «где-то в нигде», как у Бёров, но некоей романтической «страной», *paus*, горизонты которой совпадают с очертаниями человеческого сердца...⁷⁴

Можно сослаться на другой выход, предлагаемый А. Меддебом, герой которого, устав от бесконечного чередования в пространстве жизни «*ici*» и «*ailleurs*» («здесь» и «там»), «чужой» и «своей» стороны, избавился от «одиночества» и «слился» с некоей идеальной Возлюбленной, чем-то напоминающей бездонную небесную Любовь суфиев...⁷⁵

Однако, если — обратимся вновь к языку медицины — в *анамнезе* «*Mal de soi*» была История, а в *катанезе* — психология (ощущение неподлежания царству мира сего), и если окружающий социум таков, что ни «боль», ни «Зло» не избыывают, то тогда, может быть, был прав Бодлер, герой которого, устав от чуждости мира, где царит только хаос, обратил свой взор к небу, чтобы обрести Гармонию, любуясь бесплотными, но чудесными «облаками»? Не потому ли, что Око Неба не видит разности человеческой, но отражает только *равность* и единство *всего* на земле сущего?

⁷⁰ Этот образ возникает не только в творчестве А. Мемми 70–80-х гг., но и в последнее время, в романе Т. Бенджеллуна «*L'homme rompu*» (1994).

⁷¹ *Les hommes sous le linceul du silence*. — Casablanca, 1971.

⁷² Так назывался роман М. Дибя: *Dib M. Le désert sans détour*. — Paris, 1992.

⁷³ Begag A., Chaouïte A. *Écarts d'identité*. — Paris, 1990.

⁷⁴ Tili M. *La montagne de Lion*. — Paris, 1988.

⁷⁵ Meddeb A. *Talismano*. — Paris, 1987.

временно существующих и пространственно ограниченных археологических комплексах». Имеются и другие определения, но различия между ними — преимущественно терминологические.

Существенные разногласия возникают, когда делаются попытки интерпретировать АК в социально-этнических понятиях. Исторически сложились по крайней мере две научные школы, предлагающие принципиально противоположное понимание этой категории. Первая школа — культурно-этническая — восходит в своей основе к немецкому археологу начала века Густаву Коссине. Еще в 1911 г. Коссина сформулировал свою позицию предельно ясно: «Четко определенные археологические культуры безусловно соответствуют определенным народам и племенам»².

Как известно, позднее, в 30-е годы уходящего века, идеи Коссины были взяты на вооружение нацистами, пропагандировавшими расовое превосходство «северных арийцев» над всеми прочими этническими группами, начиная с эпох «боевых топоров» и «шнуровой керамики». Любопытно, что Гордон Чайлд, который вплоть до своей трагической гибели в 1957 г. оставался убежденным марксистом, в значительной мере разделял культурно-этническую парадигму. Он считал, что АК «в некотором смысле» соответствуют «народам»³. Позднее сходные взгляды высказывал и «процессуалист» Дэвид Кларк; он писал: «Археологические культуры, скорее всего, продукт языковых систем и родовых объединений, часто неосознанных»⁴.

Понятие АК в российской археологической науке обычно связывается с именами В.А. Городцова (1860–1945) и А.А. Спицына (1858–1931). Необходимо отметить, что эти исследователи в большинстве случаев не связывали напрямую выделенные ими АК с этническими или языковыми общностями. В противоположность им, В.В. Хвойка (1850–1914) был значительно более прямолинеен; выделенная им последовательность культур — триполье-зарубиенская-черняховская — определенно рассматривалась как последовательные стадии в развитии славянского этноса.

После длительного перерыва, вызванного господством вульгарно-марксистских «стадиальных» теорий (во многом созвучных

П. Долуханов*

«ЧУЖДЫЙ», «ЧУЖОЙ» И АРХЕОЛОГИЯ

I

Применительно к археологии поставленная в настоящем сборнике проблема приобретает качественно особый смысл: когда, на каком этапе развития человечества социальные объединения людей стали осознавать свою самобытность, когда появилось «групповое самосознание» и проявились соответствующие символы, доступные для археологического анализа? Групповое самосознание автоматически предполагает противопоставление своей группы всем прочим — чужим; это противопоставление, наряду с другими факторами, в определенных условиях становится идеологическим основанием межгрупповых конфликтов. Отсюда вырастает вторая проблема, столь же очевидно адресуемая археологии: когда, на каком этапе, в каком социальном и природном контексте межгрупповые конфликты прослеживаются в археологическом материале?

В чисто теоретическом плане первая проблема — идентификация социальных групп и группового самосознания — тесно связана с одним из «проклятых вопросов» современной археологии: выделением и интерпретацией категории «археологическая культура» (АК). Интерес к этой незатухающей проблеме, почти непрерывно обсуждавшейся в советской археологической науке на протяжении 1940–60-х гг., в последнее время вновь обострился в связи с неоднозначным пониманием этой категории на западе и на востоке.

Согласно наиболее широко принятым определениям¹, АК — это «политический набор артефактов, проявляющихся в одно-

* Pavel Dolukhanov, University of Newcastle, Newcastle-upon-Tyne, England.

¹ Clarke D. Analytical Archaeology. — London, 1968; Shennan S. Introduction: archaeological approaches to cultural identity // Shennan S. Archaeological Approaches to Cultural Identity. — London, 1989. — P. 1–32.

² Kossina G. Die Herkunft der Germanen. Zur Methodik der Siedlungsarchäologie // Mannus-Bibliothek. Bd. 6. — Würzburg, 1911. — S. 3.

³ Childe V.G. The Danube in Prehistory. — Oxford, 1929.

⁴ Clarke D. Analytical Archaeology.

концепциям «процессуальной» археологии на западе), культурно-этническая парадигма возродилась в советской археологии в послевоенное время.

Так, В.Я. Брюсов считал, что АК соответствуют «этническим группам» или «группам родственных племен»⁵; Ю.М. Захарук связывал АК с «группами родственных племен, говорящих на диалектах одного и того же языка»⁶; другой украинский археолог, М.Ю. Брайчевский, прямолинейно идентифицировал АК с «этническими общностями»⁷.

Наряду с этим в российской и советской археологии существовала и иная парадигма, восходящая к трудам В.С. Жукова⁸ и в позднейшее время представленная, в частности, работами В.С. Сорокина⁹. Сторонники этого направления рассматривали АК прежде всего как классификационную (таксономическую) единицу, не обязательно имеющую прямые палеонисторические (этнические, языковые, социальные) соответствия.

В современной западной (преимущественно англо-американской) археологии наблюдается глубокий скептицизм по отношению к культурно-этнической парадигме. Это особенно свойственно господствующему ныне интеллектуальному течению, известному как *постпроцессуализм*. Это течение, возникшее как реакция на процессуализм, оставивший господствующим направлением в западной археологии в 1950–60-х гг., часто рассматривается как проявление более широкого движения общественной мысли — *постмодернизма*. Постпроцессуализм — это разновидность релятивизма, отрицающего наличие существенных закономерностей в общественном процессе. Археологи-постпроцессуалисты уделяют основное внимание выявлению в археологическом материале социальных проявлений отдельных индивидуумов, мелких групп, в особенности социально ущемленных (сексуальных, этнических и пр. мень-

⁵ Брюсов А.Я. Археологические культуры и этнические общности // Советская археология. — 1956. — № 3. — С. 14–33.

⁶ Захарук Ю.М. Проблемы археологической культуры // Археология. — № 17. — Киев, 1964. — С. 39.

⁷ Брайчевский М.Ю. Теоретичні основи досліджень етногенезу // Український історичний журнал. — 1956. — № 2. — С. 46–56.

⁸ Жуков В.С. Вопросы методологии выделения культурных элементов и групп // Культура и быт населения Центрально-Черноземной области. — Москва, 1929. — С. 31–35.

⁹ Сорокин В.С. Андроновская культура. Собрание археологических источников. Б 3-2. — 1966.

шинств); не меньшее внимание уделяется признакам плюрализма социальных решений, проявлениям «социальной экологии».

Значительную роль в формировании негативного отношения к культурно-этнической парадигме сыграли работы Иана Ходдера¹⁰, который на основании исследований в Центральной Африке сделал вывод относительно отсутствия значимых связей между материальной культурой и культурно-этническими общностями. В большинстве случаев, по наблюдениям Ходдера, вторжение иноязычных групп не приводило к изменениям в материальной культуре. Нет связи, по данным Ходдера, между культурой и расовым типом. Наблюдения Ходдера, а также общее господство постпроцессуального интеллектуального климата привели к полному отрицанию понятия АК со стороны ряда видных британских археологов, рассматривающих АК как чисто «умозрительные конструкции, навязываемые археологическому континууму»¹¹. В частности, Шеннан писал: «Суммарное выделение пространственных вариаций [материальной культуры. — П.Д.] — бесполезно и лишено аналитического смысла»¹².

Между тем, было отмечено,¹³ что даже самые горячие противники культурно-этнической парадигмы продолжают в своих практических работах широко пользоваться категорией АК, что доказывает жизнеспособность этого понятия, его непреходящее эмпирическое значение. Поставлен вопрос относительно реабилитации понятия АК в рамках постпроцессуальной археологии. Проблема сводится не к праву на существование понятия АК, а к его конкретному содержанию, которое не оставалось постоянным на протяжении длительной доистории человечества. Именно анализ временных и пространственных вариаций материальной культуры и выделение статистически значимых ее агрегатов (АК) — наиболее надежный путь к идентификации человеческих общностей и группового сознания.

¹⁰ Hodder I. The Spatial Organisation of Culture. — London, 1978.

¹¹ Renfrew C. Explanation revisited // Renfrew C., Rowlands M. & Segraves B. Archaeological Theory and Explanation. — London, 1982. — P. 5–24; Shennan S. Introduction: archaeological approaches to cultural identity.

¹² Shennan S. Introduction: archaeological approaches to cultural identity. — P. 11.

¹³ Chapman J. and Dolukhanov P. Cultural transformations and interactions in Eastern Europe: theory and terminology // Cultural Transformations and Interactions in Eastern Europe / Eds. J. Chapman and P. Dolukhanov. — Avebury, 1993. — P. 1–36.

II

Устойчивые стилистические вариации типов в материальной культуре во времени и пространстве впервые прослеживаются в эпоху мустье (120–40 тыс. лет назад). Неоднократно делались попытки обнаружить такие вариации и в более ранние эпохи палеолита (напомним, что, по современным данным, осознанное изготовление орудий труда началось в Восточной Африке по крайней мере 2 млн лет назад). Тем не менее, эти попытки не увенчались успехом. Высказанная в 1944 г. концепция Х. Мовиуса относительно существования в нижнем палеолите двух огромных провинций — абbevильско-ашельской с ручными рубилами и соанской с чопперами — не подтвердилась: ручные рубила были обнаружены на многих «соанских» памятниках Индии. Точно так же мифом оказались так называемые «клектонские» индустрии Англии, которые, по первоначальному представлению, отличались отсутствием рубил ашельского типа.¹⁴

Что касается эпохи мустье, то статистически устойчивые сочетания типов каменных орудий («фации») были впервые выделены Ф. Бордом и М. Бургоном во Франции¹⁵, а позднее установлены и в других областях Европы и на Ближнем Востоке¹⁶. Борд был склонен считать, что мустерские «фации» соответствовали каким-то устойчивым «культурам», которые он понимал как социальные объединения первобытных людей. Напомним, что эпоха мустье — время существования неандертальского человека (*Homo sapiens neanderthalensis*), который по своим анатомическим особенностям значительно отличался от современного человека. В частности, считается установленным, что неандерталец был неспособен артикулировать звуки, соответствующие человеческой речи.¹⁷ Тем не менее, довольно сложные культурные проявления, связываемые с неандертальским человеком (в частности, погребения) дают основания предполагать существование достаточно развитых коммуникационных систем (преимущественно невербальных), одной из функций которых была сигнализация групповой принадлежности.

¹⁴ Борисковский П.И. Первобытное прошлое человечества. — Л., 1979.

¹⁵ Bordes F. et Bourgon M. Le complexe mousterien // L'Anthropologie. — Т. 55. — 1951. — P. 1–23.

¹⁶ Bordes F. Vingt-cinq ans après: le complexe mousterien revisité // Bulletin de la société préhistorique française. — Т. 78/3. — 1981. — P. 77–87; Гладиллин В.Н. Проблемы палеолита Восточной Европы. — Киев, 1976.

¹⁷ Lieberman P. Biology and Evolution of Language. — Cambridge, Ma. & London, 1984. — P. 325.

Пространственно-временная вариабельность материальной культуры многократно возросла в эпоху верхнего палеолита, соответствующую распространению ранних форм анатомически современного человека (*Homo sapiens sapiens*). Согласно наиболее популярной гипотезе, подтверждаемой ныне данными молекулярных исследований (на уровне ДНК), современный человек первоначально сформировался в Южной Африке ок. 100 тыс. лет назад, откуда распространился на Ближний Восток и достиг Европы ок. 43–40 тыс. лет назад. Новые данные позволяют предположить, что на протяжении длительного времени (по некоторым данным, до 10 тыс. лет) поздние формы неандертальцев сосуществовали с группами современных людей. Сторонники этой гипотезы связывают с поздними неандертальцами «архаические» индустрии верхнего палеолита, известные в разных областях Европы: шатльперрон во Франции, селет в Центральной Европе, индустрии стрелцего типа в районе Костенок на Дону. Одновременно в тех же районах были распространены и индустрии ориньякского типа, предположительно связываемые с *Homo sapiens sapiens*. Продолжительное сосуществование на одних и тех же территориях двух различных человеческих популяций (разнящихся на уровне вида) и двух качественно различных типов материальной культуры — один из наиболее загадочных феноменов в первобытной истории. При этом следует иметь в виду, что эти популяции имели в своем распоряжении качественно различные системы коммуникации. Анатомические особенности верхних дыхательных путей позволяли уже архаическому сапиенсу (кроманьонскому человеку) артикулировать звуки, практически адекватные современной человеческой речи. По-видимому, неограниченные возможности, содержащиеся в вербальной коммуникации, присущие *Homo sapiens sapiens*, привели в конечном итоге к вытеснению неандертальцев с исторической арены. Длительный процесс сосуществования, по-видимому, не сопровождался сколько-нибудь значительными «межвидовыми» конфликтами: плотность населения была небольшой, а пищевые ресурсы — достаточными для нормального воспроизведения обеих популяций.

Существование устойчивых вариаций материальной культуры — «археологических культур» — одна из фундаментальных особенностей верхнего палеолита Евразии. Впервые существование верхнепалеолитических АК было строго доказано Ф. Бордом на материалах Франции. Применяя разработанный им «тип-лист» каменных индустрий верхнего палеолита и рассчитав «индустриальные

показатели» отдельных комплексов, французский исследователь убедительно показал реальность верхнепалеолитических «цивилизаций», ранее выделенных в большой степени интуитивно: на основании присутствия/отсутствия единичных «руководящих» артефактов. В 1970-х годах автор, совместно с польскими исследователями, произвел обработку большого массива статистических данных по каменным индустриям верхнего палеолита и мезолита Европы с использованием техники многомерного анализа.¹⁸ Матрицы главных компонент и кластеры, полученные на основе расчетов, произведенных на ЭВМ Ленинградского вычислительного центра АН СССР, наглядно продемонстрировали реальность существования АК во всех регионах Европы.

Не менее существенной особенностью верхнего палеолита был поразительный прогресс в сфере духовной культуры. Этот прогресс особенно заметен в области «первобытного искусства». Художественное творчество, характеризующееся сочетанием абстрактных и конкретных форм, — свидетельство возрастающей «сакрализации» палеолитического общества, охватывавшей все стороны жизни первобытного сапиенса. По-видимому, сакрализация в эпоху палеолита играла даже большую роль, чем это предполагали авторы «магической теории» происхождения первобытного искусства.¹⁹ Представляется обоснованной точка зрения, согласно которой и верхнепалеолитические «картинные галереи» Франко-Кантабрии и Урала, и «медвежьи пещеры» в Альпах и на Кавказе, равно как и «жилища» из костей мамонта, известные в Центральной и Восточной Европе, были ритуальными центрами отдельных социальных групп.

Третьей важнейшей особенностью верхнего палеолита было усложнение социальной структуры общества. Погребения в районе Сунгиры на р. Клязьме, близ Владимира,²⁰ — убедительное свидетельство существования социальных элит и развитой социальной символики. Наличие на этом памятнике детских погребений с достаточно определенными символами высокого социального статуса — очевидное указание на наследуемый характер власти в верхнепалеолитическом обществе.

¹⁸ Dolukhanov P.M., Kozlowski J.K. and Kozlowski S.K. Multivariate Analysis of Upper Palaeolithic and Mesolithic Stone Assemblages. — Warszawa-Krakow, 1980.

¹⁹ Reinach S. L'art et la magie: à propos des peintures et gravures de l'Âge du Renne // L'Anthropologie. — Т. XIV/3. — 1903.

²⁰ Бадер О.Н. Сунгирь. Верхнепалеолитическая стоянка. — М., 1978.

Было бы заманчиво связать изменения в социальной и духовной сфере, присущие верхнепалеолитическому обществу, с развитием языка, точнее, вербальной коммуникации. Однако связь между этими явлениями не столь однозначна. В советском языкознании неоднократно высказывалось мнение о том, что «человеческое мышление значительно древнее членораздельной речи»²¹. Заметим, что, по данным лингвистов,²² даже в современном обществе человек способен передавать не менее 80% значимой информации невербальными способами. А.Д. Столяр²³, на мой взгляд, смог убедительно доказать, что «анималистический символизм» уходит своими корнями в далекое до-сапиентное прошлое человечества и проследивается, по мнению исследователя, начиная с раннего палеолита.

Позволиительно задать вопрос: в чем же состояла основная функция языка (точнее, вербального общения) в верхнепалеолитическом обществе? Для ответа на этот вопрос необходимо совершить краткий экскурс в еще одну область общественного знания — культурологию. Основополагающими категориями в этой научной дисциплине являются такие понятия, как *культура* (в широком смысле) и *культурная традиция*. Что касается первого из этих понятий, то автор настоящей работы, вслед за целым рядом исследователей, склонен рассматривать человеческую культуру как долговременную социальную память. Такое понимание культуры приводит нас к определению второго понятия — культурной традиции. Э.С. Маркарян²⁴ предлагает следующую дефиницию: «Культурная традиция <...> это механизм структурирования социального опыта путем стереотипизации принимаемых *группой* [курсив мой. — П.Д.] решений». В цитируемой работе содержится еще одно, на мой взгляд, важное наблюдение: «Выделение культурных традиций как *групповых стереотипов* в особый класс общества выступает <...> важнейшим условием понимания специфики <...> фактов культуры, образующих мир *личности* [курсив мой. — П.Д.]»²⁵.

Итак, как «мустьерские фации», так и верхнепалеолитические АК могут рассматриваться как особые, археологизированные выражения культурных традиций, т. е. группового самосознания и

²¹ Резников Л.О. Понятие и слово. — Л., 1958.

²² Beaken M. The Making of Language. — Edinburgh, 1978.

²³ Столяр А.Д. Происхождение искусства. — М., 1985.

²⁴ Маркарян Э.С. Теория культуры и современная наука. — М., 1983. — С. 172.

²⁵ Там же.

групповых стереотипов, слагающихся на личностной основе и закрепленных в социальной памяти, т. е. передающихся из поколения в поколение.

Что касается языка, то он выступал прежде всего как инструмент групповой стереотипизации поведения, как система кодирования и передачи культурно-семантической информации. Другими словами, с момента своего возникновения первейшей функцией языка была культурная (позднее — этническая, а еще позднее — социальная) дифференциация общества.

Эти рассуждения подводят нас к ответу на первый из поставленных в настоящей работе вопросов. Групповое самосознание и соответствующая символика впервые проявляются в эпоху мустье, в обществе неандертальцев, и приобретают законченные формы в эпоху верхнего палеолита, в обществе ранних Номо s. s. При этом вербальная речь, с момента ее возникновения, в большой мере выполняла функции групповой идентификации, отделяя «своих» от «чужих».

III

Обратимся ко второму из поставленных вопросов: времени появления и природе межгрупповых конфликтов. Характерно, что ни в эпоху мустье, ни во времена верхнего палеолита, когда групповое самосознание и групповая символика уже были выражены достаточно определенно, мы не встречаем признаков агрессивного поведения, принимавшего характер межгрупповых конфликтов. Сравнительно низкая плотность населения и достаточно высокий уровень биомассы обеспечивали длительное бесконфликтное сосуществование первобытных человеческих коллективов. Наиболее ранние признаки межгрупповых столкновений появляются в самом начале эпохи мезолита, около 10 тыс. лет назад. Как известно, эпоха мезолита, продолжавшаяся (в разных районах Европы) до 8 или 6 тыс. лет тому назад, характеризовалась господством хозяйства присваивающего типа в условиях послеледникового потепления климата и распространения лесов и степей, близких по составу к современным. В некоторых районах с достаточно богатыми пищевыми ресурсами в эпоху мезолита появились оседлые поселения; сложились сравнительно устойчивые родо-племенные объединения. Характерная особенность мезолита — появление крупных могильников; самый крупный из таких памятников — Оленеостровский могильник на Онежском озере в Карелии — насчитывал

не менее 400 погребений. Сам факт наличия столь крупных могильников, функционировавших продолжительное время, — свидетельство возросшей оседлости, а также контроля над территорией и ресурсами со стороны родо-племенных коллективов.

Другой существенной особенностью мезолитической эпохи было дальнейшее социальное расслоение общества и выделение социальной элиты. Так, обряд захоронения и сопровождающий инвентарь позволяют выделить в составе Оленеостровского могильника несколько погребений, заведомо принадлежавших племенной верхушке.²⁶

Как археологические, так и антропологические данные позволяют считать, что мезолитическое население состояло из большого числа полузакмнутых родовых групп, осуществлявших контроль над локальными ресурсами. Именно в этих условиях мы сталкиваемся с наиболее ранними проявлениями межгрупповых конфликтов. Наиболее показателен в этом отношении крупный мезолитический могильник Васильевка III, располагавшийся на левом берегу Днепра в Днепропетровской области на Украине.²⁷ Здесь в нескольких случаях были обнаружены кремневые наконечники стрел, засевшие в костях погребенных; в одном случае костяной наконечник копья с кремневыми вкладышами проник в крестец скелета; на черепах заметны вмятины от сильных ударов. Радиоуглеродные датировки, полученные для этого памятника, определяют его возраст как близкий к 10 тыс. лет.

Переход от позднего палеолита к мезолиту, совпавший с началом периода геологической современности — голоцена, ознаменовался значительным сокращением пищевых ресурсов в степной зоне. В это время практически исчезают стада бизонов и диких лошадей, бывших основными объектами охоты в палеолите.²⁸ В мезолитическое время охота была ориентирована на нестадных животных значительно меньшего размера: быка, кулана, кабана, косулю. Значительно возрастает роль растительной пищи; это, в частности, подтверждается изучением химического состава зубов.²⁹

²⁶ Гурина Н.Н. Древняя история Северо-Запада европейской части СССР // Материалы и исследования по археологии СССР. Т. 87. — М.-Л., 1961.

²⁷ Телегин Д.Я. Мезолітичні пам'ятки України. — Киев, 1982.

²⁸ Станко В.Н. Мирное. Проблема мезолита степей Северного Причерноморья. — Киев, 1982.

²⁹ Jacobs K. Human postcranial variation in the Ukrainian Mesolithic/Neolithic // Current Anthropology. — Vol. 34. — 1993. — P. 311–324.

Современные антропологические теории³⁰ называют следующие основные стимулы агрессивного поведения: социо-биологический (инстинктивный антагонизм), культурный (стремление к доминированию, доступ к социальным или репродуктивным преимуществам), материальный (групповая конкуренция в условиях дефицита материальных ресурсов). Из перечисленных стимулов к агрессивности мезолитических групп прямое отношение имеет лишь последний: межгрупповая (точнее, межобщинная) конкуренция за контроль над пищевыми ресурсами в условиях их острого дефицита.

Промежуток времени между 8 и 6 тыс. лет назад, соответствующий климатическому оптимуму голоцена (периоду повышенных температур и влажности), ознаменовался широким распространением в Юго-Восточной и Центральной Европе форм производящего хозяйства — земледелия и скотоводства. Около 6 тыс. лет назад в лесной зоне Северной и Восточной Европы начинается широко-маштабное керамическое производство; при этом в пределах этих ландшафтных зон присваивающие отрасли по-прежнему остаются господствующими хозяйственными стратегиями. Вместе с тем, в лесной зоне наблюдается значительная интенсификация хозяйства, приводящая к возрастанию оседлости и к возникновению крупных поселений в пределах ландшафтов, в наибольшей степени обеспеченных пищевыми ресурсами. На протяжении климатического оптимума многократно возрастает динамика межобщинных контактов: интенсифицируется обмен вещественными продуктами, генетическим материалом и информацией. Неолитический мир представлял собой мозаику взаимопроникающих родоплеменных объединений; их контуры, степень консолидации и взаимодействие постоянно трансформировались.

В связи с возникновением и широким распространением керамического производства в руки археологов попадает еще один крайне важный источник: керамическая посуда. Наличие керамической тары в большой мере способствовало технологическому и социальному прогрессу первобытных групп: улучшилась технология производства, хранения и транспортировки пищи. В то же время, производство керамики приобрело, по выражению Магдалены Миджлей³¹, значение символа.

В российской этнографии и археологии широко принята гипотеза, согласно которой стилистические характеристики керамической посуды (орнаментика, форма сосудов и состав керамического теста) являются устойчивыми этническими признаками.³² В западной литературе в этом отношении часто высказывается скептицизм. В своих последних работах Иан Ходдер³³ развивает теорию, согласно которой материальная культура образует «нарративные тексты», содержащие ряд метафор, не поддающихся прямому истолкованию. Миджлей³⁴ высказывает более оптимистический взгляд; согласно мнению исследовательницы, сходство керамических стилей может рассматриваться как показатель социальной интеграции и локального обмена информацией на надродовом уровне. По моему мнению, керамика, равно как и большинство археологических источников, семантически неоднозначна. В ряде случаев сходство керамических комплексов может рассматриваться как символ принадлежности к определенной родовой организации. В других случаях крупные однородные керамические массивы (например, линейно-ленточной керамики в Юго-Восточной и Центральной Европе, ямочно-гребенчатой керамики на Русской равнине, керамики «импрессио» в Средиземноморье) по своим масштабам далеко выходят за рамки локальных родовых организаций; их образование, очевидно, результат интенсивного межобщинного обмена и культурной интеграции большого числа разнородных социальных групп.

Имеющиеся данные позволяют утверждать, что социальные процессы, происходившие в неолитической Европе (в том числе выделение родовых коллективов), сигнализирующие свою культурную самобытность, равно как и культурная интеграция большого числа локальных групп на надродовом уровне, не сопровождались сколько-нибудь значительными межгрупповыми конфликтами. В северном ареале распространения культуры воронковидных кубков — в Дании и на севере Германии, а также на синхронных памятниках Британии — известны сооружения типа «загородок», а также рвы и палисады, обычно интерпретируемые как оборони-

³² Фосс М.Е. Древнейшая история севера европейской части СССР // Материалы и исследования по археологии СССР. Т. 29. — Л., 1952; Третьяков В.П. Культура ямочно-гребенчатой керамики в лесной полосе европейской части СССР. — Л., 1972.

³³ Hodder I. Material culture in time // Interpreting Archaeology. Finding meaning in the past / Eds. Ian Hodder et al. — London, 1995.

³⁴ Midgeley M. TRB Culture. — P. 483.

³⁰ The Anthropology of war / Ed. J. Haas. — Cambridge & New York, 1990.

³¹ Midgeley M. TRB Culture. — Edinburgh, 1993.

тельные сооружения.³⁵ Однако существование таких сооружений — скорее исключение, чем правило.

Показательно, что в тех же районах приблизительно в то же время появляются разнообразные мегалитические сооружения, которые часто рассматриваются как «маркеры», символизирующие разграничение социальных территорий в условиях обостряющейся межгрупповой конкуренции за обладание ограниченными природными ресурсами.³⁶

Широкое распространение укрепленных поселений (hill-forts, городищ) в Центральной Европе началось во II тыс. до н.э., в эпоху поздней бронзы. В лесной зоне Восточной Европы этот процесс получил широкое распространение лишь в I тыс. до н.э. — в эпоху железа. Тогда же наблюдается активное социальное расслоение общества — формирование локальных центров власти и выделение военно-политической элиты, идентифицированные четкими материальными символами. Археологические культуры, выявляемые по сходству основных категорий артефактов, могут рассматриваться как археологическое выражение локальных социальных организмов, скорее всего, типа вождеств.

Несколько иначе происходил процесс групповой идентификации в пределах степной и лесостепной зон. Отчетливые символы региональных центров власти на территории современной лесостепной Украины и Молдавии прослеживаются в эпоху угасания трипольской культуры — крупной раннеземледельческой цивилизации, расцвет которой пришелся на IV—III тыс. до н.э. Сравнительно однородная трипольская культура на позднем этапе своего развития, в начале III тыс. до н.э., разбивается на несколько локальных групп, в том числе усатовскую, городско-волянскую, софийскую, южнобугскую. Для первой из этих групп характерны крупные поселения, расположенные на доминирующих формах рельефа, а также наличие курганных могильников. Конструкция курганных могильников часто включала сооружения типа кромлехов, а погребальный инвентарь содержал многочисленные престижные элементы.³⁷

³⁵ Midgeley M. TRB Culture. — P. 341–350.

³⁶ Renfrew C. Megaliths, territories and populations // Renfrew C. Approaches to Social Archaeology. — Edinburgh, 1984. — P. 165–199; Midgeley M. TRB Culture.

³⁷ Мовша Т.Г. Поздний этап трипольской культуры // Археология Украинской ССР / Ред. Д.Я. Телгин. Т. 1. — Киев, 1985. — С. 249–253.

Еще более определенно групповая символика проявилась в степной зоне Евразии, начиная с середины III тыс. до н.э., в связи с распространением культур скотоводческо-пастушеского типа. Сам характер кочевого скотоводства предполагает наличие жестко иерархизированных социальных групп переменной численности.

Появившиеся в III тыс. до н.э. памятники ямной культуры предстали преимущественно курганными погребениями. Эти памятники с большим основанием могут рассматриваться и как символы власти, и как территориальные маркеры, символизирующие контроль социальной группы над определенной территорией и ее ресурсами. Совокупность имеющихся археологических данных, подтверждаемых позднейшими свидетельствами античных авторов, позволяет видеть в локальных группах эпохи бронзы степной зоны родовые или племенные объединения, «находившиеся под властью мощной племенной верхушки»³⁸. Курганные погребения содержат многочисленные символы власти: каменные булавы, престижное металлическое оружие и украшения. Еще более отчетливо властная символика проявляется в «царских» курганах майкопской культуры и в синхронных им (или более поздних) курганных погребениях Закавказья.

Крайне важными представляются наблюдения Н.Я. Мерперта³⁹ относительно гетерогенного характера культурных образований эпохи бронзы. При сравнительном однообразии проявлений древнеямной культуры (особенно на раннем этапе), она возникла, согласно данным исследователя, «в результате длительного взаимодействия различных культур и различных племенных групп».

Следует добавить, что мощные локальные властные структуры сложились приблизительно в то же время в протгородских центрах Малой Азии, в южной части понтийского региона. К числу таких образований следует отнести такие памятники, как Троя II, ставшая известной благодаря раскопкам Шлимана, а также Полиохни V, Бейджесултан XVI—XIV, Дорак и др.⁴⁰ Все эти памятники содержат «царские» погребения с многочисленными и разнообразными символами социальной и идеологической власти, в том числе жезлы, штандарты со сложной семантикой, парадное оружие и пр.

³⁸ Мерперт Н.Я. Древнейшие скотоводы Волго-Уральского междуречья. — М., 1974. — С. 130.

³⁹ Там же. — С. 124.

⁴⁰ Mellaart J. The Chalcolithic and Early Bronze Age in the Near East and Anatolia. — Beirut, 1966.

Слои этих памятников, относящиеся к началу III тыс. до н.э., содержат следы пожарниц и разрушений. Дж. Мелларт⁴¹, как и многие другие исследователи, истолковывает эти явления как результат вторжения «лувийцев» — одной из групп воинственных индоевропейцев, выплеснувшихся за пределы своей первоначальной ойкумены — степей Евразии.

С точки зрения автора, эти разрушения следует объяснить вооруженными столкновениями между различными локальными группами. Как и в более ранние периоды, причиной военных столкновений между социальными организмами эпохи бронзы в этом регионе были обостряющаяся конкуренция за обладание социальными преимуществами и за контроль над природными ресурсами в условиях социального напряжения и экологического кризиса.

IV

Подведем итоги. Первоначально групповое сознание и соответствующая символика проявляются в среде неандертальцев в эпоху мустье (120–40 тыс. лет назад). В наиболее отчетливом виде локальные социальные образования проявились в обществе раннего *Homo sapiens sariens*, в эпоху верхнего палеолита, 40–10 тыс. лет назад. Высказывается предположение, что членораздельная вербальная речь с момента ее возникновения в значительной мере выполняла функции групповой идентификации, отделяя «своих» от «чужих».

Наиболее ранние признаки межгрупповых конфликтов прослеживаются в начальный этап эпохи мезолита, в период обострившегося социального кризиса, вызванного дефицитом пищевых ресурсов.

Распространение земледельческого производства в умеренной зоне Европы сопровождалось интенсификацией межгрупповых контактов и значительной культурной консолидацией. Межгрупповые различия и возможность межгрупповых конфликтов устанавливаются лишь в районах, где проявляются признаки социальной напряженности, вызванные неустойчивостью ресурсной базы, а также социальным расслоением общества.

Межгрупповые различия, равно как и четко выраженная властная символика, были характерны для кочевых пастушеских групп, распространившихся в степной зоне Евразии начиная с III тыс. до

н.э. и, в еще большей степени, для протогородских центров, сложившихся в пределах Малой Азии. Следы разрушений, устанавливаемые в памятниках этого периода, связываются с участвовавшими вооруженными межгрупповыми столкновениями. Во всех случаях такие конфликты имели сходную природу: внутри- и межгрупповая напряженность в условиях острого социального и экологического кризиса.

И последнее. Групповая консолидация и символизм, сигнализирующий групповую принадлежность, в наиболее отчетливой форме проявляются в эпохи острых социальных и экологических кризисов. По-видимому, в условиях дефицита основных жизненных ресурсов и обострившейся конкуренции групповая консолидация, возникновение сравнительно устойчивых и жестко иерархизированных организмов приобретают значение социального императива. В этих условиях укрепляется групповое самосознание, рождаются «этнические» и «генетические» мифы, развивается символика и диалекты, призванные утвердить сознание принадлежности к «своей» группе, противопоставляемой всем остальным — «чужим».

⁴¹ Mellaart J. The Chalcolithic and Early Bronze Age...

риканского политолога С. Хантингтона, «цивилизация — это самое большое „мы“, где человек чувствует себя в культурном отношении дома, и одновременно то, что отделяет нас от всех „них“, тех, что вовне»³. В международном праве подобная оппозиция присутствует в виде принципа государственного суверенитета, на основе которого проводятся межгосударственные границы.⁴ Дихотомические отношения этого типа отмечены и в животном мире.⁵

Концептуальные подходы к данному феномену, который можно обозначить как *социальные границы*, лежат, как правило, в двух исследовательских плоскостях.

Во-первых, он описывается в терминах плотности и, соответственно, разреженности коммуникационных связей и потоков, *объективно* разделяющих социальные группы. Речь идет о частоте актов обмена сообщениями, товарами и услугами, брачными партнерами и т. д. Подобный подход характерен для некоторых теорий этничности, в основном примордиалистского характера,⁶ отдельных культурологических концепций,⁷ определенных подходов к анализу индустриального общества,⁸ а также для различного рода ареальных исследований,⁹ использующих методы картографирования. Развивается он и в социально-экономической географии.¹⁰

Вторая объяснительная модель акцентирует *субъективный* фактор. Речь идет о таких теоретических обобщениях, как понятия *этноцентризм*, *этнические стереотипы*¹¹, национализм¹². В меж-

³ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций и изменение мирового порядка (отрывки из книги) // Pro et Contra. Распад и рождение государств. Т. 2. — 1997. — № 2. — С. 117.

⁴ Броунли Я. Международное право. Т. 1. — М., 1977. — С. 104–201.

⁵ Плюсин Ю. М. Проблема биосоциальной эволюции: теоретико-методологический анализ. — Новосибирск, 1990. — С. 119.

⁶ Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. — М., 1983; Арутюнов С. А. Народы и культуры: развитие и взаимодействие. — М., 1989.

⁷ Моль А. Социодинамика культуры. — М., 1973.

⁸ Геллнер Э. Нации и национализм. — М., 1991.

⁹ Проблемы этнической географии и картографии / Ред. Брук С. И. — М., 1978; Зельнов И. Культурные ареалы // Этнография и смежные дисциплины. Этнографические субдисциплины. Школы и направления. Методы / Ред. Крюков М. В., Зельнов И. — М., 1988. — С. 168–169; Левин М. Г., Чебоксаров Н. Н. Хозяйственно-культурные типы и историко-этнографические области (К постановке вопроса) // Советская этнография. — 1965. — № 4; Кушнер (Кнышев) П. И. Этнические территории и этнические границы. — М., 1951.

¹⁰ Аласв Э. Б. Социально-экономическая география. Понятийно-терминологический словарь. — М., 1983. — С. 73–74.

¹¹ Бедин В. И., Генова Н. М., Перепелкин Л. С., Соколовский С. В. Этническая конфликтология. — М., 1995. — С. 47–50 (анализ основных конфликтологических концепций принадлежит С. В. Соколовскому).

¹² Фомичев П. Н. Социологические теории национализма. — М., 1991.

Л. С. Перепелкин*

ПРОБЛЕМА СОЦИАЛЬНЫХ ГРАНИЦ В СИСТЕМЕ СОЦИАЛЬНОГО ЗНАНИЯ

Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе.

Галат. III, 28

Не преклоняйтесь под чужое ярмо с неверными.

2 Коринф. IV, 3–4; VI, 14

В жизни социума можно считать повсеместной практикой спонтанного деления и группирования людей на основе бинарной оппозиции типа «мы — они». В социальных науках этот феномен зафиксирован эмпирически и анализируется теоретически.

Приведем несколько примеров. В системе социального контроля выделяется *страх*, который «регулирует отношения с чужими, посторонними, потенциально враждебными „они“»¹. В этнонимии доклассового общества выявлен «большой слой групповых названий, функционирующих по принципу разделения на „своих“ и „чужих“»². Эти и аналогичные явления характерны как для мельчайших социальных групп общинного типа, так и для самых масштабных группировок человечества, таких, как цивилизации: по мнению аме-

* Лев Станиславович Перепелкин, к. и. н., Институт востоковедения РАН, Институт культурологии МК РФ и РАН, Москва.

¹ Кон И. С. Открытие «Я». — М., 1978. — С. 157.

² Чеснов Я. В. Ранние формы этнонимов и этническое самосознание // Этнография имен. — М., 1971. — С. 6–7.

дународном праве этому подходу соответствуют термины *апартеид*, *расизм*, *расовая дискриминация*, *расовая сегрегация*.¹³

Оба подхода к проблеме социальных границ пересекаются в теории конфликта, учитывающих как объективные, так и субъективные факторы противостояния между социумами.¹⁴ Тем не менее, несмотря на столь выраженный интерес социальных наук к данной проблематике, термин «социальные границы» до сих пор не подвергся серьезной научной рефлексии и не вошел, насколько нам известно, в справочные и энциклопедические издания. Единственным исключением, возможно, является конструктивистский взгляд на феномен этничности, разрабатываемый Ф. Бартом и его последователями.

Авторы, принадлежащие к этому исследовательскому направлению, анализируют взаимосвязь между становлением социальной (этнической) группы, конфликтом и воспроизводством межгрупповых границ. Сам Ф. Барт трактует «этничность» как форму социальной организации, существующую за счет воспроизводства *межгрупповых границ*, механизм действия которых определяется в большей степени манипулированием социальной идентичностью членов группы, нежели культурными характеристиками этой группы. «Именно те идентичности, — пишет он, — которые проявляются в ходе конфликта, имеют тенденцию принимать характер „этнических“»¹⁵.

Отметим, что перед сторонниками этого подхода к этничности неизбежно встала проблема «яйца и курицы»: предшествует ли конфликт возникновению межэтнических границ, или, наоборот, этнические конфликты развиваются между уже существующими группами? Ясно, что в первом случае неопределимы субъекты конфликтных взаимодействий, а во втором авторская концепция лишена смысла. Эта трудность была устранена введением понятий «латентная этничность» и «латентные конфликты». Межгрупповые отношения «содержат *скрытые конфликты*, трансформация которых в направлении явных конфликтов более или менее легко приводится в движение в процессе социального развития. Здесь

¹³ Словарь прав человека и народов / Ред. Тузмухамедов Р.А., Кузнецов В.И. — М., 1993. — С. 10–12, 190–192.

¹⁴ Бедин В.И., Генова Н.М., Перепелкин Л.С., Соколовский С.В. Этническая конфликтология // Межэтнические конфликты в странах зарубежного Востока / Ред. Празаускас А.А. — М., 1991.

¹⁵ Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Differences / Ed. Bart F. — London, 1969. — P. 13.

должно быть введено понятие *скрытой этнической идентичности*, поскольку оно является решающим для понимания динамики социального конфликта и дает возможность постичь трансформацию от *потенциальной идентичности* к *действительной социальной идентичности*¹⁶ (курсив мой. — Л.П.)

Такая формулировка вскрывает наличие положительной *обратной связи* в цепочке «латентная группа» — «латентный конфликт» — «латентные границы», в результате действия которой возникает *реальная социальная группа*. Наличие латентной стадии при этом вполне объяснимо и даже закономерно в связи с *открытым* характером социальных систем (предполагающим возможность получать, накапливать и распределять ресурсы, а также обмениваться ими). Поэтому мы рассматриваем концепцию Ф. Барта как элемент *общей модели трансформации любой социальной системы и возникновения новых социальных границ*. Применение ее к этническим группам, на наш взгляд, является частным и, возможно, не самым очевидным случаем.

Исследование различных примеров межгрупповой оппозиции «мы — они» позволяет детализировать проблему проведения границ между социальными субъектами, в том числе за счет выделения различных типов межсоциальных барьеров по степени их *эксплицитности*.

Во-первых, выявляются границы «потенциальные», т. е. посторонние или латентные (по Ф. Барту). Они могут существовать даже при отсутствии непосредственного межгруппового контакта. Информация об иной группе, порой весьма скудная, в качестве первого импульса проявляется в оценочном суждении в адрес «чужаков». Групповое сознание склонно наделять подобные группы негативными с точки зрения собственной культуры характеристиками, превращать их в объекты *демонологии*. Примерами могут служить «чудь» русского фольклора или «эндурцы» Ф. Искандера. Социальные границы этого типа могут иметь и определенное *профилактическое* воздействие, недвусмысленно декларируя, «что такое хорошо и что такое плохо» в контексте этических и моральных норм культуры данной группы.

Во-вторых, социальные границы, действительно, описываются плотностью коммуникационных сетей, т. е. *сравнительной частотой*

¹⁶ Деник Л.О. Социальный конфликт и этничность: к уточнению понятий // Ленинградская конференция по правам меньшинств. 2–4 июня 1991 г. Доклады и сообщения (русские тексты). — Л., 1991. — С. 50.

той синхронных актов взаимодействия и обмена внутри группы и между группами. Сюда же относятся различные диахронные связи: воспитание, обучение и образование, межпоколенная трансляция всевозможных «матриц», включая совокупность ценностных суждений и «символическую» картину мира. Направление данных потоков, как правило, определяется в сфере властно-управленческих решений с использованием социальных регуляторов группового единства.

Переходным характером между этим и следующим типом социальных границ обладают договорные отношения: с одной стороны, они имеют выраженную дискурсивную (знаково-символическую) форму, но с другой стороны, любой договор регулирует в первую очередь направления коммуникационных потоков.

Итак, в-третьих, следует говорить о границах, существующих преимущественно в дискурсивной, или знаково-символической, форме, — к этому типу относится большинство границ между социальными системами. Групповое самосознание, фиксируемое словом-маркером (например, этнонимом), проявляется, как правило, в реальном межгрупповом взаимодействии, когда формируется эмоциональное восприятие социальной среды, предполагающее двойной стандарт норм по отношению к «своим» и «чужим» («социентризм»). Иными словами, в результате взаимных контактов может возникнуть групповая рефлексия и активное («волевое») отношение к социальной среде.

Как свидетельствуют многие примеры, в установлении и воспроизводстве социальных границ чрезвычайно велика роль языка и других знаковых средств, «поскольку только через коммуникацию, и в основном языковую коммуникацию, мы можем заставить о себе и вступить в контакт с другими человеческими существами»¹⁷. Так, о дискурсивной природе большинства межэтнических границ свидетельствуют данные эмпирических исследований.¹⁸

Языковая форма этого типа социальных границ предопределяет тесную сопряженность с тематикой власти, если понимать ее широко — как возможность оказывать на кого-либо воздействие.¹⁹

Последнее может выражаться в манипулировании социальной идентичностью членов группы (Ф. Барт), в том числе с использованием этнических символов (Дж. Амстронг, Э. Смит, Э. Хобсбаум), которые «сигнализируют об отличии от „других“ и... устанавливают границы»²⁰.

Эссе возникновение групповой солидарности и социальных границ обусловлено суггестивным воздействием языка в процессах коммуникации, т. е. его способностью к внушению. Р.М. Блакар выделил три отдельных уровня использования языка как инструмента социальной власти: когда «конкретное использование языка отправителем структурирует и обуславливает восприятие содержания коммуникации получателем»; когда в языке по-особому концептуализируется действительность, а сам речевой акт «представляет определенные точки зрения и интересы»; когда «различные языки и диалекты <...> могут иметь разный статус».²¹ К этим неявным случаям языковой суггестии можно добавить применение глагольных форм, проецирующих действия получателя сообщения (например, повелительное наклонение, модальные глаголы, вопросительная форма и будущее время глагола). В статистически представительных актах языковой коммуникации формируется «ядро» группы, т. е. носитель групповых интересов и групповой «воли», субъект воспроизводства межгрупповых границ.

Дихотомическое сообщение типа «мы — они», распространяющееся по каналам коммуникаций, равноценно минимуму (т. е. 1 биту или 1 байту) информации. Оно отражает элементарную форму социальных отношений, базирующихся на предельно малом объеме информации (понимаемой в традициях теории информации как «мера неопределенности», что отличается от обыденной трактовки понятия как любого «сообщения»), а соответственно, и на минимуме энтропии и максимуме упорядоченности, т. е. организованности социальной системы.²² Бинарная оппозиция, таким образом, представляет собой общий алгоритм социальной жизни, позволяющий при минимуме интеллектуально-психических затрат достигнуть максимальной стабильности социальной системы.

¹⁷ Блакар Р.М. Язык как инструмент социальной власти (теоретико-эмпирические исследования языка и его использования в социальном контексте) // Язык и моделирование социального взаимодействия. — М., 1987. — С. 88.

¹⁸ Ван Дейк Т.А. Язык. Познание. Коммуникация. — М., 1989. — С. 161–227, 268–304.

¹⁹ Блакар Р.М. Язык как инструмент социальной власти... — С. 91.

²⁰ Коротцева В.В. Этнические символы и символическая природа этничности: концепции Дж. Амстронга, Э. Смита, Э. Хобсбаума // Ценности и символы национального самосознания в условиях изменяющегося общества. — М., 1994. — С. 39.

²¹ Блакар Р.М. Язык как инструмент социальной власти... — С. 92.

²² Пирс Дж. Символы, сигналы, шумы. Закономерности и процессы передачи информации. — М., 1967. — С. 21–38.

Отсюда следует, что повышение неопределенности в результате учащения межгрупповых контактов, всевозможных актов рецепции, появления новых коммуникационных каналов или новых «сообщений» в действующей системе ведет к росту энтропии внутри социальной группы, к сопряженной с ней социальной конфликтности. В социальной системе созревают предпосылки для перехода от «хаоса» к новому «порядку».²³

Поэтому четвертая, наиболее выраженная форма социальных границ связана с актуальным межгрупповым конфликтом. Так как социальные границы относительно подвижны и нуждаются в постоянном воспроизводстве, то значительный пласт процессов, развивающихся в обществе, может быть описан в терминах исчезновения старых и возникновения новых социальных границ (и, соответственно, социальных групп). Их «вынашивание» и «рождение» вызывается ростом социальной конфликтности, стимулирующей внутригрупповую солидарность, централизацию группы и существенные изменения, включая возникновение новой конфигурации межгрупповых отношений. Поэтому классическая функциональная конфликтология (Г. Зиммель) рассматривает межгрупповое противостояние как важный механизм социальной эволюции.

Сказанное выше можно сформулировать следующим образом: механизм социальных границ выделяет из среды «сгустки социальности» (или социальные системы), но он же определяет социальную динамику, понимаемую как возникновение новых социумов из имеющегося в наличии «социального материала». Выше была, по существу, описана модель этого *циклического* процесса, включающая следующие этапы: ...формирование потенциальной группы и потенциальных границ — достижение высокой плотности внутригрупповых коммуникаций — организация властных отношений внутри группы — социальный конфликт... Понятно, что в модифицированном виде она отражает существующие в науке подходы, в том числе идеи Г. Зиммеля, Ф. Барта, Т. Парсонса²⁴.

«Социальная динамика» и «социальная эволюция» (понимаемая автором как возникновение новых таксонов в иерархии социальных систем) — родственные, но не идентичные понятия. Социальная эволюция реализуется в ходе социальной динамики и

предполагает, как минимум, увеличение объемов вещества и энергии, пересекающих границы социальной системы, а также возможность их новой организации (накопления, распределения, обмена и проч.), связанную с изменением структуры социума. Можно говорить о создании условий, необходимых для «социальных мутаций», которые эволюционная этнология XIX в. описывала понятиями «изобретения» и «открытия».²⁵

Однако новации в рамках одной социальной группы еще должны приобрести общечеловеческое звучание, для того чтобы лечь в фундамент процесса социальной эволюции. Известно, что фактор изоляции (наличие «абсолютных», «непроницаемых» границ) всегда в истории служил причиной застоя и деградации социальных групп. Не случайно в настоящее время усиливается внимание к проблеме рецепции, взаимообмена между различными обществами и культурами.²⁶ Поэтому предполагается, что социальные границы должны обладать свойством *избирательной проницаемости*. На основе сказанного можно определить феномен социальных границ как механизм социальной динамики и социальной эволюции, основанный на регулировании процессов взаимообмена между социальной системой и природной средой и между различными социумами.

²³ Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. — М., 1986.

²⁴ Интерпретацию идей Парсонса см.: Фигатнер Ю. Ю., Перелюкин Л. С. Эволюция макроинститутов государства и гражданского общества: методология и теория социальной эволюции. — М., 1996. — С. 30–43.

²⁵ Морган Л. Г. Древнее общество, или исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации. — Л., 1934. — С. 3–29.

²⁶ Доган М., Пелассен Д. Сравнительная политическая социология. — М., 1994. — С. 16–17.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН И ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ

Аарон 254, 304
 Абака 216
 'Абдаррахман Джами 43
 АбуМа'шар 185
 Абуали Мухаммад ибни Мухаммади
 Бальями 50
 Авгарь 105, 148
 Август, рим. император 39
 Августин 170
 Аверинцев, С.С. 17, 34, 53, 121, 133
 Авзония 68
 Авл Геллий 98
 Авраам 20, 50, 51, 69, 70
 Агамемнон 86
 Агдистис 141-143
 Аглайда 97, 98-99, 138, 142-143
 Адам 138, 221
 Адриан II, папа 168
 Адрианова, В.П. 95, 96
 Аид 64, 74, 79, 83-84, 85, 89
 Акерманн, Х. 44
 Акоб Сананци 281, 298-301, 304-305,
 307, 308
 Алаев, Э.Б. 361
 ал-Алам 185
 Аларих 146
 ал-Газал 316
 Александр, Дж. 162
 Александр Великий 16-19, 22-23, 34-
 61, 265, 266
 Александр-Искандар Амируци 234
 Александрия 37, 42
 Алексей II, визант. император 201
 Алексий преп. 20-21, 95-159
 Алжир 314, 317-322, 327, 329, 332, 333,
 341
 Алкиной 63, 75, 76, 80, 84, 87, 89
 ал-Ма'мун 184, 185, 188
 ал-Махди 185
 ал-Надим 183
 Алуанк 281, 297
 ал-Харири 316
 Аменемхет I 238, 239, 245, 253
 Аменемхет III 255
 Амир Хосров Дехлеви (Хусрау Ди-
 хлави) 58
 Амируци 233
 Амируци, Александр-Искандар. См.
 Александр-Искандар Амируци
 Амируци, Георгий. См. Георгий Ами-
 руци
 Амон 56, 256
 Амон-Ра 256
 Амстронг, Дж. 365
 Амуенши 239, 242, 243-244, 254
 Анастасий Синаит 163
 Анастасий, визант. император 284
 Анатолий 225
 Анатолия 195, 219, 220, 226, 227, 228,
 234
 Ангантюр 266
 Англия 348
 Андалусия 315, 316, 317
 Андре, Б. 91
 Андрей Ливадин 201, 202, 213, 214-215,
 217, 219, 223
 Андрей Кесарийский св. 112
 Ани 294

Антиливан 243
 Антиохия 116, 175, 290, 301, 303, 306
 Аяхис 68
 Аполлон 37, 65, 68
 Аполлоний Тнанский 20, 35, 38, 88
 Арабский халифат 280
 Арвейлер, Э. 278
 Аргос 67, 73
 Ардарих 263, 271
 Арета 84
 Аристагес Ластивертти 281, 293-300,
 304, 304-305, 307, 308-309
 Аристотель 22, 26, 41, 43, 48, 49, 58, 76,
 111, 184
 Аркадий, визант. (восточно-римский)
 император 136, 147, 148
 Аркадия 68
 Армения 177, 182, 279-281, 282-283,
 285-286, 288-290, 291-293, 295, 297,
 300, 303, 305-308
 Арнобий 141
 Арон 71
 Арриан 35, 37, 40, 54
 Арсений Грек 122
 Артог, Ф. 18, 25, 30, 37, 40, 63
 Арутюнова-Фиданян, В.А. 23, 28, 30,
 278, 279, 282, 284, 286, 288, 294, 299,
 300, 302, 303
 Арци 294, 298
 Арцруни 288, 304
 Арчеш 304
 Асолик 281, 290-293, 295, 297, 298, 304,
 308. См. также Степанос Таро-
 неци
 Атилла 259-276. См. также Атли;
 Этли
 Атлантика 16
 Атл 262, 267, 267-269, 273, 276. См.
 также Атилла; Этли
 Аттис 141-144, 145-146
 Афина 78, 81, 84, 102
 Афины 48, 84
 Африка 324
 Ахилл 65, 67, 85-86, 159
 Ахмес 188
 Ахмар 175
 Ахмий 163
 Ахтой 251
 Ашот I. См. Багратиды
 Ашот II. См. Багратиды
 Багдад 39, 180, 183-186
 Багратиды, династия армянских царей
 282
 Ашот I 284, 287-288, 291
 Ашот II Еркат 283, 284, 291, 300
 Гагик I 300
 Гагик II Анийский 294, 302, 306
 Смбаг I 282, 284, 287-288, 291
 Бадер, О.Н. 350
 Бакуриани, Григорий. См. Григорий
 Бакуриани
 Баливе, М. 231
 Балканы 162, 178, 181, 188, 233, 293
 Бар Эбрей 191
 Барт, Ф. 362, 363, 365, 366
 Бартольд, В.В. 39
 Бахтин, М. 14
 Бачково (Петрицон) 182
 Бегаг, А. 324, 336, 340
 Бедин, В.И. 361, 362
 Бельгуль, Ф. 323, 324, 335, 340
 Бенвенист, Э. 24, 38
 Бенджеллун, Т. 314, 328, 338, 339, 342
 Беневич, Г. 20, 114
 Бенешевич, В. 205
 Берле, О.Д. 239, 241, 243, 245, 246, 248,
 250, 251, 255
 Берман, Б. 133
 Бертран, Л. 319, 320, 322, 324
 Бибяков, М.В. 278
 Библи 243, 247, 256
 Бикерман Э. 41
 Бируни Абу ал-Райхана 40, 49, 50
 Блакар, Р.М. 364, 365
 Ближний Восток 348, 349
 Блок, М. 34
 Богоматерь 110, 114-115, 132-133, 136,
 137, 139, 145, 153-154, 155, 156-157
 Богородица 132. См. также Богома-
 терь; Дева Мария
 Богословский, Е.С. 251
 Бодлер, Ш. 313, 325, 326, 337, 343
 Болгария 164, 170, 174, 175, 182, 280,
 295
 Болл, Ф. 185
 Большаков, А.О. 249, 257
 Бонавентура 20
 Борд, Ф. 348, 349

370 Указатель имен и географических названий

- Борей 82
 Борисковский, П.И. 348
 Борис-Михаил 174
 Бородин, О.Р. 220
 Брайер, Э. 197, 205, 225, 228, 233
 Брайчевский, М.Ю. 346
 Брендемоен, Б. 222, 226–227
 Британия 219
 Бромлей, Ю.В. 361
 Броунли, Я. 361
 Брюне, М. 186
 Брюсов, В.Я. 346
 Брюсов, А.Я. 346
 Бубер, М. 10
 Буданова, В.И. 262
 Буджедра, Р. 322, 325, 329, 330, 332, 341, 342
 Будли 267, 271. *См. также* Мундзук
 Букеденна, С. 337
 Букефалия 39, 42
 Букорт, Э. 336
 Бураун, Н. 313, 324, 339, 340
 Бургон, М. 348
 Бхири, С. 331, 332
 Бьюри 261
- Вавжинек, В. 169**
 Вавилон 167, 189, 193
 Вагнер, М. 335
 Вазелон, монастырь 205
 Вайан, А. 171
 Вайс, К. 273
 Вакх 97, 139, 140, 141–142. *См. также* Дионис; Либер
 Валамир 263, 271
 Валент 285
 Вальденфельс, Б. 11, 14, 20, 25
 Вальсамон 181
 Ван Дейк, Т.А. 364
 Варда Склир 296
 Варда Фока 296
 Васак Пахлавуни 306
 Василий I, визант. император 287
 Василий II, визант. император 292–293, 295–296, 299–300, 305
 Василий Алокал 304
 Вазпуракан 279, 281, 292, 301, 303, 304, 305
- Ваханик 291
 Ваякаос, Д. 206
 Вейнберг, И.П. 240
 Великая Мать 141–142, 143, 145, 202
 Великие Комнины. *См.* Комнины
 Велковский, С.И. 325
 Вельсунги 267, 268
 Венеция 171, 190
 Вергилий 44, 68, 71
 Верхний Речену 239–240, 241–242, 247, 254, 257
 Византия 22, 147, 149, 160–193, 194–234, 279–309
 Виноградов, А.К. 238
 Виссарион Никейский 202, 212, 213, 219
 Вонифатий св. 97–159
 Восточная Африка 348
 Восточная Европа 275–276, 354
 Врпониос, Сп. 229
- Гагик I. *См.* Багратиды
 Гагик II. *См.* Багратиды
 Гадамер, Г.-Г. 13
 Гамалил 116
 Ганг 38
 Гарнеци, Георг. *См.* Георг Гарнеци
 Гевонд 280
 Геденон, М. 176
 Гелиос 80
 Геллер, Э. 361
 Генова, Н.М. 361, 362
 Генуя 190
 Георг Гарнеци, каталикос 282
 Георгий Акбука, трапезунд. царевич 216
 Георгий Амируци 196–198, 202, 203, 233–234
 Георгий Ксифилин 176
 Георгий Маннак 299, 305
 Георгий Трапезундский 232–233
 Георгий I, грузинский царь 295
 Геракл 37, 57
 Германирих 264, 265, 266–267, 271
 Гермес 50, 76, 82
 Геродот 37, 40, 90, 164, 211
 Гесиод 72–73
 Гесперия 68
 Гефсимания 132–133, 156, 157

- Гидраот 38
 Гилель 116
 Гималаи 40
 Гиро, П. 98
 Гишур 266
 Гладиллин, В.Н. 348
 Гог 54
 Голатуф 214, 215
 Гольнаф 214
 Гомер 63, 71–72, 73, 77, 89, 91, 159, 192
 Гонорий, рим. (западно-римский) император 136, 140, 147
 Горгона 83
 Городцова, В.А. 345
 Готье, П. 182
 Грабарь-Пассек М.Е. 49
 Грандада 316
 Гранадский халифат 315
 Греко-Бактрия 44
 Греша 34, 58, 63, 71, 173
 Григорий Бакуринани 182–183
 Григорий Монах 302
 Григорий Палама св. 151
 Григорий Просветитель 285
 Григорий Турский, епископ 263, 272
 Гримхильд 267
 Грузинское царство 195
 Грузия 177, 182, 295
 Губанов, И.Б. 266
 Гудрун 267, 268–276
 Гумбольдт, А. 21
 Гуннар 268
 Гуревич, А.Я. 262, 267, 268
 Гурина, Н.Н. 353
 Гуссерль, Э. 11, 13, 20, 25
- Давид 304
 Давид Куропалат 290, 292, 295
 Дагрон, Ж. 22, 25
 Дамаск 39, 243
 Даниил 297
 Данте, Алигьери 46, 54, 91, 93
 Дарбинян-Мелнкян, М.О. 280, 282
 Дардап 68
 Дарий 46, 49
 Дария 102
 Даррузе, Ж. 190
 Двина р. 291
- Дева Мария 138, 151. *См. также* Богоматерь
 Дейнека, Т.А. 246
 Дейр-эль-Бахри 250
 Дексип 260
 Делез, Ж. 11, 27, 59, 60
 Делос 68
 Дельфы 65
 Демидчик, А. 19, 25, 28
 Демодок 67, 80, 87
 Денчик, Л.О. 363
 Дерфер, Г. 262
 Дестунис, Г.С. 261, 263
 Дестунис, С. 261
 Дешу, М. 22
 Джами 'Абд ал-Рахман 43, 44
 Джаут, Т. 330
 Джебар, А. 322, 333, 334
 Диб, М. 322, 328, 329, 330, 331, 333, 334, 335, 339, 341, 342
 Димитрий Ростовский св. 96, 97, 100, 140
 Диоген Лаэртский 73
 Диодор Сицилийский 35, 91
 Диоклетян, рим. император 98
 Дионис 37–38, 41, 57, 97, 131, 140–141. *См. также* Вакх, Либер
 Доган, М. 367
 Додж, Б. 183
 Долуханов, П. 28
 Дорофей Сидонский 185
 Досталова, Р. 172, 281
 Драгвиста 174
 Драсханакертци, Иоанн. *См.* Иоанн Драсханакертци
 Дребенща 174
 Думмер, И. 164
 Дю Белле, Ж. 89
- Ева 138
 Евразия 349
 Европа 323, 349
 Евстафий Солунский 166, 191
 Евфимийан 100–101, 118–119, 121–122, 124, 128–129, 130, 131, 136, 137, 138, 155
 Евфимий Зигавин 175
 Евфимий Перивлент 175

- Египет 34, 36, 40, 42, 57, 69–71, 74, 79, 86,
172, 176, 184, 186, 219, 220, 237–258
- Езр 291
- Елена 37, 159
- Елисейские поля 83
- Ельпенор 85
- Епихт I (Бехт), ширакский князь 306
- Ермей 49
- Жамкочян, А.С.** 49
- Жуков, В.С.** 346
- Западная Европа 19, 46
- Захария 174
- Захарук, Ю.М. 346
- Зевс 37, 38, 41, 72, 76, 81, 82, 83, 141–143
- Зельнов, И. 361
- Земури, К. 337
- Зиммель, Г. 366
- Зинон, визант. император 284
- Зитуни, А. 336
- Зу-л-Карнайн (Александр Великий)
53–54, 55, 58–59
- Иаа 239–240, 242–244, 248, 254
- Иаков 70
- Ибн Араби 316
- Ибн Баттута 19
- Ибн Заффер 316
- Ибн Сирин 188
- Ибн Туфейль 316
- Ибн Хазм 316
- Ибн Хаукал 181
- Иванов, В. 140
- Иванов, С.А. 95, 133, 134
- Иванов, С.С. 122
- Иванэ Липарит 305
- Ивирия 292, 303
- Игнатос, С.С. 246, 254, 255
- Иерусалим 20, 27, 47–50, 51–53, 93, 116,
117, 151
- Израиль 69, 116, 129, 146, 151, 254, 255,
256
- Иисус Навин 69
- Иисус Христос 50–52, 96–97, 105, 112,
113–115, 116–117, 122–123, 124–125,
126–127, 128–131, 132–133, 135, 136,
137–138, 145, 146, 148, 150, 151, 152,
153, 154–155, 156–159, 170, 174
- Икономидис, Н. 205
- Иларий из Пуатье 170
- Инд 38, 40
- Индия 16, 27, 36, 37, 39, 42, 44, 219, 348
- Иннокентий I, папа 148
- Ино 81
- Иоанн VIII, папа 168, 170
- Иоанн Гиркан 128
- Иоанн Дамаскин св. 114, 132
- Иоанн Драсханакерци, каталикос
280–281, 282–299, 307, 308–309
- Иоанн Евангелист 285
- Иоанн Евгений 202
- Иоанн Златоуст 168
- Иоанн Китр 190
- Иоанн Кронштадтский св. 145, 154
- Иоанн Куцник св. 150
- Иоанн Лазаропул 219, 223
- Иоанн Лествичник 152, 153, 154
- Иоанн Одзнеци 291
- Иоанн Предтеча св. 159
- Иоанн Скилица 181
- Иоанн Халкидонский 176
- Иоанн Цец 191–193
- Иоанн I Цимисхий, визант. импера-
тор 292–293, 298–299, 300, 305
- Иоаннисян, А.Г. 279
- Иоанн-Смбат Анийский 300, 301
- Иордан 69, 156, 262–264, 266, 267
- Иосиф 70
- Иосиф Флавий 47, 48, 52
- Ипувер 252
- Иракий 21
- Иран 10, 34, 44, 46, 57, 216
- Ирод 128, 129, 130
- Иса 50
- Исаак 50, 70
- Исаак Сирин 119, 120
- Исав 50, 128
- Исаврия 177
- Исидор Севильский 170
- Искандар (Александр Великий) 23,
42, 43, 47, 50, 51, 54, 55, 58, 59
- Искандер, Ф. 363
- Истифан ал-Кадим 184. *См. так-
же* Стефан Старший
- Итака 63–64, 66–68, 73, 74, 79–80, 84,
86, 87–88, 93

- Италия 162, 280
- Ифигения 159
- Кааба 49, 50
- Кавафис, К. 63
- Кавказ 37, 38, 46
- Казандзак, Н. 89
- Каир 39
- Калписо 66, 72, 75–76, 80, 81–82
- Калуаз, А. 324, 336, 337
- Камен 305
- Камю, А. 325
- Камю, А. 313, 322, 324, 325, 326, 331
- Каппадокия 179
- Каралис, оз. 228
- Карин 304
- Карл Великий, франкский король,
император 170
- Касиодор 263, 264
- Каталаунские поля 263
- Катлиби, А. 327, 333, 334
- Кашнелсон, И.С. 238
- Кекамен Катакалон 166, 182, 304,
305
- Кенхрина 225
- Керасунт 225
- Кессас, Ф. 337
- Кеттан, Н. 336
- Кеттани, А. 324
- Кибела 141–144
- Киликийское армянское государство
303
- Киликия 98, 118, 279
- Кипр 204
- Кир, персидский царь 33
- Кирилл св. 170, 171
- Китай 16, 27, 36, 58, 219, 274
- Кифера о. 75
- Кларк, Д. 345
- Климент св. 174
- Комнины, императорская династия.
См. также Комиан
- Алексей I Комнин, визант. импера-
тор 187, 302
- Анна Анакутлу Комнина, трапезунд.
царевна 216
- Анна Комнина, визант. царевна 164,
175, 186
- Великие Комнины, трапезунд. им-
ператоры 194, 195, 196, 202, 203–
204, 212, 216, 226
- Алексей II Великий Комнин
215–216
- Алексей IV Великий Комнин 202
- Давид Великий Комнин 194–196,
233–234
- Феодора Великая Комнина, им-
ператрица 202
- Исаак I Комнин, визант. импера-
тор 302, 305
- Мануил I Комнин, визант. импера-
тор 166, 191
- Мария Комнина, трапезунд. царев-
на 222
- Михаил Аджакутлу Комнин, тра-
пезунд. царевич 215–216
- Кон, И.С. 360
- Констант II, визант. император 285
- Константин VII Багрянородный, ви-
зант. император 160, 161, 163, 181,
211, 282, 283–284, 284, 285, 286–287,
289, 304
- Константин XI Палеолог, визант. им-
ператор 194
- Константин X Дука, визант. импера-
тор 187, 302
- Константин Лукит 201
- Константин IX Мономах, визант. им-
ператор 191, 294, 296, 297, 300, 305
- Константин-Кирилл св. 168–175
- Константинополь 27, 148, 162, 165, 173,
175, 176, 183–184, 186, 189–193, 197,
202, 208, 212–213, 219, 232, 233, 283,
298, 299
- Кордовский халифат 315
- Короستцев, М.А. 238, 256
- Коротеева, В.В. 365
- Коссина, Г. 345
- Косьма Индикоплевт 167
- Кофен 38
- Кошеленко, Г.А. 41
- Креуса 68
- Крит 68, 74, 79, 232
- Крым 220
- Крюков, М.В. 246
- Ксифий 296

- Куделин, А.Б. 316
Кулькан-хатунь 222
Курций Руф, Квинт 35, 40, 45
Кутдуг-бек, эмир 222
Кушнер (Кнышев), П.И. 361
Кычанов, Е.И. 260, 274
Кюрacos 294
- Лабаия, А. 327**
Лавиний 69
Лазаропул, Иоанн. *См. Иоанн Лазаропул*
Лаллауи, М. 336
Ланца, Р.Г. 315
Лаодикия 108
Лаокоон 91
Лаоник Халкокондил 164, 223
Ластиверт 294
Ластивертци, Аристакеc. *См. Аристакеc Ластивертци*
Лафито, Ж. Ф. 91
Лашнум 68
Лебкери, М. 335, 336
Лев VI, визант. император 177–178, 287, 291–293
Лев Диаватин 304
Левек, П. 39
Леви-Брюль, Л. 19
Левин, М.Г. 361
Леви-Провансаль, Э. 316
Лемерль, П. 162, 182
Леонтий Махера 204
Лествичник, Иоанн. *См. Иоанн Лествичник*
Либер 97, 102. *См. также Вахх, Дионис*
Либера 97
Ливадин, Андрей. *См. Андрей Ливадин*
Ливия 74, 79, 317
Лившиц, И.Г. 239
Липарит, Иванэ. *См. Иванэ Липарит*
Литаврин, Г.Г. 288
Лиудпранд (Лиутпранд) 165, 186, 190
Лоаквра, М. 328
Лосев, А.Ф. 35, 38
Лука Нотара 197, 232, 233
- Лукиан Самосатский 92–93
Любарский, Я.Н. 300
- Мавр 181**
Маврикий, визант. император 177–178, 181
Магог 54
Магриб 314, 315, 316, 317, 318, 319, 321, 322, 323, 330
Мадраб 50
Македоний 285
Македония 48
Максим Исповедник св. 103–104, 108, 110, 111–112, 114, 115, 119, 129, 130, 132, 138, 147, 150, 151, 152, 154, 157
Максим Тирский 89
Максимиан, рим. император 98
Максимов, Е.Н. 254
Малая Азия 162–163, 175, 218, 283. *См. также Анатолия*
Малек Хаддад 327
Малея, мыс 75, 77, 79
Малявин, В. 22
Маммери, М. 322, 328
Маназкерт (Манцикерт) 290, 291, 304
Мандельштам, О. 90, 136
Маниак, Георгий. *См. Георгий Маниак*
Манукян, Г.М. 294
Мараш 283
Мария Египетская 110–112
Мария Палеологиня 216
Мария Скобцова 106, 139
Марк 176
Маркарян, Э.С. 351
Маркиан, визант. император 147
Марокко 314, 317
Марс 271–272
Марцеллин Комит 263
Матгеос Урхаеци 281, 298, 301–309, 302
Матфей Эдесский 298. *См. также -Матгеос Урхаеци*
Махера, Леонтий. *См. Леонтий Махера*
Махмуд-паша 196
Мацук 205
Маша-Аллах ал-Мисри 185
Медведев, И.П. 205, 207
Меддеб, А. 329, 343

- Мейендорф, И., прот. 98, 151
Межа 49
Мелитина 303
Мелжихаш 226
Мелларт, Дж. 358
Мемми, А. 322, 325, 328, 329, 331, 333, 339, 342
Менандр Протиктор 164
Менелай 66, 67–68, 74, 79–80, 83, 86, 87
Ментес 87
Мер, гора 38
Мерикара 238, 240, 246, 252
Мерло-Понти, М. 20
Мернептах 238
Меровинги 270
Мерперт, Н.Я. 357
Месопотамия 42, 44, 104–105, 115, 279
Мефодий св. 168–172, 174
Мехмед II Фатих 194–196, 232, 233
Миджлей, М. 354, 355
Мимун, Р. 329, 330
Миср 220
Митилена 187
Михаил III, визант. император 162, 171
Михаил VIII Палеолог, визант. император 216
Михаил Андреопол 187
Михаил Панарет 202, 214, 215–216, 218, 222, 223
Михаил Пселл 163, 186, 186–188, 300
Михаил IV Пафлагонец, визант. император 296–297, 305
Михаил VI Стратиготик, визант. император 305
Млех 283
Мнемосина 81
Мовнус, X. 348
Мовсес Драсхуранци 281, 288
Мовша, Т.Г. 356
Монсей 20, 69–70, 103, 117–118, 127, 129, 148–149, 150, 254, 255
Моль, А. 361
Мольер 327
Монильяно, А. 41
Моравия 168, 170, 174
Моравчик, Г. 191
- Морган, Л.Г. 367
Морея 204
Мориреан 304
Мундзук 271. *См. также Будли*
Мунси, М. 324, 336
Муса (Моисей) 54, 149
Муcси, М. 322
Мутанаббиды 177
Мухаммад 20, 184
Мюллер, К. 261
- Навсифой 84**
Наисс 260
Наср ибн ал-Азхар 165, 180
Наум 174
Нектанеб 56
Нерсес III Строитель, армянский царь 285
Нестор 66, 74–75, 79, 87
Неферти 240, 252
Нижняя Нубия 246
Низами Ганджави 44, 45, 49, 50, 51, 58
Никита Хоннат 191, 227, 228
Никифор Фока, визант. император 179, 293, 298–299, 300
Никифор Црвиз 296
Николай I, папа 163, 171
Никон Черногорец 175
Нил 40, 239, 246
Ниса 37, 38
Ниссабурн, М. 328
Номакрий 48
Нотара, Лука. *См. Лука Нотара*
Нубия 253
Нумений Аламейский 88
- Одзнециды, Иоанн. См. Иоанн Одзнециды**
Одизио, Г. 322, 333
Одиссей 18–19, 62–94, 159
Критский 74, 79
Океан 82, 83, 93
Окс р. 54
Олимп, гора 82, 83
Ортега-и-Гассет, X. 24
Оршанский, И. 55
Османский султанат 233
Охрида 174

Указатель имен и географических названий

376

Павел ап. 109, 115–117, 118, 123, 126, 138, 167, 177
 Павсаний 37, 48
 Палестина 162, 219, 239, 243, 250
 Панарет, Михаил. *См.* Михаил Панарет
 Парата 39
 Парис 37
 Парсонс, Т. 366
 Парфия 44
 Паскаль, Б. 65, 91
 Пастернак, Б. 334
 Пахлавунн, Васак. *См.* Васак Пахлавунн
 Пеласги, Д. 367
 Пелегри, Ж. 322, 333
 Пелопоннес 75, 173
 Пенелопа 86–87, 159
 Пергам 68
 Передний Восток 10
 Перепелкин, Ю.Я. 251
 Перепелкин, Л.С. 28, 361, 362, 366
 Перикл 40
 Персефона 83
 Персия 36
 Петр Великий, русский царь 178
 Петризон (Бачково) 182
 Петрос Гетадардз, католикос 294, 301
 Пехт 306
 Пигулевская, Н.В. 40, 51
 Пиза 190
 Пилос 66, 73, 74–75, 79
 Пирс, Дж. 365
 Пифагор 20
 Платон 172
 Плетнева, С.А. 274
 Плутарх 35, 41, 42–43, 54, 88
 Плюсин, Ю.М. 361
 Подорога, В.А. 10, 12, 58
 Позенер, Ж. 250
 Полибий 90
 Поликсена 159
 Полифем 66, 76–77, 82, 86
 Поло, Марко 19
 Понт (Понтийский регион) 194–234
 Понтий Пилат 127, 129–130
 Пор 35
 Порфирий 88

Посейдон 74, 77, 84, 87–88
 Пригожин, И. 366
 Примо Леви 94
 Приск Паннийский 260–262, 263, 264, 267, 270
 Причерноморье 274
 Прожогина, С. 29, 341
 Прокл 172
 Прокопий Кесарийский 40
 Прометей 72
 Протей 37, 79
 Профтаена 42
 Псевдо-Кодин 165, 216
 Псевдо-Шапух Багратуни 281
 Пселл, Михаил. *См.* Михаил Пселл
 Птолемей Филадельф, егип. эллинист. царь 52
 Пушкин, А.С. 325

Радамант 83
 Райт, Дж.К. 28
 Рамдан, И. 338
 Рандо, Р. 321, 322, 324
 Резников, Л.О. 351
 Рим 34, 39, 63, 69, 97, 107, 111, 112–113, 114, 115, 118, 119, 123–124, 125–126, 129, 131, 135, 138, 139, 140–141, 149, 153, 156, 159, 168–171, 197, 264
 «Ветхий» 147, 148, 151
 «Новый» 147, 148, 151
 Римская империя 146–148, 161–163, 173–175, 177–178, 194, 195
 Османская 197
 Рихтер, М. 169
 Роблес, Э. 322
 Роман IV Диоген, визант. император 302
 Роман III Аргир, визант. император 296, 300, 305
 Романия 182
 Ромейская империя 203
 Руа, Ж. 333
 Руга 271
 Русь 36, 280
 Руфь 113, 127

Савельева, Т.Н. 251
 Саган, Ф. 326

Указатель имен и географических названий

Самарканд 39
 Самосата 283
 Санаинци, Акоб. *См.* Акоб Санаинци
 Саркис 290
 Саркис Хайкази 294
 Сахл ибн Бишра. *См.* Маша-Аллах ал-Мисри
 Сбук, эмир 291
 Светоний, Гай Транквилл 39
 Святая земля 27
 Святой Дух 110, 115, 134, 145, 151, 152, 157
 Святополк 169
 Севбар, Л. 341
 Севастия 305
 Севераки 306
 Северная Африка 219, 320, 321
 Северная Европа 354
 Северная Индия 40
 Севилья 316
 Селевкиды, эллинист. царская династия 41
 Селевкия 42
 Семела 37
 Сенусерт I 239–240, 241, 244, 245, 252, 253–254, 255, 258
 Сепир Э. 208
 Сервий Туллий, рим. царь 98
 Сергей Гаккель, прот. 143
 Сериков, Н.И. 278
 Сефери, Ж. 94
 Сефриуни, А. 330
 Симеон 174
 Симеон Болгарский 162
 Симеон Сиф 186–188
 Симеон Столпник 122
 Сянопский эмирлат 195
 Сянухе 239–258
 Сирбахам 188
 Сирия 107, 182, 219, 239, 250, 279
 Сисгамбис 46
 Скилица, Иоанн. *См.* Иоанн Скилица
 Склир, Варда. *См.* Варда Склир
 Скржинская, Е.Ч. 263, 266
 Слар-Хорасан 306
 Сибат I. *См.* Багратиды
 Сибат Спарапет 302
 Смирна 37

Смит, Э. 365
 Снофру 253
 Согдиана 42
 Соколовский, С.В. 361, 362
 Соломон 149
 Сорокин, В.С. 346
 София, Премудрость Божья 139
 Софроний Иерусалимский, патриарх 110, 149, 150, 151
 Спалато 169
 Спарта 67, 73, 74, 79
 Спицына, А.А. 345
 Средиземноморский мир 10, 16–17, 21–22, 25–27, 36, 39, 40, 45, 46–47, 50, 51–52, 63
 Средняя Азия 46
 Станко, В.Н. 353
 Штейнгерс, И. 366
 Степанос Таронци 290, 307. *См. также* Асолик
 Стефан «Философ» 184
 Стефан V, папа 169
 Стефан Александрийский 184–185
 Стефан Стгуропул 201
 Стикс 48
 Столяр, А.Д. 351
 Стоунквист 333
 Страбон 77
 Стучевский, И.А. 251
 Султанья 39
 Суруш 44
 Сушевский, А.Г. 249
 Суэц 241
 Схерия 81, 84
 Сцилла 89
 Сюник 281, 297

Табари 165
 Тавр 179
 Таджер, А. 336
 Таксил 35
 Тамза, А. 335
 Таос, М. 330
 Тарон 279, 290, 303, 305
 Таронци, Степанос. *См.* Степанос Таронци
 Тарс 179
 Тарс Киликийский 97, 115–159

- Тассидит, И. 336
 Тахия, М.Ш. 245, 248, 250
 Ташир-Дзоарагет 297
 Тейя 262
 Телемах 74, 79, 86–87
 Теодорид 262
 Тер-Нерсесян, С. 174
 Тимур 39
 Тиннефельд, Ф. 296
 Тир 243
 Тиран 282
 Тиресий 64, 83, 87, 90
 Тит, рим. император 88
 Тлили, М. 342
 Товмасыян Н.Р. 279
 Томашевич, О.В. 239, 250
 Томпсон, Е.А. 260, 261, 274
 Тонья 226
 Топоров, В.Н. 18, 38, 39, 45, 55, 60, 230, 231, 232
 Торисмуд 262
 Торник 299
 Торчинов, Е.А. 141
 Тотила 262
 Трапезунд 195–196, 197, 202–203, 205, 218–220, 225, 232, 233–234
 Трапезундская империя 195
 Троя 65, 67–69, 74–75, 79–80, 85–86, 87–88, 90, 192
 Троя II 357
 Тунис 314, 317
 Турак 226
 Туркастан 304
 Туркия 220
 Турн 70
 Туфил ибн Сума 185. *См. также* Феофил Эдесский
 Уари, Л. 334
 Уари, М. 330
 Узун Хасан, султан 195
 Уилсон, Дж. 237, 250
 Умар, халиф 149
 Умма 315
 Ун-Амон 256
 Урхаеци, Маттеос. *См.* Маттеос Урхаеци
- Успенский, Б.А. 200
 Успенский, Ф. 205
- Фалассий 119, 130
 Фалес 73
 Фарид ал-Дин Аттар 152
 Феакия 76, 87
 Фемий 80
 Феодор 283
 Феодора Арахантлун 216
 Феодор Аарон Болгарин 304–305
 Феодор Вальсамон 176
 Феодосий II Малый, визант. император 175
 Феодосий I Великий, визант. император 285
 Феодосиуполь 219
 Феофан 178
 Феофил Эдесский 185
 Феофилакт Охридский 164, 174
 Феофилакт Симокатта 164, 178
 Фераун Мулуд 322
 Фераун, М. 325
 Фессалоника 181, 189–190
 Фивы 37
 Фигатнер, Ю.Ю. 366
 Филипп, царь Македонский 48, 50
 Филон 114
 Филон Александрийский 103, 167
 Филострат 88
 Финикия 74, 79, 243
 Фирдоуси 50, 51
 Флавий Филострат 35, 38
 Флавий, Иосиф. *См.* Иосиф Флавий
 Фока Црвиз 304
 Фока, Варда. *См.* Варда Фока
 Фомичев, П.Н. 361
 Фонкич, Б.Л. 202
 Фосс, М.Е. 355
 Фотий 174
 Франкфорт, Г.А. 237
 Франция 314, 317, 318, 319, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 328, 329, 332, 333, 334, 348, 349
 Фрейберг, Л.А. 49
 Фрейд, З. 101
 Фукидид 40, 260

- Фуко, М. 47
 Фюссман Ж. 188
- Хаддад, М. 325, 328, 331, 339
 Хайдеггер, М. 12, 20
 Хайкази, Саркис. *См.* Саркис Хайказан
 Хайреддин, М. 328, 330
 Халдея 70
 Халкокондил, Лаоник. *См.* Лаоник Халкокондил
 Хам, Х. 321
 Хамданиды 178
 Ханаанская земля 69, 69–70
 Хантингтон, С. 361
 Харибда 89
 Хариг, Г. 187
 Хаттусили III 254
 Хатшенсут 250
 Хачикян, Л.С. 298
 Хвойка, В.В. 345
 Хеврон 69
 Хегни 268
 Хейзинг, Й. 46
 Хелк, В. 250
 Херсон 171
 Хизр св. 38, 54
 Хильдерик 264, 273
 Хисн-Мансур 283
 Хлат 304
 Хлед 266
 Хлодвиг, франкский король 264
 Хобсбаум, Э. 365
 Ходдер, И. 347, 355
 Ходжа Латиф 214
 Хойслер, А. 267, 269, 272
 Хоннат, Никита. *См.* Никита Хоннат
 Хор 246
 Хосров 282
 Храбр Черноризец 171, 174
 Хрисанф св. 102
 Хумли 267
 Хуфхор 253
- Цагарейшвили, Е.В. 280
 Центральная Азия 225, 232
 Центральная Европа 275–276, 349
 Цец, Иоанн. *См.* Иоанн Цец
 Циклоп 64
- Цирцея 64, 73, 75–77, 80–82
 Црвиз, Никифор. *См.* Никифор Црвиз
 Црвиз, Фока. *См.* Фока Црвиз
 Цулман 306
- Чайлд, Г. 345
 Чебоксаров, Н.Н. 361
 Чеснов, Я.В. 360
- Шам 220
 Шареф, М. 324, 336
 Шахермайр, Ф. 40
 Шевченко, И. 169, 171
 Шидфар, Б.Я. 316
 Шираз 39
 Ширакское царство 294
 Шлнман, Г. 357
 Шрайби, Д. 322, 328, 329, 330, 331, 337, 339
 Шувалов, П. 27, 28
 Шукуров, Р.М. 23, 159, 195, 203, 217, 224, 229, 234
 Шукуров, Ш.М. 16–17, 18, 52, 151, 152
- Щукин, М.Б. 274
- Эберхардт, А. 333
 Эвандр 68
 Эвмей 79, 89
 Эдесса 97, 104–105, 110, 114, 115, 117, 118, 119–120, 124, 125–126, 138, 148, 149, 153–154, 155–156, 159, 298, 303, 304, 306
 Экхарт, Мейстер 20
 Элефантинский ном 253
 Эней 18, 39, 45, 65, 67–69, 68, 70
 Эол 76, 80, 83
 Эорманрик 264
 Эреб 83
 Элла 265, 267, 273, 276. *См. также* Атллы;
 Атли
 Этцель 262, 269–270, 273
 Эфес 285
- Южная Африка 349
 Южный Тайк 279

Юзбашян, К.Н. 282, 284
 Юнона 68
 Юпитер 68
 Юстин 35
 Юстиниан I, визант. император 21, 148,
 172

Якоби, Д. 191
 Якобсен, Т. 237
 Якобсон, Р. 168
 Ямвлих 172
 Ясин, Ж.Л. 336
 Ясин, К. 322, 327
 Яхве 70

**ПО ВОПРОСАМ ОПТОВОЙ ЗАКУПКИ
 КНИГ ИЗДАТЕЛЬСТВА «АЛЕТЕЙА»
 ПРОСИМ ОБРАЩАТЬСЯ:**

Тел./факс: (095) 391-18-04.

**Для корреспонденции:
 115569, Москва, а/я 135, «Алетейа».**

**МОСКВИЧИ МОГУТ ПРИОБРЕСТИ
 КНИГИ НАШЕГО ИЗДАТЕЛЬСТВА
 В МАГАЗИНАХ:**

«Новый Акрополь»
 ул. Шипиловская, д. 7
 Тел. 391-18-14, 391-18-04
 м. «Орехово»

«Московский Дом Книги»
 ул. Новый Арбат, д. 8
 Тел. 290-35-80
 м. «Арбатская»

«Библио-Глобус»
 ул. Мясницкая, д. 6
 Тел. 928-35-67
 м. «Лубянка»

«Молодая гвардия»
 ул. Большая Полянка, д. 28
 Тел. 238-50-01
 м. «Полянка»

«Москва»
 ул. Тверская, д. 8
 Тел. 292-73-55
 м. «Тверская», «Чеховская»

«Путь к себе»
 Ленинградский пр., д. 10а
 Тел. 257-39-87
 м. «Белорусская»

«Вестник»
 магазин при Международном
 центре Рерихов,
 Малый Знаменский пер., д. 3
 Тел. 203-67-47
 м. «Кропоткинская»

«Ad marginem»
 1-й Новокузнецкий пер., д. 5/7
 Тел. 931-93-60
 м. «Павелецкая»

«Графоман»
 ул. Бахрушина, д. 28
 Тел. 959-21-03
 м. «Павелецкая»

МАГАЗИН «НОВЫЙ АКРОПОЛЬ»

Книги издательства «Алетейа» можно приобрести в магазине «Новый Акрополь».

Магазин специализируется на книжной продукции культурно-философской и гуманистической направленности. Его ассортимент составляет около 500 наименований и постоянно расширяется. Помимо книг вниманию покупателей предлагаются рельефные репродукции произведений мирового искусства, изделия из керамики, изготовленные в мастерских «Нового Акрополя», сувениры.

Адрес магазина: г. Москва, ул. Шипиловская, д. 7, в помещении культурного центра «Новый Акрополь».

Проезд: м. «Орехово», далее авт. 709, 711 до ост. «Ул. маршала Захарова».

Часы работы:

Понедельник	с 11 ⁰⁰ до 18 ⁰⁰	Четверг	с 11 ⁰⁰ до 22 ⁰⁰
Вторник	с 11 ⁰⁰ до 22 ⁰⁰	Пятница	с 11 ⁰⁰ до 22 ⁰⁰
Среда	с 11 ⁰⁰ до 22 ⁰⁰		

КНИГА — ПОЧТОЙ

Издательство «Алетейа» предлагает вам выбрать, заказать и получить по почте книги следующей тематики:

философия;
психология;
история и культура;
священные тексты мировых религий и традиций;
мифология, символизм;
оккультные науки;
научные издания;
художественная литература;
литература для детей
и другие книги философско-гуманистической направленности.

Прислав конверт с наклеенными марками и написанным обратным адресом, вы получите каталог и условия рассылки.

Для заказа книг присылайте заявки по адресам:

Россия: 115569, Москва, а/я 135
Телефон: (095) 391-18-14

Украина: 252192, Киев, а/я 38
Телефон: (044) 513-53-82

Серия «ОКО»

ЧУЖОЕ: ОПЫТЫ ПРЕОДОЛЕНИЯ
Очерки из истории культуры Средиземноморья

Под редакцией Р.М. Шукурова

Ответственный редактор Л.Ю. Сергиенко
Редактор А.Б. Шахнович
Технический редактор А.С. Мишачева
Верстка Г.А. Фетисовой
Корректор О.В. Наумова

Изд. лиц. ЛР № 040768 от 22.05.96. Гигиеническое заключение на продукцию,
товар за № 77. ФЦ.8.953.П.104.12.98 от 28.12.98. Выдано Федеральным
центром Госсанэпиднадзора. Сдано в набор 1.12.98. Подписано
в печать 1.01.99. Формат 60 × 90 ¹/₁₆. Гарнитура «Петербург».
Бумага офсетная. Печать офсетная. Усл. печ. л. 24. Тираж 1 500.
Тип. зак. № 1604.

Издательство «Алетейа». 115569, Москва, ул. Шипиловская, 7.

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленных диапозитивов
в ОАО «Можайский полиграфический комбинат».
143200, г. Можайск, ул. Мира, 93.