

ТЕКСТ:  
семантика  
и  
структура



АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ И БАЛКАНИСТИКИ

ТЕКСТ:  
семантика  
И  
структура



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»  
МОСКВА 1983

В сборнике представлены работы в области лингвистики, мифологии и фольклора славянских и балканских народов, посвященные исследованию текстов языков балкано-балтийского региона.

Ответственный редактор  
кандидат филологических наук  
Т. В. ЦИВЬЯН

Т  $\frac{4602000000-112}{042(02)-83}$  383-83—II

© Издательство «Наука», 1983 г.

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Настоящий сборник статей продолжает серию исследований, посвященных приложению методов новой быстро развивающейся дисциплины — лингвистики текста — к материалу древних и новых, славянских, балтийских и балканских языков. Как и в предыдущих сборниках, входящих в тот же ряд (последний из них — «Структура текста», 1980), авторский коллектив ставил перед собой задачу соединить собственно лингвистическую методику с приемами и выводами смежных дисциплин, выведя таким образом анализ структуры текста на стык наук. Представляется, что комплексный подход в наибольшей степени соответствует современному уровню научного анализа. В дальнейшем предполагается расширять проблематику (это, в частности, получило отражение на симпозиуме «Структура текста — 81», см. сборник тезисов, М., 1981); так, будет проведено планомерное обследование структуры текстов строительных обрядов, заговоров, погребального ритуала, загадок (и шире — космологических текстов) и т. д. Каждому из этих видов текстов в их соотношении с археологическими и этнографическими данными в дальнейшем будет посвящена особая коллективная монография. Опыт предпринятого в настоящем сборнике подхода будет продолжен и развит в последующих изданиях.

Новые, структурные методы, вырабатываемые специально для лингвистики текста, должны плодотворно сочетаться с теми методами анализа, которые уже давно используются в лингвистике и филологии. В частности, при интерпретации текста и дешифровке текстов изучаемого средиземноморского, эгейского ареала (такой, как этрусский, связанный с ним язык лемносских надписей и хаттский) оказывается необходимым широкое привлечение сравнительно-исторического метода и реконструкция исходных форм и пракоonstrukций. Представляется, что выявление ареальных связей носителей этих древних языков может пролить свет на этногенез не только самих этих народов (этрусков и родственных им племен — хаттов), но и более широкого круга народов, оказывающихся связанными с ними либо непосредственными языковыми отношениями родства, как хурриты, либо косвенными субстратными и адстратными связями. Так, оказывается необходимым пересмотр установившихся за последнее время представлений о преимущественно или исключительно индоевропейском (в частности, «фракийском», фригийском и анатолийском) харак-

тере догреческого («пеластского») или в целом древнебалканского и (восточно)средиземноморского субстрата (на односторонность этого тезиса, получившего широкое хождение у лингвистов, в последнее время обращают внимание археологи). Статьи Вяч. Вс. Иванова об интерпретации текста хаттско-хеттского строительного ритуала и об истолковании этрусских текстов в свете данных сравнительного языкознания и статья А. И. Немировского об одной новой этрусской надписи представляют этот круг проблем.

Вместе с тем необходимо и углубление на лингвистической основе реконструкции собственно индоевропейских и в частности восстановление индо-ирано-греческих текстов, в связи с чем особое значение приобретает выявление истоков таких жанров, как драматические (этому посвящена статья В. Н. Топорова о происхождении древнегреческой драмы, продолжающая цикл его работ по той же проблематике). Античность представлена также статьями А. В. Лебедева, Н. В. Брагинской, Е. Г. Рабинович, Т. Б. Менской и Т. В. Цивьян. Рассматриваемые в них проблемы (реконструкция и анализ отдельных текстов космологического содержания, эпиграфика как жанр письменного фольклора, интерпретация ряда мифологем и т. п.) всегда ориентированы на структуру текста в разных его аспектах — от жанровых конструкций до ключевых лексем, определяющих важные смысловые доминанты соответствующего текста.

В сборнике продолжена и линия реконструкции праславянского текста (статьи Г. А. Левинтопа о проблеме реконструкции праславянских эпических текстов в свете лексических данных, А. К. Байбурина о структуре текстов славянского строительного ритуала и Т. М. Судник о структуре заговора; без анализа соответствующих структур невозможно сколько-нибудь надежная реконструкция «исходных» текстов). Важно подчеркнуть, что этой проблематикой Сектор структурной типологии занимается на протяжении более двенадцати лет. Реконструируемые фрагменты текстов будут включены в подготавливаемый словарь славянских древностей.

При рассмотрении текстов любых жанров ключевыми оказываются вопросы организации текста. При их решении используются как основные понятия лингвистической семантики (антонимия, сравнение, тавтология, см. статьи Ю. К. Лекомцева, М. И. Лекомцевой, Л. Г. Невской) в их приложении к анализу фольклорных и литературных текстов, так и полученные в последнее время результаты исследования диалогической (вопросоответной, см. статью Т. Н. Свешниковой) структуры текста.

Сборник заключается двумя статьями, выводящими текст за пределы только словесного. В статье В. Н. Топорова рассматривается важный вопрос о соотношении текста и пространства в разных аспектах — от анализа пространства как необходимого условия текста до возможности понимания самого пространства как своего рода текста-субстрата. Статья Н. Л. Мухелишвили и В. М. Сергеева содержит сопоставление категорий византийской философии с идеями квантовой физики.

## ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ТЕКСТА ХАТТСКО-ХЕТТСКОГО СТРОИТЕЛЬНОГО РИТУАЛА (в свете данных внешнего сравнения)

ВЯЧ. ВС. ИВАНОВ

Предлагаемая работа представляет собой часть более общего исследования структуры текстов строительных обрядов балкано-эгейско-малоазиатского ареала. Предметом рассмотрения в настоящей статье является древнейший из дошедших до нас текстов этого типа — текст хаттского строительного ритуала, сохранившегося в нескольких копиях с достаточно подробным хеттским переводом — пересказом<sup>1</sup>. Благодаря наличию перевода и ряда параллельных хаттских и хеттских текстов с отчасти сходной структурой было давно уже произведено достаточно детальное исследование отдельных его форм, слов и конструкций на основе комбинаторного метода. При несомненности отдельных успехов, достигнутых на этом пути, многие места и смысл целых выражений остались загадочными. Новые возможности открываются благодаря систематическому сравнению хаттского языка с северо-(западно-)кавказскими, родство которых с ним предполагалось и ранее, но не было выявлено. Ниже предлагается интерпретация каждого из предложений текста и всего текста в целом на основе внешнего сравнения. Текст мифологического зачина хаттского ритуального текста вводится хеттской обрядовой формулой: *ma-a-an I. NA É. GAL<sup>LI</sup>M GIBIBIL<sup>GIS</sup> ha-at-tal-wa-aš GIS-ru ti-il-ta-nu-wa-an-zi Ú<sup>LU</sup>zi-li-pu-ri-ya-tal-la-aš a-pi-ya-ak-ku a-ni-ya-zi ta ki-e INIM<sup>MEŠ</sup>me-ma-i* (A II 37—39) 'Когда в новом дворце устанавливают запор из дерева (буквально: дерево запора), тогда жрец бога Цилипури осуществляет там именно обряд и говорит такие слова!' Практически та же самая формула повторяется и в заключительной хеттской части обряда с незначительными графическими разночтениями (хет. *ni* вместо акк. *Ú* 'п', что характерно для более ранних текстов) в середине и существенным уточнением в конце: *ki-i ud-da-a-a [r 'ha-a't-ti-li me-ma-i 'такие слова по-хаттски говорит'* (IV 14—15). Иными словами, решительно утверждается, что весь основной текст, анализируемый нами далее, произносился только по-хаттски. Следовательно, функция хеттского текста, как процитированного вводящего и заключаю-

<sup>1</sup> Schuster H.-S. Die Hattisch-hethitische Bilinguen. I. Einleitung, Texte und Kommentar, T. 1. Leiden, 1974.

щего, так и переводящего или пересказывающего хаттский, было чисто прикладной. Этот вспомогательный текст объяснял назначение и смысл канонического хаттского текста. Характерно и то, что главный жрец, совершающий обряд, обозначается посредством хеттского производного от хаттского имени бога *Zilipuri (Zilibure)*, который далее действует в ритуале. Имя жреца, часто встречающееся в хеттском тексте, образовано посредством продуктивного хеттского суф. *-tala-* (соответствует слав. *\*-tel-*<sup>2</sup>). Поскольку в других случаях хат. *zil-* служит для передачи латерального, соответствующего адыг. *цI*, кабард. *цI*, авар. *q*, семантика ритуала позволяет гипотетически сопоставить первую часть имени *Zili-bure* с адыг. *цIэ-* в префиксальных глаголах типа *цIэфэн* 'поместиться' (*унэм цIэфэн* 'поместиться в комнате'), кабард. *цIэ-* в *цIэгъ-этIысхэн* 'вселять' (*унэцIэм цIэгъэтIысхэн* 'вселить в новый дом'). Вторая половина слова скорее всего содержит в начале либо классный показатель *\*w-(\*v=?)* 1 класса (одушевленных предметов), либо сочетание корня (ср. убых. *-w-* 'входить' = 'быть помещенным') с суф. *-ri/-re* (ср. адыг. *-p* как надежный суффикс?).

Хаттский текст ритуала начинается фразой, позволяющей определить его мифологический фон: *wa<sub>a</sub>-aš-ḥa-ab-ma eš-wa<sub>a</sub>-ur aš-ka-ah-ḥi-ir šu-ū-wa<sub>a</sub>*. Согласно хеттскому переводу фраза означает: DINGIRMES KURMES *ma-ni-ya-ah-ḥi-ir da-a-ir-ma-at* 'Боги страны роздали для управления, и это (или эти) они установили'. Первая конструкция содержит хаттское название бога в формуле с классным показателем *wa-*, писавшимся посредством особого знака 'полуафавитного' типа<sup>3</sup>, встречающегося только в хаттских и хурритских, но не в хеттских текстах богазкёйского архива и означающего скорее всего спирант типа */v/*. Этот показатель мог, как и в ряде восточнокавказских языков, означать ед. ч. 1 класса и мн. ч. того же класса. В данной фразе согласно хеттскому переводу его надо почитать во второй функции. Наличие соответствия хат. *wašḥab* в абхазо-адыгских языках (адыг. *уашхэ* 'небесный свод', кабард. *уашхэ* 'вышняя неба, небесная песня', убых. *wašx<sup>a</sup>* 'гром и молния, бог', в том числе в архаических закланиях, находящихся параллель и в абхазо-абазинском: абх. *Уашхо* и т. п.) обратило на себя внимание еще на первых порах изучения хаттского языка и тем не менее было позднее отвергнуто

<sup>2</sup> Из существующих для славянского языкознания соответствий следует отметить тождество польск. *pytel* 'часток сито для муки', *pyłować* 'просеивать муку для неклеванного хлеба' (: др.-новгор. *пыль/еница* 'печкария' с характерным развитием *\*tl > \*kl*; лит. диал. *pikliavoti: Zinkevičius Z. Lietuvių kalbos istorinė gramatika, I. Vilnius, 1980, c. 146, § 214* с литературой); хетт. *pittalwan* 'неклеванный' < *\*p<sub>h</sub>l<sup>w</sup>-tl-w-ont* (в частности, о муке и хлебе, также о мисе и масле); просеиванный, прочищенный (о сене, а также о платве и колеснице), ср. к развитию группы *\*k<sup>w</sup>l-* > *-tl-* в хеттском *lutta-* 'окно' < *\*l(e)uk<sup>w</sup>-to-* и т. п.

<sup>3</sup> Знак представляет собой сочетание обозначения *w* (непосредственно предшествующего и по форме, и по функции соответствующей «букве» угаритского клинописного алфавита) с последующим проявляющим знаком для гласного *a*.

по существу только из-за наличия народной этимологии у соответствующего адыгейского слова<sup>4</sup> (ср. *уашхор шхъуантIэ* 'небо голубое', но это прилагательное в адыгском означало 'зеленый, серый': *шхъонтIагъ* 'зеленый, серый'; *шхъонтIашху* 'зеленоватый, сероватый', кабард. *шхъуэ* 'серый, стальной', *шхъуантIэ* 'зеленый'). Наличие префикса в хаттском слове не только не противоречит хаттской этимологии, а позволяет ее поддержать, так как дает возможность установить гипотетическую связь приведенных абхазо-адыгских названий неба, бога и хат. *wa-šḥab/w-* с праадыгским *\*šx<sup>a</sup>* 'волшебство'<sup>5</sup> (адыг. *ушхушханыгъ* 'волшебство, колдовство', *ушхушхэ* 'волшебный', *ушхушхан* 'колдовать', *шхэ епхын* 'отравить', кабард. *шхъуэ* 'отрава, яд'), ср. убых. (из адыг.<sup>6</sup>) *šx<sup>a</sup>awá* 'колдовство', *sx<sup>a</sup>ax-* 'околдовывать': *as sx<sup>a</sup>axən* 'я его околдовываю.' Хат. *-ab/w* может соответствовать убых. *-aw-* и лабализации в праадыгском. Восстанавливаемое на основе этих соответствий абх.-адыг. *\*šx<sup>a</sup>*<sup>7</sup> сопоставимо с хат. *eš-tan* 'бог солнечного неба' (сложное слово?) и с вост.-кавказ. *\*(h)Vs-* (цез. хварш. гинух. *as* 'туча, туман, дождь, небо', бежт. гунз. *has*, хуррит. *ešī*, урарт. *ešá* 'небо'<sup>8</sup>) и кет. *eš* 'небо, бог' (котт. *éš* 'небо, бог'), *éšzai* 'облако' (объяснение из сложения с названием горного хребта является народной этимологией). Значение последнего египетского слова заставляет допустить и древность ст.-адыг. *схыё* 'град'<sup>9</sup>), *вфдише* 'дождь', адыг. *оушхы* 'дождь', кабард. *уэ-шх* 'дождь', убых. *-š'γ* в *t<sup>a</sup>á-š'γ* 'град', где в первой части возможно соответствие хат. *tu-mil/n* 'град' (деление предлагается на основе этой этимологии и наличия морфы *-mil-* в имени бога грозы *Иаша-mil-*).

Название *wa-šḥab* 'боги' засвидетельствовано в нескольких надежных формах, в частности, в форме *ḥa-wa-šḥaw i* 'среди богов' в текстах, обозначающих наименование на языке богов (хет. DINGIRMES *-naš ištarna*, ср. точное типологическое соответствие в айиск. *камуj-атта* 'среди богов' в контексте, где речь идет о языке богов). В разбираемом хаттском тексте стронтельного обряда использована форма *wa-šḥab-ma*, играющая роль эргатива,

<sup>4</sup> Камменхубер А. Хаттский язык. — В кн.: Древние языки Малой Азии. Сб. ст. под ред. И. М. Дьяконова и В. В. Иванова. М., 1980, с. 36 (там же история вопроса изучения хаттского с северо-западнокавказским). — За той гиперкритической точкой зрения, которую вслед за Деетерсом принимала А. Камменхубер, последовали Г. А. Климов и А. К. Шагиров (в его этимологическом словаре адыгских языков, там же см. библиографию спорных этимологий адыгских слов, которая здесь опущена для экономии места).

<sup>5</sup> Kuipers A. H. A dictionary of Proto-Circassian roots. Lisse, 1975, N 76.

<sup>6</sup> Dumézil G. Documents anatoliens sur les langues et les traditions du Caucase. III. Nouvelles études oubykh (Travaux et mémoires de l'Institut d'éthnologie, LXXI). Paris, 1965, p. 244.

<sup>7</sup> К соответствиям и реконструкции здесь и далее см.: Старостин С. А. Реконструкция праабхазоадыгской системы согласных. — В кн.: Конференция «Проблемы реконструкции». Тезисы докладов. М., 1978, с. 96—101.

<sup>8</sup> Дьяконов И. М. Хуррито-урартский и восточнокавказские языки. — В кн.: Древний Восток, 3. Ереван, 1978, с. 31 (соответствие 10).

<sup>9</sup> Любе Л. Словарь русско-черкесский или адыгский. Одесса, 1846, с. 47 (помета ст.-адыг. в тексте далее отсылает к этому источнику).

непосредственно сопоставимого с адыгским эргативом на -м в сочетаниях типа адыгейск. *тхэм ыПуагэр* 'бог сказал' ('= богом сказано')<sup>10</sup>. Однако нельзя исключить того, что адыгейский эргатив на -м<sup>11</sup> и хатские формы на -та не психодно родственны друг другу именно как падежные, а возникли в результате параллельного развития одних и тех же сочетаний с постпозитивным указательным местоимением типа кабард. *мы/о*, адыгейск. *мы*.

Наличие такого указательного местоимения в хатском называется билингвой-защитом, в которой хат. *[i]-ma-le-n zar-du* переведено хет. *kel·UDU-un ZI. ŠU*<sup>12</sup> ('этой овцы) мясо'. В этом сочетании хат. *le-* 'мясо' (с окончанием объекта -n, ср. убых. -n и следы падежа на -n в абхазо-абазинском и падеж на -n в восточнокавказском) соответствует адыгейск. *мы* 'мясо', кабард. *мы* (сван. *le/aʷ-* 'мясо' — древнее заимствование из производной основы типа адыгейск. *мыгъо-мыбжь* 'мясные блюда', *мыгъ-эуэгъ* 'сушеное мясо', кабард. *мыгъэгъуа*, ср. также чечен. *лагъа* 'мясозаготовки', *лагъа-нан* 'мясной' и т. п.), убых. *γ'a* абхаз. *жэы* (при латеральном геминированном абруптивном аффрикативном и префиксе *г-* в дагестанском; авар. диал. *ри-мЛыи*, анд. *рикъи*, цез. *релI*, лак. *дикI*, лезг. *йак*, удин. *эжъ*, хип. *лыкк*. Хат. *zar-* 'овца' (с суф. род. пад. -du, для которого параллели обнаруживаются в восточнокавказском, енисейском и тибето-китайском) принадлежит к группе слов, имеющих наиболее четкие соответствия в пахском: чечен. *уъстагI(ий)* овца (при согласовании по III классу: *уъстаг бахара* 'овца попла') фонетически соотносится с хат. *zar-* 'овца' с префиксом III класса *wa<sub>a</sub> wa<sub>a</sub>-zar-el*<sup>13</sup> и абхаз. *(a-)yasa* 'овца' (ср. отражение древнего классного показателя в абх. *у-* в *Уашхо* согласно изложенному выше) точно так же, как чечен. *стаг* 'человек' (согласование по I классу: *стаг*

<sup>10</sup> Из текста нартовского эпоса: *Яковлев Н. Ф., Ашхатаф Д.* Грамматика адыгейского литературного языка. М.—Л. 1941, с. 452.

<sup>11</sup> Грузинский повествовательный падеж на -та(n), охарактеризованный еще Ф. Мюллером как «определенный поминатив» (ср.: *Климов Г. А., Алексеев М. Е.* Типология кавказских языков. М., 1980, с. 101 и след.), может восходить к постратическому показателю определенности \*-m(Λ) в части западнопостратических языков (в частности, в митском), получившему именно значение определенного падежа (в том числе именительного: сем. \*-m, п.-е. им.-вн. п. ср. р. \*-om: *Иванов В. В.* Сравнительно-исторический анализ категории определенности-неопределенности в славянских, балтийских и древнебалканских языках в свете индоевропеистики и постратистики. — В кн.: Категория определенности-неопределенности в славянских и балканских языках. М., 1979, с. 11—18). В этом случае прямой связи с северо-западнокавказскими и хатскими формами ожидать нельзя. Сван. -ет как падежный показатель, аналогичный груз. -та(n), может либо иметь общее с ним происхождение (и в таком случае возводится к той же постратической праформе, ср. сван. *еʒn-em'он'* и груз. диал. *е-та-* при монг. *i-ta-da* 'ему' и -m- в косвенных падежных формах индоевропейских местоимений), либо быть одним из ранних результатов свано-абхазо-адыгского языкового контакта (не исключено и то, что унаследованное \*-m в сванском могло видоизмениться под влиянием сходной функции адыг. \*-m).

<sup>12</sup> *Laroche P.* Une conjugation bilingue hattî-hittite. — *Jahrbuch für kleinasiatische Forschung*, Bd. I, November 1950, Heft 2, p. 175.

<sup>13</sup> *Камменхубер А.* Указ. соч., с. 59, 84.

*вазара* 'человек пошел', *в-оxxа стаг* 'больной-старый человек') с хат. *zari* 'человек, люди' с префиксом (ед. и мн. ч.) I класса *wa<sub>a</sub>-zari* (ср., в частности, *wa<sub>a</sub>-zari-un* 'человечества' в том же контексте, что и *wa<sub>a</sub>-šhaw-un* 'богов'), ср. арини. *bo-šor* 'мужки' (I класс). Выделение классного показателя \*-b- в дагестанском названии 'овцы', сопоставимом с хат. *wa<sub>a</sub>-zar*, допускал еще Н. С. Трубецкой: «ар. Plur. *ruçu* (wo -r- das Klasselement der „Genus plurale“ ist) „Schafe“ ~ bag. *beçur*, tindi *boçar*, çam. *boçaldā* (wo b- das Klasselement des „Genus singulare neutrum“ ist) „Schaf“»<sup>14</sup>. Сходство начального и конечного элементов лезг., хшалуг. *вукъар*, агул. *укъар*, крым. *вукъер*, будух. *вукъер* 'овца' с разбираемыми словами представляется весьма вероятным. Для восстановления психодного фонетического облика слова значительный интерес может представлять древнее армянское заимствование *вошхар* 'овца' (где аналог указывает на связь с северокавказским) при груз. *схвар*, мегр. *šxur*, чан. *(m)čxur*, *тсхур-*, *мškur-* (разнообразные рефлексивы может говорить о заимствовании; согласно реконструкции С. Н. Николаева и С. А. Старостина, группа с ларингальным в середине слова может быть восстановлена в северокавказском).

Сочетание *та-le-* в приведенной билингве тождественно адыгейск. *мб лы-р* 'вот то мясо', *мы лы-р* 'это мясо'<sup>15</sup>. Указательное местоимение *мы/о-* в адыгском имеет соответствия в восточнокавказском и хурритском (*ma* 'ille' по Ларошу)<sup>16</sup>. При положении этого элемента в постпозиции образуется (как в адыгском и хатском, так и в восточнокавказском) эргатив. В качестве типологической параллели можно напомнить давно намеченную Шухардтом<sup>17</sup> интерпретацию индоевропейского «эргативного» («активного») падежа на \*-s (позднее ставшего именительным падежом единственного числа и родительным падежом в тематическом типе на \*-o-). Еще Шухардт обратил внимание на то, что активный падеж указывает на нечто новое (в том же смысле, в каком о «новом» — реме говорят в лингвистике текста и в теории актуального членения) и поэтом может иметь при себе местоимение (тип *Der Väter-er ruft*). Соответственно индоевропейский активный падеж на \*-o-s может быть возведен к указательному местоимению \*-s(o), хеттское -aš. Правильность такой интерпретации подтверждается типологическим сопоставлением с северо-западнокавказским, где эргативный падеж на \*m в адыгском (как и родственные

<sup>14</sup> *Trubetzkoy N.* Studien auf dem Gebiete der vergleichenden Lautlehre der nordkaukasischen Sprachen. — *Caucasica*, 1926, fasc. 3, S. 21.

<sup>15</sup> Ср. об ударении: *Яковлев Н. Ф., Ашхатаф Д.* Указ. соч., с. 290.

<sup>16</sup> Фонетически сходный элемент есть и в картвельском, но он может иметь постратическую этимологию: *Иллич-Свитыч В. М.* Опыт сравнения постратических языков. Сравнительный словарь (1—5). М., 1976, с. 70. — В конечном счете именно местоименные элементы могут иметь наибольшую древность, допускающую сравнение праязыков макросемей, типа постратической и северокавказской; по этот глоттогенетический аспект в настоящее время предпочтительно еще не рассматривать до завершения предварительной работы над реконструкцией отдельных праязыков.

<sup>17</sup> *Шухардт Г.* Избранные статьи по языкознанию. М., 1950, с. 252.

формы эргатива на *-m* в восточнокавказском) бесспорно восходят к сочетанию основы с постпозитивным указательным местоимением *\*mə/\*ma*. В настоящее время это представляется возможным благодаря сравнению современных адыгских языков с родственным им хатти, где представлены и формы с постпозитивным *-ma* после имени в функции эргатива: *ua<sub>a</sub>-aš-ya-ab-ma* 'seitens der Götter' «tritt in die Rolle eines Agens»<sup>18</sup> и формы с препозитивным указательным местоимением типа *(i)-ma-al-li-en* '(ему, для него: i-, северо-западнокавказский префикс объекта) это'. Если в адыгском и хаттском рема выражена не постпозицией *\*-ma-* в эргативной конструкции, а глаголом (без локальных прерывов), то обычна конструкция с препозитивным *m (e)-* (явно того же местоименного происхождения<sup>19</sup>): зап. *s<sup>0</sup>əzər me-thaç'ʼe* 'женщина моет', хаттское *tilah-zilat ma-zilat*<sup>20</sup> 'великий престол стоит'. Типологическое сопоставление с такими северо-западнокавказскими (и родственными хаттскими) конструкциями позволяет считать, что индоевропейские конструкции типа *\*so* + глагол (безударный) были их типологическим аналогом в такой же мере, как и конструкции с эргативом на *-s* в индоевропейском были типологической параллелью адыгским и хаттским эргативным конструкциям.

Иначе говоря, с точки зрения соотношения темы и ремы (данного и пового) положение указательного местоименного элемента можно описать следующим образом. Если выделяется в качестве нового эргативная конструкция имени, то за именем следует (диахронически) указательное местоимение: *washab-ma*; позднее из такой конструкции возникает эргативный падеж. Не представляется возможным определить в точности, были ли хаттские формы на *-ma* (особенно часто встречающиеся в текстах без хеттских переводов, где интерпретация затруднена) уже падежными формами (как адыгские) или еще сочетаниями с постпозитивным местоименным элементом. Косвенным аргументом в пользу первого толкования можно было бы считать эргативообразное использование форм на *\*-nt-* в хеттском, в чем можно было бы видеть след древнего хаттского субстрата. Если в качестве нового — ремы в неэргативной конструкции выделяется не имя, а глагол, то ему предшествует тот же местоименный элемент: адыгейск. *ma-dəž* 'кричит' (вторичность залоговых употреблений этого префикса была предположена еще Н. Ф. Яковлевым). Таким образом, хаттские факты в сопоставлении с адыгскими позволяют подойти к проблеме эргативной конструкции (которой в последние годы посвящено мно-

<sup>18</sup> Schuster H.-S. Op. cit., S. 106, § 1.4. 732 (к сожалению, автор не обратил внимания на роль *-ma* в этой конструкции).

<sup>19</sup> Dumézil G. Le verbe oubykh. Etudes descriptives et comparatives (Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, nouvelle série, t. I). Paris, 1975.

<sup>20</sup> Текст согласно копии разбитого ритуала (Шустером не учтенной) K Bo XIX 162 (936/2) Vs. 5—6; *te-et-ta [h-zi-la-at] ma-zi-la-a-at*, реконструкция согласно: Haas W. [ред. на кн.] H.-S. Schuster. Die hattisch-hethitischen Bilinguen. — Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Bd. 68. Wien, 1976, S. 206. — Обоснование интерпретации см. ниже.

жество исследований) в свете основных положений текстовой лингвистики.

С эргативной конструкцией в данном хаттском предложении связана глагольная форма *aš-ka-ah-ḫi-ir*. Гипотеза о соотношении хаттского именно с (прото) адыгским, соответствующая приведенным соображениям об эргативе (и возможно объясняемая не столько специальными диалектными связями адыгского с хаттским, сколько архаичностью обеих этих ветвей северо-западнокавказского, ср. приведенные выше формы с сохранением латеральности начального хат. *le-*, адыг. *лы-* 'мясо' и т. п.), позволяет предположить, что хатт. *-ḫi-* (при обычном для хеттской и хаттской графики употреблении *-i-* для гласного переднего ряда типа *-e-* закрытого) функционально соответствует адыг. *-xə-* как суффиксальному показателю мн. ч. объекта 3 л. в глаголе. В таком случае и конечное *-r* легко было бы интерпретировать по аналогии с адыгскими формами, имеющими этот конечный суффикс. Корнем следует признать *-ka-*, имеющее точное соответствие в убых. *-q'a-* 'давать' при мн. ч. объекта. Начальное *a-* в *a-š-ka-ah-ḫi-r* следует, судя по роли начального *a-* в абхазо-адыгских глагольных формах, признать возможным показателем объекта (тогда отличие от современного адыгского состояло бы в одновременном выражении объекта в префиксе *-a-* и числа объекта в суффиксе *-ḫi-*). Наиболее спорной остается интерпретация *-š-* в этой форме. Судя по другим хаттским формам, соотношение с глагольными корнями, предполагавшее бы сочетание корней или деривационных морфем (ср. убых. *š'* 'делить' с последующим *-q'a-* как суффиксом и т. п.) не кажется вероятным. Очень гадательно можно было бы предположить на основании функции *\*s-* как префикса 1 л. ед. ч. в абхазо-адыгском отнесение *š-* к 1 л., что соответствовало бы текстам хеттских молитв и обрядов, где царь в аналогичных случаях говорит о себе в 1 л. (ср. 1 л. мп. ч. ниже в хеттском пересказе аналогичной хаттской глагольной формы).

Представляется вероятным, что *-š-* в *a-š-ka-ah-ḫi-r* должно быть соотносено с *(e)š-* в объекте *eš-wur* в анализируемой эргативной конструкции. В хаттском основой существительного является *-wur* 'страна, земля', соотносимое с хуррит. *ḫaw(u)ri* 'земля'<sup>21</sup> и, по-видимому, восходящее к общесеверокавказскому<sup>22</sup> лексическому слою в хаттском и хурритском. Однако остается не вполне ясным, насколько этот термин сохранился в современных западнокавказских языках (фонетически сравнение с протоадыгским *\*xak<sup>30</sup>*

<sup>21</sup> Haas W. Op. cit., S. 203.

<sup>22</sup> Условность термина «северокавказский» применительно к хаттскому (распространенному в III тыс. до н. э.) в северной части Малой Азии и хурритскому, уже на рубеже III и II тыс. до н. э. (если не много ранее) взаимодействовавшему с лувийским на юго-востоке и юго-западе М. Азии, а также и применительно к этрусскому (см. вторую статью автора в настоящем сборнике), представляется очевидной, тем более, что еще Услар предположил южный путь миграции носителей абхазо-адыгских языков (согласующийся и с бытующими у них до сих пор преданиями).

'страна, область' остается весьма проблематичным, т. к. несена судьба  $*-k^{23}$  при хатт.  $-w-$ ), как и в языках восточнокавказских (ср., однако, арч.  $x/or$  'селенше' при соответствиях со значениями 'село, поле' в других дагестанских языках). Не исключено, что термин был утерян, заменен новообразованиями и заимствованиями при изменении социальной структуры носителей северокавказских языков. Что же касается префикса  $eš-$  в  $eš-wur$ , то на основании аналогий с другими хеттскими текстами этого типа можно высказать допущение, что и в тексте строительного ритуала  $eš-$  имеет то же значение, что и показатель  $a/e-$  ( $-š-$ ) в глагольной форме  $a/e-š-ka-h/hi-r$ . Иначе говоря, в конструкции  $e-š-wur a/e-š-kah/hi-r$  имеет место согласование по морфам  $-a/e-$ .

В глагольной форме есть несколько возможностей интерпретации  $aš-$ . Одна из них кажется наиболее вероятной с точки зрения грамматической (в том числе и согласовательной) структуры и лучше всего соответствует истолкованию хаттского в свете абхазо-адыгского. Во всех северо-западнокавказских языках есть глагольный префикс объекта 3 л.  $a-$ , который (в частности, в убыхском и в адыгском) может относиться и к 3 л. мн. ч.: адыгейск.  $a-p-ety$  'им он дает'. В таком случае это же значение следует приписать и хатт.  $a-$ . В пользу этого предположения говорит, в частности, то, что в адыгейском  $a-$  соотносится с  $u-$  в притяжательной функции:  $a-шыгэр$  'их братья';  $u-тылэ$  'его книга'. Что же касается префикса объекта 3 л. ед. ч.  $i-$  (тождественного абхазо-адыгскому), его наличие в хаттском бесспорно доказывается формами типа  $i-tu-ú-ə$  'мы едим', ср. абхаз.  $u-φ-eim$  'он что-то съел' (убых.  $f-$  'есть'; адыг.  $-m-$ , 1 мн. ч., нах.  $m-xo$  'мы', ср. табас.  $č-$  эксклюз. при  $x-$  инклюз.: абх.  $φ-$ ). Следует отметить обычный для абхазо-адыгского порядок «аффикс объекта + аффикс субъекта» (OS) в этой форме.

Значительно более сложной является интерпретация  $-š-$  в форме  $a-š-ka-h/hi-r$ . Контекст делает возможным сопоставление с убых.  $-š'(q'a)$ , часто встречающимся в сложениях в качестве первого элемента, где речь идет о разделении, распределении (ср. в особенности  $aqasna š'ax'azana: š'q'an$  'ils nous repartirent sur les villages', ср. у Диэра  $*xes-$  'распределить'; убых.  $-š'q'a-$  может соответствовать хатт.  $-ška-$ ). В таком случае не только убых.  $š'$ , но и хатт.  $-š-$  сравнимы с енисейск.  $*-es-$  > котт.  $és-tajan$ , кет.  $θ'-эс'$  'аб-дай' 'клясть'. Однако, как уже отмечалось, сочетание глагольных основ для хаттского пока что не выявлено, сопоставление же хатт.  $-ka-$  с глагольным суффиксом типа убых.  $-q'a$  (показатель завершенности действия — перфекта и «будущего в прошлом») пока не находит других параллелей в хаттском (ср. ниже о другом возможном соответствии). Поэтому можно предположить и другую функцию  $-š-$  как префикса 1 л. ед. ч. (что соответствует общеабхазо-адыгскому).

Эту гипотезу кажется возможным подтвердить другими текстами. Различие между конструкцией  $tauwa, tupi ta-h-kuwa-t$  'охватил его Страх, охватил его Ужас' в повествовательной па-

чальной части мифа о Луне, упавшей с неба, и  $ša-h-kuwa-t$  (с теми же существительными) в части, где о тех же событиях рассказывает богиня Каттах-Цифури (хатт.  $Kattah-Zifuri$  'Царица Ц.'), объясняется, очевидно, тем, что глагол  $-kuwa-$  (тождественный убых.  $q^{23}a-$  'хватать, брать', авар.  $kkveze$  'хватать, ловить, брать, держать'<sup>23</sup> с начальной сильной неглотталлизированной аффрикатой), во втором случае употреблен в прямой речи богини, которая (как следует из продолжения мифа) ведаст Страхом и Ужасом (подобно Афродите, приносящей соответствующие греческие мифологические символы Аресу в «Теогонии» Геспода, 933—934; малоазиатское происхождение эпизода не вызывает сомнений). В таком случае хатт.  $ša-h-kuwa-t$  имеет ту же префиксальную структуру, что и убых.  $a-s-q^{23} a-n$  'я его беру'. Предлагаемое истолкование, позволяющее прибавить к ранее выявленным хаттским префиксам (2 л. ед. ч.  $u-$ , 1 л. мн. ч.  $t-$ , ср. выше), которые совпадают с адыгскими (и в целом северокавказскими), еще и префикс 1 л. ед. ч.  $š-(*s-)$ , в отношении семантики опирается на тождество описания лунного затмения посредством убых.  $q^{23}a-$  в сочетании  $and'ya q^{23}aq'a$  'он схватил солнце' = 'произошло затмение солнца', где и первое слово — название 'солнца'  $nd'ya$ , как и его адыгские (ст.-адыгейск.  $ттыго, ттыгэ$ , кабард.  $дыгэ$  'солнце') и восточнокавказские (арч.  $iq$  'день', агул.  $йагэ$ , рутул.  $йыг$ , пахур.  $йи/ыгэ$ , табас.  $йыгэ$  'день' при предполагаемом родстве с названием солнца<sup>24</sup> типа авар.  $baq$ ), находит точную параллель в хатт.  $yah$  'солнечный блеск'; дальнейшие связи есть в енисейском: кет.  $ig, ix$  'день',  $éga$  'солнце' при превращении конечного согласного в ларингализованный тон в кетском<sup>25</sup>. Сочетание, аналогичное хаттскому контексту, в котором выступает глагол  $-kuwa-$  в мифе о лунном затмении, может быть реконструировано для общесеверокавказского на основании совпадения этого хаттского контекста и хатт.  $yah$  с убых.  $and'ya q^{23}aq'a$  'он схватил солнце' = 'произошло затмение солнца' и авар.  $baq-kkvej$  'затмение (солнца)',  $baq kkun bugo$  'солнце затмилось',  $mozg kkvej$  'лунное затмение' (с другим названием луны). При другой глагольной основе тот же образ<sup>26</sup> выражен и в адыгейск.  $тыгэм убытымыгэ$  'затмение солнца',  $мээ убытымыгэ$  'лунное затмение',  $убытыч$  'взять, схватить, захватить, поймать', кабард.  $дыгэр убыдымыгэ$  'затмение

<sup>23</sup> Относительно предполагаемых дагестанских этимологий, едва ли фонетически верных в свете точного соответствия в убыхском, ср.: Гигинейшвили Б. К. Сравнительная фонетика дагестанских языков. Тбилиси, 1977, с. 98.

<sup>24</sup> Гудая Т. Е. Историко-сравнительный анализ консонантизма дидойских языков. Тбилиси, 1979, с. 166—167, 170—171.

<sup>25</sup> См. об этом процессе в енисейском, в частности в давних словах: Исапов В. В. К синхронной и диахронической типологии просодических систем с ларингализованными илг фарингализованными тонами. — В кн.: Очерки по фонологии восточных языков. М., 1975.

<sup>26</sup> Типологически отличны представления об умирании луны или поедин, встречающиеся в других традициях. Именно специфичность описания затмения как результата схватывания луны и солнца делает сопоставление более рельефным.



солнца', *убыдын* 'поймать, схватить'. Наконец, в примыкающем к хурритскому циклу стихотворных повестей о Кумарби поэме о Серебре, известной по хеттскому переводу, этот мифологический герой стаскивает с неба Луну и Солнце, что опять-таки соответствует этому общесверкавказскому кругу представлений о лунном и солнечном затмении.

Согласно предлагаемой интерпретации хаттских текстов мифа о Луне, упавшей с неба, и начальной фразы строительного ритуала хат. *eš-wur* ближе всего соответствует др.-хет. *utne-mit* 'страна моя' (= 'страны мои') в аналогичном контексте. Но неполное соответствие хаттского ритуала и хеттского пересказа этим не ограничивается. Одной хаттской глагольной форме *aškahhir* в хеттском пересказе-комментарии соответствуют две глагольные формы *ma-ni-ya-ah-hi-ir da-a-ir-ma-at* 'передали в управление, это (=эти) же дали'. Местомимное уточнение *at-* в хеттском пересказе, как и глагол *da(i)-* 'давать' явно относятся к морфам формы *aškahhir*, поэтому остается предположить, что глагол *maniyahhir* добавлен хеттским писцом ради эффектного созвучия с хаттской формой (лишь затрудняящую ее интерпретацию). В таком случае последнее слово первой фразы строительного ритуала *šuwā*, которое у всех комментаторов вызывало удивление, следует понимать не как глагол (что и было бы мало вероятно по его структуре), а как паречье места 'там, здесь', родственное убых. *š°a*, ср. *t°as-š°a* 'место для сидения'; *sšac'* *afan g'əntxq'an x°as°a q'a:mə* 'нет способа уйти (*x°a-*) от того, что он написал мне на лбу (от судьбы)' (о богах и человеке, в контексте, напоминающем хаттский), *la š°á ak'aq'a* 'он пошел на зайца', ср. адыгейск. *цэры-* — глагольный префикс места (*цэ-тхагъ* 'он там писал', *цэ-джэгу* 'там играет'), кабард. *цы/э-* (*ку эбжем идей сы-цы-лац* 'я был в городе').

Согласно предложенным толкованиям, первая фраза строительного ритуала должна пониматься так: 'Богами мне (= царю) моя земля (= моя страна, мои земли) даны = даются (для царствования) здесь' (или: 'Богами земли даются здесь'). В таком случае полный текст следующей фразы следует восстанавливать по дубликату KBoXIX 162 (963/z с реконструкцией Хааса): URU *ha-at-tu-uš te-et-ta [h-zi-la-at] ma-zi-la-a-at šu-ú-wa<sub>a</sub>*. — Глагольная форма, разобранный выше при анализе функций хат. *ma-*, в тексте, сопровождаемом хеттским переводом, опущена. Перевод повторяет условное глагольное разъяснение из первого предложения, но дает объяснение основному хаттскому пмени: URU *ha-at-tu-ši šal-li* G1SŠU.A *da-a-ir-ma-at* 'они же это (эти) поставили в городе Хаттусасе (= Хаттуше) большой престол'. Поскольку в этой копии хаттский глагол опущен, условность хеттского глагола, взятого из предыдущего предложения, не вызывает сомнений. Наибольший интерес представляет объяснение хат. *tetah-zilat* как 'большой престол'. Согласно приведенному в связи с этимологией *Zilipuri* фонетическому правилу хат. *zil-* соответствует адыг. *чI-*, кабард. *цI-*, поэтому основа *zilat* непосредственно сопоставима

с адыгейск. *чIэт* 'находится, стоит под', *чIэтIысхьан* 'сесть (под чем-либо)', *чIэтIысхьэ* 'сидеть под чем-либо, вселяться, поселиться', кабард. *цIэтын* 'стоять где-либо', 'в чем-либо', *цIэт* 'подставка'. Судя по адыгским соответствиям, основным является значение 'под, под прикрытием'. Поэтому (в соответствии с отмеченным фонетическим соотношением) представляется вероятным сближение и с общеджуганским обозначением 'низа' (грамматикализованным в показателе локативной серии *-t* 'под')<sup>27</sup>. Адыгейск. *чIэт* 'находится под, стоит под' позволяет понять приведенную выше глагольную форму *ma-zila-t*, имеющую то же самое значение и совпадающую как с этой глагольной формой, так и с адыгейскими же бесприставочными глагольными формами с префиксом *m-* (см. выше). В хаттском *ma-zila-t* в отличие от адыгского префикс *ma-* может предшествовать другому префиксу. Связь хат. *zilat* 'престол' с почти одинаково с ним звучащим этрус. *zilat/θ*, давно уже предположенная этрускологами, допускает двойное объяснение. Во-первых, эти слова могут быть исконно родственными, но для этого нужно было бы найти другие аналогичные случаи отражения в этрусском древнего сильного латерального абруштива. Во-вторых, слово может принадлежать (как и ряд столь же близких по звучанию слов, общих для хаттского и хурритского) к ареальной малоазиатской терминологии, заимствованной в этрусский в достаточно древний период. Во всяком случае, значение, связанное с государственной властью, удостоверяемое для основы *zilac* (явно связанной с *zilat*) финикийско-этресской билингвой (см. вторую статью автора в настоящем сборнике), делает почти несомненным то, что *zilat* функционировало в этрусском почти в том же смысле, что и в хаттском.

Хат. *tetah-zilat* 'большой (великий) престол' представляет собой сложное слово, сохраняющее обычный для хаттского и для архаических атрибутивных сочетаний в абхазо-адыгском порядке слов «определяемое + определение». В определяемом *tetah-* 'большой' возможно содержится суфф. *-h-*. Не исключено, что в других случаях *-h-* в прилагательных (как бесспорно *-h-* в существительных) связан с иепским родом, что сделало бы возможным сравнить с данным словом хат. *tete-kuzzan* 'очаг'. Но если считать этот суффикс характерным именно для прилагательных, то с известными оговорками можно было бы предложить сравнение с не имеющим отношения к роду хуррит. *-h<sub>h</sub>e*, урарт. *-h<sub>h</sub>ə < \*-ha* в таких прилагательных, как хуррит. *turo-h<sub>h</sub>e* 'мужской', урарт. *šujoh<sub>h</sub>ə* 'новый' с гипотетическими восточнокавказскими соответствиями (лезг. *-γ-* как соединительный элемент в склонении)<sup>28</sup>. Однако не исключено, что в хаттском этот суффикс относился вообще к именному роду (или классу?), ср. ниже.

<sup>27</sup> См. об истории слов этого корня, к которым предположительно относятся и авар. *qibil* 'корень, происхождение, род': Гудова Т. Е. Указ. соч., с. 187.

<sup>28</sup> Дьяконов И. М. Указ. соч., с. 36; Diakonoff I. M. Hurrisch und Urartäisch (Münchener Studien zur Sprachwissenschaft, Beiheft 6, Neue Folge). München, 1971, S. 70—71. (Anm. 72), 169.

Что же касается основы *tit(a)-* 'большой', она имеет широкий круг соответствий в абхазо-адыгском (кабард. *дыдэ* 'очень', *дыдэцц* 'совершенный', адыгейск. *дэд* 'очень') и картвельском (грузино-заянском: др.-груз. *did-* 'великий', мегр., чан. *did-*), а также в восточнобалтийском<sup>29</sup>. По своей звуковой структуре она могла бы быть и ономактопоэтической — идеофоном, связанным с теми универсальными категориями, которые выявляются и в сходных редупликациях в детском языке.

Значительный интерес представляет употребление неоформленного названия города — хат. *҂attuš* при хет. мест. п. *҂attuš-i*, ср. аналогичное хат. *Lahzan* при хет. *Lihzini* 'в (священном городе) Лихцина' (к названию ср. абхаз. *Лыхны* как наименование одного из древнейших культовых центров). Эти формы хаттских имен с нулевым окончанием оказываются частичным подтверждением идей Н. Ф. Яковлева, полагавшего, что подобные «неоформленные» имена в адыгском восходят к древнему состоянию языка<sup>30</sup>. Этимология названия *҂attuš-* в связи с названием языка хет. *҂attili* 'по-хаттски' и страны KUR URU *҂atti* 'страна Хатти' представляет особый интерес в силу наличия сходно звучащих адыгских топонимов и этнонимов, а также близкого звучания енисейского имени 'человек'.

Согласно предлагаемой интерпретации хаттское предложение означает: 'В (городе) Хаттуше большой престол стоит здесь'; хеттский перевод-пересказ скорее передает общий смысл этого предложения вместе с предшествующим.

Значительно ближе к тесту фрагментарный хеттский перевод следующего хаттского предложения: хат. *ta-ba-ar-na ka-a-at-ti ta-ni-wa<sub>a</sub>-aš*, хет. *tu-za la-ba-ar-na-aš LUGAL-uš, an-da-an e-eš-zi* '(и) Повелитель царь на нем сидит'. В глагольной форме *taniwaš* выделяется корень *-š*, соответствующий корню, выступающему в связанном виде в адыгейск., кабардш. *те-с-ын* 'сидеть на чем-либо' (напр., на стуле — адыгейск. *пхъэчтIэкIум*), *дэ-с-ын* 'сидеть в чем-либо, где-либо'; убых. *wa-s* 'быть среди, быть в чем-либо'. Особенно разительными представляются сходства приставочного *wa-s* в убыхском, где *wa/ə-* выделяется уже в качестве архаического форманта ед. ч. (при *k'a-* во мн. ч.) и аналогичного *-wa-š* в хат. (*a-*) *ta-ni-wa-š*, *ḡa-ni-wa-š* (при адыг. *хэ-с* 'сидит где-либо в чем-либо', *хэсын* 'посидеть в массе чего-либо'); хаттская форма завершает две строки с грамматическим параллелизмом

<sup>29</sup> Картвело-балтийское соответствие разъясняется из ностратического (как редупликация корня \**di-*): *Palmaitis L. Proto-Indo-European vocalism and the development of the Indo-European declensional models. — Indogermanische Forschungen, 1979, 84 Bd., S. 24, Anm. 7.* В этой связи стоит отметить и предложенное Марром сопоставление с араб. *شَدِيدٌ* 'крепкий, сильный':

Марр Н. Я. Предварительное сообщение о родстве грузинского языка с семитическими. — В кн.: Марр Н. Я. Избранные работы, т. I, 1933, с. 28.

<sup>30</sup> Яковлев Н. Ф., Ашхамаф Д. Указ. соч., с. 47–48, 281; Яковлев Н. Ф. Грамматика литературного кабардино-черкесского языка. М.—Л. 1948, с. 112.

хаттских (строфических) песнопений (KUB XXVIII 18 Vs. 8 = Rs. 6). Сравнение с убых. *u-*, играющим роль глагольного префикса в формах типа *с'абуанэwsq'a* 'он его посадил на лошадь', удостоверяет точность разделения хаттских форм на префиксы. Родственный префикс в адыгском обозначается направлением действия: адыгейск., кабардш. *нэсын* 'достичь, доехать', абз. *на-(ны-?)* в *пá-йра* 'двигаться туда', абхаз. *аицира*. Таким образом, каждый из трех превербов (*ta-ni-wa-*, *ḡa-ni-wa-*), выделяемых в хаттских формах с *-š*, находит соответствия в абхазо-адыгском. Форма *taniwaš* представляет интерес и в том отношении, что для хаттского оказывается возможным установить различие переходных глаголов, имеющих длинные цепочки местных превербов, которым (как в абхазском и других родственных северо-западнокавказских языках) противопоставляются формы переходных с префиксами местоименными. В параллельной форме *a-an-ni-wa<sub>a</sub>-aš* (KBo XIX 162 Vs. 7) вместо локативного префикса *ta-* выступает префикс объекта *a-* очевидно при значении 'сидит на нем' (= на великом троне).

Термин *kalle* 'царь' представляет особый интерес в виду наличия соотношенного с ним *katta-ḡ-* 'царица', бесспорно родственного абх. *-ḡ-*, адыг. *-хъ-у* в абх. *аḡ-ḡ-а* 'дочь' (адыг. *п-хъ-у*, убых. *рх'á*); абх. *аḡ-а* 'сын'; во всех языках этот суффикс выделяется в ограниченном числе случаев. Но, по-видимому, наличие этого суффикса свидетельствует о том, что ко времени его возникновения префикса класса женщин (или старых женщин, как в некоторых дагестанских языках) в хаттском и праабхазо-адыгском не было (что могло бы быть доводом и в пользу относительно более позднего времени становления II класса в восточнокавказском).

Этимология хат. *tabarna-* 'правитель' (заметьте, замечено в хеттский и палайский) подвергалась оживленному обсуждению, но пока его возможные связи остаются не вполне ясными, как и морфологическая структура слова. На этой фразе кончается первый раздел текста — мифологическое вступление, отделенное именем от остального текста.

В следующей фразе строительного ритуала повторяется глагольная форма первого предложения, но в существенно ином контексте: хат. *an-na eš-ka-a-ḡé-er-bi*, хет. *ma-a-na-at ta-pa-ri-ya-a-e-ni-ta* 'Когда же этим мы властвуем (= правим)'. Начальное *an-na* 'когда' тождественно основе убых. *анá-(н)* 'тогда, в то время как' и абхазо-абазин. *-ан:* в абхаз. префиксе *-ан-* 'когда', в абазинском суф. *-(a)n* — показатель со значением 'во время совершения действия'. Конечное *-bi*, повторяющееся и в следующем предложении, в точности по функции и по вероятному фонетическому облику соответствует убых. *-ba* как показателю ипотетичности: *сэж'ába* 'если (= когда) я приду', *wəḡ'ag'š da:ḡ'á awq'ag'áylba* 'если бы ты этого не сказал' и т. п.<sup>31</sup> Этому обо

<sup>31</sup> С чисто фонетической точки зрения объяснение с абхаз.-адыг. \**b* > убых. *b* более вероятно при хат. *bi*. Поэтому предлагаемое сопоставление

значению условности предшествует та же форма, что и разобранная выше, но с начальным (объективным?) аффиксом *e-*, а не *a-*, что, очевидно, связано с различием в конструкции. Примерный возможный перевод 'Когда они (= боги) мне (= царю) дали ее (= страну, хат. *e-*, ср. хет. *at* = *идне*)'. Первое лицо и глагол хеттского пересказа при таком истолковании понятны, усмотренные же мн. ч. скорее объясняются тем, что до этого речь шла о богах, если не объясняется спецификой употребления множественного вместо единственного в «вежливых» формах, как в убыхском. Следующая фраза, сохраненная в дубликате, содержит тот же хат. *-bi* (гипотетичность): хат. *da ba-ar-na kat-te-e li-e-we-e-el ni-i-bu-bi-e zi-i-iš pa-la*, хет. [LÜGA] I<sub>1</sub>-u<sub>1</sub> a-aš Ē-ir i-ya-u-e-ni-ma-aš HUR. SAGMES 'если (= когда) будем делать дом повелителя-царя или — горам'. Как и *-bi* в предыдущем предложении, *-bi-e* [= *[bi]* как суффикс условности присоединяется к глагольной форме в целом. Форма содержит тот же суф. *ni-*, что и *ta-ni-wa-š*, *ha-ni-wa-š*. Выделение за *n-* объектного показателя *-i-* возможно, по второму *-i-* после *ni-* может объясняться и графическими причинами. В основе *bu-* 'делать', содержащейся и в других хаттских глагольных словоформах, целесообразно выделить корень *-u-*, совпадающий с корнем абхаз. *a-y-ra* 'делать', и предшествующий ему классный показатель *в-* того же типа, что в восточно-кавказских глаголах типа лак. *б-ушиш*, *униш* (III кл.), аорист от *б-у-в-ац* 'сделать', авар. *ha-b-u-na*, *ha-v-u-na*, *ha-j-u-na*, *ha-r-u-na*. Конструкция *la-barna katte li-wel* 'повелителя-царя его дом' характеризуется сочетанием неизменяемых форм двух первых титулов с нулевым окончанием (ср. выше о форме *Hattuš*) с комбинацией притяжательного местоименного префикса *li-*, соответствующего абхаз. притяж. мест. 3 л. ед. ч. ж. р. *л-* и убых. *-l* в некоторых убыхских притяжательных формах (особенно множественного числа), архаичность которых давно была правильно предположена Месарошем<sup>32</sup>, и имени существительного *p/wel* 'дом' (к интерпретации ср. хат. *li-e-we-e-el*, хет. Ē-ir-se-it 'дом-его', 412/b + Vs. 7a/6b). Хат. *b/wael*<sup>33</sup> 'дом' представляется родственным хуррит. *par<sup>u</sup>li* 'дом', но скорее всего в качестве миграционного слова, так как в нем не наблюдается закономерного соответствия для \**ǰ*, реконструируемого в дагестанском<sup>33</sup>. В пользу гипотезы о миграционном характере термина говорят и его дальнейшие связи как с египет-

ским *pr*, так и с хет. *pir* / *parn-* 'дом' и родственными словами в других анатолийских языках<sup>34</sup>.

Для понимания фразы ключевое значение имеет хат. *pala* 'подобно, подобный, такой же как', в точности совпадающее с пра-адыг. \**p<sup>h</sup>ala* 'подобный' (кабардин. *палъа* 'подобный, такой же', 'равный, равнозначный'; адыгейск. *ар лэгъа палъым* 'оп подобен мертвому'). Сложное обрядовое соотношение между строительством царского дома и горой (или горами) занимает первостепенное место в тех архаических хеттских строительных ритуалах (как KUB XXIX 1), для которых давно предполагалось наличие хаттского прототипа. Поэтому, принимая отождествление хат. *ziš* в этом тексте с хет. HUR. SAGMES 'горы' в переводе-пересказе, можно понять смысл хаттской формулы: 'когда повелителя-царя дом будут делать подобный горам' (или: 'подобным горам'; в хеттском переводе то же условное множественное число<sup>35</sup>, что и в предыдущей фразе). Предлагаемое объяснение хат. *ziš* позволяет объяснить и казавшееся загадочным место текста хаттского мифа о боге луны, упавшем с неба: хат. *kap ka-iyah-du Kašku dukzik zuduhan zišim*, хет. <sup>0</sup>XXX-aš-kan nepišaš maušta n-aš-kan kilamni maušta 'Бог Луны упал с неба, и он упал на портик — на вход во храм'.

Хат. *Kašku* 'бог Луны' родственен хуррит. <sup>D</sup>*Kušū* 'Луна-бог'<sup>36</sup> и, вероятно, также адыгейск. *къызэпчы* 'светает', *къэзыгъэ-нэфырэр*, *нэфынэ къэзыгырэр* 'светило', *дуцаир къэзыгъэ-нэфырэр* 'лунное (мира) светило'; возможно также северо-кавказское (адыгское?) происхождение осет. *kæsyn* 'сверкать (о луне, солнце, звездах)', лишь внешне совпавшего с *kæx-* 'казаться, видеть = выглядеть'. Этому имени героя мифа предшествует разобранная выше основа *yah-* 'солнечный блеск' с локативным преф. *ka-* (ср. адыг. *къэ/а/ы-*, глагольный префикс направления) и падежным суф. *-du*: *ka-yah-du* 'от солнечного блеска' (= от солнечно-блестящего). Как давно правильно предположено, ту же падежную форму в другом обрядово-мифологическом тексте — заклинании ветра (KUB XVII 28 II 4) имеет слово *kap*: *kap-tu* 'с неба'<sup>37</sup>. В продолжении цитированного мифа о луне, упавшей с неба, тот же мотив падения в повторном рассказе Богини описан следующим образом: хат. *ka-ap-lu zi-ya-ah-du* <sup>d</sup>*Ka-a-aš-ku du-uk-zi-ik*, где за формой *kap* следует частица очевидности (пересказывания) *lu-*, возможно связанная с соответствующим глагольным корнем как в хаттском (хат. *uk-lu-ba* 'она сказала' в мифе о Луне не-

следует предпочесть другому возможному с \**f* > убых. *f* в *-fa* со значением потенциальности, ср. адыг. *-фэ* 'пока', кабард. *-xy* < \**f*-, в этом случае фонетически более вероятно было бы хаттское написание *wi-* / *ʃi*).

<sup>32</sup> *Mészáros J. von. Die Pächy-Sprache (Studies in Ancient Oriental Civilization, N 9). Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago, 1934.* Следует отметить исключительную ценность этой книги и в интуитивно верном (хотя в то время еще почти недоказуемом) подходе к характеру хаттского языка, и в стремлении к морфологическому анализу убыхских и других родственных северокавказских форм.

<sup>33</sup> *Гудова Т. Е. Указ. соч., с. 183.*

<sup>34</sup> *Иванов В. В. Об одном миграционном термине в хауса (хауса *birni* 'город'). — В сб.: Языки Африки. М., 1966.*

<sup>35</sup> Альтернативным объяснением было бы предположение о наличии инклюзивного префикса *ni* (типа авар. личн. мест. 1 л. пнкл. *nit* 'мы с вами'; тогда перевод 'мы с вами будем делать').

<sup>36</sup> *Haas W. Op. cit., S. 203.*

<sup>37</sup> *Laroche E. Op. cit., p. 177.* — Как и в восточнокавказских языках типа табасаранского и как в египетском, функции падежа на \**-d-*, от которого в этих языках могут и образовываться целые серии вторичных падежных форм, достаточно широки. Поэтому в данном случае перевод Лароша условен.

посредственно перед разбираемым местом) и абхазо-адыгском (абхаз. абаз. *xIвара* 'говорить', адыгейск. шансуг. *Iуэн, кIъуэн*, терск. *жыIуэн*, кабардш. *жыIэн*<sup>38</sup>); вероятно, возникновение древнехеттской частицы *wa(r)* в той же функции из общепантолийского глагола (\**wer-*, ср. греч. \**J'ερ -yo* > *είρω*, лат. *ver-bum*, нем. *Wor-t* и т. п.), еще отраженного в палайском, может объясняться доисторическим влиянием хаттского языка на хеттский. В цитированном сочетании за *kap* следует только эта частица, тогда как показатель *-du* стоит лишь после определения (приложения?): *kap-ly zi-yah-du* 'с неба, мол, солнечно-блестящего' (*zi* — локативный префикс, легко сопоставимый с локативными префиксами с начальным свистящими или шипящими типа адыгейск. *цэ* 'где-либо' в абхазо-адыгском), но это позволяет думать о явлении типа групповой флексии, обычной для агглютинативных языков, к которым хаттский следует отнести на основании структуры последовательностей цепочек аффиксов (в восточнокавказских языках типа табасаранского<sup>39</sup> от именной основы падежа на *-d-*, как и в енисейском, образуются агглютинативным способом косвенные падежи; ср. также функцию кит. *-ды*). Очевидно, сходным образом следует анализировать и последовательность *kap ka-yah-du* 'с неба солнечно-блестящего', где *kap* выступит в форме нулевого падежа, а падежное окончание *-du* присоединяется к атрибуту (*ka-*) *yah-*.

Согласно предлагаемому описанию, *kap* должно означать 'небо'. В этом случае слово может содержать наблюдающийся в ряде хаттских имен начальный (окаменевший классный?) показатель *k-*, а основа *-ab* — та же, что и в *wa-šh-ab* 'боги' (и в родственной второй части приведенных выше современных абхазо-адыгских слов, в адыгском означающих 'небо'); ср. также в дагестанском авар. (*z-*) *ob*, дарг. *zub-ri* и т. д. Глагольная форма (*duk*)-*zik*, встречающаяся в обоих приведенных вариантах мифа о боге Луны, упавшем с неба, по-видимому, может быть связана с убых. *č'a-ká* 'падать' (о предметах, падающих на землю, в том числе о садящемся во время заката солнце<sup>40</sup>): *šəyc<sup>o</sup>an'ac'akánan* 'бросая нас на землю'. Глагольной непереходной основе, очевидно, предшествуют два локативных префикса: *du-k-* (ср. адыг. *дэ* 'в' и адыг. *кэ*, но чисто фонетически возможны и другие сближения). За предложением *kap(-ly) (ka-/zi-) iyah-du* <sup>D</sup>*Kašku dukzik* 'с неба (мол) солнечного бог Луны упал' в обоих повторяющихся рассказах следует вызывавшее недоумение исследователей *zu-du-uh-a-an zīšim* переведенное хет. *n-aš-kan šer KI. LAM-ni (kilamni)*

<sup>38</sup> Ср.: *Рогова Г. В.* К составу основы кабардинского глагола *жыIэн* 'говорить'. — В кн.: Учен. зап. Кавказского Балкарского науч.-исслед. ин-га, т. XVI. Нальчик, 1959.

<sup>39</sup> Ср. недавно опубликованное изложение описания Услара: *Магомедов А. А. П. К.* Услар — исследователь дагестанских языков. Махачкала, 1979, с. 41.

<sup>40</sup> *Meszaros J. von.* Op. cit., S. 266, 284, 287; *Vogt H.* Op. cit., p. 105 (N 426), 214 (N 2229) и др.

*maušta* 'и он упал на портик храма'. Глагольная форма может быть отождествлена с убых. *z<sup>o</sup>a-t<sup>o</sup>a-* 'опуститься' (ср. *z<sup>o</sup>a-* 'небо': авар. *zob* 'небо' и т. п.): *aš'x'az<sup>o</sup>anət<sup>o</sup>aq'ayta* 'все вещи, которые он (бог) опускает (с неба) для вас', *and'ya z<sup>o</sup>at<sup>o</sup>aq'a* 'солнце начало садиться'; последняя форма может быть полностью тождественна хат. *zu* (= убых. *z<sup>o</sup>a-*, авар. *zob*) *-du* (= убых. *t<sup>o</sup>a-*, ср. адыгейск. *тIысын* 'сость' в *тыгъэр тысыгъэ* 'солнце село') *-ha* (ср. убых. *-q'a* суффикс завершенности<sup>41</sup>) *-n* (ср. вообще для северокавказских языков окончание перфекта *-n*). Хат. *zīšim* может быть объяснено благодаря обнаружению формы *zīš* 'гора, горы' в вышерассмотренном месте дубликата стропильного ритуала (к этимологии ср. вост.-кавказ. формы типа лезг. *сув*). В этом предложении хат. *zīšim* выступает в форме падежа на *-m* типа адыг. *-m* в таких конструкциях, как *кIэлэцIыкIур джэхащэ-м цэ-кIо* 'ребенок по полу ходит'. Это служит веским аргументом как в пользу того, что и в формах типа *wašhab-ma* хат. *-ma* уже падеж, а не постпозитивное указательное местоимение, так и в пользу архаичности формы и функции (не только собственно эргативной, но и локативной) адыгского падежа на \**-m* (вопреки часто излагавшейся точке зрения). Хаттское предложение означает 'он упал на гору (на горы)'. Хеттский перевод *kilamni*, очевидно, связан с тем понимаемым хет. *kilammar*, род. п. *kilamnaš* не только как названия портика храма (ср. лат. *columen*), но и вообще как обозначения возвышенности. Но это уточнение в хеттский перевод оказывается возможным внести только после прочтения хаттского текста.

Следующая хаттская фраза, завершающая согласно делению текста второй раздел текста, по-хеттски была не переведена, а перекладана: хат. *ya-a-ya* (/e) *i-ma-al-hi-ib*, хет. *na-aš-ši pi-ú-e-ni* SIG<sub>5</sub>-*an-du-uš* NA<sub>4</sub><sup>PL.A</sup> 'и ему дадим хорошие камни'. Хаттская форма *imalhi-b* явно представляет собой глагольную форму 2 л. (инклюзива?, что могло бы объяснить хеттский перевод), так как есть значительное число хаттских форм этого типа, которые выступают в качестве параллельных явно глагольным формам. Хат. 2 л. пов. пакл. *mi-ša-u* переводится хет. *ehu* 'иди' в мифе о стропильстве домов (храмов) богами в контексте, где призывают бога-кузнеца, ср. *kašmeša* 'иди! зови!' как хаттское восклицание-призыв в хеттских придворных ритуалах. Контекст употребления делает несомненным сближение с праадыг. \**mārž'a* > кабард. *маржа* 'ключ, призыв к движению вперед', адыгейск. *мардж*, понимаемым и для праадыгского как междометие<sup>42</sup>, по восходящего к такой же глагольной форме, как и хат. *miša*. Параллельно известно

<sup>41</sup> В этом случае окончательно отпадает (маловероятное и по другим соображениям) сопоставление убых. *-q'a-* в этом значении с хат. *-ka-* в *-a-š-ka-hhi-r*.

<sup>42</sup> *Kuipers A. H.* Op. cit., N 88 (interjection). Автор обязан С. А. Старостину за обсуждение этой и ряда других этимологий при дискуссии по настоящей работе на Семинаре пп. В. М. Иллич-Свитыча. Неясным фонетически остается отношение к убых. *meša* 'звать'.

*mi-li-ši-ib*<sup>43</sup>. Обилие таких параллелей делает весьма вероятным, что *-b* в подобных формах является окончанием 2 л. либо ед. ч., в таком случае сравнимым с адыг. *-n/-b/-nI* (префикс 2 л. ед. ч.), либо мн. ч. (быть может инклюзива, судя по хеттскому переводу разбираемого места), ср. особенно показательное *i-la-a mi-li-ib* (Во 394/с +, 39'), где *ila* (написанное с глоссовым клином в списке заглавий гимнов Во 6627 Rs 6'б) представляется возможным древнесемитским заимствованием<sup>44</sup>. У предполагаемого окончания 2 л. мн. ч. *-b* в хаттском есть два возможных объяснения: либо развитие исходного *\*z°* в губной (типа того, что позднее произошло в кабардинском и удинском), либо отражение в хат. *-b* (в инклюзиве?) того же исходного губного, который имеется в анд. 2 л. мн. ч. *\*b-шидэ* (ср. працез. *\*вэъж*) и в других местоименных формах с начальным губным в личном местоположении 2 л. мн. ч. в ряде дагестанских языков. В пользу второго предположения говорит то, что в сложном слове *hanip-šawa* 'повар' хат. *šawa-* соответствует убых. *z°a-* 'варить', кабард. *вн* 'варить', адыгейск. *(гъэ)-жъон* 'варить', абхаз. *а-жэ-ра* (бзыб. *ажэв-ра*), абаз. *а-жэра* при параллельном развитии хат. *ha-ga-zzu-el* 'дающий пить': адыгейск. *е-гъэ-шъон*, кабард. *е-гъэфэн* 'поить'; где хат. *ga-* = адыг. *-гъэ*; ср. убых. *z°a-* 'пить', абхаз. *а-р-жэ-ра* 'поить'; хат. *zšawa-* 'жена': убых. *s°é-*, кабардин. *фыз*, адыгейск. *шъвы(зы)* (> абаз. *чвыз*) при таком же, как отмеченное выше, развитии *-st-* в нахском: бацб. *пстлуин*, откуда объясняется и родственное хуррит. *ašti* 'женщина', этрус. *ruia* 'женщина'. Поскольку зап.-кавк. *\*z°*, *\*z°*, *\*z°* в этих формах соответствуют хат. *zšaw-*, *šaw-*, развитие иного типа в грамматическом аффиксе хотя и не исключено (ввиду различия позиции в слове и функции), но не вполне обязательно. Поэтому сохранение в качестве грамматического архаизма губной фонемы (в инклюзивной форме) кажется возможной. Последней альтернативой (наименее доказуемой функционально) было бы использование в этом и многих других случаях формы типа адыгейск. *-ба* в роли префикса подтверждения склонения (*сэ-тхэ-ба* 'я ведь пишу' и т. п.).

Анализ всех остальных морф глагольной формы *i-ma-lhi-b* не вызывает трудностей: в *i-* тот же (общесеверокавказский, но имеющий и картвельские аналоги, ср. абхаз. *и-с-фюит* 'я его съем': *и-и-фюит* 'он его ест': свап. *i-tre* 'он пьет' с соответствиями в других картвельских языках) аффикс объекта, что и в хат. */i-t-f-e/* 'мы его едим (= съедим)', в *ma-* — (запретительное) отрицание, общее для всех северокавказских языков, включая хуррит-

ский, в *-lhi-* — точная запись праформы, восстанавливаемой для праадыгского на основании сравнения кабард. *илъъан* 'класть, положить, уложить', адыгейск. *илъъан* 'класть'. Следовательно, форма в целом означает '(для него = царя) это не клад(те)'. Аналогия с адыгейск. *е нилъэу шлу уцымгучьу* 'делая зло, не рассчитывая на добро', кабард. *е мыцлэ флы мыцлэ* 'не делающий ни зла, ни добра' делает очень вероятной интерпретацию предшествующей *imalhib* именной формы *ya-a-ya*, *ya-a-e* как соответствующей адыгейск. *е* 'зло', *Iae* 'некрасивый, плохой, испорченный', кабард. *е* 'зло', *ебжын* 'лечить заговор', *ебжыныгъэ* 'заговор', *ебиши* 'враждовать', *Геижэ* 'очень плохой'. Фонетическая проблема, связанная с этой этимологией, заключается в том, что для праадыгского восстанавливается *\*q'aya*. Можно, однако, думать, что хаттское соответствие адыг. *\*q' - > I-* представляло собой глубоководнеязычный, фарингальный или ларингальный такого типа, который в хаттской клинописи в начале слова или вообще не передавался или передавался условно начальным знаком типа *ya-* (= *\*q'y?*). В точности аналогичное фонетическое (и графическое) соответствие обнаруживается и между хат. *irpi-zinag* 'небольшая лира' и ст.-адыгейск. *Іэпэ-пцым* 'лира, арфа', кабард. *Іэпэ пшынэ* 'горская балайка, пальцевый струнный инструмент, ручная гармонь'. Первая половина сочетания представляет собой общеадыгское название пальца *\*q'a-r<sup>h</sup>a*, ср. убых. *q'a:r<sup>h</sup>a* 'рука' при абаз. *на-плы*, абхаз. *а-на-пы* 'рука'; в древней форме с абруптивом ср. цез. *\*VpIV* 'лапа', по Е. А. Бокареву, которое можно было бы считать и одной из альтернативных праформ для хат. *irpi-*, если предположить для этого слова, как и для хат. *yaya*, отсутствие начального согласного (префикса), который в общеадыгском мог присоединиться так же, как начальное *k-* в хат. *k-ar* 'небо' (другие примеры ср. ниже). Все предположение *yaya imalhib* понимается как 'злого (ему) не клад(те)'. Детализованный хеттский пересказ имени этой мысли содержится в начале третьего раздела хеттского пересказа: *i-da-lu-uš-ma-aš-ši-kán NA<sub>4</sub> an-da li-e ki-it-ta-ri* 'плохой же камень да не будет ему положен'.

Соответствующий хаттский текст практически не сопровождается хеттским переводом. Наиболее сложный вопрос представляет начальная хаттская форма *bi-i-ib*, которая согласно сказанному выше может иметь начальный префикс III класса *b-* и глагольное окончание 2 л. (ед. или мн. ч.) *-b*. Судя по приведенным примерам, *i-* как объектный показатель не предшествовал классному префиксу, хотя это еще не доказано для разных типов спряжения, поэтому *i-i-* может быть и реальной последовательностью префикса и корня (или корня и начала графической передачи окончания *-ib*). Из адыгских глаголов, близких к семантике хеттских строительств ритуалов хаттского круга (типа KUB XXIX 1) можно было бы упомянуть адыг. *и* 'мазать, обмазывать'. Восклицание 'штукатурьте!' вполне соответствует обычным текстам архаических хеттских строительных ритуалов, но не находит под-

<sup>43</sup> Schuster H.-S. Op. cit., S. 95—96.

<sup>44</sup> Другим таким заимствованием могло быть хат. *b-inu* 'сын', ср. адыгейск. *быны* 'семья, ребенок', кабард. *бынхэр* 'дети (сыновья и дочери)' (предлагавшаяся прапская этимология неубедительна). Проблема представляет исключительный интерес как один из способов подтверждения пути движения абхазо-адыгов с юга. Контакт хаттов с западносемитским населением Эблы удостоверяется для середины III тыс. текстами из Эблы. В *p-lb-inu* мог быть вторично выделен хаттский классный показатель.

крепления в хеттском пересказе этого места. Поэтому предлагаемый перевод, хотя и остается возможным, еще очень гипотетичен.

Следующая формула, вводимая этим не вполне ясным кратким глагольным обращением, должна быть прочитана по-новому благодаря дубликату: *a-ša-ah* (вариант: *i-ša-ah*) *ta-aš-te-eh-ka zi-ya*. Первое слово представляет собой по значению соответствие хет. *idaluš* 'плохой, злой' в приведенном выше хеттском пересказе. Этот вывод следует как из сопоставления различных других мест данного строительного ритуала, так и в особенности из тех хаттских текстов, где говорится о 'злом языке' *wa<sub>a</sub>-(a)šah alip* различных категорий говорящих. В KUB XXVIII 24 Vs 4'—5' подряд упоминаются *wa<sub>a</sub>-šhaw-un wa-(a)šah alip* 'богов злой язык' и *wa<sub>a</sub>-zari-un wa<sub>a</sub>-(a)šah alip* 'людей злой язык' с явным согласованием по классу между первыми двумя членами конструкции, хотя не исключено, что копечное *-h* может связывать между собою второй член с третьим. Хат. *alip(aleb)* 'язык' родственно котт. *alip* 'язык', арш. *al'ap*, ассап. *alūp*<sup>45</sup> и является, следовательно, весьма древним словом для всей северокавказско-енисейской языковой семьи. Однако возможность его фонетического соотнесения с общесеверокавказским названием языка (абхаз. *абыз*, адыг. *бзэ-гу*, авар. *тазз* и т. п.) упирается в чрезвычайно сложные проблемы, как морфологические (возможность выделения начального губного согласного как классного показателя, если не соотнесение его с последним согласным хаттско-енисейского слова), так и фонетические (предыстория абруктивных аффрикат), которые еще только могут быть намечены; нельзя исключать и возможности общесеверокавказской инновации при сохранении древнего слова в периферийных языках — хатти и праенисейском. Слово *a/i-šah* 'злой', по-видимому, содержит местоименный префикс *a/i-* (ср. выше) и возможно префикс прилагательного (или рода-класса) *-h*. При такой малой длине предполагаемой основы и при семантике, делающей табуистические замены более чем вероятными, любые этимологические сближения представляются пока что преждевременными. Глагольная форма *ta-aš-te-eh-ka* содержит в начале отрицательный префикс *taš-*, имеющий соответствие в пахском (чечен. *ца* : *барзо а ца доу деттина* 'и влек не ест жареное', ср. суф. *-ац* : *церап да цъа-а таллан водацара* 'их отец некогда не ходил на охоту'), тогда как следы подобного западнокавказского отрицания Дюмезиль предполагал в формах типа абхаз. *зын-за* 'совершенно'; возможно, что именно из абхазо-адыгского заимствована и одна из внешне сходных с хат. *taš-* форм сванского отрицания (сходство было ранее отмечено Т. В. Гамкрелидзе). На основании всех этих данных можно предположить, что хаттский сохранил противопоставление по меньшей мере двух отрицаний (*taš* : *ma-*), тогда как в современных западнокавказских языках первое из этих отри-

<sup>45</sup> Дувалзон А. П. Словарные материалы XVIII в. по кетским наречиям. — В кн.: Учен. зап. Томского Гос. пед. ин-та, т. XIX, вып. 2. Лингвистические науки. Томск, 1961, с. 189. В кетском и некоторых других енисейских языках слово вытеснено новообразованием.

цаний было утрачено и в его функции выступают формы с тем же *m-*. На втором месте в *taš-te-eh-ka* можно предполагать локативный преверб *te-* (ср. хет. *anda* 'в' в пересказе и выше о возможных аналогах в абхазо-адыгском), на третьем — аффикс *-h-*, который может соотноситься с *-h-* в *a/i-š(a)-h*, где в этом случае следует ожидать значение класса, по которому глагол согласован с именем. Если *-ka-* в этой форме связано с *-ka-* 'давать' в первой фразе, то примерный перевод мог бы быть: 'злое да не (будет) дано (= положено)', ср. сходный хеттский пересказ в начале этого раздела. Копечное *zi-ya* содержит скорее всего локативное указание типа адыг. *ццц/э* (с широким местным значением); по своему месту в конце предложения *ziya* сходно с *šawa* (но не исключено, как заметил в своей транслитерации дубликата текста В. Г. Ардзинба, что *-zi-ya* прямо продолжает глагольную форму<sup>46</sup>). Примерное значение значения всего предложения: 'Злое да не будет положено здесь'. Копечная *ta-aš-te-eh-ka(-)zi-y[a]* повторяется и в конце третьего раздела хаттского текста, но предшествующие ему слова неясны и остаются еще менее понятными из-за того, что здесь и хеттский пересказ состоит из не вполне понятных редких слов: хат. *ū-ra-na te-a-ta-an-na pa-la pa-še-iz-zi-i-it ta-aš-te-eh-ka (-)zi-y[a]*, хет. *ta-at-ra-an-za-ya-aš-ši-kán al-ha-ri-eš wa-al-ah-ha-an-za-aš-ša an-da li-e* 'внутри да не (будет) заостренный (?) и режущий (?) камень (?)'. Хеттский пересказ явно не точно следует хаттскому, где содержится уподобление, завершающееся *pala*, как в предшествующем разделе. Форма *urana* внешне сходна с хат. *ura/i-* 'источник' (имеющим соответствия в названии воды, общем для северокавказско-енисейского и ностратического, в том числе индоевропейского). На это стоит обратить внимание потому, что в более позднем месте хеттского пересказа, не имеющем явного эквивалента в хаттском, упомянуты 4 источника. Но значение отдельных хаттских слов и их сходных друг с другом форм (последовательность концов слов *-ana -anna* перед завершающим *pala* 'подобно, подобный') остается неясным.

Благодаря обнаружению дубликата вполне ясным становится значение сначала следующего хаттского раздела, который хорошо соответствует хеттскому переводу: хат. *[zi?i?-iš-pa ša-ak-tu nu-ū-wa zi-e-har wa<sub>a</sub>-ša-ah ha-mu-ru-ū-wa wa<sub>a</sub>-a-ša-ah te-wa-aš-ši-ne wa<sub>a</sub>-ZA-ša-ah ta-al-wi<sub>i</sub>-it wa<sub>a</sub>-ah-zi-i-hé-ir-ta*, хет. I, NA, HUR. SAG *ša-ak-du-mu-wa [i-da-lu GIŠ-ru] i-da-lu-un GIŠUR i-da-lu-un [GIŠhi-it-ta-aš-ša-an?] i-da-lu hu-im-pa-an mu-un [-na-an-du]* 'В гору Шакдунува да скроют они плохое дерево, плохое бревно, плохой потолок (?), плохую крышу (?). Хат. *ziš-* 'гора' представляет собой в начале предложения точный аналог хет. HUR.SAG, которое соответственно нужно интерпретировать как идеограмму, а не как детерминатив (что делалось раньше). Но название *Šaktunūwa*, хотя оно

<sup>46</sup> Пользуюсь случаем, чтобы поблагодарить В. Г. Ардзинбу за целый ряд советов и за постоянную помощь в работе над абхазским языком и хаттскими текстами.

и встречается в хеттских текстах в качестве единого имени собственного, скорее всего следует считать подобием «дарвалдая» (если воспользоваться классическим примером из Андрея Белого) — переименования уже непонятно словосочетания, в хаттском написанного раздельно: *ša-ak-tu nu-ú-wa*. Первая его часть представляет собой падежную форму на *-du*, которая (как и в разобранных выше случаях) образуется по принципу групповой флексии, так как окончание присоединяется ко второму из двух слов, образующих именную аппозитивную группу; за первым из них следует локативная частица *-pa* (ср. кабард. *-by*, суффикс наречий места). Основа *šak-* может быть отождествлена с праадыг. *\*š<sup>h</sup>eg<sup>o</sup>a* 'вершина горы'<sup>47</sup>, ср. убых. *šäk<sup>o</sup>* 'вершина', абхаз. *ашьха* 'гора'. Сочетание *ziš-pa šak-du* можно было бы передать 'с одной горы на другую = дальше в горы'. Далее перечисляются плохие, негодные для изготовления царского дома предметы, которые должны быть отправлены в горы; это действие передано глаголом *niwa*, имеющем точное соответствие в убых. *ba-y-na-wə* 'удаляться', *sebawnaŋ* 'я удаляюсь', где выделяется общий для хаттского и современных западнокавказских языков глагольный локативный префикс *n-*, означающий движение от говорящего, и корень глагола *-w*<sup>48</sup>. Таким образом, начало раздела означает: 'С горы на гору = в далекие горы (пусть) уйдут отсюда'. Затем перечислены 'плохие' (*wa<sub>a</sub>-šah*) предметы, отсылаемые в горы. На первом месте *-zi-e-ħar* 'дерево', соответствующее адыг. *чыгы* 'дерево', кабард. *жыг* 'дерево', ср. абаз. *джычы* 'дуб' (древнее заимствование из адыгского?<sup>49</sup>). Форма на *-p*, сходная с хаттской, из абхазо-адыгского (возможно, что именно из адыгского) была заимствована в древний период в сванский, что давно было отмечено Марром<sup>50</sup>. Значительный интерес представляет чечен. *де-чиг* 'дерево, дрова', где в пользу предлагаемого разложения говорит согласование *догкха дечиг* 'большое дерево', *дечиг ду* 'дерево есть'.

Следующий из терминов, относящихся к строительству дома из дерева, — хат. *ħaturuwa* 'бревна', имеющее точное соответствие в таких словах, как адыг. *пхъэмбру* 'засека' (при неясности в этом и других случаях соотношения между начальной праадыгской группой *\*Pħ-* и хаттским анлаутом *ħ-*: упрощение группы в хаттском?), ср. *пхъэмбгъу* 'доска', *пкъэу* 'бревно, столб' при абхаз. *ахьбра* 'здание' (развитие *-br* < *\*mbr* < *\*mr-*, как в местоимении *абр-* при адыг. *\*m-r-*, ср. *Абр-скил*: *Амран-* и т. п.); ср. в дагестанском гуыз. *гьем* 'столб', бежит. *гьем* и т. п.; но неясным остается соотношение с картв. *\*lqe(n)* 'лес, дерево' при абхаз. *чъэм*, *атчымагъаху* 'лес как материал', чечен. *хе* (общекавказский миграционный термин с изменениями анлаута?).

<sup>47</sup> Kuipers A. H. Op. cit., p. 41, N 57.

<sup>48</sup> Meszaros J. von. Op. cit., S. 203, 294, 308 (с исторически правильным морфемным анализом); Vogt H. Op. cit., p. 89; Dumézil G. Documents anatoliens, p. 219.

<sup>49</sup> За обсуждение этого и ряда других соответствий автор признателен С. А. Старостину.

<sup>50</sup> Marr H. Я. Язык и история абхазов. М.—Л., 1938, с. 67, 121.

Два других термина менее ясны из-за нечеткой семантики хеттских соответствий, хотя эти хеттские эквиваленты достаточно часто встречаются в строительных ритуалах. Хат. *tewa-ššine* (= хет. *ħitta-šša*) можно было бы предварительно сопоставить с основой убых. *sš* 'лес' (ср. авар. *si* 'башня?'), *t<sup>o</sup>a-sə* 'разновидность дерева', по возможности и сближение начального *te-* с адыг. *me-* 'на, сверху' или абхаз. *агуан* 'потолок'; возможность выделения конечного хат. *-ne* в имени представляла бы особый интерес для сближения с хурритским, но материал пока недостаточен. Хат. *talwit* (= хет. *ħuimpa*) по окончанию сближается с *ħa-n-w-aš-wit* 'троп', образованным от основы *ħa-ni-wa-š* 'сидит' (см. выше); основа *tal-* может быть сопоставлена с дагестанскими строительными терминами типа авар. *čala* 'слон, ярус, этаж, улей, труба' (к последовательности хат. *tewaššine talwit* ср. авар. *čab-čalajab si* 'трехэтажная башня?'). Грамматически наиболее сложную форму представляет конечное *wa<sub>a</sub>-ah-zi-i-ħé-ir-ta*. Начальное *wa<sub>a</sub>-ah-* в этой форме явно согласовано (по двум показателям типа классных?) с предшествующими *wa<sub>a</sub>-a-ša-ah* 'плохой', *zi-* может быть уже встречавшимся локативным префиксом, непереходная глагольная основа убых. *čarda-* (аномальную фонетическую структуру которой отмечает Дюмезиль) могла бы точно соответствовать хат. *-ħerta*. Тогда общий перевод был бы достаточно близок к хеттскому пересказу: 'С горы в горы (да) уйдет отсюда дерево плохое, балка плохая, потолок(?) плохой, крыша(?) плохая (да) будет скрыта'. Но возможны и другие толкования заключительной формы, которая могла бы и содержать в себе инкорпорированное название *ziħer* 'дерево' и заключительный суф. *-ta*, которому нашлись бы аналоги в хеттском. Однако предложенное выше понимание более вероятно из-за повторения той же формулы в последующем разделе.

Следующий раздел хаттского ритуала, достаточно точно переданный в хеттском переводе, повторяет то же перечисление в другом грамматическом оформлении: хат. *i-ma-al-ħi-ib-bi zi-i-ħar i-ma-a [l-ħi-ib] ħa-a-mu-ru-ú-wa i-ma-al-ħi-ib t[te-wa-aš-ši-ne] i-ma-al-ħi-ib ta-al-wi-i-it [ta-ba-]ar[-na] ka-at-te-ya-a-[ya]*, хет. SIG<sub>5</sub>-in-ma GIS<sub>5</sub>-ru SIG<sub>5</sub>-an-ta-an [GIS<sub>5</sub>]R GIS<sub>5</sub>ħi-it-ta-aš-ša SIG<sub>5</sub>-in GIS<sub>5</sub>ħu-i/m-pa-a/n SIG<sub>5</sub>-i[n] la-ba-ar-na-i LUGAL-i pi-y/a-an-d/u 'Хорошее же дерево, хорошее бревно, хороший потолок(?), хорошую крышу(?) повелительно-царю пусть дадут'. В хаттском, как во втором разделе, использовано сочетание *yaya imalħib* 'плохое не клади(те)'. Но первая его часть названа только один раз в конце, а глагол повторяется перед каждым из членов перечисления, причем первый раз — с той же частицей-суффиксом *-bi*, которым характеризуются и две первых глагольных формы того же второго раздела (*eškaħer-bi, niħu-bi*). Соответственно пятый раздел хаттского текста может быть понят так: 'Не клади же дерево, не клади бревно, не клади потолок(?), не клади крышу(?) повелительно-царю во зло'.

Шестой раздел хаттского ритуала содержит в начале характерную для подобных заговоров отсылку: хат. [i] š-ħar<sub>1</sub>-ra-zi-il-bi

*wa<sub>a</sub>-a<sub>1</sub>]-š]g-a[ly wa<sub>a</sub>-] a<sub>1</sub>-zi-he-ir-ta*, хет. *da-an-ku-wa-i-ma ták-ni-i/[i-da-la-u-wa(?)]* *ти-ин-па-ан-ди* 'В темную же землю пусть они скроют плохое'. Два последних хаттских слова, повторяющие заключительную конструкцию четвертого раздела, должны согласно предположенной выше интерпретации означать 'плохое (да) скроется'. Первое же сложное слово содержит хат. *išta-* 'темный', соответствующее убых. *š'a* 'черный', адыгейск. *шIу-цIэ* 'черный, темный', кабардин. *фIы-цIэ* 'черный, темный', абхаз. *аикуацэа* 'черный' (при соответствиях в дагестанском: авар. *be-з* 'темный' и др.), и хат. *(a)rrazil* 'земля', соответствующее адыгейск. *чIы* 'земля', кабардин. *цIэ* 'земля', авар. *raq* 'земля', дид. *ril'u* 'земля'. Все сочетание в целом, отраженное в хат. *išta-rrazil* с обратным порядком составных частей (ставшим обычным в современных адыгских языках в конструкциях с качественными прилагательными) встречается в кабардинском фольклоре; *цIы фIыцIэри* 'земля черная'<sup>51</sup>. Хат. *-razzil* архаично в двух отношениях. В нем (как и в *zilat*, см. выше, и вероятно, в *wajibizil* 'проливной дождь': кабард. *уфэн-цIын* 'мочить дождем', ср. адыгейск. *чIэон* 'погружается в воду', *чIэбы* 'тонет в воде', *чIэбыи* 'тонуть в воде') отражается древний латеральный. В начале слова представлен такой же (омертвевший<sup>52</sup>) классный показатель, как в аварском, ср. также хат. *arinna* 'источник' (откуда название древнего хаттского культового центра *Arinna* и богини солнца города Аринна<sup>52</sup>), соответствующее удин. *ор-эин* 'источник', свидетельствующее о наличии классного префикса \*-r- в хаттском (ср. хуррит. *arinna* 'источник'<sup>53</sup>, являющееся либо ареальным миграционным словом, либо искожно родственное хаттскому и удинскому; соотношение с другим восточнокавказским названием источника со сходным концом слова нуждается в дополнительном исследовании, в современных западнокавказских языках слово заменено эвфемистическими описательными выражениями явно позднего происхождения). Следующее за *istarrazil -bi* может иметь то же локативное значение, что *-ba* после *ziš* или то же, что модальное *-bi* после глагольных форм. Перевод хаттского предложения близок к хеттскому пересказу: 'В темную землю плохое (да) скроется'. В следующей фразе, завершающей шестой раздел и, по-видимому, кончающей всю первую часть ритуала, вновь повторяется та же формула, что и в конце пятого раздела: хат. *i-m'a-al-h'i/[i-] ib-bi, [ta-ba-a]r-[na kat-te-y]a-a-ya*, хет. *aš-šu-u-ma LUGAL-i la-ba-ar-n [a-i pi-ya-an-du]* 'добро же царю-правителю пусть они дадут'. Хаттский текст означает 'Не клади(те) правителю-царю плохого'.

<sup>51</sup> В песне «Сосрыкэуэ и узруд», записанной экспедицией П. Ф. Яковлева в 1920 г.: Яковлев Н. Ф. Грамматика литературного кабардино-черкесского языка, с. 367 (сочетание в песне повторяется).

<sup>52</sup> Иванов В. В. Вурунсему. — В кн.: Мифы народов мира. Энциклопедия, т. 1: А—К. М., 1980, с. 254 (с библиографией). — Исправлением, касающимся родственной удинской формы, автор обязан любезности С. А. Старостина.

<sup>53</sup> Paas W. Op. cit., S. 203.

Седьмой раздел начинается фразой: хат. *a-an-ta-ḡa-an ka-aš-ti-ib-AN z/i-li-bu-ri]-ḡ-u ka-at-ti (pa-la)*, хет. *KÁ-aš-ma-za-kán ʔzi-li-pu-ra-aš LINGAL-uš t[a]-Jaš* 'Ворота же дал царь бог Цилибури'. При спорной интерпретации хет. *taš* как формы типа *daš* 'он взял' (*dais* 'он поставил') проявляется форма *antahan*, разъясняемая как «перфект» на *-n* (ср. выше о подобной форме в мифе о луие и ее восточнокавказских соответствиях) от корня *ta-*, родственного убых. *ta-* 'давать' (в формулах типа *wán cáyada awən-táx!* 'чтобы бог тебе дал прежде всего!'), адыгейск. *тын* 'дать', кабардин. *тын* 'дарить, подарить'. Начальное *a-* может быть префиксом 3 л. ед. ч. объекта, *n-* — префиксом движения (ср. выше), характер *-ḡ-* в этой форме, как и в других, с ней сходных, нуждается в разъяснении. Хат. *kaškaštipa-*, в данном предложении переводимое как 'ворота', представляет собой сложное слово (в форме падежа на *-n*?). Первая его часть *kaška-*, по-видимому, содеркала (локативный?) преф. *k-* (ср. выше о *k-ap*), так как к нему восходит доисторическое хеттское заимствование: др.-хет. *aška* 'ворота' (в частности, царские, упоминаемые в древнехеттских законах); наиболее близкое соответствие обнаруживается в первой части абхаз. бзыб. *асхá-мви* 'порог', ср. также убых. *q'áša* 'порог'. Вторая часть сложения *-štip-* может быть хаттским названием двери (ср. также *tabajrna-n le-stup* 'правителя — его дверь(?)', 510/S IV, 18'), ср. абхаз. *a-шэ* 'дверь'; лабальный гласный в ауслауте предполагается в восточнокавказском, где представлен преф. *n-*<sup>54</sup>, ср. убых. *n-t'* 'дверь'. Не вполне ясно, принадлежит ли хат. *pala* 'подобно' конструкции *katti pala* 'подобно царю' или же начинается следующее предложение. Перевод хаттского текста: 'Бог Цилибури подобно царю (или: царь) подарил (поставил) ворота'.

Следующая фраза и по-хаттски, и по-хеттски может начинаться одним словом раньше, чем в предложении разборе, если понимать хет. *ta-aš* не как глагол, а как сочетание союза *ta-* 'и' с местоимением *-aš* 'он' и видеть в хат. *pala* соответствие хеттскому союзу в значении 'и'. При предложении выше толкования первой фразы вторая фраза начинается позднее: хат. *(pa-la) a-am-bu li-e-w [a<sub>a</sub>?-el? ʔam-mi-i] š ka-a-ḡa-a-an wa<sub>a</sub>-šu-it-tu-u<sup>n</sup>*, хет. *(t[a]-aš) ḡišḡal-ma-aš-šu-it-ta-an i-e-it* '(и он) сделал трон'. Форма *a-am-bu* содержит тот же объектный преф. 3 л. ед. ч. и преф. *\*-n- > -m-* (в позиции перед последующим губным), классный показатель *-b-* и корень *-u-* 'делать', ср. выше о форме *ni-i-bu-bi-e*. Перевод *le-wael* (если восстановление верно) 'его дом' позволяет дать перевод 'он (бог) сделал его дом' ('его' относится к *katti* 'царь'). Реконструкция Шустера *[am-mi-i]š* предполагает использование глагола со значением 'класть' (ср. ниже), но определить его форму в данном фрагментированном тексте не представляется возможным. Этот глагол употреблен в конструкции с последующим именем *ka-a-ḡa-a-an wa<sub>a</sub>-šu-id-du-ú-un* (в двух слу-

<sup>54</sup> Гудова Т. Е. Указ. соч., с. 161—162.



чаях написано раздельно, в одном вместе) с локативным преф. *ka-* к корню (ср. выше о *ha-ni-wa-š*, *-ta-ni-wa-š*). По-видимому, имеется в виду, что бог положил на трон пещто.

Следующий раздел, кончающийся аналогичной формулой, начинается с глагола 'брать': хат. *a-an-tu-uh li-e-zu-u-uh li-es-te-ra-ah ba-la li-[e-še-ib-]še-ib b/pa[-l]a an-ne-eš ka-a-ħa-an(-)wa-šu-id-du-ū-un*, хет. *da-a-aš-ma-aš-za TÚGUL.A KUŠNÍG. BĀRAUL.A KUŠE.SIRUL.A-ga [n]a-aš-ša-an da-a-iš GIŠDAG-ti* 'Он же взял себе одежду его, покрывало его и обувь его и положил их на трон'. Первая глагольная форма *antuh* явно связана с *antaħan* в начале предшествующего раздела, хотя детали в соотношении между этими формами не вполне ясны (чередование *u:a*, согласно гипотезе В. Г. Ардзинбы, соотносящиеся с типологически сходным адыгским?). Именная основа *-zuh* 'одежда' может быть соотносена либо с убых. *žá-γ-* 'одеваться', либо с праадыг. *\*š<sup>h</sup>ake-* > адыгейск. *шэҭы* 'материя'<sup>55</sup>, либо, наконец, с адыг. *цыгъым* 'одежда'. Выбор из этих возможностей (как и в ряде других подобных случаях) можно будет сделать лишь по мере накопления других фонетических соответствий. Для выяснения этого фонетического вопроса существенно было бы и определение морфологического характера последнего *-h* в последовательности *antu(-h) le-zuh le-šterah*. Если, как иногда предполагают, форму *a-n-ta-ħa-n* следует считать содержащей морфу *ħa*<sup>56</sup>, то с известным вероятием можно было бы видеть сходную морфу и в *a-n-tu-h*. Остается неясным, не может ли быть конечное *-h* во всех трех формах — глагольной *antu-h* и именных *le-zuh* 'его одежда', *le-šterah* 'его покрывало' согласованным (классным?) показателем, ср. выше о суф. *-h* в именных формах. От решения этого вопроса зависит и то, как связаны между собой *-zu-h* и *-štera-h*. Показательно, что *b/pala* 'подобно, подобный' стоит (как обычно предполагается, в функции соединительного союза) после второго из этих имен. Нельзя считать исключенным, что одно из них является уточняющим определением (апозитивным или атрибутивным) к другому. На основании фонетических соответствий, приведенных выше, можно было бы допустить сопоставление хат. *-štera-h* 'покрывало' с тем же убых. *-žá-* 'одежда' в сочетаниях типа *ž'a-γ-* 'быть одетым', *ž'a-γa-* 'одеваться', *ž'a-t<sup>01</sup>-* 'раздеваться', *ž'adγaγa* 'одежда' (полная), ср. выше о соответствии хат. *-št-*: убых. *-ž'* в названии 'черного' цвета; другим возможным и фонетически, и семантически соответствием, могло бы быть кабард. *цыргъ* 'редкая' (ткань), *цыргъым* 'быть редким (о ткани)', адыгейск. *цыргъы*

*хъун* 'редеть', по в этом случае *-h-* следовало бы считать частью основы хатского слова, а не суффиксом.

Хат. *šebšeb* 'обувь' представляет собой редупликацию, структурно напоминающую не только абхаз. *a-qanqan* 'род обуви'<sup>57</sup>, по и убых. *bž'aṭabž'a* 'зимняя обувь' от *bža* 'зима'<sup>58</sup>. Исходный корень, лежащий в основе этой редупликации, тождествен первой морфеме, предположительно выделяемой (в соответствии с гипотезой Н. Ф. Яковлева об односложности на определенном хронологическом уровне исходных черкесских корней) в адыгейск. (зап.-черкес.) *цукъэ* < *c<sup>0</sup>a-qe* 'чувяки, обувь' (ст. адыгейск. *цукэ* 'башмак'<sup>59</sup>), кабард. *вакэ* < *va-qe*. В таком случае фонетическое и графическое соответствие хат. *šeb(-šeb)*: адыгейск. *c<sup>0</sup>(a)*, кабард. *va-* полностью аналогично соотношению хат. *(i)zzibina* 'кислый' (в разбираемой билингве дальше *li-e-iz-zi-bi-i-na* соответствует аккад. *IM-ZU* 'кислый' и адыгейск. *(гэз)-шлыгъын* 'квасить', кабард. *флэгу* 'кислый', абхаз. *a-цэцэы* 'кислый' (с возможной албанской параллелью), арцара 'квасить' (к фонетическому соответствию ср. также хатт. *izzi* 'хороший, благой': адыгейск. *флы* 'добрый', кабард. *шлы* 'благой'); ср. выше о хат. *-štib* 'дверь': абхаз. *a-шэ*; хат. *kaška-štipa* 'порог двери': абхаз. бзыб. *асха-мши* 'порог двери'. Следовательно, в клинописи, служившей для передачи хатского языка, написание *-(i)b* могло передавать либо отдельную губную фонему, либо признак огубленности, как в хат. *-šeb-* согласно предлагаемой адыгской его этимологии.

Греч. *σάχου ὑποδήματα Φρύγια* 'башмаки фригийские' (иногда переводится 'сандалии'<sup>60</sup>) содержит указание на Фригию, т. е. на область древнего распространения хатского, а позднее хеттского (только потом, после падения хеттского царства, фригийского) языка. В этой области имелась особая обувь, по-хеттски называвшаяся *KUŠE.SIR hattileš* 'хатская обувь'<sup>61</sup>, где идеограмма совпадает с той, которой по-хеттски переводится хат. *šebšeb*, а прилагательное *hattili-* (в форме мн. ч.) — с хет. *hattili* 'по-хатски, на хатском языке'<sup>62</sup>. Этот необычный вид обуви (сохранившийся в адыгской традиции, откуда и рус. *чувяки, чевяки*) в греческом назывался либо *σάχος*, мн. ч. *σάχοι*, либо переименованными формами *σάχας, σαχίς*, объясняемыми позднейшим влиянием народной этимологии; отсюда и лат. *soccus* 'легкая обувь' (уже у Плавта). Само же изначальное греческое название обоснованно признается связанным с приведенными адыгскими словами, в частности с праадыг. *\*ž<sup>0</sup>eqe-*, имеющим и восточнокавказские соответствия<sup>63</sup>,

<sup>57</sup> Ардзинба В. Г. Указ. соч., с. 34.

<sup>58</sup> Vogt H. Op. cit., p. 93 (N 180).

<sup>59</sup> Любе Л. Указ. соч., с. 3.

<sup>60</sup> Нерознак В. П. Палеобалканские языки. М. Наука, 1978, с. 153.

<sup>61</sup> Otten H. Fußbekleidung bei den Hethitern. — Reallexikon der Assyriologie, Lief. 3. Berlin, 1959, S. 124.

<sup>62</sup> Иванов В. В. Заметки по сравнительно-исторической индоевропейской поэтике. — В кн.: To Honor R. Jakobson. The Hague—Paris, 1967, с. 979.

<sup>63</sup> Knobloch J. Ein kaukasisches Lehnwort in den klassischen Sprachen. — Die Sprache, 1958, Bd. IV, S. 198—200.

<sup>55</sup> Kuipers A. H. Op. cit., p. 41, N 51.

<sup>56</sup> Ср. о соотношении этих форм: Ардзинба В. Г. Некоторые сходные структурные признаки хатского и абхазо-адыгского языков. — В кн.: Переднеазиатский сборник III. История и филология стран Древнего Востока. М., 1979, с. 30—31. — Там же о чередовании *a:u* (что, однако, могло бы пониматься и как соотношение разных морфологических показателей, ср. восточнокавказские и енисейские параллели в глаголе).

ср. каратин. *цИцИункIа* 'носок обуви'<sup>64</sup> с аффрикатой того же типа, что и в восточнокавказских соответствиях приведенного выше хат. *-zzibina* 'кислый': авар. *ç,eqab* 'кислый'<sup>65</sup>, хат. *b-izzi* 'хороший'; авар. *baç,ine* 'чистый': гунизб. *b-a<sup>n</sup>c,ka* 'очистить' с таким же классным показателем *b-*<sup>66</sup>, как в хат. *b-izzi*; хат. *ka-štib* 'дверь': авар. *nu-ç,a*<sup>67</sup>. Данный факт показывает, что такие более поздние обозначения, как «фригийский», могли скрывать в себе в действительности ссылки не только на хеттскую традицию (ср. предысторию Кибелы-Кубабы), но и на предшествовавшую ей хаттскую, в лексическом отношении обнаруживающую значительную близость к адыгской. Этим же объясняется и отмеченный еще А. Тромбетти факт отдельных лексических совпадений у лидийского языка (наиболее непосредственно из всех позднесавантолийских продолжающего собственно хеттскую традицию) с адыгскими<sup>68</sup>.

Предполагаемый перевод первого хаттского предложения: 'Он взял как его одежду (и) его (редкое?) покрывало, так и обувь' (*palu... pala* имеет значение типа рус. 'как.., так'). В следующем (и последнем) предложении восьмого раздела перед уже разобранной формулой со значением 'на трон' употреблена глагольная форма *an-ne-eš* 'положил', возможно содержащая объектный преф. 3 л. *a-*, локативный преф. *-n-* (ср. выше) и, возможно, ту же основу *-š*, что и в глаголе 'сидеть' и его производных (в том числе и в слове 'трон'), часто соединяющемся и в хаттском, и в современных абхазо-адыгских языках с преф. *n-*. Перевод 'и его (их) (он) положил на трон'.

Другая категория предметов перечисляется в следующем разделе, имеющем синтаксическую структуру, весьма сходную с разобранной выше: хат. *[a-am-m]i-iš li-e ú-it-ta-nu pa-la li-e-iz-zí-bi-na pa-la a-an-ne-eš ka-a-ħa-an-wa<sub>a</sub>-šú-id-du-ú-un*, хет. *[d]a-a<sub>i</sub>-i, [š-ma-z]a GA.KIN[A G] IM.ZU-ya na-at-ša-an da-a-iš* (варианты: *[d]a-a-iš-ma-za GA.K[IN.AG] na-at-ša-an da-a-iš; d[a-z]a GA.KIN.AG[IM.ZU-ya na-at-ša-an da-iš*) 'он взял (буквально: положил) сыр и кислое (молоко = творог) и положил их на него'. Хеттский перевод говорит в пользу того, что в начале должен быть глагол типа *antuh*, поэтому реконструкция Шустера *[am]iš* ненадежна; возможно, что имеется в виду другая глагольная форма от корня *-š-* 'сидеть, садиться, класть' (ср. выше). Для слова *wittanu* 'сыр', как автору любезно указал С. А. Старостин, соответствия обнаруживаются в восточнокавказском (ср., например, авар. *beta* 'простокваша', *betize* 'скисаться, давать осадок', *betarab*

<sup>64</sup> Сравнительно-историческая лексика дагестанских языков. М., 1971. с. 214.

<sup>65</sup> Гудава Т. Е. Указ. соч., с. 159—160.

<sup>66</sup> Там же, с. 162.

<sup>67</sup> Там же, с. 161—162.

<sup>68</sup> См.: Knobloch J. Op. cit., S. 199, Anm. 2 (с дальнейшей литературой). Должен заметить, что существенная роль Тромбетти как первооткрывателя и в других областях подчеркивалась В. М. Иллич-Свитычем.

*gaz* 'кислое молоко'); является ли *w-* классным показателем на основании имеющихся хаттских форм, сказать трудно (в этой связи можно было бы упомянуть такие нахские формы, как чечен. *ama* 'скисать (о молоке)', *emma* 'скисшее', по ср. также *mIo* 'сметана' с пными фонетическими соответствиями). Соответствия для хат. *-zzibina* 'кислый' (= 'творог?') рассмотрены выше. Перевод всего хаттского предложения; 'Он положил как сыр, так и кислое (молоко); он положил его (=их) на трон'.

Десятый раздел хаттского текста (четвертый раздел второй его части) начинается с мифологического вступления: хат. *pa-la a-an-da-ab-bu(-nu) bi-iz-zi-w/pa-aš-ħa-ab*, хет. *na-aš-ta DINGIR<sup>MES</sup> ú-uš-<sup>r</sup>ki<sup>1</sup> [-e-ir-pát ???]* 'И это у [видели??] боги'. Хат. *andabbu/andabnu*, по-видимому, можно связать с рассмотренными формами типа *ni-b-u-bi*, *a-m-b-u*. Возможно выделение объектного преф. *a-*, локативных *-n-* и *-da-* и гласного показателя *-b-* (или еще одного преф. *-n-*). Тогда хаттская форма скорее означает 'сделал(и)' (хеттское восстановление Шустера недостоверно). Субъект (неэргативный) выражен сложным словом *b-izzi-w-ašħ-ab* 'хороший бог; хорошие (благие) боги', ср. *izzi-eštan* 'благодой Эпитан-Солнечный день' (хет. *aššu-šiwatt* как имя божества с тем же значением и хет. *aššu* в древних контекстах типа начала надписи Анитты, где говорится, что божество милостиво, «благосклонно» — *ašsuš* — к царю). Согласование прилагательного с существительным по классу аналогично восточнокавказскому (об этимологии (*b-*) *izzi* см. выше). Перевод хаттского текста: 'Как сделал(и) благие боги/благое божество'.

Следующая фраза: хат. *pa-la a-aš-ši-ya Dwa<sub>a</sub>-su-ú-ul ta-ba-arna(-an) ka-a-at-te-e*, хет. *nu pi-i-e-ir i-ya-ta ta-me-e-ta [a-]ba[r-na-i] LUGAL-i* 'и они дали правителю-царю изобилие и полноту'. Хат. *Dwašul* представляет собой имя бога изобилия с классным показателем *wa-*. Корень хат. *-šul* можно гипотетически сравнить с абхаз. *аңыла, иңылоу* 'жирный', ср. адыгейск. *ицэр* 'жирный', кабардин. *ицэр* 'жир' (к соответствию абхаз. *-l-*: адыг. *-r-*: хат. *-l* ср. то же соотношение в падежных окончаниях). В соответствии с хеттским переводом кажется возможным видеть и в хат. *aššiya* существительное-синоним *Dwašul* (или его определение). Тогда слово *aššiya* сопоставимо с абхаз. *ашша* 'жир', *ишшаха* в составе выражений, означающих 'жирный'. Перевод всего десятого раздела хаттского текста 'Как сделал(и) благие боги/благодой бог, так жир (и) божество Изобилия у правителя-царя (есть)'.

Одиннадцатый раздел содержит аналогичную формулу, частично разрушенную: хат. *pa-la-aħ ta-wa-an-na-an-na-an kat-ta-aħ pa-la li-e-bi-nu pa-la li-e-zi-... -tu*, хет. *[na]m-ma A.N[A S]AL.LU [GAL DUM<sup>MES</sup>]S DUMU. 'DU' [MU]<sup>MES</sup> ħa-aš-šú-uš [ħa-a]n-za [aš-s]u-u[š-ša?]* *pi-an-du* 'далее царице, детям, викам и правникам они пусть дадут'. Хат. *pala-ħ* явно согласуется по роду с *katta-ħ* 'царица', что удостоверяет предуктивность в хеттских прилагательных типа *pala* согласования. Хат. *b-inu* 'сын' (древнее семитское заимствование?) обсуждалось выше, название вика-

правнука в других текстах фрагментировано (*li-ib-zi-bi...*). Хаттский текст вероятно не содержит глагола, что соответствует и структуре предшествующей синтагмы, примерный перевод 'Подобной же (да будет) владычица-царица, подобным — его (ее) сын, подобным его(ее) внук(и) и правнук(и)'.  
В двенадцатом разделе нарушается соответствие хаттского текста и хеттского пересказа. Возможно, что членить надо так: хат. [ʔpa-l]a a-ab-ta-ka-a-wa<sub>a</sub>-ah, хет. an-da-ma-aš-ši-iš-ša-an wa-a-tar-na-ah-ḫi 'и ему он (бог) повелевает'. Хаттская форма *abta-kawaḫ* содержит возможно суффиксальное *-ḫ*, уже встречавшееся выше. Очевидно хат. *pala* употреблено в значении, близком к акк. *UM.MA* 'так (говорит)', но принадлежит ли *abtakawaḫ* к той же синтагме, не вполне ясно. Начало следующих отрезков хаттского и хеттского текстов сопоставимо: хат. <sup>D</sup>šu-li-in-kat-ti [kat-t]e-e tu-u-ḫu-ul tu-wa-ah-ši te-di-i-ib, хет. <sup>D</sup>U.G[U]R LUGAL-i IV-aš šar-ḫu-li-uš [KU]... 'Богу Сули-царю четыре источника...' Судя по хаттскому тексту, предложение кончалось глагольной формой 2 л. на *-ib* с преф. *te-* и основой *-d-* (ср. кабард. *тетын* 'стоять на' или *дэт* 'стоящий'). Скрывается ли под формой *tuhul* числительное, родственное адыг. *плы*, а под *tuwaḫši* — одно из названий колодца (ср. выше об *ura-*, *arinna*), остается неясным (к мифологическим 4 колодцам в царском дворе есть любопытные типологические параллели, например, в древнеперуанской мифологии).

Последняя фраза этого хаттского раздела, возможно, имеет полное хеттское соответствие: хат. [bi]-e-ka-aš-ši-il iš-ka-a-te-ih, хет. ku-ul-ta-an pa-ah-s<sub>a</sub>-ru 'стены да будут охранены'. Если последняя хаттская форма — модальная, то в *-ḫ* можно было бы видеть соответствие либо убыхскому *-g'a* — энклитической частице повелительного наклонения, либо другим фонетически сходным модальным окончаниям в абхазо-адыгском (ср. также в нахском чечен. *-xʔ*). К формам типа *be-ka-šil* с возможным классным показателем и локативным префиксом любопытную аналогию представляет убых. *šat* 'покрывало', *be:ce'le* 'находящийся внизу' (ср. семантику хаттских имен существительных в предшествующих и последующих разделах), однако хат. *-l* может быть и надежным окончанием.

Следующий раздел имеет точный хеттский перевод. Первая фраза — хат. a-ša-ah ta-aš-te-nu-wa, хет. nu-wa-kán i-da-lu-u [šʔ an-da]li<sub>e</sub> ú-iz-zi 'И мол пусть не войдет злой'. Составные части этой формулы — имя *ašah* 'плохой, зло' и глагольные морфы *taš-* 'да не', *te-*, *n-*, *uw(a)-* выше уже встречались. Частица косвенной речи в хаттском тексте, целиком передающем чужую речь, отсутствует. Перевод 'Зло(й) пусть не войдет'. В следующей фразе сходной глагольной форме предшествуют два имени типа *be-ka-šil*: хат. bi-e-wi-il iš-bi-e-el ta-aš-te-e-ta-nu-u-šI, хет. i-da-lu-uš-wa-kán UN-aš É-ri an-da li-e ú-iz-zi 'плохой человек внутри дома пусть не войдет'. В форме *be-wil* содержится название 'дома' (см. выше) с классным префиксом, в форме *iš-bel* выделяются морфы, внешне

сходные с *be-ka-šil*, но точное членение и понимание формы затруднительно, ср. убых. *ieḷ-šél*, 'то, что внизу — то, что вверх, кровать и покрывало'.

В следующем разделе повторяется тот же глагол *antuḫ* с новыми объектами: хат. a-an-tu-uḫ <sup>D</sup>šu-li-in-kat-ti kat-te-e li-e-wa<sub>a</sub>-e(-) tu-a<sup>2</sup>-nu, хет. da-a-aš-ma-za <sup>D</sup>šu-li-in-kat-te-eš LUG[AL]-uš Ū.NU. ТЕМЕШ 'Но бог Сули-царь взял себе утварь'. Значение и структура хат. *-waetuanu* не вполне ясно, возможно, что (как полагает Шустер) основа *wae-* связана со словом 'дом'.

В следующем отрывке раздела содержится параллельная конструкция с *pala*: хат. pa-la a-an-da-ḫa ak-ka-tu-uḫ pa-la a-an-ta-ḫa ka-a-wa<sub>a</sub>-ah-bi ḫa-lu-ḫa-lu-u-tu, хет. na-at ša-ra-a da-a-aš na-at-kán an-da da-a-iš ḫa-at-tal-wa-aš GIŠ<sub>2</sub>-ru-i 'И это (их) он взял вверх (поднял) и это (их) он положил на деревянный замок'. В хаттском тексте между двумя *pala* стоят две связанные друг с другом формы с префиксом объекта *a-*, за которым в первом случае следуют глагольные морфы *-n-*, *-da-*, *-ḫa* (см. выше), во втором *-ka-tu-ḫ* (членение спорно, см. выше). Форма *ka-wah-bi* содержит аффикс *-bi*, относящийся к локативному уточнению (ср. выше о формах этого типа), но членение основы *-wah-* не вполне ясно, так как в ней возможны случайные созвучия с морфами *wa-* и *-ḫ*.

Предпоследний раздел начинается фразой хат. ma-al-ḫi-ib [-ḫ]u te-e-ta-ah-šu-ú-ul, хет. na-aš-ta a-aš-šu an-da tar-ni-eš-ki-DA-du 'Благое пусть всегда войдет'. В хаттском запретительная конструкция: 'Не клади(те) де того, что не в избытке'. Можно думать, что *teta-ḫ-šul* — форма типа *dida-ḫ-zilat*, но с негативным лексическим значением первой или второй части. Это подтверждается следующей синонимичной фразой — хат. a-ša-ah-bi t<sub>a</sub>-aš-tu-u-ta, хет. i-da-lu-ma-kán an-da li-e tar-na-a-i 'Плохое же да не будет допущено'. За формой *ašah* 'плохое' следует локативное уточнение *-bi* и форма с отрицательным *taš-*, за которым следует местный преф. *t-* (или корень *-tu-ʔ*) и корень *t-* (или синтаксический элемент *-ta*). Значения, по-видимому, близко к хеттскому переводу.

Заключительная фраза предпоследнего раздела по-хеттски передана неточно: хат. šu-u-la <sup>D</sup>šu-li-in-kat-ti ka-at-ti a-t<sup>1</sup>a-ni-wa<sub>a</sub>-aš ú-un-ḫu-bi, хет. <sup>D</sup>Šu-li-in-kat-ti-iš-ša-an LUGAL-uš an-da e-eš-zi 'Бог Сули-царь внутри сидит'. В хаттском, по-видимому, использована форма глагола *-ḫu-* 'говорить' (см. выше) с префиксами *u-* (субъектный и объектный 2 л. ед. ч., ср. параллели во всех северокавказских языках) и *n-* и суф. *-bi* (как в *nibu-bi*). Примерное значение: 'Изобилие Сули-царь кладет, тебе говоря' (преф. объекта *a-* в *a-ta-ni-wa-š* относится к *šula*).

Последняя фраза заключительного раздела текста: хат. ú-e-ut-ta-a ú-da-nu bi-iz-z [i-i?], хет. [n]ju zi-g a-wa-kán nam-ma ku-[i]t-'UD an- d[a]p[a]-ji-ši 'и ты де дальше когда угодно(?) внутрь будешь входить'. В хаттском использована форма преф. 2 л. ед. ч. *we-* в сочетании с локативным превербом *ta-* и не вполне ясным корнем (гласным *\*a-ʔ*) в глагольной (?) словоформе *wetta*, за ко-

торой следует форма *udanu* с тем же преф. 2 л. ед. ч. *u-*, что и в *u-n-lu-bi*. Последнее слово *bizzi* 'благий' согласовано по классу с тем лицом (I класса), к которому обращается бог.

Предлагаемый разбор содержит много предварительных гипотез, которые со временем должны быть уточнены по мере выяснения характера соответствий между хатским и абхазо-адыгским. Но уже сейчас очевидно, что многие места разбираемого текста станут более ясным в свете данных живых северокавказских языков.

## К ИСТОЛКОВАНИЮ ЭТРУССКИХ ТЕКСТОВ НА ОСНОВЕ СРАВНИТЕЛЬНОГО ЯЗЫКОЗНАНИЯ

ВЯЧ. ВС. ИВАНОВ

Ситуация, сложившаяся в области исследования этрусских текстов, представляется парадоксальной. Их изучение и вероятная фонетическая интерпретация не вызывают трудностей ввиду достаточной ясности этрусской графической системы (алфавитной с некоторыми следами происхождения ее из консонантно-силлабических малоазиатских ответвлений древнесемитского письма<sup>1</sup>). Наличие коротких этрусско-латинских билингв и достаточно обширной финикийско-этрасской билингвы, а также использование некоторых этрусских слов в качестве надписей при вполне сюжетно ясных изображениях делает (вместе с глоссами, сообщаемыми некоторыми римскими авторами) совершенно несомненным значение ряда этрусских слов и выражений. Сохранился (хотя и несколько поврежденный) весьма обширный текст на пелене мумии и некоторые другие тексты относительно большого объема, допускающие комбинаторный анализ. Наконец, число достоверных сведений об этрусской культурной традиции, которые можно почерпнуть из античных авторов и проверить археологически, очень велико. Тем не менее понимание этрусских текстов чрезвычайно мало продвинулось, если не иметь в виду совсем небольших погребальных надписей, стандартных по своему содержанию и обычно состоящих из последовательностей собственных имен с указанием родственных отношений между их носителями. Все более сложные тексты пока что совершенно не поддаются переводу, чем подтверждается необходимость выхода за пределы одного языка для более полного его понимания: в данном случае семантическим исследованиям текстов особенно могут содейство-

<sup>1</sup> Иванов В. В. Предыстория древнегреческого, малоазиатско-эгейских и италийских алфавитов в свете данных архивов Эблы и Угарита. — В кн.: *Balcano-Balto-Slavica*. М., 1979; *Он же*. Новые данные о соотношении малоазиатской лувийской, этрусской и римской письменных традиций. Обозначение чисел. — В кн.: Симпозиум «Античная балканистика». М., 1980.

вать сравнительно исторические изыскания. Результаты комбинаторного анализа больших этрусских текстов (в том числе и опубликованные списки, составленные с помощью вычислительной машины) дают лишь подготовительный материал для интерпретации, т. е. для дешифровки, которая окажется возможной лишь после планомерного привлечения гипотезы о структуре языка, основанной на сравнительно-исторических данных. Эти последние (как и по отношению к хатскому) представляются необходимыми для дешифровки в полном ее объеме.

По отношению к этрусскому такой плодотворной гипотезой представляется идея его принадлежности к северокавказской семье, включая и хатский и хурритский языки, к ней бесспорно относившиеся. Рассмотрим в начале наиболее веские лексические обоснования гипотезы, основанные на тех элементах этрусской лексики, интерпретация которых не вызывает сомнений. К ним принадлежат прежде всего числительные. Важнейшим ключом для раскрытия всей их системы явилось установление значения 'три' для этр. *ci* на основе финикийско-этрасской билингвы. Это позволяет с несомненностью установить сходство с хурритским числительным.

Значение этр. *ci* '3' с надежностью устанавливается благодаря финикийско-этрасской билингве. Точное ему соответствие — хуррит. *ki-g-* '3', чечен., игуш. *кгоъ*, бацб. *кго* < нах. \**qo*-<sup>2</sup> (при неясности фонетических соответствий с дагестанскими формами с начальным \**l*-), сев.-зап.-кавказ. \**k*-<sup>3</sup> (убых. *ša-*, адыгейск. *sə*, каб.-черк. *sə*, абх. *x-* '3'). Точно так же для этр. *du* 'одни' соответствие обнаруживается в общедагестанской форме с начальной слабой неглоттализованной придыхательной<sup>4</sup> аффрикатой \**c*:- авар. *co*, анд. *se-b*, дид. *si-s* (из формы косвенного падежа, ср. этр. *du-es*?), ср. в нахском: чечен. *цхъаъ* 'одни', игуш. *цал*, бацб. *цъба* при сев.-зап.-кавказ. \**z*-. Этр. *s/z* (*a/e/ø*)- (*-sal-*, *zal-*, *zel-*, *zl*) '2' (ср. производное *za-ðr(u)m-* '20' с суф. *-t/ð r*) представляет собой скорее всего архаическое производное от основы, родственной хуррит. *šini*, урарт. *šiši* '2': нах. \**ši*- < \**τλ*<sup>5</sup> > чечен. *шш-на* (ср. суффикс в хурритском), игуш. *шшъ*, бацб. *шш*; менее ясно сопоставление с общедагестанским, где в аналоге реконструируется абруптив \**k*- (авар. *k-* и т. п., ср. токишск. *kiki* 'два': урарт. *šiši*?), и с северо-западнокавказским, где иногда

<sup>2</sup> Нахско-хурритское соответствие установил И. М. Дьяконов, см.: Дьяконов И. М. Хуррито-урартский и восточнокавказские языки. — В кн.: Древний Восток, Э. Ереван, 1978, с. 32.

<sup>3</sup> Старостин С. А. Реконструкция праабхазоадыгской системы согласных. — В кн.: Конференция «Проблемы реконструкции». М., 1978, с. 99.

<sup>4</sup> Гудова Т. Е. Историко-сравнительный анализ консонантизма дидойских языков. Тбилиси, 1979, с. 111—114.

<sup>5</sup> Дьяконов И. М. Указ. соч., с. 34. — Нельзя считать полностью исключенным точное отражение \**τλ*<sup>w</sup> в этр. *-sal-/zal-*; альтернативным решением (которое могло бы опираться на форму *za-ðrum*, где *-l-* могло, однако, видоизмениться под влиянием правил внутреннего сандрхи) было бы допущение суф. *-l*, в самом этрусском слившегося с корнем. Ср. ниже об этр. *zila*<sup>6</sup>.

предполагаются и другие ареальные связи (при вероятном исходном аплауте, общем с нахским). Этр. *maχ* '5', значение которого, как и других приводимых числительных, в настоящее время твердо установлено, представляется возможным сопоставить с чечен., ингуш. *пхи* '5', бацб. *пхи*, и с дагестанскими формами типа хиналуг. *рхи* < \**рки* <sup>6</sup>; группа в аплауте из двух согласных со вторым элементом типа -*x*- предполагается и праадыгской и убыхской формами. Этр. *hιδ* 'шесть' сопоставимо с бацб. *йетх* '6', чечен., инг. *ялх* 'шесть' (в дагестанском названии '6' явно этимологически связано с названием '5', что вероятно отражает древнее описательное выражение) и возможно с аплаутом \**f*- северо-западнокавказских форм числительного '6' (> праадыг. \**x<sub>в</sub>*). Этр. *s/ša-* '4' может быть сближено с корневым абхаз.-абаз. — (-*š'*- в начальном комплексе (при -*l'ə* в убыхском и праадыгском); в дагестанской форме выделяется корневая морфа -*q'*-, которой предшествовал классный показатель <sup>7</sup>; в нахском только в этом числительном (бацб. -*Гъивъ*, чечен., ингуш. -*иъ* '4') осуществляется классное согласование (чечен. *пхо виъ ву* 'нас четверо' = 'нас четверо есть'). Не все из предложенных сопоставлений одинаково убедительны, но все же они в целом дают основание для постановки вопроса о наличии связей между этрусским (и примыкающим к нему лемносским), с одной стороны, хурритским и северо-восточнокавказским (или в целом северокавказским), с другой <sup>8</sup>. Сами по себе одинаковые числительные не обязательно свидетельствуют о родстве языков, их совпадение могло быть и результатом культурного заимствования (многочисленные примеры этому находятся в языках Восточной и Юго-Восточной Азии). Поэтому следует рассмотреть и другие языковые данные, которые могут уточнить характер отношений между этими языками.

В первой статье автора в настоящем сборнике высказано предположение, согласно которому хат. *zziwa-* 'жена', убых. *s°ə-*, адыгейск. *шъвы(зы)*, кабардин. *фыз* (сев.-зап.-кавк. \**s + u-*) соответствует ингуш. *isti* 'женщины (собирательн.)', хуррит. *asti* 'женщина' <sup>9</sup>; при бацб. *псmlин* (нах. -*st'eu* 'женщина') в этр. *puia*

<sup>6</sup> О различии не менее чем двух дагестанских форм см.: *Гигинейшвили Б. К.* Сравнительная фоэтика дагестанских языков. Тбилиси, 1977, с. 97 и примеч. 2.

<sup>7</sup> См. анализ формы: *Гудава Т. Е.* Указ. соч., с. 142—143. Форма типа лак. *тиq-* '4' могла быть заимствована в общепатологийский (\**теwa-* '4' > лув. *таwa-* '4'), ср. к развитию в интервокальной позиции дарг. *aw'-al*.

<sup>8</sup> Первые сопоставления этого рода возникли у автора статьи во время занятий этрусским на кружке по математической лингвистике и дешифровке текстов, который он вел для московских школьников в 1978—1980 гг. Еще раньше к проблеме этрусско-хурритских сближений подошел И. М. Дьяконов, см. его редакторские примечания: Тайны древних письмен. Проблемы дешифровки. Сборник статей под ред. И. М. Дьяконова. М., 1976, с. 338, 382; *Дьяконов И. М.* Хурритский язык и другие субстратные языки Малой Азии. — В кн.: Древние языки Малой Азии. М., 1980, с. 105—106. На вероятный неиндоевропейский характер этрусского языка внимание автора еще в начале 60-х годов обратил В. М. Иллич-Свитыч.

<sup>9</sup> *Дьяконов И. М.* Хуррито-урартский и восточно-кавказские языки, с. 31.

наблюдается пулевое соответствие свистящей фонеме (или ее сочетанию со смычной). В таком случае представляется возможным отождествить этр. *avil* 'год', лемнос. *avis* 'год' с хуррит. *šawala*, урарт. *šālā* 'год', чечен. бацб. *шо*, ингуш. *шyo*, о.-дагест. \**-VšVn* 'год' (> лак. *šin*), \**-VsVn* 'год' (удин. *usen* : хин. *üs*, дарг. *dus*), ср. авар. *son* 'год' <sup>10</sup>; особенно показательно убых. *s°á* 'год' и производное *γa.s.s°ala* 'третий год, двумя годами позднее' <sup>11</sup>, где -*s°ala* прямо соответствует этрусской и хуррито-урартским формам.

Из глагольных корней, для которых вероятны хуррито-восточнокавказские этимологии, следует отметить этр. *al-* 'давать', лемн. *ar-*; хуррит.-урарт. *ar-* <sup>12</sup> при звонкой латеральной аффрикате \**d'*- в общедагестанском <sup>13</sup>; авар. *te-e-z-e* 'дать', дид. *pe-l'-a*, *te-l'-a*. Возможным кажется сближение глагольной основы *lupu(-ce)* 'умирать' с нахскими формами типа чечен. *и в-елла* 'он умер', *д-елла* 'мертвый', *в-елларг* 'мертвец' и северо-западнокавказскими производными типа адыгейск. *лланIə* 'смертный час; место, где умирают; на смертном одре' (от *лэн* 'умирать' и *нIə* 'постель'). При всей гадательности этого сближения в его пользу говорит предполагаемое этр. *lein-* 'умирать' именной характер многих этрусских глагольных форм. При анализе структуры этих последних предполагаемая возможность сближения с северокавказским заставляет предположить, что возможны следы префиксации (в частности, в билингве в дважды повторяющейся форме *ilacve*, если она является глагольной, что еще надо обосновать).

Некоторые из других возможных сближений (этр. *hus-* 'сын, мальчик': урарт. *'aše* 'мужчины': сев.-вост.-кавк. \**h'swV-*) <sup>14</sup> пока еще нуждаются в дополнительных семантических и фонетических оговорках. Из элементов грамматического характера можно отметить некоторые общие не только с северокавказским, но и с хаттским, как этр. *-pi* — послеслог с локативным значением (ср. в первой статье автора в настоящем сборнике об аналогичном хаттском элементе и его вероятной этимологии). Другим сопоставлением (которое при ограниченности достоверного материала тем не менее надо считать проблематичным) синтаксического порядка представляется сравнение хат. *ita* как элемента структуры целых отрезков текста с этр. *ita-* в аналогичной функции в билингве. В собственно хаттских текстах союз (или вводящее предложение служебное слово) *ita* (клипописное *i-ta-a*, *i-da-a*)

<sup>10</sup> Там же, с. 33; *Гигинейшвили Б. К.* Указ. соч., с. 135.

<sup>11</sup> *Dumézil G.* Documents anatoliens sur les langues et les traditions du Caucase. III. Nouvelles études oubykh. — Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie, LXXI. Paris, 1965, p. 242.

<sup>12</sup> *Дьяконов И. М.* Хурритский язык и другие субстратные языки Малой Азии, с. 105; *Он же.* Хуррито-урартский и нахско-кавказские языки; с. 31.

<sup>13</sup> *Troubetzkoy N. S.* Les consonnes latérales des langues caucasiennes septentrionales. — BSLP, 1922, t. XXIII, f. 3 (N70), p. 197; *Гудава Т. Е.* Указ. соч., с. 176—177; *Гигинейшвили Б. К.* Указ. соч., с. 86.

<sup>14</sup> *Дьяконов И. М.* Хуррито-урартский и нахско-кавказские языки, с. 377.

часто соединяется с последующими служебными элементами: *ita-ba*, *ita-hu-pi* (о значении служебных элементов см. выше в статье автора). Согласно гипотезе Лароша форма *ita* представляет собой вариацию хат. *inta*. В этом случае можно было бы думать о том, что в начале имеется последовательность морф *i-* (ср. преф. *i-* в хаттском и возможно в этрусском) и *-n-*, но это еще нельзя доказать, хотя *-t-* как служебный элемент встречается и в хаттском, и в этрусском. Ларошу же принадлежит установление того, что в хаттском достаточно обширные тексты могут строиться с помощью обрамляющей конструкции *pala* (со значением 'подобно, как, подобный', см. выше многочисленные примеры в хаттском строительном ритуале). . . *i(n)ta*. В частности, в мифе о луне, упавшей с неба, хаттскому началу *kiniššan* 'таким образом' соответствует более сложное синтаксическое построение в хаттском: хет. *ki-i-ni-iš-ša-an* <sup>d</sup>XXX-*aš-wa-kán* *ne-pi-ša-az ma-uš-ta* 'так (сказала Камрусена): Бог Луны де с неба упал'; хат. *pa-la i-ta-a u-uk-hu-u-bà i-ta-a ka-ap-hu zi-ya-ab-du* <sup>d</sup>*Ka-aš-ku du-uk-zi-ik* 'подобно следующему тебе-она-сказала: Так (это) с неба сияющего бог Луны упал' (анализ отдельных слов текста и всей мифопоэтической формулы см. в предшествующей статье; в *ukhuba u-* преф. 2 л. ед. ч., *k-* — местный преф., *hu-* 'говорить', *-ba* — глагольный суффикс). По-видимому, аналогичная формула есть и во фрагментированном хаттском тексте *in-ta-a te-eš-pu-ut* хаттско-хеттского заговора <sup>15</sup>. Этрусский текст билингвы из Пирг начинается с *ita*, вводящего весь текст, а перед концом текста содержится *ita-nim*, по-видимому, вводящее следующее (последнее предложение): этр. *ita-nim*, *heramve avil. eniaca. pulumḡva*, финик. *bby šnt km hkkbm'l* 'в доме (храме) его годы как звезды <sup>16</sup> эти'. Первое предложение текста начинается с этр. *ita. tmia. icac. heramašva. vatieḡe unialastres*, финик. *lrbt l'štrt 'šr qds* 'Для повелительницы Астарты <sup>17</sup> место священное. . .' Соотношение *i-* в *i-ta* и *i-cac* и других подобных формах нуждается в уточнении.

Хотя приведенных данных (и некоторых других, им аналогичных) еще недостаточно для определения характера отношений между этрусским и хаттским, равно как и этрусским и хуррито-урартским и северокавказским в целом, тем не менее наличие некоторых связей (хотя бы и ареальных) удостоверяется несколь-

<sup>15</sup> Laroche E. Une conjuration bilingue hattii-hittite. — In: Jahrbuch für kleinasiatische Forschung. Bd. I, N. 2, 1950, p. 175, 176, 177.

<sup>16</sup> Этр. *pulum-ḡva* 'звезды' разительно сходно с общеавстроазиатским названием 'звезды': древний миграционный термин, связанный с распространением сведений о звездном небе и навигации, или отражение более древних и обширных языковых контактов.

<sup>17</sup> Сочетание «Повелительница Иштарь—Астарта» в разных языковых и графических формах характерно для всего (северно-) сирийско-малоазиатского хуррито-семитоязычного ареала начиная с рубежа III и II тысячелетий до н. э. (когда оно встречается в надписи на аккадском языке из Эблы) и вплоть до малоазиатских текстов второй половины II тыс. до н. э. (надпись Хаттусилиса III, прославляющая хурритскую Иштарь — *Sauška*, его Госпожу — GASAN, и т. п.).

кими бесспорно сходными терминами, относящимися к сфере культурной лексики и поэтому, быть может, все еще остающимися лишь подтвержденными ареальными связями этрусского языка с хаттским, хурритским и северокавказско-еписейским. Для всех этих языков общим является название бога \**es-*, по-этрусски пишущееся как *a/eis*, но обычно связываемое с заимствованной из этрусского основой *es-* в умбромском (*esono*) и вольском (*esari-*), суффиксы, очевидно, позднейшие. Исключительный интерес для истории культуры и в особенности письма представляет этр. *ziḡ* 'книга' (лат. *liber*), *ziḡ/x-* 'писать', сходное с общесеверо-западнокавказской основой типа \**tx-* 'писать' (с производными 'письмо', 'книга', 'орнамент', ср. круг значений лат. *pingo*) и с северо-восточнокавказскими терминами (с несколько иным анлаутом, возможно, более близким к этрусскому); дальнейшие параллели для разветвленной северо-западнокавказской терминологии письма и чтения есть в эписейском и сино-тибетском (ср. тиб. *m-thon* 'писать' и т. п.). Если исключить (в данном случае более чем вероятные) древние заимствования, то можно было бы думать о некотором исчезнувшем типе (пред)письма, характерного для культуры народов, говоривших на данной группе языков. Из известных по археологическим данным материалов скорее всего можно было бы напомнить об образцах письма на Балканах, относимых к VI—IV тыс. до н. э. Если бы северокавказские языки были связаны с этой культурой, то с ее крушением на Балканах в середине IV тыс. до н. э. можно было бы связать появление в Малой Азии в III тыс. до н. э. носителей хаттского языка, металлургия которых в этом случае могла бы прямо продолжать достижения балканской металлургии; раннее распространение на западе и юге Малой Азии, в северной Месопотамии и позднее середины III тыс. до н. э. в северной Сирии (в Эбле) носителей хурритского языка, а также и возможную связь с ним этрусского и лемносского языка, древняя территория распространения которых бесспорно находилась в малоазиатском ареале. Однако как эти предположения, так и соответствующие гипотезы о дальнейшем расселении носителей родственных языков на Северном и Западном Кавказе (при предположении южного пути) пока еще могут быть чисто спекулятивными.

Одним из наиболее надежных свидетельств реальных связей этрусского языка с хаттским (а возможно и с другими северокавказскими языками) является этр. *zilāt/ḡ*. Давно проведенное исследование А. Розенберга, результаты которого до сих пор сохраняют значение, позволило сделать вывод, что *zilāt* было этрусским соответствием не только лат. *praetor*, *dictator* <sup>18</sup>, но и прежде всего лат. *princeps*. Розенбергу принадлежит также гипотеза, по которой *zilāt* могло относиться к высшему должностному

<sup>18</sup> Rosenberg A. Der Staat der alten Italiker. Untersuchungen über die ursprüngliche Verfassung der Latiner, Osker und Etrusker. Berlin, 1913, S. 52—55, 71, 98.

лицу не только в отдельных городах (в этом смысле обычно переводят 'главный в магистратуре', 'главный над городом'), но и во всем союзе этрусских городов (или подразделений этрусков). Это последнее значение по отношению к слову *azilac*, которое, как и его фонетический вариант *zilaχ*, явно связано с *zilaθ*, подтверждается текстом финикийско-этрусской билингвы: этр. *ci. avi-l. χurvar. tesiametale. ilacve. alsase nac. atranes. zilac-al*, финик. *k'štrt.' rš. bdy lmlky šnt šlš III by rh krr bym qbr'lm* 'Ибо Астарта избрала слугу (зависимого человека) своего на царство его (*lmlky*), три года тому в месяце *krr* (-этр. *χurvar*) в день погребения божества'. В приведенном тексте этр. *zilac-al* (падеж на -l того же типа, что и хаттский падеж на -l и его северокавказские соответствия, для всех этих языков давно указанные) соответствует финик. *lmlk-y* 'на царство его'. Поэтому сравнение этр. *zilac/χ-*, *zilat/θ* с хатт. *zilat* 'престол', *ma-zilat* 'стоит (о престоле)' представляется несомненным. Из двух его альтернативных объяснений, отмеченных в первой из статей сборника, кажется возможным допустить родство в случае, если такой же рефлекс северокавказского латерального будет допущен для числительного *-z/sa/el-* (см. выше). В противном случае речь может идти о древнем малоазиатском ареальном заимствовании (но любопытно его отсутствие и в хеттском, и в лувийском, и в позднеанатолийских языках в отличие от некоторых других формул, явно объединяющих лидийские тексты с этрусскими, по-видимому за счет ареальных контактов).

Пока в стороне целесообразно оставить анализ этрусских собственных имен лиц (типа *Tarχuna*, ср. лув. *Tarhunt-* 'Бог Грозы', хатт. *Taru* 'Бог Грозы') и местностей (типа *Cumaе*, *Cum-* с явными хурритскими аналогиями; основа *cum-* в значении 'священный' из хурритского была заимствована в лидийский), поскольку эти имена сами по себе ничего не сообщают о генетической принадлежности этрусского языка.

Окончательное решение проблемы родственных отношений этрусского может быть дано благодаря грамматическим сопоставлениям. Из черт морфологии этрусского имени существительного, получающих наиболее полное разъяснение в свете фактов северо-западнокавказских языков, следует отметить точное совпадение различий двух типов образования собирательного множественного числа. Семантика и форма этр. *-χva* (*pulim-χva* 'звезды', *avil-χva* 'годы', *fler-χva* 'жертвоприношения', *marini-χva* 'магистратуры') совпадает с абхаз. *-кya*, суффикс мн. ч. в классе вещей (*аиацэа-кya* 'звезды'), *ашыкyс-кya* 'годы', *хуца-кya* 'части, доли', *ашэыр-кya* 'плоды, фрукты', *адгьыл ы-шза-кya* 'красивые места'), абаз. *-ква* (с широким распространением на другие имена существительные), убых. *-x'a* в сложениях типа *sang'a: fe-x'a* 'сколько'. Этому типу в этрусском противостоят названия живых существ (лиц) с суф. *-(a)r:* *clen-ar* 'сыновья', *hul-ur* 'мальчики', *ais-er* 'боги', что позволяет предположить древность употребления абхаз. *-pa* в формах типа *арεа-р(a)* 'молодежь', *ажэла-р(a)* (абаз.

*жэла-рà*) 'народ', *ацкун-ра* 'мальчишество' (абаз. *чэклын-ра* 'малость, молодость')<sup>19</sup>. Эта гипотеза согласуется и с употреблением *-p(a)* в формах личных местоимений на *-pa* типа *sapa* 'я' (к типологии употребления аффикса собирательного мн. ч. в личном местоимении 1 л. ед. ч. ср. кит. *-мынь* в *во-мынь* 'я'), *yapa* 'ты'; древность последних форм доказывается их следами в адыгском<sup>20</sup>. В этих северо-западнокавказских способах обозначения живых существ (в абхазо-абазинском особенно животных) можно было бы видеть след более древнего типа образования по классу живых существ, позднее вытесненного (по мере переосмысления системы классов) показателем класса человека абхаз. *-цаа*, абаз. *-чаа*, ср. показательное различие абхаз. *ан-цаа* 'бог'<sup>21</sup>, адыгейск. *им-ан-цы-э* 'без-божник': этр. *ais-er* объясняемое (скорее всего) абхазо-адыгским позднейшим новообразованием.

Иначе говоря, для раннего состояния, отраженного в этрусском, можно предположить различие классов вещей (с суф. этр. *-χva* абхаз. *-кya*, абаз. *-ква*, убых. *-x'a*) и живых существ (с суф. этр. *-r:* абхаз.-абаз. *-r-*), включающего не только людей, но и богов. В более позднюю эпоху в абхазо-абазинском (возможно, в связи с ареальными контактами уже на территории Кавказа) складывается новое различие классов вещей и человека (с суф. абхаз. *цаа*: абаз. *-чаа*); гипотеза об исконности этого последнего различия для более древнего состояния северо-западнокавказских языков этим ставится под сомнение (см. табл.).

Т а б л и ц а  
Противопоставление классов суффиксов собирательного множественного числа

Класс	Этрусский	Абхазский	Абазинский
Вещей	<i>-χva</i>	<i>-кya</i>	<i>-ква</i>
Живых существ	<i>-r</i>	<i>-цаа, -кya, -p(a)</i>	<i>-ква, -чаа, -ра</i>
Человка	—	<i>-цаа-</i>	<i>-ква, -чаа</i>

Рассмотрим хотя бы в общих чертах другие формы этрусского склонения и спряжения, которые могут оказаться существенными

<sup>19</sup> Сходство здесь и далее заключается только в классе и соответствующем аффиксе при данной семантике существительного, но не в этимологии (ср. выше о миграционном характере названия 'звезды', которое в этрусском могло быть связано и с сирийско-месопотамской культурной традицией, ср. шум. *mul-* 'звезда' при шумерском чередовании *-m/-b-* и частом фонетическом чтении с — семитским? — окончанием *-um* шумерских слов в словарях из архива Эблы).

<sup>20</sup> Генко А. И. Абазинский язык. М., 1955, с. 113—114.

<sup>21</sup> Рогова Г. В., Керашева З. И. Грамматика адыгейского языка. Краснодар, 1966, с. 84—85. Ср.: Инал-ипа Ш. Д. О генезисе образа «Анцва» — верховного бога абхазов. — В кн.: Изв. Абхазского ин-та языка, литературы и истории. II, 3. Сухуми, 1974.

для выяснения генетических связей этрусского в предлагаемом аспекте. В морфологии имени обращает на себя внимание группа форм на *-l*. На основании коротких билингв типа содержащих эквивалентные формулы этр. *cahtial*, лат. *Cafatia natus*, этр. *thorcernal clan*, лат. *Thoceronia natus*, этим формам обычно приписывается значение принадлежности. С этим согласуется и значение форм на *-(a)l* типа *Truial* 'тройный = тройнец', удостоверяющих предложенное ранее сближение древнего (в том числе и этрусского) названия Трои с именем *Trōiās = Δωϊα* 'Ликия' (в трилингве), *trōiāli* 'по-ликийски' (ср. гомеровские сведения об участии ликийцев в троянском союзе племен), ср. также этр. *ruinel* > *Poenelus*, давно уже заставившее сопоставить тип образования *Rom-ulus* с хет. *Hattuš-iliš*<sup>22</sup>. Но это сходство заключается не в возможности непосредственного отождествления латинской и хеттской форм, а в их типологическом совпадении: в обоих случаях древняя неиндоевропейская форма типа этр. *ruin-el*, хат. *Hanniku-il* 'житель города Анкува' (хат. *Hanniku* — хет. *Ankuwa*), *Nerik-el* 'принадлежащий городу Нерик' (о боге грозы этого города) становится индоевропейской благодаря присоединению к ней соответственно латинских или хеттских (позднее ликийских) окончаний. Привлечение финикийско-этрусской билингвы (в частности, уже приведенных выше ее частей) позволяет уточнить диапазон значений форм на *-l*: этр. *zilac-al* соответствует фин. *l-mlk-y* 'на царство его', ср. значение *-el* в хат. *ha-gga-zzu-el* 'занимающийся тем, чтобы пить' (*-gga-zzue-* = адыгейск. *гъэ-шъо-* 'заставить пить' = 'напоить') (= хет. *eku-tara* 'поилец') при возможной отдаленной словообразовательной параллели в авар. *heqel* 'питье, папшток' (*hegeze* 'пить', *heqoldze* 'пить', *heqoldoʒan* 'пьяница' с глагольным суф. *-ol-*). Аналогичные формы на *\*-l* (> адыг. *-r* ср. предшествующую статью, ср. хуррит. комитатив на *-ra* и соотношение этр. *al-*: хуррит. *ar-* 'дать') известны во всех северо-западнокавказских языках, ср., в частности, абаз. *mIaŋIantila* 'по-абазински', и другие подобные абхазо-абазинские формы, позволяющие восстановить неиндоевропейский — северо-западно-кавказский — источник позднейших анатолийских форм типа хет. *hattili* 'по-хаттски', лик. *trōiāli* 'по-ликийски'. Из архаических падежных форм этого типа, позволяющих предположить толкование сходной этрусской, следует упомянуть абхаз. *ry-la* 'имп', твор. пад. личн. мест. 3 л. мн. ч., которое представляется возможным сопоставить с этр. *ril* в конструкциях типа этр. *ril* LXVI, что понимается как '(в возрасте) 62 лет'; по-видимому, буквально 'их (= лет) — 62'. Этимологически *r-* в этр. *r-il* можно было бы сравнить с абхаз. *pa-ца* 'многое', абаз. *рачва* 'много' (поэтому возможен и перевод: 'их = лет множество'). Иногда принимаемая в свете сближений с индоевропейскими формами система этрусских местоимений может быть неточной и *mi* во всех известных контекстах может иметь (как

<sup>22</sup> Peruzzi E. Origini di Roma. I. La famiglia. Firenze, 1970, p. 24—26.

давно предполагалась) значение указательного местоимения 'этот' (сев.-кавказ. *\*m-*), а не личного местоимения 1 л. ед. ч. Из именных форм, по смыслу близких к производным на *-l*, следует отметить тип этр. *Ruma-χ*, явно сходный с хурритским на *-hji* и сходными северокавказскими. Как и в других северокавказских (и родственных им) языках, в этрусском формы на *-l* частично синонимичны другой весьма архаической падежной форме, общей для исходного состояния всех северокавказских языков (как, по-видимому, и языков, им родственных, ввиду наличия ярких параллелей в агглютинативных сочетаниях типа тиб. *-pyi-s*; енис. *-faš* > *-haš* > *-aš*, (орудийный или древний активный падеж) — падежу на *-s* типа этр. *-s/-š*, *-sa*, *-ša*. Сочетания аффиксов типа этр. *-iš-l-*, лемнос. *-sial-* встречаются в хурритских текстах, ср. хуррит. *šini-šella* 'дважды (?)' (= хет. *2-anki* в коневодческих текстах<sup>23</sup>, известные формы на *-ššel*, образовавшиеся от митанийских аррийских названий богов: DINGIR<sup>MES</sup> *Mi-it-ra-aš-ši-il*, DINGIR<sup>MES</sup> *Ū-ru-wa-na-aš-ši-el*.<sup>24</sup> Поэтому сходным может быть не только тип агглютинации аффиксов, как в этр. *Larš-al-iš-la* 'сына Ларта', лемнос. *fokiasiāle* 'фокеец' но и сами соединяющиеся аффиксы. В этрусском сочетание достаточно обычно в отличие от хурритского, что позволяет думать не о параллельном развитии одинаковых сочетаний, а скорее об унаследованной черте, по ср. и такие типологически сходные современные восточно-кавказские формы, как авар. элат. V *kver-aŋ-u-sa(n)*, I *kver-aŋ-da-sa(n)* (от *kver-* 'рука') и т. п. Особый интерес сравнения хуррито-урартского с этрусским заключается в том, что падеж на *-š(e)* в хуррито-урартском был эргативным (при отмеченных еще Педерсеном интересных ностратических, в частности индоевропейских аналогиях, которые, однако, могут относиться к очень большой временной перспективе, в пределах которой основные макросемьи Старого Света могут сводиться к нескольким основным). Возможно, что сходную функцию в определенных условиях мог иметь и этрусский падеж на *-š*, лемн. *-š(i)*.

Наличие типологических параллелей эргативной (или активной) конструкции в этрусском именно в (северо-)кавказских языках достаточно рано (начиная с работ Тромбетти) обратило на себя внимание этрускологов. Но эта проблема, центральная для этрусского синтаксиса, окончательно может быть разрешена только после выявления системы возможных субъектно-объектных префиксов типа отмеченного выше *i-*. Возможно, что (как в северо-западно-кавказском) с преф. *i-* в формах типа *i-lacve* соотносится преф. *a-* в «статических» формах типа этр. *a-m-ce* 'был', лемн. *a-o-mai* (ср. предложенное еще Н. Я. Марром сближение с абхаз.

<sup>23</sup> Kammenhuber A. Hippologia hethitica. Wiesbaden. 1961, S. 289, 294—295, 365.

<sup>24</sup> Там же, S. 20 (формы заполняют потенциально существующую клетку в таблице); Diakonoff I. M. Hurrisch und Urartäisch (Münchener Studien zur Sprachwissenschaft, Beiheft 6, N. F.). München, 1971, S. 94—95, Tab. 3.



*a-ma-ra*<sup>25</sup>), но эта проблема, как и выяснение возможных этимологий (омертвевших?) локативных префиксов (*c-*, *t-*, *n-* и др.) и глагольных окончаний, по существу еще совсем не разработывалась, если не считать наблюдений И. М. Дьяконова о вероятном сходстве лемн. *-ai*, *-ais* с хуррит. *-ae*, *-aez*.

Реконструированная на основе разобранных окончаний мн. ч. классификация имен по классам живых существ и классу вещей соответствовала бы предполагаемой функции аффиксов *i-* и *a-*<sup>26</sup>. Дальнейшее обсуждение этой классификации могло бы прояснить и использование имен того или иного класса в эргативной (активной) конструкции. Типологическое сходство этрусской грамматической структуры с северокавказской, хурритской и хаттской несомненно. Но остается еще выяснить, сохранил ли этрусский, как северо-западнокавказский и хаттский, архаические префиксальные структуры или же выражает грамматические отношения (за исключением отдельных архаизмов типа этр. *a-m-c-e*, лемн. *a-o-m-ai*, которые по самой семантике могут быть исключениями) преимущественно агглютинативными цепочками суффиксов, как хуррито-урартский и дагестанские языки (сохранившие, однако, как и нахские, следы префиксального обозначения ряда грамматических категорий).

Несмотря на количественную скромность предложенных результатов стоит заметить, что при крайне малом числе этрусских слов с надежными толкованиями указанные выше этимологии покрывают важную часть словаря (хотя, как отмечено выше, частично культурного, т. е. объяснимого и заимствованного). Вместе с указанными И. М. Дьяконовым типологическими параллелями приведенные факты могут подвести к оценке тех генетических связей этрусского и лемносского, которые ранее в достаточной мере не учитывались.

## НОВАЯ ЭТРУССКАЯ НАДПИСЬ ИЗ РИМА

А. И. НЕМИРОВСКИЙ

В 1978 г. во время археологических исследований подия храма, относящегося во времени Сервия Туллия (храм Фортуны и Матер Матуты), в слое керамики лаконского типа, датированной второй четвертью VI в. до н. э., была обнаружена барельефная фигурка льва из слоновой кости (длина 6,8 см, ширина 4,1 см). На плоской стороне фигурки, по ее верхнему краю, от головы к хвосту, т. е. справа налево, процарапано каким-то острым предметом:

<sup>25</sup> Следует отметить, что Марр верно определил и этимологию этр. *ci* 'з'. Представляется необходимым опубликование рукописей Марра по этрусскому языку, относящихся к еще весьма продуктивному периоду развития им сопоставлений языков Средиземноморья (в 20-е годы).

<sup>26</sup> Следует, однако, иметь в виду, что различие человека ('некто' — 'somebody') и вещи ('нечто' — 'something') может быть семантической универсалией: *Wierzbicka A. Lingua mentalis. Sydney, 1980, p. 10.*

Использование фигурки животного для надписи — не первый случай в этрусской эпиграфике. Этрусская надпись из Карфагена (TLE 724), споры вокруг которой ведутся более восьмидесяти лет,<sup>1</sup> также покрывает фигурку животного из слоновой кости, по всей видимости, кабана. Предмет из Карфагена имеет отверстия, позволяющие рассматривать его как подвеску, но первоначальное назначение фигурок, как подчеркивает издатель надписи М. Паллоттино, — тессера<sup>2</sup>.

М. Паллоттино истолковал надпись как ономастическую формулу и предложил следующее словоделение: *araz silqetenas spurianas*. Выделены, таким образом, три слова, первое из которых — преномен, второе — номен, третье — когномен.

В известных нам этрусских надписях нет формы имени *araz* — имеются *arz*<sup>3</sup> и *arazia* (TLE 24). Однако присутствует имя *arab* (TLE 78) М. Паллоттино вполне логично предусматривает возможность перехода  $\theta > z$ . Но вопрос о том, является ли *araz* именем или совпадающим по форме и семантике словом апеллятивной лексики, может быть решен лишь после рассмотрения следующих слов.

Второе слово надписи, согласно М. Паллоттино, номен *silqetenas*. Такого имени в этрусской ономастике не существует. Но М. Паллоттино указывает в качестве формационной параллели близкое по внешнему облику имя *tarxvetenas* в надписи из Орвьетто.<sup>4</sup> Анализируя предложенную формационную параллель, мы устанавливаем, что в его основе *tarx*, теоним анатолийского происхождения, ставший в Этрурии основой для образования многих имен и названия города Тарквинии (*Tarxis, Tarxnaio, Tarxumeria, Tarxunies*). В слове *silqetenas* такой основой является *silq*, вовсе неизвестное в этрусской ономастике, но весьма близкое по своему оформлению известным нам этрусским словами *zilc* (TLE, 137, 165, 170) и *zilx* (TLE 126, 175), в установленном значении 'правитель, должностное лицо, претор'<sup>5</sup>.

В слове *silq* мы видим вместо начального *s*—*z*, вместо конечных *c* и *x*—*q*. В чем причины своеобразного написания хорошо известного этрусского слова? Мы можем его объяснить фактом двуязычия в городе со смешанным этрусско-римским населением<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> В последнее время: *Peruzzi E. Origini di Roma. Firenze, 1977, p. 22—52; Харсекин А. И. Несколько замечаний к истолкованию этрусской надписи из Карфагена. Норция, вып. I. Воронеж, 1971, с. 79 и сл.*

<sup>2</sup> *Pallottino M. Rivista di epigrafia etrusca, SE XLVII (1979), p. 320.*

<sup>3</sup> *SE XXVI (1958), p. 129.*

<sup>4</sup> *Pallottino M. Op. cit., p. 323.*

<sup>5</sup> В данном случае предпочтительнее перевод 'претор', ибо в латинских элогах, посвященных тарквинийским Спуриинам вместо этрусского *zilc* мы читаем *praetor*.

<sup>6</sup> Примерно к тому же времени, что и рассматриваемая нами этрусская надпись, относится надпись на туфовой плите под «Черным камнем», древнейшая из известных нам латинских надписей в Риме.

Резчик, знавший латинское письмо, должен был неизбежно передать седьмую букву этрусского алфавита z латинской сигмой ибо двадцать пятая буква латинского алфавита z была более поздней и употреблялась преимущественно в словах греческого происхождения. Таким же образом буква χ в звуковом значении kh могла быть передана латинской буквой q.

После выделения слова *silq* осталось слово *etenas*, предшествующее имени *spurianas*. Мы не в состоянии определить его точное значение. Но оно может быть понято как дополнение к слову *silq(zilc)*, относящееся к характеру полномочий выборного должностного лица. Такие уточнения нам известны из этрусской эпиграфики: *zillaθ eterav* (TLE 169), *zilaθ parxis (zilc parxis)*<sup>7</sup> *zilaθ mexl rasnal*<sup>8</sup>. Насколько мы понимаем, *zilaθ eterav* — это магистрат, ведавший военными формированиями *etera*, *zilc mexl rasnal* — высший магистрат этрусской конфедерации, *zilaθ, parxis* — глава сената. Можно думать, что *etena* дополнение, относящееся к длительности полномочий zilka.

Имя *Spurianas* архаическая форма более позднего этрусского имени *Spurina*. Люди с этим именем занимали на протяжении нескольких веков выдающееся положение в разных этрусских городах. Надпись в гробнице «Орка» из Тарквиний характеризует одного из Спуринна как *zilaθ mexl rasnal* (TLE 87). Согласно палеографии надписи, этот Спуринна был главой этрусского двенадцатиградья в конце V в. до н. э.

О нескольких Спуринна нам известно из знаменитых латинских элогий эпохи ранней империи, составленных романизованными представителями этой разветвленной семьи. Фрагменты этих элогий находили в Тарквинии на протяжении почти целого столетия, и поэтому лишь в конце 70-х годов можно было добиться более или менее надежного понимания текста элогий и их введения в исторический контекст<sup>9</sup>.

Первый из Спуринна тарквинийских элогий — Вельтур Спуринна сын Ларта, по всей видимости, тождественный упомянутому выше Спуринне, главе двенадцатиградья. Он возглавил морскую экспедицию в Сицилию и был награжден за доблесть «щитом и золотой короной» (*clupeo et corona aurea ob virtutem*). Сын этого военного деятеля Вельтур Спуринна, сын Вельтура, был также претором между 390—360 гг. до н. э. Он имел отношение к событиям в Цере, по всей видимости, восстановил изгнанного царя церитов. О нем также сообщается, что он освободил город Арреций от «потрясенной гражданской войны» (*Arretium bello civili vexatum liberavit*). Эти «потрясения» известны Ливию как изгнание «рода Цильиниев» и их возвращение силой римского оружия.

<sup>7</sup> TLE 165, 169 — из параллелизма *zilaθ parxis, zilc parxis* явствует, что *zilc zilzθ* — различные формы в обозначении одной и той же должности. Точка зрения А. Розенберга (*Rosenberg A. Der Staat der alten Italiker* В. 1913, с. 56) о функциональном различии *zilc* и *zilatt* должна быть отвергнута.

<sup>8</sup> TLE 87, 99, 137.

<sup>9</sup> Torelli M. *Elogia Tarquinensia*. Firenze, 1975.

Таким образом, Спуринна (Спуринна) играли выдающуюся роль в истории Этрурии эпохи независимого существования этрусских полисов. О присутствии Спуринна в Риме можно было лишь догадываться по упоминанию Тацитом префекта Рима при Тарквинии Гордом Спурия Лукреция (отца героини римской легенды Лукреции) VI, 11. Латинизированная форма имени *Spurius* давала основание думать, что этот человек римлянин, а не этруск<sup>10</sup>. Тем более, что римские этимологизаторы ошибочно производили имя *Spurius* от латинского *spurius* 'ребенок, родившийся от неизвестного отца и живший sui iuris'<sup>11</sup>. Надо думать, что этрусское имя *Spuriana* произошло от этрусской основы *spur* в значении 'народ' или 'город', подобно таким словам, как *spureni* (TLE 131), *spurebi* (TLE 171), *spurta* (TLE 1×3), *spural* (TLE 694, 732)<sup>12</sup>. По своей семантике происшедшее от *spur Spuriana*, идентично латинскому *Publius*. Можно думать, что *Spuriana*, бывший, во времена Сервия Туллия zilkom, — предок римляни этрусского происхождения, носивших в конце VI в. до н. э. и позднее латинизированное имя *Spurius*.

Может возникнуть вопрос, почему в надписи из Рима отсутствует полная ономастическая формула, обычная для эпитафий этрусской знати. Следует иметь в виду характер предмета, на котором сделана надпись. Тессера, использовавшаяся для голосования как своего рода жетон, не требовала полного имени, ибо центурия или другая общность голосовала лишь за одного кандидата. Но она должна была содержать информацию о должности, на которую претендовал данный кандидат.

Обращаясь к слову *araz* после рассмотрения следующих за ним слов, мы можем высказать предположение, что это не личное имя, а апеллятив со значением, совпадающим с широко распространенным у этрусков личным именем, иными словами, — имя *Araz* образовано от апеллятива *araz* в значении 'лев'. Помимо соображений об изолированном положении слова *araz* в рассматриваемой надписи, в пользу нашего толкования говорит и то, что пер-

<sup>10</sup> Ж. Эргон построил свою концепцию об отличии положения этрусской женщины и римской женщины на предположении, что Лукреция, в отличие от жены Секста Тарквиния, была римлянкой (*Heurgon J. La vie quotidienne chez les Etrusques*. Paris, 1961).

<sup>11</sup> Ф. Рибеццо в свое время считал, что распространение в этрусской ономастике имени с основой *spur* (в значении 'внебрачный сын') еще одно доказательство этрусского матриархата (*Ribezzo F. Metodi e metodo per interpretare l'Etrusco*. — RIGI, XV, 1928, с. 64 и сл.). Тезис об этрусском матриархате, выдвинутый в середине прошлого века И. Вахофеном на основании легенды о Танакивиле, 50 неправильно понятых этрусских надписей и одной ликийской параллели (Herod. I, 173), не выдержал предпринятой Ф. Слотти проверки 5000 этрусских надписей (*Slotli F. Zur Frage des Mutterrechtes bei den Etruskern*. — Ar. Or. XVIII, 1950, с. 261 и сл.). Оказалось, что большинство надписей содержит один патронимик, при наличии патронимика и метронимика патронимик занимает первое место. Исследование ликийских надписей также показало отсутствие матрилинейного счета (*Pembroke S. G. Last of the Matriarchs*. . . — JESHO, VIII, 1965, p. 217—247).

<sup>12</sup> *Camporeale G. Sull' organizzazione statale degli Etruschi*. — PP, 1958, XIII, с. 21.

вое слово написано несколько более крупными буквами и отделено небольшим промежутком от последующих слов. Таким образом, на слове *araz* сделан смысловой акцент, понятный лишь в том случае, если это не личное имя. То, что персонаж надписи назван львом, согласуется с формой предмета, на котором сделана надпись, и с употреблением его в качестве тессеры.

Но нет ли в этрусском другого слова, обозначающего льва? В перечне слов с надежным или наиболее вероятным значением у М. Паллоттино мы находим *leu* 'лев'<sup>13</sup>. В таком же списке у А. Пфиффига слово *leu* отсутствует<sup>14</sup>. В. Георгиев в последней из своих книг приводит два слова со значением 'лев': одно — уже известное нам *leu*, другое — *avis*, лемносской стелы<sup>15</sup>. Последнее отождествление явно ошибочно — *avis* (*avils*) давно уже определено в значении 'лет, возраста' (умершего).

Зная сложный характер формирования этрусского языка, мы не исключаем возможности наличия двух слов — одного позднего *leu*, другого древнего, *araz* с одинаковым значением 'лев — герой'.<sup>16</sup> При этом слово *araz* по своему облику представляется неиндоевропейским, восходящим к древнейшим языкам Малой Азии.

Нет ли ему параллелей в топонимике полуострова и прилегающих к нему районов? Обращает на себя внимание хурритское название р. Тигра с той же семантикой 'большая кошка' *Arznach*. Основа *arz* лежит также в названии изобиловавшей львами юго-восточной части Малой Азии — *Arzawa*.

Комментарий Тюркск. *арслан* 'лев', с которым связаны заимствованные миграционные термины-обозначения льва в мочгольском (*arsalang*, *erseleng*), тунгусо-маньчжурском (маньчж. *арсалан*, солон, *арсала*) и венгерском (*oroszlán*), обычно считается сложным по своему морфемному составу словом, содержащим вторую морфу *-лан* (см.: *Севортян Э. В.* Этимологический словарь тюркских языков (Общетюркские и межтюркские основы на гласные). М., 1974, с. 177—179 (обзор разных этимологий)]. Это же или отчасти сходное название льва в несколько иной форме известно в аккад. *arū*, угарит. *arw* (*Viroilleaud Ch.* Remarques sur quelques inscriptions ougaritiques. — Comptes rendus du groupe linguistique d'études chamito-sémitiques GLECS, 1963—1964, t. X, Paris, p. 59), финик. *'rw*, др.-евр. *'aryeh*; параллельные северо-западно-семитские формы *'arweh*, *'aryeh*, *'ari* сопоставляются и с греч. лин. В *arwo* 'лев', в этом случае являющимся семитским заимствованием (*Dahood M.* Eblaite, Ugaritic, and Hebrew lexical notes. — Ugarit-Forschungen, Bd. 11. Neukirchen-Vluyn, 1979, p. 144—145). Что же касается хуррит. *Aranzañ* 'река Тигр', это слово пока известно только в качестве гидронима [*Laroche É.* Glossaire de la langue hurrite. Première partie (A—L). — Revue hittite et asianique, t. XXXIV (1976), 1978, p. 53; *Groneberg B.* Die Orts- und Gewässernamen der altbabylonischen Zeit (Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes, Bd. 3). Wiesbaden, 1980, 5, 275]. Слово (которое, по-видимому, могло быть и названием речного божества) часто встречается (с некото-

рым фонетическими вариациями) и в хурритских личных именах: *Freydank H.* *Aranzañ «Tigris» in hurritischen Personennamen aus Kar-Tukulti-Ninurta.* — Studi Micenei ed Egeo-anatolici, fasc. XXII (Incunabula Graeca, vol. LXXIII). Roma, 1980, p. 123—125.

Вяч. В. Иванов

## СОКРАЩЕНИЯ

ВДИ	Вестник древней истории
ДЯМА	Древние языки Малой Азии. М., 1980.
Ar. Or	Archiv Orientalní. Praha.
JESHO	Journal of the Economic and Social History of the Orient.
PP	Parola del Passato. Napoli.
RIGI	Rivista Indo-Greco-Italica di filologia, lingua, antichità. Napoli.
SE	Studi Etruschi. Firenze.
TLE	Testimonia Linguae Etruscae. M. Pallottino. Firenze, 1968.

## ДЕМИУРГ У ФАЛЕСА?

(К реконструкции космогонии Фалеса Милетского)

А. В. ЛЕБЕДЕВ

После того как незрелый плод египтомании Рета был сокрушен авторитетом Эдуарда Целлера<sup>1</sup> — этого строгого блюстителя чистоты эллинского философского гения — охота искать ближневосточные корни космогонии Фалеса была надолго отбита, и голос крупнейшего историка греческой науки, наперекор Целлеру твердо державшегося египетской гипотезы. — Поля Таннери<sup>2</sup> звучал в начале этого века почти одиноко и вызывающе. Не то теперь. Положение изменилось в особенности после энергичной полемической статьи Уво Хельшера (1953)<sup>3</sup>: она оказалась сигналом, по которому к ближневосточной гипотезе примкнули такие осторожные (в том, что касается восточных и мифологических корней греческой философии) исследователи, как Керк и Рэйвен<sup>4</sup>, Гатри<sup>5</sup> и крупнейший знаток греческих космогоний Швабль<sup>6</sup>, а в недавней книге Мартина Уэста<sup>7</sup> она уже не обсуждается специально как ставшая общим местом. Доказывать еще раз ближневосточное (ве-

<sup>1</sup> Zeller Ed. Die Philosophie der Griechen<sup>5</sup>, Bd. 1. Leipzig, 1892, S. 32 ff.

<sup>2</sup> Таннери П. Первые шаги древнегреческой науки. СПб., 1902, с. 57, сл., 78—79.

<sup>3</sup> Hölscher U. Anaximander und die Anfänge der Philosophie. — Hermes, 1953, S. 257—277; 385—417; = Furley J. & Allen R. E. Studies in Presocratic Philosophy, I. London, 1970, p. 307—311; Hölscher U. Anfängliches Fragen. Studien zur frühen griechischen Philosophie. Göttingen, 1968, S. 40 ff.

<sup>4</sup> Kirk G. S., Raven J. E. The Presocratic Philosophers. Cambridge, 1966, p. 90—91, 97.

<sup>5</sup> Guthrie W. K. C. A History of Greek Philosophy. Cambridge, I, 1967, p. 58, sq.

<sup>6</sup> Schwabl H. Welterschöpfung. — In: PWRE, Suppl. Bd. IX, col. 1514. Осторожнее: Rudhart J. Le thème de l'eau primordiale dans la mythologie grecque. Bern, 1971, p. 112 sq.; Verdenius W. J. Hylozoism in early Greek Thought. — Janus, LXIV (1977), p. 28.

<sup>7</sup> West M. L. Early Greek Philosophy and the Orient. Oxford, 1971, p. 208—213.

<sup>13</sup> Pallottino M. Etruscologia. Milano, 1957, p. 363.

<sup>14</sup> Pfitzinger A. Die etruskische Sprache O. Graz, 1969, S. 282—311.

<sup>15</sup> Georgiev V. La lingua e l'origine degli Etruschi. Roma, 1979, p. 40, с. 110.

<sup>16</sup> В хаттском языке понятие 'лев' и 'герой' передается одним словом *lakkehal*: Камменхубер А. Хаттский язык. — ДЯМА. М., 1980, с. 43.

роятнее всего — египетское) происхождение комплекса воды<sup>8</sup> Фалеса — означало бы ломиться в открытую дверь. Вместо этого мы хотим сразу же указать на одну недоговоренность, которая обычно присутствует в рассуждениях сторонников этой гипотезы и которую необходимо эксплицировать. Дело в том, что в компаративном ближневосточном материале, который они приводят, речь никогда не идет только о «воде»: во всех без исключения ближневосточных водных космогониях первобытному водному хаосу изначально со- и противопоставлен божественный *демиург*, совершающий акт творения. В «Энума элиш» Тиамат не становится миром сама — ее разделяет на небо и землю Мардук. В Книге Бытия I, 2 мы читаем не только о водной бездне (*tehom*), но и о «духе-дыхании» (ветре) бога (*ruah*), «носившемся над водой» или оплодотворявшем инертный водный хаос. Наконец, в различных версиях древнеегипетских космогоний — наиболее вероятно непосредственно источнике Фалеса — первобытному океану Нун неизменно сопоставляется тот или иной демиург. В единственном (правда, позднем) свидетельстве о конкретных местах пребывания Фалеса в Египте названы Мемфис и Диосполь (т. е. Фивы): Jambli., Vit. Pyth., 12=11 A 11 DK *προετρέψατο* (sc. *Θαλής τὸν Πυθαγόραν*) εἰς Αἴγυπτον διαπλεῦσαι καὶ τοῖς ἐν Μέρφιδι καὶ Διοσπόλει μάλιστα συμβαλεῖν ἱερῶσι· παρὰ γὰρ ἐκείνων καὶ ἑαυτὸν ἐφοδιάσασθαι ταῦτα, δι' ἃ σοφὸς παρὰ τοῖς πολλοῖς νομίζεται 'Фалес уговорил Пифагора совершить плавание в Египет и войти в контакт с жрецами, особенно с мемфисскими и диоспольскими: он-де и сам набрался у них того, за что почитается мудрым у большинства'. Неужели мемфисские жрецы, посвящая Фалеса в космогоническую премудрость, могли умолчать о Птахе — этом демиурге-мастере *κατ' ἐξοχήν* — а жрецы храма Амуна в Карнаке — ни словом не обмолвиться о царе богов и боге царей, 'владыке неба и земли, подземного царства, вод и гор', отце отцов древнейших богов, живущем вечно-вечечно? Сторонники теории ближневосточного происхождения космогонии Фалеса — хотя они этого или нет — молча<sup>9</sup> подразумевают, что Фалес разъял цельный космогонический миф о первобытном океане и божественном демиурге и, о т б р о с и в д е м и у р г а, усвоил только представление о водном хаосе. И вот тут-то мы и хотим задать тем вопросом, сама постановка которого и предварительная попытка его решения составляют цель этой статьи: а действительно ли Фалес разрушил столь устойчивую структуру космогонического мифа-источника? Не перешла ли она в первую милетскую космогонию, лишь сменив жреческое облачение на ионийский хитон?

Вопрос этот не покажется праздным, если учесть, что у нас есть целый комплекс петривальных свидетельств об отличном от воды космическом божестве у Фалеса, причем в трех из них

<sup>8</sup> «Комплексом воды» мы называем засвидетельствованные Аристотелем тезисы Фалеса 1) «все произошло из воды» и 2) «земля плавает на воде»; «комплексом пансихизма» — тезисы 3) «все полно богов» и 4) «магнит имеет душу».

<sup>9</sup> Но Уэст (Early Greek Philosophy and the Orient, p. 213) — *explicitē*.

это божество определено квалифицируется как демиург (*fingeret ex aqua — a<sup>2</sup>; facta, creatorem — a<sup>3</sup>; ποιήμα — b<sup>2</sup>*), а в одном (*a<sup>1</sup> — κινητικὴν*) во всяком случае как *movens* по отношению к воде-пра-материи.

Testimonia:

a<sup>1</sup>) Placita Philosophorum I, 7, 11 (Stob.) = Dox. Gr. 301 = DK 11 A 23 *Θαλῆς νοῦν τοῦ κόσμου τὸν θεόν, τὸ δὲ πᾶν ἐμφυγον ἄρα καὶ θαυρόνων πλήρες· διήκειν δὲ καὶ διὰ τοῦ στοιχειώδους ὕγρου δῖναμιν θεῖαν κινητικὴν αὐτοῦ* 'Фалес полагает бога умом космоса, а Вселенную — одушевленной и одновременно полной божеств; элементарную влагу пронизывает божественная сила, приводящая ее в движение';

a<sup>2</sup>) Cicero, De natura deorum, I, 10, 25 = Dox. Gr. 531 = DK 11 A 23 *Thales enim Milesius qui primus de talibus rebus quaevisit, aquam dixit initium (= ἀρχή) rerum, deum autem eam mentem (= νοῦς) quae ex aqua cuncta fingeret.* 'Фалес Милетский, который первым исследовал подобные вопросы, полагал воду началом вещей, а бога — тем умом, который создал все из воды';

a<sup>3</sup>) Aponius, In Canticum Canticorum (ed. Bottino et Martini, Roma, 1843), V, p. 95; ad Cant. 3,5 = DK 7 A 5 *Thales... initium omnium rerum aquam in suo esse dogmate pronuntiavit, et inde omnia facta subsistere ab invisio et magno. causam vero motus aquae spiritum (= πνεῦμα) insidentem confirmat, simulque geometricam artem perspicaci sensu prior invenit, per quam suspicatus est unum rerum omnium creatorem* 'Фалес... в своем учении объявил воду началом всех вещей и источником, из которого все сотворено Незримым и Великим; причина же движения, по его утверждению, — дух, гнездящийся в воде. Также, благодаря проникательному уму он первым открыл геометрическое искусство, чрез которое догадался о едином творце всех вещей';

a<sup>4</sup>) Philoponi in De anima, p. 86, 30 Hayduck *ἡ πρόνοια μέχρι τῶν ἐσχάτων διήκει καὶ οὐδὲν αὐτὴν λαμβάνει, οὐδὲ τὸ ἐλάχιστον* (Фалес говорил, что) 'Провидение проникает вплоть до крайних пределов космоса и ничто от него не ускользает, ниже малейшее';

b<sup>1-3</sup>) Diog. Laert., I, 35—36 = DK 11 A 1 (b<sup>1</sup> = Plut., Sept. Sap. Conv., 153 C; b<sup>2</sup> = Hippol., Ref., I, 1, 3) b<sup>1</sup>) *τί πρεσβύτατον; θεός· ἀγέννητον γὰρ b<sup>2</sup>) τί κάλλιστον; κόσμος· ποιήμα γὰρ θεοῦ b<sup>3</sup>) τί τὸ θεῖον; τὸ μῆτε ἀρχὴν ἔχον μῆτε τελευτὴν* 'Что самое старое? — Бог, ибо он не рожден'. 'Что самое прекрасное? — Космос, ибо он творение бога'. 'Что есть божество? — То, у чего нет ни начала, ни конца'.

T. a<sup>3</sup>—a<sup>4</sup> принадлежат христианским авторам, мало того — a<sup>3</sup> взято из толкования на ветхозаветную «Песнь песней»: чего стоят эти сообщения о 'Творце' и 'Провидении' у Фалеса? Текучая апофтегматика (t. b.<sup>1</sup>—b<sup>3</sup>), хотя и вполне свободная от подозрений в христианском креационизме, обладает минимальным авторитетом с точки зрения Quellenforschung. Несколько смущают свидетельства a<sup>1</sup>—a<sup>2</sup>: оба принадлежат хорошим доксографическим

источникам I в. до н. э., мало того — их консенсус приводит нас к еще более древним *Vetusta Placita* (согласно концепции Дильса), от которых уже один шаг до основы основ наших знаний о досократиках — *Φωσικαὶ δόξαι* Теофраста. Но ведь *Vetusta Placita* вышли из школы Посидония, а  $a^1$  как раз содержит характернейший термин стоической теологии — *διήκειν*. «Бог — ум космоса» — если только это не смещение с Анаксагором — также указывает на стоический платонизм. Так что в  $a^1$ — $a^2$  перед нами определенно дуалистическая интерпретация всем известного «мониста» Фалеса в духе стоической антитезы «бога» и «материи» как *τὸ ποιῶν καὶ τὸ πάσχον*; христианские авторы зависят от стоических и лишь усугубляют аберрацию. Так списал бы со счета приведенные нами тексты всякий, кто не задавался поставленным выше вопросом и при этом верит в историко-философский миф о непреходящем «монизме» и «гилозоизме» всех милетцев.

Дуализм Фалеса опровергали уже в 18 в. (Маковельский, *Досократики*, I, 23, прим. 1 ссылается на работу Abbé de Sanaue 1778 г.), окончательный приговор — «стоическая фальсификация» — был вынесен в 19 в. Целлером (т. е. последователем, а Himpe отвергавшем возможность восточных влияний на космологию Фалеса!), утвержден Дильсом и с тех пор не пересматривался: например, в 1971 г. его повторил Уэст (*EGPhO*, 212, п. 5 «A Stoicizing construction»). Этому способствовало и то, что из собранных нами текстов только  $a^1$ — $a^2$  приведены в собрании Дильса — Кранца в соответствующем параграфе доксографии Фалеса (11 A 23). Возражения Целлера (*PhGr*<sup>5</sup>, I/1, 189): 1) Аристотель (*Met.* 984a, 27, b15) определенно утверждает, что древние физиологи, к числу которых принадлежит Фалес, не признавали «движущей причины» наряду с «материальной»; 2) первым, кто выдвинул учение о космическом Уме (*νοῦς*), Аристотель называет Анаксагора; 3) согласие со стоической теологией и стоическая терминология (см. выше). Вывод — «ошибка послеаристотелевского времени». Дильс (*Dox. Gr.*, 128) добавил точное указание на источник «ошибки» — *Arist., De anima* I, 5. 411 a 7 *καὶ ἐν τῷ ἔλφῳ δὲ τινες αὐτὴν μεμύθηται φασιν*, *ὅθεν ἴσως καὶ Θαλῆς ᾤήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι* «Некоторые полагают, что душа размешана во Вселенной; вероятно, исходя из этого, Фалес и думал, что все полно богов».

Начнем с того, что «стоическая терминология» еще не означает «стоическая конструкция»: современному исследователю будет трудно отыскать более адекватный термин для описания комплекса панпсихизма Фалеса, чем стоическое *διήκειν*. Сам же Дильс в «Пролегоменах» к *Dox. Gr.* (*loc. cit.*) признавал, что хотя «огатю» свидетельства  $a^1$  «*est Stoico colore fucata*», «*sententia*» его может восходить к Теофрасту (позднее, в *DK* I, 79, прим. к 34 Дильс говорил уже только о «*Poseidonios*» als Quelle). Связь  $a^1$  с пассажем из *De anima* несомненна (*τὸ πᾶν δαιμόνων πλήρες* — перевод на более современный язык архаического *πάντα πλήρη θεῶν*), и если бы не  $a^2$ , можно было бы подумать, что  $a^1$  целиком вычитано из Аристотеля. Однако  $a^2$  содержит нечто, что никак

невозможно вычитать из *De anima*: ясное указание на демиурга. Дильс и Бернет, заметившие это существенное различие между  $a^1$  и  $a^2$ , предложили столь же простое, сколь и неубедительное решение: Цицерон просто «ошибся», подменив, по словам Бернета, «стоическое пантеистическое божество платоновским демиургом» (*EGPh*<sup>3</sup>, 49; cf. *Dox Gr.*, 125). К сожалению, та часть геркуланумского папируса с трактатом Филодема *Περὶ εὐσεβείας*, которая содержала параллельный Цицерону экскерпт о теологии Фалеса, утрачена (*Dox. Gr.*, 531), и нет смысла гадать, содержала ли она или нет «ошибку» Цицерона. Мы бы, однако, не удивились, если содержала. Допустим даже, что свидетельство Апопия ( $a^3$ ), игнорируемое и Целлером, и Дильсом, и Бернетом, зависит от Цицерона (ниже, однако, мы постараемся показать самостоятельную ценность  $a^3$ ): останется свидетельство апофтегматической традиции ( $b^2$  *ποίημα θεῶν*), которое никакой «ошибкой» объяснить невозможно (и которое Дильс и Бернет равным образом игнорировали). Утверждать, что апофтегматическая традиция зависит от *larsus salami* Цицерона (и вообще — от любой, даже самой древней, Теофрастовой доксографии), значит терять всякое чувство реальности. Остается допустить, что: 1) либо оба свидетельства восходят к одному древнему источнику, 2) либо доксография зависит от апофтегматики (в связи с  $\Upsilon\Delta\Omega\text{P}$ - $\text{APXH}$ -тезисом такая возможность уже рассматривалась<sup>10</sup>). Единственный известный нам исследователь, упоминающий  $b^2$  в связи с комплексом демиурга, Целлер просто отмахнулся от него как от «удостоверенного ничуть не лучше, чем бесчисленные другие апофтегмы семи мудрецов» и приписанного Фалесу вполне «произвольно» (*PhGr* I/1, 190). К тому же, добавлял Целлер, Ксенофан известен как «первый, кто вопреки эллинской народной религии объявил божество нерожденным» (там же). На последний аргумент Целлера мы ответим цитатой из Ферекида Сирросского: «Зас и Хронос б ы л и в с е г д а, и Хтония. . .» (*B* 1). Что же касается космологических апофтегм Фалеса, замечательных своей архаической вопросо-ответной формой, то отношение к ним со времен Целлера изменилось: Классен датирует их окончательную редакцию 5 в. до н. э. (*Classen C. J. Thales. — In: PWRE, Suppl. X, col. 937*), а как мы старались показать в другом месте (см. прим 10), перед нами, возможно, нечто еще более древнее. Демиург Фалеса, таким образом не может быть ни «ошибкой» Цицерона, ни «стоической конструкцией», ни неизвестно чьей «произвольной» выдумкой.

В том, что касается «нуса», мы Целлеру уступим: действительно, совершенно невероятно, чтобы зная о пусе-демиурге Фалеса, Аристотель не упомянул о нем в качестве предшественника Анаксагора вместо такой сомнительной фигуры, как Гермотим.

<sup>10</sup> См.: Лебедев А. В. Об изначальной формулировке традиционного тезиса Фалеса  $\text{ΤΙΝ ΑΡΧΗΝ ΥΔΩΡ ΕΙΝΑΙ}$ . — В кн.: *BALCANICA. Лингвистические исследования*. М., 1979 с. 175.

Однако «пуч» как определение демиурга мы находим только в стоицистических а<sup>1</sup>—а<sup>2</sup>: у Апоиния мы имеем *spiritus* = *πνεῦμα*, в апофтегмах — просто *θεός*. Принадлежит ли *πρόνοια* Филонона (а<sup>4</sup>) его стоическому же источнику, или уже *qua* христианский термин по привычке подставлена Филононом на место *νοῦς* или *θεός* — сказать трудно (нельзя исключить также, что а<sup>4</sup> имеет не столько космологический, сколько этический смысл: ср. D. L. I, 36 *εἰ λέθοι θεὸς ἄνθρωπος ἄδικον*. . .). Итак, под стоической терминологией свидетельств а<sup>1</sup>—а<sup>2</sup>, главным образом благодаря б<sup>2</sup>, процушивается старый субстрат — сообщение о демиурге, который еще не отождествлялся с космическим «умом»; сообщение это, возможно, восходит к Теофрасту. Поводом к отождествлению Фалесова *θεός* с «пучом» мог послужить контекст тезиса о магните в *de an.* 405a18. . . *λέγων* (ср. *Ἀναξαγόρας*) *νοῦν κινῆσαι τὸ πᾶν*. *ἔοικε δὲ καὶ Θαλῆς ἐξ ὧν ἀπορρηγομενοῦσι κινητικόν τι τῆν ψυχὴν ὑπολαβεῖν* κτλ (Анаксагор) говорит, что ум привел в движение Вселенную. Также (!) и Фалес, судя по воспоминаниям, считал душу двигательным началом. . . (ниже — 411 а 7 «душа» у Фалеса отождествляется с космическим божеством).

Теперь мы должны ответить на наиболее серьезное возражение Целлера: почему в Альфе «Метафизики» ничего не говорится о «движущем начале» у Фалеса? Точнее: мог ли Аристотель, зная о Фалесовом демиурге, не посчитать его за «движущее начало»? Многие говорят о том, что мог. Во-первых, перипатетики резко разделяли «физику» и «теологию» (в отличие от стоиков); между тем, очерк об *ἀρχαί* в *Met.* I, 3sq., так же, как и в *Ph.* I, 2, ориентирован именно на «естественные» начала досократиков: например, Аристотель полностью игнорирует теологический аспект «огня» Гераклита или «воздуха» Диогена, трактуя их только как «элементы»; ни слова не говорит ни о божественном космическом «уме» (*Γνώμη*) или «Мудром существе» (*τὸ Σοφόν*) у Гераклита (фр. 83—85 М.), ни о «Святом духе» (*φρὴν ἱερήν*) Эмпедокла (фр. В 134DK), пропозывающем весь космос быстрыми мыслями и т. д. Стоики, превратившие «теологию» в раздел «физики», разумеется, не могли пройти мимо панкосмического «бога» Фалеса. Во-вторых, Аристотель с его радикальным разделением ранних мыслителей на «физиков» (натурфилософов) и «богословов» (мифологов), на *μυθικῶς σοφισμένους* (как раз по поводу *θεοί* = *ἀρχαί*) и *δι' ἀποδείξεως λέγοντας* (*Met.* 1000a 18) мог просто списать Фалесова демиурга со счетов как недостаточно «философское» начало. Нам скажут, что Фалес все-таки отнесен Аристотелем к категории *φυσικοί*. Это верно, но различие «рассуждающих путем доказательства» и «мудрствующих в форме мифа» имеет у Аристотеля не столько исторический, сколько теоретический смысл и может применяться к различным методам одного и того же философа и даже одного и того же сочинения. Когда Платон говорит в «Тимее» о материи и эйдосах, то это философские «начала», и Аристотель принимает их всерьез. Но о «Мастере» (*Δημιουργός*) «Тимея», творящем космос из материи по

вечному первообразу, мы не найдем ни одного упоминания не только в Альфе «Метафизики», но и во всем своде аристотелевских сочинений, ибо для Аристотеля это всего лишь поэтическая метафора, ее автор — *μυθικῶς σοφισόμενος*, и его не стоит принимать всерьез, *ὅχι ἄξιον μετὰ σκοπῆς σκοπεῖν* 1000a 19 (см.: *Bonitz. Index Gr.*, s. v. *δημιουργός*, ссылки на «Тимей», просмотренные нами, — у Бошница, 598 а 60 — b19). Почему к демиургу Фалеса Аристотель должен был относиться иначе? В-третьих, *θεός* Фалеса, расцененный как «движущее начало», выпадал из эволюционистской схемы открытия «начал» в Альфе «Метафизики». Начала открывали постепенно, сначала должны были открыть только одну *ἀρχή*, и причем самую простую — материальную; первый пример — «вода» Фалеса, «воздух» Анаксимена и Диогена, «огонь» Гераклита и Гиппаса. Лишь впоследствии, «как бы вынуждаемые самой истинной» (984 b 10), открыли движущую причину. При этом примат теоретического над историческим приводит к интересным казусам. Анаксагор (984 b 15) и Эмпедокл (985 а 2) — первооткрыватели движущей причины, но поскольку материальные «начала» этих же философов нужны Аристотелю в качестве теоретических вариантов в первом акте этой историко-философской драмы, то они используются и в нем тоже: цитированный выше перечень материальных «монистов» продолжается «четырьмя элементами» Эмпедокла (984 а 8) и «гомеомериями» Анаксагора (984a 11), причем ни об «уме» Анаксагора, ни о «любви и ненависти» Эмпедокла здесь — ни слова, ибо они понадобятся только во втором акте! Следовательно, «вода» Фалеса выступает в перечне, содержащем по меньшей мере двух мнимых «монистов», и к ним в известном смысле можно прибавить Гиппона (984a 2), который согласно более аккуратной доксографии Ипполита (*Ref.* I, 16—38 А 3), восходящей к Теофрасту, принимал два начала — воду (холодное) и огонь (горячее), «создавший космос» из воды<sup>11</sup>. Можем ли мы после этого придавать молчанию Аристотеля больше веса, нежели эксплицитному и согласному свидетельству доксографической и апофтегматической традиции? Даже сам автор *Placitorum*, в главе «Что есть бог?» сообщающий о «силе, приводящей в движение воду» Фалеса (а<sup>1</sup>), в главе «О началах» (I, 3, 1) говорит только о воде: перипатетический шаблон уже в древности обладал такой же гипнотической силой, как и сегодня (ср. также формулировку Цицерона в а<sup>2</sup>: не «два начала», но «начало — вода», а также демиург). Характерно, однако, что в отличие от Анаксимандра (*Plac.* I, 3, 3) и Анаксимена (*Plac.* I, 3, 4) Фалес не критикуется в *Placita* как игнорирующий *causa movens*.

Свидетельствам о демиурге Целлер противопоставил тексты поздней патристической доксографии (*PhGr.* I, 190, п. 2 со ссылкой на *Clem. Strom.* II 364 С; *Augustin.*, *Civ. Dei*, VIII, 2; *Tert.*, *S. Marc.* I, 13) в которых «вода» Фалеса отождествляется с «богом».

<sup>11</sup> Об экскерите Кедрена, приписываемом Фалесу «огонь и воду» в качестве *ἀρχαί* см. ниже.

Но: 1) с источниковедческой точки зрения эти тексты обладают ничтожным авторитетом по сравнению с образующими консенсус  $t. a^1 - a^2$ ; 2) в основе их лежит конструкция  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma = \acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$ , ср., например, Clem., Protr. V; p. 48, 30 sq. Stähli., где, в частности, говорится, что «Парменид ввел в качестве богов огонь и землю» (!) — в аутентичных фрагментах «свет и ночь» отноду не «боги», а «формы» ( $\mu\omicron\rho\phi\alpha\iota$ ), т. е. «элементы» (В 8,53 сл., В 9; у Парменида была особая теогония — В 13). Источник формулы  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma = \acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$  надо искать в «Физике» Аристотеля (Phys. 203 b 13 sq), где «большинству физиологов» приписывается учение о материи как «бесконечном» и «божестве» ( $\tau\acute{o} \theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$ ). Герман Дильс сослался именно на этот текст Аристотеля, отбрасывая отделение демиурга от воды в  $a^2$  как «смешную ошибку» (*ridiculus error*, Dox. 125). Однако в обобщающую формулу Аристотеля уже на раз вносились ограничительные уточнения (ср. ВДИ, 1978, № 1, с. 49, прим. 40), она верна для Гераклита и Диогена из Аполлонии (характерно, что Phys. 203b 10—b12 почти дословно воспроизводит фр. В 5 Диогена, ср. ВДИ, 1978, № 1, с. 49, прим. 39), она неверна для Гиппона ( $\acute{\omicron} \acute{\alpha}\theta\epsilon\omicron\varsigma$ ), она либо неверна, либо лишь частично верна для Анаксимандра (вопреки Phys. 203b 14) и Анаксимена (вопреки Plac. I, 7, 13; Cic., nat. deor., I, 26)<sup>12</sup>. Если от теоретических обобщений Аристотеля, относящихся к «большинству физиологов», мы обратимся к его свидетельствам о Фалесе *nominatim*, то увидим, что именно к Фалесу применять формулу  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma = \acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$  (или ее импликацию) Аристотель остерегался, хотя и был в этом заинтересован.

Ключевой для нашего исследования вопрос: отношение комплекса панпсихизма, или вездехожия (термин «пантеизм» может привести к путанице), к комплексу воды. Вывел ли Фалес первый логическим путем из второго или воспринял оба в качестве готовых строительных блоков для здания своей космологии из донаучной традиции? Даже если допустить, что комплекса демиурга не существует (чтобы избежать круга в аргументации), контекст комплекса панпсихизма в De anima решительно говорит в пользу второй точки зрения. В самом деле, если  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma = \acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$  (согласно «монистической» интерпретации Фалеса), то  $\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \pi\acute{\lambda}\eta\rho\eta \theta\epsilon\omicron\delta$  ( $\theta\epsilon\omega\delta$ ) должно означать  $\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \pi\acute{\lambda}\eta\rho\eta \acute{\omicron}\delta\alpha\tau\omicron\varsigma$ , а поскольку  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta} = \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ , то «магнит имеет  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ » имплицитно «магнит пропитан жизненной влагой» (интересно, что сами сторонники монистической интерпретации не решаются на такую редукцию!). Казалось бы, мы вправе ожидать этой редукции от Аристотеля, поскольку его обсужде-

<sup>12</sup> И для Анаксимандра и для Анаксимена засвидетельствованы реликты генеалогической теогонии, в которой собственно «боги» рождаются из квазибожественных ирасуществ типа Хаоса, Ночи, Океана: согласно Plac. I, 7, 12; Cic., deor. nat. I, 25 Анаксимандр «считал богами» не бесконечное «Объемлющее», а порожденные им миры-небесводы ( $\tau\omicron\upsilon\delta\acute{\alpha}\nu\tau\omicron\varsigma \acute{\alpha}\pi\epsilon\acute{\iota}\rho\omicron\varsigma \acute{\omicron}\beta\rho\alpha\nu\omicron\delta\acute{\alpha}\nu\tau\omicron\varsigma$ ); в Ипполитовой доксографии Анаксимена (Simplic. I, 7=13 A7DK) пассаж, который звучит как аутентичная цитата или предельно близкая к оригиналу парафраза, гласит:  $\acute{\epsilon}\xi \omicron\upsilon$  ( $\tau\omicron\upsilon$   $\acute{\alpha}\epsilon\rho\omicron\varsigma$ )  $\tau\acute{\alpha}$   $\gamma\iota\nu\omicron\mu\epsilon\nu\alpha$   $\kappa\alpha\iota$   $\tau\acute{\alpha}$   $\gamma\epsilon\gamma\omicron\nu\omicron\sigma\tau\alpha$   $\kappa\alpha\iota$   $\tau\acute{\alpha}$   $\acute{\epsilon}\sigma\theta\acute{\epsilon}\mu\epsilon\nu\alpha$   $\kappa\alpha\iota$   $\theta\epsilon\omicron\delta\acute{\alpha}\nu\tau\omicron\varsigma$   $\kappa\alpha\iota$   $\tau\acute{\alpha}$   $\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha$   $\gamma\iota\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$   $\kappa\tau\lambda.$

ние «мнений» предшествующих о  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$  в 1-й книге De anima стремится к последовательному применению формулы  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta} = \acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$  (совпадение субстанции «души» с субстанцией космоса: de an. 404b 8, 405b 12), подчас с серьезными натяжками (ср. Cherniss, ACPPh, 293 sq.). Но уже Филопон был удивлен тем, насколько явно упоминание о Фалесе выпадает из общей схемы и не соответствует целям Аристотеля (Philop., In De an., 86, 13 sq. Hayduck): «Его упоминание о мнении Фалеса производит нескладное впечатление. В то время, как ему предстояло показать, что исходящие из концепции души как принципа познания считали ее состоящей из тех же самых начал, что и вещи, так как «подобное познается подобным», он, излагая мнение Фалеса, не сказал ничего подобного тому, что сказал о других; он сказал лишь, что Фалес считал камень, притягивающий железо, одушевленным, так как полагал отличительным признаком души движение. Излагая воззрения тех, кто исходил из концепции души как принципа движения, он говорил, что каждый из них полагал элементом души тот элемент, который представлялся ему наиболее подвижным. . . однако относительно мнения Фалеса, полагающего началом вещей воду, он также не сказал ничего подобного. Так, например, он не сказал, что Фалес полагает душу водой и поэтому утверждает, что магнит притягивает железо, так как состоит из воды. Вместо он сказал лишь, что Фалес считал магнит одушевленным. Почему? Может быть, потому, что сочинения его не сохранились, но лишь воспоминания, и поэтому Аристотель избегал, не имея сочинений Фалеса, обвинять его в вульгарности учения? Или же потому, что он испытывал к нему пиетет, поскольку воспоминания сохранили много достопримечательных воззрений Фалеса? Так, например, как передают, он говорил, что Провидение и т. д. (следует  $a^4$ ). По этой причине он не приписывает ему мнения, согласно которому душа состоит из воды, но говорит лишь, что он также наделял душу движением. Однако Гиппону он ниже приписывает мнение, по которому душа — из воды, так как Гиппон также считал началом всех вещей воду». Контраст между Фалесом и Гиппоном — при внешней идентичности их учения о «материальном начале» — говорит о многом. Как только речь заходит о Гиппоне, бесстрастный стиль «первого профессора» (по слову Дюринга) вдруг оживляется такими словцами, как «пошляк» (405b 1 по поводу отождествления «души» с семенной жидкостью) и «интеллектуальная дешевка» (984a 4); Гиппон, прочно вошедший впоследствии в античный канон  $\acute{\alpha}\theta\epsilon\omicron\iota$ , «не заслуживает того, чтобы его поставили в один ряд с Фалесом, Анаксименом и Гераклитом (ibidem). Контраст между античным Бюхнером и вызывающим «пиетет» ( $\alpha\iota\delta\acute{\omicron}\varsigma$ ) обладателем божественной  $\sigma\omicron\phi\iota\alpha$  слишком прозрачен, чтобы требовать комментария, и он был бы совершенно непонятен, если бы «достопримечательные воззрения» ( $\acute{\alpha}\xi\iota\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$   $\delta\acute{o}\gamma\mu\alpha\tau\alpha$ ) Фалеса о космическом божестве, одно из которых —  $\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \pi\acute{\lambda}\eta\rho\eta \theta\epsilon\omega\delta$  — Аристотель тут же приводит (411a 8), относились все к той же «воде». Причиной контраста могли быть и апофегмы о деми-

урге, то которому у Аристотеля должно было быть амбивалентное отношение: с одной стороны они принадлежат к *μυθικῶς σοφίᾳ* εἶδαι, с другой в их детском «ленете» (993a 15 *φελλιζομένη γὰρ ἔστιν ἢ πρώτη φιλοσοφία*) угадывается тот телеологический взгляд на природу, которого как раз не было у Гипсона.

Соберем воедино все три комплекса космологии Фалеса: некое божество (названное просто *θεός*), в космогоническое правремя выступавшее в функции демиурга и сотворившее мир из совечного ему водного хаоса, в настоящее (космологическое) время пронизывает или «наполняет» собой весь космос в виде жизненного дыхания или животворящей силы (*ψυχή*) и манифестирует себя, в частности, в «притягивающей» силе магнита и янтаря, что служит доказательством его вездесущия и одушевленности *τῶν ἀφύχων*. То, что перед нами — не чистый плод предоставленного самому себе философского логоса, а освоение некоего мифологического наследия — очевидно. То, что эта концепция не только не имеет корней в мифо-эпической традиции греков (древнейшие поэмы «Орфей» — моложе Фалеса), но и представляют собой нечто радикально иное и новое, — ясно в равной мере: на место генеалогической «теогонии» она ставит демиургическое «творение» мира безначальным божеством, на место пластически оформленных антропоморфных богов Гомера и Гесиода с четкой дифференциацией функций и локальной приуроченностью — единую безликую божественную силу, разлитую по Вселенной. Между тем то, что мы получили пока еще только в общих чертах, невозможно отличить от фиванской системы Амуна в той фазе ее эволюции, в которой она была доступна Фалесу, а дальнейшее сопоставление обнаруживает ряд совпадений в деталях, устранивших последние сомнения относительно источника космологической *σοφία* Фалеса, к тому же прямо названного Ямвлихом.

В древнеегипетских текстах конкурируют две этимологии имени Амуна (*Begriffsgott* по определению Э. Отто<sup>13</sup>): от *jmn* 'скрывать' 'Сокрытый, Невидимый'. и от *mn* 'пребывать, оставаться' — 'Пребывающий'. Первая из них, совпадающая с научной<sup>14</sup> (для жрецов и для Фалеса, однако, обе могли быть одинаково истинными), связана с сакральной формулой 'Скрывающий свое имя' *jmn-rn-f*: этот спекулятивный характер фиванского демиурга и его «безымянность» могли бы объяснить, почему Фалес — беспрецедентным для грека 6 в. до н. э. образом — употреблял *sing. θεός* почти как ЛИ, а не как отсылку на некоего (известного из контекста или неидентифицированного) бога<sup>15</sup>. Апоний

<sup>13</sup> Lexikon der Ägyptologie. Hrsg. v. W. Helk and E. Otto, Bd. I, Lfg. 2. Wiesbaden, 1972, s. v. «Amun», col. 238.

<sup>14</sup> Lexikon der Ägyptologie, Bd. I, col. 237; Bonnet: II. Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte. Berlin, 1952, S. 31; Sethe K. Amun und die acht Urgötter von Hermopolis. — Abh. der Preuss. Akad. d. Wiss., 1929, Nr. 4, § 178—186.

<sup>15</sup> Изречение *πάντα πλήρη θεῶν* первоначально, возможно, имело вид *πάντα πλήρη θεού*: в такой передаче оно сохранилось в анонимных стихах

называет Фалесона демиурга 'Невидимый' — *Invisibilis* (a<sup>3</sup>), а в одной надписи (*Sethe, Amun, § 182*) Амуна назван 'Великим Невидимым', что в точности совпадает с *Invisus et magnus* Апония. Вторая древняя этимология связана с особенно примечательной сакральной формулой, постоянно повторяющейся начиная с 19-й династии — *mn m ih. t nb*. 'Пребывающий во всех вещах' (в более древних текстах *mn ih. t nb. t* 'Пребывающий в отношении всех вещей'; *Sethe, Amun, § 154, 217—230; Erman A., Grapow H. Wörterbuch der Aegyptischen Sprache, Bd. II. Leipzig, 1928, S. 60*; об ошибочности других толкований — *Sethe. Amun, S. 105*). Буквальный перевод этой формулы на греческий (*θεός μένων ἐν παντί* (не говоря уже о *ἐν πᾶσι τοῖς χρήμασι!*) — несмотря на заманчивую фонетическую близость егип. *mn* и греч. μένω с тем же значением<sup>16</sup> — был чрезвычайно нехорош. Надо было перевести иначе. Как? Курт Зете видит основной смысл формулы 'пребывающий во всех вещах' в идее всеприсутствия «Невидимого» бога, пронизывающего своим «дыханием» каждую точку пространства и наполняющего собой все; она выражает отрицание пустоты и своего рода *horror vacui* (*Sethe. Amun, § 225*), что подтверждается, в частности, следующей надписью в храме богини Мут в Карнаке (эпоха Нового Царства): «*Der Lufthauch, der bleibt in jedem Glied (?), nicht ist ein Ding l e e r, er ist (tj sw) darin*» (пер. и интерпретация: *Sethe. Amun, § 226*). 'Ничто не пусто' значит 'все полно' — 'все полно жизненного дыхания', 'все полно бога', и этот смысл формулы *mn m ih. t nb*. Фалес (или его *ἐρρηγνεύς*) и передал на хорошем греческом как *πάντα πλήρη θεῶν* (*θεοῦ*). Речь идет не только о формально-смысловом сходстве выражений, но и совпадении космологических денотатов фиванского демиурга и Фалесова *θεός*. В Поздний период Амуна (Невидимый и Вездесущий) однозначно интерпретировался как 'воздух' или 'воздушное дыхание' — *swḥ* (-греч. πνεῦμα), 'дыхание жизни' (*swḥ n* 'nh) или 'дыхание в носу всех вещей'. Соответственно, формула всеприсутствия Амуна переписывается как *swḥ mn m ih. t nb. t* '(жизненное) дыхание, сокрытое во всех вещах'; ср. особенно позднюю надпись в Мединет-Абу, где почиталась собственно демиургическая ипостась фиванского Амуна: «*Amun, der herrliche Gott, der zuerst entstand, das ist der Hauch der in allen Dingen*

у Philon., de an. 188, 26, которые есть основания приписать Ксенофану (см.: *Lebedev A. W. A new fragment of Xenophanes. — In: XV<sup>e</sup> Conf. Intern. des ét. class. des pays. social. «Eirene». Sofia, 1978, p. 47—50; Lebedev A. B. Фалес и Ксенофан (древнейшая фиксация космологии Фалеса). — В кн.: Античная философия в интерпретации буржуазных философов. М., 1981. — «Все полно бога» звучало для греческого уха странно и могло быть вполне автоматически исправлено на «все полно богов». Не исключено, разумеется, что эту адаптацию ad usum Graecorum осуществил сам Фалес. Ср. также мн. ч. Elohim в Кн. Бытия.*

<sup>16</sup> О предполагаемом родстве в рамках постратической гипотезы см.: *Иллич-Свитич В. М. Опыт сравнения постратических языков, т. 2. М., 1976, с. 51*. Учитывая генетическое родство *θεός* Ксенофана и Фалеса ср.: Ксенофан В 26 *αἰεὶ δ' ἐν ταῖσφ μένει...*



bleibt, und durch den man lebt immerdar» (Sethe, Amun, § 154). В основе этой биоморфной онтологии лежит отождествление понятый «жизни» и «бытия»: «сущее» понимается как «живущее», но чтобы «жить», надо «дышать»; следовательно, все, что «ест» — «дышит», и если бы жизненное дыхание не наполняло некую точку универсума, она бы просто выпала из бытия. В поздних греческих источниках (Diod. I, 12 = Hecat. Abder. 73 B 7 DK; Plut., De Is., 36; Euseb., Praep. Ev. III, 2, 6; Sethe, Amun, S. 90, ff.)<sup>17</sup> «египетский Зевс», т. е. Амуна, неизменно отождествляется с πνεῦμα, и таков, очевидно, наиболее точный перевод егип. *swḥ*; следует, однако, считаться с тем, что в архаическую эпоху, когда ψυχή обозначало скорее животворящий принцип, цекели душу-сознание, и когда «дыхательные» коннотации ψυχή вероятно, еще не были забыты (ср. Структура текста. М., 1980, с. 127 и сл.), *swḥ*, особенно в таких сочетаниях, как *swḥ n 'nh* 'дыхание жизни' могло быть передано и через ψυχή. Переход дыхательных концептов в спиритуалистические принадлежит к семантическим универсалиям (ψυχή, πνεῦμα, *ruah*, *anima*, *spiritus*, *душа* и т. д.), и вместе с «сокровенностью» и идеей незримого присутствия объясняет сильную тенденцию к спиритуализации Амуна, который часто обозначается как *Ba* (с характерным для египтян обыгрыванием созвучия с *b*) 'баран'; Sethe, Amun, cap. 16 «Amun als Geist», §. 231—235; Lexikon der Ägyptologie, I, 245—246; 246; Bonnet, RÄRG, 36). В Фиванских текстах мы читаем об Амуне: «die verborgene Seele, die sich geheim macht vor dem, was sie geschaffen hat» (Theb. T. 18h), а выражение *b* *imn* 'сокрытая (невидимая) душа', по словам Зете (Sethe, Amun, S. 186), в позднее время повторяется бесконечное число раз. Но при всей самобытности семантики *Ba* (ср. Lexikon der Ägypt., I, s. v. *Ba*), в греческом языке эпохи Фалеса никакого другого эквивалента для его передачи, кроме ψυχή, не существовало.

Между тем: 1) Аполий (t. a<sup>3</sup>) прямо называет фалесова демипурга *spiritus*, т. е. πνεῦμα (ввиду приводимых ниже текстов нет необходимости думать об адаптации к Быт. I, 2 или стоической формулировке); 2) Аристотель понимал πάντα πλήρη θεῶν как ἐν τῷ ὄλφ τὴν ψυχὴν μερίζαι 'душа размешана во Вселенной' (4Πα 7), причем в его источнике эта мировая душа «некоторых» и Фалеса ставилась в особенно тесную связь с воздухом: 411a 11ῆ ἐν τῷ ἀέρι ψυχὴ τῆς ἐν τοῖς ζώοις βελτίων καὶ ἀθανατοτέρων. В милетской традиции ψυχή определено понималась как ἀήρ καὶ πνεῦμα (Анаксимен, фр. В 2); ср. фр. В 5 Диогена из Аполлонии, который можно

<sup>17</sup> В πνεῦμα διὰ πάντων χωρῶν Евсевия Зете усматривает непосредственное отражение египетской формулы вездесущия Амуна. Ср. также θεοῦ ὄνομα... τὸ διήκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου в апокрифическом рассказе о «пророке Витисе» и «царе Амоне» у Ямвлиха (Jambli. De myst. VIII, 3) и совпадение с, казалось бы, чисто стоической формулировкой t. a<sup>1</sup> διήκειν διὰ. Нельзя придавать серьезного значения тому, что в неоплатонической экзегезе Ямвлиха Кнеф (т. е. Амуна) назван νότος (De Myst. Aegypt. VIII, 5; p. 199 Des Places) и искать в этом какую-нибудь связь с test. a<sup>1</sup> — a<sup>2</sup>,

принять за компендиум теологии Амуна: о комплексе ἀήρ-πνεῦμα-ζωή-ψυχή-θεός-νότις говорится ἐν παντί ἐνεῖναι; 3) Arist., De gen. anim., III, 11. 762a 18—21 γίνεται δ' ἐν γῆ καὶ ἐν ὕδατι τὰ ζῶα καὶ τὰ φυτὰ διὰ τὸ ἐν γῆ μὲν ὕδαρ ὑπάρχειν, ἐν δ' ὕδατι πνεῦμα, ἐν δὲ τούτῳ παντὶ θερμότης ψυχικὴν, ὥστε τρόπον τινα πάντα ψυχῆς εἶναι πλήρη 'Животные и растения зарождаются в земле и в жидкости, так как в земле содержится вода, в воде — пневма, а пневма целиком проникнута психическим теплом, так что в известном смысле «все полно души»'; 4) на основании тезиса «камень (магнит) имеет ψυχή» Аристотель предположил для Фалеса «двигательную» концепцию «души» (κινητικόν τι 405a 19): заключенная в магните ψυχή движет железом. Нельзя сказать, чтобы это было вовсе неправильно: вся наша реконструкция подводит нас к тому, что πνεῦμα-ψυχή-θεός было у Фалеса именно κινητικόν τι (ср. также κινητικὴν в a<sup>1</sup>) по отношению к инертному водному хаосу. Но сам Фалес безусловно осмыслил магнитный феномен не через абстрактную категорию «движения» (сам термин κινεῖσθαι в его время еще не означал ничего большего, чем колебаться, трястись). Если мы будем исходить из архаической семантики ψυχή (уже непрозрачной для Аристотеля), совпадающей с концепцией ψυχή в милетской традиции, то наиболее естественной интерпретацией будет «магнит дышит» (правильно Cleve, GPGPh, I, 138; cf. Fritzche R. A. Der Magnet und die Athmung in antiken Theorien, Rh. M., 1902, S. 363—391) и «втягивает» при вдохе опилки. Чтобы узнать о существовании «магнетического» камня, Фалесу, безусловно, не нужно было плыть из Милета в Египет. Но истолкование магнитного феномена как манифестации вездесущего космического θεός, как τεκμήριον 'жизненного дыхания в носу всех вещей', он, вероятно все же, также воспринял от египетских жрецов<sup>18</sup>. Это предположение в значительной мере подтверждается свидетельством одного из них — Манефона (Plut., De Iside, 62; 376 B) εἶτι τὴν σιδηρεῖν λίθον ὁστὸν Ὀρον, Τυφῶνος δὲ τὸν σίδηρον, ὡς ἱστορεῖ Μανεθῶς (fr. 77 M. = FrGrH 609 F 21 Jac.) κτλ. 'Еще, как сообщает Манефон, (египтяне) называют магнит «костью Хора», а железо — «костью Тифона»', (уже пачная с текстов Пирамид, Рур. 449a, cf. Kees H., Der Götterglaube der alten Ägyptern. Berlin 1956, S. 287).

Дальнейшие параллели: с Πρεσβύτατον (b') ср. эпитет Амуна 'Старый, Старейший' /mn-wr (Sethe, Amun, Index, s. v. 'Der Alte'); с ἀγέννητον (b') и μήτε ἀρχήν μήτε τελευτήν (b<sup>3</sup>) ср. Plut. De Is., 21; 359 D (фиванцы почитают) Κνήφ, ἀγέννητον ὄντα καὶ ἀθάνατον (Кнеф — демипургическая ипостась Амуна: Bonnet, RÄRG, 378).

<sup>18</sup> Греки знали культ сакральных камней, но феномен βαίτυλοι 'одушевленных камней' (λίθοι ἐμψυχοί, согласно Филону из Внблы) определенно негреческого происхождения и особенно характерен для сферы семитских племен, хотя объяснение из араб. bēt'el 'дом бога', согласно Цунтцу, — Interpretatio Semitica средиземноморского субстратного слова; ср. также пунический эквивалент *Abbadir* = 'ab 'addir 'pater potens' (Gesenius); Der kleine Pauly, Bd. I. Stuttgart, 1964, S. 806—808, s. v. 'Baitylia'.

Из типологии космологических систем известно, что в системе, содержащей высший *moens*, обычно нет *ἀλλοίωσις* или качественного превращения праматерии (свойственного для монистических систем типа Анаксимена и Герáклита). Демииургу в таких системах сопоставляется не однородная *φύσις*, а «смесь», которая в акте творения подвергается «разделению» *διάκρισις* (классический пример — Эмпедокл и Анаксагор, ср. «Тимей»). Этот закон провоцирует нас на вопрос: а была ли «вода» Фалеса собственно «водой», т. е. чистым элементом воды в смысле Эмпедокла? Ведь с такой «элементарной» водой Фалесу демииургу просто нечего было делать. Даже независимо от этого вопроса у нас есть основания думать, что «вода» Фалеса была не химическим, а феноменологическим концептом, указывающим прежде всего на жидкое состояние<sup>19</sup> первоначального хаоса: сначала мир выглядел как безграничное море. Было бы наивно думать, что этот первобытный океан Фалес мыслил как прозрачную *aqua distillata*. И восточные и некоторые греческие параллели подсказывают, что речь шла о мутном, илистом океане, т. е. по существу о «смеси». «Разделение» этой смеси, сплачивание растворенного в воде ила в диск земли, плавающий на поверхности водной бездны, было бы наиболее естественной функцией реконструированного нами демииурга-пневмы. Как именно мог представлять себе акт творения Фалес? Исходя из пневматической природы его демииурга и имеющихся у нас параллелей можно было бы предсказать два варианта: 1) биоморфный — с мировым яйцом (или его более рационализированным аналогом — космогоническим «пузырем»), что соответствовало бы оплодотворяющей функции пневмы как «жизненного дыхания»; 2) механический — с «вихрем»-сепаратором, что соответствовало бы метеорологической функции пневмы как «ветра» или «бури» (интересно, что в различных вариантах основного мифа-источника праокеану в качестве демииурга сопоставляется бог, отождествлявшийся греками с богом грозы: Зевс = Амун = Мардук = Ваал; см. также Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей, М., 1974, с. 142 сл.)<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Поучительный пример Гипнона: и для Аристотеля (38 А 7DK), и для Симпликия (38 А 4) «вода» Гипнона была одним из 4-х элементов, возведенным в ранг *ἀρχή*, однако согласно петривизмальному сообщению Александрия Афродисийского (38 А 6) «Гипнон... полагал началом жидкое вообще, без дальнейших уточнений» *ἀπλῶς τὸ ὑγρὸν ἀδιορίστως* (дальнейшее противопоставление «воде» Фалеса зависит от аристотелевой интерпретации последней). Еще поучительнее пример так называемой «Теогонии Гиеронима и Гелланика» (к египетским связям см. Kern O. Orphicorum Fragmenta. В., 1922, р. 130), начинавшейся с наглядного описания илстого праокеана (мотив «смеси» эксплицирован во фр. 55: *κράτεται, μείζαι* и т. д.). Как подвести это бушующее *ἄπειρον πέλαγος* жидкой грязи под доксеографический шаблон? Дамаский (фр. 54) говорит о «двух началах» — «воде и земле»; Афинагор (фр. 57) — *ἢ γὰρ ὕδωρ ἀρχή κατ' ἀπὸν*...

<sup>20</sup> Отождествление Зевса с «воздухом»: Эпихарм В 57 DK; Диоген из Аполлонии А 8; Демокрит В 30 = № 580 Л. (м. б. *λόγοι* «египетские жрецы»? ср. контраст с «мы, эллины»); автор орфического папируса из Девени (*Mer-*

Вкратце рассмотрим обе возможности, отдавая себе отчет в их гипотетичности ввиду отсутствия прямых свидетельств.

1. Рудимент мирового яйца (МЯ) имелся в космогонии Анаксимандра (*γόνιμον*, ср. ВДЦ, 1978, № 2, с. 47, 55); ярко выраженный биоморфизм и большая архаичность космоса Фалеса делают присутствие в нем этого мотива в более явной форме а priori вероятной. МЯ характерно для фиванской космогонии, родитель МЯ — Амун — почитался в образе гуся (см. Sethe, *Amon, Ind.*, s. v. 'Ei'). Особенно примечателен указанный Моренцем<sup>21</sup> параллелизм *šwh* 'пневма' — *šwh.t* 'яйцо' с парами типа *Нун* (masc.) и *Паунет* (fem.). В греческом отражении — у Порфирия (ар. Euseb. PE III, 11, 45) «демииург, которого египтяне называют Кнеф... испускает изо рта яйцо... из него рождается бог, которого египтяне называют Птах, а греки — Гефест». Швабль (*Welschöpfung*, 1507) сравнивает последовательность 'Αἴθρ... φόν в космогонии Эпименида З В 5 и аналогичную последовательность в сидонской космогонии Моха. Моренц, исходя из выражения *ὑπηνέμιον φόν* 'зачатое ветром яйцо' в пародии Аристофана (Птицы, 695 = DK 1 А 12; вопреки Моренцу, ничего специфически «орфического» в этом народном выражении нет: у Аристофана оно рассчитано на комический эффект, так как обозначает «неплодое яйцо» и указывает только на то, что Ночь родила МЯ без партнера, правильно LSJ, s. v. *ὑπηνέμιος* II; ср. рус. *ветром надуло*), предположивший египетский источник мотива МЯ в орфической теогонии (связь с Амуну — Morenz, S. 89 ff.), странным образом проглядел текст, который в гораздо большей степени подтверждает его гипотезу, — Апионову версию «Теогонии Гиеронима и Гелланика», контаминирующую мотивы «вихря» («водоворота») и МЯ, но замечательную тем, что водному хаосу в ней сопоставлено «божественное дыхание» *πνεῦμα θεϊκῶδες* (нет ни у Дамаския, ни у Афинагора) — причина зачатия МЯ (*Clem. Rom.*, *Homil.* VI, 3, 4, = *Orph. fr.* 55 Kern, ср. также фр. 56): «Внутри яйца промышлением находящейся в нем божественной пневмы образуется мужеженское живое существо, которое Орфей называет Фанесом...».

*kelbach R.* Der orphische Papyrus von Derveni. — *Zeitschr. f. Papyrologie und Epigraphik*, 1967, p. 21—32; *Burkert W.* Orpheus und die Vorsokratiker. — *Antike und Abendland*, Bd. XIV, 1968, S. 93—114 etc.); *Schwabl H.* «Zeus», in *PWRE*, Suppl. Bd. XV, col. 1319 sq. В отличие от отождествления с *αἰθήρ* эта традиция не имеет корней в греческом эпосе и, может быть, связана с теологией Зевса—Аммона.

Мотив победы над ним в акте творения (Мардук против Тиамот, Яхве против Рахаб-Левиафана, Ваал против Ямма, ферекидов Кронос против соотносимого с Океаном Офioneя, далее см. *West*, *EGPhO*, p. 40—50; *Иванов В. В.*, *Топоров В. Н.* Указ. соч., *passim*) находит соответствие в реферате космогонии Гипнона у Ипполита (*Ref.* I, 16 = DK 38 А 3) *γενόμενον δὲ τὸ πῦρ ὑπὸ ὕδατος κατανικῆσαι τὴν τοῦ γεννήσαντος δύναμιν συστήσαι τε τὸν κόσμον 'рожденный водой, огонь победил силу родителя и создал космос'.*

<sup>21</sup> *Morenz S.* Ägypten und altorphanische Kosmogonie. — In: *Aus Antike und Orient*, Festschrift W. Schubart. Leipzig, 1950, S. 99.

Последовательность *пневма — яйцо — Фанес* точно совпадает с последовательностью *Кнеф* (т. е. *Амун — пневма*) — *яйцо — Птах* Евсевия. И Птах-Гефест, и Фанес согласно традиционной философской аллегорезе имеют своим космологическим денотатом «огонь», точнее ремесленный, демургический огонь; между тем в эксцерпте Кедрена из Ипполитовой доксографии Фалеса (Dox. Gr., 555, п. 1) пачалами названы «огонь и вода»: *Θαλῆς... ἀρχὴν τοῦ παντός καὶ τέλος τὸ πῦρ καὶ τὸ ὕδωρ εἶναι φήσας καὶ ἐξ αὐτῶν τὰ πάντα συνίστασθαι* κтл. (возможность смешения с Гипноном, замечается, не исключена, но все же текст Ипполита испорчен, а Кедрен сохранил по меньшей мере два правильных чтения — *συστροφάς, ἀστέρων* при *στροφάς, ἀέρον* Ипполита). Возможны намеки на космогонический эрос, ср. эротические коннотации термина *ruah* в ветхозаветном варианте основного мифа (и соответственно, значение 'высиживать', которое глагол, переводимый как 'носился' *ἐπεφέρετο*, имеет в сирийском), *Πόθος* в финикийской космогонии Филона из Библа (Eus., PE, I, 10,1) как возможное отражение *ruah* (Schwabl. *Weltschöpfung*, 1496), рождение орфического Эроса из МЯ и т. д. Демиургическая *Ψυχή*, сплотившая (подобно *Φλόγης* Эмпедокла) ил в землю, обнаруживает свою притягивающую силу через магнит: ср. эротические ассоциации магнита (RE, Halbb. 27, s. v. *Magnet*, 482); такие названия, как франц. *aimant*, санскр. *ayaskānta* 'любимый железом'.

2. Вторая возможность развита в работах М. Уэста (EGPhO, 211; CQ, v. 57, 1963, p. 172—176), независимо от гипотезы о демиурге. Исходя из монистической интерпретации (*θεός = ἀρχή = ὕδωρ*), Уэст предполагает, что вихрь (водоворот) спонтанно зарождается в водах праокеана и вызывает воздушный вихрь, увлекающий звезды (ср. Hipp. Ref. I, 1 и Ксенофан В 30). Однако в Фалесовом объяснении разливов Пила (11 А 16) ветер определенно выступает как *movens* по отношению к воде, а «смерчи, ураганы» и т. д. в милетской школе объяснялись как происходящие *ἐκ τοῦ πνεύματος* (Анаксимандр А 23; Анаксимен А 17). По независимой гипотезе К. Зете, Амун-ветер в качестве *wilder Sturm* приводит в движение илстые воды Нуи и спланивает частицы ила в первичный холм (Sethe, Amun, § 151).

В современной Фалесу космогонии Алкмана непроходимому и неразмеченному первичному хаосу (*ἄπορον καὶ ἀτέκμαρτον*), водной пучине, согласно Уэсту (EGPhO, p. 206), противопоставлен божественный демиург *Θέτις*.

Согласно гипотезе Зете (Sethe. Amun, cap. 19 «Amun und Jahwe» § 255—260), ветхозаветный Яхве генетически связан с Амуну фиванской системы: в таком случае демиург Фалеса был бы родственником ответвлением от того же ствола. Так или иначе, но (Быт. I, 2): «Земля (= мир) была безвидна и пуста (*tohu wa bohu*), и тьма над бездною (*ἄβυσσος = Tehom = Tiamat = Nun*), и Дух (Дыхание = *ruah = πνεῦμα = 'Imn = swḥ*) Божий носился над водой» (LXX: *καὶ πνεῦμα Θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος*) точно описывает начало первой милетской космогонии.

Платоновский миф об Атлантиде являет собой яркий пример контекстуальной беспризорности, поскольку он то включается в любые произвольно взятые контексты вплоть до геологических, то столь же произвольно из любых контекстов изымается. Такая беспризорность соотносима лишь с беспризорностью самой Атлантиды, помещаемой исследователями в самые разные точки современного физического универсума. Ниже мы попытаемся найти место Атлантиды в универсуме античном.

Краеугольным камнем атлантической проблемы остается вопрос о достоверности платоновского текста, потому что все сведения об Атлантиде или содержатся в «Тимее» и «Критии», или к ним восходят<sup>1</sup>. Чаще всего вопрос формулируется так: «Стоит ли верить Платону?»<sup>2</sup> Тем самым предполагается, что Платон рассчитывал на такое же восприятие своего рассказа, на какое впоследствии рассчитывали авторы карты капитана Кюда, хотя, возможно, и руководствовался при этом не любовью к исторической истине, но утопическим пафосом. Между тем представляется целесообразным сформулировать вопрос по-иному, а именно: «Хотел ли Платон убедить своих читателей в существовании Атлантиды?» Ибо если Платон подобных намерений не имел, то ни одна точка земного шара не будет платоновской Атлантидой — а другой мы не знаем, несмотря на многочисленные попытки отождествить с Атлантидой географические объекты, не соответствующие платоновскому описанию большого острова за Геракловыми столпами, населенного могучим народом и погибшего за девять тысяч лет до Солона. Исправить это описание в сторону достоверности нельзя, поскольку неизвестно, в какой стороне находится достоверность. Поэтому далее речь пойдет только об этой «настоящей» Атлантиде.

Согласно Платону, Атлантида была не единственной могучей державой древности: цари Атлантиды вели не слишком успешные

<sup>1</sup> Guthrie W. K. C. A History of Greek Philosophy. V. 5. — Cambridge, 1978, p. 248.

<sup>2</sup> Безосновательно положительный ответ в последнее время настолько чаще безосновательно отрицательного, что можно говорить о присущем нашей эпохе «атлантическом благочестии». Каждое культурное направление имеет свое нормативное прошлое — аналог и/или субститут традиционного времени мифов. Новоевропейская тенденция к удалению этого сакрализованного прототипа в область малоизвестного или непознаваемого может объясняться аморфностью новоевропейских культурных норм, выражающейся в замене конкретного «самоопределения через прошлое» негативным «самоопределением через гипотезу». Образцом такого гипотетического самоопределения является миф об атлантических «учителях учителей», научивших человечество всему, т. е. ничему.

войны со столь же цивилизованными и могучими предками афинян (*Tim.* 25abc). Никакими археологическими свидетельствами существование этих пра-Афин не подтверждается. отождествление пра-афинской цивилизации с микенской так омолаживает Атлантиду, что платоновский миф утрачивает смысл. Поэтому в атлантологических изысканиях о пра-Афинах упоминается довольно глухо. Порой высказывается предположение, что пра-Афины — патриотический вымысел, долженствующий уравновесить рассказ о величии Атлантиды. Однако существование Атлантиды тоже не имеет достоверного подтверждения, а потому делить сведения Платона на истинные и ложные на основании столь по-разному интерпретируемого отсутствия археологических данных вряд ли целесообразно.

К парадоксу пра-Афин добавляется и другой парадокс — комментарий Прокла к «Тимею». Комментарий этот огромен, вся его первая книга посвящена Атлантиде и изобилует ссылками на предшественников Прокла: Лонгина, Порфирия и др. Однако как раз в «Тимее» об Атлантиде говорится очень немного, хотя объем диалога весьма обширен. Атлантида — главная тема сохранившейся части «Крития», однако на «Крития» Прокл только ссылается, явно рассматривая этот диалог как подсобный. Сходного мнения держатся и современные комментаторы<sup>3</sup>. Действительно, в «Тимее» Критий обещает рассказать об Атлантиде подробнее, а затем исполняет обещание — но тогда нельзя забывать, что рассказ его является иллюстрацией к «Тимею».

В «Тимее» трактуются наиболее общие проблемы гармонически устроенного космоса, описываемого отчасти в мифологических категориях. Главный оратор здесь не Сократ, а пифагореец Тимей. Прокл предполагает, что Платон воспользовался реально существовавшим космологическим сочинением Тимея (*In Tim.* 13b). Таким образом, ближайший контекст предания об Атлантиде — пифагорейская космология. Далее. Диалоги Платона всегда воспроизводят конкретную (пусть вымышленную) беседу. Действие «Тимея» происходит в доме афинского богача и аристократа Крития через два дня после того, как там же, в несколько более многочисленном обществе, велась беседа, описанная в «Государстве». Рассказ Крития об Атлантиде (в самом начале «Тимея») увязан с «Государством»; Критий говорит, что пращуры афинян, воевавшие с Атлантидой, жили по тем законам, о которых давеча говорил Сократ (*Tim.* 26cd). Таким образом «Государство» является декларированным контекстом предания об Атлантиде.

Кроме этих двух философских контекстов, имеется также и третий. Критий пересказывает гостям то, что узнал от своего деда на празднике Куреотис, и истинность этого рассказа подкреп-

ляется авторитетом Солона (*Tim.* 21b). Добросовестный Прокл объясняет, что на празднике Куреотис (буквально «отроческий») детей записывали в отцовскую фратрию, а школьничков, записанных во фратрию ранее, приводили показаться старикам и продемонстрировать успехи в учении — как и во все времена, эта демонстрация состояла главным образом в чтении стихов наизусть (*In Tim.* 27 ef). Очевидно, что Куреотис был инициационным праздником<sup>4</sup>. Маловероятно, что старики могли нарушить праздничный этикет, сообщая иницируемым нечто неуместное и незначительное. Итак, по Платону, Критий узнает об Атлантиде в том возрасте и в тех обстоятельствах, когда детей обучают священной истории; иными словами, сам Платон помещает предание об Атлантиде в мифологический контекст, притом что миф рассматривается как средство обучения.

Поучительность рассказа об Атлантиде подчеркивает и Прокл, отмечая в своем комментарии, что история Атлантиды образно передает историю космоса (*In Tim.* 2b), так как «мифы показывают события через символы» (*Ibid.* 10c). Подобные взгляды стали впоследствии поводом для недоверия к неоплатоникам и, в частности, к Проклу. «Прокл взял на себя задачу показать, что война богов у стен Трои есть на самом деле глубокий мир, и он же взял на себя другую, параллельную задачу — показать, что война платоновского умозрения против гомеровской мифологии тоже есть глубокий мир»<sup>5</sup>. Однако задача, взятая на себя Проклом, не кажется при более внимательном взгляде такой уж бесполезной. Представляется поспешным объяснение метода Прокла дурным влиянием «схоластического универсализма» или «сумерек язычества»<sup>6</sup>. Прокл, действительно, «мирно» противопоставляет якобы взаимоисключающие явления, но объясняется это именно его приверженностью к классическому платонизму, т. е. к диалектическому анализу космоса в его целостности: космос, по Проклу, «держится на гармонически соединенных противоположностях» (*In Tim.* 54a). Война богов у стен Трои не только на Прокла, но и на любого мифолога не может произвести впечатления действительного конфликта, поскольку эпические антагонисты остаются антагонистами только в рамках эпоса, а в космологии и религиозной практике сосуществуют мирно. О специфике эпического отражения мифологии писалось неоднократно<sup>7</sup>. Есть ли какие-нибудь свидетельства о вражде Афродиты,

<sup>4</sup> Афинская инициация была многоступенчатой: запись во фратрию, стрижка волос, военная служба (эфебия). По некоторым данным ритуальная стрижка также приурочивалась к празднику Куреотис.

<sup>5</sup> *Аверинцев С. С.* Неоплатонизм перед лицом платоновской критики мифопоэтического мышления. — Платон и его эпоха. — М., 1979, с. 89.

<sup>6</sup> Там же, с. 95.

<sup>7</sup> *Dumézil G.* La Saga de Hadingus. Paris, 1953; *Idem.* Mythe et épopée. Paris, 1973; *Bolle K. W.* In Defense of Euhemerus. — In: Myth and Law among the Indo-Europeans. Berkeley, 1970.

<sup>3</sup> *Guthrie W. K. C.* Op. cit., p. 242; *Платон.* Сочинения в трех томах, т. III, ч. 1 — М., 1971, с. 676 (примечания А. А. Тахо-Годи) и др.

Афины и Геры? Их спор из-за яблока — эпическое отражение трех видов счастья, предложенных на выбор Парису, а эти три счастья (власть, военная слава, любовь) в свою очередь отражают противопоставление трех социально-мифологических функций (магико-юридической, военной и производительной)<sup>8</sup>, гармония которых обеспечивала гармонию космоса и общины. Эта архаическая трехсоставность, как уже отмечалось, нашла отражение в консервативной утопии Платона<sup>9</sup> — так сближаются общими космологическими установками сказочный суд Париса и умозрительный идеал «Государства».

Вряд ли стоит утверждать, будто Платон «воевал» с Гомером. Целесообразнее предположить, что Платона не устраивал самый жанр эпоса — как раз из-за двусмысленности эпического конфликта. Так в «Государстве» говорится, что не стоит рассказывать юношам о делах Крона (то есть о пожирании им собственных детей), пусть такие истории слушают немногие и втайне (377d—378a), как и предания о войнах среди богов (378bc). Нельзя не отметить, что Платон оказался прав: не нанеся ущерба греческому благочестию, мифы эти принесли в конце концов вред, породив некоторые нелепые теории, вроде «борьбы аполлоновской и дioniсийской религий», и скомпрометировав такого серьезного философа, каким был Прокл. Платон отвергал эпический текст, но не отвергал мифа, лежащего в основе этого текста. Иными словами, Платон вовсе не воюет против гомеровской мифологии, но находит неуместным (соблазнительным для неискушенного ума) общепринятый вид эпического повествования, которое само по себе является не мифологией, но способом ее сообщения. Различие между Гомером и Платоном, таким образом, заключается не столько в их представлении об устройстве мифологической вселенной, сколько в методе ее описания: в первом случае метод поэтический, во втором — дидактический (по Проклу: мифы «вдохновенные» и «воспитательные»). Оба типа мифологических сообщений проанализированы Платоном в «Государстве» (377b—403c), причем, не отвергая абсолютно тексты первого типа, Платон явно предпочитает дидактические мифы как более пригодные для обучения — и сам их создает.

Стало быть, историю Атлантиды целесообразно, вслед за Проклом, рассматривать именно как дидактический миф, тем более, что Платон сам предупреждает нас об этом, приурочивая детское воспоминание Крития к празднику Куреотис. Платоновский дидактический миф должен обладать двумя свойствами: по-первых, это должен быть текст, основанный на базисных представлениях греческой космологии, т. е. миф в контексте мифов, а не что-то совсем новое, хотя бы и «мифообразное», во-вторых, в этом тексте должна сообщаться некая существенная информация, отражаю-

<sup>8</sup> Dumézil G. L'idéologie tripartite des indo-européens. — Bruxelles, 1958, p. 58.

<sup>9</sup> Bodeüs R. Société athénienne, sagesse grecque et idéal indoeuropéen. — L'antiquité classique, 1972, fasc. 2, p. 455—486.

щая воззрения Платона, прежде всего положения «Тимея» и «Государства» (соответственно космологические и социальные) — т. е. философский миф должен читаться в философском контексте.

На мифологичность рассказа об Атлантиде указывают не только обстоятельства его сообщения, но и само название сказочного острова. В недавно появившейся статье А. И. Немировского отмечается, что «Атлантидой» называлось сочинение Гелланика Митиленского (V в. до н. э.), вероятно, знакомое Платону и посвященное описанию Крита, где, по преданию, царствовали потомки титана Атланта. Однако платоновский Атлант (первый царь и эпоним Атлантиды), по мнению Немировского, только тезка «настоящего»<sup>10</sup>. Надо сказать, что и вообще большинство современных исследователей и комментаторов призывает не путать двух Атлантов. Так, комментируя слова Крития о том, что и Атлантида и Атлантический океан названы по Атланту, сыну Посейдона (*Crit.* 114b), А. А. Тахо-Годи пишет, что «кроме Атланта, сына Посейдона и Клейто [т. е. царя Атлантиды — *E. P.*], был титан Атлант, брат Прометей и отец Гесперид»<sup>11</sup>. Представляется несколько странным, что Платон назвал своего царя именем, единожды употребленным и связываемым с хорошо известным, включенным во множество сюжетов мифологическим персонажем. Вряд ли он мог рассчитывать на позднейших комментаторов, а стало быть, не мог и рассчитывать, что путаница не возникает. Поэтому трудно предположить, будто Платон, делая царем и эпонимом Атлантиды Атланта, имел в виду какого-то «другого» Атланта — тогда он и назвал бы его по-другому. У такого внимательного комментатора и такого дотошного знатока мифологии, как Прокл, тождество титана Атланта и царя Атланта не вызывает ни малейших сомнений: он пишет, что страна названа по Атланту, так как тот — «величайший титан» (*In Tim.* 54c), и затем строит на этом значительную часть своих рассуждений. Действительно, если сравнить Атланта «Крития» (*Crit.* 113c—114b) с Атлантом — держателем небес, то становится ясно, что первый представляет собой историзированного двойника второго.

Платоновский Атлант — сын Посейдона, главного морского божества. Он царствует на отдаленном острове, расположенном за западной границей ойкумены, т. е. за Геракловыми столпами. Он родился и обитает на высокой горе. Он дал свое имя Атлантическому океану.

«Классический» Атлант — титан, сын титана Иапета, однако по своей матери Азии — внук Океана, что является вариантом родства с морем<sup>12</sup>. Атлант обитает на дальнем Западе в садах

<sup>10</sup> Немировский А. И. Две Атлантиды. — Вопросы истории, 1978, № 3, с. 214—220.

<sup>11</sup> Платон. Сочинения в трех томах, т. III, ч. 1, с. 681.

<sup>12</sup> Нельзя не отметить, что у персонажей греческой мифологии родословная не относится к числу постоянных характеристик. Так, Афродита обычно представляется дочерью Зевса, но у Гесиода она — дочь Урана. Тем не менее в этих переменных генеалогиях имеются некоторые постоянные элементы:

Гесперид, иногда помещаемых в стране гиперборейцев (*Apollod.* II, 5, 11). Гесиод, перечисляя детей Ночи, называет также и Гесперид, охраняющих за Океаном золотые яблоки (*Theog.* 215—216). Позднее сказочные сады приобретают некоторую географическую реальность, располагаясь, по свидетельствам Плиния (*Hist. nat.* VI, 31, 36) и Помпония Мелы (III, 10), на западе африканского континента или на островах Атлантического океана, получившего свое имя, разумеется, именно от титана Атланта. Связь классического Атланта с горой очевидна, так как по своей функции во вселенной Атлант — алломорф мировой оси, другим распространённым алломорфом которой является гора. Отсюда соотносённость Атланта с Атласскими горами, подкрепляемая сохранившимся у Овидия мифом об африканском царе Атланте, отказавшем в гостеприимстве Персию, который за это головой Медузы обратил его в гору (*Met.* IV, 627 sq.)

Стало быть, Прокл снова оказался прав: два Атланта имеют не только общее имя, но и общие характеристики, так что вообще не остается повода говорить о двух Атлантах — царь Атлантиды и обитатель садов Гесперид зримо сливаются в образе одного мифологического персонажа, обитателя и эпонима Внешнего моря. Поэтому пора посмотреть, как Прокл объясняет историю Атлантиды, — появились достаточные основания доверять его объяснениям.

Прежде всего Прокл (в отличие от современных атлантологов) обращает внимание на рассказ египетского жреца о мировых катастрофах, предшествующих истории Атлантиды (*Tim.* 22cde). Жрец говорит, что уже бывали случаи гибели людей от различных бедствий, а именно от великого пожара или великого потопа, причем и то, и другое объяснялось периодическими отклонениями небесных светил и происходило многократно. Одним из таких потоков кончается и история борьбы пра-Афин и Атлантиды — гибнут оба государства, но Атлантида полностью погружается в морские волны, а часть обитающих на материке пращуров греков остается в живых (25cd), хотя и забывает свою былую славу и разумные законы. Сам Прокл вполне верит в реальность таких мировых катастроф (*In Tim.* 58a), однако верит он и в учение Пифагора о мировых периодах, а Тимей, как отмечалось выше, — пифагореец, и весь диалог создан под сильным влиянием пифагореизма. Каждый пифагорейский период представляет собой историю космоса от начала до конца: становление, упадок, гибель (*In Tim.* 32d). Гибель означает возвращение к начальному хаосу, т. е. к докосмическому состоянию материи. Этим «первовеществом» в мифологии (а следом — и в философии) часто оказывалась какая-то определенная стихия. Для пифагорейцев главнейшими стихиями были огонь и вода, которые в их мифологической диалек-

например, Афродита в обоих случаях рождается от союза небесного бога с морем. Равным образом, постоянным элементом генеалогии Атланта можно назвать его связь с морем.

тике противопоставлялись как Солнце и Луна, мужское и женское и т. д. В космосе стихии находятся в равновесии, однако любое отклонение от равновесия вызывает перевес одной из стихий — тогда все горит или тонет. Поэтому, по Проклу, цикл оканчивается победой то одной, то другой стихии (*In Tim.* 32e). А, стало быть, история Атлантиды относится к одному из предшествующих космических периодов (*In Tim.* 39d), причем вовсе не к тому, который предшествовал нынешнему. Для Солона Девкалионов потоп был глубочайшей древностью, что и вызвало поучительный рассказ старого жреца (*Tim.* 22ab). В «Критии» сообщается, что потоп, погубивший Атлантиду, был третьим по счету перед Девкалионовым (112a), между тем жрец упоминает в качестве причины космических катастроф еще и пожары, чередующиеся с потопами.

В рассказе об Атлантиде для Прокла наиболее существенна борьба Атлантиды с пра-Афинами и победа последних — это главное событие того космического периода (*In Tim.* 39f), образ космического противоборства (41a, 63c), символ творения космоса (59a). А если так, то следует сравнить это повествование с традиционной космогонией и прежде всего с основным сюжетом греческой космогонии — с титаномахией. Атлантида есть символ титанов, Афины символизируют олимпийских богов, победа которых означает окончательное устройство космоса (*In Tim.* 24d, 54c и др.). Действительно, Атлант — титан и к тому же брат Прометея, врага Зевса, а Афина, одна из главных героинь титаномахию, покровительствует не только афинянам, но и их предкам, описанным в «Тимее». С «богословской точностью» (53a) Платон, по Проклу, в борьбе титанического и божественного показывает пример победы разумного космического начала над хаосом (51f). Не таковы ли были и греко-персидские войны, когда эллины под водительством Афин победили варваров-персов и освободили подвластные им народы (54b и др.)? Возведение греко-персидских войн к мифологическим конфликтам Европы и Азии имеет в античной культуре богатую традицию (ср. *Herod.*, I, 1). Будучи (как и всякий миф) многозначен, миф об Атлантиде соотносится, по Проклу, и с местным аттическим преданием о споре Афины и Посейдона за власть над Афинами (*In Tim.* 53a). Подобно тому, как древние возводят свои объяснения к Осирису и Тифону или к Дионису и титанам, так Платон начинает свои рассуждения с истории Афин и Атлантиды (24d), описывая космическое противоборство — *ἐναντιώσεις* посредством символов и загадок (41a, 63c) и в соответствии с космотворческой парадигмой (59a).

Мы намеренно отказываемся от традиционного перевода платоновского *παράδειγμα* 'первообраз, умопостигаемый образец', в подражание которому демиург творит вселенную (*Tim.* 29e—31b), — обиходно-терминологическое «парадигма» в данном случае точнее передает суть дела. Парадигма есть инвариантная модель, описывающая свойства того или иного явления (например, парадигма глагола описывает весь комплекс глагольных форм). Соответственно, обучение парадигме предполагает передачу обу-

чаемому этой инвариантной модели. Однако непосредственное сообщение инварианта невозможно, и отсюда школьное значение слова «парадигма» — конкретный грамматический пример, способствующий усвоению общего правила. В конкретности школьной парадигмы может быть и некоторая идеологическая нагрузка: так школьники античного Рима учились первому склонению на слове *musa*, а школьники Рима христианского предпочитали языческой музе нейтральную *розу* — но склонение было одинаково.

Платон мог бы изложить вместо истории Атлантиды классическую титаномахию. Но, во-первых, как уже было сказано, его не устраивал самый жанр эпоса — о войне богов он писать не хотел. Во-вторых, слишком традиционный сюжет не был бы воспринят как эпифания космической парадигмы: из-за своей общезвестности он не привлек бы внимания. Платон хотел предварить и предварил «Тимея» примером победы космического (божественного) начала над хаотическим (титаническим). Он это сделал, всячески предупредив читателя, на внимание которого имел право рассчитывать, что рассказывает дидактический миф, о б ъ я с н я ю щ и й г р а м м а т и к у к о с м о с а. Он назвал остров Атлантидой, царя его Атлантом, поместил страну эту во Внешнем море, перенес все действие в давно прошедший космический период. И все-таки даже Проклу это пришлось потом объяснить<sup>13</sup>. Объяснение Прокла опровергает не только тех, кто ищет Атлантиду на дне мирового океана, но и тех, кто отрицает ее существование, ибо это-де утопия. Шаткость такого взгляда уже обращала на себя внимание исследователей. Отмечалось, что у Платона утопичны пра-Афины (сходство которых с идеалом «Государства» декларируется), но Атлантида — агрессивная держава, и, стало быть, весь миф — предостережение Афинам не испортиться подобно Атлантиде<sup>14</sup>. А. И. Немировский считает, что Афины — идеал демократии, а Атлантида — монархии<sup>15</sup>. Что же это за демократия с наследственными кастами? Платон действительно был великим утопистом: в «Государстве» он нарисовал картины идеального, с его точки зрения, общества, но к Атлантиде вряд ли применим этот утопический идеал. И все-таки проблема «Атлантиды-утопии» не до конца решается комментарием Прокла, который не объясняет существования «Крития».

<sup>13</sup> Сам Прокл не отрицал реальности Атлантиды (*In Tim.* 54f) и спорил по этому поводу с Крантором (24ab). Однако для Прокла Атлантида — реальность того же рода, что и происхождение афинян от Гефеста и Геи (44d), гибель Фазгона (35d) и т. п. — традиционная и платоновская мифология у него не противопоставлены, так что в подтверждение «Тимея» он ссылается на явно мифологическое свидетельство некоего Марцелла, писавшего в своей книге «Эфиопика» о сказочных островах в Западном море (*In Tim.* 54f). Не говоря уж о том, что Марцелл, несомненно, жил после Платона и испытал влияние атлантического мифа, отметим, что все античные «Эфиопики» всегда носили сказочно-утопический характер, так как эфиопы были своего рода «южными гиперборейцами», обитающими в блаженной стране Солнца.

<sup>14</sup> Guthrie W. K. C. Op. cit., p. 250.

<sup>15</sup> Немировский А. И. Указ. соч. с. 219.

Конечно, «Критий» — сочинение вспомогательное, подробное изложение краткого рассказа «Тимея». Однако зачем понадобились эти подробности? Для концепции Прокла достаточно сведений «Тимея»<sup>16</sup>, роль «Крития» подсобна и необязательна. Значит, доказав верность концепции Прокла, мы все-таки не можем считать ее исчерпывающей и должны найти в космической грамматике Платона нечто, вызвавшее у него потребность добавить к «Тимею» «Крития».

Самой существенной особенностью «Крития» является то, что он дошел до нас не полностью. Вряд ли мы когда-нибудь узнаем, что сказал Зевс богам по поводу некогда славного рода потомков Атланта (*Crit.* 121c). В сохранившихся главах Критий сначала описывает пра-Афины, уделяя много внимания вопросам, которые сейчас бы назвали экологическими. Описание пра-Афин неприкрыто утопично, но довольно кратко. Если в «Тимее» главное — именно победа «божественного» над «титаническим», то в Критии основное внимание уделяется «титаническому» — Атлантиде (даже сохранившаяся «атлантическая» часть диалога втрое больше «афинской»). Агрессивный западный остров, связанный своим названием с врагами олимпийских богов, приобретает более конкретные очертания, даже, пожалуй, сближается через Посейдона с олимпийским космосом. Более того, в описаниях Атлантиды, действительно, имеются утопические штрихи — благоденствие, изобилие храмов и т. д., и т. п., что трудно связать с «титаническим хаосом». Даже географические подробности, вдохновлявшие затем столько искателей Атлантиды, для Платона были признаком утопического жанра — очень географично описание пра-Афин, идеальный полис «Законов» помещен в довольно конкретную географическую среду<sup>17</sup>. Эта утопичность имеет своим источником несколько по-иному осмысленные свидетельства «Тимея»: поклонение титанов в античной традиции связывалось не только с борьбой хаоса и космоса, но и с представлениями о золотом веке, когда правил титан Крон. Во «внешнем море» обитает и убитый Гераклом чудовищный Герион, и счастливый народ гиперборейцев. Прокл сравнивает Атлантический океан с преисподней (*In Tim.* 54b), однако уже отмечалась амбивалентность греческого ада (Тартар и Элизий) и двойственность предвечного хаоса.

<sup>16</sup> Ученик Прокла Марин в жизнеописании Прокла передает мнение своего учителя, что-де из всех древних книг следует оставить только оракулы и «Тимея», а все прочее уничтожить, как сбывающееся с толку (Прокл, или О счастье, 38. — В кн.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. — М., 1979).

<sup>17</sup> Если можно в данном случае говорить на основании читательских впечатлений, то хочется отметить, что Платон, судя по всему, интересовался не только согласием человека с природой, но и испытывал чисто любительский, не связанный с философскими занятиями интерес к рельефу местности. Некоторые свои космологические идеи он мифопоэтически оформляет именно в категориях гор и долин (например в «Федоне») — и вполне вероятно, что это объясняется просто его личными пристрастиями, которых он (будучи лишь предшественником современной науки) не стыдился.

Характерно в этом отношении известное функциональное сходство Атланта с Аполлоном. Гомер называет Атланта «коварным, ведающим глубину моря и держащим огромные столбы, разделяющие небо и землю» (Od. I, 52), связывая его тем самым с мировой осью (ср. центральное положение Дельф) и со специфическими для носителя магико-юридической функции формами интеллектуальной активности (ср. хитрость Гермеса, двусмысленные вещания Аполлона и т. д.). Как и Аполлон, Атлант находится в родственных отношениях с Гермесом и объединен с этим божеством общим «музыкальным» сюжетом, так как именно Атлант научил Гермеса пению<sup>18</sup>. Наконец, если Атлант царствует в райских садах Гесперид, то Гиперборейский рай традиционно связывается с Аполлоном. В «Тимее» амбивалентность Атланта относительно оппозиции «хаос/космос» не учитывается и дидактический вариант основного мифа дается в обобщенной форме: Атлантида — хаос (титаны, Тифон), Афины — космос (боги, Зевс). Однако в «Критии» Атлантида описывается не только как историзованный хаос, но и как историзованный рай — остается выяснить, зачем Платону понадобилась историзация рая.

«Покуда не истощилась унаследованная от бога природа, правители Атлантиды повиновались законам. . . Но когда унаследованная от бога доля ослабела, они. . . утратили благопристойность» (Crit. 120e—121ab)<sup>19</sup>. Так через новые и новые отражения в материи отдаляясь от божественного первообраза, Атлантида превратилась во врага олимпийского порядка, как описано в «Тимее», причем ни наилучшее, ни наихудшее состояние обитателей Атлантиды не противоречит традиционным представлениям о титанах с их «адско-райской» амбивалентностью.

В данном случае Платон, несомненно, подчеркивает самый процесс упадка — ничто не бывает дурным изначально, но портится постепенно, отдаляясь от верного понимания блага, чем бы это отдаление ни было вызвано. Однако упадку диалектически сопутствует становление, с разрушающимся соседствует возрождающееся. Поэтому утратившие истину правители Атлантиды должны быть побеждены обладающими истиной предками афинян — так боги некогда победили титанов, но будут после порчи нынешнего космоса побеждены новыми властителями мира<sup>20</sup>. Интересной параллелью этой концепции служат древне-китайские представления о «небесном мандате», которым обладает император и которого он может лишиться, отступив от справедливого пути — в таком случае он не только может, но д о л ж е н быть смещен новым

<sup>18</sup> Анализ свидетельств наиболее подробно дан в статье: Putnam M. C. J. Mercury, facunde nepos Atlantis. — Classical Philology, 1974, N 69, p. 215—247.

<sup>19</sup> Перевод С. С. Аверинцева.

<sup>20</sup> Ср. древнеиндийскую концепцию «сменности Индр» и ее этнографические аналоги (подробнее об этом: Васильков Я. В. «Махабхарата» и потлач. — В кн.: Санскрит и древнеиндийская культура. М., 1979, с. 73—82). Представление о грядущей гибели богов нашло наибольшее развитие в германской мифологии. Однако и Зевсу было предсказано Прометеем, что его низвергнет собственный сын, как он некогда низверг Крона.

правителем, к которому тем самым переходит небесный мандат<sup>21</sup>. Это создает в социальном космосе сочетание стабильности и изменчивости: мандат вечен, обладатель его преходящ. Тема вечности и временности вновь возвращает нас к «Тимее», где эти проблемы толкуются в более широком космологическом смысле.

Тимей называет время «движущимся подобием вечности» (37d), которое «бежит по кругу согласно законам числа» (38a). Время возникает вместе с космосом, вместе они и уничтожаются (38b). Возражая против этой циклической концепции, Августин писал: «Положим, примера ради, что как в этом круге времен философ Платон говорил перед учениками в городе Афинах и в той школе, что зовется Академия, — так и снова по прошествии весьма продолжительных, но твердо отмеренных промежутков во множестве кругов времен будут повторяться неисчислимы разы этот же самый Платон, этот же город, эти же ученики. Да не будет, говорю, чтобы мы тому поверили!» (De civ. dei, XII, 14)<sup>22</sup>. Позднейшие исследователи обычно понимали циклическое время Платона сходно с Августином, акцентируя именно вечное возвращение, бесконечное воспроизведение одного и того же периода<sup>23</sup>.

Вот от этого-то и предостерегает нас Платон в «Тимее», а потом дополнительно в «Критии», подпадаем ли интерпретации лишь в контексте пифагорейской космологии «Тимея». Обратимся вновь к комментарию Прокла, который пишет по поводу Атлантиды: τίνες οὖν αἱ ποικίλαι περίοδοι τῶν ἐν κόσμῳ πραγμάτων; αἰεὶ δὲ γένεσιν καὶ αἰεὶ φθορὰν ἐν τῷ παντί Θετέον (In Tim. 32d). — «Каковы же пестрые периоды космических свершений? Всему положены вечное становление и вечная порча»<sup>24</sup>. Пестрые и многообразные космические периоды объединяются единой парадигмой, но конкретное воплощение этой парадигмы различно. Недаром и для пифагорейцев, и для Платона так существенно была космоустойчивая роль музыки, ритмического соединения звуков. Циклическая структура музыкального произведения выражается в воспроизведении темы — но вариации этой темы разнообразны, точное воспроизведение всегда воспринимается как нежелательное или пародийное («испорченная шарманка»). В «Тимее» Платон описал музыкальную гармонию космоса, его основную тему, в «Критии» он подчеркнул значение вариаций. Так, в общем для Платона и пифагорейцев учении о метемпсихозе одна и

<sup>21</sup> Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970, с. 111—119; T'ang Chün-i. The T'ien Ming (Heavenly Ordinance) in Pre-Ch'in China. — Philosophy East and West, 1962, v. 11, N 4, v. 12, N 1.

<sup>22</sup> Пер. С. С. Аверинцева.

<sup>23</sup> Возражения Августина более разумно переадресовать стоикам, действительно упростившим концепцию вечного возвращения до концепции точного повторения — расхожий вариант этих представлений многократно отражен у Марка Аврелия (VI. 37; II, 14; VII, 49 и др.).

<sup>24</sup> Распространенность определения ποικίλος применительно к временному периоду видна из эклектического падегирика Евсевия. Подробнее о терминологии Евсевия см.: Брагинская Н. В. Эон в «Похвальном слове Константину» Евсевия Кесарийского. — В кн.: Античность и Византия. — М., 1975, с. 286—306.



та же душа вселяется в разные тела, создавая единство разнообразных воплощений, оказываясь инвариантной темой этических вариаций.

Нельзя не отметить, что именно в этом виде циклическая концепция времени наиболее близка своим этнографическим истокам. Все исследователи «вечного возвращения» в традиционных культурах описывают преимущественно самый факт повторения циклов (воспроизведения темы) — и приходят примерно к тем же выводам, которые так горячо опровергает Августин. Однако если рассмотреть с этих позиций даже наиболее «циклический» институт — ритуал, то и здесь обнаруживаются платоновские вариации. Если циклически повторяющиеся события являются возрождением первоначального события и священная история лежит в основании всех человеческих установлений<sup>25</sup> и если важнейшей формой воспроизведения «оного времени» является ритуал, то уж ритуал, казалось бы, обращается по одному и тому же замкнутому кругу: каждый год умирает Адонис, каждый год его оплакивают и т. д. и т. п. С этих (общепринятых) позиций конкретность ритуала изучению не подлежит, будучи вытеснена в область профанического и, стало быть, несущественного не только для участников обряда, но и для его исследователей. Между тем, без всякого сомнения, можно и нужно различать «протокол» обряда и конкретное (пусть даже ни в чем не отступающее от нормы) его исполнение — и прежде всего обязательную и неизбежную сменяемость исполнителей<sup>26</sup>. Сменяемость исполнителей ритуала не может быть отнесена к сфере профанического, поскольку отражена в существенных для культуры нормах — правилах назначения магистратов, которые в контексте вышеизложенного могут быть названы правилами вариаций циклически воспроизводимой темы. Всякая парадигма сохраняет свою парадигматическую сущность лишь в качестве умопостигаемого инварианта, реализующегося в пестроте инобытия — так пифагорейское число реализуется в равномоцных множествах, но качество предметов, входящих в эти множества, вне математических спекуляций сохраняет свою актуальность<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> *Eliade M.* Cosmos and History. New York, 1959, p. 73—92; *Idem.* Rites and Symbols of Initiation. New York, 1965, p. X—XII.

<sup>26</sup> Ср. описанный Моссом церемониальный обмен (*Mauss M.* The Gift. Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies. — Glencoe, 1954). «Идеологический смысл церемониального обмена состоит в том, что в рамках определенного цикла попеременно каждая из социальных групп с согласия и при участии других утверждается в качестве центра ритуальной организации и, соответственно, мифологического космоса» (*Васильков Я. В.* Указ. соч., с. 73).

<sup>27</sup> В свете вышеизложенного представляется допустимым дополнительное истолкование комплекса «музыка—пророчество». Если и музыка, и жизнь космоса представляют собой вариации циклически воспроизводимой темы, то знание будущего предполагает не только знание темы, но и знание правил ее воспроизведения в вариациях — этим знанием и обладает Аполлон. В противном случае предсказания будущего оказались бы почти столь же излишни, как в случае нефиксированного будущего, хотя по противополож-

Стало быть, платоновский миф об Атлантиде объясняет как космотворческое противоборство внутри космического периода («Тимей»), так и воспроизведение космотворческой парадигмы в смене этих периодов («Критий»). Вот структура космического периода по Платону (с учетом комментария Прокла):

Тема	Вариации
1. Из хаоса возникает первая власть.	1. Рождение титанов. Возникновение Атлантиды. Древние восточные царства.
2. Процветание первой власти.	2. Золотой Кронов век. Величие Атлантиды. Египетская и халдейская мудрость.
3. Упадок первой власти (беззаконие).	3. Пожирание Кроном своих детей. Истощение божественной крови в царях Атлантиды. Негативные аспекты восточного варварства.
4. Становление второй власти и переход к ней харизматической гегемонии.	4. Олимпийские боги. Пра-Афины. Афины эпохи греко-персидских войн (идеализированное в эпоху Платона «поколение бойцов марафонских»).
5. Конфликт.	5. Титаномахия. Война пра-Афин с Атлантидой. Греко-персидские войны.
6. Победа второй власти.	6. Воцарение Зевса. Поражение Атлантиды и освобождение Средиземноморья. Победа над персами и освобождение греков.
7. Конец космического периода.	7. Девкалионов потоп, Фазтонов пожар. Гибель пра-Афин и Атлантиды. Разложение современных Платону Афин и войны между эллинами.

Вышеприведенная таблица находит себе концептуальные соответствия еще в одном «послеатлантическом» сочинении Платона, а именно в «Политике», где также трактуется (хотя и в несколько ином аспекте) циклическое развитие космоса. Живое тело космоса приводится в движение божественным Кормчим, однако,

ной причине: «Кто видел настоящее, тот видел все, бывшее в течение бесконечной вечности, и все, что будет в течение беспредельного времени, ибо все однородно и единообразно» (*Мирс. Aur.* VI, 37). Однако в целом для носителей античной культуры и уж тем более для Платона фаталистическая инертность совершенно нехарактерна. Поэтому нельзя согласиться с А. А. Тахо-Годи, что для Платона исторический процесс — «движение белки в колесе» (*Платон*, т. III, ч. 1, с. 660) — такая точка зрения обусловлена современной (телеологической) концепцией времени, на фоне которой неверие в прогресс воспринимается как исторический пессимизм.

постепенно отчуждаясь от Кормчего, начинает ухудшаться (273c), пока мировой катаклизм не приведет его в самовольное обратное движение, когда гибнут почти все люди (269c—274d) — подобно тому, как почти все люди погибли во время описанного в «Тимее» потопа, также вызванного космической дисгармонией. В «Политике» описываются (и описываются довольно подробно) два космических периода: период Крона и период Зевса (272ab) — периоды эти изоморфны, но не тождественны. Наконец, в этом диалоге имеется одно весьма существенное замечание: причиной космического катаклизма может быть преступление (268d—269a, в пример приводятся преступление Атрея и Фiesta). В «Политике» космология прямо увязана с социальной теорией, что обращает нас к третьему (после мифологического и космологического) контексту мифа об Атлантиде — к контексту «Государства».

Контекст этот, как уже говорилось, декларирован самим Платоном. Хотя в «Государстве» развиваются существенные космологические концепции (идеи, метемпсихоз), нашедшие отражение в мифе об Атлантиде, в данном случае наиболее важным представляется самый факт декларации: предки афинян, победившие Атлантиду, жили по закону «Государства». Если утопический полис «Государства» служит Критию образцом для описания пра-Афин, то тем самым пра-Афины оказываются как бы консервативной фикцией платоновской утопии.

Учитывая, что «Тимей» и «Критий» написаны после «Государства» и что последовательность «Государство» — «Тимей» — «Критий» подчеркнута самим Платоном, можно рассматривать два последних диалога как развитие и разъяснение первого. Действительно, космологические рассуждения «Тимея» обоснованы изоморфизмом идеального полиса и идеального космоса, а космоустроительная парадигма изложена в поучительном мифе об Атлантиде, вновь смыкающемся через пра-Афины с утопией «Государства». Такова композиция триптиха. Остается объяснить, почему эта космоустроительная парадигма была столь значима для автора «Государства», если к его политической доктрине она не добавляет ничего нового. Мы полагаем, что в контексте «Государства» миф об Атлантиде значим постольку, поскольку указывает на адресата и предполагаемого восприемника утопической благодати — на с л е д у ю щ и й к о с м и ч е с к и й п е р и о д.

Очередная вариация инвариантной темы завершалась и завершилась на глазах Платона: великое сражение его космического периода — победа над персами — было позади, его Афины переживали упадок, а поскольку именно Афины были «второй силой», аналогом пра-Афин и богов, то их упадок не мог быть уравновешен антитезисом и означал конец периода. Отсюда сложившееся у многих впечатление о платоновском пессимизме. Видимо, Платон осознал свою эпоху как межкосмическую, но не как безвременье в сегодняшнем смысле слова, а как музыкальную паузу, промежуток между строфой и антистрофой.

Реализм платоновского мирозерцания выражался в том, что он не пытался продлить строфу за пределы ее метрической схемы, но хотел сохранить самое метрическую схему — парадигму — и хотел научить этой парадигме обитателей грядущего периода, которому адресовал «Государство», ощущая себя не только частью космоса гибнущего, но и одним из творцов космоса рождающегося, созерцателем гармонии космической и наставником гармонии социальной.

Итак, миф об Атлантиде рассмотрен в трех контекстах — их совокупность образует тот платоновский контекст, вне которого любая интерпретация остается безосновательной. Однако в контексте платоновской философии допустимо рассматривать не только платоновские мифы, но и жизнь самого Платона. Попытка наметить и истолковать перелом в мирозерцании Платона реконструированными фактами его биографии была произведена в свое время Вл. Соловьевым. Мы попробуем сделать обратное: истолковать некоторые факты биографии Платона в связи с его философскими воззрениями, сделав, однако, некоторые предварительные замечания.

Во-первых, философские воззрения Платона отражены в его сочинениях неполно, а по мнению самого Платона — почти совсем не отражены. В своих письмах он несколько раз отмечает эсотеричность подлинного своего учения, а в знаменитом VII письме заявляет даже, что писать и не следует (341cde). Это отнюдь не означает, что сочинения Платона не соответствуют его воззрениям, но означает лишь, что критика платоновских текстов необходимо связана с реконструкцией того, чего ни Платон, ни ученики его не записали. Во-вторых, Платон вообще довольно скептически относился к писаным текстам — и не только к своим. Статичность текста, по его мнению, вступает в противоречие с подвижностью подлинной жизни и несказанностью истины. Многим исследователям и читателям, воображающим себе вживе платоновское государство с его мелочной регламентацией («тоталитарный парадиз»), наилучшим утешением служит обширный раздел «Политика», посвященный косности любых законов, их непригодности к реальным ситуациям, их неизбежной изменчивости (292d—296a). В VII письме еще резче сказано, что серьезный человек всерьез к писаным текстам, хотя бы и к законам, относиться не может (344c). Этот «надтекстовый» подход к любой проблеме ярко отразился в «Пире» и был нами рассмотрен ранее<sup>28</sup>. В-третьих, Платон был весьма реалистичен: выражения вроде *без толку, не имело бы смысла, уместно, неуместно, что я мог поделаться?* наполняют его письма. Платон ни за что не берет, не прикинув заранее возможных результатов: он смел и честен, но не демонстративно смел и не демонстративно честен — он не жизнестроитель платоновского толка.

Описанные черты личности Платона хорошо иллюстрируются

<sup>28</sup> Рабинович Е. Г. «Пир» Платона и «Пир во время Чумы» Пушкина. — В кн.: Аутентичность и современность. М., 1972, с. 457—470.

его политической пассивностью. Смолоду стремясь к государственной карьере, этот знатный, образованный и популярный афинянин полностью от нее отказался, довольно быстро разочаровавшись сначала в политических перспективах Афин, а затем и во всех вообще современных ему государственных устройствах (Ер. VII, 326а), решив, что «родился слишком поздно» (Ер. V, 322а). Мало того, когда с годами слава его возросла настолько, что многие города сами обращались к нему с приглашениями сделать их законодателем, то приглашения эти особенного успеха не имели. Хотя «Законы» возможно и отразились на реальном законодательстве некоторых полисов, сам Платон ни разу не принял почетной должности номотета<sup>29</sup>, хотя к македонскому царю, например, послал советником одного из своих учеников. Такая позиция вполне согласуется с изложенной концепцией космического периода: завершившийся период продлить нельзя, а смерть Сократа вполне сравнима с преступлениями Атрея и Фiestа — во всяком случае, для Платона именно гибель учителя повернула всячь движение космоса.

Итак, Платон отказывается от мысли исправить современников и предпочитает научить потомков — но тем более неожиданное впечатление производят его поездки на Сицилию и его жизнь при дворе двух Дионисиев, особенно если учесть, что tirания была, с точки зрения Платона, наихудшей государственной формой<sup>30</sup> и что сам он испытывал крайнюю личную неприязнь к придворной обстановке (Ер. VII, 329). Цель первой поездки Платона на Сицилию с полной достоверностью неизвестна, но результатом этой поездки было знакомство с Дионом, по протекции которого Платон вновь явился на Сицилию уже к Дионисию Младшему, чтобы осуществить свои политические замыслы, «убедив одного» (Plat. Ер. VII, 328bc), и чтобы просить у тиранна земли и людей для основания города по образцу описанного в «Государстве» (Diog. La. III, 24). Кроме того, он побуждал Дионисия отстроить разрушенные греческие города и, изгнав варваров, сделать Сицилию эллинской (Ер. III, 319ab; Ер. VII, 322e и др.). Ни одна из этих затей успеха не имела: Дион был изгнан, а Платону едва удалось вернуться домой. И все-таки он отправился в Сиракузы в третий раз — интриговать (безуспешно) в пользу изгнанного Диона. Когда Дион попытался захватить власть в Сиракузах, то Платон, бывший уже стариком, в этой (вновь безуспешной) аванюре не участвовал, но явно выступал ее вдохновителем — во время краткого своего правления Дион пытался провести какие-то реформы в платоновском духе (Plut. Dion, 53). Можно полагать,

<sup>29</sup> Яйленко В. П. Платоновская теория основания полиса и эллинская колониционная практика. — В кн.: Платон и его эпоха. — М., 1979, с. 172—190.

<sup>30</sup> В «Государстве» после уничижительного отзыва о tirании (VIII, 563e), Платон описывает «типичного тиранна», удивительно похожего на Дионисия Старшего (566d—567b).

что виной неудачи была политическая бездарность Диона, поскольку несколькими годами позже (уже после смерти Платона) Тимолеону легко и быстро удалось «преуспеть в тех делах, к коим постоянно призывали эллинов философы» (Plut. Timol. 37), ибо он «низложил тираннов, одолел варваров, отстроил и вновь заселил главные города Сицилии и вернул сицилийцам их законы» (ibid. 39). Иными словами, платоновская надежда «на одного» (сначала на Дионисия, затем на Диона) вовсе не была безосновательной: талантливый деятель даже и с малыми силами вполне мог осуществить замыслы Платона, но талантливого деятеля Платону найти не удалось. Впрочем, он не отчаивался — знаменитое VII письмо адресовано друзьям и близким Диона, через которых Платон намерен действовать, если их цели совпадают с целями Диона (324а). Странным кажется такое упорство человека, «родившегося слишком поздно» и сравнительно легко примирившегося с упадком родного города.

Представляется целесообразным сначала перечислить бесспорные намерения Платона. Во-первых, он хотел (и небезосновательно полагал возможным) посредством любого политического агента возродить греческую Сицилию, вернуть ей прежнее процветание и увеличить это процветание, переселив в сицилийские города часть балканских греков. Во-вторых, на этом процветающем острове он хотел устроить государство, живущее по законам «Государства». Существенные характеристики этого государства гораздо больше соответствовали современной Платону ситуации, чем это кажется на первый взгляд. Массы обедневшего городского населения балканских полисов покидали родину, превращаясь в наемников: экономика городов страдала, наемническая армия делалась опасной силой, а крестьянское ополчение уже не могло вести современную войну. Платон освобождал основную массу граждан от военной службы, но вводил наследственное воинское сословие — такое сословие теоретически должно было обладать наемническим профессионализмом и ополченческим боевым духом, а стало быть, могло защищать город, не разложив его, как разложило, например, Сиракузы наемное войско Дионисия. Затем Платон настаивал на создании постоянно действующего контрольного совета «старцев» или «философов» при одновременном уменьшении власти народного собрания. Этот платоновский сенат не был, однако, по его мнению, достаточен для управления государством, поскольку охранял законы и руководствовался в своих действиях законностью — значит, не мог в сложных ситуациях проявить достаточную гибкость. Любой строй несовершенен, если нет истинного правителя (Polit. 301cde), а искусство «царственного плетения» не зависит от законов — поэтому платоновское государство должно было быть вверено стоящему над законами полубожественному монарху, если бы таковой нашелся. Это «если бы» весьма важно для понимания замысла Платона, вовсе не желавшего учреждать абсолютную монархию (законный царь, которым он хотел сделать Дио-

писия, более напоминает верховного жреца). Прочитав «Политику» и вообразив описанную магистратуру за м е щ е н и о й, трудно представить себе, что это — не самоописание, и что часто применяемый к Платону эпитет «божественный» не соответствует его самооценке. Впрочем, можно назвать во всяком случае одного гипотетического преемника Платона — Спевсиппа, тем более что Платон усердно сводил его с Дионом, когда тот пытался захватить власть, а глава Академии был слишком стар, чтобы участвовать в этой попытке. И, наконец, следует повторить: для осуществления вышеописанного плана Платону подошла только далекая Сицилия. Весь этот план трудно назвать утопическим — ничего общего с позднейшими утопическими экспериментами «жизни по книжке» он не имеет. Поэтому ниже мы предлагаем реконструкцию практических намерений Платона.

Учитывая платоновскую концепцию космического цикла, мы полагаем, что Платон хотел выступить автором следующей вариации космической темы и — в полном соответствии с космической парадигмой — своими руками заложить основы будущего величия «второй силы», которой предстоит победить новую Атлантиду. Именно поэтому пра-Афины «Крития» во всем подобны идеальному полису «Государства»: городу «Государства» (т. е. сицилийской «академической» колонии) предстояло сыграть в новом периоде ту же роль, какую сыграли в своем периоде пра-Афины — прославляя прошлое, «Критий» пророчесствует о будущем. Трудно сказать, какая держава представлялась Платону потенциальной Атлантидой, но можно утверждать, что эта новая Атлантида угрожала с Востока — со стороны разложившейся Греции, усилившейся Персии и усиливающейся Македонии. Карфаген еще не казался Платону особенно опасным, и последующие успехи Тимолеонта показали, что такое мнение было исторически справедливым. Впрочем, Платон вряд ли интересовался конкретными характеристиками будущих врагов, он был слишком поглощен подготовкой будущих победителей, которым предстояло на спокойном Западе, вдали от тогдашних политических бурь, набираться сил для грядущего космического противостояния. Именно поэтому новый город должен обладать предельной внутренней стабильностью (строгая регламентация, контроль «философов») и надежной охраной (воинское сословие) — только так можно было пережить хаос безвременья, а затем выстоять против новой Атлантиды. Поскольку чрезмерная стабильность чревата социальным параличом, во главе нового государства должен был стоять Политик — преемник Платона, композитор космической вариации.

Если бы гипотеза наша оказалась верной, это означало бы, что историческая интуиция не подвела философа. Подобно тому, как Тимoleon осуществил его ближайшие планы, доказав таким образом их реальность, точно так же Город на Западе, действительно, возник и покорил мир, а затем своим падением ознаменовал конец целого периода человеческой истории.

## ГОМЕРОВСКИЕ НАЗВАНИЯ КОПЬЯ

*δόρυ, ἔγχος (ἐγχείη)*

### В КОНТЕКСТЕ МИФА ОБ АЯКСЕ

Т. Б. МЕНСКАЯ

Гомеровские воины вооружены в основном и по преимуществу копьями: ср. [Logimer, с. 258] «копье является оружием *par excellence* гомеровского героя». В гомеровских поэмах имеется метательное копье (или пара копий), копье для ближнего боя, особые длинные копья для морского боя, охотничьи копья и т. д.; а также отмечаем большую разработанность структуры копья. Многочисленные эти языковые факты в основном находят историко-археологическое или функциональное объяснение и поддержку. Между тем до сих пор не ясно распределение в гомеровском тексте *δόρυ* и *ἔγχος*<sup>1</sup>. Представляется, что распределение *δόρυ* и *ἔγχος* проясняется в свете мифопоэтической (а не историко-археологической) интерпретации текста и на фоне широкой мифопоэтической концепции гомеровского текста.

В исследуемой мифопоэтической традиции целая человеческая жизнь соотносится с дневным перемещением солнца по небу, так что можно, пользуясь метафорикой мифа, сказать, что живой полный сил человек-воин сориентирован у Гомера лицом на восток, на рассвет, он (стоит) п р я м о; достигнув апогея (— совершив свой по-двиг), человек к л о н и т с я к закату, на запад, и гомеровские старики по лексическим и сюжетным своим характеристикам предстают в поэме полумертвецами. Каждый отдельный герой характеризуется общим направлением его жизни в момент поэтической речи: к расцвету — в молодости, к закату — в старости.

Ориентация человека-воина вообще совпадает в «Илиаде» с ориентацией наступающих на Трои ахейцев и, как удалось установить, с ориентацией в особенности Аякса — этого первого из ахейских героев<sup>2</sup>. Для целого ахейского войска и его поля боя релевантно положение в пространстве Аякса, и отдельные атрибуты Аякса (ср. ниже *προσώπασι* Dat. pl. *τελαμώνε* dual.<sup>3</sup>) отчуждаются как общие ориентиры ахейцев. Представленная в настоящей работе интерпретация гомеровских текстов основывается на по-

<sup>1</sup> Шантрэн [Chantraine, с. 311] называет *δόρυ* субституттом заимствованного *ἔγχος* и в другом месте [Chantraine с. 294] — эквивалентом устаревшего термина *ἔγχος*. Лоример [Logimer, с. 259] объясняет распределение *δόρυ* и *ἔγχος* метрикой и под.

<sup>2</sup> У Гомера два героя с этим именем — Аякс Теламонид (или Аякс Великий) и Аякс Оилид (Меньший) — составляют смысловое и сюжетное целое, являются как сложная боевая единица единым телом. Интерпретация приводимого ниже материала требует по временам обращения то к одному Аяксу (Великому), то к обоим, так что предполагается наличие такой единицы метатекста, как *Αἴας / Αἴαντες* dual., *Αἴαντες* pl.

<sup>3</sup> Причем грамматические показатели приведенных лексем интересно сопоставить с грамматической номенклатурой Аякса: *Αἴαντα*, *Αἴαντες*.

студате абсолютности пространственных указателей в этих текстах; т. е. в нашем мифопоэтическом тексте лексемы пространственной ориентации, локализаторы имеют простой и прямой (не метафорический!) смысл, причем такая у-становка текста является, очевидно, аналогом неизблемости мироздания.

Аякс идеализирован как воин, и он идеально воспроизводит фиксированную ориентировку поля боя. В указанном смысле Аякс — сема (σῆμα<sup>4</sup>) пространства. Аякс повернут лицом к Трое, прямо на восток; при этом Аяксу приписывается заградительная функция — ἔρκος Ἀχαιῶν (Z 5, Н 214), т. е. он представляется своеобразно полым телом. Всякая полость в гомеровских мифах, однако, имеет свой сакральный, сакрализованный центр; такой находится и для Αἴας — ἔρκος Ἀχαιῶν : ἡρῆς / ἡρῆς. Ср. особую роль Аякса в защите кораблей, а также развитие в сюжете заградительной функции Аякса — бег Аякса вокруг кораблей; ср. также ц. слав. не умеяй о-кормителя помышлений [Петров провещаваю Ти глас] и избрание Аякса кормчим корабля с жертвой Аполлону.

Наименование копы в гомеровском тексте δόρυ или ἔγχος связано с положением соответствующего отдельного копы в описанном фиксированном пространстве поля боя. Больше того, одно конкретное копьё, совершая в пространстве и в нашем тексте свой путь, может менять свое имя, увязывая его с константами-локализаторами.

Пластически поле боя ахейцев под Троей можно изобразить как тело Аякса, восстанавливаемое по его (тела) ориентирам<sup>5</sup>; существенным для перемены имени копы тогда оказываются такие перемещения его, которые можно представить как про-изание, про-нивание тела Аякса. Поскольку же такое тело пространства идеально [и Аякс примысливается тексту], то не только прямо поразившее врага копьё меняет имя, но и копьё, упавшее за спиной врага; а также различаются копы наступающих (на ахейцев) воинов или действующих (у них) в тылу.

Множество неординарных особенностей поведения копы, вы-

<sup>4</sup> Ср. σῆμα κλήρον (Н 189) о жребии Аякса; в контексте общей связи Аякса с землей (см. ниже) важно отметить, что гом. κλήρος 'наследованная, отчая земля' (ξ 64).

<sup>5</sup> Особый смысл такой метафоры становится очевидным, стоит лишь вспомнить этимологию имени Аякса [Chantraine, с. 29]: «Αἴας: nom de deux héros homériques, souvent rapproché de αἴα. S'il est identique ou apparenté au nom de bœuf mycén. αἴα il pourrait être un hypocoristique de Αἴλος 'vil'»; [Pokorny, с. 89]: «αιο-s 'Großvater mütterlicherseits'... gr. αἴα als 'Urmutter Erde'; ср. [Boissacq, с. 19] и [Frisk, с. 29], где αἴα определяется как дублет γαῖα и μαῖα. Шантрэн, однако, αἴα (субститут γαῖα) и αἴα глоссы (дублет μαῖα) считает омонимами, см. дальше: «Le nom des deux héros homériques est souvent tiré de αἴα, soit au sens du 'terre' soit au sens de 'mère'. Такое смысловое разделение αἴα — этимона Αἴας (ср. у Шантрэна здесь: «Il est frappant que αἴα 'terre' soit homonyme de αἴα 'grand-mère'») согласуется содержательно с восстанавливаемой в настоящей работе мифологемой *продолжающее землей копьё*, поскольку за пределами анализа остается плодо-родящая женская роль земли (ср. ниже о без-родности Аякса), и земля αἴα > Αἴας выступает просто как 'твёрдь'.

читываемых и реконструируемых из нашего текста позволяют представить полет боевого копы<sup>6</sup> как составляющую мифологемы, в которой копьё является много-ипостасным субъектом. Для настоящей мифологемы можно предложить несколько интерпретаций или соответственно все-о-хватности мифа вообще, даже бесконечное число интерпретаций, сводимых, в конечном счете, — к одной<sup>7</sup>. На интерпретационном уровне, где Аякс αἴα 'земля', полет в-ходящего в тело воина или в землю и появляющегося вновь<sup>8</sup> копы есть образ рождения и воз-рождения; ср. те же семантические элементы в (Ин. 12, 24): *если пшеничное зерно, падши в землю. . . умрет, [то принесет много плода]*.

Интерпретационную схему, на которой основано последующее изложение и интерпретация ряда гомеровских микротекстов, можно представить графически (рис. 1).

В искомой системе прямых и простых ориентиров особое место должно быть отведено реализациям и.-е. корня \*per, появляющегося в исследованных контекстах как в собственно наречной, так и в лексикализованной форме. Об и.-е. \*per с вариантами и производными можно сказать, что в гомеровском тексте он представляет собой маркированный член описанной выше семантической оппозиции: 'вперед; на вос(-ток/-ход); в бой — жизнь' / 'обратно; на за(-пад|-ход); от-ступление — смерть'. Этой оппозицией предопределяется смысловая нагрузка мифического образа Аякса и распределение ἔγχος — δόρυ.

Будучи регулярной характеристикой Аяксов как боевой единицы и Великого Аякса отдельно, и.-е. \*per равно появляется в описании собственной деятельности Аяксов или направленных на них действий. Так, помимо прозрачных случаев проз-έρη, πρώτω<sup>9</sup> или про-ίει<sup>10</sup>, укажем на замечательную характеристику ответного (Посейдону) действия Аякса Оилада проз-θεν<sup>11</sup>; или ср. пару πρώτος об Аяксе и πρώτος о Гекторе — в контексте их противоборства у кораблей<sup>12</sup> [самое же положение Аякса у кораблей описывается

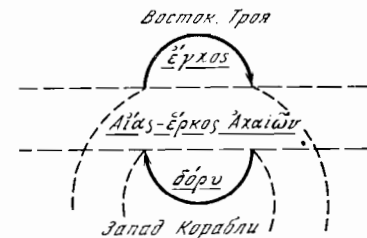


Рис. 1

<sup>6</sup> Здесь не существенно различие метательного копы и употребляемого в рукопашной, поскольку оба обладают качественно однообразным движением.

<sup>7</sup> Ср. возведение генеалогии множества мифических героев в конечном счете к одному Отцу, людей и героев, например, к Зевсу.

<sup>8</sup> Ср. ἀν-έσχευ (P 310) о прошедшем воина и вновь явившемся копьё и гом. ἀν-ίστημι, ἀν-ίτημι и т. д.

<sup>9</sup> Посейдон, побуждая ахейцев защитить корабли, Αἴαντε πρώτω προζέρη (N 44) 'Первым взвал Аяксам', буквально: 'про-вещал'.

<sup>10</sup> (M 342) ἐπ' Αἴαντα про-ίει κήρυκα.

<sup>11</sup> (N 66) τοῖν [βοга] ἔγχω πρόθεν.

<sup>12</sup> (E 509, 511) ὅς τις δὴ πρώτος βοσθένε' ἀνδρ-ἀγρὶ Ἀχαιῶν ἢ ἦρατ'... ἢ Αἴας... πρώτος Τελαμώνιος. Ср. (Π 113) ὅπως δὴ πρώτον πῶρ ἐμπέσε...

сложным с \**prǝ* про-παροι-δε (O 745); о собственной деятельности Аяксов — пред-водителей народов ср. про-βοῶντε<sup>13</sup>.

Настоящий пространственный определитель находится и в лексикализованном виде в контекстах Аякса/Аяксов, а соответствующие производные проясняют мифологический смысл Аякс — *фор-пост ахейцев*: физически [ср. φοσι-(ζοος) αἶα Γ 243] продвинутый в ряду ахейцев, Аякс оказывается первым воином, причем в этом смысловом узле происходит фокусировка разных аспектов поэтического текста, так что первый в ряду оказывается и первым во времени, и (качественно) лучшим, выдающийся из массы (πρῶν) оказывается выдающимся по своим свойствам. Ср. выше πρῶτος (K 509, 511); то же πρῶτος об Оиллиде (P 257) — πρῶτος ἀντίος ἦλθε; о нем же πολὺ πρῶτιστος<sup>14</sup>. Ср. также об Аяксе Великом: 'вперед всех сражающихся' — ἴθυσεν διὰ προ-μάχων [σὺ εἴκελος ἀλκίην || καπρίφ (P 281). 'Первый боец' πρῶμος — косвенно об Аяксе в сцене выбора бойца на поединок с Гектором (H 116), причем слушатели и поэт знали, что будет выбран Аякс, выбор был пред-определен (!), здесь выбор по жребию — κλήρος (о гом. κλήρος см. выше).

Частые в гомеровском тексте развернутые метафоры при ближайшем рассмотрении оказываются разверткой основных и постоянных лексико-семантических определителей соответствующих героев. Так и в аяксовых контекстах находим метафору, концентрически развернутую вокруг πρῶν (< \**pro-*) 'выступ, уступ; холм': (P 746—8) αὐτὰρ ἐπισθεν || Αἶαντ' ἰσχανέτην ὡς τε πρῶν ἰσχανεῖ ὄδωρ || ὄλγεις. Тот же корень в προσώπατα pl. — определители наступающего Аякса; (H 212) μειδιῶν βλοσυροῖσι προσώπασι.

Таким образом передовой боец Аякс — один или вместе с Оиллидом — оказывается впереди (всех), раньше (всех) и лучше (всех). Совмещение, впрочем, первых двух смыслов — пространственного и временного — вообще характерно для гомеровского текста, знающего лишь пространственные отношения на плоскости жизни, так что жизнь, будучи лишь срезом на стволе вечности, не обладает временем, но лишь видимым пространством; временем (и абсолютным) наделена только вечность. Наконец, третий смысл «лучшего» повсеместно отмечается в родственных языках и языковых системах как коннотат «первого, передового»: ср. \**per* в греч. περι-(καλλής), а также ст.-слав. прѣдлагъ и т. д.

Не только на пространственно-временной плоскости битвы, но и во времени становления, на стволе родового древа, генетически — через посредство корня \**per* Аякс выдвигнут в первые. Намеки на это находим в соединении про-γενέ-τερος с темой Аякса<sup>15</sup>; а также в соположении, со-в-мещении в стане Аякса и 'Пра-(родителя) — людей' Прωτεσί-λαος<sup>16</sup>, ср. также слав. пра- < \**prǝ*.

В прямой перспективе, описанной выше, на которую указывает наличие в тексте элемента \**per* / *prǝ* и т. д., оружие ахейцев и действующих вступивших им троянцев называется ἔγχος. Ср. ἔγχος и про(σ)- об Автомедоне: (P 516) ἀμπεπαλῶν προ-ῖαι δολιχόσκιον ἔγχος, причем копье Автомедона, поракая троянца, буквально исчезает, про-падает в теле троянца<sup>17</sup> и, не возникнув вновь, не меняет имени: (P 523) ἐν... οἱ ἔγχος. 'Ἐγχος, таким образом, представляет собой наступательное оружие ахейцев, оружие их боевой активности и в качестве такового выступает в паре с σάκος<sup>18</sup>: ср. (Δ 282) πυκινὰ κίνοντο φάλαγγες || κούναει σάκεσιν τε καὶ ἔγχεσσι πεφρικυταί; ἔγχος — также оружие Ахиллеса, по прекращении гнева вытеснившего Аякса на его место во главе войска: (Γ 387) πατρῶιον... ἔγχος<sup>19</sup>.

Идеально Аякс всегда действует в прямой перспективе, благодаря манифестированной его именем неподвижности, так что идеальным оружием Аякса является ἔγχος. Между тем в качестве героя повествования (субъекта высказывания, а не знака) Аякс оказывается и в иных положениях. Важно отметить положение Аякса и ахейцев у кораблей, в стане войска, а не на его переднем крае.

Выше упоминалось, что корабли представляют собой сакрализованный центр, вокруг которого плотной защитой стоит войско; достичь кораблей противник может, лишь про-йдя навсквозь это тело войска, воина или, обобщенно, Аякса, аякса, поскольку в исследуемой мифопоэтической традиции не только Аяксу, но всякому земному одушевленному телу приписывается земляной, праховый состав. Боевое копье по преодолении такой преграды меняет имя с ἔγχος на δόρυ.

Δόρυ — оружие борьбы в тылу ахейцев, у кораблей, со стороны теламонов Аякса: ср. здесь — παρὰ... νηυσί (N 1—2) Гектор угрожает Аяксу копьем под именем δόρυ (N 830), но также и оружие сопротивления здесь ахейцев — δόρυ (O 474). Отметим меню имени копья, мпновавшего тело воина: (P 525—6) 'Ἐκτωρ δ' Αὐτομέδοντος ἀκόντισε δοῦρι φαεινῷ || ἀλλ' ὁ... ἠλεύατο χάλκρον ἔγχος. Данная ситуация описана дважды, второй раз для попавшего в землю (οὔδει) копья [и тем переименованного имя ἔγχος] выделяется не исчезающая его задняя часть — οὐρίαχος (529).

Идентичный приведенному контекст (P 304—5) также имеет удвоенное или расширение: (P 306—309—10) ὁ... Σχεδίον... || τὸν βάλ' ὑπὸ κληῖδα μέσην διὰ δ' ἀμπτερῆς ἄκρη αἰχμῆ... ἀνέσχευεν, причем в пенапрасно вылетевшем копье выделяется его передний конец αἰχμή<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> (P 518) [щит] οὐκ ἔγχος ἔρωτο δια-πρὸ δὲ εἰσατο χαλκός.

<sup>18</sup> Σάκος и ἔγχος — регулярное вооружение Аякса.

<sup>19</sup> Напомним, что отец Ахиллеса Πηλεὺς [владевший прежде копьем Πηλιάς, причем родом это копье с горы Πήλιον] — Аякид, как и Теламон — отец Аякса; ср., в частности, взаимопонимание Аякса и Ахиллеса в сцене посольства к Ахиллесу.

<sup>20</sup> У действительного δόρυ Аякса наконецник не αἰχμή, но ἀκμή (P 295), ср. ἀκόντιον 'дротик' (h. Mer. с. 460), а также гом. ἀκόντιω δοῦρα, δοῦρι.

<sup>13</sup> (M 277) ὡς τό... προ-βοῶντε μάχην ὄτρυνον 'Αχαιῶν.

<sup>14</sup> (E 442) ἐνθα πολὺ πρῶτιστος 'Οἰλῆος ταχύς Αἶας.

<sup>15</sup> Об Оиллиде и Одиссее: (Ψ 789—90) Αἶας... ἐμεῖθ ὀλίγον προ-γενέστερός ἐστιν || οὗτος δὲ προτέριος γενεῆς προτέρων τ' ἀνθρώπων 'Сын Оиллея меня годами немногими старше || Сей же из прежнего рода, от прежнего племени...'

<sup>16</sup> (N 681) ἐνθ' ἔσαν Αἰάντις τε νέες καὶ Прωτεσιλάου.

Структурирование поля деятельности ахейцев под Троей, как легко заметить, в целом сводится к образу Мирового Яйца; в нашем конкретном случае его оболочка представлена телом ахейского войска, персонифицируемого в каждом отдельном воине, в особенности в Аяксе, благодаря особому свойству его имени — соединять человека (и воина) мирозданию. Сакральный центр ахейского войска — корабль: *νηῦς/νηες* — как тайное и центральное может интерпретироваться и как источник сущего *αἴων*. В таком контексте и особое копьё *δόρυ* фиксируемое в сакрализованном центре<sup>21</sup>, можно рассматривать как копьё в его начале, так сказать; как корень, источник копьё: ср. *δόρυ* без наконечника у Аякса (Π 114—18).

Поскольку из контекста ясно, что под *δόρυ* скрывается растительного, природного происхождения деревянная<sup>22</sup> часть копьё<sup>23</sup>, можно считать, что название части обобщено для целого в особой, очевидно, также неполной ситуации: действительно, поле боя у кораблей — лишь задняя часть поля боя ахейцев под Троей.

Неразрывно связанный с землей именем, будучи ею самой, Аякс — твердыня, лицом устремленная на восток, в жизнь — в бой. Естественным для Аякса поэтому оказывается сражение на пике наступательной волны<sup>24</sup>, и сюжетное перемещение Аякса к кораблям часто не меняет структуры и состава постоянного аяксова контекста, ср., например, одновременное присутствие в контексте (Ξ 402—6) показателя лица и спины Аякса: *\*prō-* и *теламонов*. На определенном уровне описанному факту можно дать следующее толкование: Аякс, как и земля, не может (в обычных обстоятельствах) перевернуться, повернуться, подвинуться — он может лишь, сохраняя неизменным общее устремление вперед, отойти, отступить, сжаться. Между тем такое движение к центру предполагает своеобразное «включение» третьей оси — ср. образ Яйца — так что рус. фольклорное *рас-ступись ты, мать сыра-земля* или поэт. *расселись камни* оказывается самым точным описанием перемещения идеального Аякса относительно кораблей.

Аякс у кораблей сохраняет свое наступательное оружие *ἔγχος*, причем при *ἔγχος* являются то *προ(σ)-*, то *τελαμώνε*, то *αἰεῖ* — ср. *αἴων*, так что Аякс оказывается в поэме не только способом антропоморфизации пространства, но сама героическая фигура Аякса растет в тексте и, будучи образом пространства, раздвигает гори-

<sup>21</sup> Ср. гом. *δόρυ νηῖον*, *νηῖα δοῦρα*, *δοῦρα νεῶν* и т. д. для обозначения особого корабельного дерева.

<sup>22</sup> Ср. наряду с *δόρυ* < и.-в. *\*dor-w*, *δένδρον*, *δρῦς* < *\*dr-ew* [см. Chantaine, с. 294; Pokorny, с. 214].

<sup>23</sup> Ср. также конкретно 'ясеневое копьё' *μεῖλινον δόρυ* (Π 114), *μεῖλινα δοῦρα* (N 715).

<sup>24</sup> Ср. в контексте (O 674—95) об Аяксе сказано, что ему не нравилось *ἑστῆμεν ἐνθα*; то же, впрочем, о Гекторе (688—94): *οὐδὲ μὲν Ἴηκτωρ ἴμιμνεν ἐνὶ Τρώων ὄμασφ πόκα θωρηκτάων*.

зонт повествования<sup>25</sup>: ср. мнение комментаторов текста об особой величости Аякса и (прямо в тексте) постоянный эпитет Аякса — *μέγας*.

Ср. также *ἔγχος* и *αἰεῖ* об Аяксе у кораблей: (O 730) *ἔγγχει δ' αἰεῖ* || *Τρώας ἄρνευ νεῶν*; также о нем: (O 742) *ἔγγχει δὲυόντι*, (O 745) *ἔγγχει μακρῶ*, (P 296) *ἔγγχει μεγάλῳ*. Особенно интересен контекст (Ξ 402—6), образом Аякса соединяющий обычно далеко отстоящие друг от друга<sup>26</sup> *προ(σ)-* (с *ἔγχος*'ом) и *τελαμώνε*: *Αἴαντος δὲ πρῶτος ἀκόντισε φαίδιμος Ἴηκτωρ* || *ἔγγχει ἐπεὶ τέτραπτο πρὸς ἰθὺ οἱ...* || *τῇ ῥα δῶα τελαμώνε περὶ στήθεσσι τετάσθην* || ... || *τῷ οἱ ρυζάσθην τέρενα χροῖα*.

Представляется, что нет особой нужды в обычной уловке исследователей — повертывать в этом отрывке щит Аякса ему за спину, а теламоны — перемещать на грудь: как своеобразный ориентир в очеловеченном пространстве аяксовы теламоны здесь относительно самостоятельны и указывают на тыл ахейского войска и корабли.

Вместе с тем у кораблей является Аякс и с *δόρυ*<sup>27</sup>. Исходя из предложенного выше определения Аякса, такая ситуация ирреальна, неистинна: Аякс представляется обернувшимся, потрясенным<sup>28</sup>, о-круженным вопреки обычному положению вещей [ср. цр.-цслав. *друзи мои и искрениши мои прямо о мне приближишася и сташа, и ближнии отдалече мене сташа... Яко погна враг душу мою, смирил есть в землю живот мой, посадил мя есть в темных яко мертвые века... Обышедше обыдоша мя, и именовем Господним противляхся им.*] Такая обернутость Аякса метафорически изображает его смерть; [ср. также поэт. *я пропал, как зверь в загоне* и метафору пропавшего — отступающего Аякса (Λ 548—9) *ὤς... αἴθωνα λέοντα βοῶν ἀπὸ μεσσαύλοιο* || (*ἑστέατο*).

Всюду копьё в руках ахейцев у кораблей — *δόρυ*: (O 420) *κατὰ στήθος βάλε δοῦρι*; (Π 114, 117) *Αἴαντος δόρυ μεῖλινον, κόλον δόρυ*; (O 474) *χερσὶν ἐλὼν δολιχὸν δόρυ* — Аякс призывает Тевкра оставить лук и взять копьё. Знаменательно, что местоположение Тевкра с луком было иным, чем у Аякса, не у кораблей<sup>29</sup>: *βῆ δ' ἰέναι... θέων Αἴαντι παράστη* (O 483), соответственно и копьё его не было *δóρυ* до этого перемещения: *εἴλετο... ἄλκιμον ἔγχος*; ср. (Λ 577) [*Ἐδρόπυλος*] *στῆ... παρ' αὐτόν [Αἴαντα] ἰὼν καὶ ἀκόντισε δοῦρι φαεινῷ*

Пройдя телом тройница, однако, такое ахейское (здесь аяксово) копьё обращается из *δóρυ* в *ἔγχος*: (P 295) *ἦρικε... κόρυς περὶ δοῦρός*

<sup>25</sup> Ср. другой пластический образ пространства: (Бт. 26. 22) Ископа кладавъ дрѣвнѣ... и прозва имя ему пространство, глаголахъ икъв ннѣк распростиранн гдѣ намъ и възрастн насъ на землн.

<sup>26</sup> Ср. образ уплотненного пространства небытия.  
<sup>27</sup> *Δοῦρι* (O 420), *μεῖλινον δόρυ* (Π 114), *κόλος + δόρυ* (Π 116), *περὶ δοῦρός ἀκωνῆ* (P 295).

<sup>28</sup> Ср. тему необъяснимого, невозможного страха, погнавшего Аякса вспять.

<sup>29</sup> Ср. о лучниках-локрах: (N 715) *οὐδ' ἔχον... μεῖλινα δοῦρα*.

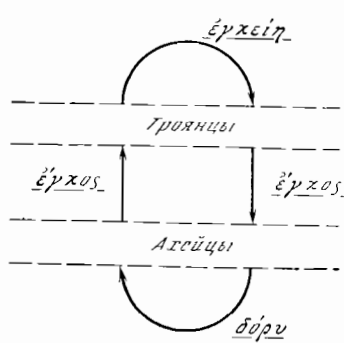


Рис. 2

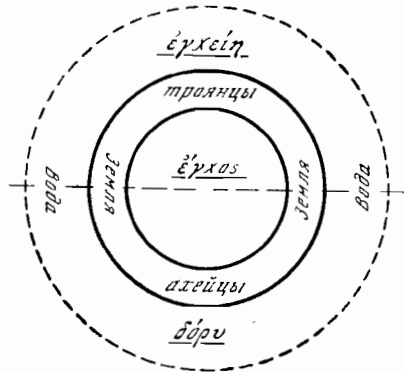


Рис. 3

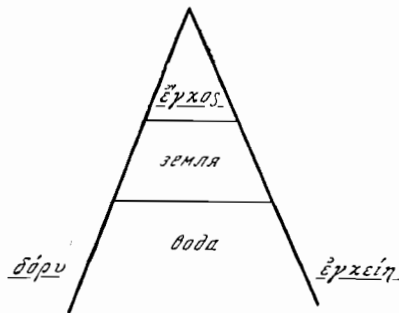


Рис. 4

<sup>30</sup> Ср. об ахейцах (здесь аргивянах — О 380): (О 387—9) οἱ δ' ἀπὸ νηῶν ὄψι μελαινάων ἐπιβάντες || μακροῖσι ζυστοῖσι τὰ ῥά σφ' ἐπὶ νησίν ἐκειτο || ναύμαχα κολλήεντα.

<sup>31</sup> Ср. энциклопедическое описание копья [Брокгауз и Ефрон]: «Некоторые широкие копья с трудом можно отличить от заостренных весел».

ἀνοκῆ πλῆγεῖτο ἔργσει... μεγάλην, причем раньше специально указано, что удар про-пизал война — πλῆγ'... κυνέης διά... (294) — и даже войско: ἐπ-αἰτίας δι' ὀμίλου (293), ἔπλετ' ὑπ' Αἴαντος μεγαθύμου δοῦρι δαμέντι.

Наконец в положении у кораблей Аякс оказывается вооруженным особым копьем: (О 677—8) νόμα δὲ ξυστόν μέγα ναύμαχον ἐν παλάμῃσιν || κολλήτόν βλήτροισι...<sup>30</sup> И это в общем контексте непростой, но несомненной связи копья с водой (и Аякса — с кораблем: ср. выше об Аяксе-кормчем). Так, гом. *δολιχός*, будучи постоянным определителем *ἔργκος* и *δόρυ* и особого копья *αἰγανέη* f.: ср. *†δολιχ-αύλους αἰγανέας* (ι 156); *δολιχός* оказывается также определителем ряда на/при воде обитающих существ: (Ф 155) Παίονες *†δολιχ-εργχέες* живут на реке *Ἄξειος*; о лебедях — *κόκνοι δολιχοδεῖροι* (В 460 = О 692); и также о кораблях и мореплавателях-феаках *δολιχ-ἥρετμοι* (δ 499, θ 191).

Из самих контекстов следует, что у копья водное происхождение, водные истоки [впрочем все сущее на земле в рассматриваемой мифологии восходит к воде], и таким образом постулируется взаимообратимость «весло ~ копьё»<sup>31</sup>. Можно считать, следовательно, что *δόρυ* и *δολιχός ἔργκος* принадлежит водному, подземному, тайному миру. Такая интерпретация позволяет сопоставить *δολιχός* с родным островом Одиссея *Δουλίχιον*, причем *Δουλίχιον* — царство

*Μέγης'α*, о ком текст повествует как о «славном копейщике»: *δοῦρι-κλυτός* (В 625, 629); ср. также мик. *do-ri ka-o* — имя собственное, возможно, *Dolikhāon*.

У Гомера, между тем, отмечается паряду с *ἔργκος* n. — *ἔργσειη* f. Поскольку интерпретаторы гомеровских текстов до сих пор не смогли определить смысловых отличий двух лексем, ограничимся описанием их формально-дистрибутивных отличий.

Следует прежде всего отметить, что *δόρυ* n. и *ἔργκος* n. отличаются от *ἔργσειη* f. формально-грамматализованным признаком рода. Между тем в мифе с его всеохватностью грамматика не может быть признана чисто внешней, формальной стороной — только формой, но является также отдельным уровнем интерпретации. Так, основные именные элементы аяксовых контекстов имеют форму n. или pl. Исходя из тождества мифического героя и его атрибута, выводим, что Аякс не имеет рода<sup>32</sup>.

Действительно наше предположение подтверждается целым мифом об Аяксе. Аякс не только не имеет рода, так сказать, на плоскости жизни: он не мужчина, а только воин<sup>33</sup>, не имеет жены<sup>34</sup>, ни сына<sup>35</sup> — по у него нет рода и во времени становления: имя матери не известно<sup>36</sup>, а имя отца — «не более, чем каламбур»<sup>37</sup>. Ср. также [Aitchinson, с. 135]: «Telamon is a shadowy figure... whereas most heroes have firm genealogies, Ajax's is wrapped in obscurity».

Заметим, что имя отца (*Τελαμών*) *Αἰακίδος* может рассматриваться как инверсия имени сына *Αἴας Τελαμόνιος* — все из области чисто словесной игры; с другой стороны, имя продвинутых под Тройю ахейцев — *Δάναοι* представляет инверсию имени, так сказать, на семантическом уровне. Между тем этимологический поиск вокруг аяксова *τελαμώνε* и *Τελαμών* немедленно уводит нас от поверхностного вторичного значения 'подвешенный ремень' к представлению 'основательности, неподвижности': ср. [Chantraine, с. 1100] *τελαμών* «... aussi 'base d'une stèle' (IG IV 517 Argos V<sup>e</sup> s. av.), 'stèle' (inscr. hellen. et tardives)»; ср. также гом. *τλήναι, τάλασσαι* (< \**tel-a-* / (τλᾱ-/τλη-) с общим значением 'нести / носить, выносить'. Для соответствующего аяксову патрониму корня можно констатировать самое общее значение пассивности,

<sup>32</sup> Введения одного родо-словия достаточно, чтобы *πατρίων ἔργκος* n. Ахиллеса переменял грамм. род: ср. выше (Г 388) *σο* — (Г 390) *τῆν* [Πηλιᾶα μελίτην].

<sup>33</sup> Носителем любви оказывается постоянный противник Аякса, его соперник (ср. присутствие здесь и.-е. \**per-*) Гектор — супруг и отец.

<sup>34</sup> Выпадает из контекста приписываемый Аяксу известный из негомеровских текстов эпизод насилия над Кассандрой, надругательства у священного столба. Впрочем, настоящий эпизод отнюдь не является эротическим, тем более, что и сама Кассандра как *προ-рочица* и жрица не представляет собой объекта эротической любви в прямом смысле.

<sup>35</sup> В качестве сына (*Εὐρύσακος*) отчуждается негомеровскими мифами атрибут Аякса: ср., например, Р 132) *σάκος εὐρύ*.

<sup>36</sup> Ср. с отсутствием матери у Аякса Ойлита.

<sup>37</sup> См. [Lorimer, с. 184].



инертности, как инертна всякая неодушевленная плоть, сама земля (ср. выше неподвижность, не-поворотливость Аякса). Таким образом, в своей безродности — т. е. в качестве Теламонида — Аякс оказывается объектом, а не субъектом бытия (специфическим свидетельством безродности является отсутствие героя в известном Списке кораблей).

Безродность нашего героя хорошо укладывается в грамматическое понятие 'среднего рода'. В таком случае появление в контекстах Аякса женского имени копья ( $\epsilon\chi\chi\epsilon\iota\eta$ ) есть сигнал чужеродности. Употребляя гомеровский словарь, можно сказать, что  $\epsilon\chi\chi\epsilon\iota\eta$  является  $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\text{-}\delta\acute{\alpha}\text{-}\pi\acute{o}\varsigma$  'страшным' относительно  $*\delta\acute{\alpha}\text{-}\pi\epsilon\delta\omicron\nu$  [к  $\delta\acute{\alpha}\text{-}\pi\epsilon\delta\omicron\nu$  δ 627 '(земляной) пол), твердая земля; твердь'] с его  $\epsilon\chi\chi\omicron\varsigma$ ,  $\Delta\acute{\alpha}\text{-}\nu\alpha\omicron\iota$  и  $\text{A}\iota\alpha\varsigma$ .

И действительно контексты обнаруживают, что  $\epsilon\chi\chi\epsilon\iota\eta$  — это прошедший плоть троянцев  $\epsilon\chi\chi\omicron\varsigma$ : ср. (Ф 67)  $\delta\acute{o}\rho\upsilon$   $\mu\acute{\alpha}\chi\rho\upsilon$  становится  $\epsilon\chi\chi\epsilon\iota\eta$  (69) 'за спиной'  $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho$   $\nu\acute{o}\tau\omega\upsilon$  Ликаона. [Идеальность пространственных представлений порождает особую топорность реальных ситуаций: ср. здесь Ликаон одной рукой держит улетевшее за спину копье, а другой — обнимает колени Ахиллеса.] Также, поразив врага, копье Аякса становится  $\epsilon\chi\chi\epsilon\iota\eta$  (Н 260—1)  $\delta\iota\alpha\text{-}\pi\rho\acute{o}$  ||  $\eta\lambda\omicron\theta\epsilon\upsilon$   $\epsilon\chi\chi\epsilon\iota\eta$ .

Таким образом, гомеровский текст дважды переименовывает копье в зависимости от преодоления копьем как субъектом движения особой телесной преграды: ахейского войска с Аяксом и троянского с Гектором. Это движение копья представлено схематически на рис. 2. Между тем всякое попадание в тело, хотя бы идеальное, приравнивается попаданию<sup>38</sup> в землю, прилучению<sup>39</sup> земле: ср. формальное появление в таких случаях имени 'земли' (Ф 69, Δ 574) — а тело ахейца, троянца и всякого человека связано неразрывной связью с этой (одной и той же) землею: *земля если ты и в землю отыдеши*. Схематически, следовательно, можно соединить плоть троянского и ахейского войска (рис. 3) ср. образ сошедших-ся воинств.

Нетрудно заметить, что отношение  $\epsilon\chi\chi\epsilon\iota\eta$  —  $\epsilon\chi\chi\omicron\varsigma$  представляет собой зеркальное отражение отношения  $\epsilon\chi\chi\omicron\varsigma$  —  $\delta\acute{o}\rho\upsilon$ , так что можно с основанием причислить  $\epsilon\chi\chi\epsilon\iota\eta$ , как и  $\delta\acute{o}\rho\upsilon$ , стихии тайного, водного — духовной природе низшего / низкого свойства [в отличие от духовной природы высокого свойства — огня: ср. наступление Гектора от востока — на корабли с огнем; а также ср. (Мтф. 3.11) **ИЗЪ ОУБѢ КРЕЦІАЮ КЫ ВОДОЮ... ГРАДЫЙ ЖЕ ПО МНѢ КРЕЦІАЙ МЕНЕ... КРТИТЬ ДЪХОМЪ СЪТМЪ И СЪГНЕМЪ**].

Действительно,  $\epsilon\chi\chi\epsilon\iota\eta$  находим в контекстах *тайного*: ср. добывание женщины (именно Елены, которая здесь  $\nu\acute{o}\mu\phi\eta$ )  $\mu\acute{\alpha}\chi\rho\eta\varsigma$   $\epsilon\chi\chi\epsilon\iota\eta\sigma\iota$  (Г 137). Ср. также о Брисеиде (†1 343)  $\delta\omicron\upsilon\rho\iota$  =  $\kappa\tau\eta\tau\acute{o}\varsigma$  —

<sup>38</sup> Ср. рус. по-гружение к груз, грубость и т. д. и коннотат 'массивности' при  $*tla\text{-}stel\text{-}$  >  $\tau\epsilon\lambda\alpha\mu\acute{o}\nu$ , а также эротическую грубость Аякса в эпизод с Кассандрой.

<sup>39</sup> Ср.  $\pi\rho\acute{o}\nu$  — Аякс и рус. лук- в из-лучина, лукоморье и т. д.

оба словоупотребления соответствуют мифическому представлению об обитании женщины в глубине (дома) —  $\mu\acute{\alpha}\chi\phi$ , у сакрализованного центра — очага и под.

В комплексе *тайное—корабли—водная стихия* следует рассматривать словоупотребление  $\epsilon\chi\chi\epsilon\iota\eta$  в Каталоге (В 530, 818), где исчисляется происхождение участников битвы (скрытое во времени происхождение по определению принадлежит *тайному*). Подчеркнем, что родословием, кораблями и последственным  $\epsilon\chi\chi\epsilon\iota\eta$  из двух Аяксов паделен только Оирид: о Теламониде в Каталоге, по мнению комментаторов, вставной штамм позднейшего происхождения. Характеристика в Каталоге Оирида (В 530) та же, что и для отца Диомеда — Гидея (Ξ 124—5), удаленного от участников битвы географически (в Аргосе<sup>40</sup>) и во времени, так что оборот  $\epsilon\chi\chi\epsilon\iota\eta$   $\acute{\epsilon}\kappa\acute{\epsilon}\chi\alpha\sigma\tau\omicron$  (...  $\text{A}\chi\alpha\theta\acute{o}\varsigma$ ) наряду с исчислением владений можно считать своеобразным отчеством Оирида. Тот же контекст *тайного* находим для  $\epsilon\chi\chi\epsilon\iota\eta$  и в «Одиссее», где эта лексема актуализируется в рассказах о путешествии Одиссея в пре-ис-под-июю: λ 40, ι 55.

Исходя из присущих тексту мифа много-мерности и разно-аспектности, полученное схематическое изображение, как на рис. 3, можно перевести из плоскостного в выпуклое (рис. 4). Полученное изображение по существу соответствует иконографии «Орудия страстей» с копьем на Лобном месте.

## НЕСКОЛЬКО СООБРАЖЕНИЙ О ПРОИСХОЖДЕНИИ ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ ДРАМЫ (к вопросу об индоевропейских истоках)

В. Н. ТОПОРОВ

О происхождении древнегреческой драмы написано так много и количество выводов, которые представляются интересными, перспективными и хотя бы относительно справедливыми так велико, что каждый, кто ставит перед собой цель суммировать все эти результаты в виде единой картины, претендующей на сохранение всего наиболее ценного из предшествующих исследований, оказывается в исключительно сложном положении. Тем более это относится к тому, кто пытается предложить некий новый вариант решения вопроса или новый угол зрения на проблему. В этом случае риск исследователя может быть оправдан (компенсирован) достижением неких преимуществ как на уровне исходных предпосылок, т. е. в самом начале исследования, так и в конце его, на уровне полученных результатов (причем и таких, которые с точки зрения основной проблемы выступают как частные, побочные, во всяком случае не запланированные и не предусмотренные заранее, но подтверждающиеся и в пределах некоей

<sup>40</sup> Отметим черты плодородия  $\acute{\epsilon}\nu$   $\text{A}\rho\gamma\epsilon\iota$  (Ξ 121—4), как в преисподней.

иной сферы, где существенны свои особые критерии). В данном случае «начальное» оправдание состоит в ориентации на более широкую, чем принято, сферу явлений, которую можно назвать общетипологической. Вкратце речь идет о той сумме новых знаний, которые условно можно локализовать по четырем сферам: 1) представления о характере мифопоэтического мышления, о структуре ритуала и ритуального пространства и времени, о словесных формах и конструкциях, связанных с ритуалом (диалог, вопросо-ответные схемы и т. п.); 2) сведения об общих закономерностях диахронического развития знаковых систем от безлично-коллективного к лично-индивидуальному; 3) данные о социальных условиях, в той или иной степени существенных при исследовании драматических форм (дуальные структуры и дуальная организация); наконец, 4) общие идеи о связи «надфизиологического», принадлежащего к сфере культуры, с биологическими основами, с тем, что укоренено в сфере природы. «Конецное» оправдание новой попытке подхода к старому вопросу обретается не только в получении некоторых результатов «конструктивного» характера, разъясняющих те или иные особенности структуры древнегреческой драмы, но и в том, что общетипологическое сопоставление приводит к выявлению генетического аспекта проблемы в его нетривиальном выражении (нужно заметить, что поиски этого аспекта велись давно, и исследователи в этой области неизменно терпели поражение). Наконец, существуют и еще некоторые дополнительные условия (о них см. далее), которые могли бы аргументировать еще одно обращение к названной теме.

Древнегреческая трагедия, выступающая как первый и вместе с тем наиболее представительный образец драмы своего времени, уже на глазах истории (или даже на протяжении наиболее легко и надежно реконструируемого отрезка предыстории) так быстро уходила от своих истоков (введение первого актера, а затем второго и третьего, изменение объема и роли хоровых партий, драматизация пародов, стасимов, коммосов, усиление диалогических частей за счет лирических, усовершенствование орхесттики, формирование трилогического и тетралогического принципов (в частности, сосредоточение сатирических элементов в одной особой части), не говоря уж об изменениях в костюмах, декорациях, структуре сцены и т. п.), что ее основная связь — с донисийским комплексом — нередко оказывалась потерянной для современников, знавших об этой связи в силу традиции<sup>1</sup>. Проецируя темпы и характер эволюции трагедии в прошлое, легко и быстро приходят к той точке, с которой связывают начало трагедии, — и в том, что касается времени (напр., 30-е годы VI в. до н. э., Феспид<sup>2</sup>), и в том, что относится

к общей схеме трагедии [соединение дифирамбической партии хора с рассказами актера-поэта и орхестическими представлениями (возможна, конечно, и более детальная реконструкция схемы)]. За этим началом, т. е. уже в первой половине VI в. до н. э., трагедия как литературного жанра и сценического представления не существует; наличествуют лишь отдельные элементы, принадлежащие к иным топосам (ритуал, мифология, устное творчество и т. п.) и еще не синтезированные в драматическое целое.

В этих условиях вопрос об индоевропейских основах греческой трагедии и театра может показаться бессмысленным, если только не ограничиться теми их источниками, которые находятся в названных выше других топосах. Для начала целесообразно выделить три таких источника: 1) источник как locus, т. е. сфера первоначального функционирования (обычно — и формирования) данной схемы, в преобразованном виде использованной в трагедии; 2) источник как жанр словесной части схемы; 3) источник как сюжет трагедии (знание этого источника возрастает тем больше, чем вероятнее реконструкция единого сюжета трагедии, так сказать, сюжетного инварианта). При этом нельзя упускать из вида специфических результатов трансформации элементов, входящих в указанные источники. Речь идет прежде всего о трансформации героев (обычно со снижением и индивидуализацией, неизбежными при «захвате» парадигмой нового материала) и о трансформации самого модуля (модальности) текста в целом, что связано с изменением положения зрителя (а позже и читателя) по отношению к тексту в оценочном пространстве [сакральное — профаническое, серьезное и прямое — несерьезное и косвенное (напр., ирония, пародия, сатира и т. п.), также с тенденцией к снижению и опосредствованию]. При таком понимании источников греческой трагедии и при учете неизбежных трансформаций не только можно, но и нужно говорить об индоевропейских основах трагедии и театра, точнее — об индоевропейской «предтрагедии» и индоевропейском «предтеатре». Многие в этой области могло бы быть реконструировано или по крайней мере предсказано, предвидено, исходя из материала только греческой трагедии. Достигнутое в этой области теперь может быть подтверждено и углублено результатами, полученными при исследовании древнеиндийской драмы в последней замечательной книге Кёйпера<sup>3</sup>, выводы из которой учитываются и в этой заметке.

Прежде чем перейти к изложению сути дела, уместно подчеркнуть, что модный в прошлом веке тезис о создании древнеиндийской драмы под влиянием греческой (А. Вебер, Э. Вин-

<sup>1</sup> Отсюда — и поговорка *τί τάχα πρός τόν Διόνυσον*. Plut. Quaest. Symp. I, 615a.

<sup>2</sup> См.: *Tièche E. Thespis*. Leipzig. 1933; *Gaster Th. H. Thespis. Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East*. New York, 1950.

<sup>3</sup> *Kuiper F. B. J. Varuṇa and vidūṣaka. On the origin of the Sanskrit drama*. Amsterdam. — Oxford—New York, 1979.

дип и др.<sup>4)</sup> был полностью дискредитирован еще раньше, а теперь должен быть отвергнут окончательно и бесповоротно, независимо от того, что в ученых трудах, отстаивавших этот тезис, указаны действительно существенные параллели и переклички. Наконец, нужно отметить, что значение древнеиндийской драмы в вопросе об индоевропейской «преддраме» и «предтеатре» исключительно велико (хотя Древняя Индия принципиально не знала ни драматических способов выражения трагического, ни тем более трагедии<sup>5)</sup> не только в силу индийских данных самих по себе или в связи с тем, что они помогают понять многие особенности греческой драмы, но и потому, что они позволяют выявить ранее не учитывавшиеся источники в других культурно-исторических и языковых традициях, например, в славянской или германской. Разумеется, могут возникнуть сомнения в корректности или даже простой целесообразности соотнесения высшего образца трагедии с примитивными ритуалами хотя бы в силу того, что эти два полюса отделены друг от друга таким количеством промежуточных состояний, что мысль об их реконструкции принадлежит к числу нереальных. Но парадокс ситуации состоит в том, что хотя возникновение греческой трагедии было таким уникальным прорывом в новую сферу, который увел трагедию предельно далеко от ее ритуальных истоков, вместе с тем именно трагедия эвристически наиболее ценный материал для сопоставления с ритуалом. При доказательстве связи ее с ритуалом «покрываются» (и, следовательно, не нуждаются в особом соотнесении ни с ритуалом, ни с трагедией) все промежуточные случаи. К счастью, развитая греческая трагедия на ином уровне и отчасти иными средствами выявляет ту духовную ситуацию, которая по сути дела, в духе, несравненно ближе ситуации ритуала, чем все виды «предтрагедии» или просто плохая трагедия. Эта близость в духе позволяет прозревать и связь в форме, которые, кстати, довольно значительны (можно даже пойти на риск и утверждать, что густота формальных аналогий свидетельствует, скорее всего, о непродолжительности периода, отделявшего чистый ритуал от греческой трагедии).

Именно поэтому, исследуя вопрос об источнике — locus'е греческой трагедии, целесообразно начать с обсуждения такого простого случая как одна группа ритуалов в славянской традиции, где соответствующее греческой трагедии явление не развилось ни в драму, ни в театр, но зафиксировано в дошедшей до наших дней форме «преддрамы» (с трансформацией снижения, если исходить как из нормы из греческой ситуации) и «предтеатра»<sup>6)</sup>. Недавно было обосновано мнение, согласно которому

<sup>4)</sup> В XX в. ср.: *Gawronski A. Notes sur les sources de quelques drames indiens. Kraków, 1921*, и др.

<sup>5)</sup> См.: *Santagelo L. P. L'assenza della tragedia nel teatro indiano antico. — Paideia, 1977, anno 32, p. 50—57* и др.

<sup>6)</sup> Ср.: *Евреинов Н. Н. Происхождение драмы. Пг., 1921; Он же. Азазел и Дионис. О происхождении сцены в связи с зачатками драмы у семитов.*

разные виды славянских шуточных ритуалов, связанных с козлом (или козой), могут быть поняты как сниженная трансформация схемы основного мифа (Громовержец поражает своего противника, который, однако, потом возрождается как образ изобилия, плодородия и жизненной полноты). В качестве примера можно привести известный обряд хождения с козой, представляющий собой игры ряженых и знакомый не только ряду славянских традиций, но и некоторым другим (напр., румынской). Хор или вожак, сопровождающий козу, поет песню — благопожелание хозяину дома (род дифирамба, где главный персонаж — коза): *Где коза ходит, там жито родит. | Где коза хвостом, там жито кустом. | Где коза ногою, там жито копною. | Где коза рогом, там жито стогом.* Далее следует пантомима, сопровождаемая пением хора или вожака о том, что коза боится старого деда с луком и стрелами. При этом ряженный, изображающий козу, падает замертво, но потом к общей потехе оживает, после чего нередко опять возобновляется партия хора.

Сюда же следует отнести и несколько иные обрядовые формы — ритуальное сбрасывание козла с колокольни (обычно как пародирование искупительной жертвы, ср. аналогию — Левит XVI, 9—10 и др.) или рождественские и масленичные обходы «туроня» (Чехия, Словакия) в сопровождении старого деда-стрелка комической внешности, пытающегося стрелой или палкой поразить «туроня», или, наконец, мотив жертвоприношения козла в колядках или сказках (ср.: *Огни горят горючие, котлы кипят кипучие, точат ножи булатные, хотят козла зарезать и...*<sup>7)</sup>, а косвенно в отдельных предложениях типа *забивать козла* (ср. образ *пожарного козла*, связанного, как и его хозяин Громовержец, с огнем и водой, с топорами, медью, колесницей, повозкой, телегой и т. п., с идеей удачи и благополучия, но вместе с тем и со смертью, ср. обряд похорон *пожарного козла*), *драть как Сидорову козу*, где *Сидор* — вырожденное продолжение Громовержца [ср. *сидор-марья* как обозначение гермафродита, возникшего, в частности, в результате брака брата и сестры (ср. *иван-да-марья*, название цветка, в который были обращены брат и сестра, вступившие в кровосмесительные отношения, а отчасти и Иванушку и Аленушку известной русской сказки), соотносимого в конечном счете с неудачной иерогамией первой пары — Громовержца и

Л., 1924 и др.; *Топоров В. Н. Русск. заби/ва/ть козла. — Studia linguistica A. V. Issatschenko. Lisse, 1978; Он же. К происхождению древнегреческой драмы: вопрос об индоевропейских истоках. — В кн.: Balcano-Balto-Slavica. Симпозиум по структуре текста. Предварительные материалы и тезисы. М., 1979, с. 46—56* и др.

<sup>7)</sup> Косвенно на убийство козла или козы намекает и распространенный в колядках, приуроченных к Авсею (стык Старого и Нового года), мотив угрозы, опасности (*Го-го-го, коза, го-го, серая... не ходи коза под мое сельцо под Михайловце... стрелыцы хотят козу убить, Маше шубу шить...*) Ср. также отзвуки того же мотива в «детской» словесности — *жил-был у бабушки серебриый козлик.*

его жены] и т. п. В названных «козлиных» действиях [причем иногда поет и сам козел или особенно коза ср. *козьологласование* как перевод и греч. *κόβρος* и греч. *τραχὺδία*; ср. *козлодрание*, *козлодёр* при *драть козла* как обозначение пения особого рода (*Хоть козла деру, да душу тешу* 'дурно пою' Даль<sup>8</sup>); ср. *петь козлом* 'петь наразлад, дурно'] основная пара дед (старик) и коза (козел) естественно толкуются как шуточно-игровая сниженная реплика соответствующей пары основного мифа — Громовержец (Перун) и его противник, которым в реконструкции является Велес—Волос (\**uel-*), связанный со скотом и богатством (\**uel-*), с нижним миром и смертью (\**uel-*). Трансформированный образ козла представляет собой своего рода нейтрализацию двух участников поединка: с одной стороны, — козел как обычный атрибут Громовержца (ср. Перкунаса, Индру, Тора и др.; ср. мифологическую связь Геры, жены Громовержца Зевса, с козлом и связь самого Зевса с козой Амалтеей), с другой стороны, — как и весь скот, козел принадлежит Велесу—Волосу<sup>9</sup>.

Славянские примеры ритуального использования образа козла (или козы) и, главное, его участия в «театрализованных» представлениях (ср. особую маску «козы», украшение козла лентами, цветами, позолотой и т. п.), приуроченных к сакральному моменту времени и к сакральному месту, могут быть легко умножены<sup>10</sup>. В связи с древнегреческими реалиями, имеющими отношение к происхождению трагедии (ср. соотношение «предправа» с «предтеатром» и места суда со сценической площадкой<sup>11</sup>), существенно, что в ритуале казни козла инсценируется именно с у д с подчеркиванием всех его атрибутов и осо-

<sup>8</sup> Ср. *козлить*, *козьологласить*, *козьологбсить*, *козьодёрничать* 'рознить', 'петь нескладно, тонким, сильным голосом' (Даль); *козля петь* 'колядовать' (на Рождество) (СРНГ вып. 14, с. 59); но и *козла драть* 'пзрыгать, рвать'; 'валиться пьяному в грязи'; 'играть в карточную игру «козла» (там же, с. 59). Во всяком случае этнографические описания ритуальной казни козла подчеркивают музыкальное и вокальное сопровождение действия.

<sup>9</sup> Связь «козлиного» и «божественного» обнаруживается в образе *Козьего бога* (ср.: *Козий бог на веревочке издох*. Даль) и в ряде ситуаций, когда козел выступает как неудачный двойник бога (ср. мотив бороды, объединяющий описания бога и козла) или как одна из его ипостасей (ряжение козлом или козой персонажа, рассматривающегося как высшее воплощение плодородия).

<sup>10</sup> См., напр.: *Moszyński K. Kultura ludowa Słowian. Cz. II. Kultura duchowa. Kraków, 1939, с. 889 и след.*; *Zibrť Č. Veselá chvíle v životě lidu českého. Praha, 1950, с. 588*; *Horváthová E. Maskenbrauchstum in der Slowakei. — Schweizerisches Archiv für Volkskunde, 1968, Bd. 64, S. 135 и след.*; *Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971, с. 34—37*. Относительно древнегерманской традиции см.: *Stumpfl R. Kultspiele der Germanen als Ursprung des mittelalterlichen Dramas. Berlin, 1936*; ср. также: *Евреинов Н. Н. Первобытная драма германцев (о роли козла в истории театра германо-скандинавских народов). Пг., 1922.*

<sup>11</sup> См.: *Gernet L. Anthropologie de la Grèce antique. Paris, 1968, p. 173 и след.*; *Фрейдберг О. М. Миф и литература древности. М., 1978, с. 161—162*; *Иванов В. В. Пространственные структуры раннего театра и асимметрия сценического пространства. — В кн.: Театральные пространства. Материалы научной конференции (1978). М., 1979, с. 17—18, 31. Ср. также: *Vernant J.-P. Mythe et pensée chez grecs, I. Paris, 1974, p. 185 и след.**

бенностей<sup>12</sup>. Ср. описание такого «суда» в связи с казью козла в день Св. Якуба (25 июля, с. Высокое, сев.-вост. Чехия) с акцентом на пародийном обвинении или в некоторых других местах<sup>13</sup>: «Дорогие друзья! Мы здесь собрались, чтобы в последний раз видеть этого озорника (при этом оратор указывал на козла), над которым сегодня будет приведен в исполнение смертный приговор, вынесенный ему за его озорные выходки. Послушайте, какой это хулиган! [далее следует перечисление этих выходок. — В. Т.] . . . Так как он таких безобразий натворил много, то сегодня должен за все это расплатиться. . .».

Лишь самым кратким образом стоит обозначить ритуальную роль козла у семитов в связи с вопросом о ближневосточной «преддраме» (этот вопрос подробно исследовался Н. Н. Евреиновым, обнаружившим глубокое понимание того культурного мифопоэтического контекста, в котором складывались условия для первых форм будущего сценического искусства), которая, по мнению Г. Винклера, повлияла на становление древнегреческой драмы. Как бы ни относиться к теории Винклера<sup>14</sup>, но сочетание театрализованной вавилонской процессии, разыгрывавшей некий сюжет и приуроченной к дню новогодия, который был связан с Мардуком (и коронаванием царя как его заместителя), а через него и с Эа, его родителем, и козлиной символики слишком показательно. Козлиная эмблематика Эа (наряду с рыбой), воплощенная в астральном коде<sup>15</sup> в виде декабрьского зодиа Козерога (уместно напомнить и о святочных декабрьских действиях с ряженой козой у славян и ряда других народов Европы и о приурочении Сельских Дионисий к месяцу *Ποσειδών* совпадающему с декабрем—январем), изображение Блинецов в виде двух коз, данные о жертвоприношении козла на печатях и рельефах, следы культа козла, его функции как заместительной жертвы<sup>16</sup>, как хтонического животного, соотносимого и с плодородием и со смертью (в частности, и с водой), достаточно красноречивы и позволяют, видимо, реконструировать особую роль этого животного в ритуальных действиях. Но еще более надежные данные на этот счет обнаруживаются в древнееврейской традиции, где существует

<sup>12</sup> Показательно, что категория права и ее воплощение Справедливости находят и непосредственное отражение в ранних греческих трагедиях. См.: *Kaufmann-Bühler D. Begriff und Funktion der Dike in der Tragödien des Aischylos. Heidelberg—Bonn, 1955.*

<sup>13</sup> *Zibrť Č. Op. cit., с. 588.*

<sup>14</sup> См.: *Винклер Г. Вавилонская культура в ее отношении к культурному развитию человечества. М., 1913.*

<sup>15</sup> Ср. образ звезд-коз, постулируемый русской загадкой о звездах: *Шли козы по мосту, увидели зорю, попрятались в воду.*

<sup>16</sup> При договоре Ассуриняри с Мати-илу 745 г. до н. э. присутствовал козел: «Эта голова не голова козла, это голова Мати-илу, голова сыновей его, его придворных, людей страны его. Если Мати-илу против клятв своих поступит, то, как голова этого козла отсекается, так будет отсечена голова Мати-илу» (то же говорится и о фаллосе козла).

обряд отпущения козла<sup>17</sup>, несущий на себе признаки своего рода драматического оформления: (талмудическая традиция описывает церемонию Дня Очищения как некий суд над козлами (*seirim*), судьба которых узнается по жребиям, вынутым первосвященником из урны<sup>18</sup>). Особенно показательна в этом отношении так называемая Хад-Гадья, песня о козликке, распевавшаяся в начале Пасхи за трапезой и обнаруживающая типичную для колядок кумулятивную структуру<sup>19</sup>. Вероятно, первоначально в День Очищения действие сопровождалось и ритуальной пляской: иначе оставалось бы не вполне понятным запрещение «хлопать руками и прыгать» в этот день (ср. Сифра Ахаре, кн. Левит XVI).

Данные о культуре козла (ср.: «И поставил у себя жрецов к высотам, и к козлам, и к тельцам, которых он [Иероваам] сделал». 2 Паралипом. XI, 15), о демонах, зооморфной ипостасью которых были козел (ср.: *Ашима, Азazel*) и т. п. вплотную подводят к идее «козлиного» божества как основного персонажа церемонии, ставшей источником действия, приуроченного к Иом-га-Киппурим'у, что ближайшим образом наминает ситуацию, в которой складывалась греческая трагедия.

В своих истоках древнегреческая трагедия такое же «козлиное» действие, в названии которого акцентрируется мотив песни — *τραγ—φῳδία* (*φῳδή* 'песнь'), ср. *τραγ—φῳδός* 'трагед', автор или участник дионисийских песнопений, связанных с ритуалом жертвоприношения козла (также и обозначение актера трагедии; наконец сама трагедия как хор трагедов — *ὁ τῶν τραγῳδῶν χορός*), что отсылает к сочетаниям типа *ἀείδ-* (стяж. *ᾄδω*) & *τράγ-*, конкретно — к тем трем основным вариантам понимания смысла слова *τραγῳδία*, которые известны в литературе: козел поет (или козлы поют) — *ὁ τράγος ἀείδει*, козла поют — *τὸν τράγον ἀείδουσι(ν)*, козлу поют — *τῷ τράγῳ ἀείδουσι(ν)*. Какой бы из этих вариантов ни был

<sup>17</sup> Ср.: «И возьмет двух козлов, и поставит их пред лицом Господним у входа скинии собрания; И бросит Аарон о обоих козлах жребий: один жребий для Господа, а другой жребий для отпущения [букв. — для Азазела]; И приведет Аарон козла, на которого вышел жребий для Господа, и принесет его в жертву за грех. А козла, на которого вышел жребий для отпущения [для Азазела], поставит живого пред Господом, чтобы совершить над ним очищение и отослать его в пустыню для отпущения [для Азазела]. . . И заколет козла в жертву за грех за народ. . . и возложит Аарон обе руки свои на голову живого козла, и исповедает над ним все беззакония сынов Израилевых и все преступления их и все грехи их, и возложит их на голову козла и отошлет с нарочным человеком в пустыню. И понесет козел на себе все беззакония их в землю непроходимую, и пустит он козла в пустыню» (Левит XVI, 7—22).

<sup>18</sup> В ритуальном пространстве неоднократно подчеркивается его дуальность (правое и левое, восточное и западное). Подмостки для козла отпущения (прообраз сцены) устранивались в виде двойной эстрады, что соотносилось Н. Н. Евреиновым с идеей зарождения театральной «рампы».

<sup>19</sup> Ср. схему: отец купил козлика, кошка съела козлика, собака укусила кошку, цалка ударила собаку, огонь сжег палку, вода погасила огонь, бык выпил воду, резник зарезал быка, ангел смерти унес резника, пресвятой ангела смерти низверг (см.: *Евреинов Н. Н.* Азazel и Дионис, с. 74—75).

исходным для слова *τραγῳδία*, но сама семантическая мотивировка обозначения трагедии как козлиной песни (и, следовательно, действия трагедии как козлопения) вне всяких сомнений. Совершенно бесспорно и то, что точно такая же внутренняя форма русск. *козла петь* 'колядовать' (на Рождество), *козлоголосие* (*козлогласие*) не может быть объяснена случайным совпадением. Единство внутренней формы в данном случае может быть объяснено только единством лежащего в основе семантической мотивировки ритуала (то же относится и к древнееврейской песне о козликке — Хад-Гадья, и к некоторым другим аналогичным примерам). При этом аргументом исключительной важности в пользу единства нужно считать приуроченность к сакральному отмеченному моменту — *Ποσειδέων* у греков (Сельские Дионисии)<sup>20</sup>, Рождество у русских, Пасха у евреев — и к сакральному ритуальному пространству (о чем здесь нет возможности говорить). Единство ритуального комплекса «козлопения» столь велико в разных традициях, что наличие отдельных индивидуальных деталей в одной традиции дает основание для попытки найти соответствие такому мотиву и в других традициях. В этой связи обращает на себя внимание синонимическое по отношению к русск. *козла петь*, *козлоголосие* и под. образование — *козла́ драть*, *козлодрание* (ср. *козлодер* 'плохой певчий' с противным, высоким, сильным и дрожащим голосом'. Даль<sup>21</sup>, т. е. \**kozyl- & \*dbr- (\*der-)*). Естественно, понимание этого сочетания как козлопение вторично: оно сменило более архаичное прямое значение — козлодрание, т. е. сдирание шкуры с принесенного в жертву козла (ср. *козу лупленную*) и, возможно, расчленение козла на части (раздирание). И то и другое относится к хорошо известным техническим деталям жертвоприношения, которые образуют как бы центр ритуала, его наиболее

<sup>20</sup> Этот месяц, находившийся под зодием Козерога, был посвящен Посейдону. Одна из его эпитетов — *Ποσειδῶν-Αἰγαῖος*, где эпитет в конечном счете соотносится с той же козлиной темой, ср. *αἶξ* 'коза' (но и 'козел'), *αἰγίς* 'козья шкура', 'плащ из козьей шкуры'; 'эгида' (как атрибут Зевса, Афины, иногда Аполлона), но и 'вихрь', 'буря'. Ср. также *Αἰγαῖος* 'эгейский' (в частности, море — *πόντος*), *Αἰγαῖον ὄρος* 'Козья гора (Крит)' и т. п. Стоит заметить, что Сельские Дионисии были древнейшими из праздников Диониса.

<sup>21</sup> Исходя из правдоподобного «ухудшения» значения в сочетании *козла́ драть*, легко предположить, что первоначально *козлодер* (точнее — слово-источник) могло обозначать того, кто поет козла (ср. *τραγ—φῳδός*) т. е. жреца-актера в соответствующем ритуале, аналогичного предшественнику греческого трагеданта. Связь жреца (в частности, руководящего самым действием в качестве «актера» и соотношенного с Громовержцем) с козлиной темой подтверждается не только данными об архаичных ритуалах, но и относительно поздними свидетельствами. Ср., напр., в трагедокомедии Феофана Прокоповича «Владимир»: *Но, — веруй ми, о княже! — жрец П е р у н а, бога, | Добре чрево исполнил от тука премога | . . . Но уже тую щедрость измени. О студя! | Даде вчера едина козла, тако худа. . . и дальше: Мое кое есть? | Где суть многотучни жертви? | Мните ли, яко божи силнии суть мертви | И не требуют ясти? | И тебе самого | К о з л о я д о м назвати тебе. . .*

характерную особенность и поэтому нередко используются как основание для семантической мотивировки всего ритуала, всего сопровождающего его драматизованного действия. В этом контексте соблазнительно и др.-греч. δράμα 'драма' (т. е. сценическое действие), 'действие', 'деяние, несомненно связанное с глаголом δράω 'делать', 'действовать', понимать как производное существительное на -μα от и.-евр. \*derā-\*drā- (откуда и слав. \*der-/ \*der-). Покорный (I, S. 212) определяет значение этого корня как 'arbeiten' на основании, строго говоря, только двух примеров: др.-греч. δράω и лит. darýti, лтш. darīt 'делать', отделив тем самым эти факты от продолжателей и.-евр. 4) \*der-, \*derā-, \*drē- 'schinden', 'die Haut abziehen', 'abspalten', 'spalten', представленных в самых разных индоевропейских языках, в том числе в древнегреческом (δέρω, δειρω), славянском (\*derq, \*dbrati), литовском (dirti) и др. Формально нет никаких препятствий к объединению двух этих комплексов в общем корне \*der-. Но, по сути дела, и семантические препятствия отсутствуют. Во-первых, внутри гнезда 4) \*der- 'schinden' и т. п. возникают время от времени тенденции к развитию типа 'расчленивать' → 'раз-дирать' → 'делать', 'изготавливать' и т. п. Во-вторых (и это, пожалуй, главное), в разных индоевропейских языках глаголы со значением 'делать' образованы от разных корней; это объясняется прежде всего тем, что делание (общее понятие) называется обычно по какому-либо конкретному действию, а не наоборот. Нужно полагать, что и др.-греч. δράω 'делать' было в своей основе связано с другим значением, предположительно — 'драть, сдирать, расчленивать' и т. п. (примеров такого семантического развития немало и в других языках<sup>22</sup>). Следовательно, др.-греч. δράμα первоначально могло означать именно 'дранье, с-диранье, раз-диранье' как основное действие в ритуале жертвоприношения<sup>23</sup>, и в таком случае δράμα & δράγοι (τῶν δράγων), собственно, и выступает как инвертированный вариант (и то с известными оговорками) к русск. козлодрание, козла́ драть. Др.-греч. δράμα, взятое как некий мифопоэтический текст, как художественное изделие, находится в том же отношении к δράω как ποιήμα к ποιέω 'делать'. Само же название жанра (δράμα) оказывается в известной мере сопоставимым с таким

<sup>22</sup> См.: Jēgers B. Verkannte Bedeutungsverwandtschaften. baltischer Völk. — KZ 1966, Bd. 80. — Интересно, что уже Аристотель ощущал δράω как диалектизм («также и понятие 'действовать' у дорян выражается глаголом δράν, а у афинян — πράττειν». Poet. 1418 B). — Уместно напомнить, что тот же словообразовательный элемент -m-, что и в δράμα, представлен в другом слове, бесспорно связанном с и.-евр. \*der-, а именно в русск. дер(ь)мб.

<sup>23</sup> Возможно, в др.-греч. δράμα 'несчастье, тяжелое происшествие' еще просвечивают мотивировки, связанные с муками, страданиями, предполагаемыми жертвенным убийством козла. В этом отношении показательно знаменитое место из «Хозфор» о необходимости страдания для содеявшего (δράσαντι παθεῖν, 333), где мотив страдания-страстей, реконструируемый для δράω, эксплицитно выражается в παθεῖν.

жанрово-ритуальным обозначением, как коза́ — «святочное представление, в котором пасущуюся козу крестьянина убивает охотник; объяснение охотника с хозяином козы заканчивается тем, что они делят шкуру козы и раздают ее народу, т. е. наделяют зрителей ударами жгута» (СРНГ вып. 14, с. 56—57).

Но козлиная тема обнаруживается не только в названии τραγωδία: она неразрывно связана со многими аспектами древнегреческой трагедии<sup>24</sup>. И в этом случае можно ограничиться лишь рядом примеров. Прежде всего нужно упомянуть самую сатирическую драму (σατυρικὸν δράμα), венчающую трилогию, и сатиров, спутников Диониса, с козлиными чертами (уши, хвостик, позже и ноги и т. п.)<sup>25</sup>. Само сценических сатиров, видимо, называли козлами, о чем можно судить по стиху, с которым Прометей обращается к сатиру: Τράγος, γένετο ἄρα πενθήρεϊς (Plut. Moralia 86E = Aesch. Frgm. 207). Во всяком случае их представляли в одеянии из козлиных шкур, с всклокоченными, растрепанными волосами, с «козлиной» пляской-прыганьем (σίκινυ/ις) и другими атрибутами козла.

Ср. у Аристофана: Старик-то наш, напившись и накушавшись, | . . . Плясать принялся, пляшет напролет всю ночь. | На старый лад, как некогда Феспид плясал («Осы» 1476—1479). Ср. также танец «нибатисмос», подражающий прыжкам коз и считающийся одним из древнейших. Скаканье козла мотивируется в мифе: Икарий видит козла, наевшегося винограда и пришедшего в неистовство, догадывается, что все это сделано по внушению Вакха, которому он и приносит в жертву козла. Существует точка зрения, согласно которой само слово τραγωδία лишь в силу народной этимологии соотносено с τράγος 'козел'; на самом же деле, элемент τραγ- заимствован из анатолийского

<sup>24</sup> На эту тему писали очень многие исследователи. Из работ, написанных за последние 50—60 лет, особенно показательны: Kalinka E. Das Pfingstwunder. Die Urform der griechischen Tragödie. — Commentationes Aenipontanae, 1924, 10; Friedländer P. Die griechische Tragödie und das Tragische. — Die Antike, 1925, Bd. 1; 1926, Bd. 2; Schmid W. Geschichte der klassischen Literatur, I—III. München, 1929—1940; Kranz W. Stasimon. Untersuchungen zu Form und Gehalt der griechischen Tragödie. Berlin, 1933; Flickinger R. C. The Greek Theater and its Drama. Chicago, 1936; Bieber M. The History of the Greek and Roman Theater. Princeton, 1939; Pickard-Cambridge A. W. The Theatre of Dionysus in Athens. Oxford, 1946; Pickard-Cambridge A. W., Gould J., Lewis D. M. The Dramatic Festivals of Athens. Oxford, 1968; Grande del C. ΤΡΑΓΩΔΙΑ. Essenza e genesi della tragedia. Napoli, 1952; Pohlenz M. Die griechische Tragödie, Bd. 1—2. Göttingen, 1954; Lesky A. Die tragische Dichtung der Hellenen. Göttingen, 1956 (ср.: Idem. Die griechische Tragödie. Stuttgart, 1938); Patzer H. Die Anfänge der griechischen Tragödie. Wiesbaden, 1962; Robert F. Sur l'origine de la tragédie et la signification du tragique. — Les Etudes classiques, 1964, t. 32; Elise G. F. The Origin and Early Form of Greek Tragedy. Cambridge, Mass. 1965; Burkert W. Greek Tragedy and Sacrificial Ritual. — Greek, Roman and Byzantine Studies, 1966, vol. 7, p. 87—121; Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1978. Ср.: Иванов В. В. Указ. соч., с. 20, 32 и др.

<sup>25</sup> Ср.: Brommer F. Satyroi. Würzburg, 1937; Idem. Σατυροὶ und σατυροί. Phil., 1940, Bd. 94; Buschor E. Satyrtenze und frühes Drama. — In: Sitzber. Münch. Phil.-hist. Abt. 1943—1945; Guggisberg P. Das Satyrspiel. Zürich, 1947 и др. О происхождении трагедии путем переноса из сатирического представления (διὰ τὸ ἐκ τοῦ σατυρικοῦ μεταβαλεῖν) см.: Arist. Post. 1449a.

источника (ср. хеттск. *tarkuṣai-* 'плясать')<sup>26</sup>. Однако, учитывая исключительную роль мотива козла в трагедии, было бы, видимо, опрометчиво считать, что пародная этимология вызвала к жизни и соответствующие реалии. Скорее можно думать о том, что хеттск. *tarkuṣai* представляет собой разгадку до сих пор не вполне ясной этимологии *τράκος* (т. е. козел, т. е. 'пляшущий'). И уж во всяком случае нужно считаться с возможностью *figura etymologica* типа \**trag-* & \**tark-* (ср. также русск. *торкаться* 'дергаться', из \**tark-*?). Ср. особый класс танцев — «громовые», наряду с так называемыми «солнечными» танцами. Мифопоэтична и семантическая мотивировка названия такого драматического жанра, как лат. *satura* (: 'сея, сеять, сытый, насыщать, Сатурн', т. е. 'бог земледелия и подземного царства'; ср. *satus, sero, Säturnus*), отсылающая, видимо, к ритуалу первой заправки и сева (см. румынск. *plu-gușor* 'плужок, с которым колят под Новый год' и 'песня, исполняемая под Новый год' или русск. *плугу кликать* в начале нового солнечного цикла).

Более того, сам Дионис теснейшим образом связан с козлиной темой, и это не может быть объяснено случайностью — тем более, что сам Дионис, праздники которого и породили в конечном счете трагедию (как, впрочем, и комедию), совершая чудеса, мог превращаться и в козла, который, кстати, был одним из посвященных ему животных (ср. прыганье на козлых мехах, умащенных маслом, на аттических Дионисиях в месяце посидеоне; жертвенных козлов в дионисийских процессиях или козла как награду поэту в дифирамбических состязаниях, ср. Схолии к «Государству» Платона — 394 с, и т. п.). По одной из версий мифа, перед гонимым Герой и изнемогающим от жажды мальчиком Дионисом появляется в виде козла Зевс и указывает ему водный источник. В другом варианте Зевс, опасаясь за жизнь преследуемого Герой Диониса, обращает его в козленка (кстати, таково было и одно из наименований Диониса). Наконец, известен и мотив превращения Диониса в козла с тем, чтобы спастись от гнева Тифона во время своего пребывания в Египте. «Рогоносным богом» называется в «Βάχχα» Дионис<sup>27</sup>; там же появляется и собственно козляная тема (... ἀγρεύων | αἶψα τραχοκτόνον<sup>28</sup> ... ἱερέως ἐς ὄρεα Φρύγια, Λόδι'... 138—140), чтобы сразу же после εὐοῖ перейти в тему плодородия: 'Млеко струится земля, и вином, и нектаром пчелиным, | Смол благовонных дымом курится (142—144), которая перекликается с мотивами известного ритуального текста *Где коза ногою, там жито копыю*... и т. п. Принесение в жертву козла (козы) было обычным (ср. сцену жертвоприношения козленка в аристофановских «Птицах», 852 и след.), причем эта жертва могла посвящаться разным богам (Аполлону, Гермесу, Артемиде, Гере, Афродите и др.), но особенно отмеченным, можно думать, было

жертвоприношение козла Дионису<sup>29</sup>. Жертвенное животное живьем разрывалось на части (первоначально это совершалось с человеком, ср. Paus. IX, 8, 2), как воспроизведение прецедента — такого же растерзания Диониса (ср. орфическую мифологию о растерзании Диониса-Загрея титанами; кстати, в орфическом гимне Дионис назван «двурогим»). Жрецы при таком жертвоприношении, судя по ряду данных, были в шкуре («Птицы», 933—935 и др.), видимо, козлиной<sup>30</sup>, и в масках козла (их вид характеризовался и некоторыми другими козлиными атрибутами). Пифетер в «Птицах» советует жрецу снять с себя шкуру и отдать ее поэту, что соответствует предлагавшейся реконструкции образа поэта, автора трагедии, как протагониста, выступающего в козлиной шкуре и являющегося как бы трансформацией самого Диониса<sup>31</sup>. Сценические сатиры, как известно, также были козлообразны<sup>32</sup>.

Иначе говоря, связь с козляной темой отражена в образах Диониса<sup>33</sup>, его жреца, поэта-трагика, сатиров на сцене, т. е. всех тех, кто имеет самое непосредственное отношение к трагедии и ее ритуальным истокам. Вместе с тем оказывается, что эта тема особенно ярко и концентрированно реализуется в сакральный момент и в сакральном — более того, отчетливо ритуальном [ср. θυμέλη, жертвенник, алтарь Диониса, представлявший собой возвышение в центре оркестры (Poll. Onom. IV, 123), откуда корифей руководил хором<sup>34</sup>; это слово могло означать и самую сцену, театр; через него обозначался и драматург — ὁ ἀπὸ τῆς θυμέλης. Plut.] месте. Оказывается, что тема козла ведущая в рассматриваемом комплексе: она объединяет Диониса и Зевса, т. е. сына и отца, связанных друг с другом и в мифе, жреца и жертву, жизнь (плодородие) и смерть, ритуал и трагедию. Учитывая амбивалентный и внутренне противоречивый статус участников ритуала жертвоприношения, иногда отраженный и в структуре разных частей ритуального пространства, обмен функциями в парах «жрец — жертва» и «субъект — объект ритуала», можно утверждать, что на ритуальной площадке — предсцене «разыгры-

<sup>26</sup> См.: Szemerényi O. The Origins of the Roman Drama and Greek Tragedy. — Hermes, 1975, Bd. 103, S. 300—332; Иванов В. В. Указ. соч., с. 20.

<sup>27</sup> ἔτεκεν δ', ἀνίκα Μοῖραι | τέλεσαν, ταυρόκερων θεόν. 99—100.

<sup>28</sup> Мотив αἶψα τραχοκτόνον естественно связывается с известным изображением Диониса, разрывающего козленка, на одной из ваз Британского музея (о ней упоминал уже И. Анненский в предисловии к переводу «Ваханок»). Ср.: Huddilston J. H. Greek Tragedy in the Light of Vase Paintings. London, 1898.

<sup>29</sup> Плутарх в «De cupiditate divitiarum» 8, описывает, празднество Диониса в виде процессии, впереди которой — кадка с вином и виноградная ветвь, за ней козел, которого тащат, далее — человек, несущий корзину со смоквами. Ср. в предании об Икарии мотив возлияния вина на голову козла.

<sup>30</sup> Ср. также θυμέλα как знак деревенских жителей в греческом театре (некоторый аналог — ст.-слав. языкъ 'сорочка', собств. 'козлиная шкура', ср. лит. *azis*, лит. *ožys*, др.-инд. *ajá-* 'козел', *ajina-* 'шкура').

<sup>31</sup> См.: Еврешинов П. Н. Происхождение драмы, с. 45—46.

<sup>32</sup> Ср.: τραγῳδία ἔτι τὰ πολλὰ οἱ χοροὶ ἐκ Σατύρων συνέσταντο οὐς ἐκίλουσαν τράχους. Etym. M., 764, 6.

<sup>33</sup> Похотливость козла (и специально тема его члена), обыгрываемая в ритуальной айскрологии, находит параллели и в фаллизме Диониса, ср., в частности, такие его прозвища, как Φαλλικός, Ἰθύφαλλος, Ἐπιφαλλός, песни фаллофоров (итифаллические изображения) и т. п.

<sup>34</sup> Кстати, χορός (помимо обозначения хора, хоровода, хороводной пляски и пения, ср., в частности, круговой хоровод вокруг алтаря во время Дионисий — χορός ἰεν/κύκλιος или χορός κυκλικός. Eur., Plat., Plut.) и трагедийный хор — χορός τραγῳδῶν) имел и пространственную интерпретацию — площадка особой формы, на которой размещался хор (в этом значении слово было зафиксировано уже у Гомера).

вазья» все три мотива, с помощью которых принято объяснять название *τραγῳδία*: козел поет (козлы поют), козла поют, козлу (для козла) поют (козел как своего рода заказчик ритуала). Ритуал этого типа («жертвоприношение козла») и есть тот источник — *Iocus* трагедии, который объясняет и ряд важных особенностей самой трагедии. И ритуал и выросшую из него драму объединяет общая категория, равно отраженная в них, — и г р а. Игровым началом заражены и ритуал, и драма<sup>35</sup>. Схема ритуала такого типа была подчинена логике игры. Игровая версия ритуала могла стать зародышем драмы и театра уже в силу своей вопросо-ответной агональной структуры, перебрасывающей мост между обменом выпадов в мифологическом поединке и ритуальными словесными прениями-спорами, с одной стороны, и острым, подчиненным развитию конфликта диалогизмом драмы, — с другой. Игровая версия ритуала имела в своем распоряжении и те способы подмены, подстановки, отождествления (с «повышением» и «снижением»), без которых немислимы ни игра, ни театр. Возможность помещения двух противопоставленных персонажей мифа (см. ниже) и/или ритуала в контекст развивающегося действия, что способствует ситуации «мены» персонажей, возможность подстановки героя драмы на место протагониста мифа, а себя, зрителя, на место актера-героя и вытекающие из этого следствия (отождествление божества и жертвы, божества и зрителя, жертвы и зрителя, из-за чего действие сочетает в себе «перипетии», связанные с особым напряжением, страхом и его снятием (иногда в смехе), достигая катартического преобразования зрителя) и некоторые другие открывающиеся возможности принадлежат к важнейшим элементам и г р о в о й функции как коренной потребности человека<sup>36</sup>, реализующейся и в драматическом искусстве (в частности, в трагедии<sup>37</sup>), ср. русск. *игр́ать пьесе* при англ. *play* — как 'игра', так и 'пьеса'<sup>38</sup> и т. п. Игровая установка вызывает к жизни и такие элементы драмы, как античная парабаса с категорией модуса

<sup>35</sup> В другом месте было высказано предположение, что слав. \**ьgra* могло восходить к и.-евр. источнику \**ieg-*, \**iog-*, \**iog-*, объединившему значения 'жертва, игра, танец, пение, шутка' и т. п. Ср. др.-инд. *yajña-* (:yaj-), авест. *yasna-* (:yaz-), может быть, и др.-греч. ἄζωσι (< \**āzōsi*: *āzios*, *āzōs* 'чистый, святой' (ср. также о лат. *iocus* 'шутка, шуточная песня, игра, веселье' (\**iek-*: \**iok-*), умбр. *iuka*, *iuku*. Асс. Пл. 'молитва', оск. *iiklci* 'in consecratione' и т. д.). Похоже, что в первоисточнике этих примеров основным было указание не на жертву, а на сакральную отмеченность (может быть, особую ритуальную чистоту), и, вероятно, на выраженность ее в слове.

<sup>36</sup> См.: Huizinga J. *Homo ludens*. Haarlem, 1950.

<sup>37</sup> Ср.: Szondi P. *Versuch über das Tragische*. Frankfurt am Main, 1961; отчасти — Myers H. A. *Tragedy: a view of life*. New York, 1956.

<sup>38</sup> Русск. *игр́а*, *игр́ать* нередко относятся именно к вокальному, хореографическому, даже драматическому искусству. Ср.: *игр́ать 'петь (песни)'*, *игр́ать песню* (*У нас играют песни под пляски. . . ; А эти девки стоят. . . да песни играют под гармонь. . . это коровод*); *игр́ать хоровод*; *игр́ать 'танцевать, плясать'* и т. п. См.: СРНГ вып. 12, с. 68 (ср. у Лескова: *У нас не говорят «петь песни», а «играть песни»*) («Житие одной бабы»).

(возможность выбора места в оценочном пространстве), и соединяет самодовлеющую замкнутость драматического действия с ситуативной реальностью воспринимающего извне (но помечающего себя как бы внутри) сознания. Глубинные игровые слои (игра внутри игры) или «внешняя» игра как модель «внутренней» задаются операциями персонификации, олицетворения, одушевления или же деперсонификации, овеществления, опредмечивания (театр кукол, масок и т. п.). Коммуникативно-личностная схема *я—ты—он* описывает и самое игру, и соотношение между *persona* и *dramatis*.

Вопрос об источнике-жанре греческой трагедии не рассматривается особо, поскольку для преследуемых здесь целей достаточно просто напомнить о более или менее принятой точке зрения (тем более, что в другой работе автора высказывается ряд соображений по этому поводу). Пожалуй, существенно лишь подчеркнуть, что жанр или род (тип) словесного текста, генетически связанного с будущей трагедией, в известной степени предопределен (во всяком случае — зависит) характером источника — *Iocus'a*, во-первых и структурой ритуально-сценического пространства, во-вторых. Как известно, дифирамб (уже Аристотель выводил трагедию от зачинателей дифирамба — ἀπο τῶν ἐξαρχόντων τὸν διθύραμβον 1449a) как особый жанр торжественной мелического поэзии возник из песен религиозно-мифологического характера, прославлявших прежде всего Д и о н и с а (*И владыке Дионису дифирамб умею я / Затянуть прекрасноручный, дух вином воспламенив* — в одном из фрагментов Архилоха), т. е. того же персонажа, который был основным и в источнике-*Iocus'e*, в ритуале. Показательно конкретизирующее свидетельство Платона, перечисляющего виды и формы греческого мелического искусства (гимны богам, френы, пзаны): «. . . и, наконец, д и ф и р а м б, уже своим названием намекающий, как я думаю, на рождение Диониса» («Законы» III, 700b, ср. Pind. Olymp. XIII, 25—26). Само слово Διθύραμβος было эпитетом Диониса (ср. «Вакханки», 526). Нужно полагать, что содержанием дифирамбов была вся жизнь Диониса (миф о Дионисе), н а ч и н а я с р о ж д е н и я, тем более, что его рождение было его смертью, а его смерть влекла за собой новое рождение и новую жизнь. Связь дифирамба с дионисийской темой обнаруживает и другие аспекты: с одной стороны, дифирамб исполнялся на праздниках хором, располагавшимся вокруг алтаря Диониса; с другой стороны, исполнение дифирамба сопровождалось экстатической пляской (*τῶρβαία*, ср. русск. *плясать козью*, т. е. ломаться по-балаганному. Даль) с резкими, порывистыми движениями, как бы воспроизводившими аналогичные движения возбужденных участников дионисийских процессов (вакханок-менад). Не менее важны хорическая структура исполнения дифирамба<sup>39</sup>, расположение хором (κόχλιοι) по кругу,

<sup>39</sup> Соединение дифирамба с хором приписывается Ариону (ср. Геродот I. 24), расцвет творчества которого лет на 80 предшествует феспидовским



разделение функций (соответственно — частей дифирамба) между запевалой (ἑξάρχων) и хоревтами. Даже позднеаттический дифирамб с его акцентом на мелосе еще сохранял целый ряд архаизмов, возводимых к собственно дионисийским текстам<sup>40</sup>. Близость же дифирамба к трагедии обнаруживается не только в исходной теме Диониса, но и в использовании в них ритма, мелодии и метра (ср. *Arist. Poet.* 1447b: о дифирамбах, номах, трагедии и комедии), указывающих на синкретичность лежащего в основе этих жанров действия. Не случайно, что уже для Аристотеля вопрос о происхождении трагедии из дифирамбы был ясен (1449a) в той же мере, как и происхождение комедии из фаллической песни (τὸ φαλλικόν, ср. соответствующее место из «Ахарниан», 261 и след.). У него же (1449a) есть намек и на роль диалога в развитии трагедии («а как скоро развился диалог...»). Амебийный характер дифирамба предвосхищает и предопределяет диалогическую структуру трагедии и ее вопросо-ответную природу (она подтверждается и для архаичных ритуальных текстов). Таким образом, дифирамб определил и героя трагедии, и ее тему, и конструкцию, в которой «разыгрывалась» эта тема. Но намечающаяся в дифирамбе диалогичность (во всяком случае ее следы несомненны в реконструкции) не только получила дальнейшее, исключительно всестороннее развитие в будущей трагедии, но и стала ее ведущим принципом, ее духом. Ею в трагедии пронизано все: диалог ведется между двумя мифологическими героями, между двумя протагонистами-актерами, между двумя полухориями<sup>41</sup>, между добром и злом<sup>42</sup>, правдой и неправдой, между двумя противопоставленными частями сценического пространства, наконец, между актерами и зрителями — в том глубочайшем духовном плане, без которого трагедия не может стать парадигмой общечеловеческой судьбы<sup>43</sup> и неспособна привести к катарсису.

опытам в жанре трагедии. Характерно (ср. свидетельство Свида), что Арпону приписывалось изобретение дифирамба трагического типа (τραγικῶς τροπῶς εὐρεσῆς). О дифирамбе в связи с трагедией и комедией ср.: *Pickard-Cambridge A. W., Webster T. B. L. Dithyramb, Tragedy and Comedy.* Oxford, 1962, а также *Schreckenberg H. ΔΡΑΜΑ. — Vom Werden der griechischen Tragödie aus dem Tanz.* Würzburg, 1960; *Webster T. B. L. The Greek chorus.* London, 1970; *Sobre los orígenes del teatro.* Barcelona, 1972 и др. Как пример «дифирамбоидного» фрагмента, включенного в трагедию, можно указать пятый стасим (гипорхему) из софокловой «Антигоны», прославляющий Диониса и позволяющий восстановить некоторые мотивы дионисийского мифа.

<sup>40</sup> См.: *Schönewolf H. Die jungattische Dithyrambos.* Gießen, 1938. — Не исключено, что даже внимание к звуковой структуре текста и отдельным экспериментам, отмечающиеся, напр., у Ласа Гермионского (Λασίματτα), восходит к архаичной традиции индоевропейской звукоизобразительной поэзии, так четко обозначившей себя в анаграмматических композициях. Характерно, что имя Диониса и ряд слов «дионисийского» комплекса стали предметом «поэтической» этимологии.

<sup>41</sup> Ср.: *Lammers J. Die Doppel- und Halbchöre in der antiken Tragödie.* Münster-Paderborn, 1931.

<sup>42</sup> «... Так как трагедия есть подражание не людям, но действию и жизни, счастием и злосчастием...» (*Poet.* 1450a).

<sup>43</sup> Отклик этой идеи, конечно, содержится уже в аристотелевском определении задач поэта — «говорить не о действительно случившемся (ὅ τὸ τὰ

Наконец, Дионис является тем ключевым элементом, который, соединяя миф и трагедию, объясняет и историк-сюжет греческой трагедии. Несколькими рапсе было показано, что миф о Дионисе представляет собой одну из очень точных версий так называемого основного мифа, подвергнушая относительно небольшим трансформационным сдвигам. Исключительно важно то обстоятельство, что Дионис вполне соответствует образу младшего сына Громовержца (и его жены, нередко трактуемой как Мать-Земля), подвергнувшегося наказанию огнем, расчленению на части (с разбрасыванием их или даже закапыванием в землю) и т. п., но в возрождении его к новой жизни, принесшего с собой процветание, урожай и изобилие и изобретшего опьяняющий (или галлюциногенный) напиток. Достаточно напомнить, что Дионис (Διώνυσος), собств. 'Зевс из Нисы' (ср. Νύσηιον Διὸς Διώνυσον или Διὸς Νύσηιον υἱὰ и т. п.), сын Громовержца Зевса и Семелы (Σεμέλη), чье имя этимологически связано с названием земли (соответствующая фригийская богиня была, видимо, непосредственно соотнесена с землей<sup>44</sup>, а греческая Семела находилась в подземном царстве, пока ее не вывел оттуда Дионис); что Диониса расчленяют (подобно тому, как менады разрывают другого поэта — Орфея)<sup>45</sup> и что он ежегодно вновь и вновь возрождается к жизни, как и младший сын Громовержца (ср. также культ Диониса-Сабазия); что, наконец, Дионис был богом виноделия, тем, кто даровал людям вино<sup>46</sup>.

В высшей степени показательно, что в практически единственной из сохранившихся полностью трагедий о Дионисе<sup>47</sup> (речь идет о «Вакханках» Еврипида) с первой же строки Пролога излагается самим божеством «дионисийская» версия основного мифа:

γεγόμενα λέγειν), но о том, что могло бы случиться (ἀλλ' οἷα ἂν γένοιτο), следовательно, о возможном по вероятности или по необходимости (καὶ τὰ δυνατὰ κατὰ τὸ εἶκος ἢ τὸ ἀναγκαῖον)», 1451a.

<sup>44</sup> Ср. формулу фригийских надгробных надписей θεως Σεμελως κε, объединяющую небо и землю.

<sup>45</sup> Ср. культ Диониса-Загрея у орфиков с идеей, что первоначально матерью Диониса была Персефона, также связанная с землей и подземным царством. О поэте как дальнейшей трансформации образа жертвы в основном мифе и о следствиях, вытекающих из этого для самого поэтического текста, см. статью автора — *O jedność poety i tekstu.* — *Pamiętnik Literacki*, 1980, год. LXXI, с. 269—285 и др.

<sup>46</sup> О роли вина и винопития в дионисийском комплексе см.: *Лосев А. Ф. Эстетика хороводов в «Закопах» Платона.* — В кн.: *Античность и современность.* М., 1972, с. 136 и след.

<sup>47</sup> Среди известных примерно 600 названий греческих трагедий старшего периода около двадцати разрабатывали дионисийскую тематику. Среди них две трилогии Эсхила: «Ликургия» (о наказании Дионисом фракийского царя Ликурга) и видимо, «Семела», «Чесальщицы» и «Пенфей». Первая из частей второй трилогии любопытна обращением к теме рождения Диониса (ср. «Законы» III, 700b), а последняя — тем, что разрабатывает тему, ставшую основой еврипидовских «Вакханок».

## ΔΙΟΝΥΣΟΣ

Ἦκω Διὸς παῖς τῆνδε Θηβαίων χθόνα  
 Διόνυσος, ὃν τίχτει ποθ' ἢ Κίδμου κόρη  
 Σεμέλη λοχευθεῖσ' ἀστραπηφόρῳ πυρί·  
 μορφήν δ' ἀμείψας ἐκ Θεοῦ βροτησίαν  
 πάρεμι Δίρκης νάματ' Ἰσμενοῦ θ' ὕδαρ.  
 ὄρω δὲ μητρὸς μνήμα τῆς κεραυνίας  
 τὸδ' ἐγγὺς οἴκων καὶ δόμων ἐρείπια  
 τυφόμενα Δίου πυρὸς ἔτι ζῶσαν φλόγα,  
 ἀθάνατον Ἦρας μητέρ' εἰς ἐμὴν ὕβριν...  
 (Βάκχαι, 1—9)<sup>48</sup>

Продолжение линии основного мифа — мотив растерзания (хотя и лишённого той позднейшей благодати, которая связана с Дионисом) — передается противнику Диониса и вакханок Пенфее:

..... Когда же дочери Кадма  
 Признали голос Диониса — вмиг  
 Они в поспешном беге понеслись,  
 ..... и все вакханки следом,  
 Найдём бога одержимы, мчатся...  
 И вот всех прежде мать его, как жрица,  
 Бросается на жертву .....  
 Но он молил напрасно: губы пеной  
 У ней покрылись, дико взор блуждал,  
 И рассуждать была она не в силах:  
 Во власти Вакха вся тогда была .....  
 И тело рвет .....  
 ..... Руку тащит та,  
 А та — ступню с сандалией, и с ребер  
 Сдирают мясо, кости обнажая,  
 И обгагреными руками тело  
 Царя разносят в бешеной игре...  
 Разбросаны останки по скалам  
 Обрывистым, в глубокой чаще леса...  
 Где их сыскать?...

(1088—1139)<sup>49</sup>

<sup>48</sup> Ср. в переводе И. Анненского:

Дионис: Сын Зевса, Дионис, я — у фиванцев.  
 Здесь некогда Семела, Кадма дочь,  
 Меня на свет безвременно явила,  
 Поражена Зевесовым огнем.  
 Из бога став по виду человеком,  
 Я подхожу к струям родимых рек.  
 Вот матери-перунницы могила:  
 У самого дворца обломки дома  
 Еще курятся, — в них еще живет  
 Огонь небесный, Геры горделивой  
 На мать мою неугасимый гнев...

<sup>49</sup> Ср. там же далее:

Агава: У нас учитесь: мы его рукой  
 И изловили, и на части тело  
 Разъяли... (ἄρθρα διεφορήσαμεν)

(1209—1210)

Как жертву основного мифа, растерзанного на части Пенфее приходится собирать:

Пенфее труп пришлось искать мне долго,  
 И по кускам его я подбирал...  
 (1216—1221, ср. διασπασθέν)

или:

Агава: Но где же тело дорогое сына?  
 Кадм: С трудом его собрал я и принес.  
 Агава: На месте все? Все сложено опять?

(1298—1300)

[... К.: ἐγὼ μὲν τὸδ' ἐξερευνήσας φέρω. Α.: ἦ πᾶν ἐν ἄρθροις  
 συγκεκλιμένον καλῶς]

Мотив растерзания Пенфее, в котором участвует и его мать, может пониматься как инверсия сходного мотива расчленения Диониса и его прототипа в основном мифе. Схема основного мифа, разумеется, знает и другие реализации. Одна из них особенно близка к теме происхождения драмы. Речь идет об элевсинской триаде Деметра—Персефона (Кора)—Плутон (Аид); позже к элевсинскому культу были подключены Афина, Дионис, Иакх. В месяце бодромион с 20-го по 23-е три ночи подряд разыгрывались мистические драмы (ср. ἀγῶνες σκηνηκοί в Элевсине или текст одной из надписей, найденных в Элевсине: ἀνεπαῖν τὸν στέφανον Ἐλευσίνι ἐν τῶν θεάτρῳ τραγῳδῶν τῶι ἀγῶνι. Dittenb. Syll. № 345): 1) брак Деметры с Зевсом (т. е. Матери-Земли с Громовержцем) и рождение Иакха — в роли брачной чары выступали иерофант и иерофантида, причем иерофант в конце возглашал: ἱερόν ἔτεκε πύτνια κόβρον Βριμῶ Βριμόν... (ср.: Origen. Philosoph. V, 164); интересно, что римский император Адриан, принимавший участие в элевсинских, выступал в роли Зевса, его жена Сабина в роли Деметры, жена цезаря Элия в роли Персефоны, а Антиной в роли Иакха; 2) похищение Персефоны — Коры, поиски ее Деметрой; Баубо, кикеец; 3) возвращение Персефоны — Коры, примирение Деметры с богами, отправление Триптолема к людям для распространения земледелия, установление мистерий (статуи, в эту последнюю ночь демонстрировались статуи элевсинских божеств<sup>50</sup>. Обилие трансформационных возможностей схемы основного мифа подтверждается, в частности, тем, что Иакх может выступать как сын: 1) Зевса и Деметры, 2) Зевса и Персефоны, 3) Зевса и Семелы (т. е. как Дионис), 4) Диониса и Авры, 5) Исиды (в одном орфическом гимне). Необходимо помнить и о стадиях более ранних воплощений общей схемы, например о ритуалах типа медвежьего праздника, характеризующегося такими чертами, как поединок, убийство — жертва с целью увеличения блага, мотив расчленения, мотив родственности медведя его убийцам и т. д., не говоря уже о ярко выраженной драматической основе такого ритуала.

Как известно, разные версии соответствующих мотивов лучше всего представлены в целом ряде архаичных индоевропейских традиций, где отдельные элементы (названия Громовержца, его сына или противника, его жены<sup>51</sup>, некоторых технических операций: 'убивать', 'расчленять', 'разбрасывать', 'собирать', —

<sup>50</sup> Ср.: Mylonas G. Eleusis and the Eleusinian Mysteries. Princeton. 1964; Kerényi C. Archetypal Image of Mother and Daughter. N. Y. 1967 (Bollingen Series N 65, 4, 1967); Wasson R. G., Hofmann A., Ruck C. A. P. The Road to Eleusis. Unveiling the secret of the mysteries. New-York—London, 1978; а также старую книгу: Новосадский Н. И. Элевсинские мистерии. СПб., 1887.

<sup>51</sup> Ср. Ζεὺς бог., лакон. Δεὺς, Ген. Δι(Ф)ός; Διόνυσος при балт. \*Deiv- или Σεμέλη, Δημήτηρ, Δημάτηρ при слав. Земля-Мать и т. п., где каждый из рядов соответствий восходит к единому индоевропейскому источнику.

пространственно-временных параметров<sup>52</sup>, вещественных атрибутов: оружие, колесница, кони, козлы и т. п. и др.) кодируются общими лексемами, и «дионисийская» версия в этом отношении не составляет исключения. Учитывая это обстоятельство, педусмысленно отсылающее к генетической проблематике, как и исключительную степень вовлеченности «дионисийских» мотивов во все реконструируемые типы источников древнегреческой трагедии, можно попытаться подытожить ответ на поставленные выше вопросы об источниках (индоевропейских)<sup>53</sup> греческой трагедии и, более того, настаивать на том, что аналогичное решение действительно (по меньшей мере) и для ряда других традиций (в частности, для славянской)<sup>54</sup>.

Во всяком случае более или менее несомненно: 1) что источником — locus'ом «преддрамы» и «предтеатра» был ритуал, рассматриваемый как основной в годовом цикле (он был связан с идеей процветания и начала нового жизненного цикла и воплощался, в частности, в вегетативной и териоморфной символике — дерево (напр., виноградная лоза), козел и т. п. (уточнения см. ниже); 2) что источником-жанром словесной части были

<sup>52</sup> Несомненно, что эти параметры в мифе (как и в ритуале) соотносены и со структурой всего космологического универсуума, который в свою очередь в значительной степени предопределяет и семантику разных частей театра как архитектурной конструкции (ср. выделение рая, земли, преисподней, правой и левой половин и т. п.). См.: Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974, с. 247—248; Иванов В. В. Указ. соч., с. 23—24; Фрейденберг О. М. Семантика архитектуры вертепного театра. — Декоративное искусство, 1978, № 2, с. 41—44 и др. Ср. вместе с тем и опыт изображения космологических зон в театре: Jobst W. Die Höhle im griechischen Theater des 5. und 4. Jhs. v. Chr. Eine Untersuchung zur Inszenierung klassischen Dramen. Wien, 1970; Fiechter E. Das Dionysostheater in Athen. III. Einzelheiten und Baugeschichte. Stuttgart, 1936 и др.

<sup>53</sup> Индоевропейские основы греческой трагедии (и шире — драмы вообще) никак не исключают актуальности вопроса о древних ближневосточных, в частности семитских или даже древнеегипетских влияниях, как и становящейся все более реальной перспективы влияния азиатских «предтрагических» конструкций (ср. «Осаду города Урцу», сюжет беседы Чудовищ с Храмом Грозы и т. п., о чем см. в статье В. В. Иванова). Но здесь нет возможности рассматривать этот аспект проблемы.

<sup>54</sup> Здесь не рассматривается важный вопрос о технических особенностях устройства театра и об основных чертах элементарного сценического действия: ср. корабль Диониса — иногда на колесах — в вазовой живописи (например, в росписи известного килика работы Эксекия, VI в. до н. э.), как ядро будущей сцены в греческом театре и аналогичный корабль Варуны (RV VII, 88, 3 и др.), ладью Ра, корабль на севере России и в Сибири в связи с «госпожой Масленицей», персонажем дионисийского круга, или пожарную телегу с козлом; движение-обход, профессиональный характер шествия, состав участников («мастера» Диониса), их атрибуты, локальные характеристики «сцены» и т. д. Корабль, ладья, повозка, телега, колесница, ездовое животное (ср. Тешуба, Аддада, Адада на быке на Ближнем Востоке или Индру на слоне в Индии) или дерево как вариант arbor mundi с находящимися на них божествами (или божеством) могут рассматриваться как одна из основных форм эпифании. В этом случае сцена или площадка «предтеатра», на которой появляется указанным образом божество, также должны пониматься как пространство, где совершается эта эпифания — здесь и сейчас. Ср.: Варнеке Б. В. История античного театра. М.—Л., 1940.

тексты с д и ф и р а м б и ч е с к о м (в широком смысле слова) типа, своего рода славословия ритмического характера, обращенные к основному объекту ритуала или его териоморфному (козел) или вегетативному образу-заместителю (существенно, что славословия содержали в себе *implicite* сюжет мифа или по меньшей мере его основные мотивы; не менее важно, что эти части текста исполнялись х о р о м и носили а м е б е й н ы й характер<sup>55</sup>; 3) что источником-сюжетом была известная схема о с н о в н о г о м и ф а (обычно в сниженном, иногда даже травестийном варианте, с разного рода смещениями акцентов и трансформациями).

Последнее (как, впрочем, и некоторые другие выводы) объясняет ситуацию древнегреческой трагедии, когда герой выступает как частное воплощение исходной и общей модели с т р а д а ю щ е г о героя (герой как «маска страдающего Диониса», по слову Ницше), испытывающего муки индивидуации (*in-divid-*: к идее членения — деления) и приходящего, как Эдип, к трагическому осознанию «универсального крушения как основы человеческого существования»<sup>56</sup>.

Идея страдания и ее роль в трагедии (ср. *страдание* как третью часть фабулы по Аристотелю; «... страдание есть действие, причиняющее гибель или боль, как, например, всякого рода смерть на сцене, сильная боль, нанесение ран и все тому подобное...» 1452в) обсуждались не раз, но к этой теме может вернуться и в связи с сюжетом основного мифа. В асхловском «Прометее», где заключительный мотив — с т р а д а н и е, принимаемое Зевсом (... *Задрожала земля, | И грома глухие удары гремят, | И пламенных молний извивы блещут | ... Смешались в одно небеса и земля. ... | И всю эту бурю послал на меня | Разгневанный Зевс, чтоб меня устрашить! | ... Как я напрасно с т р а д а ю!*), есть и явная отсылка к мотиву Громовержца и его сына-противника из основного мифа: *Нет, не помогут молнии и и. В прах рухнет он | ... Соперника на горе сам себе родит | ... Огонь найдет он гибельней, чем молния | И содрогнется в страхе Зевс* (иногда, как в «Агамемноне» воспроизводится и «технический» мотив расчленения «сына»: *Вот они, вот стоят, крови свидетели. | Младенцы плачут: | Тело нам | Рассекли и сварили, и отец нас ел*). В эдиповских трагедиях Софокла в двух поколениях разыгрывается тема конфликта отца с сыном [Аристотель (Poet. 1453b) специально подчеркивает, что для трагедии существенно не всякое страдание, «но когда эти страдания возникают среди друзей, например, если брат убивает брата, или сын — отца, или мать — сына, или сын — мать... вот чего следует пскать поэт у»] с сразу же за этим как указанием на источник такой темы страдания: «Храннее преданьем мифы не лъзя разрушать... но поуту должно и самому быть изобретателем и пользоваться преданьем как следует». Количество примеров этого рода легко умножить. Тема страдания, смертных страстей и самой смерти объясняет и тот несомненный компонент греческой трагедии, который связывает ее с драматизированным заупокойным плачем (ср. аналогично в плаче Исиды по Осирису) по погибшем Дионисе.<sup>57</sup>

<sup>55</sup> При этом хор, видимо, мог ставить себя в положение свиты основного персонажа ритуала или его образов в функции «судьи и свидетеля», потепциального (по меньшей мере и лишь вначале) участника диалога с этим персонажем.

<sup>56</sup> См.: Jaspers K. Von der Wahrheit. München, 1947, S. 956. Ср., иными словами: *За бессмыслицу, за неудачу. | За потерю всего дорогого | И за то, что могло быть иначе, | И за то, что не надо другого* (Г. Иванов).

<sup>57</sup> См.: Nilsson M. Der Ursprung der Tragödie. — Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, 1911, N 9—10; ср. также: Dieterich A. Die Entste-

Именно это стоит в центре и греческой трагедии и, надо полагать, дионисийского праздника как источника трагедии, отчетливо ориентированного на тему разъятия, смерти героя при том, что наказующая сила, как и сама мотивировка «преступления и наказания» остаются нередко в стороне или во всяком случае неактуализированными<sup>58</sup>. Отсюда существенность двух полюсов «предтрагедии»: жертвоприношение в начале, соответствующее с соответствующей темой основного мифа, и катартическое состояние в конце как тот духовный синтез, который в конечном счете связан с вещественным разъятием (анализом), с гибелью героя. Ради этого синтеза и возникает трагедия. Она универсальна и выступает как панацея в том смысле, что каждый может подставить себя на место страдающего героя основного мифа (соответственно — героя трагедии) в надежде на уврачевание своих ран и будущее возрождение. Но это спасение может быть достигнуто только в символе, которым и становится трагедия. «Внутренняя освобожденность от данного, от „здесьшнего“ может быть содержанием подвига человека — и тем не менее она не приблизит его к абсолютному и даже не будет действительным уходом от относительного, если подвиг жизни не будет подвигом-символом, т. е. если он не будет в порядке откликов и зовов<sup>59</sup> связан с бесконечным рядом знаков, возводящих его до полноты означаемой им реальности, т. е. до общего, единого, вечного «подвига». Для этого прежде всего необходимо, чтобы жизненный путь человека воспроизводил в той или иной степени полноты основной миф о герое, уходящем от жизни для нахождения себя в вечности, для преобразования самой жизни в себе и в мире. Сделать историю своей жизни мифом, единым символическим актом, нельзя, не внося в нее моментов, символически заостряющих миф, лишая ее вершинных, завершающих путь образов» (А. А. Мейер. Заметки о смысле мистерии (жертва), М., 1933).

Приложение. Древнеиндийские комментарии.

Древнеиндийский материал, касающийся происхождения драмы и обобщенный в цитированной выше книге Кейпера, помогает расставить, если не завершающие, то во всяком случае решающие акценты в вопросе об источниках драмы в пределах древнеиндийской традиции и — еще глубже — в индоевропейской древности. Еще до появления книги Кейпера было высказано мнение о том, что имя одного из главных индийских богов, лучшие времена которого, однако, ушли в прошлое, *Vāruṇa* может быть сопоставлено как с именем дракона *Vṛtrā*- в той же мифологической традиции, так и с именем Велеса-Волоса в славянской традиции и соответствующими персон-

hung der Tragödie. — Archiv für Religionswissenschaft, 11, S. 163—196 (трагедия из плача по душам умерших, патроном которых был Дионис; ср. такую же функцию у балто-славянского персонажа с именем \**Vel-*, в связи с и.-евр. *uel-* 'смерть, душа умершего') и др.

<sup>58</sup> Впрочем, реально картина существенно сложнее. Так, не случайно в связи с ведущими персонажными элементами драмы Сократ называет не только Диониса, но и Афродиту, функционально продолжающую линию жены Громовержца, а сюжетно являющуюся дочерью Зевса (ср. «Пир», 177).

<sup>59</sup> Т. е. также своего рода диалога.

нажамы бальтийских мифов и ритуалов, связанными с подземным миром и смертью. Иначе говоря, формально (и это по меньшей мере) Варуна входит в круг персонажей, которые являются бесспорной трансформацией прототипа противника Громовержца в основном мифе. Но содержательно Варуна, судя уже по ведийским источникам, обладает слишком большой сложностью, корнящейся в его двойственности (вхождение в два, казалось бы, противоположных лагера девов (*devā-*) и асуров (*āsura-*)), чтобы и Варуну зачислить в число отражений и трансформаций образа противника Громовержца. Заслуга Кёйпера заключается, в частности, в том, что он впервые надежно объяснил эту двойственность Варуны его мифологической историей: класс асуров состоял из двух разных групп девов (кстати, эта схема объясняет без нее не вполне понятное троичное членение богов на *Vasu-*, *Rudra-* и *Āditya-*). Именно поэтому ставший девом Варуна сохраняет и ряд важных асурских черт. В определенном смысле известный нам по текстам Варуна нигде не выступает как вполне свой: будучи включен в ведийский космос, он сопричастен и хаосу со всеми его проявлениями. В этом контексте становится понятной не только преимущественная связь Варуны с водами (ср. исследование Г. Людерса; Варуна сам вода — *samudrō vai vārunah*. MS IV.7.8; *āpo vai vārunah*. KS XIII.2 и др.), но и со смертью (ср. его идентификацию в Брахманах с *mṛtyu-* 'смерть', *pāp-mān-* 'зло, несчастье, грех' и т. п.), с нижним миром (жилище Варуны *varuṇālaya-* отождествляется с миром эмй *nāgaloka-*, с местом где находится нижний конец *axis mundi*), с ложью (*druh-*; что, впрочем, не отрицает его связи и с *ṛtā-*, космическим законом, велеским порядком), с *Vṛtrā-* (несомненно и демонический слой в самом Варуне) и т. п. Все эти черты позволяют с полной достоверностью отнести Варуну к противникам Громовержца и по содержательным признакам. Это заключение подтверждается непосредственным указанием на поединок Варуны с Индрой — словесный спор (*viṅc*), в котором Варуна вполне реализует свои асурские черты. Речь идет прежде всего о RV IV, 42 — гимне (ср. выше о дифирамбе; естественно, что были и гимны, обращенные к Дионису, — от гомеровских до орфических), который принадлежит к числу редких диалогических текстов «Ригведы», к тому же характеризующихся резкой полемичностью обоих друг против друга направленных голосов. Этот момент должен считаться особенно важным, поскольку именно в диалогических гимнах «Ригведы» видят один из основных источников индийской драмы. Вместе с тем и *mahāvratā-*, обряд плодородия, также трагический как источник драмы, воспроизводит на более низком уровне (уже сугубо человеческом) спор и поединок вайши (арья) и шудры, в котором обычно видят трансформированный вариант поединка богов с асурами и победы первых над последними.

Анализ данных «Натьяшастры» Бхараты, знаменитого трактата по драматургии (III—IV вв. н. э.), позволил Кёйперу ввести поединок Индры и его победу над асурами (и, следовательно, над Варуной) в абсолютно тот же контекст, который был реконструирован как раз для основного мифа: осенний праздник в честь знамени громовержца Индры (древком этого знамени он разогнал асуров, мешавших постановке первой пьесы Бхараты), отмечающий конец Старого и начало Нового года. На этом празднике Индры, когда солнце достигало кульминационной точки своего небесного пути, воздвигался шест, который символизировал знамя Индры и имел своим прообразом *axis mundi* или мировое дерево, около которого в основном мифе происходил поединок Громовержца с его противником («Натьяшастра» предписывала перед началом спектакля при освящении сцены воздвижение такого шеста; известны и славянские примеры разыгрывания театрализованного действия на вершине дерева, понимаемого как райское дерево, рай; в таком случае подобное действие аналогично чему-то вроде «Пролога на небесах» в «Фаусте»). Вся церемония воспроизводила космологический акт нового сотворения мира, после того как старый распался в хаосе; ср. характерное и для более позднего времени понимание самого театра-помещения как космоса; то же относится и к символикe частей храма и происходящего в нем храмового

действия; следовательно, и в этом случае «театрально-драматическое» и ритуальное обнаруживают всю неслучайность объединяющих их переключек; ср. также роль в обоих случаях «заказчиков» драмы и ритуала. С этим актом соотносился поединок Индры и его победа над противником, а вся церемония праздника Индры посвящалась царю как земному соответствию Громовержца [ср. выделенность «царских» мест в театре, как и особую церемонию в случае присутствия в театре «царя», т. е. того, кого в конечном счете изображают в театральном действе и кому посвящают (кого славословят) само это действо]. Здесь нет нужды приводить другие аргументы или новые детали. Но одно звено в системе доказательств Кёйпера заслуживает особого внимания *vivās* между Индрой и Варуной на уровне драматического действия (можно напомнить, что и драматические представления в Древней Греции оформлялись как своего рода *vivās* — *с о с т я з а н и е* между поэтами) трансформируется в те противоречивые отношения, которые связывают *vidūaka*'у (собств. 'ведущий, вождь, господин' и т. д.; в драме — 'герой, любовник'; в грамматическом употреблении — 'образец, парадигма', ср. выше о парадигматической функции греческой трагедии) как воплощение Индры и *vidūaka*'у как воплощение Варуны.

Варунический «подтекст» видушаки объясняет многие его особенности и его роль в структуре индийской драмы, объясняемую перекодировкой двойного рода — сюжетной структуры в композиционную и высокого (божественный — *devā* — Варуна, «царь богов», участник великого поединка, с которым связано творение мира) и низкого (шут, буффон отвратительного вида: лысый, хромой, горбатый, с кривыми зубами, направленными вовне, и красными глазами, в звериной шкуре и лохмотьях, обжора и скряга, объект насмешек и поношения, козел отпущения — *scapegoat*; кетати, почти все эти черты, иногда с очень большой точностью, подчеркиваются и обыгрываются и в образе старого деда в славянских ритуалах с козлом или козой; ср. выше о роли козла отпущения в предьстории драмы). В этом смысле видушака сопоставим не только со старым дедом, но и с участниками сатирической драмы, с сатирами, с одной стороны, и с шутом, буффоном (со всей стихией гротеска, шаржа, трагестии, бурлеска), с другой, как конкретными драматическими реализациями трансформированного противника Громовержца из основного мифа (ср., в частности, шутовские погремущки как сниженный образ небесного грома; характерна подчеркнутость «шумности» Диониса; его эпитет — Βρόμος 'шумный': *Я призываю тебя, Дионис, громоной*. . . Орфич. гимн Дионису; *Шумного славить начну Диониса*. . . Гомер. гимн к Дионису XXVI; этот мотив, по сути дела, объединяет Диониса с его отцом Зевсом, хотя в текстах он обычно мотивируется иначе — экстаз, шумное веселье и т. п.). Вместе с тем образ видушаки едва ли может быть понят вне фундаментальной оппозиции *на с т о я щ и й* (подлинный, истинный) — *н е н а с т о я щ и й* (поддельный, подмененный), отразившейся и в ряде других элементов драмы (ср. роль куклы, марionетки, маски и т. п. в связи с соображениями на их счет Клейста, Валери и др.), и вне одного из мощных факторов в эволюции драматургии — тенденции к порождению «сниженных» двойников тех сакральных персонажей, которые стоят у истоков драмы («преддрамы») еще как персонажи мифа и соотношенного с ним ритуала. Уместно напомнить, что обе отмеченные особенности (нейтрализация противопоставления *на с т о я щ и й* — *н е н а с т о я щ и й* и тенденция к созданию «сниженных» дублеров; некое дублирование предполагалось уже статуей Диониса, которую выносили накануне драматических состязаний из Ленеийского храма и устанавливали посреди театра) в полной мере характеризуют образ козла в мифе и особенно в ритуале (не говоря уж о широкой сфере пародии, шутки, обесценного; ср., в частности, блявье козла, его «горох» и т. п. как отражение с «ухудшением» образа грома, камней и т. п., фаллос как оружие и проч.), что заставляет еще раз вспомнить о «козлином» компоненте драмы как в ее ранней стадии, так и в ее предьстории.

## ЭПИТАФИЯ КАК ПИСЬМЕННЫЙ ФОЛЬКЛОР

Н. В. БРАГИНСКАЯ

Путник, хочешь узнать, живет ли поэт после смерти?  
— Вот ты читаешь: твоим голосом я говорю!

(Anth. Lat. 721 Riese)

Настоящая работа представляет собою не результат, а, скорее, программу изучения эпитафии под определенным углом зрения. А именно: эпитафию предлагается рассмотреть в ряду фольклорных жанров. Если исключить такие дисциплины, как история и лингвистика, для которых эпитафия — один из источников исторических и лингвистических фактов, то как таковая эпитафия подлежит изучению эпиграфистов и литературоведов, причем первые отдают предпочтение анонимной и реальной эпитафии, а вторые — книжной и авторской. Подход эпиграфический и литературоведческий по самой их природе не соразмерен эпитафии, потому что эпитафия, как мы надеемся показать, не есть ни собственно литература, ни только надпись.

В литературоведении история эпиграммы, а вместе с нею и эпитафии, описывается обычно по схеме: посвятительные и надгробные надписи, часто метрические, со временем делаются «настоящей поэзией», а это предполагает освобождение эпиграммы от вещи и приобретение ею книжного статуса. Если литературоведение и обращается к реальным эпитафиям, то это памятники архаики, потому что в архаичных надписях исследователи усматривают истоки своего истинного предмета — книжной, или фиктивной, эпиграммы. Между тем, надгробные надписи существуют и после рождения книжной эпиграмматической поэзии, параллельно с нею более тысячи лет, чтобы передать затем отлитые традицией топоры и формулы «Риму и миру».

Однако поздние надгробные надписи не пользуются уважением в литературоведении. Они ведь являются массовой продукцией, лишенной печати авторской индивидуальности; они стандартны настолько, что иногда только имя умершего отличает одну надпись от другой; они, как принято считать, подражательны и заимствуют из книжной поэзии, у Гомера и трагиков свою лексику, образы, конструкции. Получается, таким образом, что реальная эпитафия до оформления книжной литературы служит источником литературной эпитафии, а с появлением последней теряет свою самостоятельность и интерес для исследователей.

Эпиграфическая ветвь филологии, как менее оценочная, не отказывается поздним надписям во внимании. Но разумеется, эпитафия важна эпиграфистам сначала как памятник письменности и только потом как явление культуры. Так, стандартные формулы занимают эпиграфистов прежде всего как путь к исторической и географической атрибуции. Исследователей религии и заупо-

койного культа эпитафии интересуют независимо от оценки их литературных достоинств, но интересуют чисто содержательно как «источник». Однако на пересечении эпиграфики с ее регистрационным пафосом и безоценочной фиксацией формы и, так сказать, палеоэтнографии с ее интересом к стандарту представлений о жизни, смерти и загробном существовании появился целый ряд работ о мотивах, топосах и формулах греческих эпитафий. Важнейшей работой в этом направлении явилась выдержавшая уже два издания диссертация Р. Лэттимора<sup>1</sup>, которая положила начало целой серии работ, в частности в Инсбруке, где в 60-е—70-е годы одна за другой защищаются диссертации по этой теме<sup>2</sup>.

Исследования ясно показали формульность эпитафий, и теперь уместно задать вопрос о том, каким образом тиражировались эпитафии, потому что одинаковые стихи и целые надписи можно встретить не только на одном некрополе, но и в разных концах ойкумены<sup>3</sup>; и о том, наконец, с литературой ли, пусть массовой, стандартной и подражательной, имеет дело исследователь или же с чем-то иным. Если, скажем, варианты былины считать разными произведениями, то и они, наверное, заслуживают осуждения за стандартность, отсутствие оригинальности.

Эпитафию не удается определить непротиворечиво в рамках общепринятого разграничения фольклора и литературы. По нашему мнению, эпитафия — особый род устного творчества, фиксируемый письменно, «письменный фольклор». В данном случае мы будем заняты фольклорными характеристиками эпитафии, но нельзя не отметить и то, что эпитафия и вообще метрическая надпись — это первая литература, т. е. художественный текст, который публикуется. Это сближает эпитафию с собственно литературой и отличает ее от первоначальной письменной фиксации эпоса, потому что первые списки эпических песен служили не читателям, а исполнителям. Отношение реальной эпитафии к литературной, вообще говоря, неоднозначно. Параллели между Анто-

логией и некрополями<sup>4</sup> не означают с неизбежностью заимствование из книжной традиции, как то было принято считать в прошлом, а иногда и в нынешнем веке<sup>5</sup>. Дело в том, что известные и литературные вариации на темы «каменной» поэзии и «продолжение» в книжной традиции краткой эпитафии (ср. эпитафию коринфянам, павшим у Саламина<sup>6</sup>). Размежевание реальных и фиктивных надписей тем более затруднено, что реальные надписи, попавшие в древние антологические сборники Полемона или Филохора, начинали восприниматься и функционировать как чисто литературные тексты, и реальные, но никому не известные умершие, начинали выступать как персонажи литературного произведения.

Промежуточное положение между литературой и не-литературой сказывается в частности в том, что эпитафия не выделяется и не изучается как жанр в античной литературной теории. Афиней упоминает единственное (не сохранившееся) сочинение «Об эпитаграммах» Неоптолема<sup>7</sup>, но и в этом труде, удостоившем эпитаграмму специального рассмотрения, автор, по словам Афиней, не делал различия между эпитафией и элегией. А элегия в свою очередь приравнивалась грамматиками к трену<sup>8</sup>. По словам С. С. Аверинцева, и книжная эпитаграмма — не то чтобы литература, а, скорее, «минимум данного типа словесной культуры»<sup>9</sup>, создание ее «вопрос грамотности», а не поэтического мастерства и дарования. По социальной функции Аверинцев сравнивает сочинение эпитаграмм с домашним музицированием или игрой в шахматы. Сочинение же эпитафий для могильных плит родственников при воздвижении памятника еще менее походит на литературное творчество, еще более — на составление (если отвлечься от траурного контекста) акrostихов и шарад, тем более, что среди реальных эпитафий встречаются и шарады, и акrostихи.

Эпитафия — это бытовая словесная вещь. Погруженная в быт, в такую его консервативную область, как похоронные обряды и обычаи, эпитафия находится как бы ниже поверхности культуры. Эволюция реальных эпитафий очень ограничена. Даже эволюционизм XIX в. при всем усердии не сумел построить схему поступательного «исторического» развития надгробных надписей.

<sup>4</sup> Ср.: AP VII 163—IS XII 5, 307, 1 : 10, ср. IX 1, 878; AP VII 164 — N 248 *Kaibel*; AP VII 740, 3 sq. — N 207, 1 sq. *Kaibel*; AP VII 182, 1 — IG XII 8, 441, 19 etc.

<sup>5</sup> См.: *Geffcken J.* Studien zum griechischen Epigramm. Neue Jahrb. f. Klass. Alt., Bd. 39/40 Jg. 20, 1917, S. 112 f.

<sup>6</sup> Литературные источники содержат четверостишие (*Plut. De Her. ma-lign.* 870e; *Favor.*, 37, 18), а реальная надпись состоит из двух стихов (*Peek W.* Griechische Vers-Inschriften. I. Grab-Epigramme. Berlin, 1955, N 7; далее: Пек, №. . .)

<sup>7</sup> *Athen.*, X, 454 F.

<sup>8</sup> *Gentili B.* Epigramma ed elegia. — In: *L'épigramme grecque. Sept exposés suivis de discussion* par A. E. Raubitschek et alii. . . Genève, 1969, p. 37 sq.

<sup>9</sup> *Аверинцев С. С.* Большие судьбы малого жанра (Риторика как под-ход к обобщению действительности). — ВЛ, 4, 1981, с. 177.

<sup>1</sup> *Lattimore R.* Themes in Greek and Latin epitaphs. Urbana, 1942 (1962).

<sup>2</sup> См., например: *Heinemann K.* Thanatos in Poesie und Kunst der Griechen. München, 1913; *Mayer A.* Moira in griechischen Inschriften. Giessen, 1927; *Gottwald O.* Zu den griechischen Trostbeschlüssen. Commentat. Vindobon. III, 1937, S. 5f. *Lange G.* Den Tod betreffende Topoi in der griechischen und römischen Poesie. Leipzig, 1956; *Ter Vrugt-Lentz J.* Mors immatura. Groningen, 1960; *Stecher A.* Der Lobpreis der Toten in den griechischen metrischen Grabinschriften. Innsbruck, 1966; *Griessmair E.* Das Motiv der mors immatura in den griechischen metrischen Grabinschriften. Innsbruck, 1966; *Siegel P.* Untersuchungen zu einigen mythologischen und eschatologischen Motiven in den griechischen metrischen Grabinschriften. Innsbruck, 1967; *Di Tillio Z.* Confronti formulari e lessicali tra le iscrizioni esametriche ed elegiache dal VII al V sec. a. C. e l'epos arcaico: I. Iscrizioni sepolcrali. — Quaderni Urbin. di Cult. Class. 1969, 7, p. 45—73; *Pircher J.* Das Lob der Frau im vorchristlichen Grabepigramm der Griechen. Innsbruck, 1970.

<sup>3</sup> См.: *Lattimore R.* Op. cit., p. 18—20. Ср., например: надпись из Котиаеон (*Kaibel G.* Epigrammata graeca e lapidibus collecta. Berlin, 1878. N 371, 1; далее: *Kaibel*) и па Roma (IG XIV, 1854, 1).

Пытаясь делать это, исследователи подменяли этапы развития различиями в группах памятников, которые в действительности обусловлены неравномерной представленностью материала. Как низовое и тем самым глубинное явление, эпитафия — в отличие от «настоящих» литературных жанров — оказывается способна пережить крушение античной цивилизации. Как вещь, как часть надгробия надпись устаревает медленно, подобно обиходным вещам и кухонной утвари<sup>10</sup>.

Перейдем теперь к описанию фольклорных характеристик эпитафии. Наша задача, однако, не в том, чтобы доказать тезис «эпитафия — фольклорный жанр». Прежде всего эпитафия — это фольклор в каком-то особом смысле, не собственно фольклор. Но рассмотрение эпитафии в терминах фольклористики представляется эвристически ценным и помогает понять, что такое эпитафия сама по себе.

1. Первая и очевидная черта фольклора — анонимность эпитафии. Если реальная надпись попадает в Антологию, принимается в среду литературных эпиграмм, она чаще всего получает фиктивного «автора». Одни эпитафии приписаны Сафо, другие — Анакреонту, третьи Архилоху, многие — Симониду. Но реальные могильные надписи не знают понятия авторства не только в архаике, когда это понятие только формируется, но и до конца античности.

2. Следующая фольклорная черта эпитафии — связь с обрядом. Действительно, во времена Плутарха считалось, что погребальная эпиграмма это и есть тренодическая элегия<sup>11</sup>, а в грамматической теории происхождения элегического дистиха связывалось с треном. Схолиаст Еврипида, во всяком случае считает нужным настаивать, что тренодий сфера применения элегического дистиха не ограничивалась<sup>12</sup>. Связь скорбной тренодической элегии и надписи подкрепляется тем, что сами надписи иногда именуется «элегиями»<sup>13</sup>.

Но что собственно произносилось или пелось при погребении — вопрос достаточно сложный. Обязательная похвала умершему на похоронах — характерная черта римского, а не греческого обихода. Так называемый *ἐπιτάφιος λόγος* произносился только при похоронах за государственный счет воинов, павших за отечество. Однако источники сообщают и об *ἐπικήδειον* — погребальных песнях, которые исполнялись на похоронах отдельных граждан<sup>14</sup>. Известны и законы Солона, запрещавшие исполнение сочиненных тренодий *τὸ θρηγεῖν πεποιημένα*, и Лукиан упоминает знатоков старинных причитаний, ученых плакальчиков<sup>15</sup>. Приведенный

<sup>10</sup> Ср. обоснование устойчивости эпиграммы в целом: *Аверинцев С. С.* Указ. соч., с. 176—179.

<sup>11</sup> *Plut.* De malign. Her. 870e; *Apophth.* Lac. 217 f.

<sup>12</sup> *Schol.* Androm. Eurip. 103 sq.

<sup>13</sup> *Thuc.* I, 132; *Ion Sam.* Diehl I<sup>3</sup>, 87.

<sup>14</sup> *Plut.* De mus. 15.

<sup>15</sup> *Plut.* V. Sol. 21; *Luc.* De luctu 20.

у Лукиана образец «обычного» плача отца над умершим сыном прекрасно согласуется с топикой эпитафий на могилах рано умерших, это своего рода прозаическая программа таких эпитафий<sup>16</sup>. Стихи из Илиады (VII, 87, сл.), которые обычно используются как свидетельство литературного происхождения эпиграммы<sup>17</sup>, в действительности, по нашему мнению, являются драгоценным свидетельством существования дописьменной эпитафии, эпитафии устной прежде эпитафия-надписи. Гектор обещает, выйдя победителем из поединка, выдать ахейцам тело противника для погребения. Он поясняет и зачем ему это нужно: когда-нибудь, увидев могильный холм скажут потомки: *Мужа это могила, умершего в давнее время. Доблестный, был умерщвлен он блистательным Гектором в битве. Скажут когда-нибудь так, и слава моя не погибнет* (пер. В. Вересаева с изменениями). Гектор вкладывает в уста потомков типичное начало архаичной эпитафии: *ἀνδρὸς μὲν τὸδε σῆμα*. В надписи вместо *ἀνδρὸς μὲν* стоял бы род. п. имени покойника. Поскольку во времена создания эпоса письменность, если и существовала, то лишь в зачаточном состоянии, постольку невероятно, чтобы гомеровский Гектор «заимствовал» формулу из надгробной надписи. Отсюда обычно делается вывод, что эпитафии подражали данным гомеровским стихам. Однако для непредвзятого взгляда ясно, что Гектор не придумывает чего-то небывалого, напротив, он знает, что скажут люди на могиле героя, а значит, слова эти обычные и закрепленные обычаем<sup>18</sup>. Произнесение этих слов, по Гомеру, сохранит *κλέος* 'славу' Гектора. А сами эпитафии подтверждают, что *κλέος* 'звучащая слава', — цель создания памятника<sup>19</sup>; ради *κλέος* 'славы' просит умерший насыпать ему холм и в Одиссее (IV, 584). Слова Гектора не литературный источник надгробной надписи, а свидетельство устной традиции эпоса об устной традиции *κλέος* 'славы умершего', которая с распространением письменности стала эпиграммой. Отражением единой устной традиции в эпосе и в первых эпитафиях объясняются, вероятно, и лексические параллели между Одиссеей и эпитафией Арниада<sup>20</sup>. Древнейшие могильные надписи,

<sup>16</sup> *Luc.* Op. cit. 13—17; ср.: *Greissmaire E.* Op. cit., *Ter Vrugt-Lentz J.* Op. cit.

<sup>17</sup> *Шебалин Н. В.* О «гомеровской» формуле в архаических греческих эпитафиях. — В кн.: Вопросы антич. литерат. и класс. филол. М., 1966, с. 60—69. *Di Tillio Z.* Op. cit.; *Skiadas A. D.* 'Επί τύμβῳ. Ein Beitrag zur Interpretation der griechischen metrischen Grabinschriften. — In: *Inscriptionen der Griechen.* Grab-, Weih- und Ehreninschriften. Darmstadt, 1972, S. 61 f.

<sup>18</sup> Ср. синтаксическое клише, в котором формулируется *κλέος* 'молва-слава': *Il.* VI, 460 сл.

<sup>19</sup> *σῆμα*... *ἵνα κλέος εἶη* в надписи VII в. до н. э. — *Friedländer P.; Hoffleit H. B.* *Epigrammata: Greek inscriptions in verse.* Berkeley—Los Angeles, 1948, N 33; ср. Пек, № 668, 5.

<sup>20</sup> Пек, № 73 — *Od.* XI, 383; ср. *Lump H. M.* *Die Arniadas-Inschrift aus Korkira. Homerisches im Epigramm — Epigrammatisches im Homer.* — *Forschungen und Fortschritte*, 37 Jg., 3, 1963, S. 214 f.

относящиеся к VII в. до н. э., состоят из одних имен<sup>21</sup>. Чтобы почтить покойника, прохожий подставляет в известные ему традиционные формулы конкретные имена (ср. поминальные списки). Что эпитафия восходит к каким-то надгробным словам или песням предположил и авторитетнейший эпиграфист Раубичек<sup>22</sup>. Нужно, однако, уточнить, как соотносятся устный текст и его фиксация в надписи. Кемпбелл прав, когда в рецензии на Раубичека отказывается признать, что фиксация речи посетителя памятника может быть аорист в выражениях типа *я посвятил такому-то памятнику*<sup>23</sup>. Если бы это была именно «запись», глагол имел бы форму перфекта, а в эпитафиях, как правило, аорист. Чтобы избежать этой несообразности, следует признать, что эпитафия лишь восходит к устным речам и песням, к эпикедию и трену, но не равна им. Разницу трена и эпитафии можно представить себе по плачу Гекубы в «Троянках». Гекуба долго оплакивает Астианакса и наконец восклицает: *Что же напишет когда-то поэт о тебе на могиле: «Ребенка этого аргивяне убили некогда из страха»*. *Позорная для Эллады надпись!* (1187 сл.). Плач таким образом включает проект эпитафии, которая может быть сочинена много позже похорон, причем поэтом (*μοιστοποιός*), который, видимо огирается и на трен и на ритуальные формулы, как например, знаменитое: *пусть легкой тебе будет земля*. Эти тексты соотнесены, но не тождественны.

С точки зрения трансформации ритуального речения в текст эпитафии интересны диалогические надписи. Так, можно было бы предположить, что они передают структуру ритуального диалога: задаются вопросы об имени погребяемого, его родителях, родине, причине смерти и т. д., и от лица умершего, могилы, статуи или родственника даются ответы на такие вопросы. Подобное анкетирование умершего перед погребением и допуском в преисподнюю засвидетельствовано самыми разными традициями: на орфических табличках<sup>24</sup> и при «отверзании уст» фараона, в обрядах африканского племени джукун<sup>25</sup>, когда ряженный отвечает духам за умершего, и при похоронах испанских королей перед воротами Эскориала. По рассказу Прокопия Кесарийского, перевозчики душ умерших слышали, как с острова Бриттия умершим задавали вопросы и, только дав ответ, они покидали лодки<sup>26</sup>. О допросе умершего у греков рассказывает Лукиан. Благодаря обычному у Лукиана приему — сочетанию известной «важной» формы с неподобающим содержанием — для нас сохранена эта драго-

ценная форма: в «Переправе или тиранне» Клото стоит со списком мертвецов у сходней в лодку Харона и «по обыкновению» (!) задает вопросы: кто умерший, откуда он и как умер. Часто и в «Диалогах мертвецов» беседа вращается вокруг того, как и почему умерли собеседники. Особенно отчетливо допрос у лодки Харона представлен в десятом диалоге (ср. также диалог 27).

Распространяются диалогические эпитафии довольно поздно, хотя первый известный образец — беседа путника с надгробной сфингой датируется концом VI в. (Пек. № 1831). Но большинство диалогических эпитафий относится уже к первым векам нашей эры (см. Пек, № 1831—1872, 2002—2004, ср. 1873—1887). Древнейшие эпитафии строятся, скорее, как ответы на подразумеваемые вопросы, как «правая сторона анкеты». «Вопрос» может включаться в самый текст «ответа», как это происходит в надписях типа: *Если же имя ты спросишь, Феогейтон, сын Филоха, рода фиванского, лежу на ложе афинском* (90 Kaibel). Между тем, будь эпитафия просто фиксацией ритуального диалога, мы должны были бы столкнуться с диалогом тем вернее, чем древнее надпись. Этого не происходит. В чем же дело?

В диалогических эпитафиях с умершим или памятником беседует путник. Но случайный прохожий не может, конечно, быть участником ритуала погребения. Стало быть, и информация о покойном первоначально предназначается не прохожему и, вероятно, вообще не людям, но *δαίμονι ὑποχθονίων* и *Dis Manibus*. Ведь и у Лукиана допрашивает мертвецов Клото, Гермес или Харон. А когда Лукиан насмешливо спрашивает о смысле надгробных речей и похвал — не думаете ли вы, что они защитят умерших перед подземными судьями — не формулирует ли безбожный автор архаичнейшее верование?<sup>27</sup> Но это дописанная история эпитафии. Отражением ритуального диалога с участием хтонических существ в надписях является вовсе не диалогическая эпитафия, но эпитафия, состоящая из одних «ответов». В ритуале это — слова, обращенные к подземным богам, но закрепление анкеты умершего в надписи на памятнике само собою делает адресатом этого сообщения любого читателя, т. е. путника. Если перемена адресата — вместо бога прохожий — имела место, когда обрядовые речения превращались в эпитафии, то тем самым религиозный текст, т. е. сакральные формулы, обращенные к богам, превращался в текст фольклорный, т. е. связанный с обрядом, выросший из ритуала, но обладающий некоторой независимостью от культа и известной свободой варьирования. Актуальность ответа на вопросы исчезает после похорон: умерший допрошен и впушен в преисподнюю. И только тогда, когда в надписи как адресат уже мыслится путник и возникает вынесенная за рамки культа фольклорная словесность, только тогда персонаж эпитафии, но не ритуала, путник, также обретает голос, и появляется диалогическая эпитафия. Поэтому справедливо ут-

<sup>21</sup> Kirchoff A. Studien zu Geschichte der griechischen Alphabet. Gütersloch, 1887<sup>4</sup>, S. 64=IG XII, 3, 762a (остров Фера).

<sup>22</sup> Raubitschek A. E. Das Denkmal-Epigramm. — In: L'épigramme grecque. . . , p. 1—26.

<sup>23</sup> Campbell D. A. — Classical Review, t. 86, N. S. 22, 1972, N 1, p. 59—61.

<sup>24</sup> См.: Лурье С. Я. Греческие паспорта для входа в рай. — В кн.: Вопросы антич. литерат. и классич. филол. М., 1966, с. 26—25, стих 8 и сл.

<sup>25</sup> См.: Frobenius L. Dämonen des Sudan. Jena, 1924, S. 230 f.; Meek G. K. A Sudanese kingdom. London, 1931, p. 556 f.

<sup>26</sup> Procop. Bell. Got. IV, 20.

<sup>27</sup> Luc. De luctu 23.



верждение, что диалогическая эпитафия происходит от ритуального диалога, но, как мы видим, не прямо, а путем сложной трансформации. Разрабатывая возможности диалога, эпитафия затем сочетает и других собеседников: умерший говорит с умершим, путник с путником, статуя со статуей. Эти возможности, как и вообще диалогическая форма, особенно охотно используются в книжной традиции. Литературная эпитафия перебирает и все возможности стихотворной техники диалога. Отдельные реплики могут занимать по дистиху, по стиху, по полстиха, в одном стихотворении могут использоваться все эти техники, и может эпитафия состоять из стихотворения-вопроса и стихотворения-ответа; как показывает С. С. Аверинцев, литературная эпитаграмма привержена именно исчерпыванию логических возможностей ситуации, это — «что-то вроде постановки и решения задач различной сложности по занимательной логике»<sup>28</sup>. В сравнении с литературной реальная эпитафия более скромна в средствах, она определенно тяготеет к диалогу путника и могилы или умершего и редко выдерживает до конца трудную технику ἀντιλαβᾶι (реплики по половине или трети стиха), в то время как для сочинителя книжной эпитаграммы составить ее целиком в этой технике — дело чести. Добавим, что и литературная, и реальная эпитафии, будучи результатом сложной переработки обрядовых текстов, сохраняют в одном аспекте верность своему источнику: участников диалога — двое, ритуальная антифонность сохраняется, несмотря на замену участников диалога.

3. Следующая фольклорная черта эпитафий — устный характер их прочтения. Конечно, в древности всякое написанное слово предназначалось для прочтения вслух<sup>29</sup>. Λέγω, это и «говорить» и «читать»<sup>30</sup>, ἀκούω «слышать—слушать» и «пожимать написанную речь», ἀκοή «чтение книг», ἀκόβοιτες «читатели», в отличие от ἀναγνώστης «профессиональный читчик»<sup>31</sup>.

Но устность эпитафии обуславливает самое структуру текста. И не только в том смысле, в каком формульность и звуковые повторы эпоса обусловлены мнемоническими нуждами сказителя (о формульности эпитафий см. ниже). Дело в том, что надгробная надпись в том или ином виде содержит прямую речь. Текст эпитафии исходит от ее персонажа. Персонажей немного: умерший, могила, памятник, путник, посвятитель памятника, родственник. Прямая речь персонажа эпитафии отличается от прямой речи в «обычном» литературном произведении. В последнем случае прямая речь не делает текст устным, потому что читатель сохраняет дистанцию между моментом чтения и моментом произнесения

речей героем. Текст же эпитафии устроен так, что его произнесение актуализирует присутствие персонажа. Читатель произносит обращенные к нему слова — это говорит памятник, умерший или могила, стоящему перед ним путнику; читатель произносит слова путника и в тот же момент оказывается персонажем эпитафии, совпадает с ним, принужден играть его роль. Соприсутствие исполнителя и слушателя — специфическая черта фольклора. Чтобы фольклорное исполнение отличалось от актерского чтения литературного текста, исполнитель должен быть соавтором текста, должен создавать непосредственно перед слушателями свой вариант произведения. Единичному акту исполнения фольклорного произведения в случае с эпитафией соответствует не произнесение — исполнение одной надписи, потому что ее текст не меняется, а прочтение материально разных, отдельных надписей, если они представляют собою варианты некоторого типа эпитафий. Вариации происходят не от исполнения к исполнению, а от надписи к надписи. Устность письменного фольклора обладает, таким образом, большим своеобразием.

Рассмотрим теперь, как выражается в эпитафии прямая речь. Прежде всего это перволичная форма, засвидетельствованная самыми древними памятниками. Как владельческие и посвятительные, надписи на могилах сообщают: τοῦ δεῖνος εἰμι σῆμα / μνήμα «я — могила такого-то», ἔστησε ὁ δεῖνα ἐμὲ τῷ δεῖνι «меня такой-то посвятил такому-то». Во времена архаики прямая речь вещи преобладает не только во владельческих посвятительных и надгробных надписях, но и в сигнатурах скульпторов и гончаров, в надписях на росписи ваз, на монетах и геммах и т. д.<sup>32</sup> По происхождению такая форма связана с мифологическими представлениями. Но лишь по происхождению, так как уже в VII в. до н. э. она не была единственной и обязательной. Но если из сигнатур скульпторов она уходит уже к концу VI в. до н. э., то в традиционной области погребального обряда воспроизводится с известной регулярностью до VI в. н. э. Не только не отмирает в эпитафиях перволичная форма, но развиваются и распространяются другие способы актуализировать текст.

Одни из них — местоимение: ὅδε (τόμβος), ἦδε (στήλη), τόδε (μνήμα/σῆμα). Это указательное местоимение первого лица, т. е. говорящий может использовать его для указания на самого себя, или на другой предмет, но в речи обращенной к присутствующему рядом собеседнику. Иными словами, ὅδε «тот, на кого я указываю»<sup>33</sup>. Перволичная форма и местоимения ὅδε, ἦδε, τόδε

<sup>28</sup> Burzachechi M. Oggetti parlanti nelle epigraphi greche. — Epigraphica. Rivista italiana di epigrafia. 1962, 4, p. 4 sq.; Брагинская Н. В. Надпись и изображение в греческой вазописи. — В кн.: Культура и искусство античного мира. Материалы научной конференции ГМИИ А. С. Пушкина 1979. М., 1980, с. 41 сл.

<sup>29</sup> Stanford W. B. The sound of Greek. Berkeley—Los Angeles, 1967; Bologh J. Voces paginarum. — Philologus, LXXXII, 1923, S. 84—109.

<sup>30</sup> Liddell H. G., Scott R., Jones H. S. Greek-English lexicon. 1940, s. v. λέγω III, 8; Ср.: Dicite, qui legitis: sit tibi terra levis. CIL II 1512; 5058.

<sup>31</sup> Hendrikson G. L. Ancient reading. — Class. Journ. XXV, 1929/30, p. 182—190.

<sup>32</sup> Schwyzler. [Ed]. Griechische Grammatik, Bd. II. München, 1950, S. 208 f. — В эпитафии Авдриску первое лицо выражено и личным, и указательным местоимением: Ἀνδρίσκω μνημεῖον ἐγὼ, τόδε. (Peek W. Griechische Grabinschriften. Berlin, 1960, N 201).

используются в значительной части наиболее представительного корпуса Пэка: № 52—124, 137—279, 595—616, 630—654, 798—821, 921—994, 1061—1147. В эпитафиях под номерами 267—594, 660—797, 1171—1208 — перволичная форма чередуется с формой третьего лица.

Второе лицо обращения (к путнику, умершему, покинутым близким, богам) организует структуру сравнимого числа эпитафий. Беседа — стихия эпитафии: разговор с родными (Пек, № 1193—1203), передача в форме прямой речи последних слов умершего (Пек, № 1204—1208), обращение по типу *ты видишь* (Пек, № 125—136, 617—629). Персонажи эпитафии обращаются друг к другу с приветствием, окликают друг друга, задают вопросы, требуют, дают советы, проклинают, просят о сострадании, желают блага в той или в этой жизни. Памятник или умерший останавливает путника, требует посмотреть на него, узнать, услышать, назвать, передать родным весть об умершем (Пек, № 1209—1599). Когда умерший просит: *Скажи мне: Здравствуй!*, — эпитафия включает в себя прямую речь читателя. Это отличает эпитафию от всех видов словесности, кроме, пожалуй, посвятительной эпиграммы, однако, только эпитафия широко освоила этот прием, и есть основания думать, что беседа с изображением в посвятительной эпиграмме получила импульс от беседы с могильным памятником в эпитафии.

Диалогическая эпитафия, выходящая к собеседнику и делающая читателя своим персонажем благодаря акту чтения, наиболее полно воплощает устность в структуре текста. Как наиболее развитая, диалогическая форма распространяется сравнительно поздно. Есть и более слабые, частичные способы придать тексту актуальность прямой речи. Это, например, ремарки типа: *σῆμα Φρασικλείας* (Пек, № 68) 'Памятник Фрасиклеи', 'девой всегда буду зваться' (от имени умершей); или: *σῆμα Ῥόδης* (Пек, № 640) после чего могильный памятник рассказывает о Роде от своего имени; или: *στάλα μανώτειρα* (Пек, № 1861) 'Я — вещая стела' от имени памятника, которому затем путник задает вопрос. Восклицанию, которым начинается эпитафия: *ἦ καλὸν τὸ μνημα* (Пек, № 164) 'Право, прекрасный памятник!' <sup>34</sup> тут же делает путника персонажем текста, даже если нет никаких других средств перевести надпись в план беседы.

Устность надписи осмыслена ею самой, что показывает выражения типа *ἀδῆσαι γράμμα* (Пек, № 1617) 'надпись возгласит', *στήλη λέγει τόδε* (Пек, № 1919) 'стела говорит вот что', *φθίνῃ πέτρος* (Пек, № 1618) 'говорит камень', *πέτρος ἀγγέλει* (Пек, № 1627) 'камень возвещает', *στήλη βοᾷ πᾶσι παρέρχομένους* (Пек, № 1635) 'стела кричит всем проходящим мимо', *γράμματα φέρεται* (Пек, № 1634) 'буквы говорят' и т. п. Эти и подобные выражения не имеют такого стертого смысла, как *закон гласит* или *в книге говорится*: способы выражения идеи говорящего памятника очень

разнообразны. Надо сказать, что и *γράμματα* 'буквы' в данном контексте гораздо ближе «звучу», чем графическому значку. В некоторых надписях встречается выражение *γράμματα Μουσῶν*, что обозначает стихотворную речь, а вовсе не письменность (Пек, № 1320, 1881, 1956).

Живой и буквальный смысл этих слов о говорящей статуе или стеле не стерся окончательно. Но несомненно и то, что представления об одушевленном камне несколько пережиточны и во всяком случае сосуществуют с иными, более рациональными.

Это качество еще памятного, недавно живого, но уже отодвинутого, позволило некоторым из безымянных авторов эпитафий превратить контраст говорящего памятника и живого человека в художественный прием. *Сверху звучащий камень говорит о мертвом с беззвучными устами* <sup>35</sup>; *стела это говорит и камень, но не я* <sup>36</sup>, *я говорящее слово ἄλαλος φῆμα* *вещаю устами мусическихкими* (*μουσικῆσσι στόματι*) *живым о не живущем среди горожан* (Пек, № 1179). Живая речь, организующая структуру эпитафии, делается и ее темой: *Стань, путник, у милой могилы. — Кто мне приказывает? — Я [приказываю] тебе, сторожевой лев. — Ты сам из камня? — Сам я [да]. — Откуда же ты наполнишься звуком? — Гласом демона [т. е. души] подземного мужа. — Кто же такой этот муж, столько почтенный бессмертными богами, что может дать голос смертного вот этому камню?* и т. д. (Пек, № 1179).

4. Подобно всякому фольклору, эпитафия, как уже говорилось, традиционна. Ее форма и содержание сравнительно мало зависят от эволюции античного общества и мировоззренческих перемен даже в такой области, как представления о смерти и загробной жизни. Устойчивость, конечно, не абсолютна. Скажем, эпитафии героям, павшим за свободу отечества, общественные полиандрии, с особым характером лавдации и темой бессмертия в славе, исчезают вместе со свободой Греции <sup>37</sup> (в Риме же военная служба более профессия, нежели гражданский долг). Но исследователей неизменно поражает языческий характер надгробных надписей древних христиан. Недавно опубликованное исследование финского эпитафиста Каянто на материале латинской эпитафии показало, что некоторые языческие понятия, формулы и топосы так прочно связываются с обликом надгробной надписи, что удерживаются в ней в течение всего средневековья <sup>38</sup>. Небеса в эпитафиях христиан именуется Олимпом, выводятся Стикс, Харон, Аид, Персефона, Тартар, Судьба-Τόχη. Душа умершего помещается среди звезд или у «бессмертных богов». Вопреки идее предопределения, смерть именуется безвременной, на языческий манер опла-

<sup>35</sup> Hoffmann E. Sylloge Epigrammatum Graecorum. Halle, 1893, N 186, 3.

<sup>36</sup> Journal of Roman Studies, XVI, (1926) 61 ff. n. 183.

<sup>37</sup> Wenz S. Studien zu attischen Kriegergräbern. Erfurt, 1913; Stella L. A. L'ideale della morte eroica nella Graecia del V secolo. Athene e Roma, 2, 1934, p. 313—324.

<sup>38</sup> Kajanto I. Classical and Christian: Studies in the Epitaphs of Medieval and Renaissance Rome. Helsinki, 1980.

<sup>34</sup> Skiadas A. D. Op. cit., S. 82.

квивают оставленный свет солнца, вопреки идее воскрешения во плоти, могилу называют вечным пристанищем и т. д.<sup>39</sup> Традиция осиливает даже содержательные противоречия: естественно, что чисто формальные особенности эпитафий беспрепятственно воспроизводятся в течение многих веков.

5. Эпитафии при всем их разнообразии используют конечный и обозримый набор топосов. Конечно, от принципа выделения *loci communes* зависит и их число, ведь общее место можно усматривать в стандартном хвалебном эпитете<sup>40</sup> или в целостном идеале человека<sup>41</sup>. Вопрос об объеме топоса заслуживает особого рассмотрения; здесь мы воспользуемся обычным нестрогим понятием темы, повторяющегося мотива, стандартного образа. Как уже было сказано, толика эпитафий сравнительно хорошо изучена. Эпитафия может включать: анкету умершего (имя, родина, родители, общественное положение, семейное положение, профессия, возраст, количество детей и т. п.), причем она иногда переходит в биографию; характеристику внешних и внутренних достоинств умершего в духе лавдации; указание на факт смерти, хотя ситуация (читатель находится перед могилой) делает такое сообщение избыточным; описание обстоятельств смерти; топос безвременной смерти, увядшего цвета жизни, завистливой и жестокой судьбы; тему безутешной скорби и вечного оплакивания; вечной славы и памяти потомков; проклятие осквернителю могил; обращение к путнику с приветствием и благопожеланием; аналогичное обращение к умершему; предположение о встрече за гробом; темы утешения: все смертны, добрые имеют добрый удел за гробом и т. д., обращенные как к умершему, так и к путнику; оплакивание умершим «света солнца», описание мрака преисподней, рассуждение о судьбе души и тела; описание и объяснение памятника и др.

Сколько бы ни был велик этот список, важно одно: тем и образов, которые бы не повторялись, были бы уникальны, очень немногие.

6. Переживания и чувства, выражаемые в эпитафиях, обращены к совершенно конкретным реальным людям подобно тому, как величальная песня, или инвектива (как и частное письмо), имеет в виду конкретного и реального адресата, а не вымышленный персонаж, как в литературном произведении. Но вместе с тем чувства и люди в эпитафиях обладают фольклорной обобщенностью. В этом отличие реальной эпитафии от литературной, независимое от того, вымышлен ли персонаж последней или умерший — близкий автору человек. В литературной эпитафии инди-

<sup>39</sup> Becker F. Die heidnische Weiheformel D. M. auf altchristlichen Grabsteinen. Gera, 1881; Waldt P. L'inspiration païenne et le sentiment chrétien dans les épigrammes funéraires du 6-e siècle. — L'Acropole. 6, 1931, p. 3—21; Simon M. Θίρηται, οὐδείς ἀθάνατος. Étude de vocabulaire religieux. — Revue d'histoire des religions. 113 1936, p. 190; Lattimore R. Op. cit., p. 301—340; Besouw R. Untersuchungen über den Einfluß der heidnische Vorstellungswelt der christliche lateinische Grabpoesie. Bonn, 1943; etc.

<sup>40</sup> Tod N. Laudatory epithets in Greek epitaphs. — Annual of British School at Athens, 46, 1951, p. 182—190.

<sup>41</sup> Stella L. A. Op. cit.; Stecher A. Op. cit.; Pircher J. Op. cit.

видуальный лирический элемент вырастает из речи путника или родственника, обращенной к покойнику. И если в реальной эпитафии обращение к умершему может ограничиваться *χαίρε*, то в литературной — стремится захватить весь текст, и именно здесь находит себе место субъективная лирика в современном смысле слова<sup>42</sup>. Но в реальных надписях даже биография усопшего, которая, казалось бы, предоставляет возможность создавать исключительно индивидуальные рассказы, оказывается типизированной. Существенны только поло-возрастные различия. Если умер ребенок, то родители его всегда несчастные старцы (фольклорное противопоставление поколений), если человек умер до брака, то говорится о смерти перед свадьбой, в самый момент свадьбы (мотив слишком распространен, чтобы видеть в нем отражение реальных обстоятельств смерти). Вариант этого мотива — смерть вместо свадьбы: вместо брачного чертога — чертог Персефоны, вместо свадебной процессии — погребальная, вместо брачных факелов — погребальные, вместо жениха/невесты — Аид/Персефона. Мифологическое тождество брака и смерти предстает в фольклорном сюжете как смерть во время свадьбы<sup>43</sup>. Реальная жизненная ситуация подтягивается к этой сюжетной парадигме и тогда, когда умирает ребенок, и тогда, когда умирает замужняя женщина (см., например, ниже эпитафию Бавкиде). Обилие таких эпитафий можно объяснить тем, что в реальную жизненную ситуацию вмешивается сформированная мифом парадигма, или тем, что данная ситуация так выделена среди прочих, что ее непременно отметят в надписи. Иными словами тождество брак-смерть либо навязывается реальности, либо производит в ней отбор.

Лексика похвального, в том числе надгробного, слова сказывается на обобщенном образе умершего: *ἀγαθὸν καὶ σαφρόνον ἀνδρὸς*. Неиндивидуален его портрет: он красив, подобен цветку, на его щеках «первый пух». Исключительным единством и устойчивостью отличается идеальная характеристика женщины. Это добрая, плодовитая мать, верная прекрасная жена, домовитая, рукодельница. Эпитафия фиксирует нормативы: счастливые семьи, преданные супруги, любящие родители, почтительные дети, добрые хозяева, полные благодарности рабы.

На материале хвалебных эпитетов М. Н. Тод рисует нормативную характеристику «среднего» грека: он благочестив, но не религиозен, его добродетели проявляются в отношении к родным, друзьям и соседям, его чувства теплые, но сдержанные, он не проявляет особой преданности ни государству, ни правителю, ценит верность, достоинство и честность и все те качества, которые помогают «легко вращаться колесикам социальных взаимоотно-

<sup>42</sup> Ср.: Чистякова Н. А. Античная элиграмма. Изд. МГУ, 1979, с. 40.

<sup>43</sup> Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра (период античной литературы). Л. 1936, с. 82 сл., 93 сл., 114, 120, 338 сл.

шений», он «приветствует мрачноватый юмор и делает выносимей унылую повседневность»<sup>44</sup>.

Квазииндивидуальные обстоятельства смерти указываются тогда, когда они имеют парадоксографический характер. Скажем, похоронена половина тела рыбака, другую проглотила акула; описывается злодейское убийство, смерть от молнии, в огне и т. п. Эти обстоятельства интересуют эпитафию не в контексте индивидуальной судьбы (как кара или воздаяние), а как чудесное вообще, как проявление стихийных сил, как тема превратности судьбы. Не индивидуальное, а социальное и религиозное значение имеют указания на погребение вдали от родины или на кенотаф для погибших в море. И здесь нет места для выражения личного отношения к такого рода смерти. Эпитафия говорит от имени конкретного лица:

Смертью убивших меня накажи, о Зевс-страннолюбец!

Тем же кто предал земле, радости жизни продли.

(AP VII 516, пер. Л. Блуменгау)

Но, как в драматическом представлении, «я» говорит хор — гражданская община, чтущая законы гостеприимства.

7. Эпитафия, занимая промежуточное место между эпической формой и минимальными паремическими жанрами, естественно включает в себя малые фольклорные произведения: гномы, поговорки, заклятия, загадки. Могильные сентенции, связанные, как правило, с отношением к жизни и смерти, разрабатывают один мотив, реализуя (в разных эпитафиях) его логические, синтаксические и мировоззренческие возможности, иногда разводя шкалу вариаций до противоположностей. Сентенции, изъятые из эпитафий можно расположить так, чтобы получились диалектический трактат — *consolatio*. Например, такой: *Ранняя смерть — вот причина печали, [ибо] не так сама смерть страшна, как смерть прежде родителей. [Впрочем], старость мучительна, и рад уйти от нее человек. [А] ранняя смерть позволяет избежать старости. Молодость — вот дар богов, [а потому] те, кого любят боги, гибнут молодыми. Болезни и старость достаются трусам, а храбрых и молодых уносит Арес. [Разве не] молодыми гибнут отважные спартанцы [?]. [Так что] не сама смерть страшна [и] не ранняя смерть страшна, [но] бесславная смерть [старика]*. Нами добавлены здесь только слова в скобках, остальное — из самих надписей.

Изучение и могильных сентенций, и фразеологизмов необходимо связывать с гномикой Гесиода, семи мудрецов и т. д. Систематического анализа в этом направлении не производилось<sup>45</sup>, но на плодотворность такого поиска указывает бытование одной и той же сентенции в гомеровском эпосе и в эпитафии: *Так же,*

*как листья, деревьев, сменяются роды людские* — эта строка из Илиады (VI, 146) как цитата из «хиосца» введена в элегию Симонида (AP IV, 3) и встречается в реальных надписях точно в том же виде (Пек, № 1658) и с расхождениями (Пек, № 1659).

Загадки в эпитафиях вырастают из вопросо-ответной формы беседы путника и могильного *εἰκόβ*, когда изображение обладает скрытым смыслом, аллегорическое, и поясняется путнику. Загадка: *Орел на могиле (ἀετὸν ἔχει τὸ μῦθρα)*. — Отгадка: *Это значит, что здесь лежит вот кто. . .* (Пек, № 1615). Или: *Вот красивый памятник, изображающий изящную женщину. Кто она? — Письмена Муз сообщают: Менофила. — А зачем на стеле вырезана лилия, альфа, книга, корзина для шерсти и венок? — Книга, конечно, указывает на мудрость, венок, что она носила когда-то, на (жреческую) должность, а на то, что она была единственным отпрыском — единица (т. е. альфа); скромную добродетель обозначает корзина, а цветок — ее расцвет, который похитил демон. — Пусть легка будет земля тебе, столь славной умершей! Увы, бездетным родителям ты оставила только слезы* (Пек, № 1881). Но надпись может оставить путника и без ответа: *О, путник, кто может сказать, посмотрев на эту тощую оболочку: Гиласом ли был я или Терситом?* (Пек, № 1612; под надписью изображен скелет). Большая эпитафия из 10 строк не называет имени умершего, и только в конце открывается, что это акrostих и что имя умершего слагается из первых букв каждого стиха (Пек, № 1610). Еще более затейлива надпись II в. н. э. из Вифинии: *Спешишь ли ты, чужеземец, или время тебе позволяет, остановись у моей могилы и узнай мое имя, избранное мною премудро, откуда я был жив. Девять букв у меня и четыре слога. Будь внимателен! каждый из первых трех слогов содержит по две буквы, оставшийся — три, и пять букв — согласные, число же их (т. е. псефос — сумма числовых значений букв.) — пятьсот и дважды семь. Если теперь, изведавши, знаешь, кто написавший все это, конечно знаком ты Музам и мудрости причастен* (Пек, № 1324)<sup>46</sup>.

8. Фольклорной чертой эпитафий следует считать высокую степень формульности. Стандартные образы и мотивы выражены в них в близких словах, связаны с определенными синтаксическими конструкциями и метрическими схемами (положение в стихе). Χαῖρε καὶ ἐν φιλίῳις — формула благопожелания умершему, вторая половина пентаметра; μῦθρα τὸδ'ἔστιν τοῦ θεῖου — информация о принадлежности памятника имяреку, первая половина гексамetra; μή με παρῆλθης — просьба к путнику не уходить мимо, конец гексамetra; ὄνομα μοι ὁ θεῖος — самопредставление умершего; ἀφοῖς περιπέσοιτο σφύραϊς — проклятие осквернителю могил; μῦθρα τῆς σῆς ἀρετῆς — похвала умершему и т. п. В отличие от латинских эпитафий, формульность греческих более свободная, и точ-

<sup>44</sup> *Tod N. N.* Op. cit., p. 189.

<sup>45</sup> См., однако, классификацию гном по содержанию: *Labarbe J.* Aspects gnomiques de l'épigramme grecque. — In: *L'épigramme grecque*. . . , p. 349 sq.

<sup>46</sup> Надгробную сфингу — частую собеседницу в разгадывании «гробовых тайн» — может быть, следует помнить при интерпретации драматургических версий мифа о Лабдакидах.

ных повторов, как *sit tibi terra levis*<sup>47</sup>, немного. Формула в греческой эпитафии — это образное лексическое и синтаксическое единство, каждый элемент которого варьирует и грамматически, и лексически, и диалектно, и по месту в конструкции. Так, в формуле «проходящий, остановись!» в варианте Пек, № 1314: *στᾶθι πέλας, παροῦδίτα* по сравнению с № 1327 и 1328: *στήσον ἔχνος, παροδεῖτα* изменяется время императива в первом слове, которое к тому же отличается по диалекту, заменяется второе, фонетически варьирует третье. А в *στήσον, ὄδοιπῶρε, βῆμα* (№ 1321) первое слово совпадает с первым в № 1327 и 1328, второе семантически соответствует третьему в № 1314, 1327, 1328, третье семантически соответствует второму в 1327 и 1328. В строке *στῆθι πέλας στήλη[ς] π[αροδοιπῶρε]* (№ 1323) первое слово — фонетический/диалектный вариант первого слова в № 1314, второе совпадает со вторым там же, третье является инновацией по сравнению с предыдущими примерами и уточняет второе, четвертое семантически соответствует третьему в № 1314 и 1327, 1328 и второму в 1323, а по структуре соединяет приставку *παρ-* из *παροῦδίτα* в № 1314, 1327, 1328 и слово *ὄδοιπῶρε* в № 1323. Ср. также № 1317: *στήσας, ὃ παροδεῖτα, ἔχνος ποδός;* № 1303: *στήσας, ὃ φίλε μοι, ἔχνος βραχύ* и др.

На семи надгробиях из Малой Азии проклятие осквернителю могилы выражено двустишием: *[τίς] ἄν π[ρ]οσοίσει χεῖρα τὴν β[ι]αρόφθονον, οὕτω[ς] ἄωροι[ς] περιπέσοιτο συμφορ[αῖς]*. На четырех из них есть небольшие лексические расхождения (Пек, № 1375), а в одном из четырех этих случаев полностью (остается только одно слово) заменяется вторая строка: *Ἐκάτης μελαίνης περιπέσοιτο δαίμοσιν*; еще в одном варианте строки поменялись местами, кроме того, вторая строка двустишия завершает восьмистишие выступая таким образом отдельно от «своего» дистиха (№ 1960). Полустишия или один стих из дистиха обладают самостоятельностью и вступают в различные сочетания, как и формула эпоса. Формульность нагнетается, когда объединяются в одной строке два «свободных» формульных полустишия. Так, *χαῖρε . . . καὶ ἐν εἰς π κοῦφη δε[τε]* *γαῖα καλόπτοι* объединяются в стихе: *χαῖρε καὶ εἰν Ἀῖδα· κοῦφη δὲ τε γαῖα καλόπτοι* (№ 1389). А предела формульность достигает, когда два варианта одной формулы стоят рядом в одной надписи:

*Νερμηῖδα, σῦνευε, δια Κλεοπάτρα,  
Κοῦφη σεῖο Νερμηῖδα, γαί' ὅστεα κεύθοι,  
Κοῦφη σεῖο κέκυθε, Νερμηῖδα, ὅστεα γαῖα*

(№ 1408)

Такую эпитафию, может быть, не бессмысленно сопоставить с пародией; например, с пародией Владимира Соловьева на символистские клише: *Над зеленым холмом, над холмом зеленым, Нам*

<sup>47</sup> *Lier B. Topica Carminum Sepulcralium Latinorum. — Philologus. Bd. 62, 1903, S. 445—477, 563—603; Bd. 63, 1904, S. 54—65; Lattimore R. Op. cit., p. 65—73.*

*влюбленным вдвоем, нам вдвоем влюбленным Светит в полдень звезда, Она в полдень светит* и т. д. Мы не называем нашу эпитафию пародией (хотя смеховые надгробные надписи известны). Сравнением с пародией мы хотели бы подчеркнуть осознанность эпитафией своих особенностей; высокую степень «сознательности» жанра (ср. обсуждение в эпитафии ее устности — голоса умершего или памятника). Разумеется, в литературных произведениях формальные особенности традиционной надгробной надписи освещаются особенно резким светом. Не входя в подробное рассмотрение этого вопроса, приведем здесь антологическую эпитафию Павла Силенцария (VII, 307), в которой пародируются традиционная форма диалога умершего и путника и безжалостно отбрасываются стоящие за ней ценности: *Имя мое. . . Что с того? — Мне отечеством. . . — А к чему это? — Знатного рода я. — А если б незнатного? — Славно прожив, я жизнь оставил. — А если б бесславно? — Ныне покоюсь я здесь. — Кто [это «я»] и кому ты это говоришь?*

То, что близкие формулы распространены в определенной местности — также фольклорная особенность эпитафии, так как именно фольклорные произведения имеют локальные варианты. Цитированное выше проклятие осквернителю могилы — распространено в Малой Азии; аттической является хвала: *ἀγαθὸν καὶ σαόφρονος ἀνδρὸς καὶ ἀντ' ἀρετῆς ἰδὲ σαοφροσύνης*. Чтобы объяснить тиражирование надписей в определенной области, было выдвинуто предположение о существовании учебников, сборников образцов, которыми пользовались резчики и откуда близкие покойного выбирали подходящую надпись<sup>48</sup>. В некоторых случаях имя умершего, действительно не укладывается в стихотворную строку, ломает размер стиха, в который включается, в то время как остальные строки с точки зрения метрики правильные<sup>49</sup>. Это позволяет предположить, что в готовую эпитафию подставляли, не всегда с равным успехом, имя конкретного человека. Однако случаев полного повторения надписи немного в сравнении со свободным варьированием и комбинациями из большого числа готовых форм. «Учебником», по-видимому, служил некрополь и устная традиция. Сборники эпитафий могли, конечно, существовать, ведь тематические собрания эпиграмм, судя по папирусным находкам, составлялись в III в. до н. э.<sup>50</sup>, а найденные тексты, вероятно, не самые

<sup>48</sup> Надо сказать, что один и тот же факт — ошибки и описки — тракуются одними исследователями в пользу существования таких учебников (резчики были неграмотны и ошибались при слепой копировке) и против возможности их существования (наличие образцов ограничивает свободу варьирования, исключает ошибки и проникновение в надпись примет устного и диалектного произношения), см.: *Cagnat R. Sur les manuels professionnels des graveurs d'inscriptions romaines. — Revue de philol., de littérat. et d'hist. anciennes. 13, 1889, p. 51—65; Lattimore R. Op. cit., p. 18—20.*

<sup>49</sup> *Geffcken J. Op. cit., S. 93* ср. *Hoffmann E. Op. cit. 2, 45, 401* и др.

<sup>50</sup> *Beitzstein R. Epigramm. — In: Pauly — Wissowa — Kroll Realencyclopädie, s. v. Epigramm, col. 72 f. Bd. VI, 1907.*

ранние. Со временем сборник надгробных надписей был, как известно, приписан Симониду и лег в основу VII книги Палатинской антологии. Предполагаемые, хотя и весьма вероятные, сборники эпитафий не следует, однако, считать «пособиями» для резчиков<sup>51</sup>. Скорее это аналоги списков эпических поэтов. Набор топосов, формул, метрических фрагментов, мотивов, сюжетных ходов, композиционных принципов эпитафий сохраняется в «памяти культуры» на тех же правах и при тех же условиях, что эпические топосы, формулы и т. п. Запись гомеровских поэм при Писистрате, хотя и положила начало текстологии, не отменила устного характера бытования эпоса. Поэму по-прежнему учат наизусть, но слушая не учителя, а собственное чтение по списку. Так и кладбищенская поэзия, устная изначально, запоминалась при слушании собственного чтения сборников или, скорее, самих надписей. Ведь надписи на могилах сопровождали «путника», персонажа эпитафии, так как могилы располагались вдоль дорог. А чтение их «любопытные греки» были очень привержены, так что Солон законодательно запретил посещать чужие могилы, а Плутарх считает воздержание от чтения эпитафий одним из средств против *πολυπραγμοσύνη* 'любопытства, или суетливой суетности'<sup>52</sup>.

10. К формулам примыкают и «пустые» синтаксические конструкции, которые, видимо, обладают над традицией властью, едва ли не превышающей инерцию лексического и образного наполнения формул. Характерно, что Вернер Пек использовал среди своих классификационных принципов группировку эпитафий по чисто синтаксическому основанию. Он выделяет, например, (1) тип *εἰ-Satz* в реальном и ирреальном вариантах (№ 1686—1701: *Wenn einer, dann dieser*); (2) «координированный тип» (№ 1702—1738 «как — так»); обстоятельства жизни и смерти человека соотносятся друг с другом, например: *Нас и живых в общей жизни видело солнце, и умерших в старости объемлет одна могила.* (Пек, 1715); (3) «контрастный», или противопоставляющий, тип *μέν — δέ* (№ 1739—1753); здесь противопоставляются могила и кенотаф, могила и изображение, тело и прах, могила и тело и т. п. Особо Пек выделяет группу эпитафий, в которых контрастно противопоставляются тело и душа, прах и посмертная память и слава (№ 1754—1784, ср. 1785—1801). К этому надо добавить (4) «исключающий» тип *οὐκ — ἀλλά* (№ 1802—1830). О вариативности в связи с эпитафиями нужно говорить не только в смысле повтора формул с вариациями. Каждая эпитафия в целом, структурно, мыслится вариантом другой. Это не замкнутый уникальный текст, поэтому на надгробиях могут рядом стоять несколько эпитафий. В Антологии дошли две реальные эпитафии Эринны на могилу Бавкиды:}

<sup>51</sup> Исключение, может быть, следует сделать для «мастерских кладбищенских камнерезов императорского Рима.

<sup>52</sup> *Plut.* De curios. 520 d; v. Sol. 21.

Стелы мои, и сирены, и ты, о печальная урна,  
Что схоронила в себе праха ничтожного горсть!  
Молвите слово приветя идущему мимо могилы,  
будет ли он из своих, или с чужой стороны.  
Также скажите ему, что невестой сошла я в могилу,  
И что Бавкидой меня звал мой отец; и пускай  
Знает, что с Телоса я, как и то, что подруга Эринна  
В камень над гробом моим врезала эти слова.

\* \* \*

Это могила Бавкиды, невесты. К слезамп омытой  
Стеле ее подойди, путник, Аиду скажи:  
«Знать ты завистлив, Аид!» Эти камни надгробные самп,  
Странник, расскажут тебе злую Бавкиды судьбу:  
Факелом свадебным тем, что светить Гименею был должен,  
Свекру зажечь привелось ей погребальный костер,  
И суждено, Гименей, перейти было звукам веселым  
Свадебных песен твоих в грустный напев похорон.

(AP VII 710, 712, пер. Л. Блуменау)

У Пeka эпитафии, представленные на одной могиле в нескольких вариантах, приводятся под номерами 1961—2004, к ним следует добавить некоторые надписи из группы дополняющих или параллельных стихотворений (Пек, № 1888—1960). Варьирование зачастую не дает ничего информативно нового, и если бы автор был последовательным, ему пришлось бы реализовывать все возможности варьирования его темы. Но, как правило, довольствуются двумя—тремя вариантами: (а) *Здесь Диалог, чистым огнем члены очистив, мудрости научен, переселился к богам;* (в) *Здесь Диалога разумного покоятся голые кости, который пребывал подле добродетели и мудрости. Но то, что лежит — ничтожный рассыпанный прах, а душой [освобожденной] из членов, владеет широкое небо* (Пек, № 2005).

Случай, когда в одной эпитафии приводятся разные варианты одной формулы или на одной могиле разные эпитафии-варианты, показывают, что и всякая эпитафия мыслится вариантом (может быть, точнее — частным случаем) некоторой идеальной эпитафии. Для установления инварианта эпитафии необходимо проделать целый ряд исследований. Здесь мы набрасываем только prospect такой работы.

Во-первых, все имеющиеся реальные эпитафии принимаются за варианты одной, чтобы затем по опыту фольклористики составить сводный текст. При наложении эпитафий (сначала текстов очевидно близких, затем результатов этого сложения) составляется словарь синонимов эпитафии. Скажем, *свет-жизнь-цветок-солнце, смерть-мрак-тартар-обрыв нити-сорванный цветок, бессмертие-слава-память-пребывание среди звезд, душа-огонь-эфир-дыхание-птица* и т. д. На основе частотности можно выделить основные и второстепенные элементы и топосы эпитафий.

Установить структуру эпитафии сложнее. Нет для всех эпитафий одной структуры, есть набор элементарных структур и правила превращения одной структуры в другую. «Историческое развитие» эпитафии можно представить как осуществление логических возможностей структурных трансформаций. Скажем, предло-

жения типа *ты смотришь на могилу такого-то* известны только с I в. н. э., но императив *смотри на могилу такого-то* — с IV в. до н. э. Например, анкета умершего («ответ») порождает вопрос путника, а затем развернутый вопросно-ответный диалог и наконец чисто вопросительную конструкцию (ср. выше загадки, а в европейской поэзии стихотворения по типу: *Чья это могила? Быть может. . .?*). Выделение правил трансформации от минимальных сдвигов до максимальной перевернутости представляет большие трудности, но и наибольший интерес. Для того, что выше описывалось как синтаксическое варьирование, соразмерным представляется понятие «сдвига», для получения одной «пустой» конструкции из другой — различные приемы трансформации.

Элементарные структуры могут соединяться и в цепочки, выступая как блоки более сложного устройства. Но если число функций в волшебной сказке, как показал Пропп, чтобы сказка оставалась собой, варьируется в определенных пределах и не может сводиться к одной или двум функциям, то для существования эпитафии необходимый набор элементов и элементарных структур минимален и может быть равен одному, в то время как сводный каталог элементов будет достаточно велик. Это объясняется в частности тем, что эпитафия ситуативна, конституирующая ее элемент находится вне текста — некрополь, умерший, путник. Важно подчеркнуть, что сводный текст эпитафии (т. е. текст, в котором подобные элементы и элементарные структуры наложены друг на друга) будет существенно больше по объему, чем реальные эпитафии. Общее число элементов превышает число элементов и элементарных структур в самых больших и богатых (что не одно и то же) эпитафиях в несколько раз, хотя уникальных элементов в эпитафиях очень мало. Это означает, что из набора эпитафических элементов и элементарных структур каждая эпитафия реализует очень незначительную часть. Размер греческой эпитафии не превышает 24 стихов (надпись в 44 стиха в собрании Пека — не эпитафия, а поэма умершего латиноязычного мальчика, запечатленная его родителями на камне). Средний размер эпитафии 4—8 строк. Как сказано: *Сердятся Музы, коль много стихов в эпиграмме* (AP IX, 342). В Антологии самая большая эпиграмма занимает 38 стихов (II, 771), а Платон предписывает делать могильные плиты такого размера, чтобы на них уместились четыре гексаметра (Legg. 958e). Разрыв между достаточным и максимальным числом элементов и элементарных структур говорит против того, что мы имеем дело с обычным фольклорным произведением. Этот разрыв свидетельствует в пользу того, что разнообразие надгробных эпиграмм достигается способами объединения элементов, т. е. «пустыми» конструкциями, структурами. Может быть, описывать эти структуры удастся в терминах порождающей поэтики. Эпитафии достаточно однообразны, чтобы это было возможно, и достаточно разнообразны, чтобы это было не бессмысленно. Историческим развитием эпитафии можно пренебречь, как пренебрегает порождающая поэтика эволюцией индивидуального автора. Несмотря на очевидное един-

ство могильной поэзии, которое должно сделать описание более простым в сравнении с описанием авторской лирики, формулировка Темы эпитафии представляет большие трудности из-за мировоззренческого «разброса» памятников. Формулируя Тему эпитафии, вероятно, придется ввести категорию «границы»: эта категория относится к уровню абстракции, на котором мировоззренческие расхождения не отражаются. Конкретизируя границу во времени с применением приема контраста, получаем конструкцию эпитафий типа «прежде — теперь» (*πότε/πρόσθευόν*), «теперь одно — прежде другое»; с применением контраста с тождеством, — конструкции типа «как прежде — так и теперь». Граница, конкретизированная пространственно в микрокосме при применении приема параллелизма, основанного на определенной синонимии в словаре эпитафии, дает обычную для целого ряда эпитафий картину: душа отделяется от тела, идет на небо, а тело остается в земле. Тело в синонимическом словаре = земля (заем из земли, порождение матери-земли) и возвращается в землю; душа мыслится воздухом, дыханием, эфиром (а также заемом с небес), и возвращается на небо, «домой». Конец жизни — микрокосмогония навыворот — отделение неба от земли происходит не в начале, а в конце, и на месте демиурга — смерть. Поскольку при создании порождающей поэтики эпитафии придется иметь дело с высказываниями противоположного смысла и отрицающими друг друга, необходимо ввести прием отрицательной аранжировки. Другой прием «от противного» описывает такую ситуацию: есть прямой ход — биография умершего — и описание того, чего больше не будет (тип *ὄψεται*), а также описание жизни как того, чего человек не испытал.

Необходимо установить правила сцепления элементов, развертывания сложных структур из элементарных, соотнесение топосов с синтаксическими конструкциями, формул с топосами, объема эпитафии с наличием тех или иных топосов, формул конструкций и т. д.

При реконструкции разрушенных и исправлении испорченных надписей опытные эпиграфисты опираются на интуитивное представление о том, что должно и может быть в эпитафии и чего там быть не может и не должно. Иными словами, интуитивно имеют дело с тем, что мы называем инвариантом эпитафии. Изучение порождающей поэтики этого жанра косвенно, быть может, послужит и практическим задачам эпиграфистов, заменяя оцупывание стертых надписей умственным *tour de force*.

Т. В. ЦИВЬЯН

В IV книге Георгики, посвященной пчеловодству, есть единственная дигрессия — описание сада, сделанное «мимоходом» (*praeteritio*) и занимающее 33 строки. Прежде чем высказать некоторые общие соображения об этом фрагменте, привлекающем постоянное внимание исследователей, необходимо коснуться его внутренней структуры.

- Atque equidem, extremo ni iam sub fine laborum  
Vela traham, et terris festinem advertere proram,  
forsitan et, pingues hortos quae cura colendi  
ornaret, canerem, biferique rosaria Paesti;  
120 quoque modo potis gauderent intuba rivis;  
et virides apio ripae, tortusque per herbam  
cresceret in ventrem cucumis, nec sera comantem  
narcissum, aut flexi tacuissem vimen acanthi,  
pallentes hederas, et amantes litora myrtos.  
125 Namque sub Oebaliae memini me turribus altis,  
qua niger humectat flaventia culta Galaesus,  
Corycium vidisse senem, cui pauca relict  
iugera ruris erant; nec fertilis illa iuvenis,  
nec pecori opportuna seges, nec commoda Baccho.  
130 Hic rarum tamen in dumis olus, albaque circum  
lilia, verbenasque premens, vescumque papaver,  
regum aequabat opes animis; seraque revertens  
nocte domum dapibus mensas onerabat inemptis.  
Primusque vere rosam atque auctumno carpere roma;  
135 et quum tristis hiems etiendum frigore saxa  
rumperet, et glacie cursus frenaret aquarum,  
ille comam mollis iam tondebat hyacinthi,  
aestatem increpitans seram zephyrosque morantes.  
Ergo apibus fetis idem atque examine multo  
140 primus abundare, et spumantia cogere pressis  
mella favis; illi liliae, atque uberrima pinus;  
quotque in flore novo pomis se fertilis arbor  
induerat, totidem auctumno matura tenebat.  
Ille etiam seras in versum distulit ulmos,  
145 eduramque pirum, et spinos iam pruna ferentes,  
iamque ministrantem platanum potantibus umbras.  
Verum haec ipse equidem spatii exclusus iniquis  
praeteriteo, atque aliis post me memoranda relinquo.

‘Но, несомненно, не будь при самом конце я работы,  
Не отдавай парусов, не спеши нос к берегу править,  
Может быть, я бы воспел, какую заботой украсит  
Пышные можно сады и розарии Пестума, дважды

- 120 Цвет приносящие в год, как цикорий вынитым струям  
Рад иль брег от петрушки зеленый, как брюху подобны,  
Тыквы растут среди травы извиваясь; не умолчал бы  
Я и про гибкий аканф, про нарцисс, расцветающий поздно,  
Про зеленеющий плющ и мирт, что любит прибрежья.  
125 Так вспоминается мне: у высоких твердых эбалийских,  
Там, где черный Галез омывает нивы золотые,  
Я корикийского знал старика, у которого было

- Югеров несколько поля в забросе, земли бесполезной  
Для обработки, негодной для стад, неудобной для Вахха.  
130 Малость все ж овощей меж окружных кустов и вербены,  
Лилии белые рвал он и мак, пригодный для пищи,  
И помышлял, что богат как цари! И вечером поздно  
В дом возвращаясь, он стол нагружал некупленной сведью.  
Первым он розу весной срывал, а осенью фрукты.  
135 А как лихая зима ломать начинала морозом  
Камни и коркою льда обуздывать водные токи,  
Стриг он в то время уже гиацинта мягкие кудри  
И лишь смеялся, что лето нейдет, что медлят Зефиры.  
Пчел, принесших приплод и много роев в изобилии.  
140 Первым имел; добывал он пенистый мед из отжатых  
Сот; там и липы росли у него и богатые сосны.  
Сколько в раннем цвету плодов на обильном бывало  
Дереве, сколько оно приносило осенью спелых.  
Даже туда перенес он в ряд уже взрослые вязы,  
145 Крепкую грушу и терн, который приносит уж сливу,  
Также платаны, что теб доставляют услужливо пьющим.  
Это, однако же, сам, стесненный узким пространством,  
Я обойду, и другим предоставлю впоследствии вспомнить.’

(Пер. С. Шервипского)

Текст заключен в рамку: по две строки в начале и в конце. В начале говорится об ограничении в р е м е н н о м (*sub fine laborum*), в конце — о п р о с т р а н с т в е н н о м (*spatii exclusus iniquis*). На описание собственно сада остается 29 строк, но в них оно повторено дважды, в пропорции 1 : 3 (7 : 22), 118—124 и 125—146. Тема сада вводится в подчеркнуто необязательном, модальном аспекте: *atque equidem . . . ni iam . . . forsitan*, приводящие к *Conj.* (Mod. potent.) *canerem* 119, *nec . . . tacuissem* — 122—123<sup>1</sup>. Это создает оттенок авторской неуверенности в уместности отступления о саде. В последних строках (с повторением начального *equidem*) тема сада обрывается более решительно *Ind. praeteriteo, relinquo* 148, но с достаточно определенным «перепоручением» ее в будущем другим (*aliis post me memoranda. . .* 148). Необязательность описания сада тем самым как бы опровергается, а *praeteritio* маркирует *сад* — *hortus* как самостоятельную «словарную» единицу в поэзии (в отличие от упоминания садов, садового пейзажа и т. п. случаев, когда сад выступает как фон определенного круга тем).

Строки 118—124 содержат описание «сада вообще», точнее, сведение воедино, почти свертывание в формулу основных типов реальных римских садов (ср. *romaria, rosaria, topiaria, viridaria, hortus* в значении огорода и т. п.) на уровне их дифференциальных признаков-растений, в свою очередь, представленных на уровне примеров. В понятие сада прежде всего входит его принадлежность к сфере культуры: сад не вырастает сам по себе — его выращивают, обрабатывают, украшают; необходимым условием яв-

<sup>1</sup> Нарушение согласования времен (*canerem* — *tacuissem*) входит в нередко употребляемый Вергилием прием — подчинение не языку, а технике рассказа, см.: *Albrecht M. von. Zu Vergils Erzähltechnik. Beobachtungen zum Tempusgebrauch in Aeneis.* — Glotta, 48, 1970.



ляется *cura colendi*. Высший уровень, венец садового искусства — достойные воспевания «пышные сады» и знаменитые розарии Пестума. Далее — резкий переход к наиболее прозаическому виду сада — огороду (его ДП цикорий, петрушка, тыква<sup>2</sup>; здесь же упомянута вода для поливки — обязательное условие при устройстве сада */poti rivi/*). Огород — объект, столь же достойный воспевания, как и пышные сады: и его автор *caneret*. В заключение Вергилий возвращается к цветникам и ландшафтным садам, перечисляя нарцисс, акант, плющ и мирт. В описание не вошли, пожалуй, только плодовые сады.

Три почти равные части, на которые разбивается содержательно этот фрагмент (2—2,5—2,5 строки) выделены и формально. *Canerem* управляет: 1) двумя Obj. dir.: *hortos, rosaria* (1-я часть, «пышные сады»); 2) придаточным дополнительным (2-я часть, «огород»). Набор растений для ландшафтных садов (3-я часть) вводится снова как Obj. dir., но к другому предикату *nes . . . tacuissem*, причем 2-я и 3-я части четко разделяются союзом *nes*. Разделенные линейно части связаны друг с другом по вертикали лексико-семантически: *rosaria* откликаются в *narcissus, virides apio ripae* — в *amantes litora myrtos, tortus cucumis* — в *flexi vimen acanthi*. Ср. еще нагнетение Imperf. Conj. *ornaret, canerem, gauderet, cresceret* в противопоставлении к Plusquamperf. Conj. *tacuissem* и симметричное чередование Part. praes. и Part. perf.

120. <i>potus</i> Part. perf.)	123. <i>flexus</i> Part. perf.
121. <i>tortus</i> Part. perf.)	124. <i>pallens</i> Part. praes.)
122. <i>comans</i> Part. praes.	<i>amans</i> Part. praes.)

Здесь и далее Part., Ger., Inf. pro verb. fin. создают то, что в другом месте было названо «разлитой предикативностью»; они придают статическому перечислению ощущение большей внутренней динамики.

Дублирующее описание (125—146) вводится как воспоминание о реальном саде; т. е. входит в своего рода «сюжет»<sup>3</sup>. Если до этого был сад *in statu* то теперь это, так сказать, сад *in motu*, возникший ассоциативно и как бы неожиданно для автора: перечисление ДП сада, которым он предполагал ограничиться, вызвало в его памяти сад, представляемый читателю в качестве реально существующего. Достоверность сада подчеркнута указаниями на то, где он находится (Тарент, река Галез), откуда родом его хозяин (Корик, Киликия; здесь можно видеть намеки на исторические реалии, см. ниже), наконец, рассказом о его возникновении (на маленьком клочке земли, не подходящем для земледелия, ското-

<sup>2</sup> Контраст с великолепными садами подчеркивается невзрачностью и даже комичностью огородных растений (вопрос о том, почему *cucumis* переводится как 'тыква', а не 'огурец', обсуждался неоднократно).

<sup>3</sup> И. Оксала (*Oksala I. Studien zum Verständnis der Einheit und der Bedeutung von Vergils Georgica*. Helsinki, 1978, с. 54—55) выделяет семь авторских ролей, в которых выступает Вергилий. В «Саде» он переходит от *der singende Erzähler* к *der Miterlebende (ego sympatheticus)*.

водства и виноградарства, т. е. для всего, что описано в первых трех книгах Георгик). «Этиологическое введение» отнимает у собственно сада еще 5 строк. Забегая вперед, можно сказать, что другие элементы сюжета (сад зимой, сад-кормилец, *aurea mediocritas*) занимают еще 5 строк (132—133, 135—136, 138). На сад остается 12 строк, из них исключается 2,5 строки (139—141), посвященные пчелам; собственно растениям посвящены 9,5 строк — не намного больше, чем в описании «сада вообще». Однако то, что эти ДП-растения даны растворенно в «сюжете», создает впечатление развернутого и весьма подробного описания, а введение всех времен года сообщает дополнительное ощущение жизни сада.

Между тем более развернуто оно только в содержательно новой по сравнению с начальной части, где, кроме пчел (139—141), перечислены деревья-медоносы, декоративные и плодовые (липа, пиния, вяз, платан, груша, слива). Здесь же появляются не видовые, а родовые понятия *potum* 134, 142; *flos* 142, *arbos* 142 (см. ранее *dumus* 130, *olus* 130) и описание необыкновенного плодородия сада (142—143). 6 перечисленных здесь деревьев не имеют соответствия в начальной части («сад вообще»). 5 «сюжетных» строк в начале «реального сада» уравниваются 5,5 строками о саде в конце. Строки 130—138 представляют своего рода баланс между начальной частью и строками 141—146: в них есть и огород и цветник (как в начальной части, но в обратной пропорции: там цикорий, петрушка, тыква — здесь скудная зелень; там розарии, нарцисс — здесь лилии, вербена<sup>4</sup>, мак, роза, гиацинт), но нет деревьев и кустарников.

Этот разбор подсказывает еще одно разбиение 29 строк сдвоенного описания сада — на три примерно равные части (7—9—8 строк, а со строгим выделением сюжетных элементов 7—4—8 строк). 1) 118—124 — «сад вообще»; 2) 130—138 — варьирующая реализация «сада вообще» (в этой части «сюжет» занимает 5 строк, а перечисление растений — 4 строки, чем и достигается эффект реальности); 3) 139—145 — новый сад, включающий еще не встречавшиеся растения и мотив пчел. Тем самым описание сада у т р а и в а е т с я (ср. 3 части, на которые разбивается описание «сада вообще»). Каждая из трех частей по-своему отмечена: 1) «сад вообще» — введение темы сада как такового и перечисление ДП разных садов, т. е. типология сада; 2) реализация «сада вообще» — здесь ДП сада нужны, скорее, как поддержка сюжетных элементов, а сюжетные элементы, в свою очередь, способствуют разработке темы сада в новых аспектах; 3) «новый сад», с одной стороны, расширяющий типологию сада, с другой стороны, продолжающий тему сада *in motu*. И снова линейное разбиение на две или на три части оттеняется вертикальным единством не только (естественно) общей темы перечисления растений, но и более тон-

<sup>4</sup> Pl. *verbenas* может означать и священные ветви (мирта, лавра): *Greenough I. B. A special vocabulary to Virgil*. Boston—N.-Y.—Chicago—London, 1882.

кими переключками: *rosaria* 119 — *rosam* 134, *sera comantem narcisum* 122—123 — *coma mollis hyacinthi* 136, *cura colendi* 118 — *culta* 126; *sera comantum* 121 — *seraque revertens* 132 — *seram aestatem* 138 — *seras ulmos* 144 и нек. др.

В рамках набора универсальных семиотических оппозиций саду принадлежит признак *полный* в разных воплощениях и ответвлениях: прежде всего *плодородный*, *обильный плодами*, *зрелый* (ср. *fertilis, uberrimus, maturus, abundare* и как следствие — *operare*); *пышный*, *мягкий*<sup>5</sup> (*pinguis, mollis, spumans*); *влажный*, *любящий влагу* (*potis gauderent . . . rivis, amantes litora*), что снова возвращает к теме плодородия. Примечательно скупое использование цвета: в тексте всего 5 цветowych эпитетов, 2 в начальной части, 3 во второй, причем к саду относятся только 3 из них: оба в 1-й части — *virides ripae* 121, *pallentes hederas* 124, — и один во 2-й — *alba lilia* 130—131 (остаются *niger Galaesus* 125, *flaventia culta* 125). При этом только *viridus* и *flavens* обозначают собственно цвет, остальные, скорее, светотень (*pallens* 'бледный, блеклый', — но и 'блекло-зеленый, блекло-желтый'); можно предположить, что остальная цветовая гамма закодирована в самых названиях растений, основной же «типологический» цвет сада — зеленый. Соображения места не позволяют провести сколько-нибудь последовательный анализ звукописи; отметим только *hortus* в начальной части как некоторый центр: *forsitan — hortos — ornaret — rosaria — potis rivis — tortus per herbam — hederas — myrtos*.

Глубокая смысловая многоплановость фрагмента о садах была замечена давно; влияние, оказанное им на развитие темы сада в литературе и на развитие литературы о саде, в определенном смысле можно считать основоположным. «Корикийский старик» и его сад остаются постоянной дискуссионной темой Вергилианы<sup>5а</sup>. Две возможные интерпретации этого образа, вокруг которых собственно и разворачиваются споры, — имел ли корикийский старик реальный прототип или это символический, собирательный образ садовода, — были «заданы» Сервием. С одной стороны, он указал, ссылаясь на Светония, что старик мог быть одним из киликийских пиратов, переселенных Помпеем в Калабрию. С другой стороны, опираясь на Плиния, он предположил, что эпитет корикийский означает просто искусного садовода *qui more Corgucio hortos excoluit*. Первое и послужило точкой опоры для сторонников реальности корикийского старика, к чему были присоединены и другие обоснования и предположения<sup>6</sup>. Кажется однако, что

<sup>5</sup> Для *pinguis* Сервий дает значение *fecundus*. *Mollis* отсылает к изнеженности, хрупкости, т. е. снова к искусственности сада или к саду как объекту искусства. Изнеженность (гниацита) подчеркнута идуцим непосредственно перед ним описанием зимы, ломающей камни, сковывающей реки (признаки *жесткий, твердый*).

<sup>5а</sup> См. в последнее время: *Suerbaum W. Spezial Bibliographie zu Vergils Georgica*. — In: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II. Berlin—New York, 1980, D.IV.4, S. 475—470. *Korykischer Greis*.

<sup>6</sup> Присущая Вергилию точность, достоверность деталей дали основание связывать этот эпизод с его путешествием на юг Италии в 37 г. до н. э. (см.: *Herr-*

почти горячность, с которой отстаивается реальный прототип<sup>7</sup>, не учитывающая таких, например, обстоятельств, как несоответствие описываемого сада действительно существующим<sup>8</sup>, несоответствие климата<sup>9</sup>, наконец, малую вероятность появления в дидактической с глубокой мифопоэтической основой поэме конкретного лица и т. п., объясняется не столько объективными причинами, сколько той доверительной интонацией дорогого душе воспоминания (*ego sympatheticus*), которая чувствуется в *memini me . . . vidisse*. Контрастное введение лирического переживания в картину мифологического универсума (на формальном уровне — смена жанра) производит неожиданный эффект: мы невольно цепляемся за простое, человеческое, бытовое, как бы ища в нем опору и защиту от космического уровня в устройстве мира. Отсюда легко делается шаг к символическому осмыслению образа корикийского старика: идеализация сельской жизни, близости к природе, неприязнательности (золотой середины)<sup>10</sup>, а в общепhilosophическом плане: «Das Bild des Menschen, wie es sich ihm aus der Tiefe seines Fühlens und Nachsinnens über die Welt, die Natur und das menschliche Dasein geformet hat»<sup>11</sup>.

До сих пор этот фрагмент, как будто не рассматривался в мифологической перспективе. Между тем это диктуется замыслом и сутью Георгик, где «все сельскохозяйственное содержание . . . — это лишь набор примеров к главной мысли поэмы — о единстве и круговороте природы»<sup>12</sup>, представляемой как «*sinnvolles Gan-*

*mann L. Virgile à Brindes, en Grèce et à Tarente*. — *Revue des études latines*, IX, 1934). Тот же автор предположил, что исторический прототип корикийского старика, которого он отождествил с Мелибеем Буколик, — Публий Вергилий Катон (*Idem. Les Masques et les visages dans les Bucoliques de Virgile*. Bruxelles, 1930, 2).

<sup>7</sup> См., например: «Я не сомневаюсь, что в основе рассказа Вергилия лежит личное впечатление, посещение корикийского старика, вероятно, в 37 г. во время путешествия Вергилия вместе с Меценатом и Горацием в Бришдиан» (*Burck E. Der korykische Greis in Vergils Georgica* (IV, 116—148). — In: *Navicula Chilonensis*. Leiden, S. 164).

<sup>8</sup> «Этот сад, по сути дела, не соотносим с хорошо известным реальным типом сада . . . Можно сказать, что Вергилий хотел собрать в этом замкнутом пространстве все мыслимые растения в ущерб реализму и даже правдоподобию» (*Grimal P. Les Jardins romains*. Paris, 1943, p. 413).

<sup>9</sup> *Wuilleumier P. Virgile et le vieillard de Tarente*. — *Revue des études latines*, VIII, 1930, p. 335—336 («Современное состояние и соответствующие свидетельства древних . . . создают такой контраст с этим описанием, что затрудняют приложение его к Таренту»).

<sup>10</sup> Это не эпикурейский идеал атаксини и не стоический идеал мудреца, а «*vir bonus Romanus agricola im hic et nunc der Wirklichkeit*». (*Vergil. Georgica*. Hrsg. u. erkl. von W. Richter. München, 1957, S. 347—348). Ср. еще: корикийский старик как представитель *durum genus* в противопоставление царству пчел (*Pridik K.-H. Vergil's «Georgica»: Aufbau*. — In: *Aufstieg und Niedergang*. . . , II, S. 515, N 44).

<sup>11</sup> *Burck E. Op. cit.*, S. 172. — См. там же развернутую интерпретацию этого образа, в частности, его композиционную роль в переключках с другими пассажами Георгик (хвала Италии, конец II кн., конец III кн. и т. д.)

<sup>12</sup> *Гаспаров М. Л. Вергилий — поэт будущего*. — В кн.: *Вергилий. Буколики, Георгики, Энеида*. М., 1979, с. 22.

zes»<sup>13</sup>. Переходя на современную терминологию, Георгики — это описание архетипической модели мира в стадии освоения природы, т. е. введения понятия культуры (*ut varius usus meditando extunderet artes* I, 133). Поскольку речь идет о модели мира, постольку все, что в нее включено, мифологизируется по определению; в этом плане мифологичность приписывается и мифу об Аристе, и прививке яблоки на платан, а груши на ясень, и способам определения качества почвы, где Вергилий проявляет большую осведомленность, чем Варрон<sup>14</sup>. Следует лишь различать мифологичность на уровне сюжета и на уровне модели, где мифологическая единица описывается как понятие в рамках мифологического словаря. В этом ракурсе и должен быть, как кажется, рассмотрен вергилиевский сад, таинственность, мистериальность которого подсудно ощущается, хотя для этого как будто в тексте нет особых оснований<sup>15</sup>.

В несколько схематизированном виде путь сада, и мифологического и реального, в античном мире может быть представлен как Восток (и специально персидские сады) — Греция — Рим. При всей разнице соответствующих традиций мифологема сада восстанавливается на этом ареале достаточно определенно. По структуре сад соотносим с мировым деревом (он может воплощаться в мировом дереве, оно может быть его центром, пространственным и семантическим) и, следовательно, имеет трехчленную вертикальную организацию. В соответствии с верхним, средним и нижним миром выделяются небесный, земной и подземный сады, или сад богов, сад людей и сад мертвых.<sup>16</sup> Одна из особенностей мифологема сада состоит в том, что она отражена не только в текстах (в фольклорных текстах, пожалуй, достаточно скупо, скорее, номенклатурно<sup>17</sup>), но и как реалья. В этом смысле сад не знает

себе равных: привязанность человека к саду, потребность в «собственном садике», будь то горшок с цветами или знаменитые римские сады, отличается необыкновенным постоянством. Интересно, что при этом сохраняется его трехчленная структура. О среднем уровне можно специально не говорить, он естествен и потому нейтрален. Нижний представлен садами Адониса (проращивание семян в сосуде, находящемся в темном закрытом помещении; пускание сосуда по воде — в мир мертвых), верхний — висячими, зимними (т. е. вечно цветущими) садами, стремлением поднять сад, приблизить его к небу (сады Семирамиды). Сад, как уже говорилось, — специально посаженные растения, требующие особого ухода и надзора; особые растения, каких вне сада не бывает. Первый садовник и сторож сада — бог, который может передать свое умение культурному герою. Сад содержит в себе некую особую ценность (первоначально сакральную — священное дерево и под.), и потому нуждается не только в уходе, но и в охране.

Необходимым признаком (или условием) сада является эстетический: сад прекрасен, его красота определяется тем, что он — сад, но она не природна, а культурна, т. е. воспроизводит природу. Сад олицетворяет категорию искусства в его целостности, как потребность в создании эстетических ценностей; лишь позже наступает стадия, когда сад заселяется музами, а искусство разделяется на отдельные виды. Эстетическая сторона сада требует, чтобы он был материально бескорыстен. Этому не противоречит то, что человек извлекает из сада пользу: она побочна и существенна лишь в сочетании с эстетическим удовольствием. Мифологический центр сада легко перекодируется в духовную ценность — будь то звезды и небесные светила, золотые яблоки, древо жизни или, наконец, сам сад как носитель особого настроения и душевного состояния.

Обратившись к теме сада в античной поэзии, можно заметить одну особенность. Тема сада — неотъемлемая часть лирики, где она накладывается чаще всего на темы весеннего пробуждения и осеннего умирания природы, на темы любви и любовного свидания, уединенных мечтаний и т. п. Однако слово *сад* появляется сравнительно редко. Сад предстает в виде садовых растений, заставляя предполагать: если речь идет о пейзаже, в котором присутствуют розы, нарциссы, яблони и т. п., то действие происходит в саду. Естественно, это достаточно зыбкий критерий; строго говоря, в таких случаях речь идет о «садообразном» пейзаже. Пасут ли буклические герои свои стада в саду? Имеется ли в виду сад в широко распространенном античном мотиве «девушка собирает цветы с наркотическим действием»? Обычно эти цветы появляются сверхъестественным образом; можно ли считать их мифологическим садом и тогда, когда сказано, что их собирают в поле, роще и т. п. (вариативность в наименовании сада — ср. летеийские поля, райские кущи, священные рощи и т. п. — особый вопрос). В этом случае возникают и противоречия, касающиеся пространства сада, т. е. оппозиции *открытый/закрытый*. По своему происхождению

<sup>13</sup> Oksala I. Op. cit., S. 84.

<sup>14</sup> См. вступительную статью М. И. Бурского в кн.: Катон, Варрон, Колумелла, Иллиий о сельском хозяйстве. М., 1957, с. 38—50.

<sup>15</sup> Что и сформулировано в Pauly—Wissowa, s. v. Verg. Georg.: «Кроме того таинственно-сказочного, чем маняще окружен этот сад, напрасно далее искать в его описании тайны». О чудесном саде у Вергилия см. еще: Rand E. K. The magical art of Virgil. Hamden, 1966, p. 317. — Такое восприятие отразилось в средневековых легендах о Вергилии, где он предстает чародем, владеющим волшебным садом с магическими растениями, см.: Comparetti D. Virgilio nel medio evo. II. Virgilio nella legenda popolare. Firenze, 1946 (в частности: «Les faitz merveilleux de Virgile» (p. 250): «... il fist ung vergier derriere le palais où il mist de toutes manieres d'arbres portant fruits, et aussi d'herbes portants fruits et d'herbes croissantes sur terre. Et en tous temps vissiez au vergier fruits, fleurs et semences», — не выглядит ли это переложением описания сада корикийского старика?).

<sup>16</sup> Санскр. *udyaṇa* 'сад' обозначает собств. 'возвышенное место', поскольку первосадом является небо, где звезды — это цветы, а солнце, луна и облака — деревья; заколдованные сады в индийской традиции обычно *devodyāna*, т. е. 'небо' (см.: Gubernatis A. de. La mythologie des plantes, I. Paris, 1878, p. 182).

<sup>17</sup> См. соответствующие сюжеты в указателе С. Томпсона, где, в частности, интересен мотив сада под водой 1 725. 7; K 237.7. Ср. еще подземный Garden of Irem (*Jobes G. Dictionary of mythology, folklore and symbols. N. Y., 1961, I, s. v. Garden.*)

(элемент культуры) и семантике (сакральная ценность, требующая охраны) сад представляет собой замкнутое, огражденное (что и отразилось в его этимологии) пространство с контролируемым входом и выходом. В римской живописи сады изображаются с оградой<sup>18</sup>, в поэзии же об этом почти никогда не говорится. Напротив, «садообразные» пейзажи нарушают пространственную замкнутость сада, размыкают его границы. Сад можно описывать по двум признакам, отраженным в русских лексемах; *сад* — то, что специально посажено, и *огород* — то, что огорожено; в этом случае в поэзии мы имеем дело с *садом*, а в живописи — с *огородом*<sup>19</sup>.

Более того, само слово для обозначения сада, так сказать, термин, встречается в лирике сравнительно редко и в нейтрализующих контекстах<sup>20</sup>. Создается показательная ситуация. Слово *сад* употребляется в мифологическом контексте (т. е. когда речь идет о сакральных, мифологических садах, как сады Алкиноя у Гомера эпиклеса Афродиты Ἀφροδίτῃ ἢ ἐν κήποις, сады Гесперид и под.); в описании реальных, исторических садов — в этом случае речь идет об агрономической, исторической, мемуарной, философской и т. п. литературе. В лирике же сад растворяется в своих проявлениях, а называть, т. е. о п р е д е л я т ь в прямом и переносном смысле его как бы избегают. Получается таким образом, что мифологический сад неприкосновенен, — но он и не расчленен, — а реальный сад слишком прозаичен, чтобы его как таковой можно было допустить в поэзию.

Обращаясь к Вергилию и рассматриваемому фрагменту Георгик, допустимо предположить, что новаторство заключается в том, что он ввел в литературу *сад* как мифопоэтическую модель, уничтожив разницу между мифологическим, лирическим и реальным садом, т. е. объединив все эти алло-сады в один — *hortus*. Формулой *canerem hortos* Вергилий закрепил сад *in se* как самостоятельную единицу поэзии, расширил его разрешающую способность, переведя техническое, т. е. чисто утилитарное, описание в ранг искусства. Выше уже говорилось о том, что любой сад является артефактом, или материальной манифестацией искусства. Теперь это свойство сада было кодифицировано в поэзии, и тем самым сад был поднят

<sup>18</sup> См. иллюстрации в упомянутой книге П. Грималья. Ср. также описание фресок в вилле Ливии у Прима Порты в кн.: Leach E. W. Vergil's eclogues. Landscapes of experience. Ithaca and London, 1974, p. 268: «В саду виллы у Прима Порты передний план цветущих растений противопоставлен заднему плану плотных зарослей, как бы образующих внешнюю границу этого ухоженного уголка».

<sup>19</sup> Нет ограды и в саду корикийского старика. Этот «дефект» исправляется в средневековых легендах о саде Вергилия: никто не может ни войти внутрь него, ни выйти наружу.

<sup>20</sup> См., например, анализ темы сада у Катутла в цитированной книге П. Грималья (с. 387—403); автор отмечает, что слово *hortus* если и появляется в его стихах, то только в сравнениях и как бы случайно (ср. LXI, 91; LXII, 39); с другой стороны, ср. Παρθένων κήπος ἀκράτος у Ивика.

на более высокую ступень, семиотизировался, разбедняясь со своим реальным прототипом<sup>21</sup>.

Сад в литературе после Вергилия — обширнейшая тема, к которой здесь нет возможности и прикоснуться. Укажем лишь некоторые примеры. Примечательно, что Колумелла, первым воспринявший призыв Вергилия, в своем прозаическом труде «De re rustica» (которым пренебрег Сервий, назвав Гаргилия Марциала в качестве первого последователя Вергилия), X книгу о саде написал гекзаметром, сохранив рамочную конструкцию (посвящение Вергилию)<sup>22</sup>, факт, представляющийся весьма значимым для иллюстрации того, что *hortus* утвердился как самодостаточная поэтическая модель. Эта линия описания сада оказалась необыкновенно плодотворной и стойкой: отразившись у Кальпурния<sup>23</sup>, Авсония, у Асмения (ср. его «Похвалу Саду»), у Луксория («О саде пекоего Оагея . . .»), «Похвала саду Евгетия», «Хвала саду»<sup>24</sup>, в элегической поэме Фортуната о саде вдовы короля Хильдеберта I, близ Парижа, и т. д., сад стал темой произведения Валафрида Страбо «De cultu hortorum» или «Hortulus» (IX в.), прошел через средневековую и ренессансную литературу<sup>25</sup>, расцвел в XVII в., дав, в частности, особую линию английских георгиков<sup>26</sup> (нельзя не упомянуть и поэму о садах Делиля, переводчика Георгик) и, наконец, у нас, в кругу пессимистических увлечений 10-х годов, отразился в известной книге Курбатова «Сады и парки»<sup>27</sup>.

В заключение — попытка выявить мифологический слой в рассматриваемом фрагменте. Уже говорилось, что этот сад изначально

<sup>21</sup> Об этом же говорит Б. Снелль, давая общую характеристику тому новому, что было внесено Вергилием в поэзию: «Das Gedicht ist nicht mehr bezogen auf eine bestimmte Situation, nicht auf einen bestimmten Kreis von Hörern oder Lesern, nicht auf irgendein wirkliches Stück Leben. . . In seiner geschlossenen Form, in seiner Schönheit und seinem Wohlklang wird das Gedicht zum erstenmal in der abendländische Literatur zu einem «Ding von Schönheit», das in sich ruht» (Snell B. Arkadien, die Entdeckung einer geistigen Landschaft. — In: Wege zu Vergil. Darmstadt, 1963, S. 347).

<sup>22</sup> Weinold H. Die dichterischen Quellen des L. Iunius Moderatus Columella in seinem Werke de re rustica. München, 1959.

<sup>23</sup> Он ввел в буколическую поэзию новый персонаж — садовника, см.: Kettelman R. Vergils Georgika und Bukolik. Heidelberg, 1972, S. 139.

<sup>24</sup> Определённые аналогии можно видеть в стихотворении Пушкина «Вертоград моей сестры. . .», с двойным описанием сада, вернее, с описанием двух садов. Столь значимая для Пушкина тема паркосельских садов — самостоятельная поэтическая линия в русской поэзии, — нашла особую преемственность у Ахматовой (там столько лир посежено на ветки. . .).

<sup>25</sup> Шульц Ю. Ф. Одо из Мена и поэма «О свойствах трав». — В кн.: Одо из Мена. О свойствах трав. М., 1976; Wilkinson P. The Georgica of Virgil. Cambridge, 1969.

<sup>26</sup> Chalker J. The English Georgic. Baltimora, 1969; Williams R. D. Changing attitudes to Virgil. — In: Virgil. London, 1969 и др.

<sup>27</sup> Курбатов В. Я. Сады и парки. М., 1916; см. (II—III): «Главной целью автора было установление понятия о садовом искусстве как о самостоятельной отрасли искусства. . . противоположной водчеству. . . Задача зодчего заключается в красивом п о к р ы т и и пространства, а задача устроителя сада в красивом о т к р ы т и и пространства. . .»

мифологичен, поскольку он включен в мифопоэтическую картину мира. В этом контексте и должен рассматриваться образ корикийского старика. Не опровергая версий о его прототипе, будь то Катон-грамматик или старый киликийский пират, можно сказать, что если он и реален, то эта реальность персонажа былички: сам жанр требует указания на определенное лицо, и тем не менее оно остается условным: цель такой точности — указать на особую степень достоверности.

Если рассказ о саде корикийского старика подготовлен (спровоцирован) описанием «сада вообще», то само это описание (и весь фрагмент) подготовлен строками 109—111, где впервые появляется слово *сад* — в связи с пчелами — и упомянут сторож садов Приап. Иными словами вводится схема *сад* — *пасека* — *сторож/садовник* (покровитель садов), что имеет особое значение

- Invitent croceis halantes floribus horti,  
110 et custos furum atque avium cum falce saligna  
Helespontiaci servet tutela Priapi.  
Духом шафранным цветов пусть их [пчел] сады приглашают.  
110 Пусть от вора храня и от птиц косяю из ивы,  
Геллеспонтийский Приап бережет их своим попеченьем<sup>28</sup>.

В прокики на трехчленную вертикальную структуру мира IV кн. Георгик описывает верхний, небесный уровень (*aeri mellis coelestia dona* IV, 1), т. е. уровень богов<sup>29</sup>. В этом плане и сад получает значение небесного, божественного, чем и оправдывается его включение в IV кн., отходящее от реальности, поскольку в античной агрономической практике пчеловодство и садоводство — две самостоятельные отрасли и никогда вместе не рассматриваются. Описание жизни пчел как идеального государства перекрывается темой чудесного происхождения пчел (*Quis deus hanc, Musae, quis nobis extudit artem?* IV, 315). Можно ли на этом фоне считать случайным то, что в строках 109—111 сад включен в описание пчел, а в дигрессию о саде включены пчелы? Это обстоятельство неоднократно отмечалось как дополнительный довод в пользу подспудно ощущаемой мифологичности вергилиевского сада.

Модель *сад* — *пасека* — *божественный садовник/сторож* (покровитель садов и пчел) позволяет снова говорить о верхнем уровне, на который, естественно, «поднимается» и сад. Представляется, что строки 109—111 кодируют (предсказывают) «сюжет» о корикийском старике, который может получить двойную интерпретацию: 1) реализация модели верхнего уровня на среднем, небесного на земном, т. е. ее снижение; 2) указание на исконную мифологичность любого сада. Если сопоставление Приапа с кори-

<sup>28</sup> См. еще «садовый фон» в Георгиках: прежде всего описание ухода за деревьями во II кн., где среди прочего названы платан, вяз, липа, акант; там же *litora myrtos laeissima* 112 *к amantes litora myrtos* IV, 124; в IV кн. и др.

<sup>29</sup> *Oksala I. Op. cit.*, S. 87—88: «Der Bienenstaat spiegelt die göttliche Weltordnung am reinsten wieder, ihre Natur haben die Bienen vom Juppiter selbst bekommen . . . die pantheistische Vision des vierten Buches . . . ist . . . ein Höhepunkt, in dem sich das Lebensbild des ganzen Werkes gipfelt».

кийским стариком на первый взгляд кажется сомнительным, то следует упомянуть, что у Приапа есть и другие свойства, помимо обценно-эротических, принадлежащих, в частности определенному литературному направлению. Изначальная связь Приапа с плодородием, т. е. с умиранием и воскрешением природы, объясняет его связь с нижним миром, с Гекатой<sup>30</sup>, его функции как кладбищенского сторожа<sup>31</sup>, т. е. сторожа садов мертвых, садов нижнего мира<sup>32</sup>. Приапу, таким образом, принадлежат сады всех трех уровней: будучи богом, он владеет верхним садом и небесными пчелами; связанный с подземным миром — нижним садом; наконец, он охраняет земные сады. О Приапе как абстрактном обозначении идеи высшего плодородия см. в орфическом гимне Протогону. Итак, плодородие сада, пчелы являются общими структурирующими признаками в сопоставлении Приапа и корикийского старика, разумеется, на уровне модели. Это предположение опирается на ряд конкретных указаний. В концентрации *Nom. progr.* В 125—127 как бы кодируется путь сада с востока (корикийский) через Грецию (название города по имени спартанского царя Эбала) в Рим (Галез). Существовало, что садовник (демиург) — восточного происхождения. Тогда особую значимость получает указание на восточное происхождение Приапа — геллеспонтийский (Лампсак): т. е. оба они — из Малой Азии. Эта связь особо подтверждается тем, что Приап появляется в соседстве с *croceis floribus* «цветами шафрана». Прежде всего, шафран тоже восточного происхождения (*croceos ut Tmolus odores* I, 56), более того, именно Корик славился разведением шафрана (ср. кодирование на звуковом уровне *croceus* — *Corycius*). С другой стороны, красный цвет шафрана (*crocumque rubentem* IV, 182) может указывать на Приапа, в статуях которого обязательно присутствовал красный цвет (ср. *ruber custos* у Тибулла). Шафран, цветок, в который превратился юноша Крокус (Овид. *Fasti*, V, 227, *Met.*, IV, 283), отсылает к нарциссу и гиацинту<sup>33</sup>, в описании сада — к цветам, указывающим на превращение и вводящим в описание сада мифологический оттенок.

<sup>30</sup> *Grimal P. Op. cit.*, p. 50—53 (в частности, о том, что у Вергилия Приап предстает не в комическом облике, а как почитаемый бог). См. также: *Parvire E. Recherche sulle Georgiche*. Torino, 194. . . , с. 31—32. — Одним из оснований для отождествления корикийского старика с Катон-грамматиком служит стихотворение Фурия Бибакла о саде Катона, охраняемого Приапом: *custodis. . . hortulos Priapi* (*Herrmann L. Les Masques. . .*, p. 32).

<sup>31</sup> Ср. известную надпись из римского колумбария (I в.): *Custos sepulcri pene destructo deus | Priapus ego sum. mortis et vitae locus* (CIL. VI. 3708; 5173).

<sup>32</sup> В этом отношении мифологически насыщена 8-я сатира Горация, где деревянный Приап охраняет эсквилинский сад, разбитый на месте бывшего кладбища и пугает колдуний, пришедших в полночь вызывать из-под земли тени умерших, Гекату и Тизифону.

<sup>33</sup> Возможно, гиацинт — особое растение в окрестностях Тарента, играющее роль в местном культе Аполлона Гиацинта (см.: *Vergil. Georgica*. S. 350).

К введению в поэзию мифологема сада можно таким образом присоединить и модель *sad* — *садовник*. Число литературных и фольклорных примеров этой модели чрезвычайно велико. Ограничимся одним, интересным тем, что в нем она находит материальное воплощение (артифакт). Речь идет о литовском свадебном саде (*vestuvės sodas*). Он представляет собой шпалетную из соломы ромбическую конструкцию, которая подвешивается над свадебным столом («небесный сад») и символизирует чистоту невесты (*hortus conclusus*). Конструкция украшается цветами, плодами, зеленью; в середину помещается вырезанный (обычно из редьки) человек — садовник, сторож сада. Показательны тексты, описывающие сад и садовника (старика)<sup>34</sup>. Это сопоставление не кажется слишком смелым, если вновь вспомнить о глубинной мифологичности инварианта сада, черты которого восстанавливаются в разных ипостасях сада и в разных традициях.

### ЛЕКСИКА СЛАВЯНСКИХ ЭПИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЙ И ПРОБЛЕМА РЕКОНСТРУКЦИИ ПРАСЛАВЯНСКОГО ТЕКСТА

Г. А. ЛЕВИНГТОН

Бурное развитие за последние десятилетия такой области филологии, как реконструкция текста в сравнительно-исторической перспективе, позволяет, как кажется, сделать некоторые выводы относительно возможностей и границ таких реконструкций<sup>1</sup>. Кратко суммируя результаты исследований, скажем, что хотя возможность восстановления древнего «праязыкового» текста уже не подлежит сомнению, необходимо преодолеть многие существенные трудности, прежде чем говорить о реконструкции

<sup>34</sup> Где отмечается близость сада к небу, его красота и плодородие, его сакральная ценность, требующая охраны — сторожа, см., например:

Mušį sadas sužaliavo. . .	Наш сад зазеленел. . .
Viršūi sado matas dungus	Над садом видно небо.
Mušį sadas yra nedykas	Наш сад не пустой
Sėdi sadi agradnikas. . .	Сидит в саду огородник. . .
Mušį sadas abnaliuotas. . .	Наш сад полон яблок. . .
Galu sado ežerėlis	В конце сада озеро
ir žuvelių pilnutėlis.	полное рыбок.
Auga sade vinogradai. . .	Растет в саду виноград. . .

(ср. русск. *сад-виноград*). — *Iuška* A. Lietuviškos svotbinės dainos, II. Vilnius. 1955, с. 582. — Там же описание обряда: сад подвешен над свадебным столом; сидящие вокруг стола женщины символизируют ограду сада, а четверо мужчин по углам — сван ограды) и т. д.

<sup>1</sup> Эта работа является кратким изложением результатов в области сравнительного изучения лексики славянских эпических традиций. Они отчасти были изложены в докладах автора в Институте славяноведения в 1975—1979 гг. Пользуемся случаем выразить признательность коллегам, участвовавшим в обсуждении этих проблем.

текста в точном смысле этого слова. Образцы — уже довольно многочисленные — восстановления индоевропейских мифов могут внушить иллюзию, как будто мы в самом деле восстанавливаем и.е. текст во всей его полноте. Между тем миф есть не только текст, но и парадигматическое образование. Восстанавливая сюжетную цепочку событий, мы действительно имеем дело с мифом как повествовательным текстом, — но только с одним его уровнем. Однако корректней было бы утверждать, что восстанавливая лексику и даже формулы, связанные с этим сюжетом и кругом представлений, мы восстанавливаем элементы парадигматики (может быть, даже ингерентной данному тексту), а не сам облик текста в его словесном — синтагматическом — воплощении. Барьер между сюжетом, как единицей экстралингвистической (ср. утверждение Леви-Стросса о том, что миф в противоположность поэзии ничего не теряет в переводе и пересказе)<sup>2</sup> — объектом фольклористики, и лексическим уровнем, подлежащим ведению собственно лингвистических компаративистских методов, пока не преодолен, если вообще преодолим. Показательно, что в двух работах, наиболее подробно и последовательно трактующих описание или реконструкцию фольклорного текста на всех уровнях<sup>3</sup>, можно увидеть границу между чисто лингвистическими операциями над словами, доходящими до уровня небольших текстов (слов, фразеологизмов, формул) или «элементарных образов», и операциями над более сложными сюжетными образованиями; для последних предлагается символическая запись, которая в общем виде не перекодируется в конкретное словесное воплощение.

Это не значит, что вообще невозможна реконструкция словесного облика древнего текста: мы знаем вполне убедительные контрпримеры, однако сама ее возможность определяется особым фактором — жанром восстанавливаемого текста. Для одних жанров фольклора сюжет «первичен» или во всяком случае «отделен», поддается пересказу; в этом случае сопоставляя конкретные тексты «дочерних» традиций, мы не можем получить представления о словесном облике текста — «этимона». Для других сюжет в значительной степени сводим к сочетанию и поведению слов,

<sup>2</sup> *Lévi-Strauss C. The structural study of Myth.* — In: *Lévi-Strauss C. Structural anthropology* N. Y. 1963, p. 210. — Ср. также известную в фольклористике проблему объекта исследования сюжетологии — «text or synopsis».

<sup>3</sup> Подчеркнем, что речь идет и о синхронном описании, и о реконструкции; в качестве примера первого мы имеем в виду работу: *Топоров В. Н. К анализу нескольких поэтических текстов (преимущественно на низших уровнях)*. IV. Несколько соображений о структуре литовской народной баллады. — In: *Poetics, Poetyka, Поэтика*, II. Warszawa, 1966; — пример второго: *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. К реконструкции праславянского текста.* — В кн.: *Славянское языкознание. V Межд. съезд славистов. М., 1963; см. отчасти: Они же. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965*, где приводится символическая запись ряда текстов, больших, чем сочетание нескольких слов. Это, во-первых, указывает на связь (методологическую и практическую) синхронного описания и реконструкции, во-вторых, демонстрирует, что речь идет о существенных свойствах текста, а не о несовершенствах компаративистской методики.

и они реконструируются непосредственно на языковом уровне, путем прямого сопоставления исторически засвидетельствованных продолжений «спратекста»<sup>4</sup>. Примером последнего типа (хотя, возможно, уникальным, идеальным примером) является, в частности, заговор, для которого известен по крайней мере один случай образцовой и бесспорной реконструкции<sup>5</sup>. Различие сюжетных и «несюжетных» типов (под последними понимаются такие, в которых сюжет не независим от его словесного воплощения) может иметь место даже внутри одного текста; так, на примере баллады, описывая упомянутую выше границу между операциями над словами и логическими записями сюжета, В. Н. Топоров определяет эту ситуацию как работу двух порождающих механизмов — песенного и нарративного.

Другой случай преодоления границы между сюжетом и словом — включающий и сюжетные жанры, — это наличие в тексте (или в «языке» — т. е. в традиции, включающей данный текст, но за пределами самого текста) слов, внутренне связанных с сюжетом. Это, как правило, собственные имена, способные содержать сюжет в свернутом виде (эту же роль могут играть и некоторые тропы, формулы и т. п.)<sup>6</sup>. При этом даже когда мы не можем установить семантическую связь между сюжетом и именем, приуроченность отдельных сюжетных элементов или целых схем к этимологически связанным именам (в разноязычных традициях) остается пока единственным аргументом при сопоставлении текстов в сравнительно-историческом аспекте: без такой этимологической связи нет твердых оснований считать сюжетное сопоставление генетическим. То, что текст может кодировать свой сюжет многократно (в самом сюжете, в именах и в тропах), в принципе позволяет выделить лин-

<sup>4</sup> О возможности сохранения этого понятия «финской» школы в современном методологическом контексте, см.: Топоров В. Н. Folk poetry: general problems. — In: Current Trends in Linguistics. vol. 12. The Hague, 1974, p. 685 (ср. особенно идею регулярности соотношений между вариантами).

<sup>5</sup> Топоров В. Н. К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуальных формул. — В кн.: Труды по знаковым системам, IV. Тарту, 1969.

<sup>6</sup> Следует отметить, что при достаточно широком понимании «формулы» — точнее «темы» в терминах Пэрри и Лорда или *locus communis* в русской фольклористической традиции — имя противопоставлено формуле, в том отношении, что имя персонажа — это как раз то, что варьируется в относительно стабильной формуле (этому не противоречит наличие формул, связанных с одним именем, так как они должны рассматриваться наравне с постоянными эпитетами, как синтагматическое распространение имен, см., например: Альтман М. С. К семантике собственных имен у Гомера — В кн.: Из истории докапиталистических формаций. М.—Л., 1933). Аналогия с ритуальными текстами, особенно жизненного цикла, исполнением одних и тех же песен с подстановкой имен, например жениха и невесты, кажутся самоочевидными. Возможность для одного и того же «смысла» выражаться в слове, тропе, формуле и сюжете как будто объясняет существование паремнологических жанров как «словаря мотивов» более «компактного», нежели система сюжетов, и более прозрачного, нежели слова или тропы. Ср.: «Пословица это наибольшая единица кода, появляющаяся в нашей речи, и в то же время кратчайшая поэтическая композиция» (Jakobson R. Retrospect. — In: Selected Writings, v. IV. The Hague, 1964, p. 637). О связи пословиц с сюжетом и — к дальнейшему — с былинным стихом см.: Там же, с. 638, 458, 461.

гвистические зломоты, игнорентные данному тексту; однако нетрудно представить себе такие случаи, как табуация имен (в «спратексте» или в его «потомках») или утрата первичных имен вследствие влияния циклизации в дочерних традициях<sup>7</sup>. Точно так же формулы, перекодирующие данный текст, могут и не принадлежать самому этому тексту, а работать как один из видов связи между текстами внутри традиции<sup>8</sup>.

Мы вовсе не пытаемся отвергнуть многократно себя оправдавший метод сопоставления собственных имен в сюжетных текстах; скорее всего он и останется основным и наиболее надежным критерием сопоставления. Но для многих текстов этот метод неприменим, так что имеющиеся индоевропейские или общеславянские реконструкции следует рассматривать скорее как «удачные случаи», едва ли не как исключения. Между тем хотелось бы представить себе некоторую регулярную процедуру — хотя бы в такой же степени регулярную, в какой это определение применимо к этимологии слов или грамматических форматов (вряд ли нужно оговаривать, что роль исследовательской интуиции и в этом случае останется первостепенной).

Таким образом, материал как бы располагается между полюсами «чистого сюжета» (с точки зрения исследования эпоса, который у народов индоевропейской языковой традиции, как правило, стихотворный, в качестве такового можно принять прозаическую реализацию или пересказ (в том числе — на метаязыке) данного сюжета), для которого возможно лингвистическое сопоставление лишь отдельных единичных элементов, и «чистой бессюжетности» — текста, основанного только на связях слов. Промежуточные случаи (тексты с достаточно сложным сюжетом и достаточно высоко организованным планом выражения) требуют учета обоих упомянутых механизмов, и то, что для этих случаев мы не можем указать регулярного способа перехода от сюжетных сопоставлений к словесному облику восстанавливаемого текста, показывает, что до нахождения таких процедур следует разделить эти две проблемы и рассматривать их порознь. Сюжетное сопоставление (там, где нет возможности связать его с такими бесспорными

<sup>7</sup> В этом случае приурочение сюжета к лицам, занимающим одно и то же место в эпической системе или в пантеоне, могло бы служить косвенным доказательством замены первоначально общего имени, как и регулярные переименования (например, приурочение к Илье Муромцу сюжетов, связанных с Громовержцем).

<sup>8</sup> Ср. «Одиссея» (Θ 407): Эвриал называет Одиссея *πάτερ ὦ ζεῦρα*. Это обращение как бы содержит в себе дальнейшее развитие сюжета от «Одиссея» к «Телегонию», где конфликт обусловлен тем, что Одиссей для Телегона именно «отец-иноземец», как с замечательной интуицией перевел это Жуковский. Когда же Марко в болгарской песне спрашивает у леса: «Иль довица през тебе минала / И провела девет спрочета» (СБНУ, LIII 1970, № 1), то в этом вопросе свернут не имеющий прямого отношения к сюжету песни мотив вдовы с девятью детьми — обычное начало инцестного сюжета, ср. рус. «Девять братьев разбойников и сестра» — а в более далекой перспективе, мотив детей Громовержца. В последнем случае, мы, вероятно, не вправе делать выводы о принадлежности этой формулы данному тексту.

языковыми элементами, как собственные имена) должно проводиться как чисто типологическое фольклористическое исследование<sup>9</sup>, словесный же облик текстов должен, по крайней мере на данном этапе, изучаться парадигматически как язык некоторого жанра (в том случае, если все сопоставляемые тексты принадлежат одному жанру или есть основания приписать реконструируемому тексту те или иные жанровые характеристики — см. ниже), иначе говоря, мы должны реконструировать язык, на котором предположительно возможно было изложение реконструированного сюжета, т. е. ограничить пока свою задачу вопросом, как м о г в ы г л я д е т ь этот текст в «праязыковом состоянии», а не пытаться дать точный ответ, как именно этот конкретный текст в ы г л я д е л <sup>10</sup>.

Для эпического жанра таким «языком» (*langue*), «песенным механизмом», т. е. системой, организующей словесное выражение текста, является прежде всего формульная техника, описанная М. Пэрри, А. Лордом и их многочисленными последователями. Если мы хотим сказать что-то определенное о словесном оформлении, например праславянских текстов, продолжениями которых являются эпические произведения исторические засвидетельствованных славянских традиций, первым шагом к этому будет реконструкция системы формул для праславянского состояния.

Компаративистское исследование формул — проблема весьма традиционная, однако, во-первых, речь идет о реконструкции с и с т е м ы, т. е. некоторого массива формул, а не об отдельных сопоставлениях, во-вторых, только в последние годы соединились две традиционные области компаративистики (реконструкция формул и сравнительная метрика) и фольклористическая методика исследования эпических формул. Начало этому положила замечательная книга Г. Надя<sup>11</sup>, исследовавшего метрический контекст одной формулы, которую давно уже возводили к и.-е. состоянию<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> См.: *Levinson G. A.* К проблеме изучения повествовательного фольклора. — В кн.: Типологические исследования по фольклору. М., 1975. Подчеркнем, что традиционное среди фольклористов представление о противоборщности типологического и генетического сопоставления совершенно необоснованно: они не только не исключают, но предполагают друг друга. Об этом в общем плане писал К. Леви-Стросс (*Lévi-Strauss C.* Structural anthropology, p. 245—266); а применительно к индоевропейской проблематике, неоднократно напоминал В. Н. Топоров (Например: К реконструкции индоевропейского ритуала. . .). Применительно к лингвистике можно сослаться на работы, возникшие под влиянием «Мыслей об индоевропейской проблеме» Н. С. Трубецкого.

<sup>10</sup> Более подробную мотивировку этого решения (как и соображения о роли имени и формулы в повествовательном тексте) см. в нашей работе «Текст и словарь (филологические заметки)» (рукопись).

<sup>11</sup> *Nagy G.* Comparative studies in Greek and Indic meter. Cambridge Mass., 1974; см. теперь: *Иванов Вяч. Вс.* Происхождение древнегреческих эпических формул и метрических схем текстов. — В кн.: Структура текста. М., 1980; *Jakobson R.* Retrospect. — In: Selected Writings, v. V. The Hague, 1979, p. 573.

<sup>12</sup> В нашей работе (см. 10) рассматривается возможность сопоставления этой формулы, отраженной греческим  $\lambda\acute{\iota}\epsilon\omicron\varsigma \acute{\alpha}\varphi\acute{\iota}\tau\omicron\varsigma$ , при ее, во-первых, финаль-

Пэрри и Лорд определили формулу как сочетание, характеризующееся определенной метрической приуроченностью. Соотпосредствуя формулы с ее метрическим контекстом в «дочерних» традициях и с тем, что нам известно о закономерных генетических соотношениях самих фактов метрики, мы способны получить действительно фрагмент древнего стиха и — что более важно — дистрибутивные характеристики формулы, т. е. представить ее не как изолированное сохранившееся словосочетание, но как часть системы строения эпического текста (вопрос о жанровой приуроченности мы пока не затрагиваем, в материале Надя, например, рассматриваемая формула встретилась в «дочерних» традициях в эпосе, лирике, т. е. «мелике», и в гимнах).

Если последовательно принимать идеи Пэрри и Лорда относительно формульной техники, то следует признать, что формулой не обязательно должно быть именно сочетание слов (более того, ряд примеров у Лорда<sup>13</sup> как раз представляет собой такие двусловные сочетания, в которых первый или второй компонент варьируется при сохранении метрической схемы). Если одно слово имеет закрепленную метрическую позицию, то имеются все основания рассматривать его как формулу (или по крайней мере как стабильную часть формулы; для наших целей эта разница несущественна, так как в обоих случаях, сопоставляя такие слова, мы сопоставляем некоторые стабильные элементы эпического стиха)<sup>14</sup>.

ном или преддурном положении в стихе и, во-вторых, автометаописательной роли («слава» именно и творится той песней, в которой это сочетание применено к имени героя), с русской былинной формулой (связанной с греческой не только семантически, но отчасти и этимологически): *славу поют* — финальной в строке и выполняющей ту же автометаописательную функцию. «Тут (ему) и славу поют» — не только момент сюжета, но и *тут* исполнителя, то *hic et illic*, начало координат речевого акта, которое с таким трудом описывается логическим аппаратом. Существенна тенденция к помещению этой формулы в конце текста (ср. *слава* в конце «Слова о Полку Игореве») или по крайней мере эпизода; здесь проявляется черта, свойственная рамочным элементам — выход на метауровень (специально для фольклора ср. заключение в заговоре «заговор на заговор», по определению Г. Г. Суперфина). Автометаописательная функция этой формулы интересна и с точки зрения реконструкции древнейшего эпического индоевропейского жанра как дружинной славы, ср., может быть, в позднейшей литературе «свадебные славы» у Вяч. Иванова (об эпиграмах Сафо, где встречается эта описанная Г. Надем формула), ср. ритуальное употребление слав. *slava* не только в южнославянских языках (о дне именин), но и в таких контекстах, как чеш. *slavit svatbu* при *svetit svatek* по отношению к другим праздникам.

<sup>13</sup> *Lord A. B.* The singer of tales. Cambridge, Mass. 1960.

<sup>14</sup> Мы учитываем, конечно, возражения Е. Куриловича (см.: Indo-European and Indo-Europeans. Philadelphia, 1970) против использования в метрическом исследовании «словесного наполнения» метрической схемы. Однако, во-первых, Курилович возражал против использования его как доказательства генетической связи метрических систем; для славянских традиций такое доказательство было предпринято (Р. О. Якобсоном) на чисто метрическом уровне; когда же родство метров уже установлено, ничто не мешает в рамках установленных схем пользоваться тем, что нам известно о лексике. Во-вторых, Курилович не учитывает той роли, которую в структуре фольклорного стиха (именно стиха) играет формула; см. об образовании



Для славянских эпических традиций, бесспорно, общей отмеченной и фиксированной метрической позицией является конец стиха. Если в сербском десетерце одной из констант паряду с долготой предпоследнего слога является цезура (общая со стихом других славянских народов), то для русского былинного стиха (хотя его и удастся в исследованиях Н. С. Трубецкого и Р. О. Якобсона свести к небольшому количеству схем) наиболее значимой константой является ударение на третьем от конца слоге (точнее говоря, клаузула вида: . . .  $\acute{x}$   $\acute{x}$   $\acute{x}$  или иногда: . . .  $\acute{x}$   $x$   $\acute{x}$  — амфиакр и хориямб, как называют их В. Харкинс)<sup>15</sup>. Финал стиха является метрической константой и в реконструированном праславянском десятисложном стихе:  $x$   $x$   $x$   $x$  ||  $x$   $x$   $\acute{x}$   $\acute{x}$   $\acute{x}$ . При этом соответствие сербского десетерца ( $x$   $x$   $x$   $x$  ||  $x$   $x$   $\acute{x}$   $\acute{x}$ ) с русским былинным стихом ( $x$   $x$  ||  $\acute{x}$   $x$  ( $\acute{x}$ ) ( $x$ ) |  $\acute{x}$   $x$   $\acute{x}$   $x$  ||  $\acute{x}$   $x$   $x$  — некоторое огрубление и обобщение схемы Трубецкого и Якобсона) рассматривается как регулярное<sup>16</sup>. След этого состояния виден и в сохранении нефонологической долготы в предпоследнем слоге болгарского стиха. Некоторая тенденция к выделению (ударности) предпоследнего слога также отмечается в болгарском стихе, например, в случаях рифмы: подавляющее большинство рифм в эпических (юнацких) песнях оказывается женскими (по данным Ст. Стойковой, на 31 рифму приходится один пример мужской и один пример дактилической)<sup>17</sup>.

В дальнейшем мы будем исходить из положения о регулярном характере соответствия сербской клаузулы с *temp forte* на предпоследнем слоге (выраженном долготой) и русской клаузулы с *temp forte* на третьем от конца слоге (выраженном ударением)<sup>18</sup>.

стиха из формул и борьбе между стихом и формулами: *Иванов Вяч. Вс.* Указ. соч., с. 70—71.

<sup>15</sup> Харкинс В. О метрической роли словесных формул в сербохорватском и русском народном эпосе. — In: American contributions to the V<sup>th</sup> International congress of slavists. The Hague, 1963. Как отмечал Р. О. Якобсон в статье «Метрика» еще в начале 30-х годов: «В таком типично сказовом («hesitative») жанре, как былины, только окончание стиха фиксировано в отношении количества слогов (is syllabically fixed)» — Jakobson R. Metrics. — Selected Writings, vol. V, p. 153. Важно подчеркнуть, что финал стиха является общей «сильной позицией» для сербского и русского стиха; другая константа русского стиха — цезура после второго слога перед обязательным ударением на третьем слоге от начала (образующая симметричную схему стиха, ср.: Тарановски К. [рец. на кн.]: М. П. Штокмар. Исследования в области русского народного стихосложения. М., 1952. — Лужносл. фил. 24, 1955 — 1956, с. 362) не имеет аналогий в сербском стихе. Таким образом, единственной сопоставимой позицией славянских эпических стихов остается финальная.

<sup>16</sup> В изложении результатов метрической реконструкции мы следуем за классической работой Р. О. Якобсона (Selected Writings, vol. IV, p. 414—463), (см. также рецензию на нее К. Ф. Тарановского (Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, 20, № 3—4, 1954).

<sup>17</sup> Стойкова Ст. Към проучаването на българския народен стих. — В кн.: Изследвания в чест на академик М. Арнаудов. София, 1970.

<sup>18</sup> Проблема регулярности соответствия должна была бы побудить специалистов в области метрической реконструкции к выделению много объяснения развития трехсложной («дактилической») клаузулы в русском стихе,

Фиксированность конца стиха позволяет выделить позицию, в которой одно слово способно выступать в роли формулы. Такую роль играют двусложные и большие по длине слова для сербского эпоса и трехсложные для русского (если последнее слово двусложно, то приходится оперировать либо сочетанием двух слов, либо считать, что каждое из слов в той или иной мере входит в репертуар финальных формул — последнее, разумеется, более удобно при лексикографической обработке материала).

Таким образом, естественным первым шагом в реконструкции формульного репертуара стало сопоставление списков слов, появившихся в финальной позиции в стихе русского и сербского эпоса. Нами были расписаны по 1600 строк русских и сербских текстов из сборников Вука Караджича для сербского и Ончукова и Гильфердинга для русского языка<sup>19</sup>. Это составило 1389 вхождений для сербского и 1424 — для русского эпоса, так как из личного материала не учитывались случаи, когда стих заканчивается именем собственным<sup>20</sup>. При сопоставлении словников мы выделяли сходжения только целых слов (не всегда требуя при этом словообразовательного соответствия, но не учитывали формы с разными префиксами или относящиеся к разным частям речи), не учитывали слова, стоящие раньше последнего икта, т. е. второго слога в сербском и третьего — в русском; предпоследнее слово могло считаться в сопоставлении только если оно приходилось на последний ударный (соотв. долгий) слог (т. е. если за

нежели влияние краткого (8-сложного) стиха. Хотелось бы представить себе некое более систематическое объяснение, например, что-то вроде перехода в русском стихе — >~ в качестве компенсации утраченной долготы (ср., может быть сохранение в клаузулах былинного стиха нестяженных форм прилагательных, хотя в них долгота считается следующим, а не предшествующим этапом; кроме того, она приходилась бы на последний слог). Собственно метрические проблемы (усложненные, в частности, и соображениями о типологических отношениях разных форм былинного стиха, высказанными М. Л. Гаспаровым — см.: Гаспаров М. Л. Русский былинный стих. — В кн.: Исследования по теории стиха. Л., 1978) мы оставляем пока в стороне.

<sup>19</sup> Српске народне pjesme, скупили их и на svijet izdao Вук Стеф. Караџић. Књ. друга. У Бечу, 1875, № 1, 3, 5, 9, 14, 15, 31, 66; Онежские былины записанные А. Ф. Гильфердингом, т. 2. 3-е изд. М.—Л., 1938, № 72, 93, 102, 123 (последний текст — до стиха 184); Ончуков Ш. Е. Печорские былины. СПб., 1904, № 1, 8, 19 (до ст. 260), 35.

<sup>20</sup> Материал по собственным именам может представить самостоятельный интерес. В былинах из сборника Ончукова на 836 стихов приходится 60 стихов, заканчивающихся на собственное имя (7,17%), т. е. в № 1: 421 ст. — 32 собств. (7,6%) в № 8: 72 ст. — 12 собств. (15,38%), № 11: 261 ст. — 13 собств. (4,98%), № 35: 76 ст. — 8 собств. (3,94%). У Гильфердинга на 764 стиха — 116 собств. (15,18%); № 72: 184 ст. — 17 собств. (9,24%), № 93: 67 ст. — 19 собств. (31,15%), № 102: 329 ст. — 47 собств. (14,29%), № 123: подсчитан до стиха 184 — 33 собств. (17,93%), т. е. в среднем по русскому материалу на 1600 ст. — 176 собств. (11%). У Караджича на 1600 ст. — 241 собств., т. е. 13,18%, а именно: № 1: 86 ст. — 12 собств. (13,95%), № 3: 120 ст. — 4 собств. (3,33%), № 5: 127 ст. — 14 собств. (11,02%), № 9: 123 ст. — 13 собств. (10,5%), № 14: 197 ст. — 25 собств. (12,69%) № 15: 140 ст. — 15 собств. (10,71%), № 31: 390 ст. — 90 собств. (23,07%) № 66: 417 ст. — 38 собств. (9,11%). В последнем случае имя *Аранин* считалось нарицательным.

ним идет двусложное слово в русском или односложное в сербском). Объем статьи не позволяет нам привести здесь полные списки слов: ограничимся только совпадениями.

Сербский	Русский
1. било, био, бити	<i>быть</i> (в многочисленных сочетаниях типа <i>богату быть, женату быть</i> или <i>не оседлан был, не украшен был</i> ).
2. у брегова	на крутой <i>берег</i> (на крутом <i>берегу</i> , по крутым <i>берегам</i> )
3. двору бијеломе	ко <i>белу</i> шатру (ср.: <i>покой белодубовый</i> и др. композиты, особенно соответствия сочетаний: вольный <i>белый свет</i> )
свет бијели	
4. благослови	<i>благословеннице, благословенница</i>
5. великога	<i>великого</i> (ср. <i>застава великая, три заставы великия</i> )
6. по вечери, вечером	до <i>вечера</i>
7. ружно вино	<i>зеленá винá</i>
8. говорити, говорио	<i>говорить</i> <i>горáзд</i> <sup>21</sup>
9. до Прилепа града до Призрена града бијелога града	Стольный Кíев <i>град</i> <sup>22</sup>
10. главу	голову ( <i>буйну голову, буйны головы, змеины головы, выше головы, со головушки, на головушку</i> )
11. три бијела дана три години дана три месеца дана	<i>третьего дня, три денька, светла денчика, еще другой день</i> (ср. и: <i>три месеча, два месеча, полмесеча</i> )
12. лијепа девојка, Ћевојка	<i>дéвица, красна(я) дéвица</i> <sup>23</sup>
13. беле дворе, пребијело дворе, бијеле дворе, у бијелу дворе	на широкий <i>двор</i> , по (ко) широку <i>двору</i> , ко свою <i>двору</i> , среди <i>двора</i>
14. на женидбу (оже-нио, оженили оженише, оже-нио)	<i>женáту быть</i> (молодой <i>женой</i> , князь не <i>женат</i> )
15. гора зелене	<i>луга там зеленыи</i> (ср. и: <i>зеленá винá</i> )
16. знаменовано	(гора) <i>знаменуется</i>

<sup>21</sup> Ср. обилие в сербском *кажем, казала* и т. п., в русск. *однокоренное отговору нет*; обилие в русск. *таковы слова, таково слово, таковы речи*, ср. с формулой *говориш... таковы слова*, ср.-греч. («Дигенис») формулу *ταῦτον λόγον λέγεις...* (Lord A. Op. cit., p. 214).

<sup>22</sup> Здесь можно говорить о более сложной формуле: «имя собств. + град» (ср. в обеих традициях эпический подарок: *три города*).

<sup>23</sup> Об этом слове см. специально ниже.

17. од злата (златна позлаћене) <sup>24</sup>	в золоте ( <i>червона золота, злаченые, золочен</i> )
18. (те) зове	(тебя) <i>именем зовут</i> <sup>25</sup>
19. (драга) камена (ср.: <i>камен из-лијеће</i> )	<i>камень</i> (ср. и: <i>по камню да самоцветному</i> )
20. криштепога	(за веру) <i>крещпошную</i> (ср. и: <i>хрестника</i> )
21. (Марко) Краљевићу (ср.: <i>краљевићу Марко</i> )	(Настасья) <i>Королевична</i>
22. Кољена, до кољепо	на <i>колénки пáл</i>
23. материне, мајка, мајци	<i>матушка (матушки и т. п.), отцом-матерью</i>
24. млада	(Добрыня Никитич) <i>млад</i> (ср. и: <i>молодец</i> )
25. неће, нећеш	делать <i>нечего</i> , взять у меня <i>нечего</i> , <i>нечém</i> счита́ш (считась), <i>не́</i> за что <i>на резвы ноги</i> , на <i>поженьки нож</i> , <i>ножичек</i> <sup>26</sup>
26. (од земје) па поги	<i>на резвы ноги</i> , на <i>поженьки нож</i> , <i>ножичек</i> <sup>26</sup>
27. ножеве, ноже	<i>нож</i> , <i>ножичек</i> <sup>26</sup>
28. огрезну	<i>угрязывали</i>
29. из облака, на облаке	под <i>оболоки</i> , за <i>оболоки</i>
30. од појаса	(саблю) на <i>пояс до пояса</i>
31. Поклонио	<i>поклонитися, поклоняется</i>
32. (ты не имаш роду ни) племена	(коя ты <i>роду</i> , коя) <i>племени (не роду ты не) племени</i> <sup>27</sup>
33. повратио	<i>поворачивает, поворот даёт</i>
34. три речи	таковы <i>речи</i>
35. преставио	<i>переставился</i>
36. за биелу руку за десницу руку	(во <i>белыи</i> свои) <i>рученьки</i> (захватывал ю за) <i>рученьки</i> , (ср.: за <i>ручку</i> за <i>правую</i> )
37. (бие) по ребрима	<i>по крутым ребрам, по тучным ребрам, по круты ребра</i> ,
38. старијега	<i>ста́рый</i> <i>казáк</i> , ( <i>старушка</i> нынче) <i>старая</i>
39. светители	(Микола мне) <i>святитель</i>
40. (преће жарка) сунца	<i>красна солнышка (солнце</i> <i>красное)</i>
41. сокола, коње и соколе <sup>28</sup>	<i>ясна сокола, соколá</i> летит

<sup>24</sup> Ср. еще в сложениях: срб. *злато е р и у* — рус. *пусто е р а я*.

<sup>25</sup> Ср. специально ниже.

<sup>26</sup> Интересно чисто звуковое соответствие контекстов: Та украде ноже заовине / Њима *закла чадо у колеви*, Павље узе *злаћени* ножеве, *нож оковане* — ср. в русск.: *укладен нож, скланный нож*.

<sup>27</sup> Нужно заметить, что сербская формула — из песни с индустриальным сюжетом «Наход Симеун», а ее русское соответствие встречается в былинне о бое Ильи Муромца с сыном (как и упомянутая выше формула *именем зовут*) — т. е. в сюжете, как-то связанном с первым. Об этом подробнее — см. ниже.

<sup>28</sup> Ср. *конь* и *сокол* (и *пес*) как атрибуты былинного противника (Сокольника в упоминавшемся сюжете). См. также: *Гоноров В. Н.* К семантике троичности (слав. \**trizna* и др.). — В кн.: *Этимология. 1977. М., 1979, с. 13.*

42. сокола *сива* *сивый конь*<sup>29</sup>  
 43. свога села на *своего* (scil.: коня), на воли *своей*  
 44. себе сам себе (ср.: *не велик собою, себя пока-зать*)
45. сну *снила* в патрах *спать, спати* <...> *плотного сну*  
 46. тресе не *трехнется*  
 47. татарину *татарин* неверный, на коне на *татарском*  
 48. твога хоробрая *твоя*  
 49. уграбити, уграбим (бити и) *грабити*  
 50. троице *церкви, пребијело церкви, у бијелу церкву* божью *церковь*  
 51. до землице *црне* грязи *черные* (ср. и: *сыра земля* со многими вариантами)  
 52. чердаке, са чердака черной *чердак*  
 53. мушко *чадо* едино *чадо* (ср.: *чадо* милое)  
 54. шћерца, ћера дочери (*две дочери* и т. п.)  
 55. широко широкие, широкой

1600 стихов (т. е. 1389 и 1424 вхождения) дают порядка 500 разных слов для сербского и 600 для русского материала. На этом фоне совпадение в 55 случаях составляет примерно 10 % всей лексики финалов строк, т. е. процент для компаративистского исследования достаточно высокий.

К этим совпадениям можно добавить более далекие, чисто корневые соответствия:

1. војумо, војевати (палицу) военную
2. велика *невоља*, голема *невоља* на воли своей, роду *вольного*
3. миловало, миловао чадо *милое*
4. умолишася, молитве молилася, молитвилася
5. ниједнога (чадо) единое, (чадо) единеное
6. поочило ясны *очи*
7. јутро на утренной

Есть ряд соответствий, которые, хотя и заходят «влево» от определенной нами границы, также могут считаться значимыми совпадениями (особенно в тех случаях, когда в них участвуют те же слова в ином порядке)<sup>30</sup>:

<sup>29</sup> То же соотношение *коня* и *сокола*, которое отмечено в предыдущем примечании, но в разных традициях, а не в одной.

<sup>30</sup> Вообще обратимость формул, способность двух слов менять порядок, могла бы расширить возможность сопоставлений, ср. сербск. *Марко краљ евићу — Краљевићу Марко, два стара путника — два путника стара*, или (пример Лорда) *коњ е заседлаше — заседлаше коње*, русск. *во чисто поле — поле чисто, груди белые — на белы груди*. Во-первых, такая обратимость сама по себе может рассматриваться как общая структурная черта русского и сербского эпоса, во-вторых, не следует ли приводимые далее формулы типа

дарове *по да рочки* немалые  
 бијело лице личко *белое*  
 вјере слуги слуги *верные*  
 Симеуне *сине* сын *Иванович*  
 поле равно в *чисто поле*  
 божју помоч даје, божју помоч чья *божья помоч*  
 приме  
 на зелену *траву* на *траву* на муравлену  
 рода хорјатскога *роду* *смиреного, роду* *вежливого*.  
 Ср. и такие соотношения (сопоставимые с приводившимися выше формулами со словом *град*, включающими собственные имена в финальной позиции), как *Земле Босне славне* и семантическое соответствие в русск. *Литва хоробрая*; ср. из собственных имен соответствие на *Дунаву, на Дунай-реке*.

Список корневых соответствий можно было бы продолжить, особенно если подойти к материалу с более тонким этимологическим аппаратом (мы ограничились для наглядности, соподенениями, бросавшимися в глаза). Круг сопоставлений безусловно можно расширить, обратиться к соответствиям не только этимологическим, но и семантическим: гетеронимы в разных традициях (если есть основания утверждать общеславянское происхождение слов, представленных в каждой из традиций) могут быть записаны в реконструкцию на правах исконных вариантов (видимо, первоначально распределенных по диалектам, но дальнейшие изыскания могут обнаружить их и в пределах одной традиции). Ср., например, соответствие внутренней формы в *јуначе, јуначко, — молодец, молодецкий*.

Наша задача в настоящей работе была гораздо скромнее: выявить саму возможность реконструкции. само наличие родственных формул. Характер и число соответствий явно указывают на возможность реконструкции системы формул, которую мы можем рассматривать, если не как описание праславянского состояния эпической традиции, то по крайней мере как аппарат, описывающий соотношения между наличным материалом.

Последняя оговорка вызвана тем, что приписывать выделенному кругу слов значение подлинной праславянской реконструкции, может быть, несколько преждевременно. Во-первых, необходимо серьезное акцентологическое обследование получившегося словаря и проверка его соответствия реконструируемым схемам праславянского стиха. Например, очень соблазнительное соответствие *девојка — дѣвица*<sup>31</sup>, если попытаться вставить его

*вјере слуги — слуги верные* рассматривать как отражения одной формулы, обладавшей (в праславянский период?) свойством подобной обратимости.

<sup>31</sup> Это сопоставление в контексте изложенной проблематики (реконструкции финальных формул) было предложено нами в 1975 г., тогда же были сделаны попытки связать ударение в этом слове с требованиями русской былинной клаузулы. Если не пытаться делать из этих данных историко-акцентологических выводов, то интересно отметить, что для синхронного состояния русской фольклорной традиции ко времени основных ее записей мы встречаем две формы этого слова с жанровым приурочением — *дѣвица* в стихах с «дактилической» клаузулой и *девица*, например, в рифмованной загадке

в реконструкцию праславянского стиха по Якобсону, видимо, не будет соответствовать схеме, так как, восстанавливая суффиксальную форму, мы должны будем не только предположить долгий гласный в суффиксе, но и краткий гласный в корне, что уже затруднительно.

Другой пример, предостерегающий против слишком буквального понимания реконструкции, — совпадение формул *Марко-Кралевићу* — *Настасья Королевична*. В сущности возможность внесения этой формулы в праславянскую реконструкцию определяется тем, признаем ли мы слово *король* праславянским заимствованием или же заимствованием, распространившимся в славянских языках как культурное слово. Однако и во втором случае нельзя просто отбросить это совпадение как «новое»; хотя в сербском эпосе формула относится к «своему» герою, а в русском — к «чужой» королевичне, совпадение все же кажется значимым, и для него могут быть найдены объяснения, избегающие анахронизма (замещение одним и тем же новым заимствованием какого-либо исконного эпитета героев и под.). Такое решение кажется, однако, слишком примитивным, речь скорее должна идти о таком функциональном соотношении между системами формул, которое упорядочивает словарь обеих эпических традиций; иначе говоря, правильнее признать, что статус такой реконструкции системы формул не вполне ясен, нежели из желания приписать ей роль «действительного» словаря праславянских финальных формул отводить какие-то соответствия или искать им искусственные объяснения.

Возможны и возражения типологического характера: имеем ли мы право реконструировать для праславянского состояния (т. е. для славянской общности или, так сказать, «для праславян») какой бы то ни было эпос, по своим типологическим характеристикам напоминающий классические формы этого жанра? Сомнения могут мотивироваться соображениями о «датировке» эпоса (абсолютной или относительной, но в обоих случаях не слишком достоверной) или же тем, что у многих народов вообще нет жанра, подобного стихотворному эпосу народов Европы и Азии (откуда трудно доказуемое, но в общем не лишнее вероятности предположение о моногенезисе этого жанра). Однако, во-первых, не следует переоценивать «реальность» реконструкций как таковых. Если в науке нашего времени господствует скорее представление об определенной степени реальности «праязыков», базирующееся

(см., например: *Садовников Д. Н.* Загадки русского народа. СПб., 1901, № 181а, 1852, 1852р, 1852ъ, 1935а—и) или в плясовой песне (см., например, № 55 в сборнике Львова—Прача: *Собрание народных русских песен с их голосами*. На музыку положил И. Прач. М., 1955, с. 145). *Красна девица* образует готовую пятисложную формулу, способную выступать и как начало, и как конец стиха (ср. выше о симметричности былинного стиха), при том, что в середине стиха может встретиться и *девица* (ср.: *Jakobson R.* Op. cit., p. 444; *Гарановски К.* Указ. соч., с. 360), *девица* в двусложной клаузуле уникального 10-сложного былинного стиха, признаваемого архаическим (ср.: *Jakobson R.* Op. cit., p. 436). Ср. отчасти: *Гаспаров М. Л.* Указ. соч., с. 23.

прежде всего на успехе реконструкции текстов, из этого не следует с необходимостью признание того, что всякая текстовая реконструкция отражает «реально существовавший» текст. Кстати сказать, именно поэтому мы и не предлагаем «праязыковой» записи форм, а ограничиваемся пока констатацией соответствий. Если «реконструкция» удобным образом описывает соответствия финальных формул, она вполне правомочна, и в каком-то смысле даже традиционна (так как в славистике давно говорится о наличии общих — и предположительно, генетически общих — элементов в эпических традициях разных славянских народов).

Во-вторых, как показывает и история лингвистической компаративистики, окончательным аргументом в вопросе о правомочности реконструкции служит сама реконструкция; наличие ряда соответствий между финальными формулами «дочерних» славянских эпических традиций<sup>32</sup> позволяет говорить о генетической связи этих традиций и, следовательно, в какой-то форме восстановить некий словарь финальных формул (хотя бы как абстракт, инструмент для записи соответствий), причем кажется вполне правомочным соотносить его в целом с праславянским языковым состоянием (см. выше оговорки о необходимых уточнениях в области просодики или хронологии слов).

Вопрос о жанре должен решаться практическим образом: словарь мыслится как порождающий механизм, определяющий поведение слов в качестве финальных формул, и в этом смысле как фрагмент такого механизма, которому можно присвоить название «жанра». Этому жанру в исторических, засвидетельствованных традициях соответствуют эпические тексты. Следовательно, не покушаясь на фольклористические споры о хронологии или распространении эпоса, мы вправе записать в систему праславян-

<sup>32</sup> Мы сознательно избегаем определения к слову *соответствия*. Дело в том, что для полной убедительности им недостает одного существенного признака — регулярности. Точнее говоря, неясно, обладают ли они этим свойством, так как на данном этапе исследований по реконструкции текстов неизвестно, что могло бы считаться регулярностью в этих соответствиях. Если считать, что двух независимых признаков (каковы в этимологии слов — значение и фонетический состав) для этого достаточно, то в качестве таковых можно назвать прозрачную этимологическую связь и положение в конце стиха. Однако последний признак, выбранный как критерий для сопоставления, трудно считать доказательным, не только из-за логического круга, получающегося при этом, но и потому, что этот признак не ингерентен рассматриваемым словам: они могут встречаться не только в финальной позиции; расширение выборки (см. ниже) показывает, что в финальной позиции могут встретиться не только они. Тем не менее, мы полагаем, что это не ослабляет доказательности соответствий, скорее это свидетельствует о зачаточном состоянии, в котором находится наука о реконструкции текста: мы не располагаем пока таким набором признаков, по отношению к которому применим был бы критерий регулярности. Отчасти это обусловлено и тем, что в качестве единицы анализа взято слово. Регулярные фонетические соответствия свидетельствуют только об этимологической связи слов как языковых фактов — связи, которую мы принимаем как исходный признак, а для описания соответствия слов как элементов текста у нас просто нет критерия. Поэтому вопрос о регулярности соответствий приходится отложить до лучших времен и довольствоваться пока чисто количественными критериями.

ских жанров некий «эпос под астериском» — т. е. нечто в позднейших традициях регулярно дающее эпос — так сказать, «прото-эпос», не в смысле псевдонаучной эволюционистской жанровой предистории, а в точном генетико-компаративистском смысле. Если добавить к этому такие общие черты славянских эпосов, как уже упоминавшаяся генетическая общность стиха, некоторые особенности поэтики (например, обратимость формул, в том числе — между традициями), и, наконец, такой немаловажный момент, как общность «метаязыковых» жанровых обозначений (серб. *пјесме старинске* — рус. *старинны*), то родство эпических традиций славян и возможность реконструкции отдельного «протоэпического» (или просто эпического) жанра кажутся более чем вероятными<sup>32а</sup>.

При решении вопроса об убедительности нашего сопоставления нужно учитывать малый объем и произвольность выборки. Увеличение объема безусловно даст новые схождения. Так, чистой случайностью надо объяснять то, что сербск. *језеро* не нашло соответствия в русском материале (в нашу выборку не попал ни один вариант былины о Садко, в котором *озеро* является одним из важных и частотных слов). Расширение материала могло бы дать много интересных случаев. Например, среди приведенных корневых соответствий есть серб. *велика невоља, голема невоља*, с аналогичной в рус. *роду вольного, на вбли својей*. Прилагательное из серб. адъективного сочетания имеет точное соответствие (№ 5); если искать еще примеры рус. *великого, великое*, то в сборнике Кирши Данилова (№ 58) мы найдем сочетание *беззаконство великое*. Так же, как *голема невоља* находит «обратное» (в синтагматическом отношении) и смысловое соответствие в *беззаконство великое*, так последнее в свою очередь находит такой же инвертный аналог в финальном *безаконье*, встречающемся в том же тексте, что и *голема невоља*, через 6 стихов. Если обратиться к дальнейшему сравнению текста Кирши № 58 («Высока ли высота поднебесная») и Караджича № 1 («Сведи благо дјеле»), мы переходим на уровень сопоставления «тем» (в смысле Пэрри и Лорда), а не формул. Непосредственный контекст обеих строк обнаруживает разительное сходство, особенно существенное если учесть уникальность рассматриваемого пассажа в русском эпосе.

<sup>32а</sup> Мы не будем рассматривать здесь попытку возведения стиха славянского эпоса к стиху погребальных причитаний (см.: *Топић М.* Порекло еске функције несиметричног десетерца — Књижевна историја, т. III/10. Београд, 1970), ср. соображения Н. С. Трубецкого о возможности общего происхождения стиха эпоса и плача (N. S. Trubetzkoy's Letters and Notes. The Hague, 1975, p. 303). См. также в его письме от 19 сентября 1926 г. (Указ. соч., с. 90—91) аргументы в пользу изначальной эпической приуроченности южно- и восточнославянского стиха схемы «4+6» (это, кстати, еще один аргумент в пользу непервичности «дактилической» клаузулы в русском стихе). Между прочим, его гипотезу о происхождении десятислownika путем вставки 3-х слогов в размер «4+3» интересно сопоставить с очень похожим объяснением происхождения гексаметра Г. Надем (указ. соч.).

При царе Давиде Евсеевиче<sup>33</sup>,  
При старце Макарье Захаровиче,  
Было беззаконство великое:  
Старицы по кельям — родильницы,  
Чекр>нк<е>цы по дорогам — разбой-  
ницы,  
Сын с отцом на суд идет,  
Брат на брата с боем идет,  
Брат сестру за себя емлет.

Каква ти је голема невоља,  
Те ти рониш сузе од образа?  
< . . . >  
У Инђији тешко безаконье:  
Не поштује млађи старијега,

Не слушаје ђеца родитеља;  
Родитељи пород погазили,  
< . . . >  
Кум свог кума на судове ћера  
И доведе лажљиве свједоке  
< . . . >  
И оглоби кума вјенчапога,  
Вјенчапога или крштенога;  
А брат брата на мејдан зазива,  
Ђевер спаси о срамоти ради,  
А брат сестру сестром не дозива.

В качестве аналога к тексту Кирши Ю. И. Смирнов привел болгарский вариант той же песни («Св. Илья и огненная Мария»), гораздо более далекий от русского<sup>34</sup>, — и это вполне естественно, т. к. сопоставление для него, насколько можно понять, базируется на чисто сюжетных основаниях, нас же интересуют прежде всего формульные соответствия, а сопоставление «тем» — уже как контекст конкретного сопоставления формул. Отсюда же — вполне понятная ошибка в трактовке былины: «Эта характеристика эпохи вставлена в былинку совершенно немотивировано, между знаменитым зачином «Высота ли высота поднебесная» и началом самой былины < . . . » Неуместность вставки очевидна<sup>35</sup>. Между тем, если обратиться к лексике «знаменитого зачина» и контекста этого места в сербской песне, то связи между ними обнаруживаются, по крайней мере на уровне финальных слов.

Высока ли высота *поднебесная*  
Глубока глубота *акиян-море*  
Широко раздолье по всей *земли*  
Глубоки омоты Непровеския  
Чуден *крест* Леванидовский

Нек нам даде кључе од *небеса*  
Да затворим седмера *небеса* . . .  
И кључеве од *небског* царства  
Бог им даде од *небеса* кључе  
Затворише седмера *небеса*  
Или грми, ил' се *земља* тресе  
Ил' удара *море* у брегове  
  
И *крстове* од часног дрва  
(ср. и: вјенчапога или *крштенога*)

<sup>33</sup> Для удобства цитируем по тексту, разбитому на стихи: Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. Подг. А. П. Евгеньева, Б. Н. Путилов. Доп. 2-е изд. М., 1977, с. 201, 341.

<sup>34</sup> Смирнов Ю. И. Славянские эпические традиции. Проблемы эволюции. М., 1974, с. 75—76.

<sup>35</sup> Там же, с. 75. Цитата «Высота ли . . . » соответствует старым изданиям сборника.

Если заметить при этом, что песня начинается стихом «Мили боже! чуда великога!», то мы возвращаемся к формуле, с которой пачали (за ней и следуют цитированные два стиха: «Или греми...»), т. е. для части сопоставлений сохраняется и функция зачина. Ср. также роль *чуда* в русской былине — в частности в зачинах<sup>36</sup> и в сочетаниях: *Только видели ч у д ы ш к о н е м а л о е / Н е м а л о е ч у д о д а п р е в е л и к о е.*

Здесь мы вступаем уже в область более узких сопоставлений: лексики и формул вариантов одного сюжета, одной темы; прежде чем перейти к этой проблеме, хочется однако остановиться на еще одном важном слове. В русских текстах финальную позицию часто занимает слово *конь*; в нашем сербском материале оно в этой позиции не встретилось (о других позициях см. ниже), однако весьма часто в конце стиха встречается такое обозначение «коня», как *Ћога, Ћогат(а), Ћогина(у)*. Слово это никак не может быть введено в реконструкцию, так как является турецким заимствованием (П. Скок, отметив его как чисто эпическое слово — помета «Вук, пародна pjesma», — возводит его к тур. *dog+at*)<sup>37</sup>. Однако трудно не обратить внимание на странное совпадение: сопоставляя былинные и песенные (интересен и контекст сопоставления) описания коня, П. Д. Ухов<sup>38</sup> цитирует такой пример из Соболевского:

Наперед горбат, назад поклон,  
Глаза у него быдто у совы,  
брови у него быдто у жоги,  
нос то у него быдто у журава<sup>39</sup>.

В этом наборе «птичьих» сравнений привлекает, конечно, внимание слово *жога* 'дубонос, *socothraustes vulgaris*'. Интересно, что «Словарь русских народных говоров» (IX, 213) дает только северные примеры, в частности, материал П. Н. Рыбникова из Олонецкой губернии<sup>40</sup>, т. е. специфически «былинного» района (с тем же песенным примером). Этимология слова неясна (по Фасмеру), но при всей невероятности древней генетической связи, кажется неслучайным, что оно появляется именно в описании коня (комический характер описания, видимо, не должен смущать, так как аналогия коня и птицы — мотив вовсе не ограничивающийся комическими текстами).

У нас нет данных, позволяющих утверждать, что серб. *коње* вообще не встречается в конце стиха, однако Лорд, приведя примеры

<sup>36</sup> Неклюдов С. Ю. Чудо в былинне. — В кн.: Труды по знаковым системам, IV. Тарту, 1969.

<sup>37</sup> Skok P. Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika, knj. I. Zagreb, 1971, s. 481.

<sup>38</sup> Ухов П. Д. Постоянные эпитеты в былинах, как средство типизации и создания образа. — В кн.: Основные проблемы эпоса восточных славян. М., 1958, с. 161.

<sup>39</sup> Соболевский А. И. Великорусские народные песни, т. 1. СПб., 1895, с. 172.

<sup>40</sup> Рыбников П. Н. Список слов, употребляемых в Олонецкой губернии. — В кн.: Этнографический сборник РГО, т. VI. СПб., 1864.

частых сочетаний глагола типа *заседе, заседа, заседалише* и т. п. с различными синонимами или обозначениями коня<sup>41</sup> отмечает, что «когда Салих <Угльанин> использует *коње*, он обязательно ставит его в эту (предпоследнюю. — Г. Л.) позицию в стихе <...> Салих всегда употребляет *коње* в такой ритмической схеме»<sup>42</sup>. Можно, во-первых, отметить, что в русск. *конь* часто стоит в префинальной позиции, перед глаголом (*конь ведёт, коня стегнул, на коня вскочил*), и ввести эту пару слов в число упомянутых выше сопоставлений слов перед последним иктом. Во-вторых, обилие параллелей русскому финальному *коње* (в косвенных падежах) дает болгарский материал, в том числе — с такими же определениями (рус. *добра коня*)<sup>43</sup> — болг. *добра, добрата коня* — в обоих случаях это самый частотный эпитет, количественно значительно превышающий остальные).

Последний пример выводит нас, с одной стороны, к расширению сферы сопоставлений за счет привлечения иных традиций, с другой, — к синтагматическому распространению сопоставлений. Первый аспект достаточно сложен. Неясно, например, насколько правомочно привлечение материалов болгарского эпоса к такому сопоставлению, так как приведенные выше — в том месте работы, где говорилось о роли финала стиха в славянских эпосах, — данные в общем недостаточны для того, чтобы приписывать клаузуле такую же важную роль в болгарском стихе, как в русском и сербском. С другой стороны, если все же предполагать, что болгарский 10-сложный стих восходит к тому же общеславянскому эпическому (или «прото-эпическому») <sup>43a</sup> стиху, то возможность сохранения в нем финальных формул без влияния специальной метрической константы, просто в силу традиции, не исключена. Правомочность сопоставления с болгарским материалом может доказать только само это сопоставление, если оно окажется достаточно продуктивным (разумеется, речь идет о болгарско-русском сопоставлении или о совпадениях во всех трех традициях, так как, собственно сербско-болгарские изоглоссы не могут претендовать на такую же диахроническую глубину и во многом объясняются конвергентными процессами; сопоставление болгарской и сербской эпической лексики, видимо, следует проводить на фоне сопоставления многих славянских традиций и, с другой стороны, в контексте балканской эпической проблематики).

Весьма желательное синтагматическое расширение сопоставлений; двигаясь «влево» в пределах строки, мы можем представить себе все большие фрагменты «прото-эпического» текста — особенно

<sup>41</sup> Lord A. Op. cit., p. 46—54, особенно p. 48.

<sup>42</sup> Ibidem, p. 51.

<sup>43</sup> В связи этих двух сопоставлений (с сербским в префинальной позиции и с болгарским в финальной) ср. инверсию *коня доброго* в русск. былинне. Ср. и болг. *в р а н а / та / коне* и серб. *заседнуо в р а н а / ца* (Lord A. Op. cit., p. 50).

<sup>43a</sup> Ср. замечание Н. С. Трубецкого (указ. соч., с. 89): «Болгарское и сербское фольклорное стихосложение следует рассматривать как единое целое».

если сочетать сведения о дистрибуции слов и стабильных сочетаниях внутри стиха («по горизонтали») с данными о закономерностях соотношений финальных слов в соседних строках («по вертикали»). Однако следует помнить, что, переходя от слов к словосочетаниям, по сути дела утрачивается такой удобный инструмент анализа, как словарь. Поэтому целесообразно представлять такую информацию не как набор формул, сочетаний и т. п., а как сведения о дистрибуции отдельных слов (например, в болг. эпосе слову *зелена* в конце стиха обязательно предшествует существительное *гора*; другие случаи могут иметь не стопроцентную вероятность, но достаточно высокую).

Здесь мы сталкиваемся с еще одной проблемой — возможностью (точнее, необходимостью) статистического описания материала. На этапе действительной реконструкции словаря формул необходимо учитывать встречаемость тех или иных слов (вполне можно понять тех, кто будет отрицать формульную функцию у низкочастотных слов), т. е. выделить совпадения среди высокочастотных слов каждой традиции и наоборот — высокочастотные слова среди совпадающих.

Вернемся к проблеме сопоставления формул и лексики вариантов одного сюжета. Она, конечно, шире, чем сопоставление только финальных формул. Вполне можно представить себе методику компаративистского исследования сюжета путем сопоставления словарей текстов, представленных в дочерних традициях и являющихся вариантами одного типа (и — гипотетически — продолжениями одного «прото-текста»). Здесь речь должна уже идти не о формулах, но о полном словаре, как одном из уровней текста, как одной из форм представления его смысловой парадигматики. В сочетании с упомянутым выше подходом — анализом дистрибуции лексики — этот метод, может быть, и окажется способом преодоления границы между сюжетной и лексической реконструкциями.

Мы здесь, однако, ограничимся примером, связанным именно с финальными формулами (близкий пример уже приводился выше: сопоставление формул в Кирша № 58 и Караджич № 1). Речь идет о соответствии (№ 18) *те зове — именем зовут* и соотносимом с ним (№ 2) — соответствии, распространяющемся на целый стих: *ты не имаш роду ни племени — не роду ты не племени*. Вариант рус. формулы: *коя ты роду, коя племени?* связан с первой парой формул единством ситуации — выспрашивания противника об имени<sup>44</sup>. Серб. пример из второй пары, как уже говорилось, встречается в былине в связи с выяснением героем (Находом Симеуном) того, что он найденыш (*Наход*) — аналогичный эпизод имеется во многих версиях сюжета «Боя отца с сыном», в рус. былинной версии которого встречаются оба компонента наших сопоставле-

<sup>44</sup> Впрочем, П. Д. Ухов в книге о «типических местах» приводит аналогичную формулу у Рябинина под рубрикой: «Князь спрашивает имя у богатыря» (Ухов П. Д. Атрибуция русских былин. М., 1970, с. 72).

ний: *коя ты роду, коя племени* и как тебя именем зовут / Как величают по отчеству (изотчеству и т. п.). Эта вторая формула в ее полном виде интересна в двух отношениях. Во-первых, в ней имя и отчество (или хотя бы сами слова *имя* и *отчество*) разнесены по разным стихам в отличие от более привычной былинной ситуации, когда имя и отчество занимают (а вместе с эпитетом заполняют) один стих или полустихие (типа: *Добрынюшка Никитинец, Добрынюшка Никитич-млад*)<sup>45</sup>. Эта ситуация напоминает тип употребления имен и отчеств в свадебной песне, где разделение имени и отчества по разным стихам вполне функционально: оно изображает «прибавление» отчества к имени в момент приобретения нового, полноценного статуса, а для невесты — дополнительно, также «отделение» имени от отчества, иконически воплощающие отделение от отеческой семьи<sup>46</sup>. Формула оказывается непосредственно связанной с сюжетом: противопоставление имени и отчества повторяет на уровне ономастики сюжетное противопоставление сына и отца, а также статус сына без отца, не имеющего «ни рода, ни племени», как и найденыш в инцестном сюжете (хотя в сербском варианте инцест не связан с отцеубийством)<sup>47</sup>. С другой стороны, омонимия связывает эту формулу с другой, — подробно изученной П. Б. Богатыревым: «Постоять за веру за отчество»<sup>48</sup>. Сюжет «Бой отца с сыном» связан именно с противопоставлением родной земли (*отчества*) отца и сына<sup>49</sup>.

Сопоставление формул внутри вариантов одного сюжета оправдано еще и тем, что формулы часто рассматриваются как принадлежность одного текста (например, в исследовании письменных эпосов); два вида рассмотрения формул: в традиции в целом и вариантах одного текста — дают тем самым диахроническую трактовку этих двух пониманий формулы (как принадлежности текста или как элемента традиции в целом).

Итак, дальнейшая разработка реконструкции формул может вестись в указанных направлениях: полного обследования словаря с точки зрения акцентологической (соотношение со схемами реконструированного праславянского стиха)<sup>50</sup>, семантической (вы-

<sup>45</sup> Об этом подробно: Харкинс В. Указ. соч., с. 156—157.

<sup>46</sup> Может быть, таким образом объясняется и совпадение с выспрашиванием богатыря князем: оно возможно только в ситуации прибытия богатыря к княжескому двору — т. е. своеобразной эпической инициации.

<sup>47</sup> Таким образом, новый смысл получает известное сопоставление Р. О. Якобсоном употребления имени и отчества в свадебной песне с психической болезнью Г. И. Успенского.

<sup>48</sup> См.: Богатырев П. Г. Функция лейтмотивов в русской былинке. — *Literatura. Comparatistika, Folklor. Warszawa*, 1968, s. 693—694.

<sup>49</sup> Ср. вариант вопроса к сыну (Ончуков, № 6): *Ты какой нощь земли, кой в о т ч и н ы, / ты какого о т ц а, кой матери*, с частичным сохранением каламбура, поддержанного корневым «стыком» — *вотчины — отца* (небезынтересно, что крайние члены ряда в свою очередь могут образовывать формульную пару: *мать-земля*).

<sup>50</sup> Здесь хочется, между прочим, заметить, что современное состояние исторической акцентологии, с одной стороны, и реконструкции стиха, с другой, обнаруживают такой разрыв, что непонятно, можно ли на данном этапе сопоставить схему праславянского стиха, полученную из сравнения трех

явление гетероимов), дистрибутивной (движение «влево», в пределах стиха, а также «по вертикали» — проблема композиций и формул), статистической; расширения материала как внутри уже затронутых традиций, так и за счет привлечения новых традиций (и не только славянских, ср. балканистическую проблематику изучения эпоса), «сужения» материала — обследования лексики и / или формул вариантов одного сюжета, наконец, более детального семантического изучения отдельных формул. Все эти перспективы представляются многообещающими, хотя, может быть, и отдаленными (реализация их, вероятно, потребует усилий не одного человека).

Более существенно другое: имеющийся материал показывает несомненное наличие генетических связей между эпосами — или формульными репертуарами эпосов — славянских народов. Доказательность этого определяется тем, что нами сопоставляются не слова, а слова в функции формул (т. е. в определенной метрической позиции, значимость которой оправдана диахронически). Это в свою очередь подтверждает правомочность постановки проблемы реконструкции праславянского эпоса (или «прото-эпоса»), возможной именно потому, что речь идет о парадигматическом аспекте исследования текста (напомним, что речь идет о тексте повествовательном) и восстановления его словесного облика. Второй вывод, непосредственно вытекающий из первого, связан с преимуществами выбора слова в качестве основной единицы анализа. Признание материального тождества (или возможности тождества) слова и формулы, позволяет нам воспользоваться таким удобным инструментом описания текста (особенно важным, когда речь идет о больших корпусах текстов), как словарь. Представление о словаре как об уровне текста, как об одной из важнейших парадигматических систем и в то же время семантических моделей текста, еще далеко не общепризнано. Одна из целей нашей работы состояла в демонстрации возможностей словаря как инструмента анализа текста.

временных уровней (современный фольклорный стих — праслав. состояние — и.с. состояние), и историю славянского ударения, дошедшую до тончайших исторических делений. Может быть, для сопоставления со стихом нужно пользоваться гораздо более грубыми схемами, нежели последние достижения акцентологов. Мы понимаем, что это может рассматриваться как аргумент против нашей «реконструкции» но, во-первых, таково пока что состояние реконструкции стиха, во-вторых, та стабильность схем, которые мы наблюдаем в компаративистском стиховедении, может быть, показывает, что стих вовсе не так чутко реагировал на все те тонкости эволюции просодики, которые реконструируют современные акцентологи (как мы знаем, фольклорный стих находит способы сопротивляться языковым изменениям, сохраняя, например, нестяженные формы членных прилагательных или вставляя паразитические гласные после падения еров).

Операция сравнения, как и ее частный случай — операция отождествления, пронизывает всю человеческую деятельность. Чтобы сказать: «в языке нет ничего, кроме тождеств и различий», необходимо провести сравнение по всем уровням языка, по всем элементам каждого уровня. В семантическом описании таких лексем, как *холод, тепло, жара* или *шептать, говорить, кричать* необходимо вводятся степени сравнения или градуальные признаки, хотя здесь они даются в фиксированном, как бы окаменевшем виде. Динамический аспект сравнения выражается грамматической категорией сравнения. В индоевропейских языках эта категория характеризует прилагательное и наречие, но, например, в японском языке этой категорией обладает глагол (в том числе и глагол-связка)<sup>1</sup> — так что в общем случае можно сказать: сравнение как грамматическое явление включается в предикат.

Если степени сравнения прилагательных традиционно входят в грамматику, то сравнения по степени признака или другому основанию входили до последнего времени в стилистику (или в риторiku). Только в теории формальных грамматик Р. Монтегю наметилась единая трактовка таких случаев, как *Эннэбэл Ли красивее Офелии; Эннэбэл Ли красива, как Офелия; С приливом приходит больше воды, чем грязи; С приливом приходит столько же грязи, сколько и воды, Здесь больше птиц, чем людей, Здесь птиц столько же, сколько и людей*<sup>2</sup>. Все эти примеры описываются с помощью отношения  $\alpha$  — «больше, чем» — несимметричного и транзитивного и  $\beta$  — «такой же, как» — симметричного и нетранзитивного. Кроме этого, для экспликации значения вводятся дополнительные символы в язык описания: для прилагательных — это «шкала», определяемая соответствующими антонимами (например, *большой* — *малый, маленький*): *большой* > *малый*, если и только если *малый* < *большой*. Таким образом задается единая — и единственная шкала как основание сравнения. Антонимы вида *красивый* — *страшный, безобразный* не образуют, как видно из определения, такой единой шкалы.

Для существительных типа *вода* вводится символ меры объема *tot*, для счетных существительных — символ *deg* или *tot*, интерпретируемый как «часть целого». Таким образом предложение *С приливом приходит больше воды, чем грязи* эксплицируется как «С приливом приходит некоторый объем воды; с приливом приходит некоторый объем грязи; при этом объем воды больше объема грязи», а предложение *Здесь больше птиц, чем людей* —

<sup>1</sup> *Киэда М.* Грамматика японского языка. М., I, 1958, 414—416, II, 1959, 125; *Конрад Н. И.* Синтаксис японского национального литературного языка. М., 1937, с. 99—100.

<sup>2</sup> *Cresswell M.* The Semantics of Degree. — In: B. Partee (ed.) *Montague Grammar*. N. Y., 1976.



Здесь есть какая-то часть общего количества птиц; здесь присутствует какая-то часть общего количества людей; при этом птицы составляют большую часть своего количества, чем люди — часть своего количества<sup>3</sup>.

Итак, сравнение прилагательных, счетных и несчетных существительных проводится в грамматике Р. Монтэю единообразно: вводится символ *deg*, интерпретируемый соответственно как место на шкале, часть счетного количества или мера объема (*tot*), и этот символ рассматривается как функция от аргумента, определяемая как «модификатор имени»<sup>3</sup>.

Однако это достижение описания трудно распространить в рамках формальной системы Р. Монтэю на такие случаи сравнения, как 1) сравнение глаголов — ср. в японском языке показатели степени сравнения при глаголах: *Н о н н и н — у о р и м и т е - и р у h i t o - g a n a i t a* 'Те, кто смотрел, плакал больше, чем он сам'<sup>4</sup>; 2) сравнение наречий и других прилагательных модификаторов — ср. в японском: *Р а к к а - в а а д а к а м о ю к и - н о г о т о с и* 'осыпающиеся цветы совсем подобны снегу'<sup>5</sup>; в болгарском: *В ъ р в и н а п р е д к а т о р а к* 'Идет вперед, как рак' — ср. в румынском *a d a t o t i n a r o i c a r a c u l*<sup>6</sup>; 3) «семантические пропорции»: ср. в сербо-хорватском: *О д р е ч е н а д о с т в о р е н а к а* 'од листа до корня'<sup>7</sup> 'От сказанного до сделанного — как от листа до корня'; 4) сравнение по разным основаниям: *А й р и с М ѳ р д о к с к о р е е э р у д и р о в а н н а , ч е м т а л а н т л и в а*; 5) сравнение предложений: *Б ѳ и н б р и д ж б о л е е т а л а н т л и в а , ч е м М ѳ р д о к — э р у д и р о в а н н а*; 6) сравнение ситуаций, описанных несколькими предложениями («гомеровское сравнение»); 7) тавтологическое сравнение: *в о д а к а к в о д а* или у Ю. Тувима в цикле «Kwiaty polskie»:

Rezeda pachnie — jak rezeda  
'И пахнет резеда — как резеда'.

Из этого можно сделать вывод, что сравниваться могут все знаменательные лексемы, во-первых; сравнения могут быть разной длины — от одного предиката до нескольких (в принципе это количество неограниченно<sup>7</sup>) предложений, во-вторых. Третьим выводом можно считать появление «общего знаменателя» у сравниваемых лексем, т. е. введение третьей шкалы, на которую отображаются шкалы обеих частей сравнения, сохраняя транзитив-

<sup>3</sup> Там же. — В этом М. Крессвелл следует Монтэю: *Montague R. The Proper Treatment of quantification in Ordinary English.* — In: Thomason R. (ed.) *Formal Philosophy.* New Haven. 1974; *Kamp H. Two Theories about Adjectives.* — In: Keenan E. (ed.). *Formal Semantics of Natural Languages.* Cambridge 1975.

<sup>4</sup> Конрад П. И. Указ. соч., с. 99.

<sup>5</sup> Кизеда М. Указ. соч., II, с. 215.

<sup>6</sup> Икономов Н. И. Балканска народна мъдрост. София, 1968, с. 50 (далее указ. с. после пословицы).

<sup>7</sup> Ср. роман В. Вульф «Волны» (*Woolf V. The waves.* London, 1934), где некоторые сравнения организованы в такие последовательности предложений, что сравниваемое занимает 2 страницы, а сравнение 64 страницы.

ность отображенной той и другой шкалы<sup>8</sup>. Так, в примере *С а ш а б о л е е т а л а н т л и в а , ч е м М а ш а — э р у д и р о в а н н а* как «шкала талантности», так и «шкала эрудированности» отображаются на третью шкалу условных величин оценки того и другого свойства, где возникает возможность сопоставления оценок на двух шкалах.

Таким образом, основные отношения модели Р. Монтэю —  $\alpha$  и  $\beta$  — распространяются здесь на более широкий класс явлений (поле сравнения). Модификаторы *deg* и *tot* являются частными случаями, относящимися к отдельным классам сравнений. В отличие от модели Р. Монтэю здесь будут рассматриваться элементы сравнения, обладающие собственными компонентами или признаками — семемы и семы (семы как частный случай семем)<sup>9</sup>.

Задачей настоящей работы является описание и классификация всех указанных видов сравнения в рамках семантической системы, независимой от конкретного синтаксиса. Семантическая система языка определяется двумя операциями: операцией прямого взаимодействия смыслов и операций фигурального (или метафорического) взаимодействия между ними. Поэтому предложения *К о н и с к а ч у т* и *Г о р ы с к а ч у т* характеризуются одним типом синтаксической связи, но двумя типами семантической связи<sup>10</sup>.

Каждая семема задается в рамках потенциальной структуры предложения. Элементы этого идеального предложения занумерованы (например, субъект — 1, глагол — 2, прямой объект — 3 и т. д.). Эти занумерованные места будут называться позициями. Каждый элемент может включать множество признаков данной семемы (например, для глаголов речи признак одушевленности будет в позиции субъекта, адресата, косвенного объекта — «при ком», признак «хороший» — в позиции тематического объекта *х в а л и т ь — х у л и т ь* и т. п.). Пары противоположных признаков, которые при объединении дают универсальный класс (одушевленный и неодушевленный, хороший и нехороший и под.) будут называться одноименными признаками.

Операции прямого и метафорического взаимодействия определяются как парцеллярные, т. е. операции, которые производятся над двумя семемами в порядке одноименных сем по взаимно отождествляемым позициям. При этом операция буквального взаимодействия задается как теоретико-множественное объединение одноименных сем взаимодействующих семем, а операция метафорического взаимодействия — соответственно как теоретико-множественное пересечение одноименных сем. В случае разно-

<sup>8</sup> Hamann C., Nerbonne J., Pietsch P. On the Semantics of Comparison. — *Linguistische Berichte* 67. Wiesbaden, 1980.

<sup>9</sup> Двухуровневая модель различения введена в работе: *Леконцева Ю. К. Элементы общей теории различения.* — В кн.: Проблемы структурной лингвистики. 1967. М., 1968.

<sup>10</sup> *Леконцева М. И. Лингвистический аспект метафоры и структура семантического компонента* — In: *Tekst. Język. Poetyka.* Warszawa, 1978; *Lecomtseva M. J., Lecomtsev Y. K. Towards algebraic modelling of linguistic semantics.* — In: *Symposium: Computational linguistics and related topics.* Tallin, 1980.

именности сем двух семем обе операции неприменимы. При такой трактовке операций получается, что при буквальном взаимодействии семем все семы взаимодействующих семем сохраняются (ср. в «Похвальном слове Кириллу-Философу» Климента Охридского: . . твои ноги, которыми обошел . . весь мир). При метафорическом взаимодействии семем противоположные семы в одинаковых позициях «гасятся», как бы исключаются из рассмотрения: светозарные твои ноги — здесь «светоносность», включаясь в состав определений семемы ноги, одновременно гасит, выводит из рассмотрения признаки, «как» ноги несут свет, «какой» этот свет, «какие» это ноги в других отношениях (например, снимается вопрос об одушевленности и подобных признаках).

Отношения  $\alpha$  и  $\beta$  могут выражаться на языке теоретико-множественных операций следующим образом:

$$\alpha: A \leq B \approx A \cup BC = B \& A \cap B = A$$

в частном случае  $A = B$ , т. е.  $A \cup B = A \cap B$

$$\beta: A < B \approx A \cup B \neq B \& A \cap B \neq A$$

при этом возможны два случая:  $A \cup B = 0$  или  $A \cap B \neq 0$ . При переводе  $\alpha$  и  $\beta$  в теоретико-множественные операции последние понимаются в обычном смысле.

В определении сравнения необходимо учитывать ведущую роль синтаксических рамок: ср. употребление союзов типа *как* . . ., *так* . . ., *как* наречий *подобно*, *больше*, (*чем*) и др., соответствующих морфологических показателей. При этом синтаксические рамки могут быть несимметричны (*как* . . ., *так*, *чем* . . ., *тем* и др.), в то время как сравниваемые семантические комплексы в таких конструкциях перестановочны.

Семантика сравниваемых единиц многообразна. Языковые объекты могут сопоставляться в двух планах: в отношении сходства между ними и в отношении их различия. Сравнение как категория, видимо, отличается от противопоставления тем, что сравнение основывается на выделении сходства объектов. Противопоставление семантически может быть тождественно сравнению, по синтаксические формы его организации задают установку на поиски различий между сопоставляемыми объектами. Ср.: *Ты сер, а я, приятель, сед* и *Ты сер, как я, приятель, сед*.

Теперь можно попытаться определить понятие категории сравнения. Оператор сравнения над знаковыми объектами  $A$  и  $B$  работает при двух условиях: 1.  $A$  и  $B$  находятся в рамках определенных синтаксических конструкций (см. выше); 2. значение  $A$  и  $B$  рассматриваются с точки зрения отношения сходства, выступающего в формах  $\alpha$  и  $\beta$ .

Установка на поиски сходства проявляется даже тогда, когда  $A$  и  $B$  трудно сравнимы, когда специально отыскивается «общий знаменатель» для сравнения  $A$  и  $B$ . При сравнении полярных значений, кажется, происходит замена сравниваемого смысла противоположным: напр. в болгарском присловье *Прав като въже в торба* — ср. с.-х. *Прав је као уже у врећи*, болг. *върви напред като рак*, с.-х. *поцрвенио као вампир*. Сравнение-отождеств-

ление является частным случаем отношения  $\alpha$  ( $\leq$ ), т. е. когда  $A = B$ , например, *вода као вода, лоди као лоди*. В таких примерах особенно проявляется связь с пресуппозитивными представлениями о форме и «порядке мира».

Хотя сравнение опирается на операцию пересечения (ищется сходное) здесь наблюдается дополнительное явление: прибавление признака одного элемента другому. Так, когда Климент Охридский говорит о Кирилле-Философе, что он *был с ангелами как ангел*, то здесь возникает возможность атрибуирования черт ангела (например, светоносности, доброты и т. п.) Кириллу-Философу. В приводившемся примере *Саша более талантлива, чем Маша* — эрудированна происходит сопоставление Саши и Маши и по талантливости, и по эрудиции.

Сравнение — в данном случае установление эквивалентности — может относиться, естественно, ко всем тем семемам и результатам их взаимодействия, которые лежат в области определения операций прямого и метафорического взаимодействия.

Ср. сравнения Климента Охридского: *памагта . . . кирила . . . башта на земји како сине*. *чринопостаснаго кжтжа заркми всего мира просквцама* 'память . . . о Кирилле . . . засияла на земле как солнце трехипостасного божества, просвещая весь мир (своими) зорями'; *како крилатга прклатгаше* 'он летал как на крыльях (как окрыленный)'; *прклатгаша како шрелз на кда страна* . . . 'пролетая, как орел, по всем странам' . . . и *кы с а аглаи како аглаз* . . . 'и был (он) с ангелами как ангел . . .' Ср. балканские пародные присловья: серб.-хорв. *гладан као песето*, болг. *гладан като куче* 'голоден как пес'; болг. *гол като пушка* 'гол как сокол', ср. рум. *gol руса*, гр. Γυμώτερος πατιάλου; болг. *далеч колкото земята от небето*; *здрав като камък*, рум. *tare са piatra* 'здоров, как камень (бык)'; болг. *студен като змия*, тур. *yilan gibi soğuk*, алб. *i ftohtë si gjarpiri* 'холодный, как змея'; болг. *върти са като пумнал*, тур. *fırladık gibi döner* 'вертится, как волчок'; болг. *гледа като смърт*, с.-х. *гледу као смрт* 'смотрит, как смерть'; с.-х. *поцрвенио као вампир* 'покраснел, как вампир'; болг. *мълчи като дъб* (рум. *са un lemn*) 'молчит, как дуб'; болг. *уплашил се като заек* 'испугался, как заяц'.

Так как в настоящей интерпретации сравнение в смысле определения класса эквивалентности по данному основанию может относиться как к отдельной семеме, так и последовательности их взаимодействий, оказывается естественной иерархия сравнений аналогично иерархии типов или других интерпретаций иерархии<sup>11</sup>. Минимальное сравнение — по одному предикату: ср. *девушка, как золотая яблоня* — болг. *като златча ябълка*. Сравнение более высокого порядка образуется из нескольких предикатов с различными кванторами: ср. с.-х. *као сирота на тућем*

<sup>11</sup> Аддисон Дж. Теория иерархий. — В кн.: Математическая логика и ее применения. М., 1965, с. 23—36.

*нићу* 'как сирота на чужом пиру'; болг. *животът му е като месец: кога пълен, кога празен* 'жизнь его, как луна: когда полная, когда ничего нет' («пустая»); болг. *ходи като спял без тояга* 'ходит, как слепой без палки'; с.-х. *гледа као маче у тиче* 'смотрит, как кошка на пташку'. Таким образом, длина и сложность сравнения не ограничивается при настоящем подходе. Классификация сравнений с точки зрения их сложности может быть основана на преобразовании соответствующего предложения (или предложений) в логически эквивалентную формулу в полной предваренной нормальной форме. Тогда наивысший тип переменной, род ведущего квантора, число перемен кванторов наивысшего типа, число и ранг кванторов в каждом блоке формулы определяет меру сложности соответствующих формул.

При построении семантических пропорций возникает явление «пересадки» или «трансплантации» позиционной схемы одного из членов пропорции в другой ее член. Климент Охридский строит такое сравнение: ...*оугта ккѣтлѣишаа кѣтга...* 'уста светлее света', которое предполагает превосходную или сравнительную степень для имени существительного. В языках возникают окказионально такие имена: ср. *красавица из Красици, цуета цует*, англ. *terror upon terror* 'сверхужас'. В этом отношении сравнение оказывается семантически противоположным метафоре: если при метафорическом взаимодействии происходит гашение (противоположных) признаков и соответственно «стирание» позиций, то при сравнении может возникнуть «вставление» позиций и «индукция» признаков в этих позициях за счет семантического параллелизма. Сравнительная степень может быть, например, сдвинута и получить значение превосходной: ср. нем. *toller als toll* 'безумнее безумного'.

Сказанное выше приводит к предположению, что теоретико-множественные операции, в частности пересечение, предполагают и здесь позиционную структуру сравниваемых комплексов. Поэтому и здесь при сравнении операцию пересечения удобно считать парцеллярной. Но так как и при метафоре, и при сравнении предполагается операция парцеллярного пересечения, встает вопрос о соотношении между ними. Операция парцеллярного пересечения и установка на поиски сходства являются общими чертами метафоры и сравнения. Но слова Аристотеля «метафора — это краткое сравнение» можно принять только на тривиальном уровне, касающемся синтаксического оформления: союзы и паречия вводящие сравнение, при метафоре отсутствуют. Однако различие между этими понятиями существенно. При сравнении не происходит «гашения» полярных признаков — признаки сравнения сохраняются. Во-вторых, для метафоры не характерен строго порядковый аспект отношения, т. е. градуальность сравнительной степени. В-третьих, метафора может выступать внутри одного из членов сравнения.

Когда Климент Охридский прославляет Кирилла-Философа, он обращается к Кириллу: ...*(ты) обошел, как солнце, весь мир,*

употребляя сравнение *как солнце*, которое можно считать эллиптической конструкцией предложения: 'Как солнце обходит весь мир, так и ты обошел весь мир'. Вторая часть представляет собой результат операции буквального взаимодействия семем *ты, обойти; обойти мир; мир, весь*. В первой части семемы *обходить, мир; мир, весь* взаимодействуют на основе теоретико-множественного объединения парцеллярного типа, а *солнце* и *обходить* — на основе теоретико-множественного пересечения парцеллярного типа, т. е. взаимодействует метафорически. Последняя операция приводит к тому, что в результате этого взаимодействия исключаются по предположению такие несовместимые одноименные семы, как «одушевленность», «на ногах» и др. и получается нечто подобное 'светоносное-светящееся (регулярно) движется (с небольшой скоростью)'.<sup>1</sup>

Сказанное позволяет рассматривать сравнение как явление сходное, но не тождественное метафоре. Следует обратить внимание на тот факт, что все тождественные сравнения совпадают не только с результатом метафорического взаимодействия, но и с результатом прямого (буквального) взаимодействия:  $A \cup A = A \cap A$ .

Народные речения типа «постоянных эпитетов» и других «постоянных ситуаций» — как «прямых», так и «обратных», абсурдных (*идти вперед, как рак; прямой, как змея в сумке; когда волк был собакой, а собака — волком*), так что определение постулатов пресуппозиции, например, для «мира балканской народной мудрости» представляется реальной задачей.

Индивидуальные особенности сравнений и других риторических фигур у Климента Охридского включают типы, встречающиеся в народном творчестве, но одновременно характеризуются другой системой пресуппозиции, иной модальностью и особой разработанностью новых типов сравнений, — сравнений, которые ему давали средство выразить новые значения, намечавшие новые возможности расширения смыслового пространства.

## ОБ ОДНОЙ ГРУППЕ РУМЫНСКИХ ЗАГОВОРОВ С ВОПРОСО-ОТВЕТНОЙ СТРУКТУРОЙ

Т. И. СВЕШНИКОВА

Данная работа представляет собой краткий комментарий к довольно редкому типу румынских заговоров, построенных в форме диалога между Богородицею (или безымянным субъектом заговора<sup>1</sup>) и деревьями, выступающими в роли волшебных помощ-

<sup>1</sup> Ср.: Чернов И. А. О структуре русских любовных заговоров. — Труды по знаковым системам, II. Тарту, 1965, с. 162.

ников или вредителей<sup>2</sup>. Ср., например, банатский заговор о т с г л а з а, суть которого состоит в следующем: богоматерь пускается в путь; встречает иву; спрашивает ее о девяти оборотнях; ива отвечает, что видела их, да не признала; богоматерь проклинает иву, наказывая ее бесплодием; снова пускается в путь; встречает виноградную лозу; спрашивает ее о девяти оборотнях; виноградная лоза отвечает, что видела их, признала и спросила, куда они идут; богоматерь благословляет виноградную лозу и награждает ее плодородием. Приведем неполный текст заговора который отличается большой выразительностью<sup>3</sup>:

Maica Sfintă Mărie marie	— Multămiesc dumitalie,
Plică pă calie, pă cărare,	Maică Mărie marie.
Să'ntînii cu salca 'n calie.	— Ştsii, loza viinii, se tse-aş întreba?
— Bună dzîua, dalcă.	N'ai vădzut nouă Muroaî
— Multămiesc dumitalie,	Şi nouă Muroaie?
Maica Sfintă Mărie marie.	— Li-am vădzut
— Ştsii, salcă, se tse-aş întreba?	Şi li-am cunoscut
N'ai vădzut nouă Muroaî	Şi li-am întrebat
Şi nouă strigoaî?	Că undze să duc:
— İ-am vădzut şî nu i-am cunoscut.	La pîat[r]ă crepată,
Maica Sfintă Mărie marie	La apă blăstămată?
Dzîn graî graîa:	Maica Sfintă Mărie marie
«Firî-aî blastămată, salcă,	Cînd audza
Să tse prindz în ţarmurie dze apă,	Dzîn gură aşa graîa:
Rod dzîn tşine să nu facă.»	«Bună să fiî, loza viinii,
Maica Sfintă Mărie marie	Strugurî dzîn tşine să să facă,
İar o plicat	Vinu să să stoarcă,
Pă calie, pă cărare,	Paştîlii să să cîntse,
S'o 'ntî[ ]niit cu loza viinii 'n calie.	Boierii să-l béfe. . .»
— Bună dzîua, loza viinii.	

*Ива* играет важную роль во многих румынских обрядах. Считается, что это дерево посвящено Богоматери<sup>4</sup>, которая в благодарность за помощь наделила иву удивительной плодовитостью<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Румынские мифологические представления о деревьях и кустарниках рассматриваются, в частности: *Candrea I.-A. Iarba fiarelor. Studii de folklor. Bucureşti, 1928; Ciuşanu Gh. F. Superstiţiile poporului român. Bucureşti, 1914; Marian S. Fl. Sărbătorile la Români. III. Bucureşti, 1901.*

<sup>3</sup> Этот заговор встретился нам дважды: *Candrea I.-A., Densuşianu O., Speranţia Th. D. Graiul nostru. Bucureşti, 1908 n Densuşianu O. Antologie dialectală. Bucureşti, 1915.*

<sup>4</sup> Ср., например: *Ciuşanu Gh. F. Superstiţiile poporului român. Bucureşti, 1914, p. 261.*

<sup>5</sup> Ср.: *Pavelescu Gh. Cercetări folklorice în sudul judeţului Bihor. — Anuarul Arhivei de Folklor. VII. Sibiu, 1945, p. 57, где отмечен обычай в день св. Георгия, утром, класть у входа в хлев зеленые листья ивы, чтобы скот рос, как ива: La Sângiorz să pune dimineaţa frunză verde di salcă pi la poşt, să sporească iorsagu (vitele) la poşt ca sălcile; ср. также: Ştefănuć P. V. Folklor din judeţul Lăpuşna. — Anuarul Arhivei de Folklor, II. Bucureşti, 1933, p. 161: În sprî Sântu Ghiorghii înşibgi salşi lă poartă să margă gospodăria ca salşia досл.:*

Как показывает приведенный выше заговор, ива может быть связана с отрицательным началом. Это навлекает на нее проклятие Богородицы: *Firî-aî blastămată, salcă, | Să tse prindz în ţarmurie de apă, | Rod dzîn tşine să nu facă* 'Будь проклята, ива, | Расти тебе на берегу воды, | И не давать тебе плодов'. Однако ива может выступать в заговоре и в роли волшебного помощника, указывая герою заговора место нахождения злокозненных существ; ср.: — *Salcie, sălcioară, | Nu văzuşi: | Moroiul cu moroica, | Dracul cu drăcoica, | Smeul cu smeoica, | Strigoitul cu strigoica, | Dăochetorul cu dăochetoarea?* — *Ba, văzui trecînd pe sub poddele mele, | Şi se duseră în cîmpul mare*<sup>6</sup>. . . 'Ива, ивушка, | Не видела ли ты (следует перечисление злокозненных существ, среди которых: оборотень с оборотинхой, черт с чертовкой, змей со змеихой и др.)? | — Видела, они прошли под моими ветвями/и ползли в большое поле . . .'

В этой функции, — охранительницы и защитницы, — выступает ива и в большинстве обрядов, приуроченных обычно ко дню св. Георгия и призванных защитить скот от оборотней; ср.: *La Sîzord pînim la "uşă frunză dă salcă, şî la vragiştă. Şic-aş 'e bîni'*<sup>7</sup> 'На св. Георгия кладем у двери листья ивы, и у ворот. Говорят, так хорошо.' По свидетельству Кандри<sup>8</sup>, в ночь накануне св. Георгия, для защиты скота от оборотней, с поля приносят куски дёрна, втыкают в них ветки ивы и кладут перед воротами, дверьми дома, у стойла и т. д. Ср. также: *La Sfîntu Gôrge, să duc împrôor în zîua d'intîi, să duc împrôor ş-aduc prôor şî pun la poşt şî pi la căsă şî pîne pi la grăjdurî, pi la pătule sălcă vărde, aşă fac*<sup>9</sup>. Ивовые прутья участвуют также во многих магических действиях, направленных против оборотней, которые отбирают молоко у коров. Так, например, веткой ивы помешивают в горшке подогретое молоко, произнося при этом соответствующие слова заговора<sup>10</sup>. Ива участвует также в чрезвычайно интересном обряде,

'На св. Георгия ветки иву у ворот, чтобы хозяйство шло [так же хорошо], как ива'.

<sup>6</sup> *Ionescu D., Daniil A. I. Culegere de descântece din judeţul Romanaţi, Vălenii-de-Munte, 1908, p. 55—56.* — Интересен вариант этого заговора, в котором Богоматерь заменяется местами с ивой; ср.: *Plică Maica Sîntă Mărie | P'e cale, p'e cărare. | Întîi cu salca-n cale. | Zîsă: — Bună zîua, salcă mafe!* — *Mulţumim dumitale, Maică Sîntă Mărie Mafe | İca zîşe: Maî şadz! | Salca zîşe: N-am vînit să şăd | Ş-am vînit să mă jăluiesc, | Că cutafe o plicat | P'e cale, p'e cărare. . . (Folklor din Oltenia şî Muntenia, I, p. 323).*

<sup>7</sup> *Petrovici E. Texte dialectale. Sibiu—Leipzig, 1943, p. 10.*

<sup>8</sup> *Candrea I.-A. Iarba fiarelor, p. 103; описание аналогичного обряда: Marian S. Fl. Sărbătorile la Români, III, p. 199 (где указывается, что в пласт дёрна, имеющий форму квадрата, втыкают зеленую ветку ежевики (шиповника) или ивы).*

<sup>9</sup> *Texte dialectale. Oltenia. Bucureşti, 1967, p. 293.*

<sup>10</sup> *Petrovici E. Folklor din Valea Almăjului. — Anuarul Arhivei de Folklor, III. Bucureşti, 1935, p. 129.*

приуроченном ко дню св. Георгия, когда *să răscucăie în ușa strunzi*<sup>11</sup>, т. е. у входа в загон для скота совершается ритуал, имеющий целью защитить скот от кукования кукушки, которое приводит к тому, что у коров и овец пропадает молоко. Этот ритуал состоит в следующем: из веток ивы и любистика (*Levisticum officinale*) плетут венок, кладут его на ведро для дойки молока и дают корову или овцу; затем к ведру подводят двух маленьких детей — мальчика и девочку. Мальчик, подражая кукушке, произносит: *cucu*, а девочка отвечает ему: *răscucu*. Повторив три раза эти слова, дети берут венок и разрывают его. Ниже приводится записанный Е. Петровичем текст этого ритуала: *Răscu căie marva. Atunsa puñe un fir dă salcă la găliată; ș-un lioșcan puñe la găliată. Fașe un colac și puñe colacu pră găliată și măzi vicili, oili prîn colac. Și la a dila urmă puñe doauă gloace miș, un copil ș-o fată, unu d o parce unu dă alta. Și copilu dzîse: cucu, și fata: răscucu. Dzîc dă trii ori. Ș-atunsa trag dă colac și rup colacu*<sup>12</sup>.

Итак, кукушка выступает в качестве своеобразного субститута оборотни, отбирая молоко у коров в день св. Георгия. Сложная цепь ассоциаций, которые связывают между собой оборотней и кукушку, с одной стороны, и оборотней и некоторые растения (в частности, *ежевика* и *шиповник*) — с другой, совершенно, на первый взгляд, неожиданно воплощена в загадке о волке. Волк, который, как известно, тесно связан с оборотничеством, загадывается через паршивую овцу, которая сидит на холме и мотает пряжу; эта овца поклоняется *ежевике* (*шиповнику*) и молится *кукушке*; ср.: *Am o oaiie rapănă, | Șade-n deal și de rapănă, | Și se-nchină rugului, | Și se roagă cucului*...<sup>13</sup> Таким образом, *ежевика* так же, как *ива*, является мифологически отмеченным растением. Ср., например, заговор, в котором *ива* и *ежевика* выступают в роли волшебных помощников, к которым последовательно обращается безымянный субъект заговора и которые указывают ему место нахождения оборотней: *Am plecat la salcie: | — Bună dimineță, salcie. — Șeđi, dacă ai venit. | — N'am venit să șeđ, | Ci am venit să te întreb, | D'un strigoî roșu mucos, | Și de o strigăcică roșie mucosă. | Și m'am dus la rug: | — Bună dimineță, rugule. | — Șeđi, | — Nu șeđi; | Că n'am venit să șeđ, | Ci am venit/să te întreb, | D'un strigoî roșu mucos. | L'am vădut, | A mâncat fragi, | S'a săturat. | Și s'a culcat*...<sup>14</sup> Подобно *иве*, *ежевика* занимает важное место в ритуалах, призванных защитить скот и людей от оборотней. Так, вечером, в капун св. Георгия колючий стебель *ежевика* кладут у дверей и окон, у входа в загон для скота, в хлев, т. е. на границе внешнего и внутреннего, своего и чужого мира; ср.: *Sara, înainte de Sînjorz, ca și la alte sărbători, Ispas, Rusale, se pune rug la vrâniță la ocol și la ușa poiești și*

*la oblog și la ferești și la ușă și la ușa porcilor, ca să nu vie strigoii*<sup>15</sup>. Ср. также: [*La Sângiorz*] *pune dimineața «rugi» pentru bosorcaie și strige*<sup>16</sup>. 'В день св. Георгия положи утром ветки *ежевика*<sup>17</sup> от оборотней'. Вместо *ежевика* часто используют ветки *шиповника* и даже *розы*; у этих растений колючий стебель, а, как известно, для защиты от нечистой силы и в частности от оборотней широко используются предметы и растения, которые характеризуются признаками *острый, колючий, режущий, остро палящий* и др.; ср., например: *Spri Sfintu Ghiorghi pui o crangă di măștieș în uș la ziti, la poiată, pintru ca si nu iei mana la ziti. S'nglimpi strigoaișili*<sup>18</sup> досл.: 'К святому Георгию прикрепи ветку *шиповника* к дверям хлева у скотины, чтобы не исчезла мана у скотины. Уколются оборотни; ср. также: *Mana yitilor să ia în nraptea di preiru lu Sîntu — Țiorci; da dacă le 'nkizi în coșar și pui la verigi un mărăcini di măștieș, nu le mai poati lua*<sup>19</sup> досл.: 'Мана у скота отбирается в ночь накануне св. Георгия; но, если закрыть [скот] в хлев и прикрепить к кольцу колючую ветку *шиповника*, ее [ману] уже пельзя будет взять'. В функции *ежевика* и *шиповника* выступает, как уже говорилось, *роза*. Нам встретилось только два случая использования этого растения в магической практике. В низовье Днестра<sup>20</sup> существует обычай на респальскую неделю поить молоком нищих. Молоко паливают в специально купленные миски и кувшины и раздают в качестве милостыни, обязательно добавляя веточку *розы*; ср. описание этого обряда: *În Simbăta Rusalilor dau fimeili lapti di pomanî. Dacă poati, cumpără v'o strachinî, ori v'on ulșior și dă di pomanî la sei sărași. Sî gătesc și chiamî mähălenii și-i ospătiadzî cu lapti, plășinti și dau di pomanî străchinî di lapti, linguri și cîte-o crangă di trandșir*. В роли охранительницы и защитницы выступает *роза* и у арумын; об этом свидетельствует, например, следующее поверье: 'Розу и орех пельзя сжигать, — нападёт мор на скот'<sup>21</sup>.

<sup>15</sup> Truszkowski W. Folclor din comuna Trăsnea, județul Sălaj. — Folclor literar, II. Timișoara, 1968, p. 414.

<sup>16</sup> Pavelescu Gh. Cercetări folklorice în sudul județului Bihor. — Anuarul Arhivei de Folklor, VII. Sibiu, 1945, p. 57.

<sup>17</sup> По данным большинства румынских словарей, *rug* имеет два значения: 1) *ежевика*, 2) *шиповник* (ср.: Șăineanu L. Dicționar universal al limbii române. Craiova, 1922, p. 551; Candrea I.-A., Adamescu Gh. Dicționarul enciclopedic ilustrat. București [1931], p. 1084; Dicționarul limbii române moderne. București, 1958, p. 728; Dicționarul explicativ al limbii române. [București], 1975, p. 818); поэтому, интерпретируя диалектные тексты, испытываешь затруднения в переводе этого слова; чаще всего мы переводим его словом 'ежевика', поскольку 'шиповник', также существенный для некоторых обрядов, имеет специальное название *măștieș*.

<sup>18</sup> Ștefănuță P. V. Cercetări folklorice pe Valea Nistrului-de-jos. — Anuarul Arhivei de Folklor, IV. București, 1937, p. 70.

<sup>19</sup> Stoian I. I. Texte folklorice din Rîmnicul-Sărat. — Grai și suflet, vol. III, fasc. 2. București, 1928, p. 328.

<sup>20</sup> Ștefănuță P. V. Cercetări folklorice. . . , p. 71.

<sup>21</sup> Cosmulei D. Datini, credințe și superstiții aromânești. București, 1909, p. 50.

<sup>11</sup> Там же, с. 43.

<sup>12</sup> Там же, 136.

<sup>13</sup> Gorovei A. Cimiliturile românilor. București, 1972, p. 426, N 1884.

<sup>14</sup> Tocilescu Gr. G. Materialuri folkloristice. Vol. I, partea II. București, 1900, p. 568.

*Ежевика* и *шиповник* играют важную роль в румынском погребальном обряде, существенную часть которого занимает ритуал, призванный помешать покойнику стать оборотнем. С этой целью вокруг усопшего кладут речные камни, чтобы он не голодал и не приходил к своим родственникам; в полы одежды ему кладут ветки *ежевика*<sup>22</sup>. Ср. более детальное описание этого обряда: 'Как умрет человек, ему вонзают в пупок спицу; потом наполняют ему нос, рот, уши и глаза камушками и зернышками ладана; а за паху кладут два кольца из [веток] шиповника'<sup>23</sup>. Ср. также следующий текст: *Să nu să faci moroși, îi pune cîtă molidvă în gură și întră pișoare puțem un rug, un mîsac*<sup>24</sup> 'Чтобы не сделался оборотнем, шаливают ему в рот немного святой воды, а между ног кладут ветку *ежевика*, *шиповника*'.

Итак, мы рассмотрели одну из разновидностей заговоров от оборотней, которая привлекает внимание своей довольно редкой вопросом-ответной структурой<sup>25</sup> и персонафикацией деревьев и кустарников (ивы, ежевики, шиповника, виноградной лозы); мифологическая отмеченность этих деревьев и их связь со многими ритуалами совершенно очевидны. Не менее очевидна мифологическая отмеченность других деревьев, которые встречаются в рассмотренном типе заговоров в роли волшебных помощников или вредителей: это *яблоня*, *груша* и *бузина*<sup>26</sup>. Последняя выступает в роли волшебного помощника (однако возможен вариант, когда *бузина* и *груша* играют отрицательную роль, в то время как *яблоня* служит волшебным помощником).

## К ОПИСАНИЮ СТРУКТУРЫ ОДНОГО БЕЛОРУССКОГО (ВОСТОЧНОПОЛЕССКОГО) ЗАГОВОРА

Т. М. СУДНИК

Заговор, о котором будет идти речь, был записан на магнитофонную ленту летом 1975 г. в селе Великий Бор Хойникского р-на Гомельской обл. от 75-летней С. Демиденко<sup>1</sup>.

Приводим текст заговора в упрощенной фонетической записи:

*Скула скулаца, красная пачка дзівца, красная панна, красная краска, мравая мравуца, палавая палавуца, жбўта жайўта,*

<sup>22</sup> *Candrea I.-A.* Folklorul medical român comparat. [București], 1944, p. 250.

<sup>23</sup> *Dumitrașcu N. I.* Strigoi. Din credințele, datinile și povestirile poporului român. București, 1929, p. 20.

<sup>24</sup> *Petrovici E.* Folklor din Valea Almăjului. — Anuarul Arhivei de Folklor, III. București, 1935, p. 57.

<sup>25</sup> Ср.: *Candrea I.-A.* Folklorul. . . , p. 352, § 191.

<sup>26</sup> Ср.: *Ionașcu N. I., Măndreanu M. St.* Poezii populare și descîntece. Alexandria, 1897; *Tocilescu Gr. G.* Materialuri folkloristice, vol. I, partea I. București, 1900.

<sup>1</sup> Несколько слов о фольклорной традиции этого восточнополесского села, представляющей еще один поразительный пример жизненной силы ду-

*сіня сінца, чорна чарліца. Прыстрэліна, прысміліна, прыдўмана, прыгядана. Мужыцка, жанцка, хлапцка, дзавоцка, павеска, цыганьска, жыдоўска. На моры, на мухаморы стаіць явар, а ў явары гадзюка сакоча, рабча, хабча. Мб ячя з гэтага чалавэка балэзі хбча? Дык няхай ячя ўкўсіць гэтыя балэзі ды нясе на мхі, на балаты, на ніцыя лазы, на суцяя лясы, дзе зямля спіць. Сам Гаспбдзь Ісўс Хрыстбс уз'ехалі на зялёны мбст, азірнулісь назад — ні мбсту, ні хрбсту, ні гарачкі, ні атрасці, ні скулы, ні прыстрэку.*

Этот текст, разумеется, не уникален: в белорусской (и шире — восточнославянской) традиции его основные блоки и мотивы имеют близкие параллели, вплоть до формульных совпадений. Его ценность, на наш взгляд, заключается как раз в концентрации клишированных структурно-семантических элементов; это типичский образец, аккумулирующий соответствующие признаки однотипных текстов, являющийся для них своего рода моделью. Дополнительное основание для выбора данного текста — возможность наблюдать заговор, так сказать, *in vivo*, к тому же вместе с комментариями исполнительницы. Последние представляют самостоятельный интерес как фон, раскрывающий не только особенности функционирования заговора, но проясняющий иногда и самый текст. Поэтому наиболее важные из них было сочтено целесообразным процитировать, вынеся их для наглядности в специальные подстрочные примечания в квадратных скобках.

Функция заговора — исцеление от нарывов: *ат скулы*; с этим циклом («От скулы, вереда, нарыва, залозы, рожки») в собрании Е. Р. Романова<sup>2</sup> он и обнаруживает больше всего аналогий. Но в практике народной медицины его «показания» шире — это заговор на исцеление вообще, на изгнание всякой боли и прежде всего головной, почему он имеет синонимичное название: *ат галавы*. Такое расширение «терапии» (вообще вполне обычное — ср. использование одного заговора против нескольких болезней,

ховной культуры и ее противостояния времени. В 1942 г. село было сожжено (это время в жизни Великого Бора описано его уроженцем Б. Саченко в автобиографической повести «Апошнія і першыя». Мінск, 1974). С этого момента была прервана и уже не возродилась в прежнем виде местная традиция материальной культуры (например, ткачество, которое в соседних уцелевших деревнях продолжает существовать до сих пор). Но, очевидно, тем бережливее оставшиеся в живых сохраняли свои духовные ценности. В настоящее время в Великом Боре засвидетельствованы, помимо заговоров, весьма интересные факты, относящиеся к наиболее древнему слою фольклорно-мифологических представлений, отраженных в обширном корпусе текстов — от этиологических сказаний, поверий, быличек и т. д. до уникальных лексических архаизмов. Некоторые фольклорные и диалектные материалы, относящиеся к этой традиции, приведены в работе автора: К мифологическому истолкованию нескольких архаичных текстов (славяно-румынская параллель). — В кн.: *Balciano-Balto-Slavica*. Симпозиум по структуре текста. М., 1979, с. 75—77; см. также: *Судник Т. М., Цивьян Т. В.* К реконструкции одного мифологического текста в балто-балканской перспективе. — В кн.: Структура текста. М., 1980, с. 273.

<sup>2</sup> Белорусский сборник. Вып. V. Заговоры, апокрифы и духовные стихи. Собрал Е. Р. Романов. Витебск, 1891, № 200—226.

гесп. разных заговоров против одной болезни) в данном случае мотивировано названием и сутью самой магической процедуры: *глядзецъ голову*.

[*Трѣба тры дні глядзецъ голову і па тры разы казаць гэтую малітву*].

Возрастных ограничений к применению заговора нет.

[*Гэта малітва і дзецям добра, і старым, і м'яладым*].

Можно предположить, что в иерархии заговорных текстов он занимает одно из важных мест, о чем свидетельствует отчасти степень его «сокровенности» — исполнительница сообщила его лишь в последнюю очередь, после ряда других заговоров, начиная с почти бытовых (от бородавок и т. п.).

[*Гэтую малітву я мала каму і расказую*].

Для удобства анализа текст заговора дается ниже в графической разбивке, воспроизводящей ритмико-синтаксическую интонацию его произнесения:

- |   |  |
|---|--|
| I. a. Скула скуліца,<br>красная папна дзівіца,<br>красная папна,<br>красная краска,<br>м'равая м'равуха,<br>палавая палавуха,<br>жоўта жаўтуха.<br>сіняя сініца,<br>чорная чарніца. | II. d. На моры, на мухаморы<br>стаіць явар,<br>а ў явары гадзюка<br>сакоча,<br>рагоча,<br>хахоча.<br>Мо яна з гэтага чалавека<br>балезі хоча?<br>Дык няхай яна ўкусіць гэ-<br>тыя балезі |
| b. Прыстрэшна,<br>прысешна,<br>прыдуманая,<br>прыгадана.  | ды нясе на мхі, на балаты<br>на ніцыя лазы,<br>на сухія лясы,<br>дзе зямля спіць.  |
| c. Мужыцка,<br>жавоцка,<br>хлапоцка,<br>дзявоцка,<br>паньска,<br>цыганьска,<br>жыдоўска.  | e. Сам Гасподзь Ісус Хрыстос<br>уз'ехалі на злезны мост,<br>азірнулісь назад —<br>ні мосту,<br>ні хросту,<br>ні гарачкі,<br>ні атрасці,<br>ні скулы,<br>ні прыстрэку.                    |

В структуре текста отчетливо выделяются две части: I «номенклатурная» и II «сюжетная».

Первая часть представляет собой перечень болезней, входящих в компетенцию данного заговора.

[*Гэтых балезі дванаццаць, дык іх усё трѣба тут спамінаць*].

В произнесении она характеризуется особой интонацией перечисления, подразумевающей между элементами семантическую связь «и/или», в силу чего заговор как бы приобретает гарантию противодействия и каждой болезни, и болезням *in corpore*.

Перечень в свою очередь членится на три звена в соответствии со схемой классификации, которая ориентирована, с одной стороны, на «диагностический», собственно номенклатурный план (a — «словник» болезней), и, с другой стороны, на «этиологические» аспекты (b — указание на внешнюю причину болезни, c — указание на ее производителя). Структурным стержнем, организующим всю номенклатурную часть, является сквозная категория женского рода, заданная с первой строки: *скула скуліца*, — которая содержит единственную в перечне терминологическую номинацию, усиленную словообразовательным повтором. Этим способом на формальный — морфологический и синтаксический — уровень проецируется исходное мифопоэтическое представление о ж е щ и н е / д е в е как олицетворении болезни, реализуемое и в самом тексте: *красная папна дзівіца, красная папна* . . .

a. Словник болезней строится как последовательность плеонастических адъективных словосочетаний (однокоренные Adj. fem. & Subst. fem.), исчерпывающих многообразие болезней «проработкой» всего цветового спектра в направлении к р а с н ы й → ч е р н ы й, с промежуточной градацией переходов: б л е д н о ж е л т ы й (*палавая палавуха*) → ж е л т ы й → с и н и й. Игра двух смыслов в первом из этих сочетаний: *красная краска* (и «прекрасная» и «красная») — сообщает всему последующему ряду добавочный семантический оттенок экспрессивности. Его усиливает характерная интонация преднамеренного шепота, задабривания, распространяющаяся на весь «спектр».

[*Х'рашэнька завеш, х'рашэнька казаць меш* (диал. форма буд. времени: «будешь говорить»)].

В этом контексте едва ли возможна конкретная идентификация существительных цепочки *краска — м'равуха — палавуха — жаўтуха — сініца — чарніца* с диалектной терминологией болезней (круга: *си́н-жаўтуха, краснуха, сі́н-юха*). Даже прямое совпадение *жаўтуха* выглядит здесь как вторичное: во-первых, оно приглушено рядом стоящим *палавая палавуха* с его семантическим нюансом, заведомо не имеющим соответствия в цветовой номенклатуре болезней, и во-вторых, его нейтрализуют примеры, которые на уровне словообразования как бы нарочито уклоняются от «терминологичности»: ср. *крас-к(a)*, но не *крас-н-ух(a)*, *сіні-ц(a)*, но не *сіні-юх(a)*. Суффиксальное варьирование переносит слова в другое семантическое поле, переключая внимание из «медицинской» сферы в мир растений и животных: *краска* «цветок», *сініца* «спинца» или «голубика», *чарніца* «черника». В результате создается ситуация табуирования и обнажается чисто условный характер представленной в заговоре «номенклатуры» болезней,

использующей цветовую шкалу как компактную замкнутую классификационную схему. В этом ряду как бы теряется, маскируется неколористическое обозначение *мъравья* *мъравуша*, скрывающее имя самого опасного из недугов.

[*Гэта ўжо, ніхай бог крые, смярцела*].

b. С точки зрения их внешней причины болезни определяются в последовательности прилагательных и причастий, выражающих атрибутивные состояния, вызванные тем или иным действием: *прыстрэшна*<sup>3</sup>, *прысмешна*, *прыдуманна*, *прыгадана*. Здесь повторяется стереотипная словообразовательная конструкция: *пры-* √(*a*)-н-а, — в которой главную семантическую нагрузку несет префикс, обозначающий приближение, присоединение<sup>4</sup>. В целом эта цепочка слов воплощает этиологическую формулу «болезнь — результат нанесения вреда (чьего-то злого умысла)».

с. Наконец, в заключительном звене «номенклатурной» части семь относительных прилагательных указывают на самих «злумышленников, наставших болезнь», т. е. вредителей-актантов. Короткая выборка проведена таким образом, что создается картина исчерпывающей полноты — круг возможных вредителей описывается через классификационную схему, в основу которой положены главные семантические оппозиции: мужской — женский (*мужыцка/хлопоцка — жаночка/дзявоцка*), старший — младший, или состоящий в браке — не состоящий в браке (*мужыцка/жанцка — хлопоцка/дзявоцка*), свой — чужой с выделением внутри последнего члена противопоставления двух дополнительных признаков — социальное чужое (*паньска*) и этнически чужое (*цыганьска, жыдоўска*)<sup>5</sup>. Формульный характер этого перечня подчеркнут скадированием ударных слогов и созвучиями концовок.

«Сюжетная» часть заговора в свою очередь распадается на два эпизода, семантика которых заключена в рамки временной последовательности: *d.* процесс изгнания болезни, *e.* результат — исцеление (эпизод, носящий характер эпизода, где цель заговора уже как бы достигнута).

Эпизод *d* открывается описанием мифологизированного пространства — локуса борьбы с болезнью-вредительством: *На моры,*

<sup>3</sup> *Прыстрэшна* — от *прыстрэж* 'сглаз, порча' (см. в конце заговора); ср. укр. *пристрит*, полесск. *пристрік* (*Лисенко П. С. Словник польських говорів*. Київ, 1974, с. 175), рус. *пристрет* 'то же' (*Даль III, с. ч. пристреть*).

<sup>4</sup> Ср. использование этого префикса в народной терминологии болезней, где его функция — указание связи названия и внешней причины болезни: рус. *призор, прикос, прикосина, притка, приток, притча*; укр. *призор, притка, притчина, притча*; блр. *прытка* и т. п. См.: *Меркулова В. А. Народные названия болезней, I*. — В кн.: *Этимология*, 1967. М., 1969, с. 164—165.

<sup>5</sup> Максимальный набор этнически чужого в белорусских заговорах из собрания Е. Р. Романова включает еще: *татарская, латыгольская* (с. 166, № 37, запись из д. Сонно Метиславльского у.).

*на мухаморы*<sup>6</sup> *стайць явар, а ў явары гадюка*. . . Схема *м о р е — я в о р — г а д ю к а* воспроизводит ситуацию «первого поединка» в основном мифе, формулируемую как *в о д а* (мировой океан) — *м и р о в о е д е р е в о*<sup>7</sup> — *З м е я* под ним. Развивая известный принцип *similia similibus curantur*<sup>8</sup>, заговор называет в качестве противника болезни злокозненного персонажа — з м е ю (ср. Змея, противника Громовержца). Если при описании болезней использовались визуальные признаки, то для определения змеи выбраны аудитивные предикаты: *сакоча*<sup>9</sup>, *рагоча, хахоча*. Это нагнетение «звукоизобразительных» предикатов (ср. мифологический мотив шума, издаваемого Змеем) как бы передает ситуацию приготовления к «поединку с болезнью», что следующей строкой выражено уже достаточно определенно: *Мо яна з гэтага чалавека б а л е з і х о ч а?* Фонетическая организация сквозной глагольной рифмы (ср. звукоподражательный эффект, создаваемый последовательностью ударных слогов, а также «редупликацию» *хахоча—хоча*) подчеркивает внутреннюю семантическую взаимосвязь предикатов: последний как бы результирует смысл предыдущей ономастической цепочки.

В композиции сюжетной части эта строка — переломная. Развивая переход к «кульминации» сюжета — заклинательной формуле, — она выделяется из окружения ритмом, интонацией и грамматическим строем. Несоразмерная протяженность (разрастание количества слогов в отношении 15 : 3) преодолевается в устной передаче напряжением темпа — речной скороговоркой,

<sup>6</sup> Здесь, скорее всего, следует усматривать позднюю порчу текста (с сохранением, однако, наиболее существенного признака формулы — дублирования мифологически значимого корня), ср. варианты этой формулы в собрании Е. Р. Романова, где в качестве дублирующего элемента отмечены: *лукморье* (с. 142 № 16, и др.), *узлукморье* (с. 142 № 17), *повморье* (с. 185 № 105), *Суломорье* (с. 149 № 40), или повтор с заменой предлога и сдвигом ударения: *у мбри, на мори* (с. 184 № 101). Исполнительница явно ощущала это место как не вполне осмысленное, произносила его с заминкой и пыталась подыскать более подходящее слово (*на моры. . . на сінім моры. . .*).

<sup>7</sup> В ряде случаев в роли мирового дерева выступает именно явор — ср. западноукраинские песни о сотворении мира: *Костомаров Н. И. Собрание сочинений*. Кн. 8, т. 21. СПб., 1906, с. 617—618.

<sup>8</sup> Ср. тот же принцип в текстах и магических ритуалах румынской заговорной традиции: *Светшикова Т. П., Цивьян Т. В.* К исследованию семантики балканских фольклорных текстов. Румынские тексты о персонажированных днях недели. — В кн.: *Структурно-типологические исследования в области грамматики славянских языков*. М., 1973, с. 223—226.

<sup>9</sup> Как предикат, приписываемый з м е е, этот ономастический глагол особенно любим в связи с его диалектной семантикой. В диапазоне обозначаемых им шумов входят, с одной стороны, *кудахтанье, клетот, щелбет* и т. п. акузмы, свойственные п т и ц а м, — ср. к этому мотив Пернатого Змея в реконструкции сюжета основного мифа (см.: *Иванов В. В., Топоров В. И.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974, с. 31 сл.), отраженный в заговорах не только меной признаков, но и самих образов з м е и п т и ц ы (ср. замещение змеи в вороне в сходном тексте № 222 из собрания Романова: *Чарас сinya мора ляжиць чорай ворон. Возьми ты, чоран ворон, скулу скулавицу, жосту жаветавицу, и няси яе за сinya мора.* ). С другой стороны, *сакатаць* (экспр.) 'говорить на чужом языке' (отмечено в говорах Гродненщины, в частности, по отношению к литовской речи).



приостанавливаемой на конечной синтагме *балезі хоча*, которая несет логическое ударение. Именно в этой строке впервые появляются языковые формы, имеющие референтную соотнесенность с актом речи заклинателя: вопрос, модальность (*мо* 'может быть'), дейктическое местоимение (*гэ та га чала века*), наконец, лично-указательное местоимение (*яна*), заместившее в прямой речи имя злокозненного персонажа. Здесь заклинатель включается в текст заговора как действующее лицо<sup>10</sup>, определяющее далее развитие сюжета: за осторожным вопросом следует повелительная тирада, побуждающая к «поединку» и раскрывающая его характер. Выбор описательного императива (а не Voc. + Imper.): *дык ня хай яна ўкусіць гэтыя балезі ды нясе...* — позволяет снова избежать названия змеи в прямой речи, во-первых; во-вторых, эта конструкция сообщает заклинанию более открытый, универсальный характер: оно адресуется змее, но может быть понято одновременно и как обращение к высшей по отношению к ней силе (ср. далее эпизод *е*). На прагматическом уровне этим достигается усиление суггестирующего эффекта кульминационного эпизода.

Формула ссылки болезни — вариант соответствующего семантического клише, восходящего к славянскому и индоевропейскому ритуально-поэтическому языку<sup>11</sup>. Пространство, куда изгоняются болезни, описывается признаками: сырой (*млi, балаты*), низкий (ср. эпитет *ніцыя лазы*<sup>12</sup>), мертвый (*сухія лясы* = 'мертвые', ср. следом: *дзе зямля спіць*) — т. е. атрибутами нечистых, несвятых мест, преисподней, и н о г о мира.

Переход к заключительному эпизоду *е*, рисующему исцеление, фиксируется паузой. За нею наступает контрастная смена темпа речи и дикции: весь фрагмент звучит в размеренном *ritenuto*, а каждое слово произносится с особенной отчетливостью.

[Гэтыя словы замець, іх казацьмеі спакойна...]

Развязка коллизии связана с появлением божественного персонажа, иерархический статус которого подчеркнут формами *pluralis maiestatis* соответствующих глаголов: [Сам Господзь Ісус Хрыстос] *уз'ехаіі, азірнулісь*. Сочетание мотива

<sup>10</sup> Ср. интерпретацию заговора как процесса медиации, осуществляемого заклинателем, в рамках анализа оппозиции внешней — внутренней, имплицитной структуры заговоров как класса 'актуальных' и 'субъектных' текстов: Maranda P., Königä-Maranda E. Structural models in folklore. — In: Maranda P., Königä-Maranda E. Structural models in folklore and transformational analysis. The Hague, 1974, 4.3.

<sup>11</sup> См.: Топоров В. Н. К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул (на материале заговоров). — В кн.: Труды по знаковым системам, IV. Тарту, 1969, с. 23 сл.

<sup>12</sup> Представление о лозе как о месте, связанном с нечистой силой, объясняется в этнологическом предании, бытующем в Великом Боре: черт ныряет за землей *на той свет*; там, где он ее вышлевывает, вырастает лоза; отсюда реченье: *а ну цябе к чорту ў лозу!* (ср. сюжет А 812 «Ныряльщик за землей», по указателю Томпсона).

восходящего движения, выраженного предикатом и предлогом (*уз'ехаіі на*), и мотива моста-границы<sup>13</sup>, наконец, введение перфекта символизируют успешное завершение «поединка»: болезнь преодолена, оставлена за пределами этого мира, в прошлом, от которого в настоящем нет и следа. Описание достигнутого состояния разворачивается как перечень отрицаний, который сводит на нет элементы симметричного перечня в начале заговора, снимая при этом табу и уже без всяких опасений называя болезни своими именами: *ні гарачкі, ні атрасці*<sup>14</sup>, *ні скулы, ні прыстрэку*.

Новое состояние мыслится как абсолютно прочное и окончательное, не нуждающееся даже в самых его гарантиях. Отсюда в начале перечня формальное «ни мосту, ни хросту», означающее отрицание традиционных преград-символов с основными параметрами правый—левый и верхний (ср. мифологическую семантику креста<sup>15</sup> и сходную роль моста, в частности, в заговорных клише — см., например, № 263 собрания Романова: *...крепосцю укряпи, мостом замосьци, дубовым кіям подопри...*).

Итак, процесс болезни — исцеление представлен в заговоре как противоборство, поединок. Это, так сказать, сюжетный инвариант заговора, имплицитный универсальной семантической схемой — ср. общетипологический набор предикатов и признаков, характеризующих действие болезни: 'жечь', 'палить', 'бить', 'стрелять', 'ломать', 'резать', 'колоть', 'грызть', 'душить' и т. п., или фразеологические клише описания исцеления, иммунитета: *победить, побороть, одолеть, осилить* недуг, *превозмогнуть* боль, *сопротивляться, противостоять* болезни и т. д.<sup>16</sup> На уровне текста эта устойчивая универсальная схема формулируется в «единицах» основного мифа: поединок с болезнью сводится к сакрализованному, успешному в конечном счете прецеденту — первопоединку, т. е. единоборству Громовержца с противником, успешный исход которого (победа Громовержца) служит гарантией успеха заговора (победы над болезнью).

Существенно, что схема борьбы, поединка является семантическим ядром в принципе любого лечебного заговора. Отсюда однонаправленность заговоров этого типа в преформировании бытовой ситуации — т. е. введение ее в контекст сакрального через повторение, реализацию основного мифа. Регулярное при-

<sup>13</sup> Ср. аналогичную семантику моста в rites de passage: Байбури А. К., Левинтон Г. А. К описанию организации пространства в восточнославянской свадьбе. — В кн.: Русский народный свадебный обряд. Л., 1978, с. 92 и др., а также статью В. Н. Топорова «Пространство и текст» в наст. сб.

<sup>14</sup> *атрасць* 'лихорадка', ср. блр. *атрасца, атрасуха*, рус. *тряска, трясевица* и т. п.

<sup>15</sup> См.: Топоров В. Н. Об одном классе символических текстов. — В кн.: Balcano-Balto-Slavica. Симпозиум по структуре текста. М., 1979.

<sup>16</sup> См. также пример сюжетного разворачивания этой схемы: мифологизированную историю болезни Леверкюна в «Докторе Фаустусе», которая включает транспонирование темы поединка в разные коды (специально медицинский, музыкальный, антропологический), вплоть до описания прямого диалога-поединка с дьяволом.

существование мифологических мотивов или целых их последовательностей в заговорных текстах, таким образом, вполне закономерно: оно связано с исходной прагматической установкой на паразифразу мифа, которая сама по себе обеспечивает успех, нужное разрешение тех антагонистических ситуаций, в которых актуализируется текст заговора.

Подтверждение этой интерпретации содержит парадигма магических ритуалов, сопровождающих заговоры, которая в свою очередь соотносится с основным мифом: ср. использование таких мифологически значимых атрибутов, как огонь (свеча, лучина, уголь, пепел, сажа), вода (или ее аналоги: моча, слюна), ветер (ср. рекомендации: *тройчи дунуць, дмухнуць* и т. п.), камешь, нож, «перуновы стрелы» (белемишты, палеолитические орудия), шерсть; ср. также соответствующую приуроченность заговоров во времени (четверг, восход или заход солнца) и в пространстве (*под дубом; под дубом, обрезающая сучья; на вольном воздухе* и т. д.). При этом магическая практика к каждому отдельному заговору может быть и не связана с текстом ни формально, ни содержательно, что как раз наблюдается в рассмотренном случае: процедура (по крайней мере в синхронии) сводится к действию *глядзецъ голуаву*, т. е. к произнесению заговора над головой «пациента».

## ТАВТОЛОГИЯ КАК ОДИН ИЗ СПОСОБОВ ОРГАНИЗАЦИИ ФОЛЬКЛОРНОГО ТЕКСТА

Л. Г. НЕВСКАЯ

Ограничиваясь в данных заметках поэтикой русской и литовской погребальной причеты<sup>1</sup>, следует отдавать себе отчет в том, что в использовании тавтологии плачи не составляют исключения среди других жанров балто-славянского фольклора, а также произведений, в той или иной степени продолжающих фольклорные или сознательно на них ориентирующихся.

Ограниченная пределами синтагмы, тавтология как упорядочивающий прием является организующим фактором как ее ритмико-звукового, так и смыслового аспекта. Практически все синтаксические связи, все узлы дерева предложения в фольклорном тексте могут быть манифестированы тавтологическими элементами.

<sup>1</sup> Источником примеров послужили следующие публикации: Причитания Северного края, собранные Е. В. Барсовым. Ч. I. Плачи похоронные, надгробные и надмогильные. М., 1872 (в дальнейшем Б.); *Смирнов В.* Народные похороны и причитания в Костромском крае. Кострома, 1920 (К. пр.); Обрядовая поэзия Пинежья. М., 1980 (П. Пин.); *Lietuviškos dainos. Užrašė A. Juška, t. III.* Kazanь; *Lietuvių tautosaka, t. II.* Dainos. Vilnius; *Lietuvių raudos iš visur surinktos su d-ro J. Basanavičiaus prakalba.* Vilniuje, 1926 (R.); *Prūsijos Lietuvių Dainos.* Surinko... V. Kalvaitis. Tilžeje, 1905 (K.)

Nom<sub>nom</sub> + Vb<sub>fin</sub>

*Обдождят да мелки дождички* (Б., 36), *Iš mai, motinyste, visi lieteliai* (LT, 521) 'издождят меня, матушка, все дождички', *skaudus lietutis lijo* (R., 24) 'жестоким дождичком дождил', *mane visi lašeliai užlašė* (J., 321) 'меня все капельки закапают', *kokosia vo syrom bory kokovat stane* (Б., 173), *ne kukuška li kukuet, ne vorkuška li vorkuet* (К. пр., 63) (идентичный образ литовской причеты приема тавтологии не использует: *raiba gegutė kukuoja* 'пестрая кукушка кукует'), *roditeliai atrodė, roditeliai sporodė* (Б., 10), *priveioit vėtry būinys* (Б., 50), *višot vėtryški na širokaj na ulice* (Б., 114, также Б. 127, 132, 157 и т. д.) (семантически тождественный образ литовской причеты строится не на тавтологических элементах: *rūs man, motinyste, visi vėjeliai* — LT, 521; *vėjalis pucia ir lietutis lyja* — R., 16); *kur raud raudojeliai* 'где вопят воплещики'; *gaudojos gauda* (J., 351); *išaus aušri ansrelė* (LT, 523) 'засорилась рассветная зоренька'; *што за чюдощико-то мне да приходилося* (Б., 27); *kamaoj kalviukai kala, grynūčioj siuvėjai siuva* (J., 347) 'в чулане кузнецы кууют, в избе швен шьют'. На сквозном использовании тавтологии могут строиться обширные фрагменты, а также тексты целиком: ...*kur dambrojdambrelės Nepučiamos, Kur kankliuoj kanklelės Netrankomos...* *Užgriuvo griūvelė Negriūvanti, Užlinko liepelė Nelinkstanti* (J., 329, см. также J., 373).

Конструкцию с пассивным глаголом (Nom<sub>nom</sub> + Vb<sub>fin. passiv</sub> (следует, видимо, считать вторичной и трансформировавшейся из конструкции Vb<sub>fin</sub> + Nom<sub>acc</sub> (рассматриваемой обычно как figura etymologica): *едина да видно думушка ведь сдумана* (Б., 196), ср. предположительно исходное для нее: *думу думать, dūmą dūmoti: sudūmojai sau dūmelę*.

Возможны два варианта, обусловленные введением признака негативности к каждому из элементов конструкции, вызванным общей закономерностью построения более пространственных фрагментов фольклорного текста (в частности, параллелизмом конструкций): Nom<sub>nom</sub> + Vb<sub>fin. negat</sub>: *буйны ветры в чистом поле не развеются* (Б., 142), *жизне не разживается* (Б., 182) и NE + Nom<sub>nom</sub> + Vb<sub>fin</sub>: *не цветы да разцветаются — сироты да оставляются* (Б., 47).

И, наконец, следует отметить здесь следующую трансформацию исходной конструкции: Nom<sub>acc</sub> + Vb<sub>imper</sub>: *вы сповейте, ветры буйные* (Б., 101, также Б. 70 и др.); *рассветись да ты яра моя свичушка* (Б., 104); *zvanykit zvaneliai, būnykit būneliai* (R., 20) 'звените, звоночки, бухайте, бубны'.

В развернутой конструкции, включающей атрибутивную синтагму, тавтологичными оказываются глагол и определение к существительному:

Nom<sub>nom</sub> + Adj + Vb<sub>fin</sub>:

*развилось, раззорилось наше вино тепло гнездышко* (Б., 73); *užgiūs kalnelis negriūvažis, nulinks liepuželė nelinkstanti* (К., 263, также 264) 'рухнет горюшка перушшая, согнется липушка несогбенная'; *dar nežaliavo žalios lankelės* (К., 265) 'нынче не зеленели зеленые лужки'; *nešviečia nei šviesi saulė* (К., 52) 'не светит светлое солнышко'.

### Vb + Nom<sub>acc</sub>

Литература о *figura etymologica*, рассматривающая этот феномен преимущественно в историческом и диахроническом плане, огромна<sup>2</sup>. Предполагая в дальнейшем специальной обратиться к использованию этого приема в балто-славянской погребальной причети, здесь целесообразно лишь списком привести корпус соответствующих литовских и русских конструкций, игнорируя их словообразовательное многообразие в конкретных текстах: *bėda bėdavoti* — *горе горевать*, *dainą dainuoti*, *giesmę giedoti* — *песню петь*, *darbą dirbti* — *работу работать*, *delo daryti* — *дело делать*, *dovana dovanoti* — *подарки дарить*, *dūmą dūmoti* — *думу думать*, *kalbą kalbėti* — *разговоры разговаривать*, *kelią keliauti* и семантически близкое рус. *тропу тропить*, *miegą miegoti* и *sarpa sarpuoti* соответствуют русской конструкции с творительным падежом *спать* (*непробудным*, *сладким* и под.) *сном*, *mišlę minti* — *загадку загадать*, *mūrą mūravoti* — *дом домить*, *ranką rengti* — *снаряжение снаряжать*, *rašta rašyti* — *письмо писать*, *vargą vargti* — *горе горевать*, а также лит. *buitį būti*, *karą kariauti*, *mastą mastyti*, *raudą raudoti* и др. и рус. *пир пировать*, *год годовать*, *неделюшку неделать*, *шутку шутить*, *потерять потерешечку*, *потерю* и др.

### Vb<sub>fin</sub> + Nom<sub>obl</sub>

Доминирование здесь конструкции с творительным падежом является косвенным свидетельством ее архаичности и в известной степени параллельности конструкции с винительным «внутреннего объекта» (ср. к этому указанное выше соотношение лит. *sarpa sarpuoti* и *miegą miegoti*, а также порожденного под литовским влиянием в условиях билингвизма белорусского диалектного *приснить сон*, с одной стороны, и более продвинутого, нового рус. *спать* (*беспробудным*, *сладким* и под.) *сном*<sup>3</sup>. О ко-

<sup>2</sup> См.: *Иванов Вяч. Вс.* Использование для этимологических исследований сочетаний однокоренных слов в поэзии на древних индоевропейских языках. — *Этимология*. 1967. М., 1969 (с литературой вопроса). Применительно к литовскому материалу см. специальные работы: *Range J.* Sprachlich-stilistische Untersuchung zur «Figura etymologica» in den litauischen Dainos. — *Baltistica*, XII (2), Vilnius, 1976; XIII (1), Vilnius, 1977; *Aleksynas K.* Lietuvių liaudies dainų kalbinės stilistinės ypatybės. — *Literatura ir kalba*. XI. Vilnius, 1971.

<sup>3</sup> О параллельном употреблении конструкций с винительным и творительным (типа лит. *jis mirė savo mirtimi* и рус. *умереть своей смертью*) в языках балто-славянского ареала см.: *Иванов Вяч. Вс.* *Op. cit.*, с. 41—42; *Топоров В. Н.* Из области балто-славянских фольклорных связей. — *Lietuvių kalbos klausimai*, VI. Vilnius, 1963.

*kionis šakelėmis iššakosi... kokiais žiedeliais pražysi?* (ЛТ, 532) 'а какими ветвями разветвишься, какими цветочками расцветешь?'; *lapais lapuoji, šakoms šakuoji* (К., 255) 'листьями распускаешься, ветками ветвишься'.

Как и в случае развертывания  $Nom_{nomin} + Vb_{fin} \rightarrow Nom_{nomin} + Adj + Vb_{fin}$  в описываемой конструкции высока частотность тавтологии типа

$Vb_{fin, imper} + Adj + Nom_{obl}$ :

*грубым словечком не грубите* (Б., 87); *не огрубьте меня грубым словечушком* (Б., 106); *обижала тя обидныма словечушкам* (Б., 132, 156); *ar aš tave sunkiais darbeliais sunkinau* (К., 31) 'я ли тебя тяжелой работушкой утруждала'.

### Vb + Praep + Nom<sub>obl</sub>

$Nom_{gen}$ : *как повыростут до полного до возраста* (Б., 156); *со укладу сердце складено* (Б., 52, 53).

$Nom_{acc}$ : *не невольте нас, желанные родители, во неволюшку* (Б., 84) (более точная запись этой конструкции

$Vb_{negat} + Praep + Nom_{acc}$ ); *не в любимую покрутушку сокручена; я на стретушку суседям не стреталась бы* (Б., 180); *в белополотняны шатры он ушатрился* (Б., 190); *протрубили бы во трубы золочены* (Б., 28); *ir iškeliauj' tėvelis į dideles keliones* (К., 268) 'и отправляется батюшка в дальнюю дороженьку'.

$Nom_{instr}$ : *dartės užrakis mano mylimųjų su trimi rakteliais* (К., 20) 'нынче заключат мою дорогую тремя ключиками'.

$Nom_{loc}$ : *во крестьячской живу жирушке* (Б., 192).

Лексическое запознание этих конструкций свидетельствует о традиционности для фольклора приема подобного рода и его «живучести», ср., с одной стороны, модель *iškeliauti į keliones* являющаяся деградацией архаичной конструкции *Kelią keliauti* (*čėsas kelianti tolimą kelelį į tavo tėviškėlę*) и окказиональное *шатры шатрить*, с другой.

### Nom + Adj

В использовании тавтологических средств эта конструкция особенно многочисленна примерами: *горюша горькая, горюша горелочка, вольная волошка, светлая свитлица* (*светлушка, светелочка*), *лесные перелески, дружны побдружки, черные чернила, смертная смертушка, всякая всячина, громы гремучие, baltas baltin'lis, ligus lygum'lis* 'ровная равнинушка'; *родимая родинка: мы сберемся на родимую свою родинку* (Б., 97) (на двухстах страницах текста олонедкой причети встречается около 30 раз, между тем как синонимичные конструкции типа: *единешенька сама бы приотправилась на свою да на родиму я сторонушку* — Б., 152 — единичны), *старушка стародревня* (пример интересный тем, что второй элемент удвоенным образом усиливает общий для синтагмы признак 'старость'); лит. *sena senystė* 'старая старость',

biedna biednystelė 'бедная бедность' (kad aš nepanarakavotau senoj senystelėj an Pono Dzievulio, ku aš tep pasilikis biednoj biednystelėj — R., 18), ср. формально иной способ выражения интенсивности в синонимичной русской конструкции *бедная победная головушка* (Б., 188); лит. jaunas jaunimėlis, ср. близкое русское *стопеша да молодецку свою молодость* (Б., 106); rozumnas razumėlis 'разумный разум': cik dar n'ismokinaĩ razumno razumėlio (R., 10) при рус. *учиться уму-разуму*.

#### Vb + Adv

*Жалобно жалеть, нарядно наряжать* (П. Пин., 141), *далеко мое желанье удаляется* (Б., 65), *они ласково меня да приласкали* (Б., 30), *я бы по часту туда стала учащивать* (Б., 20), см. также примеры иных частей речи с обстоятельственными значениями: *я бы летяци дорожку пролетела бы, я прячуци путь широко припрятала* (Б., 149), *во торопях да ты ведь время торопила* (Б., 94).

#### Nom + Nom

Эта конструкция с размытыми структурными границами включает по крайней мере несколько моделей синтагм: простое существительное + его префиксальная форма: *без ума хожу победна нонь без разума* (Б., 101); существительное + его суффиксальная форма (чаще всего диминутивная): piktumas piktumėlis; vargs ant vargelio, vaiks po vaikelio (К., 261) 'горе на горюшко, ребенок за ребеночком'; *долит тоска великая тоскичюшка* (Б., 11); *я ходила на родину свою родинку* (Б., 89); соединение в одной синтагме разных суффиксальных дериватов одного корня: *сродчи — сродники* и под.

#### Vb<sub>fin</sub> + Vb<sub>infin</sub>

*Говорить буде горюша уговарить* (Б., 156); *уж мне ждать будет — не дождатися, глядеть — не наглядетися* (Б., 174), mindžiot' mindžioja 'топтать топчет' (К., 255).

Приведенные примеры использования тавтологических средств при создании фольклорного текста касались дублирования в той или иной степени формы слова. Упорядочивание текста может осуществляться и иным образом, а именно дублированием ключевого семантического признака синтагмы. Так возникает, условно говоря, «семантическая тавтология», эпанод, по терминологии старинных риторик. Не касаясь здесь случая типа *пути-дороги, род-племя* и под., относящегося к сфере языковой синонимии и рассмотренного в другом месте<sup>4</sup>, здесь целесообразно остановиться на более сложном виде дублирования смысла в синтагме.

Глагольная синтагма: *Как умом-то я подумала* (Б., 50), *раздумалась печальным умом-разумом* (Б., 143, 144 и др.) — дублируется семантический признак «ментальность». *Не проговоришь одного слова-единого* (Б., 53), *не спрговоришь единого словечушка*

(Б., 90), *ko gi nežiuri gražiom akelom, ko gi nekalti meiliu žodeliu* (LT, 537) 'что же ты не глядишь прекрасными очами, что же ты не промовишь любезных словечек', *kas i mane prakalb's meiliu žodeliu* (LT, 519) 'кто заговорит со мной ласковыми словечками?', *tu šan nepratarĩ nei vieno žodelio* (R. 56) 'ты мне не молвишь ни единого словечушка'.

Атрибутивная синтагма: *домовище упокойное, могилушка умершая, тюрьма заключенная, хоромное строеньицо, село деревенское, сугрева моя теплая, во почете была белая лебедушка все у этой холостьбы да неженатой* (Б. 129) и т. д.

В ряду различных способов организации фольклорного текста (семантический и синтаксический параллелизм, звуковое подобие, использование синонимических средств и т. д.) тавтология достигает эффекта усиления одновременным дублированием формы и смысла. Об эффективности этого приема говорит высокая частотность его употребления. Так, в тексте олопецкой причеты объемом в 1125 строк тавтология используется около 90 раз, т. е. одно употребление приходится в среднем на 12 строк.

## АНТОНИМИЧЕСКИЙ ТЕКСТ

Ю. К. ЛЕКОМЦЕВ

Любой текст — и в частности, художественный — можно представить себе как совокупность напряжений и разрядок, создаваемых многими парами антонимов в их многократных вхожденииях. Такой подход к тексту вряд ли связан полностью с раскрытием текстового содержания, хотя этот вопрос достаточно сложен, но скорее — с архитектуроникой его перцептивного, эмоционального и интеллектуального драматизма.

В данной статье высказываются некоторые мысли, связанные с таким пониманием текста, т. е. последовательности антонимических пар, которые иллюстрируются и отчасти проверяются анализом научно-фантастического романа Карела Чапека «Кракатит». Текст, рассматриваемый с точки зрения его антонимической структуры, назовем антонимическим текстом.

1. Исходное понятие антонимии. Изучение антонимического текста требует детального анализа понятия антонимии и особенно рассмотрения антонимических пар в языковой системе (парадигматике), в частности в пределах лексического поля. Объем статьи не позволяет, естественно, рассматривать вопрос о понятии антонимии с самого начала, тем более, что уже имеются специальные исследования (ср. раздел в книге Ю. Д. Апресяна, I, 284—288, 9). Мы также исходим из традиционного понятия пары антонимических слов, т. е. слов с противоположным значением, имеющим при этом и тождественный компонент. Например, об-

<sup>4</sup> Невская Л. Г. Синонимия как один из способов организации фольклорного текста. — Славянское и балканское языкознание. М., 1983.

щим компонентом для значений 'длинный/короткий' служит «относительная оценка в одномерном пространстве». Пара антонимов всегда выступает как пара элементарных единиц лексического поля, а значения антонимов — как соответствующие единицы семантического поля, связанного с данным лексическим полем. Функции и смысл антонимических значений как раз и обусловлены их ролью организаторов семантического поля. Поля, в свою очередь, выступают как основные единицы словаря.

Дальнейшее изложение будет связано с постепенной алгебраизацией нашего языка описания. Поэтому важно сказать о роли алгебры в описании структуры языка. Алгебра относится к фактам языка двойным образом: она «огрубляет» или, иначе, «идеализирует» конкретные детали и одновременно облегчает понимание явлений в целом, выявляя основной каркас закономерностей. Алгебраический подход непосредственно продолжает структурный подход. Поэтому, несмотря на трудности, лингвисты должны изучать алгебру.

**2. Антонимия в системе языка.** Словарь есть конечное для определенного момента, но потенциально расширяемое множество двусторонних знаков, называемых лексемами (т. е. словарными единицами), в состав которых следует включить грамеммы (ср. служебные слова как словарные единицы). Компонентами лексем являются дериватемы (основообразовательные аффиксы или служебные морфемы). Словарь делится на классы двух типов: лексические поля и грамматические классы.

Лексическое поле есть набор лексем со сходным значением. Общая часть значений, присущая всем элементам поля, т. е. теоретико-множественное пересечение значений, называется ключом поля.

Грамматический класс есть набор лексем, отображенный на некоторый набор грамем. Предполагается, что единичное лексическое поле лежит в пределах определенного грамматического класса, и что последний является гигантским лексическим полем со своим собственным ключом.

С алгебраической точки зрения лексическое поле в его семантическом аспекте есть частично определенная булева структура (БС) (или решетка). Разберемся в этом понятии. Булева структура — это множество произвольных (т. е. любых отличимых в общем случае друг от друга) элементов, которые подчинены следующим соотношениям. В БС заданы правила, по которым из любых двух элементов, а также из любого одного элемента, можно образовать единственным способом другой (второй, третий) элемент того же множества. Такие правила называются алгебраическими операциями и различаются между собой формальными свойствами, например числом аргументов (два, один, как в нашем случае), способом выполнения, порядком выполнения, тождественностью результатов, взаимной связью и др. В нашем случае операции совпадают с операциями

над множествами: это пересечение ( $A \cap B$ ), объединение ( $A \cup B$ ) — двухаргументные или бинарные операции, операция дополнения элемента  $A$  до единицы (т. е. наибольшего элемента в множестве) — одноаргументная, или унарная операция, т. е. элемент  $A$  вычитается из наибольшего элемента и получается дополнение  $A$  до единицы:  $\bar{A}$  (ср. логическое отрицание). Наконец, нуль — элемент, входящий в любой другой элемент и являющийся наименьшим элементом множества, и единица считаются нульаргументными или нуляриными операциями (или, иначе, константами). Свойства вышеназванных операций в их взаимосвязи удобнее проследить в символической записи. Первая ( $\cap$ ) из них есть взятие общей части двух множеств, а вторая ( $\cup$ ) — взятие всех различных элементов обоих множеств без повторений.

1. Каждая из операций коммутативна (т. е. порядок аргументов при операции безразличен):

$$A \cap B = B \cap A; A \cup B = B \cup A.$$

2. Обе операции ассоциативны (т. е. порядок выполнения операции над тремя элементами безразличен):

$$(A \cap B) \cap C = A \cap (B \cap C); (A \cup B) \cup C = A \cup (B \cup C).$$

3. Каждая из операций дистрибутивна относительно другой:

$$A \cap (B \cup C) = (A \cap B) \cup (A \cap C); \\ A \cup (B \cap C) = (A \cup B) \cap (A \cup C).$$

4. Обе операции связаны взаимно законом поглощения:

$$A \cap (B \cup A) = A; A \cup (B \cap A) = A.$$

Отсюда вытекает (при  $B=A$ ) свойство идемпотентности элементов БС, т. е. неспособность образовывать степень (например, квадрат, куб) с помощью любой из этих операций.

Унарная операция дополнения (т. е. взятия дополнения элемента  $A$  до единицы, симв.  $A$ ) обладает свойствами:

$$5. \bar{\bar{A}} = A; 6. A \cap \bar{A} = 0 \text{ (т. е. нулю)}; 7. A \cup \bar{A} = 1.$$

Константы 1 (единица) и 0 (нуль) обладают свойствами:

$$8. A \cap 1 = A; A \cup 1 = 1; A \cap 0 = 0; A \cup 0 = A.$$

Рассмотрим пример. Наше исходное множество  $M$  состоит из букв русского алфавита, например,  $M = (A, B, B, Г)$ . В  $M$  введена булева структура с единицей (АВВГ) — порядок букв не имеет значения — и с пустой буквой, т. е. элементом 0 (нуль). Дополнением элемента  $B$  до 1 будет элемент (АВГ). Пересечение элементов (АБ) и (БГ) равно (Б), а элементов (АБ) и (ВГ) равно нулю. Объединение элементов (АГ) и (ВГ) равно (АВГ), а элементов (А) и (А) равно (А). Кстати, закон ассоциативности позволяет нам не ставить скобок. В силу свойств идемпотентности и коммутативности БС может быть представлена диаграммой (рис. 1), так как не существует повторений и в принципе не важен порядок для

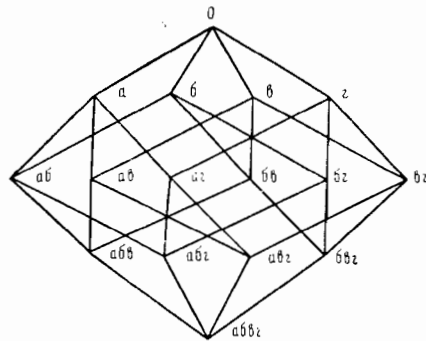


Рис. 1

отдельных пар элементов, и можно поменять «верх» и «низ» для всей диаграммы.

На рис. 1 верхняя точка соответствует нулю, а нижняя — единице (так удобнее для семантической модели). Заметим, что линии на рисунке связаны с отношением порядка, а отсутствие линий между точками (элементами) — с отношением несравнимости (эти понятия играют для нас подсобную роль). Подчеркнем важную для данной модели деталь: нуль булевой структуры может не быть пустым элементом — это любой символ (с любой интерпретацией), входящий в каждый элемент  $M$  и подчиняющийся правилам БС.

Частично определенной БС называется БС, в которой результат операций определен не во всех случаях (подробнее о булевых структурах см. 2,5).

На основе символов из  $M$  и операций БС можно строить булевы многочлены (БМ) следующего вида:  $A \cap B \cup C \cap \dots$ . Так, многочлен  $(A \cap B) \cup (\bar{A} \cap B)$  можно использовать как новую операцию взятия симметрической разности (символ  $\oplus$ ). Если  $X$  и  $Z$  — два множества (в частности, два элемента из  $M$ ), то  $X \oplus Z$  есть множества, состоящие из тех элементов  $x$  и  $z$ , которые не входят в их пересечение, а принадлежат только  $x$  и только  $z$ . Известно, что множество с заданной на нем операцией симметрической разности является аддитивной абелевой группой, т. е. группой с операцией типа сложения и с нулем в качестве нейтрального элемента (операция коммутативна, как и в арифметическом сложении).

Напомним читателю о понятии группы. Группа — это алгебраическая система (заданная на множестве  $M$ ), в которой каждый элемент имеет обратный к нему элемент (причем, единственный), для любой пары существует единственный в системе нейтральный элемент (типа нуля или единицы) и бинарная операция (типа сложения или умножения) ассоциативна. Если обозначить нейтральный элемент через  $H$ , а обратный к  $A$  элемент через  $A^0$ , то эти понятия определяются равенством:  $A \cdot A^0 = H$ . При сложении  $H=0$  и  $A^0=-A$ . При умножении  $H=1$  и  $A^0=A^{-1}$ . Приведем простейший пример группы: мультипликативная группа состоит из единственного элемента  $a$  и  $a \cdot a = a$ , — здесь  $a$  совпадает и с обратным, и с нейтральными элементами. Другой пример — аддитивная группа целых чисел (т. е. сложение положительных и отрицательных чисел с 0 в качестве нейтрального элемента). (Первоначальные сведения о группах можно найти в 5). Вернемся

к группе симметрической разности. Группа симметрической разности характеризуется тем, что в ней каждый элемент совпадает со своим обратным элементом:  $A \oplus A = 0$ , т. е. нейтральному элементу.

Для нас важен другой способ определения операции  $\oplus$ , при котором четко выражена двучленность результата операции, т. е. его связь с обоими аргументами. А именно  $A \oplus B = (A - B) \cup (B - A)$ , где «—» символ для новой операции относительно полного дополнения  $B$  до  $A$  (при условии  $B \neq 0$ ). Эта операция неассоциативна и некоммутативна. Дополнение элемента до единицы (унарная операция в БС) есть частный случай бинарной операции относительного дополнения. Теперь введем количественную оценку числа элементов в множестве (символически прямыми обозначим скобками). Тогда в предшествующей формуле можно различать случаи:

$$[A - B] = [B - A] \text{ и } [A - B] \neq [B - A].$$

Итак, от частичной булевой структуры мы пришли к алгебре вида  $A = (M, \cap, \cup, \oplus, -, 1, 0)$ , которую можно назвать частичной обобщенной БС (или ОБС).

Прежде чем продолжить формальное исследование, обратимся к семантической интерпретации. БС (см. рис. 1) представляет семантическое поле, ключ которого совпадает с нулем БС. Обычно поле соответствует «неполной» БС, например, отсутствует (т. е. не определена) единица и т. д. В области несравнимых элементов (это точки, не связанные линиями на диаграмме) операция симметрической разности дает двусторонне-непустой результат, т. е.  $[A - B] \neq 0$  и  $[B - A] \neq 0$ . Если обе части результата равны, т. е.  $[A - B] = [B - A]$ , и содержат по одному семантическому элементу, полярному по природе, то мы встречаемся с парой полюсов, лежащих в основе антонимии.

Полюса или полярные категории не являются только языковыми, но лежат глубоко в основаниях культуры (см. 4). Пара полюсов, каждый вместе с ключом поля, суть атомы БС и ОБС. Рассмотрим пару полюсов вместе с их пересечением и объединением, назвав их системой полюсов. Пересечение и объединение полюсов-атомов не совпадают с нулем и единицей поля. Система полюсов является БС, но не подструктурой БС поля. Поскольку система полюсов связана с группой симметрической разности, любопытно найти ее описание в терминах группы. Если обозначить через  $a$  и  $a^0$  пару полюсов, а через  $H$  нейтральный элемент, то мы получим абелеву группу порядка 3 (т. е. из 3-х элементов) с составляющим  $a$ , обладающей следующей таблицей умножения.

	$a$	$a^0$	$H$
$a$	$a$	$H$	$a$
$a^0$	$H$	$a^0$	$a^0$
$H$	$a$	$a^0$	$H$

Операция умножения (в абстрактном смысле), как это видно из таблицы, идемпотентна. Группа системы полюсов связана с БС четкими правилами перевода. Правила перевода:

Условие	Группа	БС	Условие	Группа	БС
$H = 0$	$a \cdot a^0$	$a \cap \bar{a}$	$H = 1$	$a \cdot a^0$	$a \cup \bar{a}$
	$a \cdot H$	$a \cup 0$		$a \cdot H$	$a \cap 1$
	$a \cdot a$	$a \cap a = a \cup a$		$a \cdot a$	$a \cup a = a \cap a$

Полученная нами группа может быть названа сложной, так как она объединяет аддитивную и мультипликативную операции и два вида нейтрального элемента: 0 и 1 соответственно. Вышеописанную модель антонимии можно назвать структурно-групповой моделью. Построенная группа инвариантна относительно вращения на  $180^\circ$ , т. е. перемена местами полюсов не меняет структурных соотношений в группе.

**3. Антонимия в языковом тексте.** Общее соотношение между системой и текстом представляется нам приблизительно так, как это было высказано в наших предшествующих работах (см. 6, 7), т. е. по формуле закона дистрибуции:

$$A \cdot (B // C) = AB // AC,$$

где // некоторая функция выбора элемента, а «точка» — символ конкатенации. Левая часть формулы называется генератором, а правая текстом (или вернее прототекстом). Если  $a$  и  $a^0$  — антонимы, или полюса, то их появление в тексте в идеальном виде изобразится, например, формулой:

$$(a // a^0) \cdot (B // C) = aB // aC // a^0B // a^0C.$$

Функция выбора в правой части формулы может интерпретироваться как пробел между словами текста. Вопросы семантического анализа текста рассматриваются, например, в работе (3).

Переходя более непосредственно к проблеме антонимов в тексте, заметим, что вхождение пары  $a$  и  $a^0$  в текст есть 1) повторное вхождение пересечения этой пары и 2) перемена полярных «зарядов» с «+» на «-» и/или наоборот. Гипотеза об антонимических напряжениях и их снятиях может быть проверена лишь с помощью физиологов и достаточно чувствительной аппаратуры.

**4. Неточные антонимы и антонимические комплексы.** Говоря о таком сложном явлении, как художественный текст, следует иметь в виду, что антонимы могут использоваться автором не только в «словарной форме», но и в более «замаскированном» или просто усложненном виде. Возможность неточных или скошенных антонимов предусмотрена в разделе 2 ( $[A-B] \neq [B-A]$ ). Отход от полярного значения может также осуществиться через замену на приблизительный синоним. Наконец, при употреблении перифраз антонимическое слово превращается в семантический (антонимический) комплекс, в котором оказывается переплетенным ряд значений.

Теоретически важным понятием является период данной пары полюсов в их данном вхождении: период пары  $a$  и  $a^0$  есть число одиотипных знаков (например, букв, слов, страниц), разделяющих данную пару.

**5. Антонимическая структура романа К. Чапека «Кракит» (8).** В центре романа — личность главного героя — творческого интеллигента, выходящего из крестьянской среды, изобретателя-гения, инженера Пробока. Все конфликты современного К. Чапеку мира разрывают душу Пробока, и его жизнь — история разрывания и снятия этих конфликтов, ср.: Со člověka potkáva, vychází z něho. To se jen tak z tebe odmotává jako z klubka (II, 237). Как это напоминает антонимическую систему и текст!

В романе выделяется тип перцептивной антонимии, так сказать, материально ощутимой. Через весь роман, начиная с первого предложения и до конца идет тема «воды, влаги». Ее контртема — «взрыв, огонь». Это — первая пара антонимов. Здесь важны как большая частота  $a$  или  $a^0$ , так и относительная краткость периода. Но важно отметить следующую деталь: смену «бурного» состояния основной части романа «мирным» состоянием финала. Страшные взрывы сменяются здесь мирным огнем дорожного фонаря и трещащего костра, а стихийные потоки и слезы — проточной водой и чаем из трав.

Перцептивной антонимии противостоит тип абстрактной антонимии, представленный в тексте значительным числом пар. Назовем ниже наиболее важные из них. Заметим, что полюса могут выступать как ряды квазисинонимических вариантов, что находит отражение в приводимом ниже списке пар.

- |  |  |
|--|--|
| 1. покой, мир, детство, жемчужина            | взрывы, угроза войны                                   |
| 2. душевное состояние покоя                  | психический взрыв                                      |
| 3. любовь                                    | смерть   |
| 4. «кроткая» любовь                          | «гордая» любовь  |
| 5. «истишная» любовь                         | любовь-«паваждение»                                    |
| 6. скромная жизнь                            | слава, элитарность, власть                             |
| 7. легальная власть                          | власть апархии   |
| 8. земное воплощение бога, указывающего путь | земное воплощение демона, «кушающего власть» над миром |
| 9. наука, служащая власти пмуцнх             | наука, служащая всем людям                             |
| 10. электромагнитные волны                   | антиволны, «искра»                                     |

Указанные антонимические пары характеризуются большим периодом (см. выше) и относительно редкими повторами. Абстрактные антонимы организуют текст в целом. Повторы отдельных полюсов создают особую композиционную игру. Так, в теме 9 положительному образу старика-звездочета с его волшебными картинками, «картотекой» судеб, белой мышкой и серебристой лопатью предшествует образ господина Плиния, появляющийся

во сне Прокопа в начале романа, с его: Škoda něco rozbít. I atomu je škoda (II, 12).

Некоторые из антонимических тем даются у Чапека даже не как антонимические комплексы, а как символические картины. Например, для темы власти и элиты имеем:

‘Nyní svítí celý zámek, vzdušný a prolamovaný, jako sen. Všechno tam je; bohatství neslýchané, krása, ctižádost a sláva a hodnosti, plšky na prsou, požitky, umění žít, jemnost a duchaplnost a sebevědomí; jako by to byli jiní lidé — jiní lidé než my (II, 170). Видение грозящей войны: Zdálo se mu, že je zase ve válce; před ním nesmírné pole s mrtvými, všichni jsou mrtvi, i on je mrtvý a přimrzlý ledem k zemi; jen pan Carson klopytá přes mrtvolu, sakruje mezi zuby a dívá se netrpělivě na hodinky. Z druhé strany se šubavými, posunčivými pohyby blíží chromý Hagen; jde kupodivu rychle, skáče jako polní kobylka a vrže při každém křečovitém pohybu. Carson nedbale pozdraví a něco mu povídá; Prokop marně napíná uši, neslyší ani slova, snad to odnáší vítr; Hagen ukazuje předlouhou vychrtlou rukou k obzoru; co si to povídají? Hagen se odvrátí, sáhne si k ústům a vyjme odamtud žlutý koňský chrup i s čelistmi; místo úst má nyní propadlou černou díru, jež se bezhlase chechta. Druhou rukou si vydloboune z očnice ohromnou bulvu oka a drže ji mezi prsty naslavuje ji zblízka k tváři padlým; a žlutý chrup v jeho druhé ruce skřehotavě počítá: «Sedmnáct tisíc sto dvacet jedna, sto dvacet dvě, sto dvacet tři». Prokop se nemůže odvrátit, neboť je mrtev; děsná krvavá bulva utkví nad jeho líci, a koňský chrup zaskřehchota «sedmnáct tisíc sto dvacet devět» a cvakne (II, 187).

Необычность формы обусловлена здесь тем, что описывается кошмарный сон, приснившийся измученному борьбой Прокопу. В отличие от чисто семантического описания полярные комплексы в романе несут в себе отрицательную или положительную оценку автора, т. е. рассматриваются в прагматическом аспекте в пределах мировоззренческой установки автора. В то же время упомянутая авторская схема сильно ориентирована на оценки «простого» человека и благодаря этому авторская оценка приближается к «словарной» оценке понятий: «война» — плохое, «природа» — хорошее и т. д.

Высшим воплощением естественных оценок для Чапека служит антонимическая пара мифологизированных персонажей: старика-предсказателя, с одной стороны, и сумасшедшего заводчика и банкира, главаря всемирной организации террористов Даймона — с другой. Оба обладают некоторыми надчеловеческими свойствами. Например, в отличие от других персонажей, проявляющих положительные и отрицательные черты, старик — весь доброта и понимание — кажется принципиально лишенным недостатков, как Даймон — состоящим только из зла. Оба проявляют «всезнание» — неуверенное и ищущее у старика и отчетливое, догматичное у Даймона: мудрость отца против мудрости «опустошенного змия». Кстати, указанная полярная пара роднит

роман со средневековой притчей, превращает его в историю современного Фауста, ставшего перед новыми проблемами. Усложняющий антонимическую структуру момент — введение персонажей, отличающихся на один противоположный признак от основных героев: непродавшийся Прокоп и продавшийся (и погибший) телеграфист — изобретатель «искры», Даймон и его потенциальная, но легальная замена — Карсон, «падшая» женщина из клуба Даймона и потенциально «падшая» принцесса фон Хаген, и девушка под вуалью (если бы Прокоп нашел ее, предоставив Даймону крататит).

Антонимическая система «Крататита» может быть вложена в некоторую более широкую систему, содержащую наряду с понятиями предикаты «притяжения» и «отталкивания» (может быть, это — комбинация антонимии и оценок?). В самых грубых чертах такая схема выглядела бы, как показано на рис. 2.

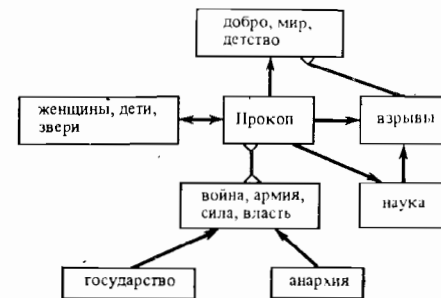


Рис. 2

Условные обозначения:

A → B — «понятие A притягивается к понятию B»;

A > B — «понятие A отталкивается от понятия B»;

A — B — «понятия A и B нейтральны друг по отношению к другу».

**Выводы.** В настоящей статье выдвигается предположение о том, что система антонимов, стоящая за некоторым текстом (а может быть, и более широкая система противопоставлений), в большей степени определяет текст, чем структура сюжета. Пары антонимов (включая неточные антонимы и антонимические комплексы) строят впечатление о тексте подобно тому, как антонимические значения определяют архитектуру семантических полей. Если система полярностей может быть описана структурно-групповой моделью, то формальный механизм предполагаемых напряжений и разрядок в тексте еще неизвестен.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Апресян Ю. Д. Лексическая семантика. М., 1974.
2. Владимиров Д. А. Булевы алгебры. М., 1969.
3. Гиндин С. И. Опыт анализа структуры текста с помощью семантических словарей. — В кн.: Машинный перевод и прикладная лингвистика. Вып. 16. М., 1972.
4. Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
5. Куроп А. Г. Лекции по общей алгебре. М., 1962.
6. Лекомцев Ю. К. Элементы теории языковой сочетаемости. — В кн.: Проблемы структурной математики. 1963. М., 1968.
7. Лекомцев Ю. К. Синтез, анализ и тип метаязыка. Исследования по фонологии. М., 1966.



8. Никольский С. В. Карел Чапек — фантаст и сатирик. М., 1973.  
 9. Новиков Л. А. Антонимия в русском языке. М., 1973.  
 10. Чапек К. Кракатит. М., 1929.  
 11. Čapek K. Krakatit. Praha, 1968.  
 12. Lecomtsev Yu. K. On Some rules for linguistic polarity. — In: Symposium: Computational linguistics and related topics. Tallinn, 1980.

## К ОПИСАНИЮ СТРУКТУРЫ СЛАВЯНСКОГО СТРОИТЕЛЬНОГО РИТУАЛА

А. К. БАЙБУРИН

Ритуал строительства относится к числу тех текстов, которые реализуют представления о порядке, способах и принципах преобразования естественного в искусственное, неосвоенного в освоенное. Причем, наверное неправильно было бы говорить (во всяком случае для ранних этапов), что подобные ритуалы сопровождают превращение исходного материала в культурный символ. Исследования последнего времени в области традиционной технологии строительства, плетения, приготовления пищи, изготовления утвари, постройки кораблей и т. п. позволяют видеть в ритуале неотторжимую суть технологии, с которой он соотносится как план содержания с планом выражения (будучи в свою очередь реализацией соответствующего фрагмента модели мира)<sup>1</sup>. Именно ритуал наделяет объект смыслом, соотнося его с полем значений, существенных для данного коллектива, и в конечном счете обеспечивает включение в сферу «освоенного». Каким же образом происходит семиотизация объекта, его превращение в новый текст культуры? Этот вопрос рассматривается в настоящей статье на основе анализа славянских (главным образом восточнославянских) описаний ритуала строительства нового дома, а также многочисленных поверий и других фольклорных текстов, внеположных ритуалу, но так или иначе соотносенных с ним.

Собственно строительство начинается с определения наиболее ценной точки места, выбранного для постройки<sup>2</sup>. Обычно такой точкой признавалась середина будущего жилища или ее *красный*

<sup>1</sup> См. напр.: Adams M. J. Style in Southeast Asian Materials Processing: Some Implications for Ritual and Art. — In: Material Culture. Styles, Organisation and Dynamics of Technology. Boston, 1977; Usman Pelly. Symbolic Aspects of the Bugis Ship and Shipbuilding. — Journal of the Steward Anthr. Society, vol. 8, n. 2; Wasilewski J. S. Kategoria przestżeni w kulturze koczowniczej. Analiza przestrzenna jurty mongolskiej. — Etnografia Polska, t. XXX, zes. 1.

<sup>2</sup> В данной статье не рассматриваются предварительные операции, связанные с выбором материала и места строительства. О последнем, в связи с гаданиями см.: Байбурин А. К. Восточнославянские гадания, связанные с выбором места для нового жилища. — В кн.: Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977, с. 123—130.

(передний, святой) угол<sup>3</sup>. Сюда устанавливалось (сажалось, втыкалось) молодое деревце или сделанный плотниками крест, который стоял до окончания строительства. Связь деревца (креста) с мифологемой мирового дерева не вызывает сомнений. Этот символ придает мифологический смысл не только возводимой постройке (устанавливая отношения подобия между ее структурой и структурой космоса, моделью которого является мировое дерево), но и самому процессу строительства как возрастанию, оплотнению, соединению сфер. С идеей мирового дерева непосредственно связана так называемая строительная жертва, рассмотренная в другой работе<sup>4</sup>.

По вопросам, связанным с происхождением жертвы, ее эволюции, ритуалом жертвоприношения накоплен огромный археологический, этнографический и языковой материал. Данные других культурных традиций и иных вариантов жертвы (прежде всего в погребальном обряде) позволяют прояснить и структуру строительной жертвы. В архаичных традициях эволюция жертвоприношения реконструируется на основании огромного количества данных обычно в следующем порядке (в направлении к прошлому): бескровная жертва ← жертва некрупного, относительно недорогого (часто именно трехгодовалого) домашнего животного (← жертва трех таких животных) ← жертва трех животных разных видов (напр., конь—корова—овца или корова—овца—коза или коза—свинья—петух) ← существование трех возможных жертв (нередко сменяющих друг друга в эволюции): человек, домашнее животное, дикое животное ← жертва отмеченного числа (в частности, трех) юношей, девушек и т. д.<sup>5</sup> Тройная жертва обычно рассматривается в связи с ритуалом погребения как соответствие представлениям о трех типах смерти (сожжение в огне, утопление в воде, погребение в земле), тремя стихиями, трехчастности похоронного ритуала, тремя мирами по вертикали (что особенно актуально для представлений о посмертном путешествии)<sup>6</sup>. В последнее время накапливается все больше данных

<sup>3</sup> Вторичность красного угла как наиболее ценной части дома достаточно очевидна. Функцию «центра» (как и свое название) красный угол получил в связи с кардинальной перепланировкой, вызванной появлением окон. По этой же причине печь «переместилась» с середины жилого помещения в угол, расположенный по диагонали от красного угла. Таким образом оба символических «центра» (красный угол и печь) оказались на периферии, в равном удалении от топографического центра, «распределив» между собой его религиозно-мифологическую нагрузку так, что в условиях двоеверия один из них (красный угол) стал связываться с христианской системой ценностей, а другой (печь и печной угол) — с дохристианской по преимуществу.

<sup>4</sup> Байбурин А. К. «Строительная жертва» и связанные с нею ритуальные символы у восточных славян. — В кн.: Проблемы славянской этнографии. Л., 1979, с. 155—162.

<sup>5</sup> Топоров В. Н. К семантике тройности (слав. \*trizna и др.) — В кн.: Этимология 1977. М., 1979, с. 12.

<sup>6</sup> Dumézil G. La Saga de Hadingus. Paris, 1953, p. 118—159; Idem. L'idéologie tripartite des Indo-Européens. — Collection Latomus, vol. XXXI. Bruxelles, 1958; Idem. Triades de calamités et triades de délits à valeur trifonction-

в пользу предположения о связи тройной жертвы с архаичной организацией социальной структуры общества у индоевропейцев<sup>7</sup>.

С этими реконструкциями вполне согласуется структура строительной жертвы, во всяком случае в том виде, в каком она была зарегистрирована еще совсем недавно — в конце XIX—начале XX в. Обращает на себя внимание довольно-таки устойчивый набор из трех жертвенных символов: шерсть—зерно—деньги, который можно было бы трактовать и как метонимию трех миров: животного, растительного и человеческого. Впрочем, последний элемент — деньги в различных мифопоэтических традициях, в том числе и в славянской устойчиво связывается с загробным/подземным миром. Ср. наполненные глубоким мифологическим смыслом слова: «За рекой живут мужики богатые, гребут золото лопатой»<sup>8</sup>. Шерсть в ряде мест заменяется перьями домашней птицы<sup>9</sup>. Перья под передний угол клали монеты, крыло рябчика или утки, под другой — осиное гнездо или клок шерсти, под порог — горсть муки<sup>10</sup>. Таким образом этот набор допускает и предположение о кодировании трех сфер пространства, расположенных по вертикали. Эта трактовка особенно существенна для ритуально-мифологической семантики самого процесса строительства как воздвижения, вырастания и в конечном итоге, соединения трех вертикальных сфер, о чем уже говорилось в связи с идеей мирового дерева. Кроме того, трехчастность строительной жертвы, из которой в соответствии с определенными ритуальными правилами вырастает дом, самым естественным образом согласуется с тричастностью, как сущностью любого процесса, имеющего начало, середину и конец<sup>11</sup>. С этой точки зрения особый смысл приобретает уже отмеченное представление о том, что «без Троицы дом не строится», как в плане приурочения к определенному временному отрезку, так и в связи с сущностью самого процесса строительства.

Обряд жертвоприношения обычно совмещен с укладкой первого венца. Этой операции придается особое внимание, что, вероятно, связано со специфическим содержанием *первого, нового,*

nelle chez divers peuples indo-européens. — Latomus. Revue d'études latines, t. XIV, 1955, s. 173—185.

<sup>7</sup> Ward D. J. The Treefold Death: An Indo-European Trifunctional Sacrifice. — In: Myth and Law among Indo-Europeans. Berkeley-Los-Angeles, 1970, p. 123—142; Talley J. E. The Threefold Death in Finnish Lore. — Ibid. p. 143—146.

<sup>8</sup> О связи загробного мира с деньгами, золотом см.: Успенский В. А. Культ Николы на Руси в историко-культурном освещении (специфика восприятия и трансформация исходного образа). — В кн.: Труды по знаковым системам, 10. Тарту, 1978, с. 106—108.

<sup>9</sup> Zelenin D. Russische (Ostslavische) Volkskunde. Berlin und Leipzig, 1927, S. 175.

<sup>10</sup> Жеребцов Л. П. Крестьянское жилище в Коми АССР. Сыктывкар, 1971, с. 76.

<sup>11</sup> Топоров В. Н. О числовых моделях в архаичных текстах — В кн.: Структура текста. М., 1980, с. 23 (там же библиография вопроса).

начального, как и самого числа один<sup>12</sup>. Известен, например, обычай, в соответствии с которым, тому, кто первый услышит (или увидит) жаворонка, вся деревня дает булку хлеба, чтобы он в течение года говорил о том, что может случиться в деревне<sup>13</sup>. С идеей первого (напр., первого встречного) всегда связывались представления о возможности узнать будущее, судьбу и т. п. (ср. актуализацию гаданий, предсказаний в порубежное время на стыке старого и Нового года). Известно также, какое значение придавалось первому севу, первой муке (нового урожая), новине, которую ткут во время эпидемий и эпизоотий и на которой несут икону во время похорон.

Для того чтобы яснее представить ритуальную отмеченность операций по укладке первого венца, приведу несколько описаний. Как отметил Н. Я. Никифоровский, «пока не положен первый венец, мастера не должны пропускать никакой стачанины, в особенности же, не должны *встромлять у бирвяно* топора, или бить по нем обухом»<sup>14</sup>. Обычно в этот день плотники кладут только один венец<sup>15</sup> после чего следует «окладное» («обложейное», «закладочное») угощение, во время которого плотники приговаривают: «Хозяевам доброе здоровье, а дому доле стоять, пока не сгниет»<sup>16</sup>. Если плотники желают хозяевам будущего дома зла, то и в таком случае укладка первого венца — наиболее подходящий момент: «Ударяя крестообразно топором по бревну и держа в уме задуманную порчу, мастер говорит: „Гак! нехай будиць так!“ — и что он задумал, то непременно сбудется. Но если кто предвидит задуманное мастером, он должен раскидать первый венец: тогда все «клянбёны» пропадают бесследно для будущих жильцов и обращаются на мастера. Когда же тот мастер хочет дому смертности, то ударяя по бревну обухом топора он произносит: „Скольки тут углов (вянков) стольки нехай будиць мирцяцов“»<sup>17</sup>. В некоторых местах

<sup>12</sup> Впрочем, существует мнение, что число 1 в текстах наиболее древнего типа обозначало не столько идею начала, сколько целостность, нерасчлененность: «... внимательный анализ выражения *в первый раз* в древних священных текстах заставляет отказаться от принятия того смысла, который свойствен этому выражению в современных языках и культурах. Можно думать, что *в первый раз* твердо связывалось с сотворенным миром в его целостности, и именно это и только это было первоначально единственным денотатом этого выражения, обозначавшего состояние, отделявшее стадию, не дифференцированную в пространственном и временном плапах, от стадии, когда эта дифференциация началась. Лишь со временем идея *начала*, первого члена ряда, стала преобладающей» (Топоров В. Н. О числовых моделях. . . с. 20—21).

<sup>13</sup> Зеленин Д. К. Описание рукописей ученого архива Имл. русского географического общества, вып. 2. Пг., 1916, с. 686 (Минская губ.).

<sup>14</sup> Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легенды, сказания. . . в Витебской Белоруссии. Витебск, 1897, с. 136.

<sup>15</sup> Никифоровский Н. Я. Указ. соч., с. 137.

<sup>16</sup> Бломквист Е. Э. Крестьянские постройки русских, украинцев и белорусов. — Восточнославянский этнографический сборник, ТИЭ, Новая серия, т. XXXI. М., 1956, с. 132; см. также: Максимов С. В. Нечистая, ведомая и крестная сила. СПб., 1903, с. 30—31.

<sup>17</sup> Никифоровский Н. Я. Указ. соч., с. 136—137.

Гродненской губ. начинают работу с того конца, где впоследствии будет красный угол. При рубке двух бревен строитель-плотник непременно кого-нибудь заклинает: или какого-либо члена семьи или животных: лошадей, коров. Из заклятых уже никто не будет долго жить — умрет в скором времени. Строителей всегда просят, чтобы они заклинали рыжих и черных тараканов и мышей. Заклятие можно перенести на кого-нибудь другого, но это возможно сразу после его произнесения и не позже окончания работы с первыми двумя бревнами. В это время необходимо увидеть какое-нибудь животное, произнести его кличку и ударить топором по месту соединения бревен — и дом становится свободным от заклятия. «Случается, особенно с маленькими животными, что они невидимую силою привлекаются к месту рубки, попадают под удар топора, где заклятие и исполняется»<sup>18</sup>.

В приведенных описаниях обращают на себя внимание несколько моментов. Во-первых, ритуальный характер самой укладки, что подчеркивается временной выделенностью операции. Момент укладки благоприятен как для утверждения благополучия будущей жизни жильцов, так и для их «заклятия». Этот промежуток, напоминающий «период деструкции» обрядов инициационного типа характеризуется неопределенностью, неуверенностью, опасностью. Временная выделенность достигается тем, что в этот день плотники больше не работают и их обязательно угощают. Ритуальный характер угощения явствует, например, из следующего описания: «. . . хозяйка дома вносит стол, ставит его в середине венца, а на него ставит водку и закуску и приглашает рабочих цеслев. . . старший произносит следующее: „Дай же нам Боже начатое дзело зробици и рук не побици, и от гэтого господара грошай заробици, а яму долго жици! Каб у яго родзили волы, кони, и коровы и мужчинские головы!“» (Минск. губ.)<sup>19</sup>. Но еще более интересный характер обряда закладки первого венца зарегистрирован в районе г. Дмитрова. «При закладке, когда обложены два первые венца, ставят стол на месте будущего переднего угла, за столом ставят рябинку, в передний угол кладут деньги. Стол накрывают столешником, ставят угощения, водку; на закладку непременно призывают Ивана да Марью. Вся семья, плотники, Иван да Марья — нарочно приглашаемые, если с такими именами нет ни плотников, ни домочадцев — садятся на венцы, так сидят тихо, не разговаривая несколько минут, затем встают, крестятся — в таких случаях это называется «молиться», — затем приступают к выпивке и закуске. . . При стройке вообще пьют обильно: «Плотники только и делают, что пьют: закладывают — пьют, матрицу поднимают — пьют, окно прорубают — пьют, с отделкой пьют. . .»<sup>20</sup> Магический характер процедуры подчеркивается

тем, что в ритуальном угощении принимают участие Иван да Марья. Это очень любопытный пример мифологической реминисценции в ритуале, если учесть сюжет инцеста между братом и сестрой, превращенных в наказание в цветок Иван-да-Марья. Как хорошо известно, инцест в пародных представлениях связан с максимальным плодородием<sup>21</sup>. Указанием на то, что это не единичное вкрапление в структуру ритуала строительства, служат, может быть, белорусские данные, свидетельствующие, что между бревнами кладут травы, собранные накануне Ивана Купалы,<sup>22</sup> тогда как Иван-да-Марья принадлежат к числу образов купальской обрядности. Во всяком случае есть основания предполагать, что операция соединения бревен в венец связывалась в народном сознании с сюжетом инцеста. Учитывая представления о гермафродитизме как результате инцеста, можно также объяснить некоторые черты «двуполости» дома, обыгрываемые, например, в загадках (бревно или сучок как мужской признак и щель между бревнами как женский признак). Характерно, что, вообще наиболее «естественным» кодом для технологических процессов является, по видимому, их представимость в терминах, мотивах и сюжетах соития. Ср., например, описание процесса ткачества на языке загадок: «Вверх бурды, / Вниз бурды; / По тем бурдам вели бурды. / Ногами пру, / Брюхом тру, где разинется / Тут ткну»<sup>23</sup>. Или процесса замешивания теста: «С вечера заеркалось, / К' полуночи задержалось, к утру конец устал и ходить перестал»<sup>24</sup> и т. п. Эта особенность кодирования технологии на специфическом языке является, по всей видимости, отражением архаичных представлений о сходной природе различных процессов и принципиальной возможности их взаимных перекодировок (ср. многочисленные эвфемизмы соития в технологических терминах).

Первый венец в конструктивном плане — это и образец другим венцам, из которых состоит сруб; и реализация пространственной схемы жилища. Поэтому строительство сруба жилища данного типа можно рассматривать как *n*-кратное воспроизведение стандартных операций, которые применяются при укладке первого венца.

Вместе с тем первому венцу приписывалось глубокое символическое содержание. Венец делит все пространство на домашнее и не-домашнее, на внутреннее и внешнее<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> Топоров В. Н. Об одном способе сохранения традиции во времени: ния собственное в мифопоэтическом аспекте. — Проблемы славянской этнографии. Л., 1979, 145—146.

<sup>22</sup> Шейн П. В. Материалы. . . с. 334.

<sup>23</sup> Садовников Д. Загадки русского народа. СПб., 1876, № 588.

<sup>24</sup> Там же, № 470в.

<sup>25</sup> Следует обратить внимание на одно обстоятельство, часто не учитываемое в работах по семиотике пространства: ограничивая и одомашнивая какую-то часть пространства, человек тем самым вносит идею организации не только во внутреннее, но и во внешнее пространство. Строя жилище, человек формирует и жилище, и не-жилище. Эту сторону процесса освоения пространства очень точно описал У. Эко: *Eco U. A Componential Analysis of the Architectural Sign (Column)*. — *Semiotica*, vol. 5, 1972, n. 2, p. 97. См.: *Idem. Semiotic Threshold. The Hague—Paris, 1968.*

<sup>18</sup> Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края, т. III. СПб., 1902, с. 333.

<sup>19</sup> Там же, с. 334.

<sup>20</sup> Соловьев К. А. Жилище крестьян Дмитровского края (сев. часть Моск. округа). — Труды музея Дмитр. края, вып. 6. Дмитров, 1930, с. 174.

«Венец» может послужить классическим примером «рамки» как одного из наиболее распространенных способов ограничения пространства наряду, например, с кругом.

Следует согласиться с мнением Т. В. Цивьян, «что человек с момента своего самосознания, т. е. выделения из природы, стремится установить границы и как бы обезопасить себя внутри некоторого замкнутого пространства»<sup>26</sup>.

В этом аспекте не должны также вызывать недоумения идеи Леруа-Гурана, который считал доместикацию пространства и времени (их очеловечивание) более важным (особенно на первых порах), чем, например, изготовление орудий<sup>27</sup>. При этом «очеловечивание» пространства-времени понимается не как приспособляемость к ним, а как их осмысление, интерпретация, наделение их знаковыми (символическими) свойствами, что в свою очередь связывается с еще более неразработанной проблемой ритма как основы механизма разумной деятельности человека по доместикации пространства и времени<sup>28</sup>.

В ряду этих и других символических построений рамка занимает особое место. Являясь одной из наиболее архаических форм и способов осознания пространства, рамка до сих пор остается важнейшим принципом организации пространственно-временного континуума. «Если поместить понятие рамки не только в пространственный, но и во временной континуум, сюда следует включить начало и конец как способы разграничения текста (в семиотическом понимании термина)»<sup>29</sup>.

Приведенные общие соображения представляются чрезвычайно существенными для понимания очеловеченных форм пространства, quintessenceй которых является жилище. Устанавливая первый венец, человек не только реализует план жилища, но и делит мир на два «текста» с совершенно различным смыслом. В зависимости от того, куда человек помещает себя — внутрь или вне — он по-разному оценивает окружающий мир.<sup>30</sup>

<sup>26</sup> Цивьян Т. В. О некоторых способах отражения в языке оппозиции *внутренний/внешний*. — В кн.: Структурно-типологические исследования в области грамматики славянских языков. М., 1973, с. 243.

<sup>27</sup> Leroi-Gourhan A. Le geste et la parole: le mémoire et les rythmes. Paris, 1965, p. 140.

<sup>28</sup> Leroi-Gourhan A. Op. cit., s. 144—145. Дальнейшую разработку проблем, связанных с ритмом, см.: Топоров В. Н. К происхождению некоторых поэтических символов. Палеолитическая эпоха. — В кн.: Ранние формы искусства. М., 1972; из более ранних работ см., напр.: Гинзбург М. Я. Ритм в архитектуре. М., 1923.

<sup>29</sup> Цивьян Т. В. Указ. соч., с. 245. Различные виды отмеченности «начала» и «конца» могут послужить основанием для типологии культурных текстов (ср., например, мифы о творении мира, летописи типа «Начальной» и, с другой стороны, эсхатологические концепции, «Апокалипсис» и т. д.). См.: Лотман Ю. М. О моделирующем значении понятий «конца» и «начала» в художественных текстах. — Статьи по типологии культуры, вып. 1. Тарту, 1970. С этой точки зрения отмеченность 1-го венца представляется значимым фактом, так как это еще один признак, по которому строительство жилища может быть сопоставлено с текстами, описывающими процесс создания мира.

<sup>30</sup> О роли точки зрения в восприятии событий реальности см.: Успенский Б. А. Поэтика композиции. М., 1970.

Характерно, что при укладке первого венца семантизируется прежде всего указанное противопоставление: «Когда при рубке зачаточного венца первая щепка полетит внутрь четырехугольника, то всякая прибыль будет приходить, а не уходить из дому; «... все щепки, полученные при рубке первого венца, нужно собрать в середину четырехугольника, чтобы происходящее вне известно было в доме, но чтобы неизвестно было на улице, что делается дома»<sup>31</sup>. Нетрудно заметить, что даже направление движения (во внутрь или во вне) расценивается прямо противоположно (в дом — положительно; из дома — отрицательно), ср.: «Смола вытопилась из избы на улицу — к худу»<sup>32</sup>. Границы дома (а венцы, из которых состоят стены, выполняют прежде всего эту функцию) связываются с отрицательными представлениями (ср. приведенные записи о проделках плотников при укладке 1-го венца, а также многочисленные приметы типа: «Дятел мох долбит в избе — к покойнику» и т. п.). Объяснение этому факту, вероятно, нужно искать в особенностях восприятия пространственных структур с ярко выраженной идеей центра. Помещенное в центре строящегося сруба деревце призвано символизировать эту идею. Венцы устанавливаются не просто так, а вокруг объекта, манифестирующего центр. Можно предположить, что именно это обстоятельство во многом объясняет термин «венец» как строительный термин.

Введение отношений симметрии в горизонтальной плоскости, придание ей четырехчленной структуры — качественно более совершенный этап упорядочивания пространства. В отличие от других форм — четырехчленная «образует статическую целостность, идеально устойчивую структуру»<sup>33</sup>. Четыре стороны (4 стены, 4 угла) жилища с находящимся в центре деревом удивительно точно повторяют словесные и живописные тексты, описывающие четырехчленные модели мира (разных культурных традиций), в центре которых находится мировое дерево или его аллоформы, а по четырем сторонам расположены 4 ворот, 4 дерева, 4 ступы, 4 столба и т. п. В этом отношении особенно интересны корреспонденции между четырьмя стенами жилища и четырьмя сторонами света, четырьмя временами года, четырьмя ветрами, четвергом как счастливым днем для закладки жилища (ср.: «приступать к работам (речь идет именно о строительстве жилища — А. Б.) нельзя вообще ни в понедельник, ни в среду, ни в пятницу, ни в субботу, а только во вторник, да четверг»)<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> Никифоровский Н. Я. Указ. соч., с. 136.

<sup>32</sup> Даль В. Пословицы русского народа, т. 8. СПб.—М., 1904, с. 188.

<sup>33</sup> Топоров В. Н. К происхождению некоторых поэтических символов. . . с. 95. — О четырехчленных моделях мира существует большая литература. См. прежде всего работы В. Н. Топорова, Ю. М. Лотмана, Вяч. Вс. Иванова, А. Я. Сыркина, Е. С. Семекп, Г. Вейля, Е. Завадской, А. В. Шубникова, Е. Эдингера, М. Элиаде и др.

<sup>34</sup> И[ванов] П. Народные обычаи, поверья, приметы, пословицы и загадки, относящиеся к малорусской хате. — Харьковский сборник, вып. 3. Харьков, 1889, с. 39. — Характерно, что счастливыми считаются четные дни. О положительном значении чета и отрицательном не-чета и четырех

Соотношение четырех стен жилища с четырьмя сторонами света не вызывает сомнений. В редких случаях при ориентировании руководствовались не сторонами света, а другими обстоятельствами, например, преобладающими в данной местности направлениями ветров в зимнее время, как это наблюдалось у украинских поселенцев в Южном Казахстане<sup>35</sup>. С тем же ориентированием связаны случаи перекодировки пространственных отношений во временные, проявляющиеся в таких формулах как: «изба повернута на лето» или «на полденную сторону». Именно поэтому та половина жилища, которая выходит окнами на восток или юг (а зачастую только на этой стене и были окна) носила название «чистой», «красной», «светлой», «передней» (так же, как стена и один из углов) и считалась более обжитой, более «очеловеченной» частью жилища, что не помешало в дальнейшем приписать ей функцию «парадного» пространства и, как следствие — превращение по сути дела в наименее обжитую часть. Вообще в связи с проблемой ориентирования хотелось бы подчеркнуть, что ориентация жилища — это не только и не столько соотношенность сторон жилища со сторонами света, сколько включение в целую систему соответствий пространственно-временного, социального, религиозного, экономического, мифологического, космологического, хозяйственно-бытового характера; включение в символику цвета и символику чисел.

Отмеченность центра в описываемом ритуале строительства позволяет рассматривать эту модель и как пятичленную, полученную путем операции над четырехчленной (4+1), и по этому признаку входящую в обширный класс нечетных числовых комплексов, построенных по формуле +1 (3, 7, 9, 33... ). Нечет, как правило, связывается с женским началом, причем наиболее показательны соответствия с числом 1, прибавляющимся к четному комплексу (соотнесенному с мужским началом). В этой связи особенно показателен термин «середка» (бабий кут, теплюшка), используемый для обозначения «женского пространства» (у печи). С этим согласуются представления обо всем доме как о «женском пространстве» в отличие от «мужского» — незамкнутого, открытого («чистое поле» в былинах), что проявляется в реальной топографии жилища, например, в том, что «мужским местом» в избе считался «коник» и близлежащее пространство у дверей, т. е. непосредственно связанное с внешним миром<sup>36</sup>.

Контур жилища в горизонтальной плоскости (венец с выступающими концами бревен) может быть соотнесен с основной фи-

гурой русского геометрического орнамента — ромбом. Не отрицая в целом «солярное» истолкование ромба<sup>37</sup> (скорее всего этот признак присутствовал, но не был доминирующим), с большим основанием ромб все же следует отнести к типично «женским символам», что находит свое подтверждение в многочисленных типологических параллелях (ср. также известный во многих традициях сюжет о брачных отношениях солнца (=женщины) с месяцем (=мужчиной). В этом плане особый интерес представляет композиция с женской фигурой в центре (женщина, в поднятых руках которой два дерева или птицы), которая иногда заменяется деревом или сливается с ним и, что весьма показательно, вместо женщины и дерева иногда появляется контур строения. Таким образом, можно сказать, что в орнаменте довольно-таки отчетливо проявился интересующий нас комплекс идей и в особенности цепочка соответствий: венец с деревом в центре — женщина — строение — модель вселенной<sup>38</sup>.

Кроме уже отмеченных противопоставлений, возникающих в горизонтальной плоскости при установлении первого венца (внешний—внутренний, центр—периферия, имеющий форму круга (квадрата)—не имеющий формы круга (квадрата) и их многочисленных трансформаций), следует остановиться на одном параметре, связанном с вертикальным планом жилища. Опозиция низ—верх выражена в разбираемой операции двойным образом. По отношению к поверхности земли первый «венец» выступает в роли верха, в то время как в срубе он является нижним ярусом. Такое положение первого венца можно сравнить со статусом «земли» в славянских религиозных верованиях, где сочетание небо—земля/земля—преисподняя «объясняется результатом двукратного применения процедуры различения по признаку верх—низ»<sup>39</sup>. Именно поэтому с первым венцом (как и с землей) связываются и положительные и отрицательные представления в зависимости от того, что в момент различения является точкой отсчета. В тех случаях, когда в роли «низа» выступает «земля», — «венец» полностью соответствует своему названию (реализует оба релевантных этому названию признака), что может служить указанием на выделенность этих случаев, точнее, такой точки зрения на саму процедуру различения.

Воздвижение стен может читаться и в ряду космических актов творения вселенной из хаоса. При этом стены входят в число объектов, моделирующих идею вертикальной оси мира с нечетным количеством границ (ср. представления о 3, 7, 9 и т. д. «мирах»,

как результате удвоения см.: Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965, с. 33—34, 85—91, 109—110, 215—217 и др.

<sup>35</sup> См.: Станюкович Т. В. У русских переселенцев в Средней Азии. — КСИЭ, IV, 1948, с. 88.

<sup>36</sup> См.: Станюкович Т. В. Внутренняя планировка, отделка и меблировка русского крестьянского жилища. — Русские. Историко-этнографический атлас. М., 1970, с. 68.

<sup>37</sup> Городцов В. А. Дако-сарматские религиозные элементы в русском народном творчестве. — Труды ГИМ, вып. 1. М., 1926; Рыбаков Б. А. Древние элементы в русском народном творчестве. — СЭ, 1948, № 1.

<sup>38</sup> Ср. мотив женщины у мирового дерева в индийской классической традиции: Иванов Вяч. Вс. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от *asva* 'конь' (жертвоприношение коня и дерево *asvattha* в древней Индии). — Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974, с. 75 и др.

<sup>39</sup> Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Указ. соч., с. 100.

расположенных по вертикали), что соответствует обычаю класть нечетное количество венцов: «В крестьянской избе венцов всегда нечет, от 19 до 21»<sup>40</sup>.

Дверные и оконные проемы еще в прошлом веке прорубались, как правило, в уже собранном срубе, для чего вырубалось (а позже пропиливалось) необходимое число венцов (для «волоковых» окон рубили до половины два соседних бревна, для «косячатых» — 2—3 венца).

Установка окон и дверей сопровождалась действиями ритуального характера. Так, на Украине, вставляя дверную раму, говорили: «Двери, двери! будьте вы на заперти злomu духови и ворови», и делают топором знак креста. То же делают, когда вставляют притолоки и подоконники для окон. При этом также обращаются к окнам с просьбой не впускать в хату воров, разбойников и злого духа; обыкновенно говорят: «Святи наши викна, не пропускайте криз себе ворив, ни разбойникив, ни злого духа, а пропускайте ход и выход нашим ангелам-хранителям, яки все через вас путешествуют»<sup>41</sup>.

Семиотическое значение входа и окон очень велико. «Наличие входа и выхода — необходимое условие для сохранения домом своего статуса»<sup>42</sup>.

Вслед за Т. В. Цивьян мы различаем два вида связи дома с внешним миром — регламентированную (осуществляемую посредством входа/выхода через двери) и нерегламентированную (осуществляемую через окно, дымоход и т. д.). Основанием для такого деления служат многочисленные тексты, разрабатывающие сюжет проникновения или, наоборот, бегства героя через окно, дымоход с одной стороны и ритуальная практика (например, вынос гроба с покойником через окно) — с другой.

Всем действиям у входа/выхода приписывается высокая степень семиотичности. Самая простая их интерпретация связана с пространственно-временным противопоставлением начало—конец пребывания в жилище, под которым в этом случае понимается особый мир с определенной системой правил, предписаний, со своей системой ценностей. Характерным способом маркирования начала (входа) и конца (выхода) является остановка перед порогом дома, часто сопровождаемая краткой молитвой, особенно при входе в чужой дом («без бога — ни до порога»), а, с другой стороны, ср. обычай присаживания перед дальней дорогой.

Особенно показательны в этом смысле обряды, связанные с порогом в родинах и похоронах, когда в первом случае марки-

<sup>40</sup> Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955, т. I, с. 331. Ср., однако, другие сведения о количестве венцов, например, в работе О. А. Ганцкой (Строительная техника русских крестьян. — В кн.: Русские. ИЭА. М., 1967, с. 169) указывается на то, что сруб в среднем состоял из 11—20 венцов.

<sup>41</sup> И[ванов] П. Указ. соч., с. 54.

<sup>42</sup> Цивьян Т. В. К семантике «дома» в балканских загадках. — Материалы симпозиума по вторичным моделирующим системам I (5). Тарту, 1974, с. 47.

руется начало жизни человека, его приобщение к дому, а во втором — конец жизни, прощание с домом: «После крещения дитя приносится в дом родителей такие кумой; она кладет его у порога хаты, откуда берет на руки кум и, передавая матери, говорит: „Брали у вас дитя нарощенне, а отдаем молитвяне и хрещене“»<sup>43</sup>. «Когда младенца приносят из церкви, кладут на несколько минут на порог избы „освятить ребенка через порог“»<sup>44</sup>. Ср.: «при выносе гроба из дома три раза ударяют гробом в порог комнатный и сеной»<sup>45</sup>. С этим же комплексом представлений соотносится обычай захоронения под порогом умерших без крещения детей: «Дети мертворожденные и некрещенные хоронятся в самой жилой части хаты (в осель — Подольск. губ.), у порога вхожих дверей»<sup>46</sup>; ср. подблюдную неспю, предвещающую смерть: «На пороге сижу, за порог гляжу»<sup>47</sup>, с очень широким полем значений, включающим запреты стоять, сидеть, есть на пороге, здороваться через порог, а с другой стороны связь порогов, дверей с дорогой, чужим миром, смертью, что входит в более общую тенденцию мифологизации границ и пути через границы.

Не менее важна роль дверей и окон в топографическом плане. От того, в какой стене будет прорублена дверь, а в какой (в каких) окна, зависит не только вся внутренняя планировка жилища, но и функциональные характеристики каждой из четырех стен сруба. В свою очередь традиция прорубать двери и окна в той или иной стене жестко связана с ориентированием всего жилища относительно частей света или общего плана застройки поселения. Вероятно, эта связь была однозначной до появления окон. Вход, служивший одновременно источником дневного света, ориентировался преимущественно на юго-восточные румбы. Оба южновеликорусских плана (восточный и западный) сохранили этот принцип ориентации и после появления окон, что послужило основанием для утверждений в их архаичности<sup>48</sup>. В северном, средне- и западнорусском, так же как и в белорусском и украинском планах, считающихся более развитыми, окна и двери, как

<sup>43</sup> Серебренников Ф. Обычай и обряды крестьян Себежского уезда при крестинах, свадьбах и похоронах. — Памятная книжка Витобской губ. на 1865 г. СПб., 1865, с. 78.

<sup>44</sup> Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу, т. I. М., 1865, с. 115.

<sup>45</sup> Зеленин Д. К. Описание рукописей. . . , вып. 3 (Подольская губ.), с. 1089.

<sup>46</sup> Там же; Максимович М. А. Дни и месяцы украинского селянина. Собр. соч., т. II. Киев, 1877, с. 511; захоронение под порогом связывается с темой крещения. Каждый, переступающий через порог, тем самым каждый раз крестит некрещенных младенцев при том, что одновременно происходит окрещивание всего хода, что связывается с заградительной ролью креста (ср. обычное толкование правила, требующего крестить рот после зевка, крестное знамение при освящении или очищении колодца и посуды, записание при помощи креста пеленки в посуде и т. п. — см., напр.: Толстой Н. И. Из заметок по славянской демонологии. — Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам I (5). Тарту, 1974, с. 27).

<sup>47</sup> Поэзия крестьянских праздников. Л., 1970, № 325.

<sup>48</sup> Бломквист Е. Э. Крестьянские постройки. . . , с. 234.

правило, прорубаются в противоположных стенах. Интересно, что все 4 обычно выделяемых плана восточнославянского жилища по существу отличаются лишь тем, в какой стене прорублена дверь<sup>49</sup>. Но зато это отличие является очень значимым (см. об этом подробнее дальше). Принципы ориентации во внутреннем устройстве южных и северных планов оказались противоположным. С этим связано появление выражений, описывающих сложившуюся ситуацию: здесь (там) «молятся у порога» (имеются в виду южные планы), а там (здесь) «молятся на прямую» (северные планы)<sup>50</sup>.

Прорубание окон (как и их разметка) считалось ответственным моментом. Как и двери, окна соотносятся с идеей входа, проницаемости, связи жилища с внешним миром, но эта связь имеет специфический характер. Окна связывают жилище не просто с остальным миром, но с миром космических явлений и процессов, таких как солнце (луна), стороны света, ландшафт, чередование света и тьмы, дня и ночи, зимы и лета и т. п. Причем особая роль отводится солнцу, свету и тьме, как активным явлениям, которым окна обязаны своим существованием. Отсюда целый комплекс текстов (особенно загадок), обыгрывающих тему этой связи. Вероятно, с этим же связана и космическая («солнечная») символика в орнаментах наличников<sup>51</sup>. Собственно, связь окно—солнце определила весь механизм ориентирования жилища.

Другие виды связи, в частности использование окна в качестве такого же входа, как и двери, проницаемость окон для человека, птиц, животных, считались нежелательными и опасными. «Ласточка в окно влетит — к покойнику»; «нетопырь залетает в дом — к беде»<sup>52</sup>; «воробей влетит в дом — это предвещает перемену местожительства»<sup>53</sup>; «залетит случайно в комнату через окно птичка — быть беде, особенно пожару»<sup>54</sup>. В то же время через окно выносят умерших некрещенных детей и взрослых покойников, болевших, например, «горячкой». «Покойника выносят из дому ногами вперед и при этом всегда через двор, а не через парадное крыльцо; но бывают случаи, что если покойник помирает «горячкой», то покойника в гробе выставляют в окно. . .»<sup>55</sup> Любопытно, что окно играет особую роль как раз в похоронных обрядах. «Как только заметят, что помирающий начнет испускать дух, то для души вблизи помирающего ставят на окошке или в божнице стакан или чашку с водой: здесь душа, покинув тело, будет обмо-

ваться»<sup>56</sup>. «При кончине человека ставят воду на окно, чтоб душа обмылась»<sup>57</sup>. Через окно осуществляется связь с миром мертвых, ср.: «В окошко вывешивают полотенце, по которому должны подниматься в избу и спускаться обратно родители»<sup>58</sup>. В день поминовения «родителей. . . хозяин открывает окно, спускает с него на улицу холст, на котором спускали в могилу какого-нибудь покойника и начинает провожать невидимых гостей своих с печки: „Теперь пора бы вам домой, да ножки у вас устали: не близко ведь было идти; вот тут помягче, ступайте с богом!“»<sup>59</sup>. «В степных селениях кладут первый блин на слуховое окно, причем приговаривают: „Честные наши родители! Вот для вашей душики“»<sup>60</sup>. Такая связь окон с идеей смерти становится более понятной, если учесть этимологию слова *окно* (ср.: др.-исл. *vin-dauga* ‘ветровой глаз’, откуда англ. *window* ‘окно’, и т. п.)<sup>61</sup> и представления о смерти (или сне), как о закрывании глаз; ср. игру в «жмурки», в основе которой лежит ритуальный образ смерти (ср.: «жмурик» — покойник и производные с близким кругом значений)<sup>62</sup>, ср. также универсальный мотив слепоты героя и ритуальный запрет смотреть (выглядывать в окно), нарушение которого приводит героя к гибели<sup>63</sup>, а с другой стороны — мотив смертоносного взгляда, который выводится из противоположных соотношений: открывание глаз — смерть (или сон); закрывание глаз — жизнь<sup>64</sup>, что объясняется гипотезой В. Я. Проппа о взаимной слепоте живых и мертвых относительно друг друга<sup>65</sup>. Особенно опасно оставлять окна открытыми и не перекрещенными на ночь, так как через окна могут войти мертвецы и упыри и задушить спящих, преимущественно детей<sup>66</sup>. Непосредственная связь окон с иным пространством утверждается в запретах выливать в открытое окно воду (помой), плевать, выбрасывать кости, кошку<sup>67</sup> и т. п., так как «там нередко стоит

<sup>49</sup> Там же, с. 88.

<sup>50</sup> Даль В. Пословицы. . . , т. 8, с. 191.

<sup>51</sup> Зеленин Д. Описание рукописей. . . , вып. 3, с. 1051.

<sup>52</sup> Куликовский Г. К. Похоронные обряды Оболенского края. — ЭО, 1890, вып. 1, с. 59—60.

<sup>53</sup> Шеллинг Д. О. Русская народность в ее поверьях, обрядах и сказаниях. М., 1863, с. 25.

<sup>54</sup> Фасмер М. Этимологический словарь русского языка, т. III. М., 1971, с. 128; см. также: Jespersen O. Growth and structure of English language. Oxford, 1956.

<sup>55</sup> Потемкина А. А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. II. Баба-Яга. — ЧОИДР, 1865, кн. 3, с. 92 и след.

<sup>56</sup> Ср. известную сказку «Кот, петух и лиса».

<sup>57</sup> Иванов Вяч. Вс., Топоров В. П. Исследования. . . , с. 129. Здесь же даны многочисленные типологические параллели и предложена реконструкция этого комплекса представлений в контексте сюжета о божестве Грозы.

<sup>58</sup> Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946, с. 59; дальнейшую разработку этой проблемы см.: Иванов Вяч. Вс. Об одной параллели к гоголевскому Вию. — Труды по знаковым системам, V. Тарту, 1971.

<sup>59</sup> И[ванов] П. Указ. соч., с. 56. — Здесь же приведен один из многочисленных рассказов, разрабатывающих этот сюжет.

<sup>60</sup> См., напр.: Завойко Г. К. Верования. . . , № 1—2, с. 116; Магницкий В. Указ. соч., № 6; Богатырев П. Г. Верования великоруссов Шенкур-

Ангел Господень, который в это время, чтобы ему не плеснули в глаза, уходит; в избе часто случается, что произносятся бранные слова, а потому здесь находится чаще чорт, а Ангелу здесь нет места и он стоит тогда у окошка»<sup>68</sup>. Вообще следует отметить две стандартные ситуации, связанные с окном. Первая — «стоять (снаружи) под окном» — своеобразная формула с вполне определенными значениями, а именно: «быть нищим», а также «быть святым», что не противоречит одно другому, ибо нищенство нередко рассматривается как знак святости, а нищие — люди, приближенные к богу, ср.: «В окно подать — богу подать»; «Бог дает, так и в окошко подает» и много другое. Характерно, что нища, подаваемая в окно, всегда обладает сакральным значением (ср. обычай класть первый блин на окно «для родителей»). С мотивом жениха у окна тесно связана вторая стандартная ситуация — «сидеть (внутри) под окном», которая чаще всего читается как «быть женщиной (уподобиться женщине)», а в более специальных контекстах (например, в свадебных песнях) — «быть девушкой, невестой», ср.: «Благослови меня Господи! / Пресвятая Богородица! / Мне садиться молодешеньке, / Мне садиться зеленешеньке, / Под среднее окошечко. . .»

Вестям, полученным через окно, приписывается специфическое значение. Как правило, они связаны с резкими переменами в жизни человека, услышавшего эти вести; ср. разработку такой ситуации в мифе о Всеславе<sup>69</sup>; ср. гадания на святках: «Что услышишь под окном, того и жди»<sup>70</sup>.

Все эти значения окон поддерживаются их особыми пространственными характеристиками — ср. приведенную Т. В. Цивьян загадку: «Ни в доме, ни снаружи, ни в небе, ни на земле». Особые циклы загадок посвящены таким типологическим и историческим разнovidностям окон, как «волоковое» (ср.: «У нас в избушке все поползушки»; «И зиму и лето на одном полозу едит?»); «Двину, подвину по белому Трофиму: спит Трофим, не ворохнется»; «подъемное» (ср.: «Двину, подвину по белому Мартыну, Мартын взглянет, зубы оскалит»; «Дерну, подерну по белому Леонтию, Леонтий взглянет и рот разжавет (растянет)»; ср. также «дымное окно» заговоров, «красное», «косячатое» окно в эпических, свадебных, похоронных текстах, колядках и т. д.

Особый комплекс обрядовых действий связан с подъемом матицы. *Матица, матка, матица*; укр., белор.: *сволок* бревно, служащее основанием для потолка. «Это — толстый, отесанный с четырех сторон брус, который обычно не выпускают концами за плоскость стен, а врубают в полдерева. . . . Чтобы избежать

провисания (прогиба) матицы, местами на Севере плотники стесывали нижнюю ее сторону по вогнутой кривой, обратной возможному прогибу. В полосе лесостепи, где нередко для матицы приходилось брать недостаточно толстые бревна, под матицу, чтобы она не прогибалась, посредине избы, близ печного угла, ставили специальный столб-подпорку; в Воронежской обл. такую подпорку с двумя откосинами наверху называли *крест*. Число матиц зависело от их толщины и от размеров помещения и колебалось от одной до трех»<sup>71</sup>. У русских матицу врубают в так называемые череповые бревна последнего (черепового, черепного) венца параллельно переводинам пола. У белорусов сволок кладется вдоль избы. На Украине сволок мог быть положен и вдоль и поперек хаты. Укладка матицы при строительстве жилища отличается, с одной стороны, как конец строительства собственно сруба (возведения стен), а с другой стороны, как начало завершающего этапа, связанного с укладкой перекрытий. Поэтому обряды, связанные с матицей, имеют смысл прежде всего на уровне пространственно-временных отношений. С. В. Максимов, используя данные из разных русских губерний, так описывает подъем матицы: «Хозяин ставит в красном углу зеленую веточку березки, а затем из среды плотников выступает такой, который половчее обходит самое верхнее бревно, или «черепной венец», и рассеивает по сторонам хлебные зерна и хмель. Хозяева же все это время молятся богу. Затем севец-жрец переступает на матицу, где по самой середине ее привязана лычком овчина шуба, а в карманах ее положены: хлеб, соль, кусок жареного мяса, кочан капусты и в стеклянной посудине зелено вино (у бедняков горшок с кашей, укутанный в полупубок). Лычко перерубается топором, шуба подхватывается снизу на руки, содержимое в карманах выпивается и поедается»<sup>72</sup>. Ср. украинские данные: «Як оце стануть класть сволок у хати, . . . то обгорнуть его платками, та рушныками, шоб було тепло у хати; потим того стягнуть сволок, положить его на мисто, а тоди хозяинь клыче близьких сусидь або родичывъ и пьють с плотныками горилку. Потимъ того плотныкы разгортають сволок и берутъ соби ти платкы. . . Если же не угостят плотников и не подарят им рушников, то они, при встаскивании сволока, перевязывают его своими кожухами и тогда хата будет до того холодна, что сколько бы ее не топили, „в ній и души не нагрієшь“»<sup>73</sup>. «Когда матицу поднимают, хозяйка печет пирог; его привязывают на чересседельник, который накидывают на матку и с пирогом ее поднимают»<sup>74</sup>. «При настилке потолка в новом доме, к одному брусу, называемому *матица*, привязывается

ского уезда Архангельской губернии. — ЭО, 1916, вып. 3—4, с. 79; И[ванов] П. Указ. соч., с. 55—56.

<sup>68</sup> Загойко Г. К. Верованця. . . , № 1—2, с. 116.

<sup>69</sup> См. подробно: Jakobson R., Szeftel. The Vseslav Epos. — In: Jakobson R. Selected writings, vol. IV. The Hague—Paris, 1966. Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Исследования. . . , с. 125 и след.

<sup>70</sup> Даль В. Словарь. . . , II, с. 663.

<sup>71</sup> Бломквист Е. Э. Указ. соч., с. 78.

<sup>72</sup> Максимов С. В. Указ. соч., с. 192.

<sup>73</sup> И[ванов] П. Указ. соч., с. 42.

<sup>74</sup> Соловьев К. А. Указ. соч., с. 174.



каравай хлеба и соли дабы жилось сытее»<sup>75</sup>. Аналогичные обряды наблюдались у коми-пермяков<sup>76</sup>.

В этих действиях можно выделить несколько моментов: «обсеивание» матицы зерном и хмелем; привязывание к ней шубы с хлебом, солью, мясом, капустой, вином (горшком каши), пирогом; обертывание ее платками.

Для того чтобы понять смысл этих обрядов, увидеть в них не просто магические действия, а гораздо более глубокие и сложные представления, следует рассматривать роль матицы не только в конструкции жилища, но и в семиотическом аспекте. Мы специально выделяем эти два взаимосвязанных момента (конструктивный и семиотический), с целью продемонстрировать их взаимозависимость.

С первой точки зрения матица является основой всей конструкции верха жилища. «Худая матка всему дому смятка»<sup>77</sup>. Уже в этой поговорке, отражающей прежде всего конструктивную роль поперечного бруса, характерной является омонимия (матка — мать семейства и потолочный брус), несомненно осознаваемая в народной среде. Ср. одну из многочисленных загадок с отгадкой «матица», построенных на подобном принципе: «Мать в избе, рукава — на дворе»<sup>78</sup>. Вообще, перекодировки типа термины родства — термины жилища не должны вызывать удивления, учитывая их своеобразную мотивированность (семья — жилище, мать — опора семьи и тому подобные ряды переосмыслений).

Чем же можно объяснить то обстоятельство, что с матицей так или иначе связываются такие фундаментальные представления, как благополучие семьи, богатство или бедность, тепло или холод, жизнь или смерть и многое другое? Во-первых, вероятно тем, что матица метонимически обозначает все строение. Но не только этим. Существует еще одна интересная аналогия, которая проводится в народном сознании между матицей и «мировым деревом». Этот факт подтверждается не только одинаковым содержанием, приписываемым матице и «мировому дереву» (концептуальная система, содержащая представления о верхе и низе, жизни и смерти и т. п.), но и «планом выражения». По отношению к матице постоянно подчеркивается, что это брус<sup>79</sup>.

<sup>75</sup> Шустиков А. Троицкая Кадниковского уезда. — ЖС, 1892, III, с. 123.

<sup>76</sup> См.: Жеребцов Л. Н. Указ. соч., с. 78—79.

<sup>77</sup> Даль В. Пословицы. . . , т. 5, с. 73.

<sup>78</sup> Садовников Д. Указ. соч., № 48, ср. след.: «Любая свекровь семью стережет; свекровь рассердится — семья разбежится», с такой же отгадкой.

<sup>79</sup> Характерно, что текст загадки о временном членении года, о пространстве (дороге) и о матице в принципе один и тот же: «Лежит брус во всю Русь: в том бресе 12 гнезд, в каждом гнезде по 12 яиц, в каждом яйце по 12 цыплят». Отгадка: «Матица в избе; на ней, в потолочных, яйца тараканы, в которых будто бы всегда находится по 12 зародышей» (Худяков И. А. Великорусские загадки. М., 1861, с. 334); «Лежит брус во всю Русь, встанет — до неба достанет» (Садовников Д., № 43, 1322), ср. также: «Матица — золотой мост на семь верст» и многое другое. То, что матица является горизонтальным, а не вертикальным брусом, ничего не изменяет, так как представления об амбивалент-

Указанные выше обряды могут быть истолкованы в связи с ритуалами, посвященными мировому дереву. В частности, привязывание овчинной шубы к матице можно рассматривать как одну из ритуальных реализаций мотива руна (шкуры, шерсти) у мирового дерева<sup>80</sup>. Поразительно точные соответствия обнаруживаются в хеттских ритуалах. На «вечнозеленом» дереве *eia* бога Телешинуса, которое, кстати, вносят в «дом бога» (*šiuinas parna*) подвешена (или находится под ним) овечья (козья) шкура, а «в ней лежит овчий жир, в нем же лежит зерно бога полей и вино, в нем же бык и овца, в них же долгое время жизни и юность»<sup>81</sup>. Ср.: «... на той иви золотое гнездо, с черного руна, там живець змея. . .»<sup>82</sup> Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров, отмечая сходство структуры хеттского ритуала и восточнославянских сказочных и заговорных текстов, пишут: «В обоих случаях речь идет о ритуальной последовательности вкладывания друг в друга зооморфных символов, причем в начале цепочки символов находится мировое дерево, а в конце — долголетие (долгие годы у хеттов, год у славян) или его противоположность — смерть»<sup>83</sup>. То же самое можно сказать в отношении обрядов, связанных с матицей. При этом хочется заметить, что принцип вкладывания в обрядах, связанных с домом, приобретает особый смысл, так как его воспроизводит сама структура дома — ср. последовательность: *дом — в доме печь, в печи. . .*, отраженную в целой серии загадок: «Стоит гора, в горе нора, в норе — жук, в жуке — вода» (*дом — печь — котел*); «Стоит гора, в горе нора, в норе-то шибзики, а в шибзиках что будет» (*горшки в печи*); «На поле стоит башня, в башне мучка в кучке» (*пирог в печи*)<sup>84</sup>; ср. *спрае* в *спрае* в архитектуре, ступенчатое сужение образа в фольклорных текстах и многие другие проявления этого по сути дела универсального принципа.

Осыпание («осевание») матицы (читай «дома») зерном и хмелем относится к числу стандартных ритуальных действий (ср. осыпание молодых в свадьбе) с общей семантикой богатства и плодородия<sup>85</sup>. И, наконец, обматывание матицы платками, шубой

ности вертикальной и горизонтальной плоскости хорошо известны. См., например: Иванов Вяч. Вс., Топоров В. И. Системы. . . , с. 99—100; многочисленные типологические параллели см., например: Богораз (Тан) В. Г. Эйпштейн и религия. М., 1923.

<sup>80</sup> Ср. в заговорах: Майков Л. Великорусские заклинания. — Зап. ИРГО по отряду этнографии. СПб., 1869, т. II, № 139 и др.

<sup>81</sup> Иванов Вяч. Вс. Опыт истолкования. . . , с. 88.

<sup>82</sup> Романов Е. Р. Белорусский сборник, вып. 5. Витебск, 1894, № 105; П. Фридрих сравнивает хеттск. *eia* с древн.-в.-нем. *iwa* 'тис', отмечая при этом несомненную ритуальную отмеченность тиса, что видно уже из обычая сажать тис на кладбищах (Friedrich P. Proto-Indo-European Trees. Chicago, 1970, p. 124—125); о роли швы в обрядовой жизни славян см.: Потебня А. О некоторых символах в славянской народной поэзии. Харьков, 1914.

<sup>83</sup> Иванов Вяч. Вс., Топоров В. И. Исследования. . . , с. 35.

<sup>84</sup> Садовников Д. Указ. соч., № 2406, 458а, 502 и др.

<sup>85</sup> Об осыпании в свадьбе см. прежде всего: Кагаров Е. Г. Состав и происхождение свадебной обрядности. — Сб. МАЭ, т. VIII, с. 173—174 (здесь же библиография этого вопроса).

с целью обеспечить тепло в доме лишний раз указывает на эквивалентности матицы дому, отражающую более общий принцип эквивалентности части целому в народных представлениях<sup>86</sup>.

После установки матицы и так называемого матичного угощения катались на лошадях с песнями, чтобы все селение видело, что матицу положили. И только через день продолжали достраивать дом<sup>87</sup>. Выделенность укладки матицы во времени и специфический способ объявления об этом, сходный, например, со свадебным и календарным катанием на лошадях, позволяет видеть в этой операции кульминационный момент ритуала строительства.

Заключительным этапом строительства является покрытие дома. Противопоставление покрытости—непокрытости, в рамках которого функционируют представления, связанные с крышей, относится к числу важных классификаторов плана содержания народной картины мира. Необходимость ощущения конечности, предельности (а, следовательно, упорядоченности вселенной) лежит в основе представлений о верхней границе — ср. представления о небе, как о крыше мира. Все, что имеет верхний предел, относится к сфере знакомого, постижимого, «человеческого». Для того чтобы изобразить нежилой или чужой дом, в фольклоре используется образ дома без крыши. Таково, например, изображение чужого дома (дома жениха) в свадебном фольклоре: «Ужо что-то мне приснилось, / Мне во сне да показалось: / Уж я шла молодешенька, / Я по полюшку хлебному / Да по лесу дремучему. / Там по полюшку чистому / Я увидела, молода, / Непокрытую хатину, / Пустую хоромину. . .»<sup>88</sup> Ср. не-дом: «небом покрыто, полем огорожено». И в то же время крыша может метонимически обозначать весь дом: *отчий кров, жить под одной крышей*; ср.: *крьвь да ухитка, тем изба стоит*<sup>89</sup> и т. п. Вообще необходимо указать на отмеченность верха (крыши) в фольклорных описаниях строений. Выражения типа *терема златоверхие* представляют собой клише. Неупотребительность самого слова *крыша* вполне объяснима. Несмотря на то, что корень *кръ* является общеславянским, слово *крыша* появилось только в русском языке, причем появилось сравнительно поздно. Первые зафиксированные его употребления относятся лишь к концу XVIII в. — «Словарь Академии Российской» 1792 г., где оно зарегистрировано с пометкой «в простонар.». В то же время слово *крышка* считается нормативным и имеет гораздо более длинную историю (во всяком случае является обычным для текстов XVII в.). Но гораздо более употребительным было слово *кровь*, *кровля*: укр. *покріаля, стріха, дах* (от нем *Dach* 'крыша', вероятно, через польский язык, так как этот термин характерен для

правобережной Украины); белор. *дах, стреха*; польск. *dach*, чешск. *střecha*; сербск. *крѣв*, болг. *покрив*<sup>90</sup>.

Лексика названий типов конструкции крыши, ее элементов вызывает особый интерес для изучения представлений о сопоставимости элементов жилища и, например, элементов человеческого тела, зооморфных символов и т. п. Г. первому слою лексик можно отнести *лобяк, лбище, залобник* — названия фронтона из бревен у великоруссов, — *чело* у белор.; *череповой (подгнетный)* — верхний венец из более толстых бревен, чем остальные); *усы* — затесанные концы верхнего бревна сруба; *уши* — которые представляют собой выемки в стропилах — ср. *проушины*; белорусская конструкция крыши «чубом» — один из архаических видов четырехскатной крыши.

Особый интерес вызывает верхняя часть крыши. «На щель, образуемую сходящимися наверху теснами обоих скатов, насаживалось сверху толстое бревно с угловатым желобом снизу; это — охлупень, шелом. Своей тяжестью он зажимал тесны кровли и удерживал их от сноса ветром. Переднюю, комлевую часть охлупня, прикрывающую с фасада стык тесин и торец князевой слегги, часто обтесывали в виде коня или птицы. . .»<sup>91</sup> Верхнее ребро «князевой слегги» («коня») называлось *конек* или *князек*. Изображение лошадиной головы на крыше связано, по-видимому, не только с космической («солнечной») символикой коня<sup>92</sup>. Учитывая сказанное раньше о «строительной жертве» можно выдвинуть предположение о наличии связи между конскими головами, приносившимися в жертву и «коньками» на крыше. Дом, как бы выраставший из закопанной в землю конской головы, увенчивался ее же изображением, что придавало всему жилищу вид коня в плане общего архитектурного решения<sup>93</sup>. Аналогия дом—конь включает, по-видимому, еще один семантический пласт — представления о жизни и смерти<sup>94</sup>. Известно, что конские черепа, выставленные на изгороди, на шестах имели значение оберега. И, наконец, конек (князек) на крыше можно рассматривать как одну из реализаций общендоевропейского мотива коня у мирового дерева, подробно рассмотренного

<sup>90</sup> См. более подробно: *Иссерлиш Е. М.* Когда и как появилась «крыша». — В кн.: *Очерки истории языка. Уч.-зап. ЛГУ, серия филол. наук, 1960, вып. 52.*

<sup>91</sup> *Бломквист Е. Э.* Крестьянские постройки. . ., с. 106.

<sup>92</sup> О коньках см.: *Стасов В. В.* Коньки на крестьянских крышах. — Изв. Археологического об-ва, 1861, с. 257—271; *Суворов Н. Н.* О коньках на крестьянских крышах в некоторых местах Вологодской и Новгородской губерний. — Изв. Археологического об-ва, 1863, т. IV, с. 169—171 (дополнение к статье Стасова В. В.).

<sup>93</sup> См. об этом: *Чекалов А. К.* Народная деревянная скульптура Русского Севера. М., 1974, с. 18 и след. Вообще эта книга наполнена удивительно тонкими и точными наблюдениями.

<sup>94</sup> Связь коня со смертью особенно хорошо изучена в традиционной этнографии. См. прежде всего: *Анучин Д. Н.* Сани, ладыя и копи как принадлежности похоронного обряда. — Древности. Труды Московского археологического общества, т. XIV. М., 1830; *Худяков М.* Культ коня в Прикамье. — Сборник статей к 45-летию научной деятельности Н. Я. Марра. М., 1933.

<sup>86</sup> О его роли в семиотическом механизме культуры см.: *Лотман Ю. М.* Статьи по типологии культуры, вып. 1. Тарту, 1970, с. 17.

<sup>87</sup> *Громыко М. М.* Трудовые традиции русских крестьян Сибири (XVIII — первая половина XIX в.). Новосибирск, 1975, с. 237.

<sup>88</sup> *Шейн П. В.* Великорусс. . ., № 1443.

<sup>89</sup> *Даль В.* Словарь. . ., т. II, с. 528.

Вяч. Вс. Ивановым<sup>95</sup>, при том что дом, как уже неоднократно говорилось, может выступать в роли субститута мирового дерева.

С крышей связано и последнее, самое обильное угощение плотников, которое называлось «замочка» крыши. «На Севере было в обычае устраивать „саламатник“ — торжественный семейный обед для плотников и родственников. Основными блюдами была саламата нескольких сортов — густая загируха из толкна или муки (гречневой, ячменной, овсяной), замешанная на сметане и заправленная топленным маслом, а также каша из поджаренной на масле крушы»<sup>96</sup>. В этом «меню» обращает на себя внимание ритуальный характер блюд, употреблявшихся на свадьбе, похоропах и других обрядах жизненного цикла.

На этом собственно строительный ритуал завершается и остальные операции, относящиеся к внутренней отделке жилища, устройству печи и других неподвижных конструкций (полоты, голбец, лавки и т. п.) относятся уже не столько к строительству дома, сколько к структурированию, оплотнению и освоению его пространства, о чем говорится в другой работе.

В заключение отметим трехчастность ритуала возведения дома. Трех этапам, трем операциям и соответственно трем элементам придается ритуально-мифологический смысл. Как мы видели, к ним относятся 1) укладка первого венца и строительная жертва; 2) укладка матицы и 3) устройство крыши. Такая структура ритуала идеально совмещается с представлениями о тричности любого процесса (начало — середина — конец), как и с тройственной структурой жертвы, в том числе, вероятно, и строительной. Так как при строительстве дома особенно актуально противопоставление верх—низ, то трехчастность ритуала можно рассматривать и как указание на трехчастность вертикальной структуры вселенной и дома как ее модели (низ=первый венец; середина=матица; верх=крыша). Последнее подкрепляется символикой мирового дерева, которое призвано в первую очередь олицетворять космическую вертикаль, процесс, время. Горизонтальную плоскость структурирует прямоугольный венец, придающий дому устойчивую четырехстороннюю структуру, что также соответствует глубинным ритуально-мифологическим представлениям об организации мировой горизонтали в связи с символикой «растительной» модели.

Во-вторых, в результате произведенных операций, имеющих как собственно технический, так и символический смысл, пространство оказалось разделенным на две части, одна из которых (дом) приобрела такие черты, как «внутренняя», «четырёхсторонняя», «имеющая верхнюю границу», «проницаемая» (имеющая окна и вход/выход), «имеющая центр» и «манифестирующая собой центр» и др., в то время как другая часть (внешнее пространство) такими признаками не обладает.

В третьих, выделенное пространство оказалось не просто сегментированным, но соотносимым с системой значений, функционирующих в коллективе и составляющих смысл его существования.

## ПРОСТРАНСТВО И ТЕКСТ

В. И. ТОПОРОВ

В круге исследований, посвященных структуре текста, постановка вопроса о соотношении пространства и текста представляется вполне уместной — тем более, что теперешние представления об этом соотношении не только изобилуют неясностями, но даже не сформулированы надлежащим образом. Как бы то ни было, легко можно указать два логических полюса этого соотношения: текст пространствен (т. е. он обладает признаком пространственности, размещается в «реальном» пространстве, как это свойственно большинству сообщений, составляющих основной фонд человеческой культуры) и пространство есть текст (т. е. пространство как таковое может быть понято как сообщение). Иначе говоря, текст входит наряду с другими фактами в множество, понимаемое как пространство (S), и пространство наряду с другими видами текстов образует множество, понимаемое как текст (T), т. е.:  $T \in M(S)$ ;  $S \in M(T)$ .

Другое основание для уяснения соотношения пространства и текста связано с проблемой так называемого «Anschauungsraum», пространства созерцания (ср. пространство восприятия, пространство представления, пространство «внешнего» переживания — «Erlebnisraum»), т. е. той категории содержания сознания, которая выступает как эквивалент реального пространства в непространственном сознании и имеет непосредственное отношение к пониманию и интерпретации текста. «Самое замечательное и в известной мере действительно парадоксальное в пространстве созерцания то, что оно является пространством в сознании, в то время как само сознание со всеми содержаниями непространственно. Представления — не суть в пространстве, но в представлениях есть пространство: то, что в них представляется, представляется как пространственная протяженность. Представляемая пространственность и есть пространство созерцания. Это — поразительное приспособление сознания к внешнему миру; иначе мир не мог бы быть представляемым как „внешний“»<sup>1</sup>. Эти слова, по сути дела, описывают основной аспект всей темы — связь внутреннего с внешним, непространственного с пространственным, «неизменяющегося»

<sup>1</sup> См.: Hartmann N. Philosophie der Natur. Berlin, 1950, S. 15. О категории пространства в этом учении ср.: Горюштин Т. Н. Философия Николая Гартмана. Л., 1969, с. 208—216.

<sup>95</sup> Иванов Вяч. Вс. Опыт истолкования. . .

<sup>96</sup> Бломквист Е. Э. Крестьянские постройки. . ., с. 133.

с изменяющимся, нетекстового с текстовым — и связывают ее как с общей идеей единства (единосущности) бытия и познания, так и с более частной проблемой существования текста во времени, когда возникает задача удержания информации данного сообщения на уровне не ниже некоего предела, обеспечивающего диахроническое единство текста  $M(t_1)$  и текста  $M(t_2)$  [ $t_1$  во времени предшествует  $t_2$ ], и сохранения такой степени «понимаемости» текста  $M(t_2)$ , которая считалась бы удовлетворительной и для «понимаемости» текста  $M(t_1)$  и, следовательно, обеспечивала бы сохранение контакта («понимания») между потребителем текста, меняющимся во времени, и самим изменяющимся текстом. Во всех этих случаях свойство воспринимающего сознания ( $Я$ ) приспосабливаться к изменяющемуся внешнему миру, данному как текст (сообщение), предполагает определенное единство  $Я$  и мира, некий общий ритм того и другого как результат настраивания  $Я$  на ритм внешнего мира (текста) или же как следствие единства происхождения  $Я$  и внешнего мира, объясняющего удовлетворительную степень скоррелированности потребителя текста и самого текста. Иначе говоря, презумпция состоит в том, что в распознающем и интерпретирующем устройстве потребителя текста есть то, что есть и в самом тексте<sup>2</sup>.

Наконец, вся проблема соотношения пространства и текста приобретает существенно различный вид в зависимости от того, понимается ли пространство по-ньютоновски, т. е. как нечто первичное, самодостаточное, независимое от материи и не определяемое материальными объектами, в нем находящимися (пространство как «чувствилище бога», как орган ощущения вечного мира), или оно понимается в соответствии с идеями Лейбница, полемизировавшего с ньютоном Кларком, т. е. как нечто относительное, зависящее от находящихся в нем объектов, определяемое порядком сосуществования вещей. Тем не менее, оба варианта философского решения проблемы пространства («пустое» пространство или «объектно-заполненное» пространство) кажутся ущербными, поскольку каждый из них удовлетворительно отвечает лишь на часть вопросов, в которых понятие пространства призвано бросить луч света на другие важные конструкции (включая и текст). Эта частичность каждого из двух противопоставленных друг другу решений, возможно, сигнализирует наличие той особой ситуации, которая может быть корректно описана только при обращении к принципу дополнительности. Сходная ситуация (с соответствующими изменениями) возникает и в текстовой сфере, когда речь идет о произведениях художественной литературы и искусства<sup>3</sup>, и, следовательно, можно надеяться, что известный изоморфизм проблематики пространства и текста отражает какие-то глубинные переключки между этими

<sup>2</sup> Эта связь, естественно, может быть выражена и корректнее, что, впрочем, в данном случае не является необходимостью.

<sup>3</sup> Ср.: Бор Н. Атомная физика и человеческое познание. М., 1960.

областями, отсылающие к исходной **одноприродности** или общности иного рода.

Естественно, что проблема соотношения пространства и текста не решается одинаково для всех видов пространства и особенно всех видов текста. Наиболее ценным (и одновременно наиболее сложным) представляется определение этого соотношения, когда речь идет о текстах «усиленного» типа — художественных, некоторых видов религиозно-философских, мистических и т. п. Таким текстам соответствует и особое пространство, которое, перефразируя известное высказывание Паскаля, можно назвать «пространством Авраама, пространством Исаака, пространством Иакова, а не философов и ученых», или мифопоэтическим пространством. Именно оно наиболее резко противостоит геометризованному и абстрактному пространству современной науки, имеющему и свой «стандартно-бытовой» вариант в представлениях о пространстве, свойственных значительной части современного человечества. Этому научному (или бытовому) пространству наиболее адекватно отвечают тексты, так или иначе описывающие это пространство, — как специальные (географические, картографические, геодезические, тексты, восходящие к жанру итиперариев, физические описания Вселенной и ее частей и т. п.), так и усредненно-бытовые, имеющие дело с «нейтральным» пространством.

В дальнейшем основное внимание будет уделено именно мифопоэтическому пространству (и его основным элементам — прежде всего его центру и пути) и соответственно мифопоэтическим текстам, описывающим указанное пространство. Без определения модуса пространства в этих текстах тщетны были бы попытки решить и всю проблему соотношения пространства и текста. Понятно, что в этой статье могут быть затронуты лишь некоторые стороны проблемы, притом в довольно обобщенном плане.

\* \* \*

Как один из важнейших элементов мифопоэтической архаичной модели мира и как особая категория пространство играло исключительно важную роль в соответствующих представлениях. С самого начала уместно подчеркнуть его отличие от того геометризованного гомогенного, непрерывного, бесконечно делимого и равного самому себе в каждой его части пространства, которое было постулировано физико-математической наукой (особенно после трудов Галилея и Ньютона) и на которое так или иначе (сознательно или бессознательно, обобщенно или детализованно) ориентировались и произведения художественной литературы и искусства «среднего» уровня. И физико-математическая наука, и ее технико-инженерные продолжения и применения, и современный *homo faber* в его практической деятельности и в быту, и «средняя» литература и живопись представляют собой некое единство в двух (по крайней мере) отношениях. Во-первых, все они тяготеют к известной объективности пространства, с чем — как ее продолжением — связаны и попытки материализовать

пространство, овеществить его, овнешнить, усреднить (сделать его доступным простым способам измерения), оторвать от субъекта, познающего это пространство. Во-вторых, всем перечисленным видам деятельности свойственна установка на покорение пространства (овладение им) и последующую его унификацию, устранение из него качественных различий, тем более — любых признаков одухотворенности («психичности»), технизацию и автоматизацию. Эти особенности отношения к пространству ярко выступают в результатах практической деятельности человека, при которой главная цель обычно состоит в том, чтобы от природы и пространства как одного из ее аспектов «брать» нужное, а не «вслушиваться» в них, не усваивать их язык в надежде на самооткрытие пространства как такового, на сотрудничество с ним, складывающееся в процессе обживания, оживотворения, одухотворения пространства<sup>4</sup>. Именно в силу этого греха против пространства *die großen Städte sind | verlorene und aufgelöste*, по слову Р. М. Рильке. Во всяком случае для мифопоэтического сознания пространство принципиально отлично и от бесструктурного, бескачественного геометрического пространства, доступного лишь измерениям, и от реального пространства естествоиспытателя, совпадающего с физической средой, в которой наблюдаются соответствующие физические явления, вносящие в пространство, так сказать, вторичную или автоматическую «качественность» (ср. представления об особых полях, определяемых характером силовых линий; векториальные представления о пронизанном излучениями волн пространстве; представления о симметрии реального пространства и т. п.)<sup>5</sup>. В мифопоэтической модели

<sup>4</sup> См.: *Heidegger M.* Die Kunst und der Raum. Sankt Gallen. 1969 (не говоря о других исследованиях этого автора, ср. особенно: *Idem.* Holzwege. Frankfurt am Main, 1963). — В высшей степени характерно, что в искусстве идея овладения пространством отчетливо обозначилась до Галилея и Ньютона. Один из основных мифов Ренессанса — миф о том, как Deus artifex (summus artifex) побеждает пространство, подчиняет его себе путем последовательного наложения форм и образов, усваивающих пространство Великому Художнику — будь то бог или человек (см.: *Chastel A.* Le mythe de la Renaissance. 1422—1520. Genève. 1969; а также: *Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения. М., 1978, с. 73—76). Отсюда стремление к идеальному, совершенному (абсолютным) формам как знакам завоеванного (или отвоєванного) пространства — от набросков идеального города у Пьеро делла Франческа до реального купола Санта Мариа дель Фьоре и даже до попыток осмысления и планирования пространственных искусств (ср. метод моделей Альберти, в частности интерес к членению человеческого тела). Во всех этих случаях принципиально меняется само отношение к пространству: человек берет на себя задачу, которая раньше была уделом бога или даже превышала божественные возможности.

<sup>5</sup> См.: *Вернадский В. И.* Размышления натуралиста. Пространство и время в пейзажной и живой природе. М., 1975 (особенно: «На грани науки. Пространство естественных наук и пространство философии и математики», с. 15—19; «О состояниях физического пространства», с. 50—63 и др.); *Jamner M.* Concepts of Space. The History of Theories of Space in Physics. Cambridge. Massachusetts, 1954; Problems of Space and Time. Edited by J. J. C. Smart. New York — London, 1964; *Einstein A.* Space. — In: Encyclopaedia Britannica. Vol. 20, 1968, p. 1070 сл. и др. Из других работ послед-

мира указанных видов пространства, как нередко и самого слова для обозначения пространства (ср. античную традицию), не существовало; также ей было неизвестно и открытое позже Гоббсом, Лейбницем и Кантом пространство «наглядного созерцания». Впрочем, в этой архаичной модели можно было бы, по-видимому, разыскать некоторые аналогии или соответствия более поздним теориям пространства, хотя такие примеры характеризуют в этой модели, как правило, наименее сакрализованные и содержательно наиболее бедные части пространства (нечто вроде профанической протяженности — как параллель к бергсопианской «la durée profanique»). В данном случае не ставится вопрос о том новом, что внесли в наши представления физико-математические и философские концепции пространства, по подчеркивается аспект качественного богатства мифопоэтических представлений о пространстве<sup>6</sup>. Вместе с тем несомненны переключки этих последних с рядом постулатов наиболее парадоксальных для «среднего» сознания современных физических теорий пространства.

Прежде всего в архаичной модели мира пространство не противопоставлено времени как внешней я форме созерцания в и т р е н н е й. Вообще применительно к наиболее сакральным ситуациям (а только они и образуют уровень высшей реальности) пространство и время, строго говоря, не отделимы друг от друга, они образуют единый пространственно-временной континуум (ср. 3+1-мерность как основное топологическое свойство пространственно-временной структуры мира в современной физике, а также роль скорости как понятия, объединяющего пространство и время) с неразрывной связью составляющих его элементов. И хотя понятие пространственно-временного единства (хронотопа) в том виде, как оно было введено, например, в литературоведение (науку о художественно-литературных текстах) М. М. Бахтиным,

них лет ср.: *Smart J. J. C.* Spatialising Time. — *Mind*, 1955, April, vol. 64, p. 239—241; *Boré E.* Space and Time. New York, 1960; *Bollnow O.* Mensch und Raum. Stuttgart, 1963; *Kannegiesser K.* Raum, Zeit und Unendlichkeit. Berlin, 1966; *Штейнман Р. Я.* Пространство и время. М., 1962; *Вальцев А. П.* Дискретное пространство-время. М., 1965; *Фридман А.* Мир как пространство и время. М., 1965; *Мостепаненко А. М., Мостепаненко М. В.* Четырехмерность пространства и времени. М.—Л., 1966 и др. Из старых работ ср.: Новые идеи в математике. Сборник 2. Пространство и время 1. СПб., 1913 (В. Вундт, Э. Мах, А. Пуанкаре и др.).

<sup>6</sup> Если принять за точку отсчета мифопоэтические представления о пространстве, то даже кантовское определение пространства как в н е ш н е г о априорного созерцания (при том, что время — внутреннее), как того, что не воспринимается извне, а налагается познающим субъектом на данные чувственных восприятий, что «идеально», «субъективно», предшествует вещи в пространстве и т. п., — обнаруживает ряд недостатков и неясностей, некоторую содержательную бедность, которую нужно понимать в том плане, что многие утверждения о мифопоэтическом пространстве не находят себе эквивалента у Канта, не могут быть переведены на язык его теории пространства (и времени). Кант работает как бы с наиболее нейтральной и семантически бедной частью того пространства, которое знала мифопоэтическая традиция.

не более чем метафора по отношению к четырехмерному континууму теории относительности, оно глубоко связано с ним; в частности, существуют и как бы промежуточные формы, совмещающие в себе физическую структуру пространства-времени и ж и з н ь, основу для появления человека<sup>7</sup>, в связи с которым только и стóит говорить о тексте (ср. соображения А. А. Ухтомского о хронотопе в биологии). В широкой перспективе и прорыв к жизни, и прорыв к человеческой форме не могут быть объяснены простой случайностью: и то и другое — последовательность творческих актов в восходящей траектории развития, ведущего к логосной форме бытия, воплощениями которой могут быть и человек и создаваемый, используемый и интерпретируемый им текст.

В мифопоэтическом хронотопе время сгущается и становится формой пространства (оно «специализуется» и тем самым как бы выводится в о в н е, откладывается, экстенсифицируется), его новым («четвертым») измерением. Пространство же, напротив, «заражается» внутренне-интенсивными свойствами времени (темпорализация пространства), втягивается в его движение, становится неотъемлемо укорененным в разворачивающемся во времени мифе, сюжете (т. е. в тексте). Все, что случается или может случиться в мире мифопоэтического сознания, не только определяется хронотопом, но и хронотопично по существу, по своим истокам. Неразрывность пространства и времени в этой модели мира проявляется не только в «специализованных» обозначениях времени (ср. русск. *время*, ст.-слав. РРЪМѦ и т. д. — из и.-евр. \**uert-men-*, от \**uert-* 'вертеть, вращать', т. е. 'круг, поворот, оборот' или его развертывание в пространстве — др.-инд. *vārtman-* 'путь, тропа' (ср. *vi-varta-* букв. 'разворот'); или лат. *tempus* 'время при *templum* 'освященное место, святилище, храм'; 'пространство, область', особ. в Plur. (ср. *tendo* 'тяну', др.-греч. *τανύω*, др.-инд. *tanóti* и т. п.<sup>8</sup>) и частых случаях совпадения в обозначении больших единиц пространства и времени (в ряде языков значения 'земля', 'мир', 'пространство', с одной стороны, и 'год', с другой, передаются однокоренными словами, ср. лат. *orbis* 'окружность, круг'; 'земля, мир' (*orbis terrarum*); 'страна, область'; 'небесный свод, небо', по и 'круговорот времени, год' (*orbis annuus, orbis temporum*)<sup>9</sup>, но и в том, что для первобытного или архаичного сознания всякая попытка определения значимости пространства вне соотношения его с данным отрезком (или

<sup>7</sup> Жизнь, по А. Бергсону, была «как бы огромной волной, которая распространяется от одного центра и которая по всей окружности оставалась и превращается в колебание на месте; в одной только точке препятствие было побеждено, толчок прошел свободно. Этой свободой отмечена человеческая форма».

<sup>8</sup> К этому же и.-евр. \**ten-* восходят и другие обозначения времени, ср. др.-ирл. *tan* 'время' (*in tain* 'когда').

<sup>9</sup> Ср. также *orbis* как обозначение человеческого рода, человечества, равно отсылающее и к временной (возраст, век, поколение) и к пространственной (земля) мотивировкам.

точкой) времени или, говоря иначе, вне идентификации фазы и о в о р о т а пространства (т. е. мира, земли или Солнца и т. п.) принципиально неполна и тем самым лишена статуса истинности (т. е. высшей реальности, так сказать, сути бытия<sup>10</sup>) и сакральности. Эти неполнота трехмерной характеристики пространства (во всяком случае сакрального) возмещается лишь при указании четвертого измерения — временного, органически связанного с тремя другими измерениями, по крайней мере в ключевых ситуациях: отсутствие пространства — отсутствие времени, завершенность (полнота) пространства — завершенность (полнота) времени<sup>11</sup>, центр пространства — центр времени. Поэтому любое полноценное описание пространства предполагает определение «здесь—теперь», а не просто «здесь» (так же и определение времени ориентировано не просто на «теперь», но на «теперь—здесь»)<sup>11а</sup>.

<sup>10</sup> Ср. нередкие языковые мифологемы типа др.-инд. *sat-(sant-)* 'сущий' при *satya-* 'истина' — оба слова от корня *as-* 'быть'.

<sup>11</sup> Ср., с одной стороны, представление о г о д е как о гнезде Брахмана («Поистине год — это образ состоящего из частей. Поистине от года рождаются эти существа. Поистине с годом возрастают рожденные; в году они исчезают. Поистине поэтому год — Праджapati, время, пища, гнездо Брахмана — *brahma-nīdam* . . .» *Maitri-Upan. VI, 15*, ср. также *Chānd.-Upan. III, 19, 1; Kauṣ.-Upan. I, 6* и др.), а с д р у г о й стороны, такие загадки о времени, в которых год уподобляется образам пространства, в частности колесу (*RV I, 404, 11*), или дереву (или столбу, брусу) с г н е з д а м и: *Стоит дуб, на дубу двенадцать сучьев, на каждом сучке по четыре гнезда. . . или: Стоит столб до небес, на нем двенадцать гнезд, в каждом гнезде по четыре яйца, в каждом яйце по семь зародышей* и т. п. О совмещении пространственных и временных структур в образе мирового дерева (по сути дела, оно и «годовое» дерево, что подтверждается и языковыми данными ряда традиций) писалось уже раньше. Ср. также круглые бубны шаманов, по которым происходит ориентация в пространстве («карта») и во времени («календарь»). Наконец, и космическое яйцо реализует единую пространственно-временную тему.

<sup>11а</sup> Противопоставление профанического и сакрального (абсолютного) времени не могло, строго говоря, не иметь и своего пространственного аналога. Известно, что для архаичного мифопоэтического мышления пространство неоднородно: оно состоит из сакрального пространства центра, обладающего абсолютной реальностью, и профанического периферийного пространства, прилегающего к «*un chaos périmétrique*». См.: *Eliade M. Le Sacré et le Profane*. Paris, 1965, p. 21; *Lagopoulos A.-Ph. L'orientation des monuments des cultures de mentalité archaïque*, I, Paris, 1969, p. 13—14; *Cassirer E. The Philosophy of Symbolic Forms*, vol. 2: *Mythical Thought*. Yale Univ. Press. 1955, p. 103—104 и др. («выражение временных отношений раскрывается только через пространственные отношения. . . Всякая ориентация во времени предполагает ориентацию в пространстве. . . Членение пространства на направления и зоны идет параллельно членению времени на фазы»). Тот же стимул, который лежит в основе идеи абсолютного времени, обнаруживается и в связи с абсолютным пространством, космозировавшимся и сакрализованным уже в силу того, что только в нем есть устойчивая точка для ориентации. Поэтому, когда Кассирер (указ. соч., с. 104) говорит о пространстве как о с т р у к т у р е, в которой, хотя «целое (всё) и не выводится из части его на основе детерминированных законов, но каждая часть отражает структуру целого» (о сути дела, имеется в виду именно абсолютное пространство, соотношенное в своей глубине с абсолютным временем).

Другая важная особенность, отличающая архаичное понимание пространства (или пространства—времени), заключается в том, что оно не предшествует вещам, его заполняющим, а наоборот, конституируется ими. Мифопоэтическое пространство всегда заполнено и всегда вечно; вне вещей оно не существует, и, следовательно, в определенном смысле категория пространства в этих условиях не может быть признана вездесуще-универсальной. Кроме пространства, существует еще не-пространство, его отсутствие, воплощением которого является Хаос, состоящие, предшествующее творению (речь идет, таким образом, об отсутствии пространства до создания Вселенной во времени), или одновременное ему, т. е. в условиях уже паличествующего творения с его пространством [когда складывается оппозиция: пространство в Космосе (в центре) — отсутствие пространства в Хаосе, занимающем по отношению к Космосу периферийное положение], наконец, как пережиток внутри самого Космоса [в остатках хаотического начала, еще не переработанного космическими силами, когда отсутствие пространства («непространство») оказывается в глубинном центре Космоса, окружающем своим пространством область хаотического «непространства»]. Следовательно, пространство (или — точнее — пространственно-временной континуум) не только неразрывно связано с временем, с которым оно находится в отношении взаимовлияния, взаимоопределения, но и с вещественным наполнением (первотворец, боги, люди, животные, растения, элементы сакральной топографии, сакрализованные и мифологизированные объекты из сферы культуры и т. п.), т. е. всем тем, что так или иначе «организует» пространство, с обирает его, спланирует, укореняет в едином центре (*язык пространства, сжатого до точки*. . .) <sup>12</sup>. Не случайно, что разные обозначения этого ве-

<sup>12</sup> Ср.: «Простор, продуманный до его собственной сути, есть высвобождение мест. . . , вмещающих явление бога, мест, покинутых богами, мест, в которых божественное долго медлит с появлением. Простор несет с собой местность, готовящую то или иное обитание. Профанные пространства — это всегда отсутствие сакральных пространств, часто оставшихся в далеком прошлом. . . В просторе и сказывается, и вместе таится событие. Эту черту пространства слишком часто просматривают. И когда ее удается рассмотреть, она все равно остается еще трудно определяемой, особенно пока физически-техническое пространство считается тем пространством, к которому должна быть заранее привязана всякая характеристика пространства. — Как обмывается простор? Не есть ли он вмещение, причем опять-таки в двойном смысле дозволении и устройства? Во-первых, простор уступает чему-то. Он дает царить открытости, позволяющей среди прочего явиться и присутствовать вещам, от которых оказывается зависимым человеческое обитание. Во-вторых, простор готовится вещам возможность принадлежать каждая своему «ядру чего», и исходя отсюда друг другу. — В двусложном просторании — допущении и приоткрытии — происходит обесечение мест. . . Место открывает всякий раз ту или иную область, собирая вещи для их взаимопринадлежности в ней. В месте разыгрывается собиранье вещей — в смысле высвобождающего укрывания — в их области. . . ». *Heidegger M.* Op. cit. (перевод В. В. Вибихина). — «Каждая вещь существует как бы в простран-

ственном наполнении нередко совпадают с обозначением пространства, времени или даже и того и другого сразу (классический пример — уже приводившееся выше лат. *orbis*; ср. также многочисленные примеры аналогичного «наполнения» времени — русск. *век*, др.-греч. *ἔτερος* др.-инд. *jāna-* и т. п., совмещающие временные значения с обозначением рода, поколения людей, определяющих не только границы, но и содержание данного временного отрезка).

Следует заметить, что мифопоэтический слой в представлениях о пространстве обнаруживается в той или иной степени у древнегреческих философов — как в натурфилософских космологических фрагментах, где (воздушное) пространство, как и воздух, испарение, дыхание, душа, могут кодироваться общим элементом (ср. *ψυχή*), а пустота, пространство не всегда четко отличаются от воздуха, испарения <sup>13</sup>, так и у Платона, чья теория пространства явственно расходилась с атомистическим учением Левкиппа и Демокрита о пространстве как пустоте (*τὸ κενόν*), заполняемой движущимися единицами. Существенно подчеркивание Платоном разницы между материей как чистым становлением и пространством как неким оформлением. Ср.: «. . . есть еще один род <sup>14</sup>, а именно пространство (. . . *αὐτὸ ἕτερον ὄν τὸ τῆς χώρας*): оно вечно, не приемлет разрушения, дает обитель всему рождающемуся, но само восприимчиво вне ощущения, посредством некоего незаконного умозаключения, и поверить в него почти невозможно. Мы видим его как бы в грезах и утверждаем, будто этому бытию непременно должно быть где-то, в каком-то месте и занимать какое-то пространство (*ἔν τινι τόπῳ καὶ κατέχον χώραν τινά*), а то, что не находится ни на земле, ни на небесах, будто бы и не существует. Эти родственные им понятия мы в сонном забытьи переносим и на непричастную сну природу истинного бытия, а пробудившись, оказываемся не в силах сделать разграничение и молвить истину, а именно что, поскольку образ не в себе самом носит причину собственного рождения, но неизменно являет собою призраок чего-то иного, ему и должно родиться внутри чего-то иного, как бы прилепившись к сущности,

стве возможных атомарных фактов. Это пространство я могу мыслить пустым, но не могу мыслить предмет без пространства» (см.: *Vitgenштейн Л.* Логико-философский трактат. М., 1958, 2.013). — К теме взаимопринадлежности во временном плане ср. у Баратынского: *Мгновенье мне принадлежит, | Как я принадлежу мгновенью*. . .

<sup>13</sup> См.: *Лебедев А. В.* *Ψυχή: περίετα* (О запознате термине *Ψυχή* в космологических фрагментах Гераклита 66—67 Мс). — В кн.: Структура текста. М., 1980, с. 129 и след.; ср. также: *West M. L.* *Early Greek Philosophy and the Orient.* Oxford, 1971.

<sup>14</sup> Наряду с тождественной идеей, пережденной и негибнущей, ничего не воспринимающей в себя и ни во что не входящей (во-первых), и чем-то подобным этой идее и носящим то же имя — осязаемым, рожденным, вечно движущимся, возникающим и вновь исчезающим, воспринимаемым посредством мнения, соединенного с ощущением (во-вторых) (см.: *Timaeus* 52a).

или вообще не быть ничем. Между тем на подмогу истинному бытию выступает тот безупречно истинный довод, согласно которому две вещи, доколе они различны, не могут родиться одна в другой как единственная вещь и одновременно как две (πότε γένεσθαι ἐν ἄλλὰ ταῦτων καὶ ὅλο γενήσεσθαι). Итак, согласно моему приговору, краткий вывод таков: есть бытие, есть пространство и есть возникновение (ὅν τε καὶ χώραν καὶ γένεσθαι εἶναι), и эти три [рода] возникли порознь еще до рождения неба» (Timaeus 52a—d)<sup>15</sup>. Представление о пространстве у Платона уточняется при учете материи, понимаемой как чистое становление, не связанное (в отличие от пространства) с каким-либо оформлением. М а т е р и я называется «восприимчивой и как бы кормилицей всякого рождения» (πᾶσις εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτῆν ὅσον τιθήνην ἔτα), «вскармлиывает» все живое, и через нее «воспринимаются» высшие идеи в мире чувственных феноменов. Материя бесформенна и поэтоу идеально воспринимает образец<sup>16</sup> (отсюда — платоновское сравнение: воспринимающее начало — мать, образец — отец, промежуточная природа — дитя, 50d). Бесформенная среда в «Тимее» определяется многообразно — как восприимчива, кормилица, мать, пространство (50d, 52a—b, d), при том, что слово ὅλη здесь отсутствует<sup>17</sup>. Общение отца и матери, идеи и материи, свободного и необходимого приводит к материализации идеального, к созданию Космоса, размещенного в пространстве как «обители всего рождающегося». Связь материи и материи, намечаемая Платоном, отвечает глубинной реальности мифопоэтического сознания, неоднократно отраженной и в языке, и в собственно мифологических образах. Достаточно напомнить классический пример: лат. *materia* (*materiēs*) 'материя' и т. п. — *mater* 'мать' (ср. также *matrix*). Не менее убедительны и славянские данные. Так, русск. *mātka* обозначает не только 'мать' (вообще *мать*, строго говоря, в своем глубинном слое менее всего имя рода), но и 'лоно, породу—носительницу другой, более ценной породы, опоры-восприимщицу' (ср. *mātiца* 'брус'), 'источник, корень, середину, средоточие, центр' [ср.: *mātки*, в игре, как некий шаблон (*матрица*) для разделения участников игры, после чего

<sup>15</sup> О платоновском понимании пространства ср., в частности: Manson A. Die Spuren der platonischen Dialektik der Eins und der Zwei im platonischen Timaios. Heidelberg, 1967, S. 61 и след. («Der platonische Raum als anschauliche Vermittlung der Seinsbereiche»).

<sup>16</sup> Ср.: «Подобно этому и начало, назначение которого состоит в том, чтобы во всем объеме хорошо воспринимать отпечатки (ἀφομοιωμένα κληῶς μέλλοντι δέχεσθαι) всех вечно сущих вещей, само должно быть по природе своей чуждо каким бы то ни было формам. А потому мы не скажем, будто мать и восприимчива (μητέρα καὶ ὑποδοχὴν) всего, что рождено видимым и вообще чувственным, — это земля, воздух, огонь, вода... Напротив, обозначив его как незримый, бесформенный и всевосприимлющий вид (ἀνύρατον εἶδος τι καὶ ἀμορφον, πανδύχες), чрезвычайно странным путем участвующий в мыслимом и до крайности неуловимый, мы не очень ошибемся» (Timaeus 51a).

<sup>17</sup> См.: Платон. Сочинения в трех томах, т. 3, ч. 1. М., 1971, с. 656 (комментарии).

для каждой группы определяется ее место, игровое пространство). В известной степени и соотношение Матери-Сырой земли и Отца-неба (как у славян, так и во многих других традициях) может рассматриваться как отдаленный источник платоновского соотношения материи («матери») и идеи-образца («отца»). Характерно, что и в одном из наиболее известных вариантов космологического мифа понятие пространства вводится после того, как реализовалась идея становления, связанная прежде всего с Матерью-материей: появившееся потомство отрывает Отца-небо от Матери-земли, образуя тем самым первое, пока еще пустое, космическое пространство<sup>18</sup>. Именно в этом узле общей схемы вводит понятие пространства и Платон. Тем самым с известной вероятностью реконструируется место пространства в архаичной мифопоэтической схеме космогенеза и в ее поздних и весьма рафинированных философских филиациях (в частности, у Платона материя-мать как бы передает свое свойство «м а т р и ч н о с т и» — «быть матрицей» пространству: оформленность пространства, хотя бы и наиболее абстрактная, обозначает, видимо, именно его способность быть матрицей для всего, что в нем размещается<sup>19</sup>).

Мифопоэтические истоки представлений о пространстве обнаруживаются не только в платоновском учении о «вместилище» (χώρα)<sup>20</sup>, но и в ряде современных концепций, формулирующих

<sup>18</sup> Ср. во второй части гетевского «Фауста» мотив М а т е р е й в связи с пустым пространством. С темой матери-материи и Матери-Земли связана, конечно, и тема матери-города, столицы, страны (ср. μητέρα-πόλις) как воплощения женского варианта Пуруши, о чем см.: Топоров В. Н. Текст города-девы и города-блудницы в мифологическом аспекте. — В кн.: Структура текста — 81. Тезисы симпозиума. М., 1981, с. 53—58.

<sup>19</sup> И здесь возникает та ситуация, которую применительно к несколько иному материалу описал Сенир: «Язык есть средство литературы... Литература, отлитая по форме и субстанции данного языка, отвечает свойствам построению своей матрицы. Писатель может вовсе не осознавать, в какой мере он ограничивается или стимулируется, или вообще зависит от этой матрицы, но как только ставится вопрос о переводе его произведения на другой язык, природа оригинальной матрицы сразу дает себя почувствовать. Все его достижения рассчитаны или интуитивно обусловлены в зависимости от формального «генія» его родного языка; они не могут быть выражены средствами другого языка, не претерпев соответствующего ущерба или изменения» (см.: Сенир Э. Язык. Введение в изучение речи. М.—Л., 1934, с. 174 — недавно к этим мыслям снова привлёк внимание Р. О. Якобсон). Не случайно, что в опыте больших писателей известны примеры борьбы с этой диктатурой родной языковой матрицы — вплоть до сознательного нарушения ее правил или даже перехода на другой язык (с другой матрицей).

<sup>20</sup> Др.-греч. χώρα обозначает пространство (ср. ἐν χώρᾳ κινεῖσθαι. Plat., о движении в пространстве), промежуток, расстояние, место, область, край, страну, деревню и т. п. Ср. χωρέω 'отступать, уходить, идти', но особенно — 'принимать, содержать, вмещать'. С семантической точки зрения существенны и такие примеры, как χωρίς 'отдельно, порознь, врозь'; 'кроме того, не считая, за исключением, иначе' (ср. платоновскую материю как аналог иного); 'без'; χωρισμός 'отделение, разделение, разобщение', χωρίζω 'отделять, разобщать' и т. п. В связи с идеей «вмещения» ср. параллель между «пространством мест» (напр., в переводе сонета XXXV Петрарки, сделанном Державиным: *Задумчиво, один,*



разные виды связи между пространством и вещами, причем иногда в вещах подчеркивается не только их материально-физический, вещественный аспект, но и пространственный. В этом последнем вещи выступают как места, и пространство не более, чем их распространение (естественная предпосылка такого утверждения — несуществование такого пространства, которое было бы независимо от вещей). Эта идея, излюбленная Гейдеггером, может быть существенно продолжена указанием на то, что в мифопоэтической модели мира пространство находит себя в вещи и тем явственнее, чем сакральнее вещь [а любая вещь сакральна, если она не потеряла связь с целым Космосом, причастна ему, если известны процедуры (в частности, они описываются и в особых текстах «операционного» типа), подтверждающие связь данной вещи с перво-вещью как элементом Космоса], что свойство «быть вещью» есть функция пространства (ср. обратный вариант — «быть пространством, образовывать пространство» как функция вещи), что с некоторой точки зрения вещь первична (тезис о первичности вещи и о том, что она «создает» пространство, делает осмысленным представление о пространстве как и о времени как свойстве вещи)<sup>21</sup>. В этой системе исходят из того, что пространство высвобождает место для сакральных объектов, открывая через них свою высшую суть, давая этой сути жизнь, бытие, смысл; при этом открывается возможность становления и органического обживания пространства космосом

*широкими шагами | Хожу, и меряю пустых пространство мест*  
как переинтерпретация стихов *Solo e pensoso i più deserti campi | vo mesurando a passi tardi e lenti . . .*) и «временем лет» (ср. «Повесть в ре м е н н ы х л е т »).

<sup>21</sup> В этой связи тема пространства рассматривается в контексте проблемы скульптурного тела: «Нам следовало бы научиться сознавать, что вещи сами суть места, а не только принадлежат определенному месту. — В таком случае мы на долгое время были бы вынуждены допустить странное положение вещей: — Место не находится в заранее заданном пространстве наподобие физически-технического пространства. Последнее впервые только и развертывается под влиянием мест определенной области. — О взаимодействии искусства и пространства пришлось бы думать, исходя из понимания места и области. Искусство как скульптура: вовсе не овладение пространством. — Скульптура была бы не протыворотством с пространством. — Скульптура была бы телесным воплощением мест, которые, открывая каждый раз свою область и храня ее, собирают вокруг себя свободный простор, дающий вещам пребывать в нем, и человеку обитать среди вещей. . . По-видимому, объем уже не будет ограничивать друг от друга пространства, в которых поверхности облекают что-то внутреннее, противопоставляя его внешнему. То, что получило название объема, должно было бы утратить свое имя, значение которого лишь столь же старо, как техническое естественное Нового времени. . . А что стало бы с пустотой пространства? . . . возможно, как раз пустота сродни собственной сути места и поэтому есть вовсе не отсутствие, а произведение. . . Пустота не ничто. Она также и не отсутствие. В скульптурном воплощении пустота вступает в игру как ищущее-проектирующее вы-пускающее, создание мест. . . Скульптура: телесно-воплощающее произведение мест и посредством этих последних — открытие областей возможного человеческого обитания, возможного пребывания окружающих человека, касающихся его вещей. — Скульптура: телесное воплощение истинного бытия в ее создающем месте произведении» (Heidegger M. Op. cit.).

вещей в их взаимопринадлежности. Тем самым вещи не только конституируют пространство, через задание его границ, отделяющих пространство от не-пространства, но и организуют его структуру, придавая ему значимость и значение (семантическое обживание пространства).

Отделенность пространства от того, что им не является, его отдельность — одно из важнейших свойств пространства (не только онтологически, но и филогенетически). Не случайно, что во многих случаях само пространство обозначается по этому принципу. Ср. др.-инд. *rājas* 'пространство' при *rjāti* 'простирает', из и.-евр. \**rēg*- 'резать, проводить линию, очерчивать' (и, следовательно, 'отделять, изолировать'); ср. лат. *regiones* 'небесные линии', проводившиеся во время гаданий римскими авгурами, но и обозначение определенного пространства, региона (ср. *regio*). Но пространство возникает не только (и, может быть, не столько) через от-деление его от чего-то, через вы-деление его из Хаоса (понятно, здесь не ставится под сомнение сама идея об актуальности отделенности пространства), но и через раз-вертывание его вовне по отношению к некоему центру (т. е. той точке, из которой совершается или некогда совершилось это развертывание и через которую как бы проходит стрела развития, ось раз-ворота)<sup>22</sup> или безотносительно к этому центру. Идея прогрессивно нарастающего развертывания, распространения особенно ярко отражена в русском слове *пространство*, обладающем исключительной семантической емкостью и мифопоэтической выразительностью. Его внутренняя форма (\**pro-stor* - : \**pro-stirati*) апеллирует к таким смыслам, как 'вперед, вширь, вовне' и далее — 'открытость, воля' («Попробуем прислушаться к языку. О чем он говорит в слове *пространство*? В нем говорит простор. Это значит: нечто простираемое, свободное от преград. Простор несет с собой свободу, открытость для человеческого поселения и обитания»<sup>23</sup>).

<sup>22</sup> При др.-инд. *rājas* 'пространство', ср. обозначение творческого женского принципа (ср. платоновскую материю с ее становлением) *Vi-rāj*; букв. 'раз- & простор' 'пространство'. Ср. мотив взаимопорождения Пुरुши и Вирадх, а также историю создания Вирадх из разделенного пополам тела Брахмы. Можно напомнить, что Единице неоплатоников (ср. у Прокла) раз-вертыва-ет свое содержание в виде расчлененной и «едино-раздельной» (по терминологии перевода А. Ф. Лосева) формы всякого бытия (ум, душа, тело, т. е. Космос). Ср. в коптском тексте Евангелия от Филиппа: «Евхаристия — это Иисус, ибо его называют по-сирийски Фарисатха, то есть тот, кто распространялся. Действительно, Иисус пришел, распространяя мир». См. Трофимова М. К. Историко-философские вопросы гностицизма. М. 1979, с. 176.

<sup>23</sup> См.: Heidegger M. Op. cit. — В традиционной русской модели мира с пространством связывалась именно воля (а не свобода), предполагающая экстенсивную идею. лишенную целенаправленности и конкретного оформления (туда! прочь! вовне!) — как варианты одного мотива «лишь бы уйти, вырваться отсюда»; ср. державинский вариант: *Зачем же в Петрополь на волю ехать стрелы. | С пространства в тесноту, с свободы за затворы. . .* «Евгению. Жизнь Званская»). Свобода, напротив, понятие интенсивное и предполагающее целенаправленное и хо-

Мифопоэтическая Вселенная не просто широкое, развертывающееся вовне, открытое, свободное (точнее — вольное) пространство. Это пространство к тому же организовано изнутри в том отношении (по меньшей мере), что оно расчленено, состоит из частей и, следовательно, предполагает две противоположных по смыслу операции, удостоверяющих, однако, единое содержание — составность пространства. Речь идет об операциях членения (анализ) и соединения (синтез), которые выступают не только как то, что обнаруживается в реконструкции, но и реально, вполне осознанно используются в основном годовом ритуале архаичных традиций, на стыке Старого и Нового года: распадение старого мира (прежнего пространственно-временного и вечного континуума) — расчленение и жертвы, понимаемой как образ этого мира; составление (соединение, синтезирование из частей, образовавшихся при распадении) нового мира<sup>24</sup> — собиране воедино членов тела расчлененной ранее жертвы<sup>25</sup> (более опосредствованный вариант — мифопоэтическая по своим истокам, но сохраняю-

рошо оформленное самоулубяющееся движение. Если волю ищут вовне, то свободу обретают внутри себя, через серию последовательных ограничений, повторных возвращений к своему Я — в том локусе, где свобода и необходимость лишь иносгаси друг друга (ср. выше о мотиве взаимопорождения Вирадж и Пуруши). При таком понимании свободы ей соответствовало бы некое внутреннее, самосвертывающееся, сгущающееся пространство, которое можно было бы сопоставить с лат. *in-volutio* (*in-volvo*) или с чем-то вроде русск. *внутрь-идение* (: \**внутрить*), ср. *утрба*, ст.-слав. жтѣба как обозначение этого внутреннего пространства («чревной», «родимое» пространство, ср. противопоставление *родная сторона — чужая (лихая) сторона*). Чудовищная сгущенность состояния свободы сродни сверхплотной материи или ядерным синтезам. — Ср. гностический образ пространства-свободы: «Когда вы сделаете двоиx одним, и когда вы сделаете внутреннюю сторону как внешнюю сторону и внешнюю сторону как внутреннюю сторону и верхнюю сторону как нижнюю сторону. . . образ вместо образа, — тогда вы войдете [в царствие]» (Евангелие от Фомы. См.: *Трофимова М. К.* Указ. соч., с. 162—163).

<sup>24</sup> Т. е. нового пространства и нового времени, ставших новой мифологемой в русской литературе начала XX в. Ср.: Это будут новые времена и новые пространства (*Андрей Белый*. Драматическая симфония); — *Словно мы — в пространстве новом*, | *Словно в новых временах* (Блок. Милый брат, зачерсело. . .); ср. в письме к матери от 1 апреля 1910 г.: «Там есть такое место: „Будто я в пространствах новых, будто в новых временах“; — вспоминает Дарьяльский слова когда-то любимого им поэта. . . И невольно слова любимого поэта напоминают другие слова, дорогие и страшные: В бесконечных временах. . .»; — *Как вы были в пространстве новом*, | *Как вне времени были вы. . .* (Ахматова. Поэма без героя). В неполном виде ср.: *Что селения наши убогие*, | *Все пространство и все времена!*. . . (Сологуб); — *Все времена и все пространства*. . . Ты преломил сквозь хрустали (Зенкевич); — *Я вижу — вне времени и пространства — | Над бедной землей неземное сияние. . .* (Г. Иванов) и др., в конце концов связанные с пророчеством о том, «что времени уже не будет» (Откров. X, 6), и с видением нового мира: *И увидел я новое небо и новую землю, ибо прежнее небо и прежняя земля миновали. . .* (Там же XXI, 1).

<sup>25</sup> Аналог новой жизни, т. е. жизни после смерти, в бессмертии.

щаяся еще в раннефилософских и ранненаучных концепциях, например, у ионийских натурфилософов, и даже в более поздних «мистических» версиях научных теорий, идея д р у ж б ы элементов или стихий, их взаимная *συν-πίθεσις*, с-родство).

Мифы творения и описания основных ритуалов нередко довольно полно отражают эти свойства организованного пространства как некоего отдаленного аналога геометрического пространства современной математической науки. Вместе с тем эта тенденция к о т п о с и т е л ь н о однородному и равному самому себе в своих частях пространство отчетливо обнаруживается на заключительном этапе мифопоэтической эпохи при выработке основ «преднаучной» и «предфилософской» концепции Вселенной и, в частности, пространства. На этом этапе пространство предпочитают описывать не столько как гармоническое равновесие соподчиненных частей, имеющее эстетическую ценность (сама космизованность пространства, понимаемая и как укорененность его в Космосе, созданном сакральным актом творения, и как пронизанность самого пространства космизующими энергиями и потенциями, придает ему эту ценность)<sup>26</sup> и поэтому доступное отражению и выражению в Слове (характерно, что космогонические тексты о пространстве и его частях лежат у истоков того, что можно назвать эстетически отмеченной сакральной поэзией)<sup>27</sup>,

<sup>26</sup> Характерно, что большинство обозначений пространства или пространства-времени (т. е. мира) так или иначе связано с положительной в оценочном плане мотивировкой. Обычно подчеркиваются такие особенности пространства, как его просторность, открытость (и, следовательно, обозримость, воспринимаемость чувствами, без чего невозможна сама категория «эстетического», ср. *αἰσθητός* или *αἰσθητικὸν ἔχειν*. . ., в частности, у Платона), ровность, вместительность, свобода, соответствие мере и через нее приятность, приемлемость, положительность. Уместно указать вкратце на ряд примеров. Ср.: слав. \**mirъ*: \**měra*: \**milъ* и т. п.; — авест. *ravañ-* 'пространство' (ср. *ravas-čarāt-* 'was sich im Freien bewegt'), лит. *erdvė* 'то же': слав. \**orvъnъ* 'равный, ровный', ср.-ирл. *rōe, rōi* 'ровное поле': готск. *rūms* 'широкий, просторный': тох. АВ. *ru-* 'открывать'; — лат. *spatium* 'пространство' (и 'время'): *spēs* 'надежда', *pro-sperus* 'процветающий, счастливый, благоприятный', слав. \**sporъ* 'богатый' (по и 'долго длнящийся, быстрый' и т. д.), др.-инд. *sphāta-* 'большой, сильный', *sphāti-* 'процветание' и т. п.

<sup>27</sup> И, следовательно, в тексте. Эта возможность открывается только в силу того, что Слово (и текст) обладают некими общими с пространством чертами. Прежде всего Слово (и текст) пространственно и постольку открыто, свободно. Оно принципиально может быть образом самого пространства, его про-из-ведешием (если обратиться к гейдеггерской манере выражения). В этом смысле можно говорить о пространстве, описывающем само себя, о части, которая говорит про целое, к которому она принадлежит, т. е. о метонимии, понимаемой в спадальном ракурсе как описание одной единицы пространства с помощью другой, т. е. такое описание, которое предполагает в своих истоках соотнесение части пространства со своей собственной частью или смежной частью того же пространства. И в том и в другом случае речь идет о «сгущенном» и по необходимости «драматизированном» пространстве, которое как раз и является основной темой поэзии, решаемой с помощью метонимии: в первом случае одно место как бы «иссет» в себе более чем один «местообразующий» объект (ср.: «Две неподвиж-

сколько как то, что измерятся (подлежит измерению и доступно ему; осуществление измерения не только подтверждает соответствие некоей мере, но и «усиливает» измеренное, дополнительно сакрализует его) и в чем о р и с и т и р у ю т с я. Эти измерения пространства во многих традициях получили исключительное развитие (например, в Египте, Двуречье, особенно в Китае, в древнеамериканских цивилизациях и др.) и дали начало разветвленной нумерологии и геометрии (отчасти — астрономии) как особым областям постепенно десакрализирующегося знания. Впрочем, за этими измерениями с их пафосом числовых спекуляций легко обнаруживается принципиально иная картина — первоначально измерению подлежали основные параметры пространства, задаваемые расположением наиболее сакральных объектов, как раз и формирующих те «силовые поля», которые собираются в пространстве (ср. типовые измерения расстояний между храмами, святилищами, священными горами, роццами, источниками и т. п.). Идея с о б и р а н и я пространства — ведущая в теме обживания пространства, освоения его (но не как победы над ним, подчинения его, а как усвоения себе, принятия в себя, вторичного породнения с ним см. далее). Некогда в начале творения пространство было про-стерто, раз-бросано повсюду (уровень Творца в чистом виде). Но через мир вещей и через человека (последующий уровень творца вещей) пространство собирается как иерархизованная структура соподчиненных целому смыслов. Для этой эпохи вместо непрерывности и сплошной протяженности гомогенного пространства<sup>28</sup> реконструируется представление о разнородном и, так сказать, «корпускулообразном» пространстве с разной ценностью (значимостью) различных его частей. Многие мифы (как собственно космогонические, так и этиологические, не говоря уже о мифах, посвященных тому, что найдено, открыто, изобретено, введено, внедрено культурным героем), достаточно полные собрания загадок, сакрализованные тексты — списки, тексты-каталоги и т. п. — описывают происхождение не только пространства в целом, но и его отдельных частей.

Особого внимания заслуживают случаи, когда разные (в идеале — все) возникающие части пространства имеют единый источник

ные идеи не могут вместе существовать в нравственной природе, так же как два тела не могут в физическом мире занимать одно и то же место» [«Пиковая дама»] или в «Двойнике»: «...странная претензия их и неблагоприятное фантастическое желание вытеснить других из пределов, занимаемых ими другими, своим бытием в этом мире, и занять их место, заслуживают изумления, презрения, сожаления. . . , ибо всякий должен быть доволен своим собственным местом. . . » и другие вариации своего предназначенного только для одного человека места), а во втором — одно место прижато плотно и принудительно к другому, между ними нет прослойки пустоты, зоны разреженности. Об этой ситуации писалось раньше: «Только явлением смежности присуща та черта принадлежности и душевного драматизма, которая может быть оправдана метафорически. Самостоятельная потребность в смежности по сходству просто немальна» (Б. Пастернак. Вассерманова реакция).

<sup>28</sup> Так, в частности, понимал пространство Декарт, отрицавший атомистическое понятие пустоты.

происхождения, в частности, когда им ставятся в соответствие разные части некоего единого другого образа. Ср. мифы о происхождении частей космического или (чаще) земного пространства из членов тела Первочеловека (ср. мифы о Пуруше, Гайомарте, Адаме, Имре и т. п.) или, наоборот, Первочеловека из разных частей космического пространства<sup>29</sup>. Эти мифы не только устанавливают общий источник Вселенной и ее пространства, но и выявляют конкретные ряды соответствий, благодаря которым элементы пространства получают свое мифопоэтическое значение. Типичный пример — ведийский Пуруша (*puruṣa-*, букв. 'человек'), чье имя образовано от глагола со значением 'наполнять' (тот же принцип лежит в основе лат. *populus*, *plebs* при *plēnus* 'полный'; близкий тип отражен в лит. *tautà* 'народ' при н.-евр. \**teu-*/\**tou-* 'тучный' или в русск. *lōdu* при готск. *liudan* 'расти')<sup>30</sup>. «Пуруша — вселенная, которая была и будет». RV X, 90, 2 (*puruṣa evédāṃ sārvaṃ yád bhūtāṃ yác ca bhāvyaṃ*); он со всех сторон (*viśvāto*) покрывает землю. Его рот стал брахманом, руки — ружаньей, бедра — вайшьей, ноги — шудрой (происхождение социальной структуры). Из его духа родилась луна, из глаз — солнце, из уст — Индра и Агни, из дыхания — ветер, из пупа — воздушное пространство, из головы — небо, из ног — земля, из уха — стороны света (ср. RV X 90 и AV X, 2, а также ŚBr. X, 3, 3, 8 и др.). В иудаизме и мусульманстве тема параллелизма «большого» и «малого» пространства (макрокосма и микрокосма) развертывается в образе Адама. В поэме «Меслеви» Джелаледдина Руми дьявол проникает внутрь Адама и находит внутри «малый мир», подобный «большому миру». Голова Адама — небо о семи сферах, его тело — земля, волосы — деревья, кости — горы, жилы — реки и т. д. Четырем временам года в «большом мире»

<sup>29</sup> См. Мочульский В. Историко-литературный анализ стиха о Голубиной книге. Варшава, 1887; Франк-Каменецкий И. Адам и Пуруша. Макрокосм и микрокосм в иудейской и индийской космогонии. — В кн.: Памяти акад. Н. Я. Марра (1864—1934). М.—Л., 1938, с. 458—476; Топорова В. П. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией мирового дерева. — Труды по знаковым системам, V. 1971, с. 9—62; Он же. О двух типах древнеиндийских текстов, трактующих отношение целостности—расчлененности и спасения. — В кн.: Переднеазиатский сборник, III. М., 1979, с. 215—228; Weber A. Über Menschenopfer bei den Indern der vedischen Zeit. — In: Indische Streifen. Berlin, 1868, S. 54 и след.; Schaefer H. P. Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung. — ZDMG, 1925, Bd. 79, S. 192—268; Kraemer G. Figur und Raum in der ägyptischen und griechisch-archaischen Kunst. Halle, 1931; Esser A. A. Die theoretischen Grundlagen der altindischen Medizin und ihre Beziehung zur griechischen. — Deutsche medizinische Wochenschrift, 1935, N 15; Schayer S. A Note on the Old Russian Variant of the Purushasukta. — Archiv Orientalní 1935, R. 7, p. 319—323; Kierfel W. Der Aśvamedha und der Purusamedha. — Alt- und Neu-Indische Studien, 1951, Bd. 7, S. 39 и след.; Hartmann S. Gayomart. Uppsala, 1953; Molé M. Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien. Paris, 1963 и др. В общем плане ср.: Maclagan D. Creation Myths. Man's introduction to the world. London, 1977 (особенно главу: Earth-body and sacrifice, p. 25—27).

<sup>30</sup> Индейцы, обращаясь к тотемному столбу, призывают: «Расти, толстое дерево рода!»

соответствуют четыре природы в Адаме: жар, холод, влага, суша, заключенные соответственно в черной и желтой желчи, флегме и крови. Вегетативный годовой цикл природы уподобляется круговращению пицци в теле Адама. В так называемой «ягвистской» версии Ветхого Завета утверждается, что сотворение Адама было первым актом творения (согласно так называемому «Жреческому кодексу» Адам был сотворен в шестой день творения как венец мироздания). В раввинистской литературе Адам изображается как Первочеловек огромных размеров: в момент сотворения его тело простиралось от земли до неба, заполняя собою всю землю с севера до юга, с запада до востока. В некоторых текстах указывается, что Господь взял прах для тела Адама со всех четырех концов земли; эта земля была четырех цветов — красная (кровь Адама), черная (его внутренности), белая (его кости и жилы), зеленая (его туловище). В одном средневековом мистическом тексте («Sefer chassidim») рассказывается, как Бог уменьшил размеры тела Адама, заполнявшего собою весь мир, последовательно отсекая от его членов и разбрасывая куски плоти по всему пространству. В ответ на жалобу Адама Бог обещал вернуть отнятое, призвав одновременно плодиться, множиться и наполнять землю<sup>31</sup>.

Хотя существуют разные точки зрения по вопросу о том, что в соотношении мира (пространства) и Первочеловека (тела) является моделирующим, а что моделируемым (Первочеловек — модель Вселенная или последняя — модель человека), первичен ли антропоморфичный код, с помощью которого описывается Вселенная, или космологический код, которым можно описать тело человека, — в настоящее время, кажется, можно с достаточной уверенностью говорить о том, что роль источника должна быть отдана человеку и его телу. Именно по этой модели мифопоэтическое сознание первоначально строило описание Вселенной<sup>32</sup>. В пользу этого решения вопроса говорят все более

<sup>31</sup> В более поздних индивидуальных концепциях продолжает развиваться идея связи Первочеловека с миром, взятым уже как духовное метафизическое начало. У Филона (*De confusione linguarum* 11), например, «небесный Адам» приравнивается к Логосу, т. е. к смысловой наполненности бытия. Разительная параллель содержится в древнеиндийском мифологическом мотиве супружеской связи Праджапати, сотворившего все, что есть в мире (иногда он сам выступает как Первочеловек), со Словом — *Vāc* при рождении или богов, олицетворявших элементы Космоса. Учение о «трех телах» Будды (*Trikāya*) отсылает как к физическим, так и духовным аспектам бытия (ср. христианское учение о Троице). Заслуживают внимания и философизированные мифологемы гностицизма о илереме (*πλήρωμα*), абсолютной полноте бытия, о том, как Праотец (он же Глубина), обладающий высшей потенцией и стоящий выше всякого бытия, открывает цепь развития, в результате которого появляются Ум, Истина, Логос, Жизнь и т. д. — вплоть до 30 эонов, образующих полноту абсолютного бытия. Последний эон — София, стремящаяся познать Праотца (ср. учение Валентина, II в. н. э.).

<sup>32</sup> Ср. «очеловечение» вселеского пространства через его связь с членами тела в таких примерах, как *подножье горы, горный хребет, устье реки, глава горы, горловина* и т. п. С некоторым основанием человека, из себя производящего мир, можно уподобить известному мифопоэтическому образу наука,

и более увеличивающиеся в своем количестве и вполне надежные данные, согласно которым человеческий организм (тело) и его функции во всем многообразии жизненного (телесного и душевного) опыта образуют основу архаичной классификации (ср. противопоставления правого и левого, верха и низа, чета и нечета, огня и воды и т. п., различение первоначальных трех цветов — красного, белого и черного, соответствующих крови, молоку и выделениям, т. е. продуктам человеческого тела, появляющимся обычно в условиях повышенного эмоционального напряжения; сама же сублимация физиологического опыта, как правило, объясняется избытком энергии космического — в широком смысле — происхождения<sup>33</sup>). Тем самым «надфизиологическая» культура (в данном случае представления о внешнем мире, Вселенной и специально о пространстве) в своих истоках оказывается мотивированной физиологическим аспектом человеческой жизни, конкретно — телом как «малым миром» («малым пространством»). Применительно к ряду ситуаций можно сказать, что во внешнем мире, т. е. там, где помещается пространство, человек может различать и соответственно описывать только то, что есть

испускающего из себя паутины, из которой и формируется основа мира — праматерия (ср. уподобление творца мира Брахмы такому науку). Все это естественно соотносится со структурой системы предлогов и превербов в языке, задающей основные пространственно-временные координаты мира в терминах отношений, ориентированных на некий центр (*Я, человек*), при том что по происхождению многие предлоги-превербы восходят к обозначению частей человеческого тела. Тем самым многие предлоги могут рассматриваться как своего рода отражения человека и его частей в сфере языка, грамматики. Можно пойти еще дальше, выдвинув тему «а п т р о ц е н т р и ч н о с т н ы» языка и в частности его грамматики, о чем см. в другом месте.

<sup>33</sup> Особая роль категории цвета в связи с темой пространства видна уже из того, что цвет неотъемлем от пространства (во многих классификациях существуют стандартные соответствия между цветами и разными частями пространства, иногда представляемого в виде элементов; такие схемы существуют как в архаичных традициях, так и в опытах Нового времени, ср. у Альберти: серый — земля, зеленый — вода, синий — воздух, красный — огонь), что для зрительно-цветовых знаков важнее пространственное измерение, чем временное, особенно существенное для знаков слухового типа. Уже этим определяется универсальное значение категории цвета в природе и в человеческой культуре, что подтверждается самыми разнообразными фактами. В. У. Тернер, исследовавший проблему цветовой классификации у африканских идембу, показал, что в их языке только белый, красный и черный цвета обозначаются особыми самостоятельными словами, все же другие цвета передаются производными терминами или «подверстаются» к одному из трех основных цветов. Цветовой символизм идембу отличается исключительной детализацией и полнотой. Он реализуется и в особом ритуале, начинающемся с «тайны трех рек»: белизны, красноты и черноты; главная или старшая — река белизна, младшая — река черноты; река красноты (реально какавка, с водой подкрашенной кровью или краской) символизирует мужчину и женщину, слитие, смещение крови, порождающее ребенка, — и в специальном учении о цветовой символике, излагаемом иницируемым в виде наставлений. См.: Тернер В. У. Проблема цветовой классификации в примитивных культурах (на материале ритуала идембу). — В кн.: Семантика и искусствоведения. М., 1972, с. 50—81. — «Пространство, время и цвет (цветность) есть формы объектов», — скажет Л. Витгенштейн (указ. соч. 2.0251).

или, точнее, и м е с т с о о т в е т с т в и е в самом человеческом организме (ср. зрение — глаз — свет, слух — ухо — звук, обоняние — нос — запах, осязание — кожа — материально-предметный мир, вещь и т. п.) и притом в той степени, которая предусмотрена возможностями органов восприятия. Исследования последних лет<sup>34</sup>, показавшие врожденный характер некоторых существенных способов ориентации человека, делают особенно наглядной мысль о биологических истоках культурных феноменов. Образ пространства в этом отношении один из наиболее ярких примеров (здесь не затрагивается образ времени, который также мог формироваться на основе био-физиологических моделей, ср. ритм сердечной деятельности, дыхания и другие биоритмы).

Здесь позволительно высказать некоторые предположения общего характера и в общем виде. Они представляются не только правдоподобными, но и перспективными, в частности, потому что в последние десятилетия сильно увеличилось количество материалов, которые могли бы быть истолкованы как подтверждение высказываемым здесь соображениям. Речь идет прежде всего о показаниях, возникающих в некоторых экстремальных ситуациях человеческой жизни, конкретно — в «пренатальный» (дородовой, зародышевый, утробный) период и при переходе от жизни к смерти. Проблема «пренатального» сознания (или памяти) со всей остротой возникла более 30 лет тому назад, когда была высказана точка зрения, согласно которой результаты несенсорного восприятия в «пренатальный» период человек пронесит через всю жизнь, причем память о них может актуализироваться в снах и мифологическом творчестве<sup>35</sup>. И хотя предположение о несенсорном восприятии в «пренатальный» период противоречит стандартному мнению психологов о появлении сознания только после рождения вместе с развитием органов чувств, значительная совокупность фактов (кстати, не имеющих удовлетворительного объяснения в психологических теориях традиционного типа) говорит о противоположной ситуации. Как бы ни объяснять ее (*There are more things in heaven and earth, Horatio, | Than are dreamt of in your philosophy*), сама ситуация фиксируется бесспорно, и единственная уступка традиции должна, пожалуй, сводиться к замене понятия «сознание» метафорически употребляемым образом «п а м я т и», не связанной с органами чувств<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> Ср.: *Lenneberg E. H. Biological Foundations of Language*. New York, 1967; см. также: *Lenneberg E. H., Roberts J. M. The Language of Experience*. Indian University Press, 1956 и др.

<sup>35</sup> См.: *Fodor N. The Search for the Beloved: A Clinical Investigation of the Trauma of Birth and Prenatal Conditioning*. New York, 1949. К идее родовой травмы, послужившей исходным пунктом концепции Нандора Фодора см.: *Rank O. Das Trauma der Geburt und seine Bedeutung für die Psychoanalyse*. — *Internationale psychoanalytische Bibliothek*, 1924, Bd. 14.

<sup>36</sup> Эту память, способность к воспоминанию связывают с яйцом (а не со сперматозоидом). См.: *Peerbolte M. L. Prenatal Dynamics*. Leiden, 1954, p. 176; *Idem. The Orgastical Experience of Space and Metapsychological Psychology*. Leiden, 1955, p. 18 и след.

Уже обращалось внимание на то, что в космогонических мифах разных традиций воспроизводится тематика и образность родового акта с вычленением «пренатального» и «постнатального» периодов, разделенных основным мотивом — рождением [ср. космогонический зародыш типа др.-инд. *hiranyagarbha*-, золотого яйца и т. п. в мировых водах как аналог зародыша в околоплодной жидкости; образы пупа, пуповины, в качестве которой могут выступать мировое дерево, мировая гора, небесная вервь (ср. *Sūtrātman, Catena aurea* и т. п.), лона, зачатия и т. д.]<sup>37</sup>. Исключительное по важности свидетельство памяти о «пренатальном» состоянии сохранилось в поэме тамильского мистика IX в. Маникавачагара «*Tiruvācakam*» (IV, 11—25), на которое обратил внимание Кэйпер. Не менее удивительны многочисленные данные о так называемом «океаническом чувстве», связанном с яйцом. «Яйцу присуще ощущение покачивания туда и сюда. . . на большом водном пространстве и одновременно ощущение того, что оно составляет часть этой воды. . . Существует только ощущение бесконечности. . . Этот опыт часто изображается в снах в виде больших волн, а также описывается понятиями коллективности (такими, как группа, община и т. п.), отчетливо наводя на мысль о соответствующем опыте в яйчике и, таким образом, об опыте периода до овуляции»<sup>38</sup>. В воспоминаниях этого рода отчетливы чисто пространственные и материально-пространственные мотивы: центр и периферия, бесконечность пространства, колебательные движения вправо—влево, вперед—назад, вверх—вниз; опускание вниз «земли» (согласно Маникавачагару, так, видимо, обозначалась матка, ср. русск. *материк*), жидкость и сгущение к т. п. Само рождение как начало целенаправленного движения плода, которое выводит его из внутреннего замкнутого пространства во внешнее разомкнутое пространство, могло «запоминаться» именно в «пространственном» коде не только как описание структуры двух разных пространств, но и как операция п е р е х о д а из одного в другое<sup>39</sup>. Миф о творении в той

<sup>37</sup> См.: *Kuiper F. B. J. Cosmogony and Conception: A Query*. — *History of Religions*, 1970, vol. 10, p. 91—138 (большое количество материала и цитируемые идеи).

<sup>38</sup> См.: *Peerbolte M. L. Op. cit.*, p. 176; *Kuiper F. B. J. Op. cit.*, p. 114.

<sup>39</sup> Наконец, «пренатальная» память могла, возможно, фиксировать различие двух «пространств — внешнего и внутреннего» — и иначе, через актуализацию идеи тела (зародыша) как г р а н и ц ы, отделяющей внутреннее, «чревое», пространство (внутренние полости тела) от внешнего (то, что вне тела). При этом отрицательные или положительные внешние и внутренние импульсы (раздражения, воздействия) и соответствующие им внешние и внутренние реакции организма как бы дополнительно удостоверили п о г р а н и ч н у ю функцию тела, предполагающую наличие двух разных пространств. Естественно, эта схема могла экстраполироваться и вовне — в космогоническую сферу. По сути дела те же два пространства неизбежно возникают в процессе той ориентации, которая приводит как к своему следствию к регулярности пространственной картины мира. Не случайно, в ориентации иногда видят выражение религиозных концепций (ср.: *Lavedan P. Histoire de L'Urbanisme. Antiquité — Moyen Age*. Paris, 1926, p. 34—35,

его версии, где описывается подобный переход от зародышевого пространства (иногда трактуемого как нулевое) до широкого вселенского пространства, в частности, мог пользоваться особым престижем и потому, что он воспроизводил структуру акта рождения, возвращая на другом материале к той же самой схеме, усиливая идею изоморфизма в становлении макрокосма и микрокосма. Во всяком случае нельзя пройти мимо того факта, что в Древнем Египте космогония и эмбриогония рассматривались как одно и то же<sup>40</sup>. Не исключено, что эсхатология, понимаемая как конец Космоса, полная «сработанность (спошенность)» космического пространства, обнаружит параллели с «памятью» о переходе жизни в смерть (ср. идею симметричности рождения и смерти, в частности в пространственном аспекте). Современные исследования феномена смерти и продолжения жизни после смерти тела (Р. Муди и др.), как бы к ним ни относиться, восстанавливают картину, многократно описанную в произведениях художественной литературы как переход из широкого и открытого пространства жизни в узкое и замкнутое пространство смерти, стремящееся к нулю (ср. столь важное в древнеиндийской мифопоэтической модели мира противопоставление *amhas*, обуженного пространства, сопряченного хаосу — скорее самого хаоса, в котором, строго говоря, пространства нет и не может быть, и *uru loka*, мира широких пространств, неотъемлемых от космизированного состояния Вселенной<sup>41</sup>); переход через границу смерти к «новой» жизни отмечается обретением «нового» пространства, выступающего как абсолютная световая энергия<sup>42</sup>. Достаточно ограничиться несколькими примерами. Ср.:

157—159). А.-Ф. Лагопулос, специально исследовавший проблему ориентации архаичных памятников, говорит о двух типах: в первом из них точка ориентации находится в о в п е (в этом случае памятник входит в связь с в н е ш н и м и элементами; сам же он трактуется как занимающий ц е н т р а л ь н у ю позицию и образующий точку конвергенции для всего, что вовне), во втором точка ориентации находится в п у т р и (в этом случае памятник в целом входит в связь со своим в н у т р е н н и м элементом; сам же он трактуется как занимающий п е р и ф е р и ю позицию и проходящий, выводимый, из центра мира при движении из него вовне). Реально оба типа могут сосуществовать. Более того, противоборство этих двух принципов нередко определяет специфику наиболее интересных систем «двойной» ориентации (см. *Lagopoulos A.-Ph. Op. cit.*, 17—18). Потребности в соотношении себя и своей жизни с целым неких абсолютных ценностей делает человека чутким к космическому ритму и заботливым в отношении всего того, что может рассматриваться как эталон ориентации в пространстве и времени. Поэтому «ориентированные» монументы (образ мирового дерева, храма, дельмена и т. п.) выступают как удобные посредники между абсолютным пространством (и временем) и человеком в его стремлении быть причастным этому пространству. Следует, однако, заметить, что тяга к ориентации несравненно глубже, чем человеческая природа; она заложена в самом психизме феномена жизни (начиная с его одноклеточных форм, ср. разного рода тропизмы и родственные явления). Ср.: *Jaccard P. Le Sens de la Direction et l'Orientation Lointaine chez l'Homme. Paris, 1932* и др.

<sup>40</sup> См.: *Stricker B. H. De Geboorte van Horus. Leiden, 1968*, с. 11, 139, 155.

<sup>41</sup> См.: *Gonda J. The Vedic Concept of amhas. — IJ, 1957, vol. 1, p. 33—60.*

<sup>42</sup> Ср. выше о «новых» временах и «новых» пространствах.

В ту минуту. . . он понял, что он пропал, что возврата нет, что пришел конец, совсем конец. . . Все три дня, в продолжение которых для него н е б ы л о в р е м е н и, он барахтался в том ч е р н о м е ш к е, в который п р о с о в ы в а л а его невидимая, непреодолимая сила. . . и с каждой минутой он чувствовался, что, несмотря на все усилия борьбы, он ближе и ближе становился к тому, что у ж а с а л о его. Он чувствовал, что мученье его и в том, что он в с о в ы в а е т с я в эту ч е р н у ю д ы р у, и еще больше в том, что он не может пролезть в нее. . . Вдруг, какая-то сила толкнула его в грудь, в бок, еще сильнее сдавило ему дыхание, он п р о в а л л с я в д ы р у, и там, в к о п ц е д ы р ы, з а с в е т и л о с ь что-то. С ним сделалось то, что бывало с ним в вагоне железной дороги, когда думаешь, что едешь вперед, а едешь назад, и вдруг узнаешь настоящее направление. . . Он хотел сказать еще «прости», но сказал «п р о п у с т и». . . И вдруг ему стало ясно, что то, что томило его и не выходило, что вдруг все выходит сразу и с двух сторон, с десяти сторон, со всех сторон. . . «А смерть? Где она?» Он искал своего прежнего привычного с т р а х а смерти и не находил его. — Где она? Какая смерть? С т р а х а никакого не было, потому что и смерти не было. Вместо смерти был с в е т. — Так вот что! — вдруг вслух проговорил он. — Какая радость! Для него все это произошло в одно мгновение, и значение этого мгновения уже не изменялось. . . — Кончено! — сказал кто-то над ним. Он услышал эти слова и повторил их в своей душе. Кончена смерть, — сказал он себе. Ее нет больше. Он втянул в себя воздух, остановился на половине вдоха, потянулся и умер (Л. Толстой. Смерть Ивана Ильича)<sup>43</sup>;

Машинист-наставник закрыл глаза и подержал их в нежной т ь м е; никакой смерти он не чувствовал — прежняя теплота тела была с ним, только раньше он ее никогда не о щ у щ а л, а теперь будто купался в горячих обнаженных соках своих внутреннихостей. Все это уже слу-

<sup>43</sup> Ср. описание смерти Андрея Болконского: Он видел во сне. . . Немного незаметно все эти лица начинают исчезать, и все заменяется одним вопросом о з а т в о р е н н о й д в е р и. Он встает и идет к двери, чтобы задвинуть задвижку и запереть ее. Оттого, что он успеет или не успеет запереть ее, зависит все. Он идет, слышит, но ноги его не двигаются, и он знает, что не успеет запереть дверь, по все-таки болезненно напрягает все свои силы. И мучительный с т р а х охватывает его. И этот страх есть страх смерти: за дверь в ы с т о и т о н о. Но в то же время как он бессильно-неделово подпозвает к двери, это что-то ужасное, уже надавливая с другой стороны, ломится в нее. Что-то не человеческое — смерть — ломится в дверь, напрягает последние усилия — запереть уже нельзя — хоть удерживать ее; но силы его слабы, человек, и, надавливаемая ужасным, дверь отворяется и опять за-творяется. Еще раз оно надавило оттуда. Последние, сверхъестественные усилия тщетны, и обе половинки отворились беззвучно. *Оно* вошло, и оно есть *смерть*. И князь Андрей умер. . . «Да, это была смерть. Я умер — я проснулся. Да, смерть — пробуждение», — вдруг п р о с в е т л е л о в его душе. . . Он почувствовал как бы освобождение прежде связанной в нем силы и ту страшную легкость, которая с тех пор не оставляла его. . . (Война и мир).

чалось с ним, но очень давно, и где — нельзя вспомнить. . . Наставник вспомнил, где он видел эту тихую горячую тьму: это просто теснота внутри его матери и он снова в совывается меж ее расставленными костями, но не может пролезть от своего большого старого роста. — Нового человека соберись и сделай. . . Гайку, сволочь, не сумеешь, а человека моментально. . . Здесь наставник втянул воздух и начал что-то сосать губами. Видно было, что ему душно в каком-то узком месте, он толкался плечами и силится навсегда поместиться. — Пропутье меня поглубже в трубу, — прошептал он опухшими детскими губами. — Иван Сергеевич, позови. . . пусть он, голубчик, контрагачкой меня за жмет. . . (А. Платонов. Происхождение мастера).

**Примечание.** Как видно из предшествующих отрывков, выход в новое пространство связан с чувством страха и/или неувренности как некоей отрицательной эмоции. Новое пространство неизвестно человеку, который привык к старому пространству и пользуется им на некоем глубинном уровне бессознательно или подсознательно. При переходе к новому пространству человек оказывается лишенным этой прежней несознаваемой опоры в виде старого пространства с его свойствами, и его охватывает тот типично-ауровевки-нидеевский ужас (сродни *terror antiquus*), который неотъемлем от человека, вдрог усумнившегося в формах познания явлений<sup>44</sup>. Бесконечность и незаполненность пространства, его пустота (ср. страх пустоты) лишают человека всех возможностей ориентации, т. е. соотношения себя с пространством и его частями. Человек оказывается абсолютно по себе с измерим с пространством; оно в силу этого находится в состоянии вещи отчужденности от познающего Я (само познание пространства в этом случае ставится под сомнение)<sup>45</sup>, и человека охватывает страх. «Le silence éternel des ces espaces infinis m'effraie», — скажет Паскаль-рано почувствовав утрату гармонии мира<sup>46</sup>, который сам стал казаться бесконечным пространством, лишенным значения<sup>47</sup>.

<sup>44</sup> Ср. экзистенциальный *Angst*, возникающий в «пограничных» ситуациях (переход из пространства в пространство также предполагает преодоление границ) не поддающихся разгадке-решению. Ср. мысли Кипратора о соотношении страха и свободы (ср. выше о связанности пространства и свободы). Об этимологической и смысловой связи *узости* (ср. об *anhas*) и *ужаса* у Достоевского (ср. *eng-Angst* у Рильке) см. в статье автора «О структуре романа Достоевского в связи с архаическими схемами мифологического мышления («Преступление и наказание»)» (*Structure of Texts and Semiotics of Culture. The Hague—Paris, 1973*, с. 246—249, 280—282). Здесь же о соотношении простор—свобода (с. 250—251). О категории страха у Софокла (см.: *Топоров В. П.*: О структуре «Царя Эдипа» Софокла. — *Славянское и балканское языкознание. М., 1977*, с. 240—242).

<sup>45</sup> В этих случаях пространство как бы утрачивает свой язык. О соответствующем понятии см.: *Hall E. T.* *The Language of Space*. — *Journal of the American Institute of Architects*, 1961, February.

<sup>46</sup> Восстановление гармонии (*Уверенность. Чувство. Радость. Мир*. . . Отречение полное и сладостное — из записей о тех великих двух часах нового познания — 23 ноября 1654 г.) стало возможным на совсем иных путях.

<sup>47</sup> Эти слова Паскаля вспомнил П. П. Муратов, описывая кризис Боттичелли: «Его беспокойная душа утратила простую гармонию мира так же, как утратили ее мы. Она так же скиталась бесприютно в тех же надзвездных и холодных пространствах. Он был одним из первых художников

Впрочем, само явление первофеноменов в чистом виде вызывает страх [«Перед первофеноменами, когда они неприкрыто являются нашим чувствам, мы ощущаем род испуга, чуть ли не ужаса» (Гете), ср. содрогание Фауста, услышавшего о Матерях, вокруг которых «нет места, ни тем более времени» и др.] или удивление, смешанное с чувством неясности, неопределенности, — ср. слова Аристотеля о том, что «чем-то великим и трудно уловимым кажется тонос» (*Phys. IV*), взятые Гейдеггером в качестве эпитафии к его исследованию об искусстве и пространстве. Но сходные чувства возникают и тогда, когда пространство уже начинает «опустошаться», описываться языком дерскретного. К. Леви-Стросс именно так объясняет чувство тревоги, частого спутника ритуалов. «Тревога эта держится на страхе, что „выдирки“, которые производят из реального бытия дискретная мысль — ради того, чтобы создать концепцию бытия, — не позволяют более воссоздать. . . непрерывность жизни. Эта тревога далека от того, чтобы идти от жизни к мысли, как думали функционалисты. Она идет как раз от противоположного. . . Ритуал не есть реакция на жизнь. Он есть реакция на то, что из жизни сделала мысль. Он не сопутствует непосредственно ни миру, ни опыту мира; он соответствует лишь тому образу, в котором человек мыслит мир»<sup>48</sup>. «Опустошение» пространства, исчезновение его привычных деталей (ср. образ часов без стрелок и другие образы «зияющего» пространства) поселяет в человеке тревогу, как и противоположная операция «переполнения» пространства, его загромождения забытыми объектами, приводящая к тесноте и обузденности, мешающей и ориентации в пространстве и движению в нем. Каждому из этих отклоняющихся от стандарта пространств соответствует в патологии своя фобия — боязнь широких и открытых пространств (агорафобия) и боязнь узких, тесных и замкнутых пространств (клаустрофобия). Отчасти в этой же связи стоит подчеркнуть наличие по крайней мере двух психологических типов в отношении пространства: первый характеризуется равнодушием, безразличностью к пространству, незаинтересованностью в нем (в этом случае смысл пространства практически не выходит за рамки фоновой функции); второй, напротив, связан с особым интересом к пространству, со способностью понимать его смысл («прислушиваться» к пространству) или выживать в нем (ср. «пространственную» одаренность таких писателей, как Гете, Гофман, Гоголь, Достоевский, Кафка, Т. Манн, Андрей Белый, Платонов, Вагшин и др.). Но все-таки высшее из переживаний, в частности, и высшая из тревог (или страхов), связанных с пространством, коренится, пожалуй, в той его особенности, которую сформулировал еще Платон: пространство «само воспринимается в ощущении, посредством некоего незаконного умозаключения, и поверить в него почти невозможно» (*Timaeus 52b*)<sup>49</sup>. Сочетание необходимости и незаконности пространства с точки зрения Логоса и определяет его особое положение в бытийственно-гносеологической структуре.

Возвращаясь к теме глубинных связей «надфизиологического» уровня с физиологическим, культуры с природой и — конкретно — с телом, в частности с его перцептивно-моторной деятельностью, уместно подчеркнуть многослойность этих связей, неоднократнуюмену местами детерминирующего и детерминируемого. Если до сих пор в основном говорилось о том, как «культурные» образы пространства («надфизиологический» уровень) мотивируются телом, Первочеловеком (физиологический уровень), то существуют ситуации, где детерминирующим является пространственное (как

нового человеческого сознания, выраженного в словах Паскаля. . .) (см.: *Муратов П. П.* *Образы Италии*, т. I. М., 1916, с. 173 (3-е изд.).

<sup>48</sup> См.: *Lévi-Strauss C.* *Mythologiques. IV. L'homme nu*. Paris, 1971, p. 608 (перевод С. С. Неретинной).

<sup>49</sup> «Ἄυτό δὲ μετ' ἀναίθετίας ἀπὸν λογισμῶν τινὶ νόθῳ, μῶλις πιστόν».

природное), а детерминируемым — «культурное». Действительно, в искусстве, по справедливому мнению ряда исследователей, бóльшая часть воспринимаемого находится ниже порога сознания. Язык искусства в очень значительной степени обусловлен нейрофизиологическими процессами, а «многие переживания (художественные и иные) возникают как телесные функции *до того*, как индивидуум путем рациональных мыслительных процессов поднимет их на уровень сознания»<sup>50</sup>. Существенно не только то, что разные формы знаковых систем (конечные и визуальные) в своем происхождении связаны с физиологическими процессами внешней активности, но и то, что «значение (meaning) в визуальном искусстве есть полное перцептивно-моторное осознание, посредством которого данный нам в опыте материал через визуально инициируемые нейрофизиологические процессы соотносится с телесной организацией субъекта (его положением и перемещением во времени, пространстве и окружении)»<sup>51</sup>. Следовательно, само восприятие предполагает постоянное интегрирование внешних данных с внутренним опытом, а наше зрение в значительной степени зависит от мышечного тонуса (ср. теорию сенсорно-тонического поля в восприятии). Т. А. Пасто, настаивающий на том, что «в начале было тело» и что «глаза являются органами тела и служат его пугдам» (там же, с. 171), дал ряд анализов произведений живописи (Брейгеля), в которых сумел выделить эту «пространственно-телесную» компоненту в ее моторном «разыгрывании». Поэтому в широком смысле есть основание говорить и о «пространственном» детерминировании произведений изобразительного искусства (что опять отсылает к соответствующим идеям М. Гейдеггера)<sup>52</sup>.

Наконец, не исключено, что самой фундаментальной основой связи пространства и тела (зависимости первого от последнего или наоборот) является проблема трехмерности пространства. При том, что решение этой проблемы остается неясным, — бесспорным (а в свете сказанного выше о зависимости образа пространства от структуры тела — и перспективным) является соответствие между трехмерностью пространства и тремя основными координатами, «разыгрываемыми» телом — верх : низ, правая сторона : левая сторона, передняя часть : задняя часть (или близкое : далекое). При этом характерно, что верх и низ, передняя часть и задняя часть отличаются внешне (т. е.

они соответственно несимметричны)<sup>53</sup>, а правая сторона и левая сторона, будучи симметричными, принципиально отличны друг от друга и внутренне (т. е. анатомически и физиологически). Подчеркивалось и то, что приписывание пространству трехмерности может корениться в особенностях человеческого восприятия<sup>54</sup>. И во всяком случае, как было показано А. Пуанкаре, человек лучше приспособлен к существованию в трехмерном пространстве, нежели в пространстве с двумя или четырьмя измерениями. Таким образом, актуальность связи между трехмерностью пространства и особенностями физиологического и психологического типа человека вне сомнения: сомнения и неясности начинаются тогда, когда возникает вопрос о том, мотивирована ли трехмерность пространства этими особенностями или последние сами мотивированы трехмерностью пространства (или, наконец, и то и другое обусловлено структурой чего-то неизвестного третьего)<sup>55</sup>. Как бы то ни было, но нельзя игнорировать

<sup>53</sup> Тем не менее, одно принципиально важное подобие в структуре верха и низа подтверждается материалом мифов и ритуалов, мифопоэтической биологии, анатомии и медицины, данными языка. Речь идет о соотношении головы и testicula, о cerebro-сперматическом единстве и т. д. (ср. также инверсии, как рождение из головы, с одной стороны, и, с другой, testicula как носители мудрости, ср. русск. *мудё*, ст.-слав. *мѣдк* — из и.-евр. \**men-dh-: \*mon-dh-*, об особом роде духовного, умственного напряжения, возбуждения). У бурят почиталось небо (тэнгари) в персонафицированном образе Эсэгэ Малана, т. е. мудрого (или плешивого) отца. Небо обладало двумя основными характеристиками: оно было наделено мудростью и способностью творить, рождать, т. е. мудростью в том объеме этого понятия, который был актуален для мифопоэтического сознания (см.: Михайлов Т. М. Из истории бурятского шаманизма с древнейших времен по XVIII в. Новосибирск, 1980, с. 104).

<sup>54</sup> См.: *Mach E. Space and Geometry in the Light of Physiological and Physical Inquiry*. Chicago, 1906; *Пуанкаре А.* Почему пространство имеет 3 измерения. — В кн.: *Пуанкаре А.* Последние мысли. Пг., 1923, с. 43—47 и др.

<sup>55</sup> Возможно, что и некоторые другие попытки объяснения трехмерности пространства, например, аристотелевская ссылка на «совершенство», «завершенность» и «самодовлеющую полноту» трех измерений, так или иначе подхваченная в позднейшей «физической» эстетике (ср. Августина, Фому Аквинского: *claritas, integritas, consonantia*, Буонавентура: *similitudo* и др.), могли бы быть переформулированы или в конечном счете сведены к феномену тела. То же, видимо, относится и к еще более поздней философско-умозрительной традиции объяснения трехмерности пространства (Шеллинг, Гегель и др.). См.: *Alexander S. Space, Time and Deity*. Vol. 1. London, 1947; *Grünbaum A. Philosophical Problems of Space and Time*. New York. 1963 и др. — Впрочем, и те опыты, в которых свойства пространства рассматриваются как вторичные по отношению к неким физическим реальностям и, следовательно, зависящие от них (в начале этой традиции стоит Кант, который еще в 1746 г. в «Мыслях об истинной оценке живых сил» объяснял трехмерность пространства тем, что «субстанции в существующем мире действуют друг на друга таким образом, что сила действия обратно пропорциональна квадрату расстояния»), исходя из некоей физической конструкции, с которой в конечном счете могло соотноситься и космическое тело (Первочеловек) мифопоэтической традиции. Другая аналогия заключается в том, что структура космического тела (ср. мифы о Первочеловеке) как бы задает принцип и у матрицу мифопоэтического пространства, подобно тому как топологические свойства пространства (а трехмерность как раз и относится

<sup>50</sup> См.: *Пасто Т. А.* Заметки о пространственном опыте в искусстве. — В кн.: Семногика и искусствометрия. М., 1972, с. 164. Ср. также: *Fieandt Von K. Form Perception and Modeling of Patients without Sight*. — *Confinia Psychiatrica*, 1959, II, p. 205—210 и, конечно: *Гильдебрандт А.* Проблема формы в изобразительном искусстве. М., 1914.

<sup>51</sup> См.: *Пасто Т. А.* Указ. соч., с. 164—165.

<sup>52</sup> В настоящее время проблема связи «надфизиологического» с физиологическим может быть введена в новый контекст, связанный с последованиями функций полушарий мозга. См.: *Прибрам К.* Язык мозга. М., 1975; *Новов В. В.* Чет и почет. Асимметрия мозга и знаковых систем. М., 1978 и др. (здесь же литература вопроса).



ясные указания зависимости между физическими и математическими законами (а пространство и время в известном смысле как раз и могут пониматься как рамки, внутри которых действительны эти законы) и качественными и количественными свойствами тех форм, в которые воплощается жизнь. Д'Арси Вентворт Томпсон, собственно, и сформулировал в общем виде положение о том, что «no organic forms exist save such as are in conformity with physical and mathematical laws»<sup>56</sup>, и доказал на многих примерах зоологических и ботанических трансформаций роль принципа дискретности в сфере пространственной организации жизни (т. е. в ее геометрических и математических формах). Как ни «просторно» пространство и как ни велики потенции жизни, реальные ее (жизни) проявления вынуждены осуществляться лишь в определенных (а не во всех возможных) пространственных (величина, размер) формах, которые в принципе могут быть математически вычислены<sup>57</sup>. Оказывается, что в некотором смысле пространство тесно для бесконечности форм жизни или, в ином аспекте, жизнь лишена дара сплошного (без изъятия) заполнения пространства: она действует по отношению к нему избирательно и дискретно; даже между ближайшими формами жизни (соседними по классификационной схеме) существует пространственный зазор, зияние. Иначе говоря, подобно скульптуре в гейдеггеровской интерпретации, жизнь могла бы рассматриваться как телесное воплощение мест, которые, открывая каждый раз свою область и храня ее, собирают вокруг себя свободный простор. Следовательно, и здесь речь может идти о контрверзе между жизнью, «штампующей» (членящей) пространство по своим собственным меркам (зависимое от жизни пространство), и пространством, уступающим место жизни при условии, что последняя примет принудительные формы, диктуемые ей пространством (зависимая от пространства жизнь). Разумеется, в контекст этой проблематики должен быть включен и вопрос о соотношении пространства и текста. Но для этого необходимо еще раз обратиться к структуре мифопоэтического пространства, в частности в его семантическом аспекте, о чем вкратце и будет сказано далее.

Мифы о Первочеловеке ценны не только тем, что они позволяют установить связь (вплоть до тождества) между макрокосмом

к его топологической структуре) связаны с проблемой причинности. Ср.: Weyl H. *Philosophy of Mathematics and Natural Science*. Princeton, 1949; Reichenbach H. *The Philosophy of Space and Time*. New York, 1958; Whitrow G. J. *Why Physical Space Has Three Dimensions?* — *British Journal of Philosophical Science*, 1955, vol. 6, p. 13—31; *Idem*. *The Structure and Evolution of the Universe*. London, 1959 и др.

<sup>56</sup> См.: Thompson D'Arcy W. *On Growth and Form*. Cambridge, 1952 (2nd edit.). vol. 1, p. 15.

<sup>57</sup> «Бесконечность возможных форм, всегда ограничиваемая, может быть еще более ограничена и при дополнительных условиях вызвать прерывные величины. . . так, что параметры соотносились бы друг с другом как целые числа или, как говорят физики, квантами». *Ibid.* Vol. 2, p. 1094.

и микрокосмом. Не менее важно, что части тела Первочеловека в известной мере выступают как перевод значения соответствующих частей макрокосма, в частности, и пространства. Собираясь воедино, в целое тела<sup>58</sup>, эти части как бы представляют

<sup>58</sup> Представление о человеческом теле как агрегате (собрании) членов обнаруживается и в некоторых мифопоэтических текстах (даже у Гомера), и в особенностях изображения человека в архаическом искусстве (потенциальная «разъятость» фигуры), и в «языковой» мифологии; ср. внутреннюю форму ряда обозначений тела по принципу агрегатности, соединенности, совокупиности, а также — в более общем плане — наличие грамматической категории целостности — расчлененности, которая имеет своим субстратом обще-семиотическое противопоставление целого (единого) и расчлененного (множественного). См.: Kramer G. *Op. cit.*; Snell B. *The Discovery of the Mind. The Greek Origins of European Thought*. New York, 1960, p. 5—6, 83; Лосев А. Ф. *Эстетика хорошедов в «Законах» Платона*. — В кн.: *Литичность и современность*. М., 1972, с. 142 (об ориентации эстетического объекта в концепции Платона на опыт древнеегипетского искусства), 152 (о человеческом теле как основе художественного произведения у греков); Иванов В. В. *Структура гомеровских текстов, описывающих психические состояния*. — В кн.: *Структура текста*. М., 1980, с. 113—114. — Архаичные варианты народной медицины разрабатывали учение о частях тела в соответствии с их мифопоэтической семантикой, определяемой системой отождествлений и мифом о Первочеловеке и космическом теле. Разъятость частей тела, их состав и иерархия особенно ясно демонстрируются в медицинских заговорах от болезней. Путь «выведения» («отсылки») болезни из человека (изнутри) в мир, на природу, во внешнее пространство вполне соответствует той экстерниризации внутренне-телесного в сферу внешне-вселенского, о которой говорилось выше (в черных заговорах и заклятиях при насыщении болезнью актуализируется противоположный путь — интериоризация внешнего во внутреннее, человечески-телесное). Представление об агрегатности человека и его психического аспекта отразилось в раппербуддийском психологическом трактате «Дхаммасангани» (здесь, между прочим, по отношению к ряду психических комплексов применяется понятие «кучи», которое в других традициях может обозначать и тело). — К этой же теме в конечном счете имеют отношение и такие обычаи, как разбивание посуды на могиле умершего, крошение пшеницы и т. п., и последующие процедуры типа обмывания костей, собиравшие их воедино, украшение их и т. д. — Необходимо уточнить, что в ряде случаев актуализируется отдельная часть целого, например, лицо, характеризующееся открытостью, способностью видеть (т. е. вбирать в себя пространство), слышать, говорить. Таково лицо поэта:

Die, so ihn leben sahen, wußten nicht,  
wie sehr er eines war mit allem diesen,  
denn dieses: diese Tiefen, diese Wiesen,  
und diese Wasser waren sein Gesicht.

O sein Gesicht war diese ganze Weite,  
die jetzt noch zu ihm will und um ihn wirbt.

(Der Tod des Dichters)

Ср. образ просторного лица в русском стихотворении Рильке «Лицо». В связи с агрегатностью в изображении человека можно поставить и отсутствие единого пространства в некоторых ранних представлениях о космосе (ср. учение Анаксимандра с его автономными *χώραί*) и в геометрической вазонии с ее членением пространства на зоны-полосы. См.: Лебедев А. В. *Геометрический стиль и космология Анаксимандра*. — В кн.: *Культура и искусство античного мира*. М., 1980, с. 110—111 (ср. также роль *μυχοί* «недр» в ферекидовом космосе). О лице как сгущенном образе пространства-тела, основанном на интериоризации Я в его сердцевины, см.: *Топоров В. И.* К предисто-

собой пекий параллельный ряд (или план) по отношению к мифологизированным объектам, которые, заполняя пространство и конституируя его, выстраивают в пределах общего пространства некое семантическое подпространство определенной структуры (если говорить о ее локальной проекции). Локальное распределение значимостей этого пространства таково, что оно подчинено принципу постепенного нарастания сакральной отмеченности объекта по мере движения от периферии к той точке пространства, которая считается его центром. В горизонтальной плоскости Космоса пространство становится все более сакрально значимым по мере движения к центру, внутрь, через ряд как бы вложенных друг в друга «подпространств» или объектов (типовая схема: своя страна → город → его центр → храм → алтарь → жертва, из частей которых возникает новый Космос); иногда в соответствии с этим пространство членится на серию все более сужающихся концентрических окружностей, причем в пределах каждой из них все объекты обладают равной степенью сакральности. Центр же всего сакрального пространства отмечается алтарем, храмом, крестом, мировым деревом, *axis mundi*, пупом Вселенной, камнем, мировой горой, высшей персонафицированной сакральной ценностью (или ее изображением)<sup>59</sup>. И в этом случае сам центр становится тем источни-

ком «портрета» и хеттск. *tárpalli*. — В кн.: Структура текста — 81, с. 173—179.

<sup>59</sup> Ср.: *Bogoras W.* Ideas of Space and Time in the Conception of Primitive Religion. — American Anthropologist. New Series, 1925, vol. 27; *Burrows E.* Some Cosmological Patterns in Babylonian Religion. — In: The Labyrinth. Further Studies in the Relation between Myth and Ritual in the Ancient World. London, 1935; *Coomaraswamy A. K.* Symbolism of the Dome. — *INQ* 1938, vol. 14; *Müller W.* Kreis und Kreuz. Untersuchungen zur sakralen Siedlung bei Italikern und Germanen. Berlin, 1938; *Idem.* Die heilige Stadt. Roma quadrata, himmlisches Jerusalem und die Mythe vom Weltabel. Stuttgart, 1961; *Parrot A.* Ziggurats et Tour de Babel. Paris, 1949; *Eliade M.* Traité d'histoire des religions. Paris, 1949; *Idem.* Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux. Paris, 1952; *Idem.* Le Sacré et le Profane. Paris, 1957; *Idem.* Centre du Monde, Temple, Maison. — In: Le Symbolisme des Monuments Religieux, Serie Orientale Roma, 1957, XIV; *Bertling C. T.* Vierzahl, Kreuz und Mandala in Asien. Amsterdam, 1954; *Atkinson R. J. C.* Stonehenge Harmondsworth, 1956 (1960); *Danilélou J.* La Symbolique du Temple de Jérusalem chez Philon et Joseph. — In: Le Symbolisme Cosmique. . . 1957, XIV; *Heine-Geldern R.* Weltbild und Bauform in Südostasien. — In: Beiträge für Kunst- und Kulturgeschichte Asiens. Wien, 1930; *Edwards I. E. S.* The Pyramids of Egypt. Harmondsworth, 1961; *Niel F.* Dolmens et Menhirs. Paris, 1961; *Lockyer J. N.* Dawn of Astronomy. A Study of the Temple Worship and Mythology of the Ancient Egyptians. Cambridge, Mass., 1964 (1894); *Champeaux G. de.* Introduction au Monde des Symboles. Paris, 1966; *Thom A.* Megalithic Sites in Britain. Oxford, 1967; *Nicolle J., Morisset M.* Pour comprendre aujourd'hui rites et symboles de l'Eglise. Paris, 1968; *Lagopoulos A.-Ph.* The Symbolisme of the Pyramid of Cheops. Athens., 1966; *Idem.* Op. cit.; *Топоров В. Н.* L'albero universale. Saggio d'interpretazione semiotiche. — In: Ricerche semiotiche. Torino, 1973, p. 148—209 и другие исследования по символизму центра. Специально в связи с аспектом пространственной ориентации ср.: *Nissen H.* Orientation. Studien zur Geschichte der Religion. Hf. 1—3. Berlin, 1906—1910; *Somerville B.* Orientation. — Antiquity, 1927, vol. 1;

ком, который во многих отношениях определяет структуру всего пространства («сакрального поля»). В вертикальном разрезе Вселенной как наиболее сакрально отмеченная точка пространства обычно рассматривается небесный конец мыслимой «мировой оси», т. е. абсолютный верх (иногда он понимается как Полярная звезда); сама же эта ось выступает в таком случае как шкала ценностей объектов, размещенных в вертикальном пространстве. В других случаях центр помещается там, где «мировая ось» входит в землю; в этом случае он совпадает с центром горизонтальной плоскости. В ряде космологических систем (обычно многоярусных, ср., например, алтайскую традицию) говорится о трех пространствах (в некоторых шаманских мифологиях Сибири различаются земля-пространство верхнего мира, земля среднего мира и земля нижнего мира), а иногда и о большем количестве — о девяти, тридцати трех, девяносто девяти (в зависимости от того, на сколько частей членится каждая из космических зон), ср. тринадцать небес аптековской Вселенной<sup>60</sup>. Но вообще понятием пространства при описании вертикального строения Вселенной пользуются несравненно реже (при том, что нередко в пределах каждого из вертикальных срезов пространство «горизонтализуется»). Тем не менее, во многих случаях именно вертикальная ось пространства наиболее четко высвечивает иерархическую структуру объектов — покойники, души предков, демоны, злые божеества (включая самого повелителя нижнего мира), хтонические животные — внизу; люди, животные — посередине; птицы, ангелы, высшие божеества (включая главного бога), мифологизированные светила — вверху. Местом эпифании, удостоверяющим высшую его сакральность, обычно является центр горизонтальной плоскости — храм, мировое дерево, *axis mundi*. Главный годовой ритуал многих архаических традиций приурочен к этой наиболее сакральной точке пространства и ко времени на стыке Старого и Нового года,

*Lagopoulos A.-Ph.* Op. cit. и др. — Особо нужно отметить древнегреческую концепцию центра (круг с выделенным центром) в широком контексте трансформации категории пространства в точных науках и даже политических теориях, с одной стороны, и формирования городского поселения вокруг агоры, — с другой. Ср.: *Vernant J.-P.* Mythe et pensée chez les grecs. Paris, 1968; *Gernet L.* Anthropologie de la Grèce antique. Paris, 1968 и др.

<sup>60</sup> Хотя ведущим принципом, определяющим количество вселенских пространств, является кратность трем, на некотором метауровне существенно, что это количество всегда нечетно (здесь не рассматриваются очень немногочисленные вырожденные случаи, когда число членений по вертикали четно — 4, 8, 12 и т. д.; все такие примеры объясняются перенесением на вертикаль обычных горизонтальных структур кратных четным). Если учесть, что существуют некоторые основания связывать каждый из трех миров мифопоэтической космологии с одной из пространственных координат (средний мир — горизонтальная протяженность: справа налево, изблизи вдаль; верхний мир — вертикальная протяженность: сверху вниз; нижний мир: снизу вверх, издали вблизи) и, следовательно, допускать, что трехчленная структура Вселенной может представлять собой некую приближительную проекцию трехмерного пространства, — то напрашиваются некоторые аналогии с принципом нечетности пространства Гюйгенса.

когда время достигает своего высшего, наиболее напряженного значения: профаническая длительность разрывается, и все более и более сакрализирующаяся в апогее время как бы исчезает (как и пространство), слившись воедино с трехмерным пространством. Эта новая четырехмерная структура своей мифопоэтической и бытийственной фундаментальностью настолько превосходит трехмерное пространство и одномерное время обычного профанического опыта, что в этом случае (*здесь—теперь*) они пресуществляются в состояние своего собственного преодоления, исчерпания себя, вслед за чем формируются новое пространство и новое время как рамки, в которые вмещается Новый год, новая жизнь, новое благо. Это пресуществление пространства и времени в четырехмерное пространственно-временное единство тем более значимо, что оно воспроизводит акт творения, т. е. то, что было в Начале, когда еще не было ни пространства, ни времени и их только предстояло создать. Ритуал воспроизведения творения позволяет соединить *здесь—теперь* с начальным актом, и это соединение возможно только в пространственно-временном центре, в той середине, где находится сердце данной традиции (ср. положение сердца в теле)<sup>61</sup>, и по отношению к которой осуществляется вся ориентация: ср. систему предлогов типа 'над' ('вверх от'), 'под' ('вниз от'); 'вперед', 'сзади', 'сбоку' и т. п., во многих традициях образующихся от названий соответствующих частей тела — голова, нога, лоб (лицо), затылок (спина, задняя часть), бок, сердце, утроба и т. п.

К этому центру пространства ведет путь, образ связи между двумя отмеченными точками пространства в мифопоэтической и религиозной моделях мира, т. е. то, что связывает — в максимуме условий — самую отдаленную и труднодоступную периферию и все объекты, заполняющие и/или образующие пространство, с высшей сакральной ценностью находящейся в центре, причем достижение цели<sup>62</sup> субъектом пути всегда влечет за собой повышение ранга в социально-мифологическом или сакральном статусе. Движение по пути в мифопоэтическом пространстве превращает потенциальность пути в актуальную реальность и подтверждает действительность-истинность самого пространства, «пробегаяемого» этим путем, и, главное, доступность для каждого познания пространства, его освоения, достижения его сокровенных ценностей. Аспект движения как внутренняя характеристика пространства особенно выявляется в тех обозначениях пространства, которые обнаружи-

<sup>61</sup> Ср. и несколько иные ситуации — совмещение основания Креста с головой (черепом) Адама и т. п.

<sup>62</sup> Целью может являться сам центр пространства (в таком случае предполагается прогрессивно-восходящее движение) или, наоборот, некая предельно отдаленная, самая опасная и плохая точка пространства, например, нижний мир, царство смерти, жилище злого существа и т. п. (в этом случае нисходящее движение к отрицательной точке сразу же «перебрасывает» героя в центр, если только ему удалось успешно решить задачу, связанную с указанным «дурным» местом).

вают связь с названиями орудий движения (например, колеса); кстати, и само пространство в его целостности нередко обозначается как круг, мандала и т. п. Путь может быть известен вплоть до деталей или только в своих крайних точках (начало и конец)<sup>63</sup>, но он всегда труден. Трудность пути — постоянное и неотъемлемое свойство; двигаться по пути, преодолеть его уже есть подвиг, подвижность со стороны идущего подвижника, путника<sup>64</sup>. В мифологеме пути акцент ставится на его неомогенности, на том, что он строится по линии все возрастающих трудностей и опасностей, угрожающих мифологическому герою-путнику и даже его жизни. В пути выделяется начало, исходный пункт, т. е. то место, в котором находится мифологический герой или участник соответствующего ритуала в момент начала действия, конец пути (цель движения), кульминационный момент пути (см. ниже) и некоторые участники пути, рассматриваемые как отмеченные. Начало пути — тот локус, который считается естественным для субъекта пути — жилище богов для бога (небо, гора, вершина мирового дерева, сказочный дворец, святилище храма и т. п.) или дом для человека, будь то сказочный герой, участник ритуала или заказчик заговора. В силу очевидной известности начало пути иногда не описывается подробно, развернуто или даже остается вовсе не указанным. Конец пути — противоположный началу локус в том отношении, что он всегда — цель движения, его явный или тайный стимул. Конец образует главное силовое поле пространства, без преодоления которого центр недоступен. В этом конце находятся высшие сакральные ценности, признаваемые в данной модели мира, или то основное препятствие, опасность, угроза, которые, будучи преодолены или устранены, непосредственно открывают доступ к этим сакральным ценностям и связанному с ними изменению статуса (человек становится святым, подвижником или героем; сказочный герой — царем или богом и т. п.). Самое существенное состоит в том, что начало и конец пути могут не быть жестко фиксированы в реальном пространстве. Начало может быть на периферии, где-то далеко от сакрального центра (ср. Илью Муромца, отправляющегося из села Карачарова «прямоезжею дорогой» в стольный град Киев), и в таком случае конец пути совпадает с этим центром. Но и начало пути может быть в центре — в своем доме, укрытом от опасностей и освященном божественной силой, в своем дворце, в своем святилище или храме, а конец, напротив, далеко от

<sup>63</sup> Впрочем, иногда конечная точка локально неясна (по крайней мере, в начале пути) или семантически неопределенна, но главная ее черта — нечто противоположное началу — обычно сохраняется во всех вариантах.

<sup>64</sup> Иногда у него есть друзья-спутники, разделяющие подвиг пути, или случайные попутчики, которые, как правило, появляются на наименее важных и наиболее легких, простых участках пути и поэтому обычно не связаны с подвигом преодоления пути и вытекающими из этого преимуществами.

центра, в чужой периферии (ср. путь сказочного героя или мифологического персонажа, отправляющегося из дома на край света, в тридцатое царство, в нижний мир). Но в обоих случаях, где бы ни находилось начало и конец пути, существенно, что «опробуется» («провернется») все пространство<sup>65</sup> и что достижение конца всегда обозначает выполнение задачи, достижение цели (или непосредственно, если конец совпадает с сакральным центром, или опосредствованно, если конец находится на враждебной периферии, где нужно уничтожить опасности [например, чудовище, враждебное божество, злого духа, вообще противника], или получить волшебный предмет [живую воду, талисман, ключ и т. п.], что и откроет доступ к сакральному центру или принесет ему обновление, усиление его сакральных свойств и т. д.). При незакрепленности начала и конца пути они скрепляются именно самим путем и являются его функцией, его внутренним смыслом. Через них путь осуществляет свою установку на роль медиатора: он нейтрализует противопоставления этого и того, своего и чужого, внутреннего и внешнего, близкого и далекого, дома и леса, «культурного» и «природного», видимого и невидимого, сакрального и профанического (или градуально: сакрального — менее сакрального). Отмеченность начала и конца пути как двух крайних точек-состояний, пределов выражается и предметно (дом — храм или дом — иное царство и т. п.) и персонажно (достигший конца пути всегда обладает более высоким статусом, чем он же в начале пути).

В определенном смысле можно условно считать, что путь всегда ведет к чаемому центру: независимо от его реальной локализации он выделен как своего рода центр в мифопоэтическом аксиологическом пространстве. Единственное, видимо, исключение — путь в Нижний мир, в преисподнюю, в царство смерти. Туда отправляются не только с целью приобрести некий избыток (например, живую воду, дающую вечную жизнь и юность), но и с тем, чтобы компенсировать элементарную недостачу (например, вернуть жизнь умершему). Ср. разные варианты таких путешествий, отнюдь не всегда кончающихся успехом: сошествие Иананы в подземный мир, странствия Гильгамеша к праотцу Утнапишти (Утнапиштиму) с целью обретения бессмертия, нисхождение Орфея в Аид, чтобы вызвать из него Эвридику, путешествие в царство смерти Одиссея, Энея, Богоматери (схождение во ад в сюжете хождения Богородицы по мукам, ср. пространственный иконографический сюжет схождения Иисуса

<sup>65</sup> Точнее — пространство, взятое в максимуме связанных с ним трудностей и испытаний: «непроеденного» пространства как бы и нет, поскольку все уже пройдено в описанном пути; путь «впитывает» в себя пространство, забирает его (*Прямая дорога, большая дорога! | Простору немало взяла ты у бога.* И. Аксаков). Пространство, которое не описано, оказывается неинформативным.

Христа во ад), странствия по кругам ада, описанные в «Божественной комедии», и многие другие примеры в мифологических, фольклорных и собственно литературных текстах, где установилась длительная и прочная традиция описания пути в царство смерти (уже в Древнем Египте, Двуречье, Индии, не говоря об античности). Этому пути вниз противостоит путь в верх — на небо<sup>66</sup>. Если для богов, живущих на небе, но участвующих и в земных событиях, этот путь не удивителен, то мифологически отмеченным исключением являются мотивы попадания на небо (особенно при жизни) отдельных людей (обычно за благодетельный образ жизни и/или для получения божественных наставлений), а ритуально отмечены институализированные путешествия на небо, в Верхний мир, совершаемые шаманом во время камланий (впрочем, те же шаманы, а в некоторых традициях особые, «черные» шаманы, могут путешествовать и в Нижний мир<sup>67</sup>). Точно так же в индивидуальном опыте медитации, транса, молитвы, особенно в мистических эзотерических системах, известны такие небесные путешествия душ; иногда описывается и сам путь души и ее превращения<sup>68</sup>, в других случаях описание пути сводится к минимуму или вовсе редуцируется, акцент же делается на контакте души и божества (ср. мотив диалога души с богом, хорошо известный как в мистических традициях, так и — шире — вообще в духовной литературе, в художественной словесности и в изобразительном искусстве). Естественно, что путь вверх и вниз описывается, как правило, тем подробнее, чем дифференцированнее структура Верхнего и Нижнего миров и чем богаче мифологическим содержанием разные зоны этих миров (ср. более подробные описания пути вверх и вниз в алтайской традиции с ее многослойными мирами). Следует при этом помнить, что только мифологический персонаж или служитель культа (шаман) исключительных качеств способны совершить вертикальный путь вверх и/или вниз, т. е. «пройти» всю Вселенную по вертикали, тогда как «прохождение» мира по горизонтали, как правило, просто связано с принадлежностью к классу героев, подвижников или к особому сословию (например, участие в ритуале, в паломничестве и т. п.). Отсюда и различие: простой смертный может реально вступить на горизонтальный путь и при особых усилиях проделать его, но вертикальный путь может быть проделан лишь фигурально — его душой.

<sup>66</sup> Впрочем уже в раннефилософской, хотя и сильно мифологизированной, традиции подчеркивается тождественность этих двух путей: *ὅδος ἄνω καὶ κάτω καὶ ὁδοῦ.* Гераклит. Фрагм. 60 (= Hippol. Refut. IX, 10)

<sup>67</sup> В ряде шаманских традиций, прежде всего в Сибири, существуют представления об особом водном пути — о космической (или родовой, или шаманской) реке, которая проходит через все три вертикальные мира: с неба через землю в Нижний мир.

<sup>68</sup> Ср. державинского «Лебедея»: *Необычайным я паренем | От тленна мира отделясь. | С душой бессмертною и пенем, | Как лебедь, в воздух поднимаюсь. | В двойком образе нетленный, | Не задержусь в вратах мытарств...*

Но и горизонтальный путь сложен, и его совершение — признак отмеченности. В мифопоэтических описаниях этого пути бросаются в глаза две особенности. Одна из них относится как бы к внутренней характеристике пути с точки зрения воплощения в разных частях пути свойства «быть сакральным». Под этим углом зрения различаются два вида пути, отмечаемые разными объектами: 1) путь к сакральному центру, строящийся как овладение все более и более сакральными концентрическими зонами с находящимися в них объектами, вплоть до совмещения себя с этим сакральным центром, обозначающего полноту благодати, причастия, освященности и 2) путь к чужой и страшной периферии, мешающей соединению с сакральным центром или же уменьшающей сакральность этого центра; этот путь ведет из укрытого, защищенного, надежного «малого» центра — своего дома, точнее — из образа святилища внутри дома (красный угол с образами, очаг с живым огнем, домашний жертвенник и т. п.) — в царство все возрастающей неопределенности, негарантированности, опасности. Вот эта вторая особенность мифопоэтических описаний пути и реализуется в текстах, типичным примером которых могут служить заговоры или некоторые виды сказок, в которых изображается возрастание энтропии и ужаса по мере развертывания пути: дом → двор → поле → лес, болото, теснина → яма, дыра, колодец, пещера → иное царство. При этом типе пути сакральные ценности, высшее в данной модели мира благо, обретается не постепенным к нему приближением, как в пути первого типа, а наоборот, — через предельное удаление от него, но зато вдруг, сразу, в максимально сложной и исполненной риска борьбе — поединке со злом, обладающим избытком силы и агрессивности. В первом случае допустимы несколько попыток приблизиться к сакральному центру, во втором — только одна: ее цена — поражение и смерть или же победа и жизнь. Характерно, что мифопоэтическое сознание отдает предпочтение этому второму пути, т. е. ситуации риска, случая, почти неконтролируемого выбора, предельного драматизма. Интересно, что даже относительно простая и «спокойная» схема первого типа — постепенное приближение к сакральному центру — в мифах, связанных с основным годовым ритуалом, взвинчивается и драматизируется. Оказывается, что до сих пор ясно членимый и надежно охраняемый в отдельных своих частях путь, как и вся структура сакрального пространства, лишь по виду и мости свои и сакральные: на самом деле, динамическое злое начало уже не в меньшей мере, чем доброе начало, пытается контролировать и путь и «собираемое» (проходимое) им пространство; все начинает приходиться в состояние неустойчивости, все теряет свои контуры, дробится, переходит одно в другое (ср. наиболее характерную трактовку Антихриста как имитатора Христа, почти от него не отличаемого, у Вл. Соловьева), и нужен новый (как в «начале», т. е. во время творения) подвиг-жертва, который восстановит и весь путь, и через него всю структуру са-

крального пространства-времени, и контроль над ними добрых божественных сил. Этот динамический образ пути, связанного с предельным риском, отвечает глубинному соотношению особенностей человеческого восприятия мира и вероятностному характеру постигаемого этим восприятием мира. Значимо и ценно то, что связано с предельным усилением, жертвой, с ситуацией, «или—или», с тем, что не просто получено, а завоевано, в чем (или благодаря чему) произошло становление человека как героя, как божества или богоподобного, богоравного существа. Именно эта установка лучше всего объясняет самую структуру пути в описаниях второго типа. Мало того, что такой путь строится, как было сказано, по принципу возрастающей сложности и опасности: он еще полон неопределенностей, незапланированных препятствий, импровизированных угроз, неожиданностей разного рода. Кульминационный момент пути совпадает с максимумом энтропии. Он приходится на стык двух частей, указывающих на границу-переход между двумя по-разному устроенными «подпространствами» (отсюда особая выделенность всех вариантов «границы»: порог, дверь, лестница, окно, мост и т. п. — и необходимость особой внутренней сосредоточенности героя в этих ответственных местах — от сказочных персонажей до персонажей Достоевского). Если орудийное выражение неопределенности на пути — перекресток, развилка дорог, каждая из которых сулит опасность, то орудийным воплощением самой опасности, кризиса, некоего провала в пути (выпадение одного из необходимых его звеньев, так сказать, «выдирка» из пути и, следовательно, связываемого им пространства), служит мост, переправа. В этом месте опасность сгущается настолько<sup>69</sup>, что ставится под угрозу сама реальность пути и возможности его преодоления. В мифопоэтическом сознании в такой ситуации весь путь как бы сжимается в ничтожный по протяженности, но важнейший по значению участок — в мост<sup>70</sup>. Переправа через этот самый ответственный участок пути особенно сложна: она требует от героя-путника смелости (поединок с чудовищем), хитрости и изобретательности (герой переправляется через этот участок пути в образе животного или будучи зашитым в шкуру, с помощью птицы, на коне или лодке, по дереву, по лестнице, по ремням, используя волшебное средство или чудесного вожакого), особого покровительства: в опасном месте особый жрец совершает ритуал обезвреживания злой силы<sup>71</sup>; отсюда обычай ставить

<sup>69</sup> Не случайно в этом месте путник не только обнаруживает отсутствие нормального пути (например, огненная река), но и активных своих противников — дракона, змея, хищного зверя, злого духа, демона, разбойника и т. п.

<sup>70</sup> Отсюда нередкие обозначения моста как пути, ср. лат. *pons (pontis)* 'мост' при ст.-слав. ПЖТЬ, др.-инд. *pāṇiḥa-* и т. п. 'путь' — из и.-евр. \**pont-*. О переправе см.: *Пронн В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946, с. 184 и след.

<sup>71</sup> Ср. отзвуки этих функций у древнеримского жреца *pontifex* 'а букв. 'делающий мост' или в индоевропейской перспективе 'делающий путь'. Ср. концепцию Хокарта о функции «открывателя путей» (ср. мифопоэтиче-

в самом опасном месте пути (в частности, на переправе, у моста или на самом мосту и т. д.) крест, часовню, изображение божественного покровителя дорог (ср. «гермы» в Древней Греции или изображения Гекаты *τρίμορφη*), другие символы безопасности и успеха; вместе с тем преодоление этих участков пути требует и особого поведения путника: бдительности, соблюдения запретов, в частности некоторых специфических табу и т. п. Невыполнение этих правил нередко ведет к гибели путника и, значит, к незавершенности пути, к разъединению со сферой сакрального. Впрочем, не меньшее внимание и забота могут уделяться в архаичных культурах и благоприятным, особенно сакральным, местам. Характерный пример, сохраняющийся и в культурах иного типа, — алтарная преграда в виде иконостаса с изображением святых. Эта преграда отмечает то место пути, соответственно — пространства, где проходит граница между невидимым высшим божественным миром и видимым человеческим земным миром. Для предстоящего иконостасу верующего иконостас — место ангелофании, встречи с невидимым миром, о котором свидетельствуют святители. Через него человек входит в богообщение, тем самым восстанавливая связь между двумя частями пути-пространства. Именно поэтому эта пространственная граница сама сакральна и выступает как основная веха — завершение всего пути <sup>72</sup>.

Путь, конституируемый объектами (как топографическими, так и сакральными), отмечающими разные участки пути, и нередко в целом соотносённый с определенными временными координатами, выступает как один из важнейших пространственно-временных классификаторов или — более узко — как еще одна модель «специализации» времени. Одним из воплощений такой классификационной функции пути следует считать очень широко распространенную мифологему о пути Солнца или соответствующего солнечного божества (его коней, колесницы, лады и т. п.) в течение суточного или годового цикла. Эта мифологема небесного пути Солнца нередко обрастает рядом мотивировок мифологического характера, из которых более других известны две — борьба с чудовищем, проглатывающим Солнце к концу дня и изрыгающим его на грани ночи и утра, или несовместимость Солнца и Месяца в связи с историей так называемой «небесной свадьбы». Не случайно, что как раз божества, связанные с Солнцем, имеют особо тесное отношение к пути. Помимо хорошо известного пути древнеегипетского бога Ра (который, кстати, определяет собой

ское амшдуа «открывателя врат»), из которой позже развились функции ведущего жреца и главного военачальника, еще не утративших связей с образом пути. См.: *Hocart A. M. Kings and Councillors*. Chicago—London, 1970 (1st edit. — Cairo, 1936). Ср. также: *Lenormant F. Monographie de la voie sacrée*. Paris, 1864 (об элевсинской процессии Иакха и ее пути, описанном еще Павсанием I, 36, 3—38, 5, ср.: *Preller L. De via sacra Eleusinia*. I—II. Dogpat, 1841).

<sup>72</sup> См.: *Флоренский П. А. Иконостас*. М., 1972, с. 83—149.

и путь звезд), стóит особенно указать на точное (почти научно-образное) описание двухфокусного циклического пути ведийского бога Пушана, связанного с Солнцем; этот путь предполагает повторение, у него две пространственно-временные кульминации <sup>73</sup>. Пушан родился на высоте и вторично — в глубине, в яме, рождение было в ноche года (ср. RV VI, 58, 1), в середине и не ночного часа, на юге; в другой раз он родился в середине года, на севере (любопытно, что оба эти крайних полюса циклического пути Пушана кратчайшим образом соединяются вертикальным путем, символизируемым Аджа-Экападом, одноногим козлом) <sup>74</sup>. Мифологема пути, часто в своей основе кругового, повторяется в связи со многими древнеиндийскими божествами, так или иначе соотносимыми Солнцем <sup>75</sup>. В других традициях мотив пути также связывается с солярными божествами — от комического хоровода Аполлона до хождения латышского Усиньша за пастухами-ночлежниками и их скотом по почным дорогам. Но, как и в других традициях, актуальны и земные пути. Особо рельефное воплощение образ земного пути и его божества получает в фигурах Гермеса или Меркурия. Неким образом небесного (солнечного) пути может быть и реальный путь (нередко именно круговой или предполагающий во всяком случае возврат к исходной точке), совершаемый, например, некоторыми автохтонными австралийскими племенами по своей племенной территории. Эти «круговые» путешествия, совершаемые ежегодно, соотносимы с тотемическими мифами о страданиях предков. Наиболее четко сохранившиеся мифы (например, у аранта или лоритья) строятся примерно по одной схеме. Тотемные предки проделывают путь (в одиночку или группой) на свою родину (обычно на север, но иногда и на запад); недалеко от ро-

<sup>73</sup> См.: *Kramrisch S. Pūṣan*. — JAOS, 1961, vol. 81.

<sup>74</sup> К двум полупутям Пушана — вниз и вверх — ср. приведенную выше мифопоэтическую по своему характеру формулу Гераклита.

<sup>75</sup> Тот же Пушан называется «мастером пути» и «охранителем путей», он «искусен в путях», приготовляет их, проводит хороший путь, очищает пути и т. д. Богиня утренней зари Ушас озирает пути людей, приготовляет их для людей, освещает их, всегда следует правильным путем. С путем связаны Сурья, Ашвины, Митра, Адити и др. Более того, связь с путем, наличие своего пути становится важной характеристикой и других богов — Варуны, Индры, Агни, Сомы, Адитьев в целом, не говоря уж о подвижных Марутах. В соответствующих мифах формируется самостоятельный мотив пути: указываются его начало и конец, его открывают, готовят, очищают, его ищут и находят, по нему идут и его проводят (ср. о пути Солнца — RV X, 189, 1 и др.). Два пути ожидают умерших в мифологизированной космологии древних индийцев — путь богов (*devayāna*) и путь предков (*pitṛyāna*). Очень характерно, что в ведийском языке слово для пути может выступать в мужском роде, но иногда и в среднем (тогда оно обозначает не только небесный путь, но и небесное пространство как жилище богов). В ряде более поздних философизированных концепций (как, например, у Нагарджуны) идущий /субъект/, проходимое, т. е. путь /объект/, и самое идение /предикат/ неразрывно связаны друг с другом, и эти их свойства используются для дискредитации логической доказуемости идеи движения вообще (ср. сходные парадоксы движения у элейцев и, в частности, трактовку самого пути в апориях Зенона).

дины они встречаются с местными «вечными людьми» того же самого тотема. После этого тотемные предки уходят в пещеру, под землю, превращаются в скалы, камни, деревья, чуринги. По особенно важно, что весь путь с исключительной подробностью характеризуется имевшими место событиями: тщательно отмечаются все стойбища, места трапез, встреч, смертей (в частности, в этих местах нередко образуются тотемические центры) и т. д. Сам путь представляется нелегким: считается, что его нужно прокладывать заново (чуринги, культовые жезлы, некоторые другие сакральные предметы рассматриваются как орудия, с помощью которых творится путь). Сходное движение по периметру пространства («круговой» путь) предполагается и в специальных ритуалах освоения нового пространства (захвата новых земель, ср. нем. *Landnahme*), его освящения (вплоть до крестных ходов вокруг церкви и т. п.), и в выборе места для поселения или для отдельного дома (ср. освящение пространства, на котором должно быть построено поселение или дом, и освящение основных центров, например, переднего угла и печи при ритуале перехода в новый дом у восточных славян <sup>76</sup>), и в обведении жениха и невесты вокруг некоего символа, совершаемом под руководством жреца типа реконструированного Хокартом «открывателя путей». Освящение пространства и его ключевых точек достигается не только самим фактом актуализированного пути-шествия, но и жертвоприношением, помещением в отмеченных точках сакральных символов (крест, икона, другие знаки благополучия) <sup>77</sup>, разного рода оберегами и амулетами, молитвами, заговорами, соблюдением определенных правил поведения в пути. Во всех упомянутых случаях проделанный «круговой» путь имеет целью освоение внутреннего пространства и усвоение

<sup>76</sup> См. Байбури А. К. Обряды при переходе в новый дом у восточных славян. — СЭтп. 1976, № 5, с. 81—87. Промежуточная операция между освоением нового пространства и переходом в новый дом — установление места для нового поселения с помощью ритуальных измерений (ср. *Roma Quadrata*) и определения благоприятного момента. Уместно напомнить, что для ряда мифопоэтических традиций актуально представление о доме как о некоем в нем отчуждаемом теле владельца дома, продолжающем с волеотчуждаемое тело. Особенно отчетливо такие представления связываются с царем: по отношению к нему его собственностью, его «плотью» является и супруга, и дом (дворец) и все царство, которому, в частности, могли приписываться телесные характеристики. Любопытно, что в Древней Индии само жилище строилось как бы по чертежу вселенского тела первочеловека Пуруши: моделью являлась мандала («Васту—Пуруша»), расчлененная на пады (64 или 81), соотносившиеся с частями тела Пуруши. Точки пересечения диагоналей мандалы и «малых квадратов» (пад) — «мармы» — понимались как жизненно важные части тела Пуруши и соответственно жилища; считалось, что они особенно ранимы и им нельзя причинять вреда (напр., вбивать колышки, устанавливать опорные столбы), так как это могло бы отрицательно отразиться на самом хозяине дома. См. Вертоградова В. В. Архитектура. — В кн.: Культура Древней Индии. М., 1975, с. 302; Романов В. Н. Древнеиндийские представления о царе и царстве. — ВДИ, 1978, № 4.

<sup>77</sup> Ср. мифологические фигуры богов стран света, охранителей-стражей границ пространства и ключевых точек пути и т. п.

его себе через познание его самого и его вещно-объектной сферы, через изгнание злого, деструктивного начала.

«Объектная» насыщенность пути, имеющая свое объяснение в глубинах мифопоэтического сознания и обычно выступающая как смысловой центр всей мифологемы пути и композиционная ось соответствующих мифологических текстов (ср. роль такого же композиционного центра в мотиве переправы в сказках), позже становится уже не всегда мотивированным стилистическим приемом в жанре мифологизированных итинерариев (типа знаменитого древнекитайского каталога гор и морей «Шань хай цзин» или обширных фрагментов топографических списков или классификаций в квази-исторических записях или реестрах в Древнем Двуречье, Китае, у древнегреческих логографов и т. д.). Даже в средневековых итинерариях по Европе, преследовавших вполне определенные практические цели, еще вполне отчетливо сохраняются как элементы структуры и стиля мифопоэтические представления о пути. Точно так же и в поэтическом творчестве больших художников постоянно всплывают архетипические образы пути [«Одиссея» Гомера, «Энеида» Вергилия, «Божественная комедия» Данте, у Бэньяна, у Гете и немецких романтиков (ср. типично романтическую мифологему путешествия в Италию как воплощения общего устремления — *Dahin!*), Гоголя, Достоевского, Блока, Белого, Рильке и др.].

Горизонтальный путь может развертываться не только на земле, в Среднем мире, но и в Нижнем (ср. выше о поэтапном странствовании Инанны) и в Верхнем, на небе (наиболее типичный пример — образ Млечного Пути, он же — Птичий путь, Дорога душ; ср. др.-греч. *ὁδὸς ψυχῶν* в связи с указанием Пиндара о душах, направляющихся за Океан путем Зевса — *Διὸς ὁδόν*; ср. также Небесную реку, путь, по которому герой преследует своего противника или животное, на которого идет охота; иногда, правда, как у финских народов, Млечный Путь теряет свойство горизонтальности и представляется в виде мирового дерева <sup>78</sup>). Вырожденный вариант мифопоэтического пути — улицы в городе, определяющие сеть связей между частями целого с подчеркиванием иерархических отношений (выделение главной улицы; нахождение на ней или на площади, в которую она впадает, символов высшей сакральной или десакрализованной светской власти и т. п.). В некоторых сильно геометризованных культурах известны улицы, указывающие стороны света и, следовательно, участвующие в более глубокой символической игре <sup>79</sup>. Наконец, уместно упомянуть о пути как образе дурной вечности (ср. обреченность па такой путь Вечного жиды); подобный путь не принимает участия в становлении субъекта, он не только бесконечен:

<sup>78</sup> Ср. также радугу как небесный путь, но синтезирующей горизонтальные и вертикальные свойства.

<sup>79</sup> Ср. обычай обозначения улиц города по названиям объектов, находящихся во внешнем пространстве (в частности, по названиям других городов, в направлении которых ориентированы улицы данного города).

он безблагодатен и ничему не может научить (как и беспрестанный путь Сизифа — в гору с камнем и с горы, вслед за скатившимся камнем). Особый тип нарочито затрудненного пути представляет собой лабиринт: для того, чтобы в пространстве лабиринта найти путь, открыть его, необходимы или сверхчеловеческие способности, ясновидение, высшее сакральное знание, или хитрость и помощь со стороны сочувствующих (ср. историю Тесея и Ариадны с ее путеводной нитью). Но есть и такой тип «трудного» пути, который связан с подлинным спасением и искуплением (ср. крестный путь на Голгофу с особо выделяемыми 12 остановками на этом пути — от смертного приговора до смерти на кресте).

Во многих мифопоэтических и религиозных традициях мифологема пути выступает не только в форме зримой реальной дороги, но и метафорически — как обозначение линии поведения (особенно часто нравственного, духовного), как некий свод правил, закон, учение, своего рода вероучение, религия. Во многих случаях ценность пути состоит не столько в том, что он венчается неким успехом, достижением благого и чаемого состояния, сколько в нем самом<sup>80</sup>. Целью является не завершение пути, а сам путь, вступление на него, приведение своего Я, своей жизни в соответствие с путем, с его внутренней структурой, логикой и ритмом. Не случайно, что целый ряд великих духовных концепций подчеркивают именно то, что есть путь и его можно о т к р ы т ь. Будда называл свое учение не иначе, как Средним путем (др.-инд. *madhyamā pratipad*, пали *majjhimā paṭipadā*), поскольку в плане практического поведения он противопоставлялся крайнему аскетизму и гедонизму, а в метафизическом плане — учениям, согласно которым «все существует» или «ничто не существует»<sup>81</sup>. В буддийском символе веры «Четырех Благородных Истинах» говорится не только о том, что существует страдание, существует его причина и существует прекращение страдания, но и о том, что с у щ е с т в у е т п у т ь к прекращению страданий. Структура этого пути восьмерична<sup>82</sup>: правильное видение, правильная мысль, правильная речь, правильное действие, правильный образ жизни, правильное усилие, правильное внимание, правильное сосредоточение. Этот путь — единственный противовес дурной бесконечности сансарического существования, единственный шанс в сотерологических чаяниях человека. По-

<sup>80</sup> «В человеке важно то, что он мост, а не цель: в человеке можно любить только то, что он переход и уничтожение», — скажет позже Ницше в «Так говорил Заратустра»; ср. там же главу «О пути создающего».

<sup>81</sup> Одна из ведущих школ буддизма, подчеркивающая идею Среднего пути, носила соответствующее название — *маджьямики*.

<sup>82</sup> Ср. восьмеричные и четверичные пространственные структуры. См.: *Семка Е. С.* Типологические схемы четырех- и восьмичленных моделей мира. — В кн.: III Летняя школа по вторичным моделирующим системам. Тевисы. Тарту, 1968, с. 137—147. — Характерно, что духовные учителя джайнов назывались *tirthankara*-, т. е. 'творящий путь, переход (мост) через поток существования'.

этому Средний путь буддизма — путь спасения, путь к Nirване («Вот путь, и нет другого. . .»). Дхаммапада XX, 273—274).

Фактически путем является и учение о Дао, развитое Лао-цзы в «Даодэцине» и усвоенное также конфуцианством (хотя иногда предполагается обратное направление заимствования). Уже в раннежюуском Китае начала, видимо, оформляться идея Дао — Пути, Истины, Порядка, естественного пути самих вещей как выявления их внутренней сущности и их взаимосвязи в мире. Как истинный путь Дао противопоставляется ложному пути. С путем связано знание во всей его полноте, хотя люди не всегда признают это: «Если бы я владел знанием, то шел бы по большой дороге. Единственная вещь, которой я боюсь — это узкие тропинки. Большая дорога совершенно ровна, но народ любит тропинки» («Даодэцин», 53)<sup>83</sup>. В древнекитайских философско-религиозных трактатах учение о пути (или Путь как учение) играет совершенно исключительную роль. «Путь Неба и Земли может быть полностью выражен в одной фразе: Так как он лишен двойственности, то поэтому невозможно постичь, как он создает вещи. О пути Неба и Земли [можно лишь говорить], что [он] всеобъемлющ, устойчив, высок, ярок, что [сфера его действия] огромна и что [он] постоянен» («Ли цзи», гл. 53). О пути Неба и Земли, о правильном и неправильном пути, о пути совершенного и благородного человека, о естественном пути, о пути размышления говорится постоянно. Особое внимание привлекает к себе путь Неба: «То, что даровано [человеку] Небом, называется его природой; [действия], соответствующие этой природе, называются [правильным] путем; упорядочение [этого] пути называется воспитанием. От [правильного] пути ни на миг нельзя отойти; то, от чего можно отойти, вовсе не является [правильным] путем» (Там же, гл. 52).

Древнееврейский монотеизм также строится как учение о пути, указуемом господом: «Укажи мне, господи, пути твои» (Псалт. XXIV, 4), «Ты укажешь мне путь жизни» (там же XV, 11), «научи меня, господи, пути твоему» (там же XXVI, 11), «все пути господни — милость и истина. . .» (там же XXIV, 10), «держись пути его» (там же XXXVI, 34), «Праведен господь во всех путях своих» (там же CXIV, 17) и т. п. Сотни раз в Библии говорится о пути господя, завета, жизни, мудрости, правды, разума, милости, праведности, света и т. п., но нередко речь идет и о другом пути — пути неправедности, греха, лжи, зла, беззакония. Этих путей пужно сторониться, избегать вступать на них, исправлять их, ибо, говорит господь: «Я буду судить вас, дом Израилев, каждого по п у т я м его. . .» (Иезекииль XVIII, 30). Особенно актуально противопоставление прямого и кривого пути (ср. Псалт. XXXVI, 14, но — Притчи II, 15), очень существенное и для древнеиран-

<sup>83</sup> Как вариация темы соотношения простоты и сложности: Она [простота. — В. Т.] всего нужнее людям, | Но сложное понятней им. Отсюда — п тема соблазна, искушения при определении истинного пути, осваивающего и усваивающего субъекту пути истинное пространство.



ской традиции (Аша-Арта — Друдж, т. е. Правда—Ложь<sup>84</sup>). Новый Завет в значительной степени продолжает библейскую образность и символику пути («Учитель! мы знаем, что ты справедлив, и истинно пути божию учишь». Мф. XXII, 16; ср. путь истины, спасения, прямой путь, но и ложный путь, Каинов путь и т. п.), но в нем же дан и знакомый Ветхому Завету экзистенциально обнаженный и предельно личный, персонафицированный образ пути — «Фома сказал ему: Господи! не знаем, куда идешь; и как можем знать путь? — Иисус сказал ему: Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Иоанн XIV, 5—6).

В гностицизме понимание пути к спасению предполагает прежде всего самопознание человека. Основатель манихейства Мани усвоил из гностицизма учение о роли познания (ср. мудрость), обращенного на самораскрытие человека, и через это самопознание — пути к богу, к спасению. Познание самого себя, т. е. внутреннее просветление, «самооткровение» (об этом говорится уже в известной надписи на дельфийском храме Аполлона и Сократом платоновской «Апологии») помогают установить связь между первородной чистотой, грехопадением и его искуплением на пути к спасению, т. е. установить весь путь общечеловеческого духовного опыта. И позже многие религиозные и философские учения строятся как изложения пути, т. е. не столько как некий статический свод правил (типа катехизиса), сколько в виде динамической модели последовательного движения, восхождения духа, т. е. пути, могущего содержать в себе такие отрезки, в отношении которых не существует готовых рекомендаций<sup>85</sup>.

<sup>84</sup> Ср. Правду и Кривду и соответствующие два пути в русской фольклорно-мифологической традиции, которая в учении о пути могла не только сохранять исконную индоевропейскую мифологию о двух путях (как и об открытии — рождении истинного пути, ср. индо-иранскую формулу, отраженную в вед. *rañhām & rad-*, др.-перс. *rañim & rad-*), но и отражать сложные влияния буддизма, гностицизма, манихейства и т. п. Ср. также в кумранских рукописях «Комментарий на книгу Хаваккука», где противопоставлены Учитель праведности и Нечестивый священник как возглаватели двух разных путей. Но уже гораздо раньше в хеттской литературе был известен заимствованный рассказ о двух сыновьях Ашпу — Дурном и Истинном, чьи имена выводятся из мотивов дурного и истинного пути богов.

<sup>85</sup> Путь и субъект пути соотносимы в том отношении, что в пути не все ясно и predetermined с самого начала (в пределе — не всякий путь может быть пройден, не на всяком пути цель достижима) и не всякий субъект пути способен к преодолению пути. Отсюда — разные пути для разных людей. Помимо общего противопоставления «широкого» и «узкого» пути в разных религиях (или пути для всех и индивидуальных частных путей) существуют и иные *principia divisionis* пути. Так, в Индии издавна различались три пути, ведущих человека к богу: путь исполнения долга (бескорыстный труд, обряды и т. п.), путь знания (знание обретается в напряженной сосредоточенности медитации, и лишь немногие могут следовать по этому пути), путь преданной любви, сопричастности божеству (ср. бхакти; достаточно иметь любящее сердце, чтобы вступить на этот путь). В гностицизме путь есть не только цель гносиса, но и сам гносис, причем на этом пути снимается противопоставление субъекта и объекта познания. См.: *Трофимова М. К.* Указ. соч., с. 7, 204 и др.; *Jonas H.* The Gnostic Religion. Boston, 1958; Gnosticism. An Antho-

Мифопоэтические представления о пути в значительной степени были усвоены и более поздними эпохами. В частности, сам характер пути и его роль в становлении героя как субъекта пути не только в значительной степени определяют характер хронотопа в художественных текстах, но и предопределяют жанровый тип этих текстов (ср. античный авантюрный роман испытания, авантюрно-бытовой роман, биографический роман, как и более поздние жанровые разновидности — рыцарский роман, плутовской роман, роман воспитания и т. д.), и тип самого героя этих текстов<sup>86</sup>. Этой определяющей роли пути в произведениях указанных жанров соответствует жизнестроительная программирующая роль образа своего пути во всей его целостности (прогнозирующая функция), хорошо известная по жизненному и творческому опыту больших поэтов, художников, композиторов, мыслителей, религиозных деятелей. «Первым и главным признаком того, что данный писатель не есть величина случайная и временная, является чувство пути», — писал Блок («Душа писателя», 1909). Будущий путь дает о себе знать художнику, не находящему ответа в эмпирической жизни, и ведет его вперед: *Не жди последнего ответа, | Его в сей жизни не найти. | Но ясно чуется слух поэта | Далекий гул в своем пути* («Стихи о Прекрасной Даме») <sup>87</sup>.

Из сказанного выше с очевидностью следует, что для мифопоэтического сознания путь, не совпадая с пространством, выступает как его квинтэссенция, его интенсифицирующая сумма, его линейный одномерный образ. Само пространство определяется через совокупность путей, которые могут находиться в нем (сам же путь в значительной степени соотношен с типом персонажа, который может являться субъектом пути). Тем самым набор путей данного пространства определяет пространство с точки зрения его проходимости-преодолимости, является сжатым итогом динамических потенциалов этого пространства, его конструктивных возможностей и недостатков, которые со временем могут стать *locus'ом* деструктурирующих тенденций в данном пространстве. Признаки начинающегося процесса демифологизации и десакрализации пространства (ср. абстрактную пространственную экстенсивность с обилием случайностей, с одной стороны, и автоматизмов, с другой; «техническую» неконкретизированную связь пространства и времени; пассивность и из-

logy. Ed. by R. Ch. Grant. London, 1964; *Schenke H.-M.* Die Gnosis. — Umwelt des Urchristentums, Bd. 1. Berlin, 1965 и т. п.

<sup>86</sup> См. об этом: *Бахтин М. М.* Вопросы литературы и эстетики. М., 1975 (глава «Формы времени и хронотопа в романе»).

<sup>87</sup> Об образе пути в поэзии Блока см.: *Максимов Д. Е.* Идея пути в поэтическом сознании Ал. Блока. — В кн.: *Максимов Д. Е.* Поэзия и проза Ал. Блока. Л., 1975. — О символике пути в сказках (приключении, подвиге, трудности, опыт, познание, учение, движение вперед и т. п.) см.: *Beit II. von Symbolik des Märchens. Versuch einer Deutung.* Bd. 1—3. Bern, 1952—1957 (ср. индекс — Bd. III, S. 250). Разнообразна символика пути и в словидениях (широкий путь — счастье, узкий путь — обман, изрезанный колеями путь — разногласия и т. п.).

вестную «механистичность» героя в отношении пространства и времени и т. п. как характерные черты античного романа) прежде всего отражаются в образе пути. В этом смысле путь находится в первом ряду демифологизирующихся пространственных объектов. Но было бы принципиальной ошибкой (повторяющейся, однако, неоднократно) считать этот процесс демифологизации пространства основной тенденцией в развитии так называемых «сильных» текстов (художественных, религиозных, некоторых видов философских), реализующейся тем полнее, чем более удален во времени данный текст от прошлого и чем ближе он к настоящему времени. Действительно, многое в образе пространства (и пути) демифологизируется, становится добычей времени, овещается и навсегда остается в своей эпохе, в породившем его локусе и ближайших его локально-временных окрестностях. Но нельзя упускать из виду, что в наиболее значительных художественных текстах нового времени снова и снова генерируется подлинно мифопоэтическое и самодовлеющее пространство, выступающее как противоядие отпадающим и технизированным образам пространства. Это новое «завоевание или, точнее, усвоение себе, обживание, одухотворение пространства совершается в разных направлениях и разными способами. Среди них — создание новых мифологем о пространстве, которые иногда становятся лейтмотивом целых текстов и «разыгрываются» не только на уровне образов и идей, но и на собственно языковом уровне.

Характерный пример — творчество Андрея Белого («Пепел», проза — «Петербург» и другие романы). Несколько образцов: *Довольно: не жди, не надейся — | Рассейся, мой бедный народ! | В пространство пади и разбейся | За годом мучительный год! | ... Исчезни в пространство во, исчезни, | Россия, Россия моя! («Отчаянье»); — Огоньками злых поверий | Там глядят в простор | ... Придавила их неволя, | Вы — глухие дни. . . («Деревня»); — В пространство бежит — убегают | Далекая лентя шоссе | . . . Слагаются темные тени | В узоры промчавшихся дней («Шоссе»); — Пролетают поля росяные. | Пролетают в поля: умереть. | Пролетают: так пусто, так голо. . . | Пролетают — вон там и вон здесь — | Пролетают за селами села, | Пролетают — за весями весь; | . . . Мать Россия! Тебе мои песни — | . . . Там в пространстве твои ледяные | С буреломом осенним гудеть («Из окна вагона»); — Окрестность леденеет | Туманным октябрем. | Прокружится, провет | И ляжет под окном, | . . . Там путь пространства чертит. . . | Ящик ударил звоном | В простор окрестных мест. | . . . В небытие утонет, | Затянет вечным сном // Пространство, время, бога | И жизнь, и жизни цель — | Железная дорога, | Холодная постель, («Телеграфист»); — В пустое, в раздольное поле | Лечу, свою жизнь загубя: | Прости, не увижу я боле — | Прости, не увижу тебя // На дальних обрывах откоса | Прорости — промерцали огни; | Мостом прогремели колеса. . . | Усни, мое сердце, усни! // Несется за местностью местность — | Летит: и летит — и летит. . . («В вагоне»); — . . . А нылче в родную деревню, | Пространствами стертый, бредет. | . . . Туманится в сырости — тонет | Окрестностей никнувший вид. | Худые былинки наклонит, | Дождями простор запылит — // Порыв разгулающейся стужи, | В полях разорвется, как плач. . . // . . . Но пути ник, лижут стороны ку | Кляня, убирается прочь. . . («Бурьян»); — Поля моей скудной земли | Вон там переполнены скорби.*

*| Холмами пространства вдали | Из горби, равнина, изгорби! | | . . . Просторы голодных губерний | | Просторов простертая ять; | В пространствах таятся просторства. | Россия, куда мне бежать | От голода, жора и пьянства? | | . . . Там Смерть про трубулы вдали | В леса, города и деревни, | В поля моей скудной земли, | В просторы голодных губерний («Русь»); — И в раздольи, на воле — неволя; | И суровый свинцовый наш край | Нам бросает с холодного поля — | Посылает нам крик: «Умирай». . . («Родина»); — И сердце прославит неволю | Пространств и голодных высот («Бегство»); — Как очи строгие глядят, | Как дозирающие очи; | И космы бледные летят | В пространства неоглядной ночи. | И ставни закрывать велит. . . | Как пробудившаяся совесть. . . | О, ледни, морозный ток, | В морозом скванной пустыне! . . («В поле»); — Вдали — много бытия | Звездочитые убрства. . . | И, вздрогнув, вспоминаю я | Об иллюзорности пространства («Под окном»); — Вздохнешь, уснешь — и пепел ты, | Растванный в пространствах ночи. . . («Просветление»); — Восстань в сердцах сердца исполни! | Проризрастай, наш край родной. . . | Из моря слез, из моря муки | Судьба твоя — видна, ясна: | Ты простираешь в вись, как руки, | Свои святые пламена — | Туда, — в развалы грозной эры | И в визг космических стилей. . . («Родина»); — Золотые пространства, | Золотые поля. . . («В полях») и др.<sup>88</sup>*

Ср. еще: геометризация хаотической узости «пространства», перевод ее на язык дискретных геометрических элементов: куб, квадрат, плоскость, параллелепипед, линия, проспект, стрела, перспектива, центр, середина, угол, перекресток; «циркуляция» (или марионеточные движения) как механическое подчинение пространства; число 4 как константа; фобия пространства («Боялся пространства он; — Несомненно в сенаторе — развильства: боязни пространства; безотчетную грусть вызывали пространства»); множества пространств и их специфика («. . . чтобы, фыркая, понести огромного Всадника в глубину равнинных пространств и обманчивых стран; — И опять, там, в пространстве возникли теперь уже лазурные всадники; — невероятный простор. . . летела безмерность; пространства летели навстречу; . . . они мчали через какие-то. . . все же. . . пространства. . . Да, наши пространства не ваши; течет там в обратном порядке. . . Мировое пространство пустынно, как комната! . . . будете отлетать в мировые безмерности, одолевая пространства — пространствами становясь»); «человеческое» пространства — тела, души, ума («. . . друг о друга затерлись два пунжа — пространство руки и пространство лица. . . воздел он пространство зрачков своих; . . . видел всегда два пространства: одно — материальное. . . , другое — не то, чтоб духовное. . . блики и блески. . . они заволакивали пределы пространства; так в пространство роилось пространство; мозговые пространства. . . в душевных пространствах запугался авторский взор»); «заполненные» пространства (толпа, токи людские, гуца, тело, рой, куча, гурьба, многоножка и т. п.).

Ср. еще разные виды гуманизации пространства, насыщения его антропоцентричными элементами, «заражения» его духовностью<sup>89</sup> (исходная ситуация — бог как пространство — см. вед.

<sup>88</sup> Ср.: *Топоров В. Н.* О структуре пространства в «Петербурге» Белого. — In: *Structure of Texts and Semiotics of Culture.* The Hague—Paris. 1973, с. 290—302.

<sup>89</sup> Ср. у Пастернака: «В Чернышевском он нашел бы ее обязательно, если бы только было мыслимо, чтобы живая Анна своей управою и сама была в том месте, куда ее еще только хотелось (и как хотелось!) поместить. Уверенный в неуспехе, он бежал взглянуть глазами на несужденную возможность. . . Разумеется, весь переулочек в его сплошной сумрачности был кругом и целиком Анною. Тут Сережа был не одинок и знал это. . . Он видел, как больно и трудно Анне быть городским утром, то есть во что обходится ей сверхчеловеческое достоинство природы. . .» («Повесть»; ср.: *Надо быть*

*Vi-raj*; связь пространства с божественным началом обнаруживается и в понятии *maqom* в палестинском иудаизме (в. ср. *maqom kadoš*, святое место и т. п.)<sup>90</sup>; создание текстовых образов пространства иконоческого типа и актуализацию метаязыкового уровня в пространственных описаниях<sup>91</sup>; создание и интериоризацию

*в бреду по крайней мере, | Чтобы дать согласие быть землей*). Выше указывались близкие по своей сути примеры из поэзии Рильке. Ср. также такие пастернаковские образы, как *Пространство спит, влюбленное в пространство*; ... *скользят виденьями влюбленного пространства*. . . («Спекторский»); *Известно ли, как влюбчиво | Бездомное пространство?* («Лейтенант Шмидт»); ... *Привлечь к себе любовь пространства, | Услышать будущего зов*. . . («Быть знаменитым. . .») или целые конструкции, как стихотворение «Пространство». Особая тема — пространство в поздней прозе Пастернака (ср. соответственные случаи и пространства).

<sup>90</sup> См.: *Wolfson H. A. Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*. Cambridge Massachusetts, 1947, Vol. 1, p. 247; *Jammer M.* Op. cit., p. 26 и след. Следует напомнить и о специально серединном положении божества в мифопоэтической традиции, ср.: *Gott ist gegenwärtig; lasset uns anbeten | Und in Ehrfurcht vor Ihn treten. | Gott ist in den Mitten. Alles in uns schweige | Und sich innigst vor Ihm beuge* (Герхард Терстеген, XVIII в.; ср. еще в коптском тексте Евангелия от Фомы: Иисус сказал: *Я встал посреди мира, и я являлся во плоти*, перевод М. К. Трофимовой) или разные вариации темы — Я в боге и бог во мне. Эта же взаиморефлективная структура используется и в связи со смертью («Der Tod ist groß» Рильке): *Wenn wir uns mitten im Leben meinen, | wagt er zu weinen | mitten in uns*. Противопоставление внутреннего внешнему и разные возможности определения того, что находится внутри или вовне предполагаются в двух концепциях соотношения поэзии и «жизни»: поэзия как то, что впитывает в себя все, что вне ее (*Поэзия! Греческой губкой в присосках! | Будь ты . . .* или: «Современные течения вообразили, что искусство — как фонтан, тогда как оно — губка . . . оно должно всасывать и насыщаться». Б. Пастернак), и поэзия как то, что иррадирует в мир, наполняет и насыщает его. Нужно подчеркнуть, что эти две позиции соответствуют двум концепциям пространства.

<sup>91</sup> Среди разветвленной схемы типов особенно существенны три категории случаев взаимоотношения пространства, которое внешне по отношению к тексту, и пространства самого текста («текстовое пространство»). Наряду с естественной (хотя и не всегда легко достигаемой) соразмерностью этих двух пространств (*Целый мир уложить на странице, | Уместиться в границах строфы* | . . . *Море криш возвести на бумаге, | Целый мир, целый город в снегу*. «После вьюги» или *Die Landschaft, wie ein Vers im Psalter, | Ist Ernst und Wucht und Ewigkeit* — «Der Schauende» Рильке, ср. в переводе Пастернака: *и даль пространство — как стих псалма*), выделяются два крайних случая — суживающееся пространство текста, в которое «перекочевывает» внешнее пространство («Он чувствовал, как вокруг него с каждым днем все редет. Им описанные места превращались для него в пустыри, люди, с которыми он был знаком, теряли для него всякий интерес. — Каждый его герой тянул за собой целые разряды людей, каждое описание становилось как бы идеей целого ряда местностей. — Чем больше он раздумывал над вышедшим из печати романом, тем большая разряженность, тем большая пустота образовывалась вокруг него. — Наконец он почувствовал, что он окончательно заперт в своем романе. — Где бы Свистонов ни появлялся, всюду он видел своих героев. У них были другие фамилии, другие тела, другие волосы, другие манеры, но он сейчас же узнавал их. — Таким образом Свистонов целиком перешел в свое произведение» — *К. Вагинов*. «Труды и дни Свистонова»), и расширяющееся пространство текста, как бы раздвигаемое вмещением в него внешнего пространства (ср. психотерапевтическую функцию текста, широкое пространство

в читательское сознание разных видов «необъективного игрового пространства» (проблема формирования «резонансных» структур, объединяющих воспринимаемое и воспринимающее как единое двухпостасное текстовое поле)<sup>92</sup> и многое другое. То же относится и к произведениям изобразительного искусства, на примере которых особенно четко обнаруживается и сама тенденция к завоеванию пространства, и последовательные этапы ее реализации. Трансформация живописной плоскости в трехмерную конструкцию с единым оптическим центром, определяемым новым принципом сходящейся (исчезающей) перспективы (ср. торжество «оптического» начала над «концептуальным»), с сбалансированным отношением структуры систематической перспективы и формируемыми ею остальными элементами (размер, форма объектов и т. п.), одним словом, технизация живописного пространства в эпоху Ренессанса привела по сравнению с иконописью Средних веков к ограничению «концептуального» слоя как носителя мифопоэтических потенций, но вместе с тем к созданию нового многообразия типов живописного пространства (ср. тему пространства у Джотто и других трентистов, у мастеров «космизированного» пейзажа XVI в. и т. д.)<sup>93</sup> и формированию новых мифопоэтических конструкций. Ср. в связи с этим проблему «глубины» пространства в контексте такой важной оппозиции, как плоскость — глубина и инность, в значительной степени, определяющей целое художественной формы (ср. идеи Вельфлина); проблему отражения «места» зрителя в произведениях изобразительного искусства — типологию «перспектив» (ср. сочетание «перспективного» и «неперспективного» пространства или различных перспектив для противопоставления разных планов в иконе или картине); проблему создания «иллюзионистического» пространства в XVII в. и позже (Пиранези, Бибиены, Гонзага и др.); проблему «деформации» про-

которого избавляет создателя текста от фобий, связанных с внетекстовой действительностью, пространство которой ощущается как узкое, — случаи Гете, Достоевского, Нервала и многих других писателей; ср. отчасти у Рильке *Wie ist das klein, womit wir ringen, | was mit uns ringt, wie ist das groß; | Ließen wir, ähnlicher den Dingen, | uns so vom großen Sturm bezwingen, — | wir würden weit und namenlos* («Der Schauende»; ср. перевод второй половины строфы Пастернаком: *Когда б мы поддались напору | стихии, идущей против тора, | мы выросли бы во сто раз*).

<sup>92</sup> «Необъективное игровое пространство» понимается как вторая реальность, некое идеальное измерение, которое, входя в сознание читателя, начинает «вибрировать» в нем как некий внутренний голос, помогая преодолению противопоставленности субъекта и объекта и созданию текста как результата сотворчества автора и читателя. См.: *Lopez-Quintas A.* Die eigene Rationalität der Kunst. — In: XVI. Weltkongress für Philosophie. Sektions-Vorträge. Düsseldorf, 1978, S. 401—404.

<sup>93</sup> См.: *Panofsky E.* Die Perspektive als «Symbolische Form». — Vorträge der Bibliothek Warburg. 1924—1925. Leipzig—Berlin, 1927, S. 258—330; *Bunim M.* Space in Medieval Painting and the Forerunners of Perspective. New York, 1940 и др. В ином плане ср.: *Жегин Л. Ф.* Язык живописного произведения. М., 1970 и ряд других исследований пространства в русской иконописи. Ср. также: *Collier G.* Form, Space and Vision. Discovering Design through Drawing. Prentice-Hall, 1967 (2nd edit.).

странства как его топологических преобразований (начиная с Сезанна, ван Гога, Матисса и особенно широко далее например, в кубизме) и т. п.<sup>94</sup>

Наконец, даже развитие современных точных наук (прежде всего — физического цикла, отчасти и биологического) приводит к ряду выводов, которые в известном отношении ближе к мифопоэтической концепции пространства, чем к усредненному и шаблонизированному «бытовому» образу пространства, с одной стороны, и к идеальному геометрическому пространству Ньютона, с другой. Не менее характерно, что аналогии современным научным представлениям о пространстве возникают в некоторых предельных (в частности, и с мифопоэтической точки зрения) ситуациях, а именно тех, которые описывают появление пространства и его исчезновение.

Первый случай — уже рассмотренный выше тип порождения пространства из ничего, точнее — выпускание, про-из-веде-ние его из Первочеловека, т. е. экстерииоризация пространства вовне из некоего «внепространственного» центра, сопоставимая с «взрывом» космического ядра, приведшего к возникновению Вселенной через ее расширение, расширение во всех направлениях от центра (от Первочеловека, понимаемого как Я, в мифопоэтической картине мира). Учитывая изоморфизм микрокосма (Я) и макрокосма (Вселенная), необходимо сделать заключение, что в центре, находившемся вне пространства, уже как бы присутствовала *in nuce* (в сжатом виде, в зародыше) пространственность, которая описывает Я (ср. теории о врожденном характере представлений о пространстве), самого Первочеловека, а будучи выведена вовне, — и весь мир. Отсюда — тезис о человеке (Я) как мере всех вещей

<sup>94</sup> Впрочем, тема деформации пространства в живописи начинается, конечно, раньше. Для развития живописи и скульптуры Нового времени особое значение имели опыты маньеристов. Именно у них деформация пространства отчетливо понималась как результат вхождения в него некоей силы («возмущенное» пространство воды). Отсюда — напряженность фигур, их вибрирование, выход из статичности и равновесия в динамическое пульсирование (ср. Микеланджело, Понтормо и др.). Но, если у маньеристов вошедшая в изображение сила обычно не выходит за пределы данного локуса, то в искусстве барокко эти выходы за пределы («перехлестывания») становятся уже осознанным приемом. Особая тема — барочное пространство в его теоретическом и практическом воплощениях. Его происхождение отделяемо от реального опыта европейской культуры с конца XV в.: от этапов завоевания пространства, начиная с великих географических открытий вплоть до создания первых летательных аппаратов в начале XVIII в., от изобретения инструментов для проникновения в макрокосм и микрокосм (телескоп, микроскоп) и соответствующих опытов в области астрономии (Коперник, Тихо Браге, Кеплер и др.) и биологии, от развития картографии — как земной, так и лунной (ср. открытие Галилеем лунного рельефа и создание первой лунной карты, ср. «Amalgestum Novum» Дж. Б. Риччоли, 1651), от конструирования математического понятия бесконечности и т. п. См.: Foerster R. H. Die Welt des Barock. 1970, S. 21—64 и др. О пространстве барокко см.: Вельфлин Г. Барокко и Ренессанс. СПб., 1913; Hofer P. Der barocke Raum in der Plastik. — In: Die Kunstformen der Barockzeitalters. Bern, 1956 и др.

(мира). Похоже, что эта схема экстерииоризации пространства по сути дела совпадает с современным пониманием (в ряде биологических, математических и философских концепций) пространства — времени как описания организма самого человека, как знания (внутреннего) человека о самом себе. Представление о пространстве-времени как своего рода языке человека, обращенном на самого себя, который потом становится языком и мерой окружающего мира, находит объяснение в структуре механизма стабильности у первобытного человека и в необходимости быстрого обмена информацией, например, в такой типовой ситуации, как опасность, страх, когда участников ситуации прежде всего интересует вопрос — где и когда<sup>95</sup>. Согласно теории французского математика Р. Тома, всякое «событие» во внешнем мире может быть описано как «элементарная катастрофа», т. е. как результат конфликта режимов в пространстве — времени (при этом «именно структурно устойчивые катастрофы априори наиболее подготовлены к выживанию в столкновении «Материя → Дух», составляющем суть восприятия; иначе говоря, «катастрофы» заразительны: взаимодействуя с отзывчивым субстратом, они воспроизводят в нем свое подобие»<sup>96</sup>). Развивая идеи морфогенеза как происхождения и эволюции (в широком понимании) биологических структур, Том подчеркивает, что всякое пространственное (local) морфологическое или физиологическое явление в живом организме происходит в соответствии «to a local biochemical determinism»<sup>97</sup>, и проблема состоит в том, чтобы «объяснить ста-

<sup>95</sup> Не случайно, этот же вопрос является ключевым и в фольклорных текстах, поскольку они отражают институализированные бытовые ситуации. См.: Цивьян Т. В. О некоторых способах отражения в языке оппозиции *внутренний | внешний*. — В кн.: Структурно-типологические исследования. Сборник статей. М., 1973, с. 242—261; Она же. К семантике пространственных элементов в волшебной сказке. — В кн.: Типологические исследования по фольклору. Сборник статей памяти В. Я. Проппа. М., 1975, с. 191—213. Ср. также: Нежданов С. Ю. Время и пространство в былинке. — В кн.: Славянский фольклор. М., 1972, с. 18—45; Она же. Статические и динамические начала в пространственно-временной организации повествовательного фольклора. — В кн.: Типологические исследования. . . , с. 182—190 и др. Стоит подчеркнуть, что неумение отвечать на вопросы *где* и *когда* представляет собой или признак патологического состояния, или временное состояние потери ориентации как некий кризис, иногда влекущий за собой серьезные последствия. Наконец, с этими вопросами связаны в языке так называемые «шифтеры», делающие возможным постоянное сдвигание во время речи за динамичной изменении пространственно-временных координат. См.: Яковсон Р. О. Шифтеры, глагольные категории и русский глагол. — В кн.: Принципы типологического анализа языков различного строя. М., 1975, с. 95—113; Том Р. Топология и лингвистика. — Успехи математических наук, 1975, т. XXX, с. 215; Иванов В. В. Чет и нечет, с. 130 и след.

<sup>96</sup> См.: Том Р. Указ. соч., с. 205. Последний вывод Р. Тома о воспроизведении «подобия» по сути дела перекликается с наиболее естественным выводом из платоновского учения о материи и пространстве, развитого в «Тимее». Ср. также: Thom R. Modèles mathématiques de la morphogénèse. Recueil de textes sur la théorie des catastrophes et ses applications. Paris, 1974.

<sup>97</sup> См.: Thom R. Topological model in biology, p. 89. — Здесь же отмечается глубинная аналогия между этой проблемой теоретической биологии

бильность и воспроизводимость глобальной пространственно-временной структуры в терминах организации самой этой структуры». Некоторые биолого-математические модели, предложенные в последнее время (например, модель топологии мозга К. Зимапа<sup>98</sup>), дают как будто возможность поставить вопрос о снятии того «пространственного» парадокса сознания, который наиболее четко был сформулирован Н. Гартманом, в цитированном в начале этой работы отрывке<sup>99</sup>.

Второй случай противоположен первому: он относится к интериоризации пространства (мира), т. е. к в-б-и-р-а-н-и-ю (в-тягииванию, во-влечению) его в себя, когда уже внешний мир, проецируясь на человека, на Я, задает ему свою меру. Ср. экстатические состояния (напр., в сновидениях, дивинациях, в мистическом трансе), при которых человек ощущает себя в сильном пространственном поле, налагающем на него свою структуру, испытывает своего рода «специализацию» или же — в ином аспекте — присутствует при «исчезновении» пространства (и времени, как в апокалиптическом пророчестве) или же, напротив, при творении нового пространства и времени (см. выше). При этом пространство как бы пресуществляется в экстатическое сгущение энергии субъекта<sup>100</sup>.

Эти предельные состояния сознания объясняют в известной мере всю типологию пространственных трансформаций, фиксируемых в сновидениях (ср. сжимаемость пространства и его «взрыв» — «дурная» пространственность; легкая «проходимость» пространства и его сгущение, «окоснование», делающее движение

и проблемой реконструкции глобальной формы, топологического пространства, из всех его пространственных свойств (local properties), рассматриваемой в математической топологии.

<sup>98</sup> См.: Zeeman K. Topology of the Brain. — In: Mathematics and Computer Science in Biology and Medicine. Medical Research Council, 1965. — Эта топологическая модель мозга предлагает описание нейро-физиологических процессов, исходя из того, что пространство расстояний нейронной сети представлено кубом  $I^N$  огромной размерности, а эволюция психического состояния (точки в пространстве) описывается векторным полем X, которое медленно меняется во времени: «Идеи», понимаемая как «мгновенное психическое состояние» описывается в этой модели структурно стабильным аттрактором A поля X, который остается изоморфным по отношению к самому себе в течение определенного времени. При достаточно сильном изменении поля X аттрактор A разрушается, уступая место новому аттрактору. См. также: Том Р. Топология и лингвистика, с. 203 («Значение» в применении к пространственно-временным процессам).

<sup>99</sup> Особая тема — пространство в гештальтпсихологии: от поля и фазного пространства (ср.: Lewin K. Defining the «Field at a Given Time». — Psychological Review, 1943, vol. 50) до «жизненного пространства», т. е. личности и ее психологического контекста, как он воспринимается личностью.

<sup>100</sup> Помимо ранее указанных свидетельств подобных переживаний ср. у Новалиса: «... стоит ему всецело погрузиться в созерцание этого перво-явления, как перед нами развертывается история создания природы в новозникших временах и пространствах и как некое безмерное зрелище...» («Ученики в Салсе»). Еще более обнаженные формулировки сходных состояний известны из шаманской традиции (Сибирь) и из мистического опыта индийских брахманов.

в нем крайне затруднительным), включая и феномен так называемого «мнимого» пространства, возникающий при передком в снах обратном движении времени (из будущего в настоящее), когда оно «вывернуто через себя», как и все, что в нем находится или с ним связано (в том числе и пространство). Такое «мнимое» пространство, связанное с телеологическим временем, возникает и при патологических изменениях сознания. На основании таких и подобных им явлений «уничтожения» пространства и времени (ср. «уничтожение» материи) в некоторых современных концепциях подчеркивается возможность «непространственности» (как и «невременности») высших слоев реального мира. Впрочем, аналогии между мифопоэтическими представлениями о пространстве и концепциями современной науки и философии, конечно, не могут быть исчерпаны только предельными ситуациями и вкратце описанными реализациями пространственных парадоксов. Параллели, сходства, аналогии, переклички отмечают и некоторые фундаментальные категории бытия и познания в их связях с пространством. Достаточно указать на то, что современные попытки связать топологические свойства пространства с его причиной и структурой в значительной степени соотносимы с архаичной концепцией связи особенностей мифопоэтического пространства с соответствующим фрагментом «глобально-детерминистской» сетки.

В том, что написано до сих пор, неоднократно и как бы сам собой возникает вопрос о соотношении пространства и текста, прежде всего в самой сложной и наиболее диагностически важной позиции — когда текст соотносится с мифопоэтическим пространством, в котором основными являются не метрически-количественные, а топологически-качественные признаки. Соотношение пространства и текста может пониматься по-разному, но, как бы оно ни понималось, оба члена соотношения должны иметь нечто общее, единое (именно этот аспект стоит здесь и сейчас в центре внимания, а не аспект различия). Это общее и единое намечается уже в соотношении пространства и вещи (объекта) — в их взаимной расположенности, симпатии, взаимопримемлости. Пространство приуготовано к принятию вещей, оно воспринимчиво и дает им себя, уступая вещам форму и предлагая им взамен свой порядок, свои правила простиранья вещей в пространстве. Абсолютная неразличимость («немота», «слепота») пространства развертывает свое содержание через вещи. Благодаря этому актуализируется свойство пространства к членению, у него появляется «голос» и «вид» (облик), оно становится слышимым и видимым, т. е. осмыслемым (в духе идей прокловых «Первооснов теологии»). На этом уровне пространство есть некий знак, сигнал. Более того, вещи высветляют в пространстве особую, ими, вещами, представленную парадигму и свой собственный порядок — синтагму, т. е. некий текст. Этот «текст пространства» обладает смыслом, который может быть воспринят как сверху (чем-то вроде Единого в учении Прокла, тем, кому ничто не мелко), так и

снизу — через серию промежуточных эманаций, когда появляется субъект осмысления этого «текста пространства», принадлежащий уже к стандартному типу. В этом смысле можно говорить о пространстве как о потенциальном тексте, его вместилище (таком, что оно взаимосвязано со своим «наполнением»). Вместе с тем реализованное (актуализированное через вещи) пространство в этой концепции должно пониматься как сам текст<sup>101</sup>, т. е. как результат наложения на ровное, широкое, открытое пространство некоей сети, плетения, текстуры как материи в ее «пространственной» форме (соответствующие два состояния-этапа красноречиво кодируются и в «языковой» мифологии: с одной стороны, *pro-storъ, ravah, spatium* и т. п., с другой, практически непере译имое — лат. *textum* 'текст; собств. 'ткань, связь, построение', ср. также 'слог, стиль', от *texere* 'ткать, плести, строить, вы-страивать, сочетать, слагать', но и 'сочинять').

Если есть такой аспект пространства, в котором оно может пониматься как текст, то тезис о тексте как пространстве тем более не должен вызывать удивления, хотя, в действительности, все типологически возможные реализации этого тезиса трудно исчислимы и не могут стать предметом рассмотрения в этой статье, посвященной только самому принципу соотношения пространства и текста. Поэтому здесь можно ограничиться лишь общим указанием на роль «пространственности» в тексте. Простейший случай — зависимость текста от пространства (реального) и наоборот. Человеческая культура хорошо знакома с двумя типами этой зависимости, чаще всего касающимися простых текстов типа сообщения о некоем событии («как было на самом деле») без какой-либо интерпретации или комментариев: текст нужно разместить на данном строго ограниченном пространстве, исчисляемом числом страниц, фраз, строк, знаков и т. п. (т. е. пространство задано, и задача состоит в том, как построить заполняющий это пространство текст), или же: пространство (его объем) не задано и не ограничено, но задан объем самого текста в «текстовом» измерении (количество информации, подлежащей передаче, выбранный масштаб «подробности» и особенности языковой формы, кодирующей текст) и, следовательно, сам текст определяет, каким будет занимаемое им пространство. Существенно более сложный случай — соотношение описываемого данным текстом пространства и самого текстового пространства, т. е. признакового пространства (Merkmalraum) текста. В разных случаях это соотношение выглядит по-разному. Особенно неожиданные результаты обнаруживаются в связи с художественно-литературными (и вообще мифопоэтическими) текстами. В этих случаях соотношение двух вступающих в игру пространств указывает на степень деформации и внешнего пространства (т. е. описываемого, внетекстового) языком и специальными художественными приемами при переводе его в пространство (т. е. в текст-

вое пространство)<sup>102</sup>. Само же «признаковое пространство текста» не только метафора, но и результат совершенно реальной трансформации внешнего пространства при введении его в текст как целое, распространения «пространственности» на все сферы и аспекты текста, его «тотальной» специализации. Такое текстовое пространство образует особое силовое поле, внутри которого все (включая и время) говорит на языке этого «внутреннего» пространства.

«Пространственность» в текстах (здесь, как и в прежних рассуждениях речь идет прежде всего о «сильных» текстах) захватывает и все их элементы, которые в силу этого более или менее естественно могут быть описаны принципиально пространственными структурами (моделями). Ср. «геометризованные» представления значимых эстетических отношений между звуками (или буквами) в тексте, между грамматическими формами и лексемами, между членами синтаксических конструкций; не подлежит сомнению практическая или по крайней мере теоретическая возможность пространственной трактовки поэтических тропов и фигур, персонажной структуры текста (инвентарь действующих лиц и налагаемая на них сеть, определяющая распределение форм грамматического лица; «мерность» текста и связанная с ней проблема «точки зрения», соотношения «голосов» и т. п.), мотивов, сюжетов и даже жанров и родов художественной словесности<sup>103</sup>. Таким

<sup>102</sup> Следовательно, при таком «переводе» одни деформации неизбежны, вынуждены, абсолютно (при данном языке) детерминированы, а другие факультативны, свободно выбраны.

<sup>103</sup> Из работ, посвященных проблеме пространства художественного текста, уместно назвать прежде всего исследования [последних 20—30 лет (с небольшими исключениями)]. Ср.: *Blanchot M. L'espace littéraire*. Paris, 1955; *Poulet G. Proustian Space*. Transl. by E. Coleman. Baltimore, 1956; *Idem. The Interior Distance*. Ann Arbor 1964; *Pereira I. R. The Nature of Space. A Metaphysical and Aesthetic Inquiry*. Washington, 1968; *Bourneuf R. L'organisation de l'espace dans le roman*. — *Etudes littéraires*, 1960, t. 3, p. 77—94; *Frank J. Spatial Form in Modern Literature*. — In: *The Widening Gyre*. New Brunswick — New York, 1963, p. 3—62; *Idem. Spatial Form: An Answer to Critics*. — *Critical Inquiry*, 1977, vol. 4, p. 231—252; *Bachelard G. The Poetics of Space*. Boston, 1969 (= *La poétique de l'espace*. Paris, 1968); *Booth W. Distance and Point of View*. — In: *The Theory of the Novel*. Ed. by Philip Stevick. New York, 1967; *Spencer Sh. Sh. Space, Time and Structure in the Modern Novel*. Chicago, 1971; *Kestner J. A. Jane Austin: Spatial Structure of Thematic Variations*. Salzburg, 1974; *Idem. Keats: The Solace of Space*. — *Illinois Quarterly*, 1972, November, Vol. 35, p. 59—64; *Idem. Pindar and Saint-Exupéry: The Heroic Form of Space*. — *Modern Fiction Studies*, 1973—1974, vol. 19, p. 507—516; *Idem. The Spatiality of Pasternak's Aerial Ways*. — *Studies in Short Fiction*, 1973, vol. 10, p. 243—254; *Idem. The Spatiality of the Novel*. Detroit, 1978; *Hollz W. Field Theory and Literature*. — *Centennial Review*, 1967, vol. 2, p. 532—548; *Idem. Spatial Form in Modern Literature: A Reconsideration*. — *Critical Inquiry*, 1977, vol. 4, p. 271—283; *Бахтин М.* Проблемы поэтики Достоевского. М., 1963; *Он же.* Вопросы литературы и эстетики. М., 1975 («Формы времени и хронотопа в романе»); *Лихачев Д. С.* Поэтика древнерусской литературы. Л., 1967, с. 288—291; *Лотман Ю. М.* Проблема художественного пространства в прозе Гоголя. — *Труды по русской и славянской филологии*. Тарту, 1968, вып. 11, с. 5—50; *Ритм, пространство и время в литературе и в искусстве*. Л., 1974; *Цивьян Т. В.* О структуре времени и

<sup>101</sup> Уместно напомнить, что Хаос не может пониматься как текст.

образом, в настоящее время вырисовываются перспективы особой «специализированной» поэтики, отсылающей как к самому тексту, так и к «правилам» его чтения (литературоведческо-читательский аспект) сквозь призму «пространственности». При этом следует иметь в виду, что существует огромное количество стандартных текстов (их типов, родов, жанров), непосредственно ориентированных на изображение пространства: мифы творения (возникновение пространства, заполнение пространства в результате космической организации или культурных деяний); эсхатологические мифы (оустошение пространства, его сокращение, исчезновение — гибель); тексты о соответствии макрокосмического и микрокосмического пространств (мифы о Первочеловеке, мифопоэтические «пред-медицинские» трактаты, мистическая медицина, биология, алхимия); операционные тексты типа сказок, загадок, магических формул и т. п., в которых проверяется процедура заполнения (ср. сказки типа «Теремок» и др.) и оустошения (ср. заговоры с формулой последовательного изъятия объектов из данного пространства), его расширения и сужения, разных его трансформаций; тексты о структуре пространства (в частности, о серии вложенных друг в друга пространств) и измерении его основных параметров; тексты о ритуальном пространстве (описание святилищ, храмов, сакральных мест — *topographia sacra*)<sup>103a</sup> и соответствующих церемониях, обрядах, праздниках; тексты, посвященные пути и разным его видам — восходящий и нисходящий, прямой и кривой, центростремительный и центробежный (также и круговой), реальный и мысленный, новые (впервые) и повторный, односубъектный и многосубъектный, профанический и сакральный и т. п. (ср. итнерарии, землеописания в частности «чужих» стран, путешествия, peregrination, странствия души, практически все виды романной литературы и т. д.); тексты об одушевлении, «гуманизации» пространства — комнаты, дома, города (ср. опыт европейской ли-

пространства в романе Достоевского «Подросток». — Russian Literature, 1976, July. IV—3, p. 203—256 (ср.: *Волошин Г.* Пространство и время у Достоевского. — *Slavia*. 1933, годн. 12, № 1—2); *Арутюнова Б.* Земля и Небо. Наблюдения над категориями пространства и времени в ранней лирике Пастернака. — In: Boris Pasternak. 1890—1960. Colloque de Cerisy—La—Salle. Paris. 1979, pp. 196—224; *Ошеров С. А.* Географическое пространство в римской эпохое. — В кн.: Материалы научной конференции 1979. Культура и искусство античного мира. М., 1980, с. 367—384 (две концепции — вергилианская и овидианская) и др. Об опытах соединения живописи с временем пространством см.: *Архипенко А.* «Архипентура» (Меняющаяся живопись). — В кн.: Из архива ГМИИ. Вып. 2. М., 1978, с. 377—384. В связи с «архитектурной» моделью пространства в художественных текстах ср.: *Zevi B.* Architecture as Space. New York, 1974; *Гидион Э.* Пространство, время, архитектура. М., 1977. Особого внимания заслуживает старая статья В. С. Соловьева о пространстве (см. Собрание сочинений, т. 10. СПб., 1914, с. 268—272).

<sup>103a</sup> Ср. примыкающие сюда опыты в мифологизированной географии, отразившиеся и на ранней космографической и картографической практике. См.: *Santarem, Vicont de.* Essai sur l'histoire de la cosmographie et de la cartographie pendant le Moyen-Age. T. 1. Paris, 1849; *Eliade M.* Paradis et utopie: géographie mythique et eschatologie. — *Eranos-Jahrbuch*, 1964, Bd. 32 и др.

тературы — Бальзак, Диккенс, Достоевский и др.)<sup>103b</sup>, тексты «топографического» типа (ср. «готический роман», пемецких романтиков, особенно Гофмана, французскую «неистовую» школу: Гюго, Жанен, Сю, ср. Сент-Бева как теоретика топографического метода и т. д.); тексты о парадоксальном пространстве (описания заколдовавших, заклятых мест, пространств с особой геометрией<sup>104</sup>, иллюзорных, мнимых и иных пространств) и т. д. Специализация захватывает и образ времени, столь существенный в художественной литературе XX в.<sup>105</sup> Свои наиболее полные триумфы «пространственность» справляет в романе, который с этой точки зрения может рассматриваться и как наиболее совершенная модель пространственных отношений в художественном тек-

<sup>103b</sup> Несомненно, что «разыгрывание» темы города в художественной литературе (как и в живописи) нового времени нередко выводит наружу те скрытые мотивы, которые осознавались первыми творцами города как модели космоса (ср. соотношения типа дом — вселенная, поселение — вселенная). См. об этом: *Lagopoulos A.-Ph.* Op. cit.; *Idem.* L'influence des conceptions cosmiques sur l'urbanisme africain traditionnel. Athènes, 1970; *Idem.* Η ἐπίρροή τῶν κοσμικῶν ἀντιλήψεων ἐπὶ τῆς παραδοσιακῆς μεσογειακῆς καὶ ἰνδοευρωπαϊκῆς πολεοδομίας. Ἀθήναι, 1970; *Idem.* Δομικὴ Πολεοδομία. Ὁ οἰκισμὸς ὡς σύστημα. Ἀθήναι, 1973; *Idem.* L'image mentale de l'agglomération. — Communication, 1977, t. 27 и др. Из других работ о пространственной структуре города см.: *Lavedan P.* Op. cit.; *Hugueney J.* Histoire de l'Urbanisme. Antiquité. Paris, 1966; *Poëte M.* Introduction à l'Urbanisme. L'évolution des villes. Paris, 1929; *Fairman H. W.* Town Planning in Pharaonic Egypt. — The Town Planning Review, 1949, vol. 20; *L'Orange H. P.* Studies on the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World. Oslo, 1953; *Martin R.* L'Urbanisme dans la Grèce Antique. Paris, 1956; *Wallon J. F. S. A.* African Village. Pretoria, 1956; *Egli E.* Geschichte des Städtebaus. Bd. 1. Die Alte Welt. Erlenbach—Zürich, 1959; *Badawy A.* Orthogonal and Axial Town Planning in Egypt. — Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde. 1960, Bd. 85; City Invincible. A Symposium on Urbanization and Cultural Development in the Ancient Near East. Chicago, 1960; *Mumford L.* The City in History. New-York, 1961; *Lethaby W. R.* Architecture, Nature and Magic. London, 1965; *Lynch K.* The Image of the City. Cambridge. Mass., 1965; *Ledrut R.* Les images de la ville. Paris, 1973 и др. К семiotике пространства в более широком плане ср.: Groupe 107. Sémiotique de l'espace. Paris, 1973; *Boudon P.* Recherches sémiologiques: le phénomène urbain. Paris, 1968; *Idem.* Recherches sémiotiques: sur le lieu. — Semiotica, 1973, t. 7; *Lagopoulos A.-Ph.* L'image mentale. . . и др.

<sup>104</sup> Ср. мотив побега из темницы с помощью нарисованной на бумаге или на стене лодки, поезда и т. д. (Стенька Разин в преданиях, герой «Краткого жизнеописания» Гессе и т. п.), предполагающий необычную мерность пространства. Другой пример — пространство сновидений: «. . . совершалось все так, как всегда во сне, когда перескакиваешь через пространство и время и через законы бытия и рассудка, и остаешься лишь на точках, о которых грезит сердце» (Достоевский «Сон смешного человека»).

<sup>105</sup> «However, it is important to recognize. . . that the novel relies on spatiality for its operative secondary illusion to elaborate this temporal essence. Therefore, a study of the novel must account for several relations, including the relation of the novel as a temporal art to other temporal arts like music, and the relation of the novel, through its spatial secondary illusion, to space in science and in the arts. The idea of spatial secondary illusion in the temporal art of the novel becomes the foundation of a spatial methodology» (см.: *Kestner J. A.* The Spatiality of the Novel, p. 10). Ср. также: *Meyerhoff H.* Time in Literature. Berkeley, 1968; *Mendilow A. A.* Time and the Novel. New York, 1972.

сте<sup>106</sup>, и как та сфера, где «пространственность» находит себе все новые и новые отражения и образы. Весьма показательно, что через категорию пространства, через «пространственность» текст выходит за пределы самого себя, вовлекая в сложный комплекс и читателя. В этом контексте чтение текста может быть представлено как замыкание того, что было (тогда — там — он), с т е п е р ь — з д е с ь — Я (это совмещение, в основе которого лежит своего рода подыскивание себе, своему Я парадигмы, генеалогии, причины, обладает важной психотерапевтической функцией), а интерпретация текста литературоведом — как построение промежуточных (ср. *inter-pret-*) пространств, включая и потенциально мыслимые.

Подобно тому как мифопоэтическое пространство «сильнее» пространства профанического (будь оно бытовым, геометрическим, физическим и т. п.), так и внутреннее пространство художественного текста, «сильнее» любого внешнего пространства. В этом смысле такой текст выступает как некое экспериментальное устройство, на котором конструируются, опробуются, проверяются пифе более не мыслимые возможности. Поэтому не случайно, что «сильные» тексты характеризуются, как мифопоэтическое пространство, присутствием в них эстетического начала, логосных потенций, внутренней свободы (ср. «внешнюю» свободу внетекстового пространства). Внутреннее (текстовое) пространство свободы неизмеримо сложнее, насыщеннее и энергетичнее внешнего пространства. Оно таит в себе разного рода суммации сил, неожиданности, парадоксы; оно взрывчато и принципиально экстропично. В нем снимается проблема размерности и отделенности пространства и времени. Оно есть чистое творчество как преодоление всего пространственно-временного, как достижение высшей свободы. Именно поэтому с таким пространством «великого» текста связывается бесконечное множество интерпретаций, которыми этот текст живет «вечно» и всюду. Разница между текстом обычного типа и «великим» текстом не количественна, а качественна: «великий» текст ни в каком случае не определяется занимаемым им внешним пространством. Создание «великих» текстов есть осуществление права на ту внутреннюю свободу, которая и создает «новое пространство и новое время», т. е. новую сферу бытия, понимаемую как преодоление тварности и смерти, как образ вечной жизни и бессмертия.

<sup>106</sup> Существуют, следовательно, четыре функции пространства в романе. Во-первых, пространство функционирует как оперативная вторичная иллюзия в тексте, то. посредством чего пространственные свойства реализуются в темпоральном искусстве. Вторая функция пространства раскрывается через геометрические категории, как-то: точка, прямая, плоскость и расстояние. Отношение романа к пространственным искусствам (живопись, скульптура, архитектура) образует третью функцию пространства. . . Наконец, пространственность влияет на акт интерпретации, так как текст создает «генидентичное» поле [*genidentics*], термин, заимствованный из гештальт-психологической концепции К. Левина. — В. Т.), инкорпорирующее читателя в динамическое отношение с ним (см.: *Kestner J. A. Op. cit.*, p. 21—22).

К числу попыток установления этимологии др.-греч. *σοφία*, разобранных в статье, опубликованной в кн. «Структура текста» (М., 1980), теперь следует отнести точку зрения Я. Пухвела, которая представляет собой модификацию предложения К. Бругмана. Согласно Пухвелу (ср.: *Puhvel J. On labiovelars in Hittite. — JAOS 1974, vol. 94, p. 291—295* и особенно: *Idem. Greek attestations of Indo-European \*dhyagh<sup>w</sup>. — Incontri linguistici, 1975, vol. 2, p. 129—134*), *σοφία*, как и *σάφα*, восходят к и.-евр. *\*dhyagh<sup>w</sup>*, с помощью которого объясняются и такие анатолийские факты, как хеттск. *šakui-/zag<sup>wi</sup>/* и лув. *tawi-/dawi-/* 'глаз' (из протоанат. *\*dyag<sup>wi</sup>*). Следовательно, *σοφία* семантически мотивируется как прозрение ('видение') → 'мудрость'. Гомер. *σάφα οἶδα* 'ясно знаю', по Пухвелу, восходит к и.-евр. формуле *\*dhyagh<sup>w</sup> woydHa* 'I have seen in the eye'.

В. Т.

## КОНТЕКСТНАЯ СЕМАНТИКА ПОНЯТИЙ И ЗАРОЖДЕНИЕ ЛОГИЧЕСКИХ ПАРАДИГМ (логика византийских мыслителей и идеи квантовой физики)

Н. Л. МУСХЕЛИШВИЛИ, В. М. СЕРГЕЕВ

Единица простирается у них до Троицы, пребывает Единицею; и Троица собиравсь в Единицу пребывает Троицею. И сие чудно

(Фалассий Ливийский. Четыре сотницы глав о любви, воздержании и духовной жизни)

К одному роду истин относятся такие простые и ясные утверждения, что противоположные им очевидно не верны. Другой род, так называемые «глубокие истины», представляют, наоборот, такие утверждения, что противоположные им тоже содержат глубокую истину (Н. Бор. Дискуссия с Эйнштейном по проблеме познания)

### I

В последние годы появилось значительное число работ, посвященных так называемому «параллелизму» между современными физическими теориями и некоторыми мифологическими и философскими представлениями древности и средневековья<sup>1</sup>.

Интерес к такого рода исследованиям, по-видимому, связан с трудностями в попытках создания единого описания физической реальности. Так, Э. Шредингер, рассматривал современные физические и биологические концепции с точки зрения Упани-

<sup>1</sup> *Restivo S. P. Parallels and Paradoxes in Modern Physics and Eastern Mysticism. — Social Studies of Science, 1978, vol. 8, p. 143—182.*



шад<sup>2</sup>, Ф. Капра проводит параллели между идеями буддизма в физике элементарных частиц и философией буддизма Махаяны и Даосизма<sup>3</sup>. Обращение к древним текстам свидетельствует о поисках новых идей в разрабатываемых авторами концепциях, однако при оценке подобных работ необходимо учитывать сложность и трудность интерпретации текстов, принадлежащих чужим культурам, что может привести к проведению ложных параллелей. По-видимому, следует тщательно разграничить чтение древних текстов с целью стимулирования новых представлений от научного сопоставления понятийных структур современной науки с понятийными структурами древних философских текстов.

Если подходить к истории науки с позиций «теории научных революций» Т. Куна<sup>4</sup>, периодическое переосмысление парадигм является одним из существенных факторов в процессе развития науки. Следует, однако, подчеркнуть, что существует и е р а р х и я п а р а д и г м, причем верхние этажи иерархии сформулированы на ранних этапах становления культуры научного мышления. Поэтому сам процесс пересмотра базисных парадигм с необходимостью приводит к проблеме изучения и анализа базисных текстов данной культуры. Вполне естественно, что научные революции приводят к возрастанию интереса к этим текстам. Таким образом, интерес В. Гайзенберга и Э. Шредингера к древнегреческим текстам и текстам Упанишад, а Н. Бора к «И-Цзин» и философии С. Кьеркегора далеко не случаен.

В свете вышеизложенного возникают следующие вопросы:

- Насколько законен упомянутый выше параллелизм?
- Что необходимо искать в такого рода исследованиях?
- Какова методология таких исследований?

На наш взгляд, на эти вопросы могут быть даны следующие ответы:

— Исследования такого рода представляются законными, так как структуры, сформировавшиеся на ранних этапах развития человеческого познания в форме мифопоэтического и натурфилософского мышления, образуют неосознанную или плохо осознаваемую концептуальную базу культуры, которая должна периодически рассматриваться и переосмысливаться<sup>5</sup>.

— Вместо не критического проведения параллелей, сопоставления «тем» (в смысле Дж. Холтана<sup>6</sup>) и несистематического сравнения методов познания таких, как например исследования парадоксов, необходимо сравнение структуры концепций, т. е. по существу логическое, с точки зрения истории науки, сравнение (ко-

торое должно к тому же проводиться в достаточно широком культурологическом контексте).

— Методологией такого исследования должно быть сравнение текстов и детальное выяснение смыслов употребляемых терминов. При этом необходимо учитывать, что терминов, как таковых, «преднаучное» сознание не знало. То, что теперь понимается как термин, в древности несло на себе груз обыденного словоупотребления<sup>7</sup>. Именно поэтому формальное сопоставление без конкретного анализа структур текстов и внутренней логики культур приводит к ошибочным заключениям.

В данной работе идея троичности, разработанная каппадокийскими мыслителями, сопоставляется с принципом дополнительности Бора. Идея такого сопоставления представляется естественной вследствие того, что как троичность в интерпретации Восточной церкви, так и дополнительность представлялись противоречивыми и невозможными, с точки зрения рационалистического мышления эпох, предшествующих созданию этих концепций. Такое сопоставление оправдывается и тем, что борьба двух типов мышления породила весьма схожие по характеру дискуссии (догматические споры и многолетнюю дискуссию А. Эйнштейна с Н. Бором). Следовательно, сравнение такого рода проводится в плане сопоставления базисных структур понятий с точки зрения их логического статуса по отношению к предшествующим концепциям<sup>8</sup>.

## II

Не касаясь содержания теологических концепций отцов Восточной церкви, рассмотрим взаимоотношение логики, в рамках которой они создавались, с логикой им предшествовавшей. Вряд ли целесообразно рассматривать всю совокупность представлений византийских мыслителей, можно ограничиться лишь одним соотношением между понятием: *сущность* (*οὐσία*) и *ипостась* (*ὑπόστασις*). Это соотношение, по-видимому, является центральным в логической системе понятий каппадокийцев (Василия Великого, Григория Нисского и Григория Назианзина), т. к. именно эти понятия используются при формулировке идеи троичности<sup>9</sup>.

Для выяснения смыслов этих понятий (*οὐσία*, *ὑπόστασις*) необходимо проанализировать тексты Аристотеля, Плотина и Иоанна Дамаскина, в которых интерпретируются указанные выше понятия. Подобное сопоставление текстов может быть оправдано тем,

<sup>7</sup> Аверинцев С. С. Классическая греческая философия как явление литературного ряда. — В кн.: Новое в современной классической филологии. М., 1979 (далее «Новое»).

<sup>8</sup> Значительный интерес представляет сопоставление кристаллизации этих концепций в спорах, что однако является предметом самостоятельного рассмотрения.

<sup>9</sup> Lossky V. Essai Sur La Théologie Mystique de L'Eglise D'Orient. Aubier 1944.

<sup>2</sup> Schödinger E. Mind and Matter. L., 1959.

<sup>3</sup> Capra F. The Tao of Physics: An Exploration of the Parallel Between Modern Physics and Eastern Mysticism. Berkely, Calif. 1975.

<sup>4</sup> Кун Т. Структура научных революций. М., 1977.

<sup>5</sup> Топоров В. И. О числовых моделях в архаических текстах. — В кн.: Структура текста. М., 1980.

<sup>6</sup> Холтон Дж. Темы в научном мышлении. — В кн.: Холтон Дж. Тематический анализ науки. М., 1980.

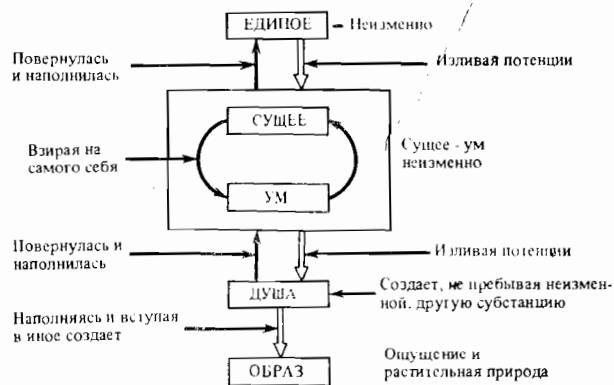


Рис. 1

что философское наследие античности и было той культурной средой, в которой творили отцы Восточной церкви<sup>10</sup>.

Система понятий была унаследована ими из греческой философии, которая обладала как весьма разработанной системой категорий (Аристотель), так и развитой диалектической логикой (Плотин). Однако эта понятийная система была переосмыслена и развита ими в соответствии с их нуждами, а именно с текстами Нового Завета и необходимостью строительства социальной организации.

В чем же состояло это переосмысление?

Не вдаваясь в детальную интерпретацию чрезвычайно тонкой диалектики Плотина и обширных писаний христианских мыслителей Византии, ограничимся внимательным сопоставлением отрывков из текстов, в которых в сжатом виде уже содержатся основные положения логических парадигм их учений.

Учение о трех ипостасях, составляющих основу бытия, принадлежит Плотину и с особенной ясностью сформулировано в Энеадах<sup>11</sup>. Основой космогонической логики Плотина является трехступенчатая нисходящая иерархия — Единое, Ум, Душа. Причем последующее порождение порождено предыдущим, и «каждая остается на своем месте в то время, как рожденная занимает другое положение, худшее»<sup>12</sup>.

В основе своей учение Плотина восходит к диалектике Платона (в особенности к диалогу «Тимей»), хотя и является, как подчеркивал А. Лосев<sup>13</sup>, синтезом всей предшествовавшей греческой философии. На рис. 1 представлена структура текста Плотина<sup>14</sup>,

<sup>10</sup> Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. М., 1979.

<sup>11</sup> Плотин. Энеады. V 2, 1—2. — В кн.: Антология мировой философии. Т. 1, ч. 1. М., 1969.

<sup>12</sup> Плотин. Op. cit., с. 550.

<sup>13</sup> Лосев А. Ф. История античной эстетики. т. 6 — Поздний эллинизм. М., 1980.

<sup>14</sup> Плотин. Op. cit., с. 549—550.

посвященного описанию взаимоотношения ипостасей. Ясно видно, что ипостаси неравноправны, образуют четкую иерархию, в которой лишь последняя из ипостасей непосредственно соприкасается с тленным бытием.

В такой логике перехода от Единого к Природе ничего парадоксального нет. Это цепь последовательных рождений, а каждая из рождающихся ипостасей все более приближается к бытию.

Византийские мыслители радикально трансформировали логику Плотина. Вот как определяет отношение ипостасей Иоанн Дамаскин: «Ипостаси находятся одна в другой, . . . соединяются не сливаясь, но совокупно друг с другом соприбывая и друг в друга проникая без всякого смешения и слияния и так что не существует один вне другого или не разделяются в сущности согласно Ариеву разделению. . .»<sup>15</sup>. Формулировка выглядит парадоксально, что, по-видимому, связано с необходимостью конституировать «ипостась» как новое логическое понятие, придать этому слову особый статус, которого это понятие у Плотина не имело. Учение о Троице выразительно было охарактеризовано А. Кажданом как принцип «снятого дуализма»<sup>16</sup>. Плотинская ипостась вполне могла быть интерпретирована как ступень иерархического восхождения от тварного бытия к Единому. Совершенно иной смысл это понятие имеет в текстах каппадокийцев и Иоанна Дамаскина. У них нет слов, чтобы объяснить это понятие, оно должно быть воспринято интуитивно. Отсюда совершенно естественно появляется «апофатический» путь, т. е. восхождение к смыслу путем отрицания, отбрасывания определений, как это и провозглашалось Псевдо-Дионисием Ареопагитом<sup>17</sup>. Невозможность логического постижения новых идей в «старых» понятиях хорошо осознавалась каппадокийцами. Григорий Назианзин (Богослов) прямо формулирует недостаточность человеческого разума для рационального постижения новых идей: «Я еще не начал думать об Едипице, как Тронца озаряет меня Своим сиянием. Едва я начал думать о Троице, как Едипица снова охватывает меня. Когда Один из Трех представляется мне, я думаю, что Это целое, до того мой взор наполнен Им, а остальное ускользает от меня, что в моем уме ограниченном, чтобы понять одного, не имеется больше места для остального. Когда я объединяю Трех в одной и той же мысли я вижу единый светоч, но не могу разделить или рассмотреть единого света»<sup>18</sup>. Текст этот по своему смыслу удивительно напоминает текст основателей копенгагенской школы квантовой механики.

Возникает проблема, по существу семиотическая: как может быть помыслено понятие, которое не может быть объяснено в стро-

<sup>15</sup> Иоанн Дамаскин. Полное собрание творений, т. 1. СПб 1913, с. 173—174.

<sup>16</sup> Каждан А. П. Византийская культура. М., 1968, с. 124.

<sup>17</sup> Псевдо-Дионисий Ареопагит. Таинственное богословие. 5, 1046D—1048B. — В кн.: Антология мировой философии. т. 1, ч. 2, М., 1969.

<sup>18</sup> Григорий Богослов. Творения, ч. 3. М., 1889, с. 266.

гих логических терминах? От этого вопроса не удастся уйти, апеллируя к неразработанности логики. В эпоху создания концепции троицности античная логика являлась великолепно разработанной дисциплиной. Ответ на этот вопрос, на наш взгляд, может быть найден в несколько неожиданной области — в области эстетики. В определенном смысле эстетическое понимание может предшествовать логическому. Представление об очень сложной смысловой структуре может быть внесено в сознание не путем «терминализации» слов и их связывания в жесткие логические конструкции, а прямо обратным — путем использования семантической неоднозначности слов и конструирования «скрытых смысловых структур»<sup>19</sup>, с помощью приема, в средневековой индийской поэтике называвшегося «дхвани»<sup>20</sup>. Поэтому совершенно не случаен подход к изучению философии и логики позднеантичных и раннехристианских мыслителей с точки зрения эстетики<sup>21</sup>.

### III

Учение об ипостаси возникло в результате различения первоначально употреблявшихся в одном смысле слов *ὄψια* и *ὑπόστασις*. По словам Иоанна Дамаскина, «Слово *ипостась* имеет два значения. Иногда оно обозначает простое бытие. Согласно этому значению, *субстанция* (*ὄψια*) и *ипостась* — одно и то же. . . Иногда же термин *ипостась* обозначает бытие само по себе, бытие самостоятельное. Согласно этому значению под ним разумеется индивид, отличающийся от других лишь численно, например: Петр, Павел, какая-нибудь определенная лошадь»<sup>22</sup>. Интересно сопоставить с этим разъяснением дефиницию сущности (*ὄψια*), данную Аристотелем: «Главная особенность сущности (*ὄψια*) — это, надо полагать, то, что, будучи тождественной и одной по числу, она способна принимать противоположности, между тем об остальном, что не есть сущность, сказать такое нельзя»<sup>23</sup>. Уже в этом определении в скрытом виде содержится идея ипостасности, однако для ее оформления было необходимо введение нового логического понятия. Таким понятием и оказалось слово *ὑπόστασις*. Однако для полного выявления «скрытого смысла» этого слова необходимо проанализировать весь его семантический спектр в древнегреческом языке и сопоставить с семантическим спектром слова *ὄψια*<sup>24</sup>. Это сопоставление проводилось следующим образом: значения слов, приведенные в словарных статьях, объединялись в семантические классы, т. е. семантический спектр преобразовывался

<sup>19</sup> Дорфман Я. Г., Сергеев В. М. Морфогенез и скрытая смысловая структура текста. — В сб.: Вопросы кибернетики. М., 1981.

<sup>20</sup> Апаандавардхана. Дхваньялока. М., 1974.

<sup>21</sup> Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977; Бычков В. В. Эстетика поздней античности. М., 1981; Ласев А. Ф. Указ. соч.

<sup>22</sup> Иоанн Дамаскин. Указ. соч., с. 89.

<sup>23</sup> Аристотель. Категории. Сочинения в четырех томах, т. 2. М., 1978, с. 60.

<sup>24</sup> Древнегреческо-русский словарь. М., 1958, s. v.

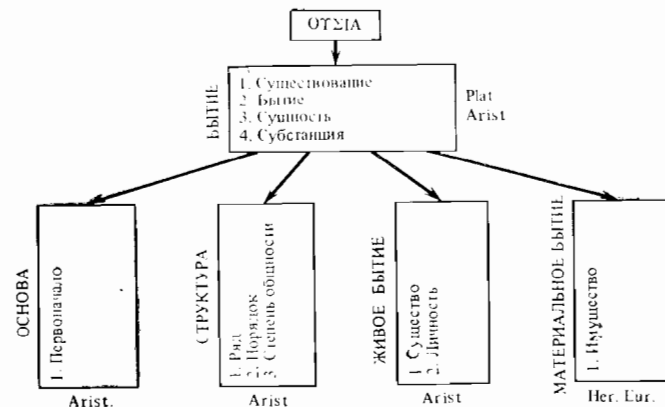


Рис. 2

в иерархическую структуру (рис. 2, 3). Рассмотренная как целое, эта структура дает «скрытый смысл» слова, который впоследствии может быть развернут в логическую концепцию. Разъяснения «скрытого смысла» — это процесс, обратный процессу «терминализации», т. е. превращению слова в термин, рассмотренный С. Аверинцевым<sup>25</sup>. Сопоставление семантических структур слов *ὑπόστασις* и *ὄψια* приводит к мысли, что развитие логической концепции ипостасности византийскими мыслителями есть разъяснение «скрытого смысла» этого слова. Сравнение семантических структур этих двух слов показывает, что пять семантических классов слова *ὄψια* целиком входят в семантическую структуру слова *ὑπόστασις*. Однако наличие у слова *ὑπόστασις* значений качества и проявления дают этому слову возможность конституироваться в новое понятие. Следовательно, новое логическое понятие образовалось как бы путем синтеза всевозможных смыслов этого слова. На роль нового понятия могло бы претендовать и слово *πρόσωπον* 'лицо', употребляемое в Новом завете, семантический спектр которого (рис. 4) частично перекрывается с семантическим спектром слова *ὑπόστασις*. Однако у слова *πρόσωπον* нет смысла, соответствующего общему понятию Бытия, интегрирующего «ипостаси» в единую сущность, поэтому использование такого слова привело бы к пониманию Лица Троицы как маски и утере «неслиянности» в Троице. Кроме того, в этом слове смысловой акцент смещен в сторону «внешности», внешности с отрицательным оттенком (морда, личина), что исключало его принятие как названия лица Троицы. Таким образом, приведенные рассуждения показывают, что с одной стороны, новая логическая парадигма может возникнуть в результате нахождения слова, аккумулировавшего в себе всю необходимую семантику; с другой стороны, как это видно на примере слова

<sup>25</sup> Аверинцев С. С. «Новое», loc. cit.

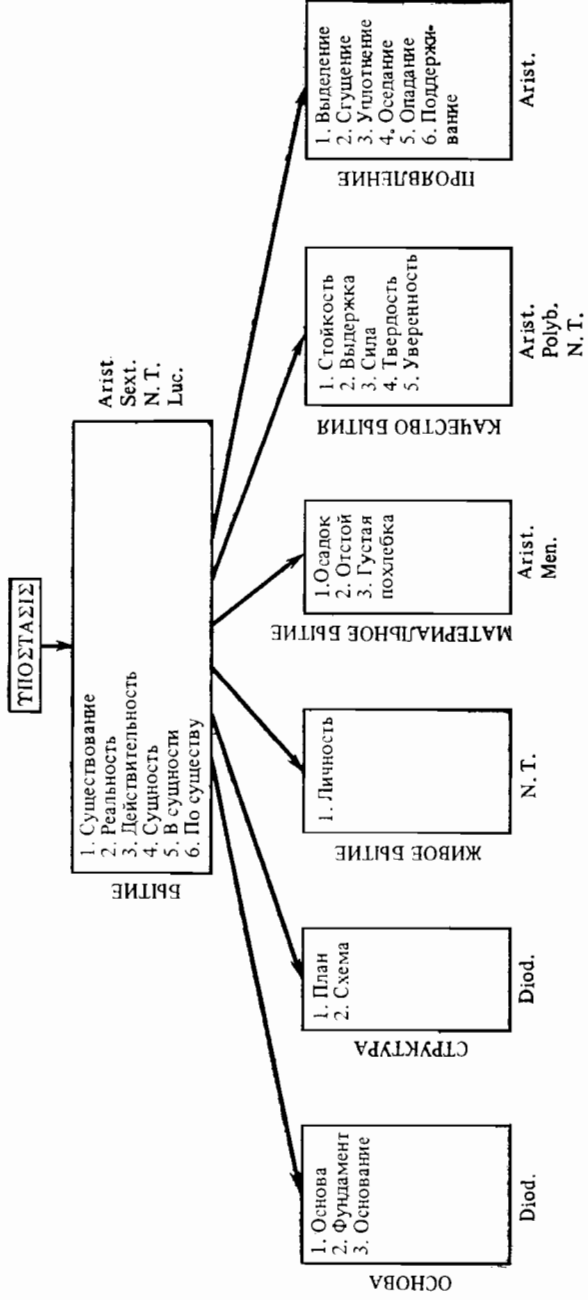


Рис. 3

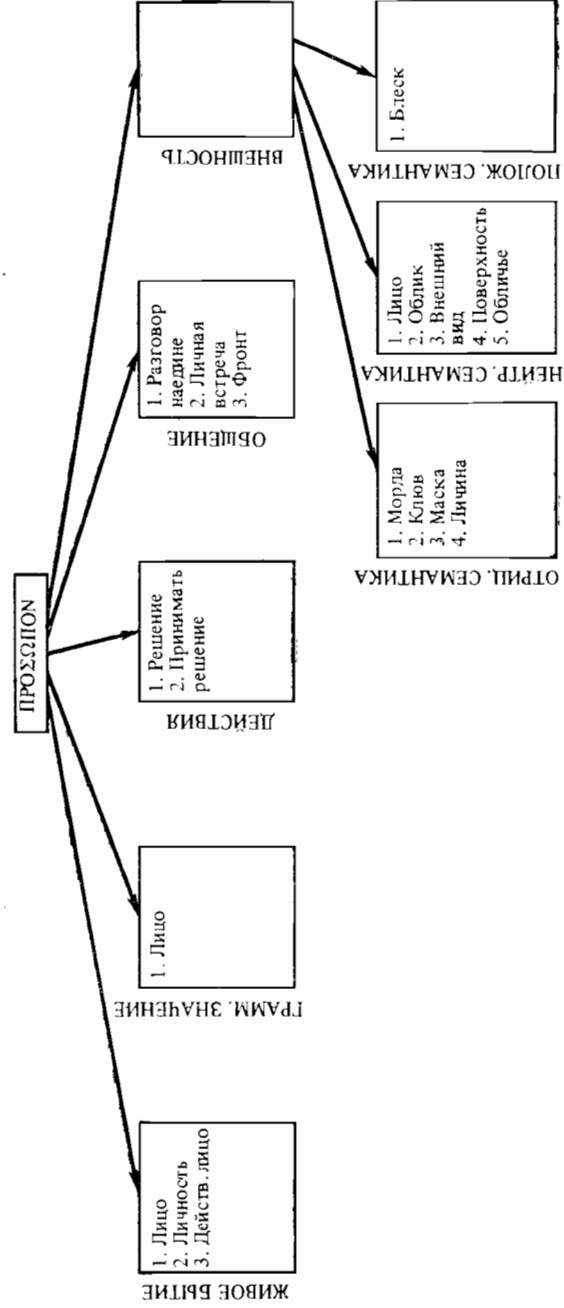


Рис. 4

πρόσωπον, «паразитные» смыслы могут помешать принятию его как термина, т. е. слово даже в условиях использования его как термина, воспринимается как целое вместе со всем спектром его значений.

#### IV

Научные революции и смена парадигм не являются уникальными событиями в истории науки. Значительно реже происходит смена парадигм логических. Крайняя консервативность способов мышления отмечалась еще И. Кантом: «Впрочем, со времен Аристотеля логика не много обогатилась по содержанию, да это и невозможно, в силу ее природы»<sup>26</sup>. Даже такая революционная научная концепция, как теория относительности А. Эйнштейна, не затронула логической парадигмы науки<sup>27</sup>.

Совершенно иной характер имеет логическая структура квантовой механики. Само ее возникновение связано с введением «парадоксального» и невозможного, с точки зрения классической физики, понятия «квантового состояния», по существу предполагающего полный отказ от описания поведения системы во времени<sup>28</sup>. При этом не происходит отказа от понятий классической физики, но эти понятия используются противоречивым, с точки зрения классической теории, образом. Введение Н. Бором квантовых постулатов<sup>29</sup> привело к созданию новой «квантовой» логики, нашедшей свое завершение в принципе дополненности, сформулированном им 14 лет спустя: «... в соответствии с самой природой квантовой теории мы должны считать пространственно-временное представление и требование причинности, соединение которых характеризует классические теории, как дополнительные, но исключают одна другую черты описания содержания опыта».

Весьма характерно, что и проблема устойчивости логических концепций Н. Бором понималась иначе, чем И. Кантом<sup>30</sup>.

По своей парадоксальности формулировка принципа дополненности напоминает формулировку троичности, рассмотренную выше. Сопоставление логики троичности и квантовой логики в понимании Н. Бора обнаруживает своеобразный «изоморфизм».

<sup>26</sup> Кант И. Логика. — В кн.: Кант И. Трактаты и письма. М., 1980, с. 328.

<sup>27</sup> «Теория относительности... в особенно значительной степени приближается к классическому идеалу о едином и причинном описании природы. Сохраняется прежде всего представление объективной реальности подлежащих изучению явлений» (Бор Н. Квант действия и описание природы. — В кн.: Избранные научные труды в 2-х томах, т. 2. М., 1974, с. 59).

<sup>28</sup> Там же, с. 47.

<sup>29</sup> Бор Н. О строении атомов и молекул. — В кн.: Избр. научные труды. . . , т. 1, с. 90.

<sup>30</sup> «... в собственно естествознании не может идти речь о строго замкнутой области применения принципов логики, поскольку мы постоянно должны учитывать вновь поступающие сведения, включение которых в рамки прежних значений может потребовать ревизии наших мыслительных вспомогательных средств» (Бор Н. Квант действия и описание природы, с. 59).

Ипостасной сущности (*ousia*) соответствует физическое состояние, ипостасям — взаимодополнительные экспериментальные ситуации, принципу троичности — принцип дополненности. Состояние оказывается недоступным само по себе, но лишь через экспериментальную ситуацию. Экспериментальная ситуация не исчерпывает полностью смысла физического состояния — есть и другие, дополнительные экспериментальные ситуации. Принцип дополненности утверждает, что в таком описании реальности нет противоречий.

Логика дополненности, как и Логика троичности, оказалась весьма устойчивой и смогла устоять в длительных дискуссиях, которые вели между собой сторонники старой классической физики и сторонники «повой физики». Итоги этих дискуссий были суммированы Бором в работе «Дискуссии с Эйнштейном по проблемам теории познания в атомной физике»<sup>31</sup>. Однако Н. Бор рассматривал принцип дополненности не только как принцип в рамках специальной дисциплины — физики, но и как новый логический принцип с широким спектром применения (биология, психология, история культуры)<sup>32</sup>.

Отметим тот факт, что семантика слова «дополненность» представлялась Н. Бору весьма существенной: «... чтобы подчеркнуть, что здесь не идет речь о настоящих противоречиях, в одной из предыдущих работ автора было предложено название *дополненности*»<sup>33</sup>. В этом тексте *дополненность* противопоставляется *противоречивости*. Приведенная фраза Н. Бора в русском переводе звучит бессмысленно, так как слово *дополненность* в русском языке никак не противопоставляется *противоречивости*. Однако в английском языке, на котором была написана работа, слово *complement* имеет смысл не только дополнения, но и комплекта — объединения составных частей в целое, иначе говоря, синтеза. По-видимому, именно этот, не содержащийся в русском слове *дополненность* смысл и противопоставлялся *противоречию*, т. е. цитированная фраза должна была бы читаться следующим образом: «... чтобы подчеркнуть, что здесь не идет речь о настоящих противоречиях в одной из предыдущих статей автора было предложено название *объединение (синтез)*».

Как и в случае понятия *ипостась*, понятие *дополненность* оказывается несущим в себе «скрытый смысл» объединения, синтеза, снятия противоречий. Снова возникающая логическая парадигма оказывается аккумулятивной в одном слове. Так же как и логику троичности, логику дополненности можно назвать логикой «снятого дуализма».

<sup>31</sup> Бор Н. Op. cit., т. 2, с. 399.

<sup>32</sup> Бор Н. Квант действия и описание природы; Свет и жизнь; Философия естествознания и культура народов. — В кн.: Избр. научные труды. . . , с. 56; 111; 280.

<sup>33</sup> Бор Н. Квант действия и описание природы, с. 58.

## КОРРЕКТУРНЫЕ ДОПОЛНЕНИЯ К СТАТЬЯМ

### «ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ТЕКСТА ХАТТСКО-ХЕТТСКОГО СТРОИТЕЛЬНОГО РИТУАЛА»

ВЯЧ. ВС. ИВАНОВ

Хат. *ka-ḥa-n*, по-видимому, можно считать глагольной формой на *-ha-n*, аналогичной *a-n-ta-ḥa-n* 'взял', *zu-du-ḥa-n* 'упал'. Поскольку в *el-a-š-ka-ḥḥi-r* (и возможно в *taš-te-ḥ-ka*) выделяется глагольный корень *-ka-* 'давать', кажется вероятной близкая к правильной передача значения *kaḥan* в тех местах билингвы, где слову соответствует хет. *daiš* 'положил'. В том контексте, где форме *ka-ḥa-n* предшествует другой глагол (*a-nn-e-š*), содержащий объектный префикс *-a-*, *ka-ḥan* явно не имеет этого префикса. Поэтому кажется вероятным, что *ka-ḥa-n* (как и *zu-du-ḥa-n* 'упал') относится к переходному типу спряжения с примерным значением 'легло (на престол)'. При первом же употреблении глагола (во фрагментированном месте билингвы) явное соответствие ему в хеттском тексте не обнаруживается. Но подтверждается предположение о неуместности предложенной Шустером реконструкции *[ammī]š* в двух разрушенных местах билингвы, содержащих данную форму.

В конце билингвы хат. *a-b-ta-ka(-)wa(-)ḥ* 'повелевает', вероятно, соотносимое с последующим *ka(-)wa(-)ḥ-bi* 'когда повелевает', может содержать префикс *-ka-* с каузативным значением, как в *a-ka-tu-ḥ* 'поднял', *-gga-zzu-el* 'для питья' и т. п. Однако следует ли вычленять *wa-* (как префикс с согласовательным классным или скорее локативным значением) в этой основе, по имеющимся употреблением пока сказать нельзя.

Составленный С. А. Старостиним словарь общевосточнокавказских реконструкций позволяет заметить или уточнить некоторые из предложенных этимологий: хат. *šterah* 'покрывало' точно соответствует о.-вост.-кавк. *\*c'c'irqā* 'ковер, ткань на полу, подстилка' с сохранением фонетической структуры основы; хат. *ḡit-tanu* 'сыр' — о.-вост.-кавк. *\*ḡinlV* 'кислое молоко'; хат. *-zari* 'человек, люди' (в последнем значении с классным префиксом *na-*) — о.-даг. *\*žVr-* 'человек', ср. также урарт. *tar-šua* 'человек' (при хурр. *taḡḡa-*, хет. *an-tuḥḥ-ša-* 'человек', тогда как лув. *zili-* 'человек, засвидетельствованное уже в опомастике Эблы, TM.75.g.14148, № 5058, по каталогу Петтишато, может отра-

жать форму, первоначально близкую к хаттской); хат. *ḥ/kaluḥ/-qqalu* 'засов' — о.-вост.-кавк. *k'ute* 'ключ'; хат. *ḥu-* 'говорить' — о.-вост.-кавк. *\*ḡVḡIw-* 'говорить'; хат. *taš* 'ше' — о.-вост.-кавк. *\*c'c'*, *\*c'c'* (если не *\*d(w)V-*). К хат. *b-izzi* 'благой' также абх. *бзи-* 'хороший', если считать первую фонему окаменевшим классным показателем; к хат. *-b-* 'видеть' ср. хурр. *wu-ri* 'вид' (соотношение с хурр. *-ku-* в *šu-uk-ku-ta-al-la* 'они смотрят', КВо XIX 139 П 3, 5, хат. *-ku-* 'видеть' неясно: древняя префиксация?); к хат. *Kaška* 'Луна (бог)', хурр. *Kuž(ə)ḡ* 'Бог Луны', ср. убых. *-q'a* В *amza-q'a* 'луна', кабард. *маза-чъуэ* 'лунная почва'.

Выделение суф. *-ḥ* в хат. *tita-ḥ-zilat* 'большой престол' кажется особенно вероятным из-за его отсутствия в *tele-kuzza-n* 'большой очаг' (ср. параллелизм престола и очага в хеттских ритуалах хаттского круга типов KUB XXIX 1).

### «К ИСТОЛКОВАНИЮ ЭТРУССКИХ ТЕКСТОВ НА ОСНОВЕ СРАВНИТЕЛЬНОГО ЯЗЫКОЗНАНИЯ»

ВЯЧ. ВС. ИВАНОВ

Если правильно принимаемое Леженом (*Lejeune B. Procédures soustractives dans les numérations étrusque et latine. — BSL, 1981, t. 76, fasc. 1, p. 241—248*, с общими выводами, близкими к указанной выше более ранней публикации автора, где был отмечен вероятный малоазиатский прототип для этрусской вычитательной системы обозначения чисел, аналогичной открытой в ликийском письме) значение этр. *šar* '10', то возможно, его сближение с дагестанскими формами типа лак. *ayI-pa* '10', рутул., цахур., будух. *йууIу-р*, крыз. *йууIу-р*; возможность выделения *-r-* в этр. *ša-r*, *za-r* '10' как будто поддерживается сравнением с *za-θrum* '20'.

### «НЕСКОЛЬКО СООБРАЖЕНИЙ О ПРОИСХОЖДЕНИИ ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ ДРАМЫ»

В. И. ТОПОРОВ

Роль козла в становлении древнегреческой драмы подтверждается обильными типологически сходными данными фольклорных традиций, сохранившихся до сих пор представления с так называемой козой (козлом). Заслуживает внимания ареал этого явления (к северу от Греции — Болгария, Румыния, Молдавия, Чехия, Словакия, Польша, Южн. Прибалтика, Украина, Белоруссия, Россия (ее европейская часть, исключая северные и восточные окраины). С рассматриваемой здесь точки зрения наиболее

существенны следующие особенности таких представлений: 1) соотношение человеческого с козлиным (козла или козу изображает человек, который, однако, избегает полной маскировки; «козла» сопровождает группа ряженых, ср. свиту Дюшаса); 2) приуроченность представления к отмеченной точке годового цикла (Новый год, святки, масленица); 3) сюжет, предполагающий идею жертвы-искупления, смерти-возрождения; 4) персонажи (коза, старик, старуха, иногда торговец); 5) диалогическая форма во многих случаях; 6) театрализованный характер представления (актеры, зрители, сценическая площадка и т. п. — ср. роль окон в обрядах колядования, где, кстати, может участвовать маска козла, и в ранних формах театра, ср. вертепный театр); 7) трагико-комический характер действия-игры (показательны танцы козы; ее апофеоз и развенчание и т. п.). Из литературы ср. еще: *Кагаров Е. Г.* Культ фетишей, растений и животных в Древней Греции. СПб., 1913; *Чичеров В. И.* Зимний период русского народного календаря XVI—XIX веков. М., 1956; *Попович Ю. В.* Молдавские новогодние праздники. Кишинев, 1974, с. 97—100; *Виноградова Л. Н.* Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования. М., 1982, с. 149—151; *Marian S. F.* Sărbătorile la români. I—II. București, 1898; *Vrabie Gh.* Teatrul popular românesc. — Stud. și cerc. de istorie literară și folclor. 1957, N 3—4; *Jula N., Mănăstireanu V.* Tradiții și obiceiuri românești. București, 1968 (ценные иллюстрации N 7—12 и тексты типа «Uret: ca la capră», «Ugare la capră»), 95, 125—129 и др.) и т. д. Стоит обратить внимание на не отмеченную пока в науке так называемую «козью масленицу», праздновавшуюся в Канавине (Нижний Новгород), см.: Нижегородские предания и легенды. 1971, с. 67—70 (с мотивом пожара и козы, реконструированным в другом месте). Из работ общего характера см.: *Frazer J. G.* Scare-goat. London, 1925.

## «ПРОСТРАНСТВО И ТЕКСТ»

В. Н. ТОПОРОВ

1. Тема пространства и текста имеет органическое продолжение в другой, более штенсивно формулируемой теме о соотносительности пространства и тела ( $\rightarrow Я$ ), которое выступает не только как его часть, но и (в известных пределах) как п р е ф о р м и р у ю щ и й пространство смысл. Речь идет о выработке в пространстве все более сгущающейся, драматизирующейся и проникающей личными и личностными началами части этого пространства, которая выступает как субстрат будущего непространственного Я, воспринимающего свое «материнское» пространство, оценивающего его и создающего новые пространства. Но и в соотношении Я—пространство особую роль играет т е л о. Оно не только

то средостенно-матрица, которое позволяет судить о пространстве: обратным образом оно дает пространству «язык», чтобы говорить о самом Я — о его целостности, соподчиненности ему частей, как бы не замечаемых в этом целом (идеальное состояние, здоровье), связях с тем, что вне Я — во внешнем пространстве и во внешне-внутреннем пространстве, т. е. о самом себе, о т е л е. «Quand un est enfant on se découvre, on découvre lentement l'espace de son corps, on exprime la particularité de son corps par une série d'efforts. . .» — , но это в детстве, при возрастании. В старости, при болезни и распаде, проводником Я в его теле-носителе становится б о л ь: «Il y a des instants où mon corps s'illumine. . . J'y vois tout à coup en moi. . . je distingue les profondeurs des couches de ma chair: et je sens des zones de douleur, des anneaux, des pôles, des aigrettes de douleur. Voyez-vous ces figures vives? cette géométrie de ma souffrance? Il y a de ces éclairs qui ressemblent tout à fait des idées» (P. Valéry. Soirée avec monsieur Teste) или: «In dieser Periode kam mir mehr und mehr zu Bewußtsein, daß die Krankheit dieses Leidenden nicht auf irgendwelchen Mängeln seiner Natur beruhe, sondern im Gegenteil nur auf dem nicht zur Harmonie gelangten großen Reichtum seiner Gaben und Kräfte. Ich erkannte, daß Haller ein Genie des Leidens sei, da er. . . in sich eine geniale, eine unbegrenzte furchtbare Leidensfähigkeit herangebildet habe. . . «hören Sie einmal den Satz: 'Man sollte stolz auf den Schmerz sein — jeder Schmerz ist eine Erinnerung unsres hohen Ranges'. Fein! Achtzig Jahre von Nietzsche!» (H. Hesse. Der Steppenwolf; фраза — цитата из «Фрагментов» Новалиса); «frate mio asino» — назовет св. Франциск свое тело, продолжая длительную традицию противопоставления души и тела. Ср. также глубокие мысли Валери в его «Réflexions simples sur le corps», 1943 (Oeuvres. I. Paris, 1957, p. 923—930).

2. К субъективизации пространства со стороны Я: «Почь кончалась. Но до рассвета было далеко. Земля, как стогами, была уставлена формами, ошеломленными тишиной. Они отдыхали. Расстоянья между ними увеличились против дня; точно для того, чтобы лучше отдохнуть, формы разошлись и удалились. . . Редко какая из форм оказывалась деревом, облаком или чем знакомым. Больше же это были неясные нагромождения без имен. Их слегка кружило, и в этом полубомороке едва ли бы сумели они сказать, был ли только что дождь и перестал или же он собирается и вот-вот начнет накрапывать. . .» (Б. Пастернак. Воздушные пути; ср.: «Улицы опустели. На них было небезопасно соваться. Бледные ряды зданий в крышах, подъездах и чердаках стояли как отсутствующие, точно пространство отступило от них и повернулось к ним спиной»).

3. К языковой отмеченности пространственных параметров см.: *Jakobson R.* Spatial relationships in Slavic adjectives. — In: Scritti in onore di G. Bonfante. 1. Brescia, 1976, p. 377—382; *Colaclidès P.* Les adjectifs désignant des relations spatiales en grec moderne. — Glotta, 1977, Bd. 55, S. 156—158.

4. К мифопоэтическим представлениям о пространстве см.: *Jobes G., Jobes J. Outer Space: myths, name meanings, calendars. From the emergence of history to the present day. New York—London, 1964.*

«ДЕМИУРГ У ФАЛЕСА?»

А. В. ЛЕБЕДЕВ

Ср. более подробно свидетельство Мансфона: (египтяне) «называют магнит «костью Хора», а железо — «костью Тифона», ибо подобно тому, как железо часто притягивается к магниту и следует за ним, а часто отвергается и отталкивается от него в противоположную сторону, так и спасительное, благое и наделенное разумом движение космоса то обращает, притягивает к себе и путем убеждения смягчает неподатливое движение Тифона, то пресекается, замыкается в себе и впадает в затруднительное положение».

«VERG. GEORG. IV, 116—145:

К МИФОЛОГЕМЕ САДА»

Т. В. ЦИВЬЯН

К теме античного сада как замкнутого, огороженного пространства с «окультуренной природой» (и в связи с анализом упомянутого в прим. 20 фрагмента из Ивика) см. теперь: *Jenkins R. Three classical poets. Sappho, Catullus, and Juvenal. Cambr. Mass., 1982, p. 33—36.*

Разработка мифологии сада содержится в неизданных трудах О. М. Фрейденберг (любезно сообщено автору Н. В. Брагинской).

Сад в поэзии (в частности тема русской поэзии и царекосельских садов), вообще связь сада и слова в последнее время привлекают внимание Д. С. Лихачева, ср. его статью «Слово и сад» (в кн.: *Finitis doudecim lustris. Сборник статей к 60-летию проф. Ю. М. Лотмана. Таллин, 1982*) и объявленную книгу по той же проблематике.

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ . . . . .	3
Вяч. Вс. Иванов ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ТЕКСТА ХАТТСКО-ХЕТТСКОГО СТРОИТЕЛЬНОГО РИТУАЛА (В свете данных внешнего сравнения) . . . . .	5
Вяч. Вс. Иванов К ИСТОЛКОВАНИЮ ЭТРУССКИХ ТЕКСТОВ НА ОСНОВЕ СРАВНИТЕЛЬНОГО ЯЗЫКОЗНАНИЯ . . . . .	36
А. И. Немировский НОВАЯ ЭТРУССКАЯ НАДПИСЬ ИЗ РИМА . . . . .	46
А. В. Лебедев ДЕМИУРГ У ФАЛЕСА? (К реконструкции космогонии Фалеса Милетского) . . . . .	51
Е. Г. Рабинович АТЛАНТИДА (Контексты платоновского мифа) . . . . .	67
Т. В. Менская ГОМЕРОВСКИЕ НАЗВАНИЯ КОПЬЯ ДОРУ, ЕГХОС (ЕГХЕИ) В КОНТЕКСТЕ МИФА ОБ АЯКСЕ . . . . .	85
В. Н. Топоров НЕСКОЛЬКО СООБРАЖЕНИЙ О ПРОИСХОЖДЕНИИ ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ ДРАМЫ (к вопросу об индоевропейских истоках) . . . . .	95
Н. В. Брагинская ЭПИТАФИЯ КАК ПИСЬМЕННЫЙ ФОЛЬКЛОР . . . . .	119
Т. В. Цивьян VERG. GEORG. IV, 116—145: К МИФОЛОГЕМЕ САДА . . . . .	140
Г. А. Левинтон ЛЕКСИКА СЛАВЯНСКИХ ЭПИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЙ И ПРОБЛЕМА РЕКОНСТРУКЦИИ ПРАСЛАВЯНСКОГО ТЕКСТА . . . . .	152
М. И. Лекомцева СЕМАНТИЧЕСКАЯ СТРУКТУРА СРАВНЕНИЯ . . . . .	173
Т. Н. Свешникова О ГРУППЕ РУМЫНСКИХ ЗАГОВОРОВ С ВОПРОСО- ОТВЕТНОЙ СТРУКТУРОЙ . . . . .	179



Т. М. Судник К ОПИСАНИЮ СТРУКТУРЫ ОДНОГО БЕЛОРУССКОГО (ВОСТОЧНОПОЛЕССКОГО) ЗАГОВОРА . . . . .	184
Л. Г. Невская ТАВТОЛОГИЯ КАК ОДИН ИЗ СПОСОБОВ ОРГАНИЗАЦИИ ФОЛЬКЛОРНОГО ТЕКСТА . . . . .	192
Ю. К. Лекомцев АНТОНИМИЧЕСКИЙ ТЕКСТ . . . . .	197
А. К. Байбуриш К ОПИСАНИЮ СТРУКТУРЫ СЛАВЯНСКОГО СТРОИТЕЛЬ- НОГО РИТУАЛА . . . . .	206
В. Н. Топоров ПРОСТРАНСТВО И ТЕКСТ . . . . .	227
ДОПОЛНЕНИЕ К СТАТЬЕ О СОФИА (В. Т.) . . . . .	285
Н. Л. Мухелишвили, В. М. Сергеев КОНТЕКСТНАЯ СЕМАНТИКА ПОНЯТИЙ И ЗАРОЖДЕНИЕ ЛОГИЧЕСКИХ ПАРАДИГМ . . . . . (Логика византийских мыслителей и идеи квантовой физики)	285
КОРРЕКТУРНЫЕ ДОПОЛНЕНИЯ . . . . .	296

## ТЕКСТ: СЕМАНТИКА И СТРУКТУРА

Утверждено к печати  
Институтом славяноведения  
и балканистики АН СССР

Редактор издательства Г. Н. Корозо  
Художник Э. Л. Эрман  
Художественный редактор Т. П. Поленова  
Технический редактор Т. А. Калинина  
Корректоры Г. И. Пац, Л. Д. Собко

ИБ № 26766

Сдано в набор 09.08.82.  
Подписано к печати 24.02.83  
Формат 60 × 90<sup>1/16</sup>  
Бумага типографская № 1  
Гарнитура обыкновенная  
Печать высокая  
Усл. печ. л. 19. Усл. кр. отг. 19.  
Уч.-изд. л. 22,4. Тираж 2550 экз. Тип. зак 1693  
Цена 2 р. 60 к.

Издательство «Наука»  
117864, ГСП-7, Москва, В-485, Профсоюзная ул., 90  
Ордена Трудового Красного Знамени  
Первая типография издательства «Наука»  
199034, Ленинград, В-34, 9 линия, 12



---

## **В ИЗДАТЕЛЬСТВЕ «НАУКА» ВЫШЛИ ИЗ ПЕЧАТИ:**

**БАЛТО-СЛАВЯНСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ. 1981.**  
20 л. 3 р. 50 к.

Второй выпуск сегодешника «Балто-славянские исследования». Он посвящен главным образом лингвистическим аспектам балто-славистики и содержит материалы по ономастике, диалектологии, языку фольклора балто-славянского и смежных с ним ареалов, этимологические заметки. Особый раздел отведен балто-славянской и индоевропейской акцентологии. Для лингвистов, этнографов, историков, специалистов по фольклору.

**ОССОВЕЦКИЙ П. А.**  
**ЛЕКСИКА СОВРЕМЕННЫХ РУССКИХ НАРОДНЫХ  
ГОВОРОВ.**  
20 л. 2 р. 50 к.

В монографии исследуется широкий круг специфических особенностей диалектного слова, отношения диалектной лексики с лексикой литературного языка. Рассматриваются закономерности процесса изменения диалектной лексики в условиях советского общества.

Для лингвистов-лексикологов, писателей.

Книги можно предварительно заказать в магазинах Центральной конторы «Академкнига», в местных магазинах книготоргов или потребительской кооперации без ограничений.

ТЕКСТ: семантика и структура