

Российская академия наук

Институт славяноведения и балканистики

Международное рекламное-информационное агентство
«Русская пресс-служба»

Международный фонд югославских исследований
и сотрудничества «Славянская летопись»

ЗНАКИ БАЛКАН

Часть I

Москва
«Радикс»
1994

ВВК 63.3.(4)
3.71

Редколлегия:

Н.П.Гринцер, В.Н.Топоров, Т.В.Цивьян

Авторская работа над статьями Н.П.Гринцера, Б.М.Никольского, В.Н.Топорова и Т.В.Цивьян, а также редактирование сборника велись при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований.

Оригинал-макет подготовлен в Институте славяноведения и балканистики РАН Г.И.Замятиной при участии Н.Е.Захарьиной и Е.Е.Левкинской. Использованы компьютерные шрифты, разработанные С.Г.Болотовым.

Издание осуществлено при содействии ИПФ «Полимед».

ISBN 5-9-00-698-04-1
ISBN 5-86463-023-3

© Коллектив авторов, 1994
© Институт славяноведения и балканистики, 1994
© А.М.Набоков, дизайн обложки, 1994

ДИОСКУРЫ В "БОБРОВОЙ ВЕРСИИ" ОСНОВНОГО МИФА

В одной из предыдущих работ было отмечено разительное противоречие между многочисленными и нередко чреватými далекоидущими выводами свидетельствами индоевропейской (прежде всего балтийской) традиции о бобре и отсутствием (точнее — неизвестностью, невыявленностью) "бобровой" мифологии в той же традиции¹. Там же было высказано мнение, что наиболее простым но наименее удачным объяснением проблемы было бы признание изначального отсутствия "бобрового" мифо-ритуального комплекса в этой традиции и в соответствующем ареале (бесспорно, что весь огромный евразийско-североамериканский ареал в определенную эпоху характеризовался наличием этого комплекса, актуальность которого поддерживалась наличием здесь бобров и их важной промысловой и "семиотической" ролью в материальной и духовной культуре, и было бы странным, если бы именно балтийский или балто-славянский ареалы, столь обильные "бобровыми" свидетельствами, оказались бы в этой сплошности прорехой, лакуной). Наиболее "сильным" объяснением указанного противоречия является, видимо, признание факта оттеснения "бобрового" мифопоэтического и ритуального комплекса в этой традиции на преимущественно "дотекстовый" поведенческий и психологический уровень в силу жесткой табуизации этого комплекса². Именно эта причина играла роль своего рода фильтра, отделяющего "сакральную" часть "бобровой" мифологии, укрываемую от "внешнего" мира, от "профанической" ее части, где "бобровое" феноменализировалось, но в определенно демифологизированной форме. Эта обратная пропорциональность между "сакральностью" и "явленностью" (соотв. "профаничностью" и "сокрытостью") в связи с "бобровым" комплексом в конечном счете объясняет и ту взаимодополнительную зависимость, которая опи-

сывает отношение "евразийской" и "североамериканской" частей этого комплекса: в первой — сильное табу при высоком уровне суггестивности "бобровой" темы, предполагающей ее прикосновенность к сфере сакрального; во второй — отсутствие табу (или весьма ограниченное его применение) при "профанизации" этой темы³. Иначе говоря, "закрытость" темы в первом случае и "открытость" во втором соотносены соответственно с оппозицией высокого сакрального и низкого профанического, секуляризованного.

Тем не менее как было показано ранее, даже в ареале с "сильным" табуированием "бобрового" мифоритуального комплекса есть существенные ресурсы для его реконструкции. Речь идет о демиургической функции бобра, о его связи с сюжетом "основного" мифа, но прежде всего об амбивалентности и/или — в несколько ином ракурсе — двуприродности бобра (оказывающейся своего рода ключом, объясняющим и предыдущее) и соответственно его посреднической функции (бобр — медиатор), о чем можно судить и по эмпирическим наблюдениям над поведением бобра, и по выстраиванию сюжетно-мотивных конструкций, — очевиднее всего — по связям бобра с набором пар противоположных признаков ("хтонический" — "уранический", нижний — верхний, черный [темный] — светлый [красноватый, блестящий], вода — огонь, водный — земной, разрушающий — созидующий, ленивый [пассивный] — трудолюбивый [активный], аскетически-бедный [отдающий-жертвующий самое необходимое "свое"] — преизбыточествующе-богатый ["приобретатель — накопитель", ср. *бобр-скряга*, всё тащачий себе в дом], неспособный к продолжению рода [импотентный] — обладающий особой сексуально-витальной силой, связанный со смертью — связанный с жизнью, отрицательный — положительный и др.). Кстати, нужно заметить, что уже отнесение бобра к "земноводным" (*ἄμφιβιος, ἀμφίβιον ζῷον*) у Аристотеля и Элиана (ср. *Περὶ ζῷων τοῦ χάρτορος*. Кеф. λδ: ὁ χάρτωρ ἀμφίβιον ἐστὶ ζῷον...), собственно, и было первой фиксацией его амбивалентности, двуприродности. Еще более очевидно это свойство бобра — свидетельствуется ситуациями, в которых при одном и том же предикате бобр может выступать и как субъект, и как объект: то он выступает как субъект неких разрушительных действий, гонитель-преследователь, то как объект их: он сам

гоним, преследуем, его бьют, убивают, свежуют, расчлениают. Ср. реконструкцию применительно к индоевропейскому горизонту, но подтверждаемую и реальными свидетельствами конкретных языков таких парных синтагм, как 1. **bhebhru-* (-o-) [Subj.] & **g^hhen-* [Praedic] и **bhebhru-* (-o-) [Obj.] & **g^hhen-* [Praedic], соотв. — 'бобр гонит-преследует-убивает' и 'бобра гонят-преследуют-убивают'; 2. **bhebhru-* (-o-) [Subj.] & **uelk-* [Praedic.] и **bhebhru-* (-o-) [Obj.] & **uelk-* [Praedic.], соотв. — 'бобр тащит-тянет-волочит (ср. *бобр-волохун* и под.)-убивает' и 'бобра тащат-тянут-раздевают' (ср. *раздевать* бобра, об убийстве его и со-влечении шкуры как обозначении акта отчуждения-изъятия у бобра некоей важной части его "бобровости").

Амбивалентность функций бобра и соответственно целого ряда его характеристик для своего объяснения требует построения реконструкции такого единого контекста, который с равной убедительностью мотивировал бы оба противоположные ряда бобровых свойств. Разумеется, естественнее всего искать таких мотивировок в некоей промежуточно-посредствующей зоне, в ситуации увязки подобных контекстов с определенным пограничным состоянием, в котором встречаются черты обеих по разную сторону границы лежащих зон. Бобр, действительно, двуприродное, "пограничное" животное, обитающее на границе земли и воды и являющееся в мифопоэтических и вполне "бытовых" представлениях о нем, несомненно, "хтоническим", во всяком случае в актуальном плане (ср. проходы—"туннели", ведущие из бобровых домиков прямо в воду, в "нижний" мир). Но в мифопоэтическом образе бобра есть и черты, весьма удаленные от хтонизма и даже противоположные ему — его "светлость", "блестящность", которые отсылают бобра к "небесно-светоносной", божественной зоне, что и подтверждается соответствующими реконструкциями. Это обстоятельство нуждается в особом объяснении. Оно, видимо, может содержаться в такой сюжетной схеме, субъект которой претерпевает кардинальное изменение своей судьбы, резкую перемену в своем положении, соответственно в "сильном" своем локусе (сюжет, где главный персонаж — носитель-обладатель двух судеб, ср. двуприродность, а также сам парадокс "два в одном", о котором говорилось в другом месте).

Такой сюжет как раз и представлен в "основном" мифе в частности, в том его варианте, разобранным в ряде более ранних работ, когда отец Громовержец наказывает своего сына (обычно подчеркивается, что он младший, "последний") за некий поступок или даже за вину его матери (или перед матерью? — инцест), бывшей до того женой Громовержца, но изменившей ему с тем, кто противопоставлен в сюжете Громовержцу и возглавляет хтонические силы, обращением этого сына в хтоническое же животное (отец сомневается в "подлинности" сына именно как его сына или даже уверен в его неподлинности, и наказание его — своего рода проверка на "подлинность", и поэтому оно никогда не является крайним — смерть). Мотив наказания бобра (или превращения бобра в знак наказания) принадлежит к числу нередких (ср. кетский миф, в котором участвуют мифологический герой Альбэ, в данном случае "заменительный" персонаж, поскольку небесный бог у кетов Есь — *deus otiosus*, Хоседэм, бывшая жена Еся, изменившая ему и наказанная им: ее воплощением на хтонически-терiomорфном уровне оказывается бобр — *átr*, с которым Альбэ ведет борьбу; а также ср. ряд американских сюжетов, реализующих близкую к этой схему).

Это обстоятельство позволяет думать, что и на индоевропейской почве поиск "бобровой" версии "основного" мифа мог бы оказаться небесполезным. В этой перспективе внимание привлекает к себе один далекоидущий пример, обладающий рядом преимуществ: он принадлежит кругу архаичных индоевропейских представлений о бобре, имеет непосредственное отношение к древним Балканам, что немаловажно и в ареальном плане (имея в виду балто-балканские связи, о которых уже не раз писалось), и он достаточно разнообразно и полно документирован. Речь идет о древнегреческом мифе, в котором выступает пара персонажей — братья-близнецы Диоскуры (*Διόσκοροι*, букв. — 'сыновья Зевса [т.е. сияющего Неба]'). В контексте индоевропейской сравнительно-исторической мифологии этот миф, к сожалению, остается явно недостаточно интерпретированным, хотя к нему неоднократно обращались специалисты.

Два обстоятельства в связи с этим контекстом представляются особенно существенными. Первое: Диоскуры (Кастор и Полидевк) и мифологически и "этимологически" — сыновья громоверж-

ца Зевса, о чем говорит само их имя. Впрочем по поздней версии Аполлодора (III 10, 7), отцы у братьев были разные: Полидевк (как и Елена) родился от брака Зевса и Леды, а Кастор (как и Клитемнестра) — от брака Тиндарея и Леды. Но учитывая "взаимозаменяемость" Зевса и Тиндарея в этой конкретной ситуации (брак с Ледой) и вытекающую из этого определенную эквивалентность Диоскуров и Тиндаридов, правдоподобно предположить, что и Тиндарей как инвертированный "заместитель" Громовержца несет на себе некий отблеск "громовнического" начала, о котором, возможно, оповещает уже сама языковая форма этого имени [в др.-греч. *Τυνδαρίδαί* : *Τυνδαρίδαι*, в котором Мареш (Glotta 14, 298 ff.) видел соответствие *Αἰὸς κοῦροί*, Кречмер (Glotta 30, 87 ff.) предполагал отражение прото-и.-евр. двучленного имени, объясняемого при сопоставлении с этрусским именем Громовержца (= Юпитера) *Tina*, *Tinia* (<и.-евр. **dtn-*, т.е. день как образ сверкающего неба, родственно др.-греч. *Ζεῦς*) и этр. *tur*, *tur* 'сын', т.е. 'сияющего дня-неба, Громовержца сын'; в альтернативном объяснении Адессию (Stud. etr. 18, 417) *Τυνδαρίδης* = *θεό-δωρος* предлагается понимать как субстратное "эгейское" слово, первая часть которого также сравнивается с этр. *Tina*, а вторая с *tur* = *δῶρον* при том, что целое также отсылает к "небесному"; ср. Frisk s.v.; Chantraine s.v.]. Однако более вероятной представляется чисто индоевропейская этимология соответствующих имен — *Τυνδαρίδαί*, дорич. надп. *Τιν-*, прозвище Диоскуров — Кастора и Полидевка, дорич. ед. ч. *-δαῖς* (ср. гомер. гимны, Линдар, Геродот и далее), *Τυνδαρίδης*, *Τυνδαρίς*, *Τυνδαρείος*, *-ως* (Гомер, Геродот, трагики и др.), может быть, и *Τυδεύς* (Гомер и др.), сын *Οἰνεύς*'а, царя Калидона. В этом случае речь шла бы об отражении в этих именах и.-евр. *(s)teu-d- : *tu-n-d- 'толкать', 'толочь', 'ушибать', 'нудить-гнать', 'потрясать'; 'жалить', которое представлено обычно в инфигированном варианте и в др.-инд. *tundate* (: *tudāti*), арм. *t'ndal*, *t'ndel* 'быть потрясенным-сокрушенным', алб. *zhtynj* (<*studniō), лат. *tundo* 'бить', 'ударять', 'стучать'; 'толочь', 'молоть' и т.п. (некоторые сочетания весьма показательны — *tundere terram pede*. Horat., *eandem incudem tundere*. Cicer. и особенно о высекании (из камня) — *tunditur Juppiter*. August.), *tundor* 'биение',

tudes 'молот', 'молоток', 'колотушка', *tudicula* 'пресс', 'давилня' (ср. *tudiculo*, *tudito* и др.)⁴, *tussis* 'кашель' (видимо, натужный кашель, приступы кашля, ср. *tussio*); умбр. *tuder* 'finem', *tuderito* 'finitum' как предел, конечный пункт (ср. Pokorny I, ЮЗЗ: "wogan man anstößt?"); др.-ирл. *do-tuit*, гот. *stautan*, др.-исл. *stauta* (ср. *stütr*), др.-сакс. *stōtan*, др.-в.-нем. *stōzan*, нем. *stoßen*, *Stoß* и др. Очень вероятно, что к этому же корню принадлежат и др.-греч. *τυλιός* 'маленький', *τυττός* то же (соотв. из **tud-n-os*, **tud-ān-os*), которые первоначально могли означать нечто разбитое, растолченное, размолотое (ср. *молоть* : *мелкий*, к **mel-* : **mol-*); характерно, что эти значения присутствуют в *τυττά* 'мелко', 'на мелкие части (кусочки)', и что и *τυττά* и *τυττός* отсылают к идее затрудненного движения, труда через силу (к "бобровым" трудовым усилиям). В этом контексте становится и оправданной и достаточно мотивированной реконструкция имени Громовержца в виде **Ζεύς Τυτάρεος*, в основе которого лежит элементарная синтагма, которая применительно к индоевропейскому горизонту могла бы иметь вид **d(ieu- & *tu-n-d-* и отсылала бы к чему-то вроде "Небесного Сотрясателя" (Небо или его персонифицированный образ сотрясает-сокрушает своего противника), ср. в древнегреческом языковом коде — **Διός Τυτάρεος*, что в свою очередь, хотя бы на содержательном (но, возможно, и на языковом) уровне напоминало бы о предикатах и атрибутах (иногда последние становятся обозначением-именем) Перкунаса в литовских мифопоэтических текстах — ср. *Dundulis*, т.е. 'гремящий', при *dundėti* 'гремять', *dunduliuoti* и т.п. (ономатопеичность этих обозначений не исключает полностью возможных связей с продолжениями и.-евр. **tu-n-d-*); кстати, нужно подчеркнуть, что отцом ведийских "Диоскуров" — Ашвинов, представлявших в виде конского вида парных близнецов, был Дьяус-*Дуáиs*, чье имя непосредственно и точно связано с именем *Ζεύς*.

Второе обстоятельство: имя одного из Диоскуров — *Κάστωρ* (он был укротителем коней, см. др.-инд. *asvin-* 'конский'), совпадающее с афеллятивом *κάστωρ* 'бобр'⁵, который нередко почему-то выводится из личного имени ("Daгаus", по Фриску), а не наоборот. В данном случае целесообразнее в имени этого Диоскура видеть напоминание о "бобровом" мотиве, какой от-

ражен и в других личных именах (ср. Κάστωρ как имя критянина, сына Гилака, мнимого отца Одиссея [Гомер], имя известного ригоры с Родоса [1-ая пол. I в. до н.э.] и т.п., ср. также это имя как прозвище [как напр., у младшего сына Тиберия] у ряда персонажей римской истории), и о вероятном тотемном прошлом этого имени (ср. Βέβρυκες [: Βέβρυξ], древнее племя, судя по всему фракийского происхождения, жившее в Вифинии и упоминаемое у Феокрита, Плутарха, Лукиана⁶, не говоря уж о североамериканско-индейских "бобровых" родах и именах, см. ниже).

Напрашивается (и, кажется, вполне допустим) и следующий шаг. Учитывая противопоставление "темного" бобра, связанного с ночью по преимуществу, и "светлого" ("блестящего", красновато-коричневого) — собственно, такое различие определяет два наиболее известных типа бобров по окраске их шкуры, — и весьма вероятную "классификационную" схему идентификации — "темный" бобр : ночь, "светлый бобр : день, — стоит обратить внимание на мотив впервые зафиксированный в "Одиссее" (XI, 301-304): бессмертный Полидевк, будучи сражен, был взят Зевсом на Олимп, но, любя своего брата Кастора, он поделился с ним бессмертием:

τοὺς ἄμφω ζωὸς κατέχει φυσίξοος αἴᾶ·
οἱ καὶ νερθεὺν γῆς τιμὴν πρὸς Ζητὸς ἔχοντες
ἄλλοτε μὲν ζῶουσ' ἑτερήμεροι, ἄλλοτε δ' αὐτε
τεθνήσκειν τιμὴν δὲ λελόγχασιβ ἴσα θεοῖσιν

"Оба землю они жизнерадостно взяты живые;
Оба и в мраке подземном честимы Зевесом; вседневно
Братом сменяется брат; и вседневно, когда умирает
Тот, воскресает другой; и к бессмертным

причислены оба"⁷.

Об этом же сообщает в "Превращении в звезды" и Псевдо-Эратосфен: оба брата в виде утренней и вечерней зари появляются на небе в созвездии Близнецов (Ps.-Eratosth., 10), ср. Кастор и Поллукс. Эта попеременность как мена знаков внутри одного и того же семантического комплекса становится вообще характерной для братьев-близнецов Диоскуров, каждый из которых как раз и реализует положительное или отрицательное значение зна-

ка (ср. периодическую смену света и тьмы, Олимпа и царства мертвых, жизни и смерти — мотивы, воплощаемые в образах Диоскуров и имеющие подлинный смысл лишь тогда, когда они предполагают двучастный фрагмент ситуации)⁸. Более сложная ситуация возникает, когда в сюжете появляются две пары братьев. Так, в некоторых версиях мифа о походе аргонавтов наряду с Кастором и Полидевком выступают два других брата Идас и Линкей, сыновья мессенского царя Афарея, из которых первый отличался особой силой и гордостью, а второй — необыкновенной силой зрения, способностью видеть под землей и под водой. Обе эти пары участвуют и в сюжете каллидонской охоты (см. Apollod. I, 8, 2, где обе пары перечисляются подряд, ср. Ovid. Metam. VIII, 301, 304–305). Все четыре перечисленные персонажа отличались выдающимися способностями — каждый в своей области; кроме того, Диоскуры и Афарекиды были двоюродными братьями через своих отцов Тиндарея и Афарея, родных братьев и сыновей Перiera. Трагическая коллизия начала складываться из-за двоюродных сестер Афарекидов и Диоскуров, дочерей их дяди Левкиппа Гилаейры и Фебы (Фойбы); Идас и Линкей ожидали брака с ними, но невесты были насильно похищены Диоскурами, и главная роль принадлежала здесь "быстроконному Тиндариду" Кабору (ὄξ δὲ, Κάστωρ, αἰείδω, | Τυϊδαρίδῃ, ταχὺκώλε... Theokg. XXII, 135–136). Вина Кабора и Полидевка была тем большей, что все права на дев Левкиппид были у Идаса и Линкея, и братья-близнецы знали об этом; более того, они были приглашены на свадьбу. Но даже после похищения чужих невест было время одумать: когда Афарекиды догнали похитителей около кургана, где был похоронен их отец, Линкей обратился к ним с мягкой примирительно-увещательной речью, готовый к тому, чтобы уладить все по-хорошему⁹, но встретил враждебность и намерение сражаться. Но и в этой ситуации Линкей озабочен тем, чтобы уже неизбежное зло было меньшим¹⁰. Поединок состоялся, но надежды Линкея на "меньшее зло" не оправдались: Идас поразил Кабора, Полидевк убил Линкея, Зевс — Идаса¹¹. Версия Аполлодора (III, 11, 2) об отношениях между Диоскурами и Афарекидами (совместный угон скота из Аркадии, дележ добычи, угон Афарекидами стада в Мессению, преследование их Диоскурами и их успех, засада, сражение и гибель всех четверых участников

его) — отчасти попытка вывернуть проблему "вины" наизнанку, возложив ее на Афаретидов, отчасти попытка удвоения мотива похищения чужой собственности (дев и скота). Тем не менее, и эта версия не может скрыть "хтонически-агрессивного" начала, связываемого с Диоскурами (но не Афаретидами), а из них — с Кастором по преимуществу.

История рода, к которому принадлежат Диоскуры, заслуживает особого внимания и более глубокого осмысления, хотя бы потому, что многие древнегреческие мифологические роды несут в себе свою идею, проходящую через разные их поколения; вместе с тем история многих таких родов обнаруживает в своих истоках присутствие сильного "хтонического" элемента и последующего его высветления. Каждое поколение и каждая ветвь рода по-своему дублируют и диверсифицируют идею, заложенную в основание этого рода, и реконструкция "родового" смысла в каждом отдельном случае не позволяет пренебрегать даже теми деталями, которые порою кажутся незначительными, особенно если речь идет о языковом уровне, об именах. В случае Диоскуров нельзя не почувствовать уже на интуитивном уровне некую не вполне ясную, но глубинную ("интимную") связь их с соответствующим поколением Афаретидов. Не вдаваясь здесь в детали, все-таки следует отметить, что Афаретиды выступают как своего рода дублиеры Диоскуров, конкретнее, Идас как дублер Кастора (большая "хтоничность"), Линкей — Полидевка (большая "просветленность")¹²; в известной степени и Тиндариды и Афаретиды помечены печатью "двойного" отцовства¹³, но внутри этой общей схемы отцы Кастора и Идаса более "хтоничны" (соотв. — Тиндарей и Посейдон), отцы же Полидевка и Линкея — соотв. Зевс и Афарей (впрочем, и последний, вероятно, своим именем отсылает к хтоническому прошлому, ср. ἀφαιρεῖς 'хвостовой плавник' [у самки тунца] в контексте сходных функций бобрового хвоста) — более "ураничны". Но существенны и некоторые общие черты у представителей одного и того же поколения, принадлежащих одной и той же ветви данного рода. И Кастор, и Полидевк, и Елена, и Клитемнестра — дети одной матери Леды при не вполне ясном (во всяком случае неоднозначном в целом) отцовстве. Все они объединены еще одной общей чертой — преступлением некоей нравственной нормы в отношении противоположного

пола, как бы незнанием правил брака и/или брачной жизни. На силе или измена выступают то причиной, то следствием этого незнания и в свою очередь нарушают отношения с детьми или делают тему детей весьма периферийной¹⁴. Эти особенности четверых братьев и сестер представляются тем более показательными, что все они по идее, по основному мифологическому смыслу этих персонажей "гипер-сексуальны" — и в силу своего высшего, небесного происхождения (нужно подчеркнуть, что небесное божество, кодируемое элементом *d̥ieus, исходно было именем божества плодородия и лишь позже стало приобретать и иные функции, иногда оттесняющие исходную; сама гроза, дождь, гром, молния — образы космического соития, оплодотворения Небом Земли), и в силу своих личных достоинств (сверх-красота, сверх-сила, сверх-ловкость, сверх-высокое положение¹⁵ и т.п.). Но никто из них этих своих "творческих" способностей осуществить в должной степени не в состоянии. Огромные возможности не были использованы должным образом, и этот дефицит в известной степени объединяет Диоскуров с их божественным отцом Зевсом при его реконструкции в горизонте "основного" мифа, который как раз — об этом дефиците и о его восполнении в поколении детей. Здесь нет необходимости останавливаться еще раз на доказательствах того, что каждое близнецество, любая "двойчатка" — растительная, животная или человеческая — образует знак сверх-плодородия, предполагающего особую жизненную силу, гипер-сексуальность¹⁶, т.е. такого плодородия, которое как бы преодолевает пределы возможного (одно место "несет" два плода при условии "одно место — одна ноша") и стоит на грани тератологии и, собственно, так и воспринимается архаичным сознанием. Возможно, в этом контексте могут получить объяснение и имена некоторых персонажей, предшествующих Диоскурам в нисходящей линии их рода. Если верить версии Павсания (II, 21, 7; III, 1, 4; IV, 2, 4), то дочь Персея Горгофона в первом браке родила Периеру Афарея и Левкиппа, а после смерти мужа вторично вышла замуж за Ойбала, от которого родила Тиндарея; последний же, как известно, был отцом Кастора и чем-то вроде "отца-заместителя" Полидевку. О значении имени Тиндарея говорилось выше, и если высказанное ранее предположение верно, то и "сексуальные" коннотации имени ('толкать', 'толочь',

‘пихать’ и т.п.) очевидны. Отцом Тиндарея был Ойбал — Οἴβαλος, чье имя определенно восходит к и.-евр. **elb-* : **oibh-* (: **iebh-*) ‘futurere’, ср. др.-греч. οἴβω, οἴβέω, οἴβόλης ‘развратный’, праслав. **ǰebati*, ср. *ǰebalo*, *-albnik* и т.п., др.-инд. *yábhati*, герм. **albō* ‘семья’, ‘род’: лангоб. *-alb* — *Antalb*, *Burgundalb*, др.-в.-нем. *-elba* — *Wetel^{er}-elba*, *Wingart-elba* (Роконгу I, 298). Это имя-прозвище обладателя особой сексуальной силы деда Кастора (и Полидевка) само по себе говорит о многом¹⁷. На этом фоне “говорящих” имен (и говорящих, по сути дела, об одном), возможно и имя Перьера в поколении, предшествующем Тиндарею, могло бы получить объяснение: Περὶέρης (известны, впрочем, и другие носители этого имени) — к κερὶ & ἔραμαι ‘страстно любить’, ‘страстно желать’ (вог. ἱράσθην), ἔρωξ ‘страстное желание’, ‘любовь’ и т.п. (возможна трактовка κερὶ как ‘выше’, ‘свыше’, ‘сверх’).

На этом этапе уместно обратиться к внутренней форме имен братьев-близнецов. В связи с именем Кастора речь должна идти об этимологии слова, обозначающего бобра в древнегреческом. По наиболее авторитетному мнению, корень этого слова *καδ-* (**καδ-τωρ* > *κάστωρ*) отсылает к форме типа дорийского Part. perf. pass. *κε-καδ-μέιως* (ср. *κέ-κασμαι* Perf. pass.), входящей (или подверстанной позже — сказать определеннее трудно из-за ряда этимологических неясностей) в парадигму глагола *καίιμαι*, причем сама эта презентная форма непервична и, похоже, представляет собой новообразование по модели *δαίιμαι*. Значение *καίιμαι* ‘блистать’, ‘быть украшенным’, ‘выдаваться (зрительно)’ и т.п. — кажется, дает основание для выведения форм с корнем *καδ-* из и.-евр. **kad-* ‘блистать’, ‘выдаваться’, ‘отличаться’ (см. Роконгу I, 516–517) и, следовательно, для сопоставления с др.-инд. *śasādūh* Perf. и под. (Whitney Roots 170), может быть, ср.-ирл. *cā(i)d* ‘священный’, галльск. *cad-dos* ‘sanctus’ и др. В таком случае *κάστωρ* должно трактоваться как ‘блистающий’, ‘блестящий’, т.е. выделяющийся среди других (ср. *Καστι-άνειρα* Nom. p.p. ‘выделяющийся среди мужей’), и претендовать на некую важную (“выделительную”) семиотическую роль, проявляющуюся и во внеязыковой сфере. Но прежде чем конкретно сказать об этом, уместно обратить внимание на известную “скоординированность” имен обоих братьев-близнецов по

семантическому критерию. Несмотря на неясности в деталях имя Полуδεύκτης (лат. *Pollux*) семантически мотивировано, видимо, идеей восприятия — чувственного, прежде всего зрительного, и ментального (ср. с одной стороны, δευκός λαικρόν, ὁμοίον. Hesych. или δεύω = βλέπω, а с другой — δεύκει φροντίζει. Hesych. или ἀδευκτής 'невнимательный' : ἐνδευκέως 'внимательно', 'заботливо' и т.п.). "При-тягивание внимания" и составляет главный смысловой нерв подобных примеров и, возможно, объясняет предположительную этимологию корня δευκ- — из и.-евр. *deuk- 'тянуть' (ср. dai-δύσσεισθαι ἔλκεσται. Hesych. < *dai-duk-ιω, интенсивная редуплицированная форма от ἔλκω, родственного ст.-слав. влѣкѣ и т.п. [ср. выше обор-волокун и под.]; лат. *disco*, др.-исл. *tog*, нем. *Zug* : *ziehen* и др.). В этом контексте основной идеей имени Полидевка могла бы быть усиленная выделенность в плане восприятия — как объектом ('многоблестящий', 'хорошозаметный' и т.п.), так и субъектом ('многовидящий', 'хорошозамечающий' и т.п.) плане, т.е. соответственно — привлекающий к себе чье-то внимание (пассивный аспект) и "влекущий"—вытягивающий свое внимание к чему-то вне себя (активный аспект).

Здесь уместно напомнить известное сообщение Плутарха о почитании Диоскуров в Спарте в виде фетишей — двух накрепко соединенных друг с другом перекладной бревен-столбов (Plut. De frat. amore I, 478A)¹⁸ или двух амфор без дна, вокруг которых обвиваются две змеи, пьющие воду из этих амфор¹⁹. Архаичность подобной конструкции, образующей распространенный тип, не вызывает сомнений, что подтверждается и довольно многочисленными примерами. Может быть, наиболее привлекательный из них в данном случае относится к прусской ритуальной традиции. Он расширяет круг балто-балканских параллелей: греческая Спарта и прусское Ромове (Самландия) оказываются предельно разведенными точками Европы в этом ее месте, соединенными меридианом 20° восточной долготы. Согласно источникам XVI в. пруссы почитали как родоначальников культурной традиции двух братьев, видимо, близнецов — Брутена и Видевута, учредителей соответственно светской и духовной власти. В их честь устанавливались парные столбы, один из которых был посвящен (воплощал) Видевуту и назывался *Worskatto* (*Wurskatt*

и др., с идеей "верховенства", ср. ранее о смысле "выше-сверх"), а другой — Брутену и назывался *Iszuambrato* (т.е. *szais brati* 'его брат'); в этой связи привлекает к себе внимание тот факт, что праздник, посвященный Диоскурам (Διοσκουρία), имел и другое название — Ἀνάκεια, от Ἀνάκτες = ἄνακτες, т.е. 'властители', 'повелители'.

Эта балто-балканская параллель представляется тем более важной, что в одной своей части (балканской, собственно — греческой) она может быть введена в более узкий и конкретный контекст. Речь идет о том, что Диоскуры могли трактоваться и как покровители мореплавателей, путеуказующие божества, своего рода ориентиры. Парные вертикальные конструкции, о которых сообщает Плутарх, могли выступать в функции подобных ориентиров, своего рода "маяков" с двойкой функцией — быть легко заметным для тех, кто в море, и обладать дальновзрением, т.е. быть видимым издали, с моря, и видеть далеко в море (позже греческие моряки судили о присутствии Диоскуров по огонькам электрической природы на окончаниях мачт, возникающим при некоторых обстоятельствах, ср. огонь Св.Ильи, Elmsfeuer). Внутренняя форма имен обоих Диоскуров, как кажется дает основания поставить вопрос о подобной "активно-пассивной" зрительной дифференциации близнецов. Если бы это оказалось верным, то было бы уместным повторное возвращение к параллелизму "темного" и "светлого" бобра и соответственно ночи и дня, о чем уже писалось. Завершающая логическая экспликация всей ситуации могла бы иметь следующий вид: день ("светлый" бобр) виден сам по себе, его видят, и поэтому он объект зрения; ночь ("темный" бобр) темна и безвидна²⁰, ее не видят, но она сама видит всё — *Ночь и тупая, как зверь стоющий, | Глядит из каждого куста*²¹, и поэтому именно ночь — субъект зрения. Следовательно, образы обоих Диоскуров косвенным образом возвращают нас к столь мучительно важной теме античной мифологии — к зрению. Едва ли случайно, что не только имена обоих Диоскуров, но и обоих Афаретидов "разыгрывают" эту тему. Имя Линкея (Λυγέης), прославившегося остротой своего зрения, восходит к инфигированной форме от и.-евр. **leuk-* 'сиять' × 'видеть' — **ly-p-k-*, обозначающей также животное, обладающее наиболее острым зрением, — рысь (λύξ, -ος)²². И, значит, за остро-

видящим, многоведающим и потому осмотрительным Линкеем легко угадывается его исходная териоморфная форма, а тем самым как бы восстанавливается соответствие тому уровню, на котором и Кастор — бобр (см. выше). Имя второго Афаретида Идаса (Ἰδᾶς эп.-ион. Ἰδῆς) также, видимо, естественнее всего трактуется в контексте "зрительной" темы, ср. такие формы от *εἶδω 'видеть', 'смотреть', 'высматривать' и т.п., в мед. — 'виднеться', 'видеться'; 'казаться', 'появляться' и т.п. как ἴδε, ἴδέ (Impreg.), ἴδειν (Inf.), ἴδων (Part.), соотв. — ἰδοῦ, ἰδέσθαι, ἰδόμενος, также ἴδμεν и др. (в этой связи уместно обратиться к Pind. Nem. X, 60–62: τὸν [Καστορά. — В.Т.] γὰρ Ἰδᾶς... ἔτρωσεν χαλκίας λόγχας ἀριά. | ἀπὸ Ταυγέτου κεδανγᾶςων ἴδεν Λυρκεῖς θρῦς ἐν στελέχει | ἡμέρους. κείνου γὰρ ἐπιχθονίῳ πάντων γένετ' ὀξύτατον | ὄμμα — об убийстве Идасом Кастора, которого увидел Линкей с Тайгета скрытым в дубовом дупле благодаря своему острейшему зрению; т.е. в териоморфном коде — "рысь", увидевшая-выследившая "бобра"). Также, вероятно, далеко от случайности и то, что именно "многовидящий" Подлидевк убивает Линкея, чей "взгляд острее, чем у всех живущих на земле". Пиндаровское ἐπιχθονίῳ дает повод вспомнить о хтонически-темном Касторе, убитом, по сути дела, таким же Идасом²³. "Бобровое" имя Кастора и "бобровые" черты, имевшиеся, видимо, у пред-Кастора (как об этом можно догадываться), будущего "укротителя коней" (ἵπποδάμος), а в промежутке между "бобровой" и "человеческой" ипостасями не прошедшего, кажется, и мимо "конского" состояния, и то, что из обоих братьев-близнецов подлинно погибает именно он (Подлидевк бес смертен по рождению), причем его гибель выглядит как некая искупительная жертва, а последняя точка в этой истории ставится Зевсом, покаравшим убийцу сына, выступавшим в этом случае как его "заместитель", направляет внимание в сторону сюжета "основного" мифа с рядом сдвигов и переосмыслений и конкретнее к варианту с мотивом наказания провинившегося сына обращением его в бобра.

Однако возникают три вопроса, ответы на которые в общем более или менее уже известны, но все-таки пока лишены завершающего акцента, который мог бы сделать их особенно весомыми. Речь идет о трех "почему?": почему "человеческое" и "бобро-

вое" оказываются настолько сближенными, что становится возможным их соотнесение? (человек превращается в бобра и "бобровое" моделирует "человеческое"?); почему бобр сверх-сексуален?; почему убийство бобра становится особенно отмеченным, приобретая статус жертвы?

На первый вопрос можно ответить так — потому, что мифопоэтическое и, более того, даже демифологизированное бытовое сознание признают высокую степень подобия человека и бобра, позволяющую говорить о такой степени их соотнесенности, которая чревата и более далеко идущими параллелями. Человек — как бобр, и потому он так часто носит "бобровые" имена и вызывает сравнения его с бобром. Но и бобр — как человек, и это второе утверждение, пожалуй, еще важнее. Давно было замечено многое, что объединяет бобра с человеком: бобры моногамны и в брачный период образуют супружеские пары; самка рождает обычно двух (ср. к близнецности) — четырех детенышей²⁴; бобр — общественное ("стадное") животное и живут они, как люди, колониями в "хатках" или "домках"; во время работы по свалке деревьев, собиранию веток, строительству плотины бобры весьма напоминают человека тем, что нередко принимают вертикальное прямостоячее положение, работают быстро, усердно, целенаправленно, продуманно²⁵, они трудолюбивы и старательны, изобретательны и искусны, серьезны и мудры; подобно человеку, являющемуся единственным представителем своей биологической семьи, бобр — единственный живой представитель семьи касторидов и т.п.²⁶

На вопрос о том, почему мифопоэтическое сознание связывает с бобром сверх-сексуальность, отвечает полнее всего наличие особого продукта желез внутренней секреции организма бобра, т. наз. "бобровой струи" — *castoreum*, *ха́стор* или *ха́стбр(ε)-лю*, очень высоко ценимой уже в античности. Уже Геродот сообщал, что гелоны или будины ловят в озере, которое было в их стране, бобров и выдр, оторачивают их мехом свои шубы, а "яички бобров применяют как лечебное средство против болезней матки" (IV, 109)²⁷; при том, что к яичкам бобров это средство не имеет отношения, существенно, что оно рассматривалось, видимо, как лекарство, исцеляющее от бесплодия (похоже и от расстройства месячных циклов). Вергилий, рассказывая, кто,

откуда и что шлет в Рим, подчеркивает, что бобровую струю с тяжким запахом присылает Понт (...mittit... virosaque Pontus | castorea. Georg. I. 58-59). Это средство упоминается и многими другими античными писателями, и в художественной и в специальной ("прикладной") литературе, а современник императора Траяна Архиген из Апамен написал целый трактат "Περὶ χαστορίου χρῆσεως". Однако еще раньше утвердилось мнение о бобровой струе как универсальном средстве от всех болезней (Гераклид из Тарента, I в. до н.э.)²⁸, и, тем не менее, основное назначение этого продукта бобрового организма, вырабатываемого половыми железами, — восстановление сексуальной силы. По крайней мере мифопоэтическое сознание именно в этом видит главную ценность бобровой струи, объясняющую, почему она ставится выше чем даже бобровый мех. Отсюда и перенесение свойства особой сексуальной силы на самого бобра. Его пышность, "украшенность" (особенно в "брачный" период) сама по себе отсылает к идее этой силы, и сочетание *perio strafus*, реализующее сферу "пышно-украшенности" отсылает и более непосредственно к половой сфере (ср. лит. *strāfus* в значении полового органа [см. ЛКЖ XIII, 1984, 930] и эрекции [Серейскис 865])²⁹. Но даже когда бобровая струя применяется в народной медицине в иных целях, всегда более или менее явно просматриваются далекоидущие ассоциации. В старорусской книге "Прохладный вертоград" (1672 г.) "о масле из струи бобровой" говорится следующее: *Масломъ большую позакшицу и дребеть помазуютъ, и тако болѣзнь истребляетъ*³⁰. Речь идет о лечении от прострела, в мифопоэтическом горизонте, как он реконструируется по целому ряду оснований, — от стрел, которыми Громовержец поражает наказываемого им противника-грешника (ср. пепел от сожженной шкурки бобра как средство от ожогов). В этих случаях в действии оказывается принцип "клин клином вышибают", и бобр предстает как своего рода посредник между Громовержцем и больным человеком: пораженный сам стрелой или огнем, принимая на себя силу их воздействия и смягчая смертоносные последствия этого воздействия, бобр как бы передает человеку в виде медицинских средств эти пораженные свои "части", и они обеспечивают больному иммунитет.

В литературе о бобре многочисленны указания, что бобровая

струя ценится не менее, а часто и более, чем мех бобра, и что нередко именно она составляет главный предмет охоты на бобров. Именно в этой ситуации охоты на бобра, его преследования охотником, готовым вот-вот стать убийцей бобра, и может быть получен ответ на третье "почему?" — почему бобр жертва — и даже более — что за жертва? Прежде, однако, есть необходимость уяснить себе, что такое сама эта охота-преследование в своих истоках, но не столько даже в исторически-реальном плане, сколько в семантическом. Иначе говоря, какой смысл вкладывало мифопоэтическое сознание в это занятие помимо удовлетворения насущных материальных потребностей, оплотнением какой основоположной семантической конструкции могла быть эта охота-преследование? Говорить здесь об этом подробнее нет возможности. Можно лишь напомнить более чем вероятную схему архаичной охоты, неоднократно воспроизводимую в соответствующих текстах и ритуалах, где эта схема оказывается уже поводом и/или результатом некоей мифопоэтической рефлексии. Лишь несколько профилирующих тем заслуживают быть отмеченными — наличие охотника-преследователя и определенного конкретного преследуемого-зверя (практические потребности сделали бы для охотника возможным выбор — не медведь, но олень, не этот олень, так другой и т.п., но преследуется всегда единственный зверь, как если бы на нем свет клином сошелся, но именно с такой ситуацией и имеет дело мифопоэтическое архаичное сознание); "преимущественная позиция охотника (инициатива преследования принадлежит ему, зверь же может только угрожать и вредить; победителем всегда оказывается охотник, а зверь всегда убивается или — реже — излавливается); членение охоты-преследования на части, в каждой из которых (точнее, в четных частях) ситуация может выворачиваться наизнанку (преследование начинается охотником [первый этап], но, увлекшись и потеряв осторожность, а иногда и оружие, он сам может оказаться преследуемым со стороны зверя [второй этап], и т.д.) и именно эта мена преследуемого и преследователя и самих направлений преследования, собственно, и образует перипетию сюжета; важность двух внутренне связанных между собою мотивов с асимметричным распределением ролей и позиции — мотива прятания-укрытия зверя и мотива поиска-разыскания охотником зверя (зверь

может прятаться [чаще всего], но может и выходить из укрытия [чаще всего, когда он обнаружен охотником], охотник же всегда остается открытым, и в исходном состоянии схемы он никогда не прячется, никогда не скрыт и, более того, он открыт, видим и даже нередко "зрительно" отмечен некоей яркой чертой); понимание результата охоты как обретения некоего нового порядка жизни, как преодоления энтропии, связанной с "диким" остатком природы, как повышения уровня витальности, жизненной силы (и.-евр. **per-*), находимой в чем-то, казалось бы, противоположном, в Нижнем царстве (и.-евр. **per-*)³¹.

Не нужно обладать особой проницательностью, чтобы заметить, что эта схема и есть схема "основного" мифа о "верхнем" боге, преследующем своего противника из "нижнего" мира, и это единство схемы не должно быть упущено исследователем только из-за того, что схема "основного" мифа напряженнее, а схема охоты "плотнее".

После этих разъяснений можно вернуться к ситуации охоты на бобра, отмечаемой и в фольклорно-мифологических текстах и в литературных сочинениях, в конце концов восходящих к тому же источнику, что и тексты, упомянутые первыми. Прежде всего в этой связи можно назвать тексты о бобре "канонического" характера, широко известные по византийским, армянскому, южнославянским и старорусским "Физиологам" или по западноевропейским бестиариям³². Разумеется, что истоки излагаемой в этих текстах истории о бобре нужно искать глубже. Во всяком случае в античные времена она была хорошо известна. Ее ядро — охотник, преследующий бобра, чтобы, убив его, добыть *castoreum*, и бобр, ради спасения оскопляющий себя и бросающий *testicula* охотнику. Об этой истории писали многие — Plin. *Hist. Nat.* VIII, 30, 47, 109; Galenos 14, 41; Cicero. *Pro Aemil. Scauro*; Juven. XII, 33-35 и др. По сути дела этот мотив лег в основание весьма популярной этимологии, отмеченной уже у Исидора Севильского (XII, II, 21) и изредка повторяемой даже в научных работах вплоть до настоящего времени, — *castor* от *castrage*, и он же широко представлен в аллегориях, эмблематике, символической литературе. Образ бобра, жертвующего самым ценным, что у него есть и что составляет главный ресурс его собственной жизни, был усвоен христианской традицией и

развит в связи с идеей добровольного отсечения греха, прежде всего плотского³³. Самопожертвование, на которое бобр вынужден был пойти, произошло в ситуации экстремальной, и тем не менее сам выбор аскетического решения был вольным и ответственным. Именно поэтому он стал элементом парадигмы поведения в подобных ситуациях и получил свое оправдание. В этом смысле история бобра, преследуемого охотником (или охотниками) и принимающего решение о выборе, обнаруживает глубокое проникновение в главную тайну "основного" мифа, в смысл совершающегося в нем на некоем нравственном уровне — никакая жертва не является бесплодной, ибо с каждой жертвой в мире нечто меняется.

Нужно, однако, отметить, что сам этот смысл добровольной жертвы бобра скорее "вчитан" в эту историю христианской концепцией жертвы, нежели явно представлен в самой истории о бобре, которая, впрочем, никак и не ограничивает возможности такого вчитывания. В этих условиях весьма существенной становится задача нахождения для этой истории такого контекста (желательно достаточно архаичного и образующего определенный тип), который мог бы бросить луч света и на *слысл*, собственно — на смысловую конструкцию, истории о бобре. Такой контекст обнаруживается достаточно легко и представляется бесспорным, во всяком случае в целом (во-первых) и в том, что касается именно смысла этого целого (во-вторых). Речь идет о мифологических текстах, отвечающих некоей универсальной схеме, — растительное божество или мифологический герой, обладающий большой плодородной силой, оказавшись в экстремальной ситуации и зная о своей неизбежной смерти и нисхождении в Нижний мир, отвергают любовь некоей земной богини и оскопляют себя, как бы принося жертву на благо жизни людей. Оскопление (кастрация), производимое добровольно, весьма распространенное явление в разных ритуально-религиозных традициях и в разные эпохи (от корибантов до "белых голубей", русских скопцов, если ограничиться лишь минимумом ориентиров), и жертва фаллоса принадлежит к нередко встречающейся форме симпатической магии, имеющей, впрочем, и "заместительные" варианты (ср. историю толстовского отца Сергия, вариант — палец). Такой самооскопленный персонаж нередко становится жрецом богини Матери-

Земли и ее сына-любовника, также выступающего как носитель плодородия в его мужской части. Позже из этой фигуры жреца-скопца возникает ее секуляризованный вариант — евнух, приставленный к жене (или женам) некоего лица высокого происхождения, сниженного образа божественного персонажа, появлявшегося некогда в этом месте схемы. Иначе говоря, преследуемый (бобр, олень, противник Громовержца), принеся определенную жертву, вырвав жало продолжения рода и став "безвредным" для преследователя, поступает в услужение ему и "услужает" в той части, где некогда он был особенно силен, но с переменной функцией: теперь он не только не покушается на жену преследователя, но, напротив, охраняет ее от преследований со стороны других³⁴.

Примерами воплощения отдельных мотивов этой схемы являются сюжеты об Аттисе, Адонисе, Актеоне и др., их гибели и мифологическом смысле этих сюжетов, рассмотренные в другом месте. В связи с Диоскурами нет необходимости еще раз обращаться к этим сюжетам, но все-таки нужно помнить о той связи, которая объединяет их с Кастором: все они в той или иной степени искупительные жертвы, и сам акт гибели — откуда бы она ни исходила — в этом случае жертва тем, что составляло главную "силу" этих персонажей. Жертвы эти не были тем не менее вполне бесплодны: они оставляют по себе память в неких символах жизненной силы, и о них обычно просят некое высшее божество, чтобы оно сохранило, хотя бы частично, некий знак причастности к "вечной" жизни, на что божество дает свое согласие. "Попеременное" пребывание то на небе среди бессмертных, то в нижнем мире среди душ умерших было даровано и Кастору. Разумеется, сравнение истории Кастора с указанными сюжетами не должно доводиться до крайностей, в частности, до постулирования мотива кастрации и в случае Кастора, хотя едва ли можно и исключать полностью возможность его присутствия на каком-то этапе развития этой мифологической схемы. В данной ситуации вполне достаточно довольствоваться признанием двух (минимум) существенных идей — прекращения "жизненной" силы и следовательно, плодородия, во-первых, и парадокса близости "сверх-сексуальности" и "недо-сексуальности": от "избыточного" пола до "недо-пола" иногда один шаг, и в этом смысле и то и другое, как бы объединяясь вместе, противостоят просто полу, и в этой

перспективе братство-близнецство Кастора и Полидевка получает еще одно объяснение и оправдание: оба они, хотя и по-разному, отклоняются от нормы. Но, конечно, в определении общего смысла образа Диоскуров и связанных с ним сюжетов надежнее опираться на собственно языковые свидетельства, отсылающие к генетическим истокам, с одной стороны, и, с другой, на общий мифологический контекст: происхождение от бога Неба, Громовержца, двойничество-парность, взаимозаменяющее распределение функций и соответственно судеб, ключевые мотивы (как, например, преждевременная гибель Кастора) и диагностически важные сюжеты, отсылающие к идее преследования-преследуемости (кайдонская охота, история конфликта с Афаретидами и т.п.). Этот контекст, находя подкрепление в данных индоевропейской мифологии и — шире — мифологической типологии, становится достаточным основанием для предложенных выше реконструкций, которые, будучи сформулированы и выдвинуты, должны стать предметом дальнейших обсуждений. Тем не менее, две тени, кажется, будут неотступно следовать за Диоскурами и прежде всего за Кастором — схемы "основного" мифа и "бобровости" одного из двух братьев.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Имеется в виду работа автора "Балтийские данные о бобре в мифологической перспективе (опыт реконструкции)", в печати.
- ² Может быть, корректнее было бы говорить о невыявленности этого комплекса за пределами поведенческого и психоментального уровня в силу ограничений, налагаемых на "словесную" ("текстовую") форму экспликации этих представлений.
- ³ У индейцев северо-западного побережья Тихого Океана, Великой Равнины, в атапаскском ареале бобр выступает как трикстер (часто в паре с дикобразом) или объект трикстерских "розыгрышей" и надувательств со стороны другого трикстера. Развитие "трикстерного" начала в существенной мере ограничивает действие цензуры, связанной с табу. Именно "трикстерность" североамериканского бобра обеспечивает ему зна-

чительно большую популярность, чем у его собрата в Старом свете, и большее количество "бобровых" текстов (включая и имена людей), Более того, *beaver* вообще может обозначать индейца атапаскской группы, живущего по реке Пис-Ривер.

4 Очень характерно, что с этим же элементом *(s)tu-d- : *(s)teu-d- связано в латинском и обозначение упорного, прилежного, ревностного, даже рьяного труда (каковой составляет одну из наиболее часто отмечаемых особенностей деятельности бобра), ср. *studeo* 'усердно работать', 'прилежно заниматься' и т.п., *studium* 'старание', 'усердие', 'рвение', 'стремление', 'страсть' и др., *studiosus* 'старательный', 'прилежный', 'ревностный' и т.д. (согласно Pokorny I, 1033, "**wopach zielen" aus "wopach schlagen").

6 Но и 'бобровая струя' (κάστωρ) при καστῶρ(ε)ιον.

6 Одна деталь, связанная с названием племени бобриков, кажется, вскрывает еще один ряд аргументов в пользу "бобровости" Диоскуров и, что особенно важно, Полидевка. В мифе об аргонавтах с течением времени, как известно, круг участников этого похода сильно возрастал. В частности в него были включены и Диоскуры Кастор и Полидевк. Во всяком случае дело обстояло именно так в версиях Феокрита (Идиллия XXVII) и Аполлония Родосского ("Аргонавтика" II 1-136, ср. также I, 146-150: о рождении Ледой близнецов Диоскуров от Тиндарея и об отправлении их из Спарты в поход аргонавтов). Версия Феокрита более развернута, но обе версии равно ценны, в частности, тем, что в ключевой для данной темы ситуации отдается предпочтение Полидевку и песнопение начинается именно с него (ср. у Феокрита: Κάστωρος ἢ πρῶτου Πολυδεύχεος ἄρξον' ἀείδειν; | ἀμφότερῳ ὑμνέειν Πολυδεύχεα πρῶτον ἀείδω XXII, 25-26; кстати именно с вопроса о том, кого первым воспевать из сыновей Леды и "щитодержца" Зевса — Кастора или страшного /φοβερόν/ Полидевка, открывается Идиллия XXII, 1-2). Корабль Арго с сыновьями богов (следуя Феокриту) приплывает в край бобриков (Βέβρικας εἰσαφίχανε θεῶν φίλα τέχνα φέρονσα, 29). Удалившись от своих спутников в лес в глубине острова, братья-близнецы встречают у источника человека ужасного вида (δεινός ἰδεῖν, 45). Им оказывается Амик (Ἄμιχος), царь бобриков,

чьё имя было известно еще Платону. Имя этого "бобрового" царя странным образом напоминает о родине Диоскуров, городе Амиклы (Ἀμύκλαι) в Лаконии, где некогда правил отец Диоскуров Тиндарей (ср. также Амикла, сына Лакедемона, см. Apollod. III, 10, 3). Эта неожиданная встреча может оказаться роковой. Никого из пришельцев не отпускает Амик просто так, без кулачного боя, и именно такого боя требует он и от Полидевка (εἰς ἐνὶ χεῖρας ἄειρον ἐναγίος ἀνδρὶ χιταστάς, 65). И здесь опять переключка между царем бобриков и Полидевком: оба они искуснейшие мастера кулачного боя. Полидевк понимает, что от боя ему не уклониться, и нехотя принимает вызов. Тем временем Амик ревет в пустую ракушку, созывая волосатых (длинно- или пышноволосых) бобриков — Βέβρουχας χομόωντες, 77 (волосатость, пышноволосость бобров как бы становится чертой и этого "бобрового" племени — бобриков); созывает своих спутников и Кастор, и вскоре начинается жестокий поединок Полидевка, оказавшегося в земле "бобров", с царем этой земли. Не раз в ходе его поражение или даже смерть грозили Полидевку, сыну Громовержца Зевса или его "заместителя" Тиндарея. Но все-таки ему удалось исхитриться:

Но наклонясь головой, своею рукою тяжелой
 Метким ударом он слева в висок и в плечо его ранил
 Черная кровь потекла по виску из зияющей раны,
 И от удара во рту затрещали могучие зубы
 Чаше всё бил Полидевк, все лицо раздробляя и щеки
 Мясо в клочки превратив. И на землю, сознание теряя,
 Рухнул всем телом Амик, и в знак прекращения боя
 Обе он поднял руки: ведь нá волос был он от смерти
 (II, 123-130)

(ἀπλεῖτο, συμπλόησε и др. в этом описании как бы отсылают к *termini technici* поединка из разных версий "основного" мифа). Одержав победу над царем бобриков, Полидевк не стал унижать его, но заставил Амика, чтобы он, призвав из морской пучины своего отца Посейдона (ὄν πατέρ' ἐκ πόντου τοιοῦτο Ποσειδάωνα κηλήρχων, 133), поклялся, что он не будет вредить пришельцам. Великодушные Полидевка как бы вынуждает

его отказаться от возможности стать царем этой "бобровой" земли и возглавить "бобровых" людей — бобриков. Так или иначе, не только Кастор—"бобр", но и Полидевк оказываются "завязаны" на "бобровой" теме, хотя при более тонкой реконструкции выясняется, что "бобровая" часть делится братьями-близнецами по-разному. Также следует подчеркнуть еще три существенных момента, связанных с этим эпизодом. Во-первых, явную хтоничность самого царя бобриков Амика, он не только страшен, но и дик, злобно-враждебен и надменен (*ἄγριος εἶ, πρὸς πάντα καλίχκτος ἦδ' ὑπερόπτης*, 58), и происхождение его тоже хтонично (отец его — олицетворение нижнего царства, морской бездны Посейдон); в описании Аполлония Родосского Амик еще более хтоничен, а Полидевк особенно контрастен ему: *...Оба ни телом своим, ни осанкой не схожие вовсе. | С виду похож был Амик на рожденного грозным Тифоем | Или на чудищ-сынов, которых встарь породила | В гневе на Зевса Земля; звезде небесной подобен | Был Тиндарид — звезде, чьи лучи ослепительно блещут | В час когда ночью сияет она, склоняясь на запад.* II, 37–42 (но все-таки и здесь в Полидевке проступает нечто "животное": *...покрылись | Щеки лишь первым пушком... | Но, как у зверя, росла его сила и крепла отвага.* II, 43–45). Земля, гневающаяся на Зевса и "бобровый" царь, гневающийся на "небесно-сияющего" Полидевка, несомненно, образуют сильную параллель на тему низа и верха. Во-вторых, автор "Аргонавтики", включивший обоих Диоскуров в число аргонавтов, будучи родом из Александрии и потом вернувшись в нее, вершины славы достиг на Родосе: здесь он написал или завершил свою поэму, здесь он получил признание, которого был лишен на своей родине. Похоже, что Аполлоний Родосский именно здесь пронизательно уловил важность глубинной "бобровой" темы для местной традиции: действительно, есть и другие данные о "бобровых" связях Родоса. В-третьих, версия Аполлония содержит любопытные детали: Полидевк убивает Амика, и его люди, бобрники—"бобры" устраивают как бы некую "анти-охоту": *Бобрники гибель царя не могли снести равнодушно: | В тот же миг дубины схватив и охотничьи копья, | На Полидевка они устремились плотной толпой* (II, 98–100). Но

спутники Полидевка на высоте: Кастор рассекает голову одному из бобриков, повергает своих противников наземь Полидевк; Анкей, *Быстро секиру подъяв большую, а левой рукою | Черную шкуру медвежью схватив, ворвался в середину | бобриков сам...* (II, 119–121), бобрйки — в страхе и отчаянье сбиваются в кучу (ср. мотив ранения в пах и "ободрания" кожи. II, 110–113).

⁷ Ср. в версии Вергилия: *si fratrem Pollux alterna morte redemit | itque reditque vitam toties... | ...Et mi genus ab Iove sumpto* (Aen. VI, 121–123: характерно, что и Эней вспоминает в этой ситуации перед нисхождением в преисподнюю, что он потомок Громовержца Юпитера).

⁸ Ср. Pind. Nem X. 55–59: *μεταμειβόμενοι δ' ἐναλλὰξ ἀμέραν τὰν μὲν παρὰ πατρὶ φίλω | δι' νέμονται, τὰν δ' ἵπὸ κεύθεσι γαίας ἐν γυάλοισι θεράπιας, | πότμου ἀμπικλάντες ὁμοῖον' ἐπεὶ | τοῦτον, ἧ πάμπαν θεὸς ἔμμεναι οἰκεῖν τ' οὐρανό, | εἴλετ αἰῶνα φθιμένου Πολυδεύκης Κάστορος ἐν πολέμῳ* "Переменною чередою | День они пребывают при Зевсе, милом отце. | И день — в полых недрах Ферапны. | Един их жребий, | Ибо это Полидевку милей, | Чем всецело быть ему богом и жить в небесах, | А Кастору мертвым лежать в бою" (перевод М. Л. Гаспарова).

⁹ *К братьям Ликей обратилась [...] | "В бою вы, злосчастные, рветесь. Зачем же уловкой жестокой | Взяли чужих вы невест и в руках у вас меч обнаженный? | Нам ведь Левкипп обещал дочерей и снабдил их приданым. | Нам он из первыми отдал и связал этот брак своей клятвой. | Вы же, нарушив обычай, презираете ложе чужое; | [...] Сердце отца изменивши, подарками брак вы украли — | Вам говорил я нередко обоим открыто об этом [...]: "Что вы затеяли, други? Не след для мужей благородных | Жен себе сватать из тех, кому женихи уж готовы [...] Нам же, друзья, предоставьте, достигнувши цели желанной, | Брак наш свершить. А потом и о вашем по-думаем вместе. | ...Послушайте нас хоть сегодня. | Все мы друге другу родня; отцы наши — братья родные" (...ἄμφω δ' ἄμμιν ἀνεψιῶ ἔχ πατρὸς ἐσόν)* | ... (Феокрыт XXII, 144, 170).

¹⁰ *Вели же сердцем своим вы стремитесь к сраженью и распрю |*

Нашу хотите реицать, наши копья в крови омывая, | Пусть тогда старший мой, Ид, и твой брат, Полидевк знаменитый, | Руки на брань не подымают, воздержатся оба от битвы. | Мы же с тобою, мы оба, которые позже родимся, | Выйдем на тяжбу Ареса. Не слишком пусть тяжкой печалью | Нашу сразим мы родню. Пусть один будет в доме убитый! | Радость друзьям пусть доставят другие, пускай возвратятся | В дом женихи, а не трупы — и женами девишек этих | Сделают. Меньшей бедою мы кончим великую распрю (XXII, 171-180).

- ¹¹ Так в версии Феокрита XXII, 137-212. В версии Аполлодора III, 11, 2 Идас успевает поразить и Полидевка, а его самого Зевс поражает перуном. Ср. Pind. Nem. X, 71-72: Ζεύς δ' ἔκ' Ἴδα κρηφόρον κλάξε ψαλόβεντα κεραυλόν' | ἄμα δ' ἔχαλοντ ἐρώμοι. χαλεκὰ δ' ἔρις ἀνθρώποις ὀμίλειν χρεσσόνων (ср. у Гомера κληῖται κεραυλῶ, о поражении молнией), что отсылает к завершающему мотиву "основного" мифа (ср. Theokr. XXII, 211 и др.).
- ¹² Возможно, это же противопоставление было актуально и для предыдущего поколения ср. "светлого" Левкиппа и "темного" Афарей.
- ¹³ Идея "двойного" отцовства, столь характерная для Диоскуров и их сестер, как и для Афаретидов (правда, в существенно меньшей степени), легко транспонируется в идею неясного, неизвестного, сомнительного отцовства, которая столь же важна для смысловой структуры "основного" мифа, о чем писалось не раз ранее.
- ¹⁴ Сыновья Кастора и Полидевка, соотв. — Аногон и Мнесилей, не играют практически никакой роли в истории этих персонажей, и о них вообще можно узнать лишь из Аполлодора (III, 11, 2).
- ¹⁵ Ср. Клитемнестру как — по идее — мать, госпожу ахейн и всех греков, отправившихся в Троию.
- ¹⁶ См. Исаков В.В., Топоров В.Н. К проблеме лтш. Jumis и балтийского близнечного культа // Балто-славянские исследования. 1982. М., 1983. С. 140-175 и др.; ср. также Neuland L. Jumis, die Fruchtbarkeitsgottheit der alten Letten // Acta Universitatis Stockholmiensis. Stockholm Studies in comparative religion. 15. Stockholm, 1977; Oinas F.J. Jumis — a

Fertility Divine // Journal of the Folklore. 18. 1981. P. 69-89.

- ¹⁷ По другой версии, упоминаемой Аполлодором (III, 10, 3), Ойбал был отцом Арены, у которой от Афарея родились Линкей, Идас и Пейс. В этом случае Ойбал был двоюродным дедом Диоскуров.
- ¹⁸ Нильссон видел в этом двойном фетише отражение фахверковой конструкции дома и высказывал предположение о том, что Диоскуры могли почитаться как парные домашние духи, первоначально — спартанские цари, происходившие от близнечной двойни. См.: Nilsson M.P. Geschichte der griechischen Religion. Bd. 1. München, 1941. S.380 ff., Taf. 29, 4. — Божественные близнецы как помощники выступают и в других традициях; не говоря уж об Ашвинах ср. данные, относящиеся к кельтам (Diod. 4, 56), германцам (Alci у нагарнавалов — Tacit. Germ. 43), Хенгист и Хорса у англо-саксов (ср. архаичные наскальные изображения из Швеции), латышей (см. выше о Юмисе) и т.п. В более широком плане см.: Ward D. The divine Twins. An Indo-European Myth in Germanic tradition. Berkeley; Los Angeles, 1968 и др.
- ¹⁹ Ср. культовое святилище Диоскуров в Ферапне, о котором см. Pind. Nem X, 56; Alkm. frg. 5; Paus. 3, 20, 3. Практиковавшиеся в культе Диоскуров трапезы (θεοξέβια, lectisternia) также предполагают наличие у божественных близнецов функции покровителей дома (ср. Pind. Olymp. 3, 39-40). Наличие в раскопках из Лаконии двойных "детских" или "карликовых" фигурок, а также вотивных фигурок, изображающих двух детей в колыбели и распространенных в остальной Греции, также связывают с культом Диоскуров. См. подробнее: Der kleine Pauly. Lexikon der Antike in fünf Bänden. Bd. 2. München, 1979. S. 92-94.
- ²⁰ Впрочем, соблазн трактовать и.-евр. *nek^u-t- : *nok^u-t- или формы типа вед. *aktá* и под. как 'без-очные' сильно умеряется рядом фактов, ср. ступень аблаута *onk^u-t- (в связи с ранним утром), возможную связь с глаголом *onk^u- 'мазать', др.-инд. *añj-*, лат. *unguo*, прусск. *anctan* и др.
- ²¹ И далее: ночь, срывая ткань благодатную покрыва, которую набросил день, открывает подлинное и ставит человека непо-

средственно лицом к лицу с этим подлинным — И бездна нам
облажена | С своими страхами и мелами | И нет преград меж
ней и нами — | Вот отчего нам ночь страшна!

²² К *Leuk- : *ш-п-к- в связи с "рысей" темой ср. лат. *lupx*, арм. *luzatik* Pl., ср.-ирл. *luf*, др.-англ. *lof*, др.-в.-нем. *lufz*, лит. *lūšis*, лтш. *lūsis*, прусск. *luzis* (сюда же и русск. рысь с заменой в анлауте), но и др.-инд. *rūśant-* 'светлый', 'яркий', русск. *лысый* и т.п.

²³ Когда речь идет о распределении признаков, особенно у мифологических персонажей, тесно между собою связанных или даже парных, следует иметь в виду "относительность" мифопоэтической логики. Она проявляет себя в двух аспектах. Во-первых, персонажу А может приписываться признак F_A , являющийся его исключительной собственностью, максимально сильным дифференциальным средством, но может приписываться и признак F_{AB} если в данной ситуации А выступает не столько как сам А, сколько как представитель пары А & В, в которую он входит. Во-вторых (которое отчасти является следствием "во-первых"), "сильный" персонаж пары, т.е. такой, с чьим образом связаны наиболее напряженные мифопоэтические смыслы (таковым в паре Диоскуров является Кастор), помимо "своих" собственных признаков может характеризоваться и признаками "слабого" персонажа (что по сути дела, и образует "обще-парные" признаки), но последний не может, как правило, характеризоваться признаками, принадлежащими исключительно "сильному" персонажу (они не включаются в "обще-парные" признаки). Применительно к паре Диоскуров это положение можно было бы проиллюстрировать так: Кастор может быть не только "темным" (основная черта), но и "светлым" (ср. обозначение Диоскуров в Беотии как $\lambda\epsilon\upsilon\kappa\acute{\omega}\ \pi\acute{\omega}\lambda\omega$ [Eug. Antiope frgm.], но Полидевк может быть только "светлым" и не может даже в составе пары определяться как "темный". Подобная логика весьма характерна для ведийской мифологии, и некоторые ее результаты были не раз продемонстрированы Ж. Дюмезилем (в частности, в связи с парой Митра-Варуна). И все-таки случай Диоскуров нужно признать особым, поскольку некое их равенство вытекает не из их природы, но из сюжета, в котором оно специально мотивиру-

ется. Пиндар пронизательно увидел суть проблемы. Когда Полидевк попросил у своего отца Зевса за смертельно раненого брата, тот предоставил выбор самому Полидевку: или быть ему одному на Олимпе, вместе с бессмертными, или, если соблюдать равенство с братом, *Половина дыхания твоего будет в глубяк земли (χαλας ἰκέμενθεν), | Половина, в золотых чертогах небес (οὐρανοῦ ἐν χρυσοῖς δόμοισιν)*. Pind. Nem. X. 87–88.

- ²⁴ Происходит это обычно в апреле–мае, т.е. примерно тогда же, когда по традиционному крестьянскому календарю на Руси в прежние времена рождались дети, примерно через девять месяцев после осенних свадеб.
- ²⁵ В разных символических традициях с образом бобра связывают трудолюбие, деловитость, усердие, старательность, упорство, изобретательность, настойчивость, планомерность, целенаправленность, но и важность, чувство достоинства, родовитость, мудрость. В Средние века образ бобра ассоциировался с Германией, с теми жизненными идеалами, которые для этой страны считались основными и следование которым рассматривалось как добродетель. Позже бобр стал эмблемой штата Орегон, а также английской знатной фамилии Асторов (*Astor–Castor*), родоначальник которой был охотником, представлявшим ловушки на зверей. См.: *Jobes G. Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. Pt. I. New York, 1962. P. 192, ср. 269 и др.* Значительна роль бобра в эмблематике европейского Ренессанса и эпохи барокко и таких мотивов, как преследование бобра собаками, грызение им дерева и т.д. См.: *Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. und XVII. Jahrhunderts / Hrsg von A. Henkel und A. Schöne Stuttgart, 1967. P. 461 и др.*
- ²⁶ См.: *Morgan L.H. American Beaver and his works. Philadelphia, 1868; Rue L.L. Word of the Beaver. Philadelphia, 1964; Vevers G.M. The Life Story of the Beaver. New York, 1946; Warren E.R. The Beaver, its work and its ways. Baltimore, 1927 и др.*
- ²⁷ Ср. лтш. *bėbrū rauti* ‘бобровые яички’ и их употребление в народной медицине.
- ²⁸ Идея целительности связывалась и с другими продуктами боб-

рового организма. Так, уже Плиний сообщает о том, что моча бобра — противоядие (Hist. Nat. 32, 132), а пепел от сожженной шкурки бобра — средство от ожогов и кровотечения из носа (32, 119, 124) Ср. также Herod. IV, 109 и др.

²⁹ Поскольку лит. *bebros straujus, nerio straujus* 'бобровая струя', ст.-чеш. *bobrový stroj, bobrostroj* и т.п. образуют определенное единство и известно, в каких случаях это средство применяется, то бобровый *строй*, собственно, и есть средство от половых *рас-стройств*.

³⁰ Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 1. М., 1975. С. 254.

³¹ См. подробнее: Михайлов Н.А. К одному литовскому названию бобра (в связи с балканскими параллелями) // Образ мира в слове и ритуале. Балканские чтения — I. М., 1992.

³² Ср. в старорусском "Физиологе" главу "О бобру", см.: Карнеев А. Материалы и заметки по литературной истории Физиолога. СПб., 1890. С. 307 (ср. также латинский источник этого текста).

³³ Бобр часто представляется в мифопоэтической традиции как евнух (но ср. *бобровина-уёвина*). Отсюда и его связь с лунной, целомудренной девой (ср. Диану), чью чистоту он охраняет (бобр соотносится с луной, как известно, и по цветовому признаку). Учитывая довольно распространенное представление о луне как солнце мертвых, Нижнего мира, связь бобра с луной получает еще одну точку опоры. Такого же характера и связь бобра с Анахитой Ардвиг-сурой, некогда соотносившейся с Нижним миром и имевшей своим священным животным именно бобра, чьим мехом была украшена ее одежда и в то же время чья диадема состояла из сотни звезд (см. *Gubernatis A. De. Die Thiere in der indogermanischen Mythologie. Leipzig, 1874. S. 401–402*: здесь же о соотношении цветов утренней и вечерней зари и окраски бобра и луны).

³⁴ Акт оскпления имеет свои продолжения и на иных уровнях, вплоть до чисто символических, "заместительных", "метафорических" и т.д. Из форм, сохраняющих религиозное значение, можно назвать обрезание крайней плоти, широко известное в архаичных культурах у ассирийцев, евреев, мусульман, большинства племен Восточной и Южной Африки, в ряде хрис-

тианских сект. "Сильный" вариант обрезания представлен обрядом инициации в архаичных культурах и предшествует непосредственно браку. Сакральная чистота фаллоса рассматривается как жертва — прежде всего Великой Матери, богине плодородия, мужскому божеству, так или иначе влияющему на плодородие, как форма духовного очищения, как знак посвященности и верности посвящению (ср. завет Бога Аврааму — Бытие XVII, 10–14, 23–27). Обрезание Христа поминается 1-го января. Более секуляризованный вариант продолжений акта оскопления — жатва (из и.-евр. *g^hhen : g^hhon- 'преследовать', 'гнать', 'убивать' и т.п., см. выше;), понимаемая как разрушение, уничтожение, убийство. В более широком плане нужно помнить вообще о некоей внутренней связи между плодородием, его поддержанием и возрастанием и калечением, нанесением увечий некими образам плодородия — божеству, царю, жрецу и т.д. (ср. опыт гностической секты II в. каинитов и их трактовку истории Каина и Авеля, с одной стороны, и крестной смерти Христа, с другой).

V. N. Toporov

DIOSCUROI IN THE "BEAVER" VERSION
OF THE "PRINCIPAL" MYTH

Summary

Proceeding from the facts that the "beaver" complex in Indo-European traditions is strictly tabooed and driven back, and the mytho-poetic image of the beaver has an ambivalent, two-natured character (ср. the beaver as bearer of both members of a long chain of oppositions, as well as the change of its positions in formulas of the type *bhebhru- & g^hhen- "the beaver drives-pursues-kills", but also "the beaver is driven-pursued-killed"), a new interpretation of the Dioscuroid (D.) myth is suggested here, and its "beaver" prehistory is reconstructed: the divine twins are sons of Zeus, the Thunder-God, or his "substitute" Tyndareus; the name of Castor is from Gr. κάστωρ 'beaver', to IE *kad- 'to shine', 'to be dis-

tinguished'; the name of Polydeuces also seems to actualize the idea of visual perception; the theme of supernatural vision in both its variants — to see far and to be seen from afar — being very important for D. (cp. the Greek sailors' idea of lights on top of a mast as signs of presence of D., and the idea of a lighthouse as a subject and object of light and visibility [D. were honoured as patrons of navigators] with the double vertical fetish is Sparta correlated to these divine twins). The identification: the "dark" beaver=night, the "light coloured" beaver=day is corroborated by Odys. XI, 301-304: Zeus takes "his" twins to the nether kingdom, ranning them among the immortals. They change places in the "celestial twenty-four-hour's" cycle: when one of them dies, the other one rises from the dead, and vice versa. The history of abduction of brides of another related pair of brothers (Idas and Lynkeus) by D. and its tragic consequences refers one to similar motives of the "principal" myth to the theriomorphic layer, to the idea of supernatural vision and first of all to the theme of hypersexuality. These characteristic features unite D. with mythopoieic ideas concerning the beaver with his hypersexuality, in particular (cf. castoreum, secreted by the genital glands of the beaver and used also as a remedy for barrenness). Pursued by the hunter, the beaver emasculates himself, playing the part of a victim, though previously he was pursuers himself. The mythological pre-history of D. seems to find its proper place in this context.

Ἐφήμερος / αὐθημερος и обыденный
(к истокам ритуала)

Сюжет этой заметки возник из одного пассажа Страбона, разобранный в книге М. Детьена "Дионис под открытым [раскрытым? — Т.Ц.] небом" (Detienne 1986, 67–88)¹. Глава "Остров женщины" посвящена анализу странного и, как будто, нигде больше не засвидетельствованного ритуала, связанного с культом Диониса в кельтской Галлии. Этот ритуал описывает Страбон со ссылкой на Посидония (Страбон IV, 4, 6 = Посидоний F. Gz. Hist. 87 56):

6 Ἐν δὲ τῷ ὠκεανῷ φησὶν εἶναι νῆσον μικρὰν οὐ πάνυ πελα-
γίαν, προκειμένην τῆς ἔκβολῆς τοῦ Λείηρος ποταμοῦ· οἰκεῖν
10 δὲ ταύτης τὰς τῶν Σαμνεϊτῶν γυναῖκας, Διονύσω κατεχομένης
καὶ ἰλασκομένης τὸν θεὸν | τοῦτον τελεταῖς τε καὶ ἄλλαις
ἱεροκοίαις [[ἐξίλειοιμένες]]. οἷκ ἐπιβαίνειν δ' ἄνδρα τῆς
νῆσου, τὰς δὲ γυναῖκας αὐτὰς κλειούσας κοιμῶναι τοῖς ἀνδ-
15 ράσι καὶ κάλιν ἐκινεῖναι. ἔθος δ' εἶναι κατ' ἐνιαυτὸν ἄπαξ
τὸ ἱερόν ἀποστεγάζεσθαι καὶ στεγάζεσθαι κάλιν αὐθημερόν |
20 πρὸ δύσεως, ἐκάστης φορτίον ἐπιφερούσης ἥς δ' ἂν ἐπέσει
τὸ φορτίον, διασπᾶσθαι ταύτην ὑπὸ τῶν ἄλλων φερούσας δὲ
τὰ μέρη περὶ τὸ ἱερόν μετ' εὐασμοῦ μὴ καίεσθαι πρότερον,
πρὶν καύσωνται τῆς λύττης· ἀεὶ δὲ συμβαίνειν ὥστε τιμὰ ἐμ-
20 πίπτειν τῆν τοῦτο κει|σομένην.

"В океане, говорит Посидоний, лежит островок, находящийся не особенно далеко в открытом море, прямо перед устьем реки Лигера (Луары — Т.Д.), на острове живут самнитские женщины², одержимые Дионисом; они умилоствуют этого бога мистическими обрядами, так же как и другими священнодействиями; и ни один мужчина не вступает на остров, хотя сами женщины отплывают с него для общения с мужчинами и затем возвращаются обратно. Существует обычай, продолжает Посидоний, раз в год снимать крышу святилища и затем крыть ее снова в тот же день перед заходом солнца, причем каждая женщина приносит свой груз соломы для крыши; но женщину, у которой груз выпадает из рук, остальные разрывают на кус-

ки; они носят куски жертвы вокруг святилища с криками "зу-а" и не прекращают хождение, пока не утихнет их неместовство; по его словам, обыкновенно кто-нибудь поражает [насмерть] обреченную женщину" (Страбон 1964, 188).

Это краткое и во многом загадочное свидетельство насыщено "мифологическими знаками", указаниями на Диониса, при этом не только подтверждающими его досье, но и вводящими совершенно новые мотивы. Только на этом новом мы и хотели бы здесь остановиться, начав, однако, с изложения трактовки этого пассажа Детьеном, которому и принадлежит введение его в научный оборот³.

Детьен интерпретирует этого "непривычного Диониса" (*Dionysos insolite*) "островного бога"⁴ в своей обычной манере — смелой и эффектной, — превращая протокольную запись в яркое зрелище; талантливый режиссер, он смело разворачивает скупые авторские ремарки, придавая схеме живую достоверность "увиденного своими глазами". Стоит напомнить, что не только Страбон описывает это с чужих слов, но и его "информатор" — Посидоний — сам в устье Луары не был и в свою очередь пересказывает услышанное (Посидоний 1988, 940).

Больше всего занимает Детьена неожиданный эпизод со сменой крыши, особенно его устрашающий кровавый конец — устрашающий еще и своей парадоксальностью: он построен на случайности (падение груза), которая оборачивается неизбежностью: это случайность, которая происходит всегда (*ἀεὶ δὲ στυβαίμεν*) [если следовать большинству интерпретаторов, см. ниже], оксюморная "неизбежная случайность". Она как бы заложена в спешке, в кратком времени, которое отводится на исполнение ритуала: 'один день — до заката' (*ἑβδόμερον πρό δούσεως*; предположительно, с рассвета, т.е. в течение светового дня). Такое вполне разумное и реалистичное толкование тем не менее уводит от заложеной в сюжете мифо-ритуальной программы — так, во всяком случае, кажется нам — и потому не является сильным.

Засвидетельствованный в кельтской Галлии ритуал описывает каноническое проявление менадизма, дионисийской *μανία*, — *σκαρὰμβός* (без обычно связанной с ним *ὄμοφάτια*, что, может быть, имеет свое значение), т.е. растерзание как очистительное жер-

твоприношение богу (Segal 1982, 48; Logaux 1987, 64–65) и/или наказание за нарушение его культа. Примечательно, что агрессия жриц-менад обращена не во-вне, а внутрь, на одну из *своих*: это подчеркивается и тем, что все происходит на острове, т.е. в отъединении, и тем, что на острове не допускаются мужчины.

Нарушение здесь связано с падением груза. Детьен предполагает, что вместе с грузом падает и несущая (или, во всяком случае, она роняет его, оступившись, споткнувшись, поскользнувшись). Это толкование выдвигает на первый план идею движения (и более точно — движения ног) в связи с Дионисом. Дионис — странствующий бог, постоянно находящийся в движении, и существенно не только то, куда он идет, но и то, как двигается он сам и его тias (техника движения особенно важна, конечно, в пляске). Движению Диониса Детьен посвящает особый раздел под характерным названием "Подножка". Падение женщины, по его интерпретации, происходит из-за характерной "дионисийской" неровной/неверной походки, от прыжков на бегу или в пляске до спотыкания и шатания под действием вина⁵. При этом Дионис и тут выступает в провоцирующей роли "подталкивателя", ср. в Дельфах алтарь, посвященный Дионису Сфалеоту (Σφαλεώτης) — "Дионису толкателю, колебателю, заставляющему падать" (Detienne 1986, 77). Мотив "подножки Диониса" Детьен разворачивает в следующей мизансцене:

"...немцовство овладевает женщинами в тот момент, когда одна из них роняет свой груз и падает на землю. Нога одной натывается на препятствие, ноги других внезапно пускаются в пляс. Бог "Покровитель" оказывается и "Спотыкателем", "хозяйном" подножки и силы, которая заставляет прыгать ("прыгучести"), богом, который повергает своих женщин в транс и жестоко бросает в состояние смертоносного безумия" (79). Эта яркая художественная интерпретация кажется навальной динамическим драматизмом еврипидовских "Вакханок": так Детьен режиссирует скупое указание Страбона τῆς ὁἴῃ ἐξέειπε τὸ φορτίον... (дословно), 'а [у] которой если выпадет груз...'

Переводчики нередко "раскрывают" это указание, добавляя вполне реальные детали: Дионс "but the woman whose load falls

out of her arms" (Страбон 1969, 249) и (вслед за ним) Стратановский "но женщину, у которой груз выпадет из рук" (Страбон 1964, 188;. Однако у Страбона не говорится ни о падении, ни о том, что груз выскальзывает из рук (может быть, он падает с крыши). Кстати о самом грузе, который в русском переводе решительно назван соломой (Джонс выносит это предположение в примечание: "ее груз соломы" [249], Кидд подтверждает эту трактовку: "это вне всякого сомнения солома, обычный материал для крыш в Галлии, Страбон IV, 4, 3" [Посидоний 1988, 939]); для точности скажем все-таки, что есть свидетельства, что галлы крыши крыши и ветвями.

Сама идея падения, при котором груз выскальзывает из рук, подсказана Детьену переводом Лассерра, с которым полемизирует Кидд. Речь идет о заключительной фразе ἀεὶ δὲ συμβαίνειν ὡς τε τινὶ ἐμπίπτειν τῇ τοῦτο κεισομένην: "It always happens that someone bumps into the woman who is going to suffer this' (and makes her drop her load). The codices have τῆρ τοῦτο κεισομένην, which Lasserre translates: 'Or il arrive toujours que l'une ou l'autre d'entre elles tombe et doit subir ce sort'. Jones's τῆ... κεισομένην is an easy chance and makes good sense" (Посидоний 1988, 940). Джонс переводит: "and it is always the case, he says, that some one jostles the woman who is to suffer this fate и комментирует: "And thus makes the victim, already decided upon apparently, drop her load of thatch" (Страбон 1964, 249), у Стратановского: "обыкновенно кто-нибудь поражает [на смерть] обреченную женщину" (188).

Итак, при разногласиях в деталях ("способ потери груза") интерпретаторы сходятся в предопределенности (а не случайности) трагического конца. В контексте ежегодно повторяющегося ритуала эту предопределенность можно заменить термином *регулярность* — указание на то, что эпизод входит в соответствующий мифо-ритуальный сценарий. Сценарий же, по нашему мнению, отличается от обычного дionyсийского клише, где *σκαράμῳς* представляет собой кульминацию состояния сакрального неистовства и при этом почти обязательно сохраняет функцию наказания (Ликург, Пенфей, Миниады, Ликофрон и т.д.). Здесь же, как уже было сказано, *σκαράμῳς* является как бы сигналом к переходу от энергичной и быстрой работы к вакхическому со-

стоянию.

Для того, чтобы понять этот "обратный порядок" следует вернуться к завязке сюжета — ежегодной замене крыши святилища. Это "требование Диониса" представляется Детьену более чем неожиданным и ничем не мотивированным: сооружение храмов не свойственно Дионису, этому *dieux pavillonaire* "si non caveat-sole, бродячему богу, к архитектурным упражнениям которого трудно отнести всерьез, в отличие, например, от Аполлона, которого Детьен уподобляет бобру — за его строительную активность (71-72). Архитектурные упражнения Диониса выглядят в его трактовке скорее как антураж вакхического неистовства, еще один способ напоминания о могуществе Диониса и об опасности нарушения "дионисийских правил" (*Ты прав, о бог, но чересчур суров* — можно воскликнуть вместе с Агавой): "История островного Диониса рассказывает о жестокости бога, который в течение года кажется совершенно иным, но в один прекрасный день преобразуется, напоминая забывчивым о том, кто он есть на самом деле" (82).

В более широком смысле трактовку Детьена можно сопоставить с экспликацией сути Диониса, сформулированной недавно следующим образом (Padel 1990, 336): "Все греческие боги жестоки, каждый по-своему. Специфика Диониса в том, чтобы связывать внутреннюю жестокость — жестокость *rigenes*, искаженного восприятия, индивидуального эмоционального взрыва — с эксплицитно выраженной, внешней жестокостью: жестокость осуществленная и видимая, жестокость во внешнем мире. Его суть — установление связи между безумием и жестокостью". Это действительно жестокость *par excellence*: если Дионис таким образом обучает своих жриц правильному исполнению ритуала, обучение это не приносит результата (поскольку повторяется каждый год). Тогда, может быть, речь идет (и) о чем-то ином?

Первая аналогия, которая приходит в голову — "ситуация жребия": каждый груз играет роль жребия, содержит судьбу каждой из участниц. Покрывание крыши — способ узнавания судьбы, и, по канону гадания, кому-то обязательно должно выпасть несчастье. Это своего рода вариант нашего подблюдного гадания с его запрограммированной случайностью. Однако в коротком фрагменте есть много указаний на то, что этим его смысл (в том

числе мифологический) не исчерпывается. Мы никак не хотим сказать, что Детьен его не заметил: напротив, все основные признаки *шмого* слоя были им отмечены. Просто это не входило в его задание: Детьен конструировал образ Диониса по ритуалам, в честь его исполняемым, и основным для него была интерпретация "вакхического поведения" со всеми свойственными ему крайностями.

Мы же в данном случае хотели бы обратиться к мифологическому уровню более общего плана, к архетипам, одной из *регфор*-тапсе которых является Дионис. Действительно, не только в выводе наружу жестокости и насилия заключается специфика Диониса: "...в кругу дионисийского культа и его орфического усвоения мотив жертвы ведет в конце концов к символическому возрождению бога" (Segal 1982, 48). Ритуал, представляющий это символическое возрождение, по определению, является календарным, т.е. повторяющимся в соответствии с годовым циклом. Ориентированность Диониса как бога, связанного с растительностью, т.е. с сезонным ростом, на время — время года и "год времени" — несомненна, соответственно и ритуал, о котором здесь идет речь, "укладывается в календарность". О календарном его характере, как представляется, можно говорить более определенно и более "мифологично", чем это делает Детьен, предполагающий, что периодичность обряда привязана к "какой-то годовщине" (81).

В мифологическом календаре такая "годовщина" соответствует определенным временным циклам. Поскольку речь идет о "растительном боге", включенном в сюжет периодического умирания и воскрешения, можно предположить, что ритуал приурочен либо к весне (весеннее обновление природы), либо — учитывая специально винодельческую функцию Диониса — к осени, т.е. к *vep-demnia*⁶, либо к зимней эпифании Диониса (Jealpaige 1952, 217). Если верно, что крышу святилища крыли соломой, вероятно свежей, а не прошлогодней, то время исполнения ритуала сдвигается на осень или зиму. В самой мизансцене ритуала, однако, нет ничего, что указывало бы на его связь с сезонными (растительными) циклами, т.е. с временами года. Привязанность же ритуала к определенному дню, его точечность дает основание предположить, что речь идет не о времени года (начале или

конце сезона), предполагающем определенную растянутость, а о некоей временной точке года, что подчеркивается и временем, отводимым на исполнение ритуала. И, конечно, почти напрашивается отнесение этой точки к рубежу, т.е. к новому году.

Как представляется, есть сильное основание для того, чтобы включать этот ритуал в репертуар новогодних; связанных с инсценировкой (повторением, воспроизведением) творения мира, т.е. относить его к жанру космогонических. Пожалуй, мало что воспроизводит акт творения, столь непосредственно и буквально, как воздвижение храма, так сказать сакральной реплики макрокосмоса. Само действие открывания и закрывания, "снятия и надевания" крыши, т.е. своего рода манипуляция с организацией космического пространства может имитировать творение мира (накрывание земли небом как крышкой-крышей⁷), указывать на оппозицию макро-/микрокосмос, и, наконец, устанавливать соотношение элементов макро- и микрокосмоса (*небо = крыша*). На этом последнем — функции и символы *крыши* — стоит остановиться более подробно, развернув краткую формулу "Roof — Heaven, Schelter" (Jobes 1962, 1347).

Семиотическая характеристика *крыши*, составленная А. Байбуриным на восточнославянском материале (Байбурин 1983, 88–103) в основе своей оказывается универсальной и обнаруживает значимые совпадения с "луарским сюжетом". Далее мы приводим "компендиум" раздела "Покрытие дома" по книге Байбурина. Противопоставление *покрытости/непокрытости* является важным классификатором плана содержания ММ (модели мира). *Крыша-покрытие* обеспечивает ощущение конечности, предельности (т.е. упорядоченности вселенной). *Не-дом (не-мир, хаос)* — дом без *крыши* (мир без *неба*). С другой стороны, *крыша* является метонимическим обозначением *дома* (ср. *отчий кров*). Если вообще этапы строительства маркируют границы между космическими зонами, то завершение формирования вертикальной структуры жилища связывается с идеей достижения верхнего предела (*неба*), установлением прочной связи между землей и небом. Примечательно, что при строительстве дома (т.е. при воспроизведении творения мира) актуализируются и временные оппозиции, предстающие в достаточно нетривиальной форме. Это оппозиция *завершенность/незавершенность*, связываемая с календарным и жизненным циклом,

полярное выражение одного и того же стремления к гармонии, т.е. к сохранению космического порядка. По этому признаку поляризуются и ритуалы. В одних случаях выполняется требование *незавершенности* (существенно, что это может относиться именно к *крыше* как к символу окончания строительства: на Руси отмечен обычай целый год не делать крыши над сенями, чтобы "всякие беды вылетали в это отверстие"), в других — *завершенности*. Требование ритуальной *завершенности* естественным образом связывается со временем, т.е. со сроком, отпущенным на (ритуальное) действие, — и в первую очередь здесь следует говорить об *обыденности* (не только как о ритуале, но и как о концепте).

Обыденность включает в себе временную ограниченность: на изготовление определенного символа отпускается один день (или одна ночь). Среди этих ритуальных символов (чаще всего полотенце) особое значение в контексте нашего сюжета имеет строительство обыденных храмов, т.е. храмов, от начала постройки которых и до освящения должен был пройти только один день (на Руси этот обычай датируется XIV веком). Конечно, это требование обуславливает простоту (если не примитивность) архитектуры храма и, возможно, его относительную недолговечность: эти деревянные, действительно обыденные храмы, заменялись каменными, с сохранением названия *обыденный* (ср. хотя бы самую известную в Москве церковь Ильи Обыденного — каменный храм). Зеленин, однако, приводит описание сохранившейся в первоначальном виде "Екатерининской обыденной церкви, что на р. Вятке, в Слободском уезде Вятской губ <...> Величина указанной вятской церкви около полутора квадратных сажен; престолом ее служит простой пенек; царские врата — две простые доски, привязанные веревками" (Зеленин 1911, 16).

В 1911 году Зеленину казалось загадочным с психологической точки зрения возникновение самой идеи *обыденности* (19). Сейчас, как мы видели, оно органично включается в содержательную и формальную структуру ММ. В последнее время семантика обыденности обогатилась новыми оттенками, получив признак *спрессованного времени*. С.М.Толстая (Толстая 1991, 65) анализируя "спрессованное" время (день за год и т.п.) в магических ритуалах охранительного характера, называет компрессию времени главным магическим приемом действий по изготовлению *обыденных*

предметов. Этим действиям соответствуют тексты "житийного" жанра, основанные на магии завершенного жизненного, вегетативного или производственного цикла, сжатого до времени исполнения обряда или песни. Таким образом действие переводится в слово (в словесный код ММ), и текст "объясняет" действие, раскрывая — в соответствующих случаях — его космогоническое содержание. Это весьма существенно, поскольку уводит изготовление *обыденных предметов* от слишком тесной привязанности к злобе дня (избавление от болезни, мора скота, засухи и т.п.), нередко затушевывающей мифологический архетип. Толстая строит свою аргументацию в основном на славянском материале, однако перекидывает мостик и к древнегреческой традиции (65–66): «...примером ритуала, использующего магию компрессии времени, может служить обычай проращивания злаков перед одним из крупных годовых праздников (так наз. сады Адониса), в котором превентивно и в сжатый срок "проигрывается" весь процесс возделывания поля с целью обеспечить плодородие в текущем земледельческом году».

Вспользуемся и мы этим мостиком для того, чтобы, опираясь на славянские аналогии ритуала "островного Диониса", включить этот сюжет в общую мифологическую перспективу, определяемую рамками архетипической ММ. В этом новом контексте "архитектурные упражнения" Диониса отнюдь не случайны, особенно, если определить их как упражнения не столько архитектурные, сколько космогонические. Островное святилище Диониса должно быть более, чем скромным, если судить по тому, что его (соломенную) крышу меньше, чем за день (часть времени должна уйти на разборку крыши) изготавливают женщины, — ср. выше, описание обыденной церкви в Вятской губ. — и это вполне объяснимо. Храм, само сооружение которого символизирует творение мира, с учетом организации не только пространства, но и времени, должен отличаться от храмов, воздвигаемых в честь определенного божества. В "космогоническом" варианте основное внимание обращено на транспонировку в микрокосмос основных элементов, конституирующих макрокосмос (*верх* — небо — *крыша* / *низ* — земля — *пол*; понятие *предела*, *границы*; *открытость* / *закрытость* и т.п.); во втором случае эти требования (при всей своей универсальности) перекрываются иной символикой, в боль-

шей степени подчиняясь эстетическим критериям и т.п.

Если допускается интерпретация Диониса-демиурга, который заботится не столько о святилище как о локусе своего культа, а приурочивает его сооружение к рубежной временной точке, символизирующей повторение космогонического процесса, то тогда этот отмеченный день характеризуется переходом в *иное* пространство и в *иное* время, или пространство и время с *иными* измерениями. Эта "инакость" в данном случае характеризуется компрессией — как пространства (мир сжимается до маленького святилища на островке), так и времени (часть которого тратится на воспроизведение хаоса — *крыша* разбирается, мир теряет свои границы и деструктурируется). При этом не случайно, что кульминацией — в прямом и переносном смысле оказывается *крыша*: именно на ней фокусируется сгущение времени и пространства (*крыша* — метонимическое обозначение *дома*; *дом* — метонимическое обозначение *мира*).

Речь идет при этом не только об известной символике *крыша* — *небо*, *крыша* — *граница* и т.п., см. выше. Если здесь это реплика неба, то особого *дионисийского* неба, принадлежащего "дионисийскому пространству". «Черта странная, при том, что она представляется нам исключительно важной — пишет М. Дараки в своей недавней монографии, посвященной Дионису (Darakı 1985, 45) — мир, которым владеет Дионис, это мир без неба (разрядка наша — Т.Ц.) Дионисийское пространство не знает иного "верха" кроме пространства земли. Когда бог покидает людей, он спускается; когда он возвращается, он поднимается к ним». Небо Диониса — ночное, это "громадный свод не имеющего неба рая дионисийских гротов" (Там же, 214). Описание дионисийского мира автор видит у Плутарха ("Почему божество медлит с воздаянием", Плутарх 1971, 250): "Так он [Фесепий] достиг наконец большой, воронкою уходящей вниз пропасти <...> Было видно, что пропасть внутри, подобно вакхическим пещерам, украшена ветвями, травами и пестрыми цветами <...> через эту пропасть Дионис вознесся к богам, а потом вознес туда и Семеду. Место это именовалось Лета". Дионисийский мир, грот, в трактовке Дараки, представляет собой своего рода локус медиации, связь между двумя ярусами мира, локус, которому совершенно не нужно небо.

— Но нужна *крыша*, т.е. *закрытость*, — продолжим мы, поскольку, судя по приведенным выше примерам, речь идет не об отсутствии неба вообще, но о замене воздушного неба каменным сводом пещеры (что естественным образом отсылает к мотиву каменного неба, перешедшему из мифологии в поэзию — *свободом каменным кажется небо*) или "растительным" небом, образованным сплетением виноградных лоз, плюща, вообще *ѳлѳ*. Стоит вспомнить, как выглядят виноградники "с птичьего полета": это зеленая крыша, преграда для солнечных лучей, образующая средостение между верхом и низом: одна из ипостасей крыши Диониса или его неба. Такая "растительная крыша" — постоянный мотив в изображении дионисийских сюжетов на вазах. На аттической краснофигурной ойнохое (около 450 г. до н.э., Нью-Йорк, музей Метрополитен) представлена сцена, пародирующая *hijos gatos*. Мальчик, играющий роль Диониса сидит в колеснице под баддахином, сделанным из листьев плюща: таково "театральное" изображение дионисийской *крыши* (LIMC 1986, № 825, комм. 492). Не является ли наша (предположительно) соломенная крыша репликой этого особого дионисийского неба? — Ср. *соломенное небо* в европейской традиции — ритуальные плетения, приуроченные к зимнему солнцестоянию, моменту взаимопроникновения мира живых и мира мертвых, в европейской традиции (Терновская 1986).

Если *небо Диониса* особое, т.е. "материальное" — твердое или вообще осязаемое (*небо*, построенное по принципу *крыши*, это оно как бы является ее репликой), основным требованием к которому является его непроницаемость, то становится понятным, почему падение груза представляет собой сакральное нарушение и влечет гибель виновницы. Причина (и ее отмечает Детьен, 82) та, что тем самым в крыше образуется *отверстие*, через которое видно *иное небо*⁸: так нарушается не только герметичность *крыши* как элемента *дома* — нарушается и герметичность *неба Диониса* и деструктурируется *мир Диониса*, мир особый, вполне соответствующий его амбивалентному месту и в мире богов, и в мире людей (в этом смысле ему вполне подходит известное клише загадок *ни внутри, ни снаружи, ни дома, ни на улице*).

Вообще с *крышей* у Диониса особые отношения, которые, пожа-

луй, целесообразно описывать в рамках оппозиции *свой / чужой*. Детьен, подчеркивая "нелюбовь" Диониса к крышам — "островной Дионис" заставляет разбирать крышу своего храма, — приводит целый список примеров того, как по приказу Диониса, сотрясаются и "пляшут" крыши: рассыпается на куски дворец Пенфея в "Вакханках" (*...расходится балка из мрамора* — т.е. разрушается крыша [Вакханки 1969, 453]), сотрясается кровля во дворце Минизад, *βασχεύει крыша* в доме Ликурга и т.п. Это все, однако, *чужие крыши*, которые Дионис уничтожает, заменяя *своими* — растительными или "пещерными", ср. эпизод с дочерьми Минизя у Овидия (Овидий 1977, 392–397).

...Пахнуло шафраном и миррой.

И хоть поверить нет сил, — зеленеть вдруг начали ткани,
И, повисая, как плющ, листвою покрылась одежда.
Часть перешла в виноград; что нитями было недавно,
Стало усами лозы. Из основы повыросли листья.
Пурпур блеск придает разноцветным кистям виноградным...

Ср. "сооружение зеленой крыши" в гомеровском гимне Дионису, в эпизоде с тирренскими пиратами (Античные гимны 1988, 118):

Вмиг потянулись, за самый высокий цепляясь парус,
Лозы туда и сюда, и в обилии гроздьев повисли.
Черный вкруг мачты вскарабкался плющ, покрываясь
цветами,
Вкусные всюду плоды красовались, приятные глазу,
А на уключинах всех появились венки...

(ср. изображение этого эпизода на кийке Эксекия). Под таким же зеленым кровом виноградных лоз скрывает Дионис святилище Семелы в Фивах: ἀμλέλου δέ νιν | κέρειξ ἐτῷ 'χάλυφα βοτρυώδεϊ χλόῃ (Вакханки 11–12).

Говоря о *небе* в древнегреческих представлениях — о *небе*, созданном Геей-землей точно по размеру и плотно ее накрывающем, И.Е. Данилова указывает на два рода метафор для верха, *неба-крыши*: зелень плюща ("в сторону природы") и балка перекрытия ("в сторону человека") (Данилова 1980, 36–37). Оба эти развития образа *неба-кроба* в острой оппозиции выступают в "Вакханках" Еврипида; если перевести сюжет в пространственный

код, то окажется, что трагическая завязка основана на то, что Пенфей запирает вакханок и Диониса во дворце/тюрьме *внутри*, они же убегают в горы, в тень/сень леса *во-вне*. Так противопоставляется мир человека (*внутренний*) и мир Диониса (*внешний*), ср. вопрос Агавы о месте, где погиб Пенфей: ἢ *хат' οἴκον*; ἢ *κοίλοισ τόκοις*; "В чертогах или где?" - ("в каких местах?") и ответ Кадма: "Где Актеон собаками растерзан", т.е. на горе, в лесу (1290-1291). Для Диониса это еще и реализация оппозиции *свой/чужой*, но в его собственном инвертированном варианте: *свой* = *открытый*, *внешний*, т.е. *святи-дом*, *святи-крыша*.

О "центробежном эффекте Диониса" говорит Дж.Сегал (Segal 1982, 87). Он же обращает внимание на то, что для обозначения тюрьмы или вообще "места заточения" Еврипид использует лексему *στέγη* 'крыша', общее название покрытия любого строения, которое метонимически обозначает и само строение: *δέσμιους χεράς | σφύσσει πανθήμοισι κρόκολοι στέγαις* "связавши руки | В тюрьме теперь их люди стерегут" (226-227); *εἰ δ' αὐτὸν εἶσω τῆς δε λήφομαι στέγης* 'если я захвачу его [Диониса] внутри дома [крыши]' (угрозы Пенфея, 239). *ἄς δ' αὖ σὺ Βάσχας ... ἄσπρας ἐν δεσμοῖσι πανθήμου στέγης...* "А с теми, царь, вакханками, которых, | Связавши раньше, запер ты в тюрьму..." (443-444); *Βρόμιος <δ> ἀλαλάζεται στέγας ἔσω* "И из дворца сейчас | Вакха раздастся победный клик" (592-593; Дионис заперт во дворце Пенфея как в тюрьме).

Входя во дворец, Дионис расшатывает *βασι* (*μέλαθρον*, метонимическое обозначение *крыши* и далее — *дома*): *τάχα τὰ Πενθέως μέλαθρα διατινάξεται κροτήμασιν* "Весь на куски дворец сейчас рассыплется" (598); *ὁ Διόνυσος ἀπὸ μέλαθρα* "Дионис во дворце" (598); существенно, что *ἀπὸ* имеет значение и 'навверху' и 'в глубине' ⁹; существенно и то, что этим же словом называет Агава родной дом, прощаясь с ним навсегда: *χαῖρ', ὦ μέλαθρον, χαῖρ', ὦ πατρία πόλις* "Ты прости, мой чертог, моя родина" (1369) *Στέγη* здесь нет, но оно анаграммируется в последующих строках: *ἐκλείπω σ' ἐκτὶ δυστυχίᾳ | φηγὰς ἐκ θαλάμων. | στεῖχέ νῦν, ὦ παῖ, τὸν Ἀρισταίου | στένομαι σε, πατέρ* (1369-1372).

Особые отношения Диониса с обычной "человеческой" *крышей* засвидетельствованы и Плутархом (Плутарх 1990, 191) в "Рим-

ских вопросах" (28. Почему детям запрещают клясться именем Геркулеса под кровом и заставляют их выходить под открытое небо?): <...>" Ведь именем Вакха тоже не клянутся под кровом <...> если точно, что Дионис и Вакх — одно существо". Геракл отождествляется с древнеиталийским божеством Saucus, имевшим храм с открытой крышей (там же 484, прим. 1), ср. еврипидовских вакханок, блуждающих по "бескрышным скалам" ἀκροφόρις πέτρας (38).

"Собственная" же крыша Диониса в "Вакханках" узнается в зеленой сени-тени растений. К уже цитированному "зелень и гроздья винограда", которыми Дионис обвил святилище Семелы (10–11), см.: ἐν δὲ δασύοις | ὄρεσι θοάσειν „стремится в тенистые горы" (219–220) — "дионисийская крыша" складывается из признаков *тень/сень* (от ветвей), т.е. *закрывать* + *верх* (горы). "Не на припеке солнца, — в холодке | Ты кожу белую свою лелеял" (ὕλο οκιάς, 457–458) — насмехается над пленником-Дионисом Пенфей; ἡρομένα | βροτῶν ἔρημίαις οκιαροκόμοιο τ' ἔρχειν ὕλας "erfreut sich der Freiheit, die kein Mensch stört, und der zarten Schöblinge unter dem schattenspendenden Laubdach des Waldes" (Вакханки 1980, 874–876); κείμαισι σοκιάζον "mit seinen Kiefern schattenreich" (1052). Место στέγη занимает таким образом οκιά: "Cette famille couvre un important champ sémantique, impliquant l'obscurité, l'ombre, le fait de couvrir, parfois tardivement de protéger" (Мантрен).

В каком-то смысле создание тенистого зеленого покрова (*сени*) можно видеть и в этом фрагменте: Вы, колыбель Семелы, | Фивы, плодом венчайтесь! | Нежной листвой оденьтесь, | Пурпуром ягод тиса! | Вакха исполнись, город, | С зеленою дуба и ели! (105–110).

Растительная *крыша/сень* создается особым образом, в инвертированном временном измерении. Инвертированность заключается в том, что быстрота ее появления (божественного изготовления) как бы противоречит "нормальному" — медленному и незаметному — росту растений. Детьен (83) перечисляет эти внезапные и "скоростные" дионисийские эпифании, отмеченные признаком αἰόματων ("la marque commune du soudain et spontané").

Определяя темп разборки и сооружения крыши, Детьен употребляет слово *эфемерный*: "un seul jour; le temps de l'éphémère,

comme l'on disait en Grèce archaïque; la temporalité condensée resserrée que choisit Dionysos pour ses épiphanies de vigne et du vin entre chien et loup" (80).

У Страбона в рассматриваемом фрагменте употреблено *αὐθημερόν*, едва ли не полностью синонимичное *ἑφήμερόν*. Приведем основные словарные значения этих лексем: *εφ-ήμερος* — *living but a day, short-lived; of men, ἑφήμεροι creatures of a day; for the day, daily* (Liddel-Scott); *ἑφήμερος* — *auf den Tag, für einen Tag, nur einen Tag lebend, dauernd, wirkend* (Passow 1983, s.v.); *ἑφήμερος* — *diarius, unicum diem durans <...> sed et animalula quaedam ἑφήμερα vocantur, quod unicum diem vivant <...> ἑφήμερον, herba culus duo sunt genera: sic autem dicitur una, quod flos illi confestim deciduus, non longius uno aut altero die commoretur, aut decerpto longior vita quam dies; altera vero inde nomen habet, quod eodem die perimat* (Stephanus 1954, s.v.).

αὐθ-ήμερος — *made or done on the very day; αὐθημερόν* — *on the very day, on the same day, immediately* (Liddel-Scott).

Кроме живых существ и растений эфемерными/"аутимерными", т.е. краткими, преходящими, недолговечными могут быть: *τύχαι* E. Heracl. 866, *Diph.* 45, *χαρά* Helioid. VII 12. 2, *νίκη* Xen. Eph. 32. 3, *λόγοι* Esch.; *ἔ. σώματα καὶ χρήματα ἡγεῖσθαι* Th. 2. 53 и т.д.

Ср. у Зеленина (1–2): «обыденный, "однодневный, сделанный в один день или в одни сутки". В народных говорах употребительны выражения "обыденное сено", т.е. скошенное утром и подсохшее к вечеру, съездить куда-нибудь обыденкой, т.е. в один день; управиться с какой-либо работой в один день"» и, подробнее, по Далю (Даль): "однодневный, одноденный, суточный, об один день сделанный, одне сутки длящийся <...> *Обыденный* мотылек или *обыденка* ж. эфемера, живущий не долее суток, или немногих дней. *Обыденком* *делаеть*, *обыденю* и *простоит*, плохо будет <...> *Обыдни* мн. будни, простые рабочие дни, или не праздники <...> Ныне в обычае писать *обыденный* вм. *обитодный*: двое ученых перевели книгу, озаглавив ее: *физиология обыденной жизни*, т.е. жизни обыденки, эфемеры, тогда как они хотели сказать *обитодной* [значение, закрепившееся в современном языке — Т.Ц.]. Обыденная церковь есть в Москве и Вологде; по

преданью, они выстроены миром в сутки, по обету, после чумы или мора: вологодский Спас обыденный в 1618 г."

Сопоставление объема значений этих лексем в греческом и русском показывает, что в основной части они совпадают, расходясь, скорее, в метафорических значениях (в греческом — 'легковесный', 'незначительный', в русском — 'повседневный', 'заурядный', 'обыкновенный'). Нас, однако, в данном случае интересует, как представлено в том и в другом случае мифо-ритуальное значение, а оно в свою очередь, может быть рассмотрено в рамках оппозиции *возникший / сделанный* и эксплицировано следующим образом. В греческом (языке эс. традиции, ММ) *эфемерное* (в данном случае имеется в виду — "материальное", а не "идеальное" — речи, мысли и т.п.) относится к флоре и фауне: "однодневки", будь то растения или насекомые, появляются на свет и умирают в тот же день; компрессия времени захватывает, таким образом, их век. На первый взгляд, речь идет о вполне реальных особенностях структуры и функционирования растительных и животных организмов. Однако компрессия времени как концепт мифологична, и то, что подвергается ее воздействию, переходит в иное измерение, мифологическое по преимуществу.

Действительно, такие "игры со временем" могут происходить только по воле или с помощью богов — создателей и самого мира и его устройства, порядка (то, что отражено в греч. *космос*). Надо сказать, что на общем фоне употреблений лексемы *эфемерный* случаи, в которых можно видеть "указания на мифологичность", редки и вызывают затруднения в интерпретации. У Плутарха Фемистокл "принял быстродействующий яд и скончался в Магнесии" (Плутарх 1987, 243) *φάρμακον ἐφθμερον προσεβουράκειος, ἐν Μαγνηρίᾳ χατέστρεφε* (Plut. Them. 31.5). Что это был за яд? Действовал ли он в течение дня, или имеется в виду нечто иное, отсылающее к термину? На последнее косвенно указывает эпизод обмана Мойрами Тифона: [Тифон] *καί σθεῖς γάρ ὅτι ῥωσθήσεται μᾶλλον, ἐγείσατο τῶν ἐφθμέρων καρπῶν* (Аполлодор I, VI, 3) "они [Мойры] убедили его, что у него прибавится силы, если он отведаст однодневных плодов" (Аполлодор 1972, 10). Комментарий (ср. Там же, 132) уводит этот пассаж от мифологической интерпретации, поскольку указание кажется

слишком неопределенным: "Эта деталь мифа не вполне ясна: может быть, имеется в виду ядовитое растение, называемое τὸ ἐφήμερον. См.: Theophr. H. pl. IX, 16, 6; Diosc. IV, 84". — Если это так, то такое "реалистическое снижение" выпадало бы достаточно резко из всего "мифологически перенасыщенного" эпизода борьбы Зевса с Тифоном. Почти неправдоподобно выглядит то, что в этом космическом поединке, где Мойры выступают в качестве чудесных помощниц Зевса, они пользуются в качестве чудесного средства вполне обычным и отождествляемым растением (*Colchicum autumnale*). Возможно, все-таки, что это растение мифологического гербария, указывающее на ту ячейку словаря MM, которая затем может быть заполнена реальными объектами — имя для них уже есть.

Примечательно место, где происходит обман. Тифон переносит Зевса в Киликию и запирает его в *Корикийской* пещере. *Однодневные* же плоды он пробует на горе *Ниса*; о Нисе (городе) в связи с Дионисом см. Chuvp 1991, 254-256. В этом можно усматривать косвенное указание на Диониса, который таким образом оказывается связанным с *эфемерностью*. См., в подтверждение этому, у Nonna. Зевс обращается к Аполлону, Гефесту и Афине:

Ἄξιονος ἠμφαίολο θετηῶρε κοίρανε Πυθοῦς, τοξοσύνης σπη-
τοῦχε, σελασφόρε, σύγγονε Βάαχου, μινέο Παρηηροῖο καὶ
ἡμετέρου Διονύσου· Ἄμπελος οὗ σε λέληθεν ἐφήμερος·

(Dionysiaca XXVII, 252-255)

"Prophetic sovereign of the prophetic axe of Pytho, Prince of Archery, lightbringer, brother of Bacchos, remember Parnassos and your Dionysos! You did not fail to see Ampeles who lived but a day..."

(Nonn 1962, 337)

В Лексиконе к Nonnu это переводится как "kurze Zeit lebend" (Peeck 1973, 622), нам, однако, кажется, что в контексте Диониса *эфемерный* обогащается иными смысловыми оттенками, отсылающими к *мифологическому*. Эпизод, приведенный Страбоном, показывает, что Дионис связан не просто с компрессией време-

ни, но с *эфемерностью—однодневностью* в буквальном смысле. Оказывается, что *вдруг* или *вмиг* получает временное уточнение: это не просто очень быстрое действие (притом именно действие), но, действие, которому приписывается признак срока: оно должно совершаться в определенный промежуток времени. Иными словами, *вмиг* — это чудо как бы вневременное, а *ἔφμερόν / αὐτίμαρόν* предполагает отрезок времени, за который должен быть изготовлен артефакт. На уровне богов речь идет о мифологическом времени, затраченном на творение мира; на уровне людей — это ритуал, т.е. инсценировка, воспроизведение прецедента, и эта инсценировка естественным образом укладывается в условное, т.е. в сжатое, а не в реальное время, ср. использование этого же приема в театре и кино (Цивьян 1993, 35). *Эфемерный* становится таким образом *terminus technicus* в организации ритуала, соответственно никак не метафоричным, а, напротив, предельно "буквальным".

Перевод *эфемерного* на уровень ритуала означает приобретение им еще одного важного смыслового компонента: он относится уже не (или не только) к событиям, но к действиям, описывает не то, что *происходит*, а то, что *изготавливается*. Именно это значение закрепилось в мифологическом слое русского *обыденный*, дав такие мифологические клише как *обыденный храм* (*обыденное полотенце* и т.п.). И тогда кажется допустимым перекинуть еще один мостик от *обыденного храма* к храму "островного Диониса" в устье Луары: они объединяются по *обыденности*, по мифологически сжатому времени, которое предписывается при исполнении ритуала. Выше мы говорили о том, что это — календарный ритуал, в плане содержания соответствующий творению мира. В плане выражения это строительный ритуал, который соответственно подчиняется "законам жанра" и включает в себя такой компонент как *строительная жертва*. Нельзя ли видеть этот мотив в рассматриваемом сюжете? В описании *σκαράγμός*'а при сооружении *κράσι* есть моменты, уводящие, как представляется, от "классического менадизма": во-первых, *σκαράγμός* (см. выше) не сопровождается омофагией, во-вторых, (что более существенно, так как, омофагия, все-таки происходит не всегда), участницы не разбрасывают куски жертвы (ср. эпизод с Пенфеем, тело которого было разметано так, что его с трудом уда-

лось собрать), а обносят их вокруг храма φερούσας δὲ τὰ μέρη περὶ τὸ ἱερόν, т.е. как бы опоясывают храм. (ср. "обтягивание холстом вокруг церкви" у Зеленина (6): "Обряд здесь превратился в простую, хотя и своеобразную жертву").

* * *

Наша заметка, написанная "по следам Детьена", имела целью показать, как сквозь традиционного Диониса, этого странного, чужого (*étranger* в обоих смыслах, если вспомнить Камю) бога, избавляющего от страданий (τὴν κασιλιχὸν ἀχιελὸν δοῦμαι βροτοῖς [Вакханки 772], *Ведь страданий утоление, | Добрые Вакхов дар вино* — у Шиллера-Жуковского) и насылающего страдания (δειμῶς γὰρ τὰυτ' αἰχμαῖαν Διόνυσος ἀνάξ τοῦς σοῦς εἰς οἴκουσ ἔφερεν [Вакханки 1375]), как сквозь этот образ проступает *другой* Дионис: Дионис — строитель мира, но мира *своего*, дионисийского, со своим особым пространством и временем.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Ранее Detienne-Vernant 1979, 203, прим. 4. о формах жертвоприношения Дионису — к мотиву охоты-преследования. К этому мотиву в связи с Дионисом см. еще: "каждый год на праздник Агрионий жрец Диониса преследует их [женщины из рода минизад, наказанных в свое время Дионисом] с мечом в руке; и ему позволено, настигнув вакханку, убить ее" (Плут. Греч. вопр. 38=Плутарх 1990, 234) и O'Connor-Visser 1987, 219.
- ² Или намнитские (Strabo, IV. 2.1, Ptol. II. 8.8, Caesar B.G. III 9.9, Plinius N.H. IV.107) — намниты, народность кельтской Галлии жившие в нижнем течении Луары. Этот вариант дает Детьену основание называть их "наитскими дамами".
- ³ Во всяком случае в монографии, специально посвященной Страбону, этот эпизод никак не упоминается, см.: Vliet 1977.
- ⁴ Мы здесь не касаемся связи Диониса с водой. Мотив же "Дионис на острове" или "Остров Диониса" (см.: Kerényi 1983, 157 сл.) может быть сопоставлен и с мотивом "Дионис на ко-

рабле" ("Дионис и тирренские пираты"), тем более, что виноградные лозы, оплетающие снасти, могут интерпретироваться и как знак превращения корабля в остров. О концепте корабля-острова см.: Айрапетян 1992, 230 и особенно 232: "созвучие греческих *ναῦς* 'корабль', *ναός* 'храм' и *νῆρος* 'остров'".

- ⁶ Ср. хотя бы у Лукиана: [Дионис] "постоянно блуждающий в обществе сумасшедших женщин <...> пляшущий с ними под звуки тимпанов, флейт и кимвалов <...> все это он совершил среди хороводов и пляски <...> Я не стану говорить о том, каков он сам по себе, — ни о его женской головной повязке, ни о пьянстве, ни о походке" (Лукиан 1962, 69, 88).
- ⁶ См. праздники сбора винограда в современной Греции, когда зрителю может показаться, что он находится в окружении древних греков, прославляющих Вакха (Megas 1958, 159).
- ⁷ См. об этом на материале балканской и средиземноморской традиции работу автора "Интерьер дома — интерьер космоса" (в печати).
- ⁸ Поэтому имеет значение то, откуда падает груз: не соскальзывает ли он с крыши? Здесь можно вспомнить итальянский неореалистический фильм "Крыша": дом считается построенным, если за ночь (!) будет полностью сделана крыша. В противном случае полицейские его разрушают. Пожалев молодых, полицейский делает вид, что не замечает луча солнца, пробившегося через отверстие в крыше — happy end нашего сюжета.
- ⁹ Ср. сочетание *балки* и *верха* у Сафо: *Ἴψοι δὴ τὸ μέλαθρον* <...> *ἀέρρατε; τέχτορες ἄφρες*.

ЛИТЕРАТУРА

- Айрапетян 1992 — Айрапетян В. Герменевтические подступы к русскому языку. М.
- Античные гимны 1988 — Античные гимны. Сост. и общ. редакция А.А.Тахо-Годя. М.
- Аполлодор 1972 — Аполлодор. Мифологическая библиотека. Изд. подготовил В.Г.Борухович. Л.

- Байбурин 1983 — *Байбурин А.К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л.
- Вакханки 1969 — *Еврипид.* Трагедии. Пер. Иннокентия Анненского. Т. 2. М.
- Вакханки 1980 — *Euripides.* Tragödien. Griechisch und deutsch von D.Ebener. VI. Berlin.
- Данилова 1980 — *Данилова И.Е.* Образ природы в древнегреческой вазописи // Культура и искусство античного мира. Материалы научной конференции. М.
- Зеленин 1911 — *Зеленин Дм.* "Обыденные" полотенца и обыденные храмы // Живая старина. XX. Вып. 1.
- Лукиан 1962 — *Лукиан из Самосаты.* Избранное. М.
- Нонн 1962 — *Nonnos Dionysiaca* with an english translation by W.H.D.Rouse. Cambr., Mass.
- Овидий 1977 — *Овидий.* Метаморфозы. Пер. с лат. С.Шервинского. М.
- Плутарх 1971 — *Плутарх.* Почему божество медлит с воздаянием. Пер. и комм. Л.А.Ельницкого // ВДИ. 1971. № 1.
- Плутарх 1987 — *Плутарх.* Избранные жизнеописания. Т. II. М.
- Плутарх 1990 — *Плутарх.* Застольные беседы. Лит. пам. М.
- Посидоний 1988 — *Posidonius.* II. The Commentary. J.G.Kidd. ed. Cambridge e.a.
- Страбон 1964 — *Страбон.* География. Изд. подг. В.Стратановский. М.
- Страбон 1969 — *The Geography of Strabo* with an english translation by H.L.Jones. Cambridge, Mass.; London.
- Терновская 1986 — *Терновская О.А.* О соломенном небе и треугольной бороде // Балканы в контексте Средиземноморья. М.
- Толстая 1991 — *Толстая С.М.* Аксиология времени в славянской народной культуре // История и культура. М.
- Цивьян 1993 — *Цивьян Т.В.* Текст как мера времени // Sprache in der Slavia und auf dem Balkan. Wiesbaden.

- Chuvin 1991 — *Chuvin P.* Mythologie et géographie dionysiaques. Clermont-Ferrant. Paris.
- Daraki 1985 — *Daraki M.* Dionysos. Paris.
- Detienne 1986 — *Detienne M.* Dionysos à ciel ouvert. Paris.
- Detienne-Vernant 1979 — *Detienne M., Vernant J.-P.* La cuisine du sacrifice en pays grec. Paris.
- Jeanmaire 1972 — *Jeanmaire H.* Dionysos. Paris, 1951. Здесь цит. итал. пер.: Dioniso. Torino.
- Jobs 1962 — *Jobs G.* Dictionary of mythology, folklore and symbols. New-York.
- Kerényi 1983 — *Kerényi K.* Die Herkunft der Dionysosreligion nach dem heutigen Stand der Forschung. Здесь цит. по итал. пер.: Nel labirinto. Torino.
- LIMC 1986 — *Lexicon iconographicum mythologiae classicae* T. III, 1/2. Zürich; München.
- Loraux 1987 — *Loraux N.* Tragic ways of killing a women. Cambr., Mass.; London.
- Megas 1958 — *Megas G.A.* Greek Calendar customs. Athens.
- O'Connor-Visser 1987 — *O'Connor-Visser S.A.M.E.* Aspects of Human Sacrifice in the tragedies of Euripides. Amsterdam.
- Padel 1990 — *Padel R.* Making Space Speak // Nothing to Do with Dionysos? Princeton.
- Passow 1983 — *Passow P.* Handwörterbuch der Griechischen Sprache. Darmstadt.
- Peek 1973 — *Lexikon zu den Dionysiaka des Nonnos.* Hrsrg. W. Peek. Zweite Lief. (E-K). Hildesheim.
- Segal 1982 — *Segal Ch.* Dionysiac Poetics and Euripides' Bacchae. Princeton.
- Stephanus 1954 — *Stephanus.* Thesaurus graecae linguae. T. IV. Graz.
- Vliet 1977 — *Vliet Edu.Ch.L. van der.* Strabo over Landen, Volken en Steden, bezien tegen de historische en sociale achtergronden van zijn leven en werken. Amsterdam.

LE CONCEPT DE L'ÉPHÉMÈRE DANS UN RITE
DIONYSIAQUE ET SES PARALLÈLES RUSSES

Résumé

Le sujet de Particle est lié avec un passage de Strabon (IV, 4, 6) analysé par Detienne (1986): Strabon décrit le rite étrange du toit neuf en terre gallique. Une fois l'an les prêtresses de Dionysos insulaire enlèvent le toit du sanctuaire et en remettent un autre le même jour, chacune y apportant son matériel. Celle dont le fardeau tombe à terre est déchiquetée par les autres (*le sparagmos* dionysiaque). On propose une interprétation de ce rite en dehors du ménadisme, dans le contexte du sacrifice de la construction dont les exemples sont fréquents dans la tradition balkanique. Un autre trait important est le temps condensé (*un seul jour*) destiné pour le changement du toit: le concept de l'éphémère est introduit par ce trait. Les traditions diverses connaissent le rite de la fabrication éphémère des objets à désignation magique (cf. *la chemise de peste* en Roumanie). Une autre analogie - les églises éphémères russes (*obydennyje chramy*) construites dans un seul jour. Le rite lié avec le temps condensé (l'éphémère), transforme le temps réel en celui mythologique et, avec cela, le monde réel en celui mythologique: dans le contexte du modèle du monde archétypique c'est la répétition de l'acte de la création du monde, d'où la fonction universelle du rite - l'affirmation et la conservation de l'ordre cosmique.

Корректируное дополнение

Обзор последних работ по русской "обыденности" (ср. специально посвященную термину статью А.Б.Страхова) см. в комментарии А.Д.Топоркова к переизданию работы Зеленина (в печати).

СМЕРТЬ ГЕРАКЛА

Востою Геракла, сына Зевса...

Мумп. Нот. XV

Безумный герой

Общеизвестна трагическая судьба греческих героев. В этом отношении особенно показательны жизнь и смерть Геракла — героя *эпистолического*. Следствием непосредственных "контактов" Геракла с хтонической стихией становится *безумие*, насылаемое на него Герой. Безумие Геракла вначале обращается на *других* и может рассматриваться как первые "симптомы" некоей неизлечимой болезни, своего рода хтонического *отравления*. Ср. слова Амфитриона, в которых безумие Геракла уравнивается с отравлением хтоническим ядом. *Безумной волной волнующий* | [...] *стологоловой гидры* (Еуг., Нег., 1188–1190)¹, т.е. кровь убитой гидры оказывается *фатальной* для героя.

Версия Еврипида, согласно которой Геракл убивает своих детей и жену и пытается убить своего земного отца Амфитриона после возвращения из царства мертвых, представляется *архетипически* более логичной, чем версия Аполлодора, согласно которой Геракл совершает свои подвиги в искупление за убийство, совершенное в *безумии*.

Многозначительна и другая деталь, сообщаемая Диодором: "Совершив свои подвиги, он отдал свою жену Мегару в жены Иолаю, поскольку сомневался касательно детей, которых мог бы иметь от нее по причине несчастья, случившегося с его сыновьями" (*Bibl. his.*, IV, 31)². Аполлодор без каких-либо объяснений сообщает о том, что Геракл отдал Мегару в жены Иолаю (*Bibl.*, II, 6). "Объяснение" здесь следует искать, по-видимому, в отношениях Геракла с женщинами, которые в силу своей особой связи с Землей, обладают наибольшей *эпистолической уязвимостью*, ср., например, Деяниру, которая становится невольным орудием мести хтонических сил. Подозрение в "орудийности" Мегары заставляет Геракла искать "компромиссное" решение, кото-

рое устранило бы связанную с ней *опасность*. Ср. также убийство Ифита обезумевшим Гераклом (*Ibid.*, 6, 1-2). Иола, дочь эхалийского царя Эрита, которую тот отказался отдать в жены Гераклу, опасаясь его безумия (*Ibid.*, 6-1), становится "косвенной" причиной как смерти своего брата Ифита, так и гибели самого Геракла. Пытаясь оградить себя от безумия Геракла, Эрит "активизирует" затаившийся в нем хтонический элемент, который несет гибель как тем, кто входит с героем в непосредственный контакт, так, в конце концов, и ему самому. Каждое из этих невольных преступлений ухудшает как душевное, так и физическое состояние Геракла: он отправляется в изгнание, заболевает или должен перенести унижения рабства для того, чтобы излечиться. Геракл — *большой* герой, ср. слова Деяниры: *Я на него сердиться не могу: | Необоримым болел он кедугом* (*Трагик.*, 557-558)³.

Изменение "хронологической" последовательности (у Аполлодора и Диодора Сицилийского) не нарушает, однако, последовательности "архетипической", поскольку в своем качестве *акти-хтонического* героя Геракл вполне определяется с того момента, когда он в колыбели душил двух змей, посланных Герой. В этот момент он *непосредственно* соприкасается с хтонической стихией и "заражается", "заболевает" ею, принимая в себя нечто от ее *зловитости*, которая в дальнейшем "выходит наружу" сначала как безумие (т.е. как *слепая* деструктивная сила), а затем как тотальное отравление, единственным излечением от которой становится жертвенный огонь, выжигающий "злокачественную опухоль" хтоничности. Гера мстит младенцу Гераклу не потому, что он убил, но потому, что он *должен* будет убить вскормленных ею чудовищ. Для хтонического божества "будущее" равно "прошлому", поскольку время (как и пространство) есть качество организованной (структурированной) мировой сферы, и полностью отсутствует в хтонической. Об антихтонической функции Геракла ср.: *Слишком высокая цена даже за избавление земли от заразы* (Евг., Нег., 21); *Возмещение за то, что он очистил ее моря и земли* (226); *Непроходимую землю, дикое море он усмирил* (851), а также определение Геракла как *разрушителя страшных деяний чудовищ* (700). В этом отношении показательна и ненависть Геракла к диким зверям и беззаконным людям: "Он

ненавидел всякого рода диких зверей и беззаконных людей" (Diod., *Bibl. his.*, IV, 17, 5).

Антихтоническая функция ("инструментальность") героя подготавливается обстоятельствами его рождения. Согласно Гесиоду, "отец богов и людей другое замышлял в своем уме: как породить защитника от зла для богов и людей, которые питаются хлебом" (Hes., *Aspis*, 27-30)⁴. Согласно Диодору, Зевс соединяется с Адкменой не в силу "желания любви, как с другими женщинами, но главным образом с целью порождения" (*Bibl. his.*, IV, 9, 3). Рождение Геракла, таким образом, происходит с определенной целью: он должен стать "защитником от зла для богов и людей". Что касается богов, показательное участие Геракла в гигантомахии. Согласно Аполлодору, Гея в досаде за низвержение Титанов порождает чудовищных Гигантов, которых боги могут победить только с помощью людей (*Bibl.*, I, 6, 1). Можно предположить, что порождение Зевсом Геракла было вызвано необходимостью иметь "человеческого помощника" для борьбы с "новым поколением" хтонических чудовищ, что дает судьбе и деятельности Геракла *космогоническое* содержание.

Геракл не рождается бессмертным. Он становится им после совершения своих подвигов, т.е. бессмертие достигается как результат победы над смертной хтонической стихией. Поэтому оно не есть награда, но следствие преобразования ядовитого хтонического начала в вечную энергию бытия. Как свидетельство этого успешного преобразования можно рассматривать вознесение Геракла на Олимп, примирение с Герой (усмиренная хтоническая стихия) и женитьбу на богине юности Гебе (символ бессмертия). В этом отношении Геракл повторяет путь другого сына Зевса — Диониса, который тоже преследуется Герой, насылающей на него безумие, и после свершения своего земного пути спускается в царство мертвых, а затем восходит на Олимп, т.е. в небесную божественную сферу.

О связи Диониса с Гераклом Диодор сообщает: "Из родившихся от смертных женщин он счел только Диониса и Геракла достойными этого имени (олимпийских богов — *М.Е.*), не потому, что Зевс был их отцом, но также и потому, что они признавали тот же самый план жизни, и сделали много полезного для жизни человека" (*Bibl. his.*, IV, 15, 1). А также: "первой смертной

женщиной, с которой возлег Зевс, была Ниоба, дочь Форонея, и последней — Алкмена, которая согласно генеалогиям мифографов, была шестнадцатой по линии, идущей от Ниобы. Это значит, что Зевс начал порождать человеческих существ с предками этой Алкмены и прекратил их порождение с ней же, т.е. на ней оканчиваются его отношения со смертными женщинами; поскольку он не надеялся более породить сына, который был бы достоин уже бывших. И потому не желал, чтобы "худший следовал лучшему" (*Ibid.*, IV, 14, 4). Ср. и другое свидетельство Диодора о связи Диониса и Геракла через *вино* — священный и одновременно *опасный* напиток: "Мифографы сообщают, что в давние времена этот кувшин (с вином — *М.Е.*) был оставлен некоему Кентавру Дионисом, который приказал ему открыть его, когда придет в это место Геракл" (*Ibid.*, IV, 12, 3).

Следует отметить действие, которое оказывает "скрытый" напиток Диониса на кентавров, хтонических существ: от распространившегося запаха кентавров охватывает *безумие*, которое становится причиной их гибели (*Diod.*, *Bibl. his.*, IV, 12, 5-8). Против обезумевших Кентавров Геракл пользуется отравленными желчью гидры стрелами, т.е. хтонический яд обращается против хтонических существ, гибель которых предопределяется "объективной необходимостью" очищения земной сферы от всякого *непосредственного* присутствия в ней хтонических элементов. Поэтому гибнет и кентавр Фол, ставший невольной жертвой безумия своих сородичей.

Герой — очиститель

Катартическая функция Геракла выявляется прежде всего в очищении Авгиевых конюшен. Вселенная, подобно живому организму, производит отходы, которые должны убираться, чтобы не прекратилось ее правильное функционирование. Скопление отходов органической деятельности в конюшнях Авгия, которые не убрались в течение тридцати лет, символизирует некую "остановку", "неисправность" в этой деятельности, а потому требует радикального "вмешательства", которое и осуществляется героем.

В мифе об Авгии многозначительным является то, что он является обладателем бесчисленных *стад*, подаренных ему Гелио-

сом, его отцом. К этому мифу, как кажется, имеет прямое отношение миф об заклании спутниками Одиссея священных быков Гелиосовых (Ноп., Од., XII, 353)⁵. Заклание быков Гелиоса определяется как *святоотатственное дело* (Ibid., 373). Гелиос грозит Зевсу: *Если же вами не будет наказано их святоотатство, | В область Аида сойду я и буду светить для умерших* (Ibid., 382–383), т.е. быки представляют некий космологический "элемент", благодаря которому совершается *правильное* функционирование мировой системы, символизируемое регулярным движением Солнца. Вторжение (заклание быков) в запретную сферу влечет за собой потрясение миросистемы. Катастрофическим следствием этого могло стать погружение основного регулирующего принципа в хтоническую сферу (*В область Аида сойду я*), а потому "дело", совершенное спутниками Одиссея, есть *святоотатственное*, вызывающее гнев богов. Наполнение навозом конюшен, где находятся подаренные Гелиосом стада, также грозит погружением центрального энергоэлемента в хтоническую сферу. А посему требуется особое "вмешательство" со стороны героя, который, очищая конюшни водой от навоза, спасает мир от поглощения хтонической ("темной", "нечистой") стихией.

Жертвоприношение Геракла

По Еврипиду, Геракл впадает в безумие и убивает своих детей и жену *после* возвращения из Аида, совершая очистительный ритуал перед жертвенником Зевса. Р.Жирар интерпретирует эту сцену следующим образом: "приготовление к жертвоприношению вызывает смертоносное безумие [...] внимание привлекается к тому, что именно ритуал является причиной вспышки безумия"⁶. Происходит "*катастрофическое опрокидывание* (курсив наш. — М.Е.) жертвоприношения"⁷. Центральной темой трагедии становится "неудача жертвоприношения, ритуальное насилие, которое принимает *скверное направление*"⁸.

С ритуальной темой *Геракла* ставятся в прямое отношение *Трагедия* Софокла. "Геракл, одетый в туннику, зажигает большой огонь для совершения очистительного ритуала. Пламя пробуждает вирулентность яда. Именно ритуал превращает добрую сущность в злую"⁹. Жирар настаивает на связи насилия со "свя-

щенным", а ритуал определяет как средство "успокоения" эндемического насилия человеческого общества. Другими словами, "священное", концентрируя в себе рассеянные повсюду "токи" насилия, совершает своего рода коллективный *transfert*, который снимает аккумуляировавшееся напряжение, *разрывает атмосферу насилия*. Эта "прагматическая" интерпретация представляется односторонней, поскольку не учитывает *контекста, в котором совершается жертвоприношение (в данном случае Гераклом), а посему приводит к социологической банализации ритуала вообще.*

Этот контекст — хтонический, поскольку первое жертвоприношение (в *Геракле*) совершается после возвращения из Аида, а второе (в *Тракиянках*) — после надевания туники, пропитанной ядом хтонического чудовища. Убийство Лика не является главной причиной жертвоприношения, но устранением последнего препятствия для него. Жертвоприношение должно было символизировать победу над смертной хтонической стихией. Безумие Геракла, а затем его отравление ядом Лернейской Гидры через кровь Несса свидетельствуют о *иллюзорности* этой победы, а посему жертвоприношение "опрокидывается". Хтонические силы, которые казались побежденными и изъятыми из сакрального центра мира (символизируемого "очагом Зевса"), неожиданно вновь в нем появляются, как отрубленные головы Гидры, и жалят героя, пребывающего в самообольщении из-за мнимой завершенности своих дел. Возвращение из "темного ничто" безумия — это также пробуждение от иллюзии. Поэтому единственным средством освобождения для героя становится саможертвоприношение, т.е. жертвоприношение в его крайней форме.

Происходит, таким образом, не "опрокидывание" ритуала, а обращение его в диаметрально противоположную сторону — в сторону "нижних" хтонических божеств, которые требуют платы за возвращение из подземного царства. Они и меняют направление совершаемого Гераклом ритуала. Ср. слова Лиссы: *Подобно быку в упряжке, | Страшно ревет, призывая Кер Тартара* (Eur., Her., 869–870), т.е. в безумии Геракл обращается против своей сознательной воли к хтоническим божествам, с которыми он сознательно борется. Ср. также слова Ириды, которые вводят "месть Геры" в более широкий контекст отношений богов и людей: *боги*

должны прийти в упадок, | А люди возрасти, если он не испробует ее (Геры. — М.Е.) мести (Ibid., 841-842). Угроза эта касается хтонических божеств, а не олимпийских, "представителем" которых на земле и "под землей" является Геракл. Хтоническая "подмена" ритуала, совершаемого Гераклом, становится средством для успокоения потревоженной героем хтонической стихии. Странствие Геракла в царство мертвых, как и вообще все мифопоэтические странствия подобного рода могут рассматриваться как варианты вторжения в запретную сферу, возвращение из которой требует не просто очистительной, но именно *заместительной* жертвы.

Заместительной жертвой в отношении Геракла становятся его дети, т.е. часть его самого, которая, тем не менее, оказывается недостаточной, поскольку "наказание" касается только части, а не всего. Поэтому заместительная жертва обязательно должна стать очистительной. Яд убитой Лернейской Гидры выходит "наружу" и пожирает всего героя. Жертвоприношение претерпевает здесь двойную трансформацию (что, между прочим, не учитывается Жираром). "Неудача" или "опрокидывание" жертвоприношения в первый момент становится апофеозом героя во второй: хтонический огонь, который пожирает Геракла, сам пожирается божественным огнем самосожжения. Как в случае крови Горгоны, полученной Асклепием от Афины, здесь также обнаруживается архетипическая двойственность крови — огня, которая *отравляет* ("с левой стороны") и *излечивает* ("с правой стороны"). Трагичность ситуации в том и состоит, что нельзя достичь правой стороны, не пройдя прежде левой.

Подвиги

Немейский лев. Согласно Гесиоду, Немецкий лев был рожден Ехидной от Орфа (*Theog.*, 321), которого она родила от Тифона. Она же родила Цербера, Лернейскую Гидру, Химеру, Сфинкса. Орфа она родила для Герииона (309), сына Хрисавора, рожденного из крови убитой Персеом Медузы (328-381). Таким образом, убивая Немецкого льва, Геракл входит в непосредственное столкновение с хтонической стихией, "затрагивая" ее не на поверхности (на "периферии" как в случае змей), а в *цент-*

ре. После удушения льва перед героем открываются врата ада, через которые, облеченный в "защитную" шкуру, он и преступает. Каждый новый подвиг, по сути дела, отмечает преодоление, как в мифе о Инанне (Иштар), нового препятствия. Поэтому последним подвигом становится достижение последней глубины хтонического мира смерти, за что герой расплавивается безумием.

Согласно Аполлодору, Немейский лев, порожденный Тифоном, был неуязвим: всякое оружие было бессильно против него (Bibl., II, 5, 1). Геракл застроил один из двух выходов из пещеры, где обитал лев. Когда он вышел из другого выхода, Геракл задушил его. Таким образом, сначала Геракл предельно суживает внешнее пространство обитания зверя, а затем аннулирует и внутреннее (через удушение). Итак, первый способ борьбы с хтоническим чудовищем можно определить как лишение внешнего и внутреннего пространства, наличие которого делает возможным распространение во внешнем. Этот "способ" функционирует, когда чудовище распространилось телесно во внешнем (мировом) пространстве. Поэтому нейтрализация чудовища возможна только через удушение, т.е. через аннулирование внешнего и внутреннего пространства.

Лернейская гидра. Следует обратить внимание на *местоположение* чудовища — *гора, пещера, водный источник*. В случае Немейского льва имелись два первых, но отсутствовала последний, который можно рассматривать как расширение первоначального двуединства горы и пещеры. Ср. о Вритре: "Вритра скрыт в воде, лежит в водах, сдерживает воды [...] Вместе с тем Вритра покоится на горе"¹⁰. Поскольку *гора* символизирует *центр мира*, а вода, которую "загораживает" чудовище, — *жизненное начало*, без которого бытие не может раскрыться, то естественным делается соединение *горы* и *воды*. Ср. также дракона, который охраняет *водный источник* и обитает *в пещере*, в мифе о Кадме (Ovid., Met., III, 30–33). Логично предположить, что там, где имеется пещера, должна быть и *гора* (или ее вариант, представляющий *центр мира*). По другой версии¹¹, логово гидры находилось под *платаном*, что также указывает на ее местонахождение в *центре мира*.

Логово гидры находится рядом с *водным источником*, а также вблизи от *болота*¹². Гревс высказывает предположение, что ги-

дра "в действительности была морским чудовищем" ¹³. Интересна также интерпретация Сервия, согласно которому гидра была источником подземных рек, неожиданно выходящих наружу, заливая близлежащие земли ¹⁴. Это по видимости натуралистическое толкование, тем не менее, более всего приближается к архетипу *водного змея*, который *сковывает* воды. Опустошительная деятельность гидры следует, таким образом, из ее *водного* качества.

Многозначительно пребывание гидры и в другом отношении. Лерна находится на том самом месте, где Дионис спустился в подземное царство в поисках Семелы, что дополнительно указывает на нахождение *центра мира* именно в том самом "пункте", где пребывает гидра. Более того, ее логово можно рассматривать как вход в хтоническую "область", где сосредотачиваются жизненные энергии бытия, символизируемые водами. Ср. гесиодовское описание подземного мира в связи с водой: *С кружкой шлет золотую отец-молневержец Ириду, | Чтобы для клятвы богов великой принесла издалека | Многоликую воду холодную, что из высокой | И недоступной струится скалы. Под землю пространной | Долго она из священной реки протекает средь ночи | Как океанский рукав. Десятая часть ей досталась: | Десять частей всей воды вокруг земли и широкого моря | В водоворотат серебряных вьется и в море впадает* (Theog., 784–791). Из этого описания следует, что источник вод находится в подземном (хтоническом) мире и притом бьет из скалы. Это очень важная деталь, поскольку скала символизирует максимальную *закрытость*, *непрозрачность*. Ср. о Индре: *Он убил змея, он просверлил (русла) вод, | Он рассек недра гор* (Ригведа, I, 32, 1 с–d). И в греческом и в ведийском варианте вода вытекает из горы (скалы). "Просверливание" или "рассекание" горы, таким образом, приравнивается к убийству чудовища и освобождению воды от первоначальной сдавленности.

Важно отметить следующую деталь: в ведийском гимне после освобождения вода непосредственно изливается в мир: *Как лежащие коровы, устремились к (телятам), | Прямо к морю сбегают воды* (Ригведа, I, 32, 2 с–d). У Гесиода вода из недоступного источника — скалы долго [...] *протекает средь ночи*, затем *вокруг земли и широкого моря [...] вьется* и только потом *в море впадает*. Объяснение этому "долгому" пути воды от подзем-

ного источника к верхнему миру следует, по-видимому, искать в качестве воды, изливающейся из скалы. Ср. действие воды подземного "первоисточника" на богов: *Если, свершив той водой возлияние, ложной клятвой | Кто из богов поклонится [...] | тот бездытаным лежит в продолжение целого года* (Нез., Theog., 793-795). Действие *той воды* уравнивается с действием *яда*. Совершая длительный путь, сначала под землей, а потом вокруг земли, "начальная" вода "фильтруется", теряет свой "ядовитый" элемент и становится *живительной влагой*. Соответственно, ядовитая кровь гидры может рассматриваться как *эта самая вода* в ее *начальном, не фильтрованном* виде, а убийство ее как *освобождение* воды, т.е. как космогонический акт, подобный тому, который совершает Индра, убивая ("просверливая") Вритру.

Местоположение гидры между водным источником и болотом может истолковываться как совмещение двух аспектов воды — живительного и ядовитого. "Ядовитая" вода — это вода, сохраняющая свою начальную "сжатость". И в этом отношении она есть *болото*, которое символизирует "сдавленность" не в первичной форме (скала), но вторичной, т.е. после расщепления — разряжения начальной "каменной" непроницаемости. В этой освобожденной из скалы воде сохраняются нерастворившиеся "сгустки", по причине чего движение воды сдерживается, а сама она трансформируется в *болото*. Яд, таким образом, может интерпретироваться как *стоячая, болотная вода*, из которой, по причине ее неподвижности, не устраняются опасные хтонические элементы. Экскременты животных, скопившиеся в Авгиевых конюшнях, вонь от которых распространяется "по всей земле", вызывая чуму, равнозначны *болоту*. Поэтому "цивилизаторское" действие героя в отношении болот, которые он осушает (открывает воду), оздоравливая таким образом зараженную местность, имеет *то же самое* архетипическое содержание, что и борьба с хтоническим чудовищем, "загораживающим" и "опустошающим".

Выжигавшие чудовища

Следует отметить особо следующую деталь: при появлении героя чудовище прячется в пещеру (Немейский лев, Apoll., Etbl.,

II, 5, 1) или находится в ней (Лернейская Гидра, *Ibid.*, II, 5, 2). В мифе о Кадме змей нападает на спутников героя в тот момент, когда они приближаются к источнику (*водам*), т.е. *вторгаются* в запретную сферу. Ср. также намерение Гильгамеша убить Хумбабу, стража запретного кедрового леса. Во всех этих случаях действие чудовища *вторично* по отношению к действию героя. Для того, чтобы убить чудовище, необходимо *выманить* его из логова, т.е. сделать *невидимое видимым*, раскрыть *скрытое*. В мифе о драконе Илдуянке *вино* выманивает и делает невозможным возвращение чудовища в его укрытие. Вынуждая гидру *выйти* из логова, Геракл создает условия для будущей победы.

Выманивание (как и убийство) хтонического чудовища из его "не-места" (поскольку в своей начальной "свернутости-закрытости" оно *бес-пространственно*) можно сопоставить с "открытием или проекцией фиксированной точки — "центра", равнозначной Сотворению Мира" ¹⁵. Убивая чудовище, Бог (или герой) открывает "центр" через который поступает в мир священная энергия, т.е. преодолевается некий сдерживающий "элемент" — *не-что*, что препятствует космогоническому процессу. Выманивание-убийство (опространствование) в *Rigvede* описывается как *истощение* начальной полноты, ср. следствия убийства Вритры: *Полнота жизненная сила у той, чей сын — Вритра* (I, 32, 9a). Таким образом, в один семантический ряд с "выманиванием" и "убийством" может быть поставлено и "истощение", которое является следствием открытия *центра*, что также объясняет пребывание хтонического чудовища именно в *центре* или около него (в качестве стража). Что касается библейского змея, то он наилучшим образом "исполнил свою задачу «стража» символа Жизни и юности" ¹⁶, переместив "внимание" человека с истинного источника на ложный.

В связи с истощением значимо пространственное положение Вритры по отношению к его "родительнице": *Сверху — родительница, внизу был сын* (I, 32, 9c). "Сверху" и "внизу" можно интерпретировать как *по одну сторону* и *по другую*. Убийство Вритры имеет своим первейшим результатом *снятие* хтонической "сжатости", которое сопровождается "истощением", т.е. аннулированием первоначальной полноты. Вритра в функции ее "охранителя" может рассматриваться как своего рода "печать" на сосу-

де, снятие которой приводит к освобождению "сжатой" в нем "субстанции". Ср. открытие кентавром Фолом сосуда, оставленного ему Дионисом и спрятанного под землей. Распространившийся запах священного напитка вызывает безумие кентавров, т.е. *пробуждает* хтоническую стихию. Поэтому следующим актом становится *убийство*, т.е. успокоение "разбушевавшейся стихии", введение ее в ограниченное "русло" и устранение "элементов", не поддающихся структурированию.

Всякая двойственность, т.е. сохранение своей начальной природы в этой новой системе отношений, становится невозможной. Именно по этой причине гибнет "невинный" кентавр Фол, оказавший гостеприимство Гераклу. Ср. также гибель кентавра Хирона от отравленной стрелы Геракла. Аполлodor сообщает "детали" смерти Хирона, которые указывают на космогоническое содержание этого мифа. Здесь следует вспомнить "деление" хтонических существ на "бессмертных" и "смертных". Смертные — Горгона Медуза, Гиганты, которых порождает Земля, разгневанная на богов за низвержение Титанов. Смертность Медузы и Гигантов можно рассматривать как следствие прогрессирующего *истощения* хтонической стихии. Последняя — бессмертная, поскольку пребывает в максимальной закрытости, "сжатости". Отдаление от нее (ср. о Медузе: "младшая сестра"; о гигантах: "младшее поколение") означает "разряжение" и поему потерю бессмертия.

В Хироне этот процесс "отдаления" от своего хтонического начала остановился на "полпути": с одной стороны, он бессмертен, а с другой, бессмертие не является для него защитой — он испытывает боль, которую не в состоянии успокоить даже лекарство, которое он дает Гераклу. Хтонический яд нарушает равновесие полубожественной-полухтонической природы кентавра, давая преобладание последней, что приводит к активизации элемента смертности, который является преобладающим и в гидре (только *одна* ее голова — бессмертная). Нарушение *равновесия* между божественной и хтонической природой Хирона проявляется прежде всего в *вечной боли*, избавление от которой может дать только смерть, что в свою очередь указывает на смертное качество возобладовавшего над всеми другими "компонентами" хтонического начала.

Надевание шкуры зверя отличало инициационные обряды индоевропейских военных братств: "Сущность военной инициации состояла в ритуальном превращении молодого воина в зверя" ¹⁷, в "радикальной трансформации образа бытия молодого человека, который в приступе агрессивной и устрашающей ярости отрицал свою человечность и становился похожим на бешеных зверей" ¹⁸. "Посредством надевания звериной шкуры" ¹⁹, посвящаемый превращался в зверя, не чувствуя более себя связанным "никакими человеческими законами и обычаями" ²⁰. Кроме шкуры, существенным элементом ритуала была палица: "характерные знаки иранских *Männerbünde (mairiya)* были "окровавленная палица" и хоругвь (*drafsa*)" ²¹. Палица использовалась для ритуального убийства быка ²². Сходство основных элементов индоевропейского инициационного ритуала с испытаниями Геракла тем не менее не идет далее общей схемы. В мифах о Геракле отсутствует всякая идеализация начального единства с животным миром, которая характеризует охотничьи ритуалы ²³. Ср. отношение Геракла к диким зверям: "он ненавидел род хищных зверей" (Diod., *Bibl. hist.*, IV, 17); "он освободил от зверей Ливию" (Ibid.); "желая сделать Критянам приятное, он освободил остров от зверей" (Ibid.). Эти свидетельства о деятельности Геракла дополнительно подтверждают общую антихтоническую направленность его деятельности, а также ложность интерпретации Геракла как Господина зверей. К ненависти к зверям следует присоединить и ненависть Геракла к "беззаконным людям" (Ibid., IV, 17), т.е. к тем самым "молодым волкам", которые не чувствовали себя связанными "никакими человеческими законами и обычаями" ²⁴. Сам по себе факт морального отношения к своей миссии резко противопоставляет Геракла "двуногим волкам", которые по своей кровожадности превосходили "волков с четырьмя лапами" ²⁵.

Элиаде говорит о мифологии волка: "Все эти мифические крестуры имеют свое происхождение в религиозном универсуме примитивного охотника, который определяется мистическим единением между охотником и его добычей [...] хищный зверь есть образцовый охотник. Другой важный аспект представлен инициаци-

онным ритуалом и мифом, который его оправдывает: Первоживотное убивало людей с тем, чтобы возродить их посвященными, т.е. преобразованными в охотников. В конце концов Животное убивается. Это событие и переживается реально в обрядах инициации. Однако, надевая шкуру зверя, посвящаемый возрождается более не как человеческое существо, но как Первоживотное" ²⁶. Этот ритуальный сюжет можно истолковать несколько иначе. В какой-то момент древний человек из добычи сам становится добытчиком-охотником, т.е. замещает зверя. Это "замещение" сопоставимо с замещением естественной пещеры искусственным жилищем. И в том и в другом случае присутствует единая схема *замещения*, где не-естественное становится на место естественного. С этого момента и начинается человеческий путь. "Естественного человека" никогда не существовало, поскольку человек есть "продукт" не-естественного. Отдаление от "природного" открывает, по крайней мере, две возможности интерпретации.

Первая возможность: первоначальное до-человеческое (естественное) состояние идеализируется. Соответственно, убийство Первоживотного должно было иметь значение обратного *замещения*, где человек замещает животное, полностью с ним отождествляясь. Ритуал представляет "идеальную схему" мифической реальности. В первом замещении происходило превращение добычи в охотника, т.е. некое естественное существо теряло свое естественное качество добычи и приобретало не-естественное качество охотника. Другими словами, естественное состояние здесь — "добыча", а не-естественное — "охотник". Это означает, что человек есть *охотник*, поскольку он есть *человек*. Как естественное существо (не человек) он есть *добыча*. Поэтому обратное движение к зверю, в конце которого предполагается возвращение к "естественному состоянию" при сохранении приобретенного человеческого качества охотника есть не более как иллюзия или ложная интерпретация.

Вторая возможность. В первом случае движение к зверю совершается с целью его *замещения*. Посвящаемый приближается к зверю и убивает его, сам становясь зверем. Но убийство зверя может означать и преодоление "остаточного" (хтонического) начала. Ритуал инициации и связанные с ним "неестественные" испытания определяются необходимостью "удержания-

укрепления" посвящаемого в *не-естественном* человеческом состоянии и противодействия *естественной* энтропии, вследствие которой происходит распад всякой формы.

Двойственность обозначенных выше значений характеризует и цикл Геракла. Безумие героя вполне соответствует состоянию, в котором посвящаемый становился "похожим на бешеных зверей"²⁷. Ср. трансформацию обезумевшего Геракла у Еврипида: *Он не казался более тем же самым, | Но совершенно измененным в своих безумных глазах, | В налитых кровью зрачках, выходящих из орбит, | В то время как слюна текла по его бороде* (Еур., *Нер.*, 931-934).

Геракл, вернувшийся из Аида, царства смерти, превращается в *бешеного зверя*, убивающего в приступе звериной ярости собственных детей. Безумие героя — месть хтонических божеств, а посему превращение в зверя представляется Еврипидом не как ритуальная смерть, за которой следует возрождение, а как смерть человека, его божественной (разумной) сущности. Бешеный Геракл становится пленником хтонических (безумных) сил. В этом отношении многозначительны слова не "возродившегося", а пробудившегося Геракла: *Не в Аид ли я опять вернусь, | Дважды пройдя тот же самый путь по приказу Еврисфея?* (1101-1102), т.е. свое джевозрождение он воспринимает как *возвращение* в подземный (хтонический) мир. Далее он спрашивает: *Кто связал меня?* (1124), т.е. разрыв всех человеческих связей (характеризуемый также и полной потерей памяти), происходящий в "ритуальном безумии", в конечном счете оказывается состоянием *связанности* и *безвыходности*, противоположным полному возрождению.

Герой возвращается из подземного мира безумия. Гера, пожелавшая опозорить великого героя, ошиблась в своих расчетах, поскольку безумие не возобладало над Гераклом полностью, и он вышел из него, разорвал его путы, и самое главное, нашел в себе силы рассказать правду об охватившем его безумии — *безумии зверя*, разоблачив его таким образом навсегда и без всякой возможности оправдания.

Значительна и перемена последовательности убийства животного в Геракловом цикле по отношению к инициационному ритуалу охотников. Посвящаемый здесь надевает шкуру, которая позволя-

ет ему приблизиться к зверю, и только после этого он убивает его. В отношении Геракла эта последовательность радикально меняется: движение не *заканчивается* убийством, а *начинается* с него. Еще более значительным является тот факт, что начавшееся с *убийства* движение оканчивается *не-убийством*, и притом в том предельном случае (борьба с Кербером), когда убийство представляется совершенно необходимым. Почему оно не происходит? Условие, поставленное Эврисфеем, — привести Кербера живым — проясняет мало и, по всей видимости, является попыткой рационально объяснить необъяснимый "парадокс".

Геракл достигает "последней глубины" подземного мира, вступает в борьбу с хтоническим чудовищем, но результатом ее становится не убийство, как можно было бы ожидать в подобном сюжете, но нечто противоположное, противоречащее логике ритуальной битвы. Рассмотрим основные моменты борьбы Геракла с Кербером. Аполлодор описывает его следующим образом: "Кербер имел три собачьи головы, драконий хвост, а на спине головы змей" (Bibl. II, 5, 12).

Прежде чем отправиться в Аид, Геракл проходит посвящение в Элевсинские мистерии. Почему? Можно предположить, исходя из *хтоничности* центральных персонажей этих таинств (Деметра, Персефона, Аид-похититель), что центральной темой здесь было обретение не бессмертия, а — неуязвимости в отношении действия хтонических сил. Ср. действие гранатовых зернышек, который дал Персефоне Аид. Гранатовые зернышки делают Персефону вечной пленницей подземного мира. Они могут рассматриваться как своего рода "хтонический яд", действие которого непреодолимо даже для богов. Но поскольку сама богиня испытала на себе действие видовых ягод, то таинства могли иметь своей целью представление отправляющимся в подземное царство *противоядия*, которое сделало бы неокончательным пребывание в нем. Таким образом, посвящение в Элевсинские мистерии, по-видимому, гарантировало возвращение из подземного мира. Поэтому в Элевсин прежде всего и отправляется Геракл.

Согласно Элиаде, инициационные ритуалы, имеют главной своей темой *смерть* и *воскрешение*. Эта интерпретация является, однако, идеализацией действительного положения вещей. В качестве примера может служить инициационный ритуал австралийско-

го племени Караджери (Karadjeri)²⁸. Отметим следующие его черты:

1. Удаление в лес. По словам Элиаде, "лес — символ потустороннего мира"²⁹. Это утверждение вызывает возражения. Более "естественным" представляется предположение, что значение *леса смерти* лес приобретает в восприятии земледельца, который видит в нем *место*, откуда приходит дикий зверь, пожирающий его самого и плоды его деятельности. Существование охотника зависело от зверя. Поэтому *обшижение в лес*, несмотря на то, что являлось проникновением в *опасную сферу*, должно было иметь для него другое значение. Таким образом, инициация будущего охотника должна была в первую очередь освободить его от *страха* и сделать *неуязвимым* для лесных опасностей. Посвящаемый "радикально меняет способ существования"³⁰, поскольку преодолевает "врожденный" страх перед лесом и благодаря этому становится *неуязвимым*.

2. С целью освобождения от страха посвящаемый проходит следующее испытание: "с завязанными глазами и замкнутыми травой ушами, чтобы ничего не видеть и не слышать, сидя около огня и окутанный дымом, он должен выпить большое количество крови. Он убежден, что кровь убьет его"³¹. Выпивая кровь и преодолевая страх смерти, посвящаемый становится *неуязвимым*.

3. Заключительным "актом" посвящения становится операция обрезания, которая производится также в лесу и является кульминацией испытаний, поскольку сопряжена со страшной болью³².

После того, как посвящаемый преодолел страх смерти (питье крови) и выдержал крайне болезненную операцию (обрезание), он получает право на *знаки*. Он узнает, что ужасный bull-goater, шум которого он раньше считал наравне с женщинами голосом божественного существа, в действительности есть не более как игрушка, пугающая только в том случае, если не знаешь ее истинной сути. То, что страшное демоническое существо леса оказалось обыкновенной игрушкой, должно было, по-видимому, иметь для посвящаемого катартическое действие, превращавшее его в новое существо — человеческое, освобожденное от исконного страха перед хтонической (звериной) стихией.

"Знание, сознание, *мудрость*"³³, которые приобретает посвящаемый после пройденных испытаний, в конечном счете сводя-

тся к тому, что в "последней" глубине страшного лесного мира находится не демон, а *игрушка*. Однако к этому "элементарному" знанию он приходит только в конце тяжелейшего пути, благодаря которому последнее приобретает значение *священного знания*. Кажущийся парадокс тем не менее является в высшей степени оправданным. То, что в конце пути находится *игрушка*, вовсе не отрицает реальное существование хтонической опасности, поскольку путь к этой игрушке лежит через испытания. Происходит не отрицание хтонической стихии, но разоблачение ее пустоты. Эта "пустота" раскрывается вполне не на поверхности, но только в глубине. Поэтому, достигая последнего предела после многих испытаний и обнаруживая на дне ее *игрушку*, архаический человек не испытывает опустошающего *разочарования*, но что-то совершенно противоположное — просветление.

Итак, на пределе своего пути посвящаемый встречает не чудовище, а *игрушку*. Путь Геракла, начинающийся с *убийства* зверя и кончающийся не-*убийством*, в точности следует схеме австралийского ритуала, где опасное питье *крови* можно интерпретировать как начальное символическое убийство хтонического существа.

Смысл появления Керберы в "верхнем мире" очень хорошо "режюмируется" Диодором: "он показал его людям" (*Bibl. list.*, IV, 26). Выводя хтонического зверя из скрытой от глаз людей "области", Геракл неявное делает явным, таким образом лишая его "ужасности", после чего в этом "развенчанном виде" Кербер отводится обратно в Аид. Заключительным актом *священной битвы*, которую Геракл ведет со всякого рода хтоническими чудовищами, становится развенчание зверя. Ср. реакцию Керберы на солнечный свет; ослепленный, он сопротивляется, бешено лает и исходит слюной³⁴, т.е. в верхнем "солнечном" мире, он теряет всякую способность к ориентированному действию, становится жалкой (обезвреженной) *игрушкой*.

Яблоки бессмертия

Значимо, что нисхождение в подземный мир Диодор относит не к последнему подвигу, а к *предпоследнему*. На последнем месте стоит добывание золотых яблок Гесперид. Сад Гесперид находят-

ся на "краю земли", в стране Гипербореев, на *горе*, в том самом "пункте", где Атлант поддерживает небесный свод. Поскольку гора, на которой находится сад, также называется Атлантом, то естественным становится предположение, что гора есть *alter ego* Атланта. Таким образом, местоположение Горы — Атланта есть *центр мира*, через который осуществляются одновременно *связь и разделение* земли и неба.

"Центр мира", по словам Элиаде, есть "точка встречи трех космических областей"³⁵ — Неба, Земли и Преисподней. Здесь важно отметить и другие значения, связанные с "центром мира". Сад Гесперид находится на горе. Дерево, на котором растут яблоки, таким образом продолжает гору. Яблоки, за которыми отправляется Геракл, — свадебный дар Земли Зевсу и Гере — символизируют союз неба и Хтона, т.е. представляют *сакральный центр* мира в различных его значениях (небесное/хтоническое, бессмертное/смертное). Ср. библейское дерево познания добра и зла. Божий запрет на плоды от этого дерева разъясняется, если понять во внимание "космогонический контекст", с которым он соотносится. Мир, в котором произрастает древо познания добра и зла, есть мир, переживший "метафизическую катастрофу". Мир, в котором действует Геракл, также является продуктом серии космогонических потрясений.

В этом контексте союз Зевса и Геры, как и свадебный дар Земли, обозначает "стабилизацию" отношений между противостоящими космогоническими силами и установившееся между ними равновесие. Вкушение плодов познания (в библейском сказании) нарушает это равновесие. Таким образом, то обстоятельство, что Мировое Дерево, с одной стороны, представляет сакральный центр мира, "воплощает абсолютную реальность, источник жизни"³⁶, а с другой "находится в недоступных областях и охраняется чудовищами"³⁷, объясняется этим "уравновешивающе-разделительным" качеством *axis mundi*. Поэтому, по словам Варрона, "когда *mundus* открыт, можно сказать, что открыты врата для мрачных божеств преисподней"³⁸.

Замещая Атланта, Геракл сам становится *горой*, таким образом проникая одновременно в *центр мира* и в *преисподнюю*. Благодаря своему превращению в гору (замещая Атланта), Геракл получает доступ к священным плодам. Ср. совет Прометея "не

идти самому за яблоками, но послать за ними Атланта" (Aroll., *VibL.*, II, 4, 11), а также то, что Геракл берет яблоки не непосредственно от Атланта, а подымает их с земли. Другой вариант, приводимый Аполлодором, согласно которому Геракл "сам сорвал яблоки, убив охранявшего их змея" (*Ibid.*), также может интерпретироваться исходя из схемы *замещения*. Убивая змея, Геракл сам становится змеем, и таким образом получает доступ к золотым яблокам Гесперид.

Напомним, что Геракл не отправляется в Аид *сразу*, но прежде идет в Элевсин, где проходит посвящение. Сходная последовательность имеется и в отношении сада Гесперид. Сначала Геракл отправляется к Нерею, от которого он узнает путь к "месту". Борьба с Нереем, который принимает "всех родов формы" (*Ibid.*, II, 4, 11), принадлежит к роду ритуально-инициационной борьбы. Таким образом, как в первом, так и втором случае (странствие в Аид и странствие на край мира за яблоками) герой должен пройти посвящение — испытание для того, чтобы найти путь в "запретную зону", находящуюся вне пределов обитаемого мира.

И последняя, быть может, самая значительная деталь. Эврисфеей дарит яблоки Гераклу, который в свою очередь отдает их Афине, а та возвращает их на *прежнее место*. То же самое повторяется и с Кербером. Геракл приводит его и уводит *обратно*. "Возвращение" на *прежнее место* того, что было приобретено с таким большим трудом, делает невозможным истолкование подвигов Геракла согласно схеме *ритуального умирания и воскрешения*, что вовсе не исключает темы бессмертия, которая здесь, однако, перемещается из плана безлично-ритуального в лично-героический.

Шкура и тушица

С темой бессмертия ближайшим образом связана тема очищения, что *логически* следует из антихтонической деятельности Геракла. Он должен не только одолеть хтонический элемент, но и не принять в себя нечто от его *нечистоты*. Очищение Авгиевых конюшен по замыслу Эврисфея должно было "осквернить" Геракла. Избегая "позора" соприкосновения с хтоническими "нечистота-

ми", ему, тем не менее, не удастся защититься от действия хтонического яда. То, что должно было защищать героя от его действия, становится причиной его гибели: он умирает от яда своих же стрел и на шкуре льва, которая была для него спасительной во многих его предприятиях. Шкура Немейского льва предохраняла Геракла от ядовитых укусов Кербера. Снимая шкуру, он надевает тунику, напитанную отравленной кровью кентавра Несса, которая разъедает его ничем более не защищаемое тело. Позволим себе высказать предположение, прямое подтверждение которому отсутствует в источниках, однако "логически" из них следует. Шкура Немейского льва и туника, напитанная ядом гидры, есть одно, различаемое только по своему действию: в первом случае защищающему, а во втором — разъедающему.

Согласно Гесиоду, Лернейская Гидра была рождена Ехидной от Тифона, третьей по счету после Орфа и Кербера. Другие порождения Ехидны: трехголовая химера, Сфинкс, и последнее, Немейский лев, рождающийся от incestуального соединения Ехидны с своим сыном Орфом. Таким образом, связь льва с гидрой — "кровная". Она и определяет "субстанциональное" единство шкуры и туники, т.е. "остаточных элементов", которые герой пытается приспособить для своих нужд (защитное и ритуальное одеяние). И поскольку эти элементы выявляются как деструктивные, "неисправимо" вредные и "антипродуктивные", то они уничтожаются: шкура расстилается поверх костра, и на нее восседает герой, ибо тунику, ввевшуюся в его тело, он может уничтожить только вместе с собой.

Выше говорилось о ритуальной "логике" надевания звериной шкуры, благодаря чему посвящаемый сам становится зверем, что позволяло ему приблизиться к сакральному центру, в котором пребывал Первозверь. Убийство Первозверя может означать открытие загораживаемого чудовищем источника жизни или *замещение* зверя человеком. В этом последнем случае надетая шкура "прирастает" к человеку, становится не его внешним "маскирующим" прикрытием, но его *сущностью*.

Принятие при посредстве шкуры звериной сущности есть возвращение к дочеловеческому хтоническому состоянию, преодоление которого было главной целью как космогонии, так и теогонии. Прирастание шкуры-туники в случае Геракла оказывается

смертельным, поскольку в действительности человек не превращается в зверя, не возвращается к своим "корням", обретая благодаря этому "полноту существования", но разрушается окончательно и как человек, и как вообще живое существо.

Отправляясь на поиски "высшего существования", к "источнику жизни", человек обнаруживает *dull-roager*, Кербера, хтоническое чудовище, наполненное ядом, одним словом, — не источник жизни, а *источник смерти*. Быть может, библейский сюжет о дереве познания добра и зла является "полюемическим" ответом всякого рода инициационным культом зверя. В мифе "диалектика" шкуры — туники представлена в предельной и устрашающей конкретности. Шкура трансформируется в ядовитую разъедающую тунику, которая прирастает к телу, выжигая своим хтоническим огнем самое нутро героя, не оставляя ему *никакой* надежды на излечение и избавление.

Превращение шкуры в тунику обозначает трагическое завершение борьбы героя с хтоническим "подпольем". И поэтому тема очищения мира естественно переходит в тему очищения человека, благодаря которому обретается бессмертие, т.е. состояние радикально противоположное хтоническому — смертельному по определению. Поэтому на костре расстидается шкура зверя и сжигается вместе с отравленным хтоническим ядом телом. Это радикальное очищение становится условием перехода к подлинно высшему "онтологическому состоянию", которое символизируется союзом Геракла с богиней вечной юности Гебой. Но здесь уже речь идет не о ритуальной смерти, а о действительной, поскольку первая имела своим результатом "игрушечного" Кербера и бесполезные плоды недоступного человеку бессмертия. Возвращая Афине яблоки Геракл как бы возвращает богам добытое "окольным путем" бессмертие. Прямой путь к бессмертию становится для него путем через огонь.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Здесь и далее трагедия Еврипида *Геракл* цит. в дословном переводе с древнегреческого по *Euripides in four volumes*. V. III, London, 1979.

- ² Здесь и далее Диодор Сицилийский цит. в дословном переводе с древнегреческого по: Diodorus of Sicily in twelve volumes. V. II. London, 1979.
- ³ Трагедия Софокла *Трагедия Траллианиси* цит. по: Софокл. Трагедии. М., 1988.
- ⁴ Поэма Гесиода *Цит Геракла* цит. по: Esiodo. Opere. Torino, 1983.
- ⁵ Здесь и далее *Одиссея* цит. по: Гомер. Одиссея. Перевод В.А. Жуковского. М.; Л., 1935.
- ⁶ R. Girard. *La violenza e il sacro*. Milano, 1960. P. 61.
- ⁷ *Ibid.* P. 62.
- ⁸ *Ibid.* P. 61.
- ⁹ *Ibid.* P. 63.
- ¹⁰ В.Н. Топоров. Вритра // Мифологический словарь. М., 1990. С. 134.
- ¹¹ R. Graues. *I miti greci*. 124 с. Milano, 1983. P. 432.
- ¹² *Ibid.* 124 с. P. 432.
- ¹³ *Ibid.* 124, 2. P. 433.
- ¹⁴ *Ibid.* 124, 1. P. 433.
- ¹⁵ M. Eliade. *Il sacro e il profano*. Torino, 1967. P. 26.
- ¹⁶ M. Eliade. *Storia delle credenze e delle idee religiose*. V. 1. Firenze, 1990. P. 186.
- ¹⁷ M. Eliade. *I daci e i lupi* // M. Eliade. *Da Zalmoxis a Gengis-khan*. Roma, 1975. P. 14.
- ¹⁸ *Ibid.* P. 14.
- ¹⁹ *Ibid.* P. 15.
- ²⁰ *Ibid.*
- ²¹ *Ibid.* P. 16.
- ²² *Ibid.*
- ²³ *Ibid.* P. 21.
- ²⁴ *Ibid.* P. 15.
- ²⁵ *Ibid.*
- ²⁶ *Ibid.* P. 21-22.
- ²⁷ *Ibid.* P. 14.
- ²⁸ M. Eliade. *Miti, sogni e misteri*. Milano, 1990. P. 223-232.
- ²⁹ *Ibid.* P. 224.
- ³⁰ *Ibid.*
- ³¹ *Ibid.* P. 224.

³² *Ibid.* P. 225.

³³ *Ibid.* P. 228.

³⁴ *R.Graves.* Op. cit. 134 h. P. 476.

³⁵ *M.Eliade.* Trattato di storia delle religioni. Cit. P. 388.

³⁶ *Ibid.* P. 392.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Цит. по: *M.Eliade.* Trattato di storia delle religioni. Cit. P. 388.

M.S.Yevzlin

DER TOD DES HERAKLES

Zusammenfassung

In dem Artikel wird das Bild von Herakles hauptsächlich unter dem Gesichtspunkt seiner *antichthonischen* Substanz untersucht. Analysiert wird jede Art von Kontakt des Helden mit Elementen und Phänomenen der chthonischen Welt sowohl auf der Ebene des "archetypischen Schemas", als auch auf der Ebene auf der Bedeutung bestimmter Rituale basierenden Interpretation. Dazu werden die Begriffe "Wahnsinn", "Reinigung", "Opfer" u. a. noch einmal untersucht und einige mythologische Motive, deren Hauptfigur Herakles ist, neu interpretiert. Der Artikel ist der Analyse mehrerer Argumente gewidmet: *Der wahnsinnige Held, Der reinigende Held, Das Opfer des Herakles, Heldentaten, Der Raub des Monsters, Held und Tier, Äpfel der Unsterblichkeit, Fell und Tunika.* Die Forschungsergebnisse führen zu dem Schluß, daß Herakles in der griechischen Mythologie ein dem "chthonischen Untergang" entgegenwirkender Held ist.

РОЖДЕСТВО ПАНА (НОМ. Нутп. XIX)

Гомеров гимн к Пану не особенно популярен среди читателей и исследователей, однако ценен самым своим наличием — не только как один из Гомеровских гимнов, но и как один из немногих сохранившихся для нас текстов специально о Пане, упоминаемом древними авторами нередко, но, как правило, между прочим.

Статус Пана в греческом предании и культе — особый. Вплоть до года Марафонской битвы его знали и чтили только в Аркадии, так что никакие сведения о нем не подкреплены авторитетом Гомера, нерушимым во все века классической древности, а потому скуднее и разноречивее, чем сведения о так называемых Гомеровых богах, до поры доминировавших и в области культа. Всегреческая известность Пана началась с Афин, когда он обещал афинянам помощь против персов (Herod. VI, 105–106) — новому богу было воздвигнуто святилище под Акрополем, и уже Саламинскую победу Эсхил безусловно приписывает содействию Пана (Pers. 447–473). Однако в число богов-воителей (как Арей или Афина) Пан так и не вошел, зато вскоре оказался причислен к свите Диониса: его полудокозливое (как у сатиров) обличье, его пляски с нимфами (к которым добавились менады), его свирель (вместе с флейтой противопоставленная лире) — все это ассоциировалось с уже известным и вскоре совместилось с известным.

В то же время имя Пана (Πάν) естественно возводилось народной этимологией к πάν (все) — несмотря на различие в тонах и основах. Будучи никак не хуже аналогичных этимологий "Кратила", такое объяснение было воспринято благожелательно и послужило основанием для мистической доктрины о Пане — всебоге, прекрасно иллюстрируемой орфическим гимном к Пану (Нутп. Отрп. XI), и для некоторых пантеистических концепций философско-богословского свойства. Всегреческий Пан все дальше разлучался со своим домарафонским прошлым, и сведения о собственно аркадской мифологии Пана плачевно скудны и разрознены.

Конечно, всегреческий Пан сохранил многие черты аркадского

Пана: он остался козлоподобным хозяином поросших лесом гор и обитающих там зверей, пастырем стад, играющим на пастушьей свирели и порой вселяющим в путника ужас (отсюда "паника"), когда подхваченный Эхо вопль разгневанного бога грохотал в горах. Но всегреческий Пан в немистической своей ипостаси был все-таки младшим богом, как ни возражал против этого Геродот, отождествляя с Паном египетского Мендеса, древнейшего бога (II, 46). По мнению Геродота, Пан и Дионис не моложе других богов, а просто известны стали позже, почтенная же их древность подтверждается авторитетом египетской старины (II, 145-146). Геродот здесь не совсем последователен, так как Пан у него — сын Гермеса, то есть поколением моложе Диониса, сына Зевса, и, вероятно, престиж древности нужен был Геродоту для Пана, помимо прочего, потому, что помощнику афинян в великой войне приличнее была древность. Но так или иначе Геродот был прав: Пан относится к числу древнейших божеств.

Не имеющая выхода к морю высокогорная Аркадия, чьи жители небезосновательно считали себя древнейшими из греческих племен, сохраняла, насколько можно судить, многие архаические мифы и культы, утраченные и/или редуцированные в других областях, и одно из свидетельств тому — Пан. Самое имя его (производное от *κάρσαί) имело сугубо аркадское звучание (Посейдон был у аркадян Ποσειδάων), и он обладал значительным сходством со своим историческим родичем и тезкой, ведийским Пушаном (Pūšan), что не только доказано, но и не раз интерпретировано индоевропеистами. Из аркадских гор Пану были особенно посвящены Парфений, Менад, Ликей и Киллена (которую он, следовательно, делил с Гермесом), из деревьев — сосны и дубы, которыми были очень богаты аркадские леса, причем желуди аркадских дубов были съедобны (тут находился повод лишний раз подразнить аркадян дикостью). Дуб повсеместно считался деревом Зевса, так что то ли у аркадян было иначе, то ли Пан делил дуб с Зевсом, как Киллену с Гермесом. С Гермесом у Пана вообще много общего: оба вожатаи, обоим посвящена черепаха, оба числятся изобретателями сиринги, оба способны к пророчеству — касательно Пана Аполлодор сообщает даже, что именно он научил Аполлона прорицать, когда тот отправлялся в Дельфы (I,4). Любопы-

тна здесь функция вожатого. Как и у Гермеса, она может быть понята прямо, то есть как форма предводительства — действительно, даже и хрестоматийный всегреческий Пан предводительствует нимфам, а порой менадам и сатирам. Однако у Пана сколь угодно архаичного, все же много общего с лешим, а леший, как известно, "водит" — и в другом гимне это же свойство приписывается Гермесу (VI, 577–578), с которым Пан в родстве и сходен. Тут нельзя не отметить, что способность к пророчеству и склонность к обману или двусмысленности в греческой традиции устойчиво совмещаются.

Предлагаемый гимн отражает хрестоматийные представления о Пане, то есть сложен не ранее V в. — в этом согласны все исследователи. Однако, как всегда в связи с Гомеровыми гимнами, встает вопрос о месте и (главное) времени создания текста при том, что верхний хронологический предел — окончательное формирование корпуса Гомеровых гимнов, а это могло произойти и в конце александрийской эпохи (первым упоминает корпус в целом Диодор Сицилийский). Германские филологи прошлого столетия с присущим им критическим пафосом были склонны при всяком поводе считать всякий текст сколь возможно поздним (а если текст авторский, то и поддельным). В результате почти все (порой все) малые Гомеровы гимны датировались александрийским временем (III — I вв. до н.э.)¹. В XX в. возобладала противоположная тенденция — датировать сколь возможно близко к нижнему пределу. Гимн к Пану не мог быть сложен ранее V в., распространение всегреческого культа началось из Афин: в результате сейчас гимн обычно датируется V в., а раз так, то и предположительно местом сложения называется Аттика (Аттику, впрочем, называл в этом качестве еще Вилламовиц)².

Между тем, так как в гимне изображен безусловно всегреческий "послемарафонский" Пан, можно утверждать, что наименее вероятно сложение гимна в Аттике в V и последующих веках: в Аттике Пан был не просто аркадским лешим, но прежде всего помощником афинян в войне с персами — и в качестве нового бога (V в.), и позднее, потому что греко-персидские войны сразу по завершении объединились общей перспективой с событиями "оного времени" и сами стали священной историей. Аттический гимн к

Пану, в котором нет ни слова о Марафоне, Саламине и алтаре под Акрополем ни напрямик, ни каким-либо поэтическим обиняком, логически невообразим. Зато упомянутая в гимне связь Пана с Дионисом возникла вскоре, но не вдруг после принятия нового бога — даже в Аттике и тем более в других областях. Таким образом, гимн определенно сложен после V в. и столь же определенно где-то вне Аттики. Следует добавить, что гимн сложен и не в Аркадии и даже не в пограничных с Аркадией странах — об этом также свидетельствует самое содержание гимна, автор которого на диво мало знает об Аркадии (пожалуй, почти всюду в Пелопоннесе можно было без нарочитых усилий знать гораздо больше). Хотя все действие гимна протекает исключительно в Аркадии, в тексте нет топонимов, столь характерных для прочих гимнов, где топография часто обходится без пейзажа, но пейзаж без топографии никогда — а Пан бродит по безымянным горам, где бьют ключи безымянных рек. С другой стороны, можно не бывать ни в Аркадии, ни рядом, но отлично знать не только главные, а и второстепенные топографические подробности, ибо сведения такого рода получаются не только из опыта, но и из книг. Очевидно, что автор гимна, знавший об Аркадии лишь самое расхожее из общеизвестного (лесистая высокогорная страна с изобильной природой), не только не бывал рядом с Килленой, но и вообще был человеком неученым, что вполне естественно для безвестного гимнописца, однако дает дополнительные возможности датировать его гимн, сочиненный неведомо где, хотя наверняка после V века.

Поэт неученый, но не лишенный некоторого дарования и вкуса, более других ориентирован на принятые стандарты "большой литературы" своего времени — не во вред, конечно, жанровым нормам гимна-проэзия с неременной хвалой богу, перечнем его дел и обещанием "другой песни". А если так, то совершенно ясно, что автор ориентировался на стандарты александрийской поэзии — разумеется, приметные и легковоспроизводимые. В стиле это выражается в тенденции к словесной затрудненности: некоторые слова использованы не совсем обычно или в необычной форме, в небольшом по объему тексте много так называемых "гапаксов" — тенденция очевидна, но реализация тенденции довольно

примитивна сравнительно с действительной лексической затрудненностью тех александрийских стихов, авторы которых ставили перед собой такую стилистическую задачу. В сюжете гимна — характерный для александрийцев малоизвестный и немного забавный эпизод с известным персонажем предания в качестве протагониста и вдобавок обыгрывание на свой лад известной этимологии, тоже на шутливый манер, притом в этиологическом духе. Сюжет дополнительно архаизирован замкнутостью его в пределах Аркадии, пейзажные описания отличаются живостью, а пейзаж в целом — да и Пан, пляшущий с нимфами среди этого пейзажа, — отчетливо пасторальны. Все это присуще александрийской поэзии, что же до присущих ей не менее учености (вплоть до антикварности), ювелирного изящества деталей, композиционной цельности, то тут требовались не только талаэпт, но и такая поэтическая выучка и такое образование, каких у автора гимна не было.

Все это указывает на период, когда существенные нормы александрийской поэзии сформировались и кодифицировались достаточно, чтобы стать доступными не очень квалифицированному воспроизведению, то есть не просто на александрийскую эпоху (после III в.), а скорее на ее конец или хотя бы середину — II или даже I в. до н.э. Отсюда естественно следует, что и весь корпус гимнов не мог оформиться ранее этого времени, то есть первое свидетельство о корпусе было пусть не немедленным, но и не запоздалым.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Die homerischen Hymnen / herausgegeben und erläutert von A. Gemoll. Leipzig, 1886. S. 334 (обзор проблемы). Гемолль приводит довольно широкий спектр мнений, порой явно абсурдных, однако александрийские датировки по праву возглавляют список.
- ² The Homeric Hymns / ed. by T.W. Allen, W.R. Halliday and E.E. Sikes. Oxford, 1936 (second edition). P. 403: "гимн не кажется александрийским..., читается как произведение хо-рошего периода, возможно и V в." — правда, к мнению Вила-

мовица и Баумайстера об аттическом происхождении гимна комментаторы относятся с нескрываемым скептицизмом. Зато Апостолос Атанассакис, современный переводчик гимнов, считает, что "V в. — разумная датировка, и Аттика — весьма вероятное место" (*A. Athanassakis. The Homeric Hymns. Baltimore, 1976. P. 102*).

* * *

Муза! поведай мне днесь о Гермесовом отпрыске милом
что козлоног, двурог, гомонлив и бродит шумливо
вместе с сонмом пляшущих нимф по лужайкам и роцам!
Скачут девы гурьбой по кручам козьим и славят
5 Пана, пастыря стад, сиятельнокудрого бога
дикообразного, коему власть над всякой горою
Снежновершинной, над всякой скалой и над всяким утесом.

Бродит он там и сям по чащам густоветвистым:
то порой потянет его к родникам тихоструйным,
10 то порой его помянут скалистые кручи
с высей высоких взглянуть блюстительным
взором на паствы.

Часто в сияньи снегов по отрогам он мечется горным,
часто в лесистых холмах за дичью гонится лихо,
зверя пылливо следя. Лишь к вечеру, после ловитвы,
15 он в забаву себе самому гудит на свирели
дивнопевучей, и рокотом с ней поспорить не смеет
даже и та из птиц, что в листве по весне многоцветной
слезный твердит призыв в сладкозвучном своем причитаньи.

В сей-то час к нему звонкогласые горные девы
сходятся резвый водить хоровод у ключей темноводных,
и отовсюду им вторит Эхо с каменистых утесов.
Демон же там и сям — то в кругу, а то в середине —
часто копытами бьет, препоясан рысьею шкурой

25 рыжей и дух веселя напевами дев звонкогласных
на благодатном дугу, где шафран с гиацинфом душистым
пышной взросли пестротой попережку с густою травой.

Славят они блаженных богов и Олимп их высокий,
а наипаче Гермеса поют: как над всеми отличен
щедростью, как у богов у всех он вестник проворный
30 и как в Аркадию он, в родниковую родину атнцев,
древле нисшел — там свято ему, Киллению, место.

Там-то, хоть бог, а пас он онов курчавых для мужа
смертного, быв обуян необорною пылкой жадной
ложе любви разделить с лепокудрою дочерью Дриопа.
35 Свадьбу сыграли, и вот в просторном покое Гермесу
милого сына жена родила, да пречудного видом —
сын у нее козлоног, двурог, гомонлив и насмешлив!
В ужасе прочь госпожа бежала, и мамка за нею,
бросив младенца — столь страшен лик

с возмужалой брадою!

но подоспел проворный Гермес и на руки принял
новорожденного: воздиковал сей миг несказанно
демон и резво воспарил к престолом бессмертных, укутав
чудное чадо свое потеплее заячьей шкурой.

Вот, едва перед Зевсом предстал, так ему и бессмертным
всем предъявил сынка — разом все распотешены были
45 боги, а пуще всех бушующий Ваххом Дионис:
всем в потеху дитя, за то и названо Паном.

Радуйтесь днесь, государы! сею песнью тебе угождаю,
а помянувши тебя, заведу я песню другую.

* * *

Перевод выполнен по изданию: Hesiod. The Homeric Hymns and
Homeric Hymns / Ed. H.G.Evelyn-White. // "Loeb classical Library".
Cambridge, Mass.; London, 1982 (fifteenth edition). Это изда-

ние в значительной степени воспроизводит оксфордское издание Аллена-Сайкса (1904) и затем, после добавлений Лейджа (1935), учитывает также новейшее из оксфордских изданий — Аллена-Сайкса-Холлидея (см. прим. к предисловию). Новейшее из комментированных изданий (F. Cassola. *Inni Omerici*. Milano, 1975) на данном этапе работы было мне, к сожалению, недоступно.

Пользуюсь приятной возможностью поблагодарить проф. А.И.Зайцева за замечания и советы, полученные от него после любезно сделанного им сравнения перевода с оригиналом.

ПРИМЕЧАНИЯ К ПЕРЕВОДУ

- 1: о *Гермесовом отпрыске* — О генеалогии Пана см. прим. 35-36.
- 2: *гомонлив* — В оригинале *φιλόχροτος*, что по смыслу соответствует русскому слову, но является также *ἄλαξ εἰρημέ-ιοι*. В гимне имеется еще несколько *ἄραχα* (ст. 3, 5, 6, 11, 19, 36 — немало для такого объема), однако все это сложные прилагательные, воспринимающиеся по-русски не острее использованных в переводе для и передачи слов типа "сиятельнокудрый".
- 13-14: за дичью *гомится* — Аркадские юноши после неудачной охоты колотили кумиры Пана морским луком (рвотное средство), так укоряя за недостаточную помощь (Schol. Theocr. VII, 106).
- 15: *на свирели* — Здесь не сиринга (*σφρίγξ*), с которой обычно изображается Пан, а донак (*δόναξ*), камышовая пастушья дудка, что не противоречит традиции: не всякий донак — сиринга, но сиринга всегда также и донак. Отличие сиринги в том, что она склеена из нескольких (как правило семи) камышовых дудочек разной длины, благодаря чему и создается богатство звучания. В Гомеровом гимне к Гермесу изобретатель сиринги — Гермес (IV, 511-512), пастушью свирель сирингу знает не знающий Пана Гомер (II. X, 13), но в позднейшем варианте мифа Пан сам делает себе свою

сирингу (Ovid. Met. I, 691–712). Существовал и усовершенствованный донак, на котором учились играть дети состоятельных семейств (Apul. Apol. 9) — сведения о распространении усовершенствованного донака могли бы гипотетически указать место сложения гимна к Пану, однако имеющаяся на этот счет информация слишком расплывчата, а вдобавок, как сказано, донаком можно назвать и сирингу.

- 17–18: *та из птиц* — соловей, то есть Филомела, вечно оплакивающая убитого ею младенца Итиса, чье имя греки слышали в соловьиной песне.
- 19: *горные девы* — Орестиады (чаще эти нимфы именуются Ореадами, но в гимне употреблено более редкое слово).
- 21: *Эхó* — Быв некогда беотийской Ореадой, она за склонность к сплетням была лишена Герой способности говорить самостоятельно и могла только откликаться, потому и назвавшись Эхó (отзвуком). Затем из-за безответной любви к Нарциссу она так иссохла, что лишилась плоти, а кости стали скалами (в паре Эхó–Нарцисс изящный параллелизм отзвука и отражения). Она же некогда родила от Пана Июнка, магическую птицу вертишейку. Из всего этого по-настоящему устойчива лишь связь Пана с горным эхо, пугающим путников отзвуками воплей раздраженного (или разбуженного от полуденного сна) бога.
- 22: *демон* — то же, что и бог, как у Гомера, не различающего по статусу *δαίμων* и *θεός*. Впоследствии демонами порой назывались низшие божества (Plat. Resp. III, 392a и др.), но далее в гимне демоном назван Гермес (ст. 40), так что автор явно следует Гомеровой традиции.
- 23–24: *рысьею шкурой рыжей* — Вряд ли имеется в виду природный цвет меха (красная рысь водится только в Новом Свете), скорее речь идет о краске; о раскрашенном суриком пляшущем Пане пишет и Вергилий, хотя и не упоминая меховой наряд (Ecl. X, 26).
- 28: *Гермеса* — Здесь не совсем обычная форма имени, как и далее, в ст. 36 (**Ερμεῖν*, **Ερμεῖν*), но ничего нового для ин-

терпретации гимна это "удлинение" (Аристотель) не дает.

- 32: *Киллению* — Гермес родился на горе Киллене, где затем было его святилище, и эпитет "Киллений" применительно к нему — один из частых.
- 34: *с лепожудрою дочерью Дриопы*—Здесь тоже редкое употребление слова (*ῥιόμη* в значении "дочь", хотя дочь Дриопы несомненно относилась к числу нимф в прямом смысле). Имени "нимфы" автор не называет, хотя все комментаторы именуют ее Дриопой (*Ῥιόμη*) и не без оснований (по отцу и потому, что среди Дриад некоторые звались Дриопами по дубу). То, что Пан родился от "дубовой" Дриады вполне согласуется с его титулом "хозяина леса" (Macrob. Sat. I, 22), тем более аркадского леса, изобилующего дубами. Дриоп (*Ῥιόμη* — "дубовидный") был сыном Аркада, рожденного Зевсом от аркадской нимфы Каллисто (Apollod. III, 8), затем вознесенной в небеса созвездием то ли Большой, то ли Малой Медведицы (в этом вопросе предание разноречиво).
- 35-36: *родила...сына* — Генеалогии Пана довольно разнообразны: отцом его чаще всего считается Гермес (Herod. II, 145; Apollod. Epit. VII, 38), хотя иногда Зевс (Apollod. I, 4), а вот мать достаточно часто называют Пенелопу — при отце Гермесе (Herod. et Apollod. Loc. cit., Lucian. Dial. deor. 22), чему пока нет надежного объяснения. Существуют и другие генеалогии, однако это типично для большинства богов, чьи генеалогии в той или иной мере противоречивы и всегда вторичны относительно культа (вернее комплекса культов).
- 46: *пуще всех бушующий Вакхом Дионис* — Намек на будущее участие Пана в вакхических шествиях и оргиях, никак впрочем, не отраженное в гимне.
- 47: *за то и названо Паном* — Здесь игра традиционной народной этимологией, так как имя *Πάν* производится не от *πάν* (всё), а от *πανότι* (всем), что соответствует сразу и далекому от мистики и пантеизма содержанию гимна, и привычной интерпретации созвучия *Πάν* — *παν*.

49: *заведу я песню другую* — Гимн (как и все Гомеровы гимны) не только славит бога, но и является поэзией (зачином), предваряющим некую пространную эпическую рецитацию, обычно одну из рэпсодий "Илиады" или "Одиссеи", хотя связать содержание поэзии с темой рэпсодии нельзя.

E.G. Rabinovitch

THE BIRTH OF PAN

Summary

The analysis of the poetic texture of the Homeric hymn XIX reveals, that it was composed not long before the terminus ante quem (I B.C.), i.e. by the poet of the Alexandrian epoch, however only by some non-lettered imitator. Thus the old German view on the problem is confirmed and developed. The article includes also a Russian translation of the hymn (in dactylic hexameters) with a short commentary.

АНТИЧНЫЙ МИФ О ЗОЛОТОМ РУНЕ И ЕГО ПАМИРСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ

Светлой памяти Михвила Степановича АНДРЕЕВА

1873—1948

Несколько лет тому назад, разбирая старые письма, я обнаружила два интересных письма. Их написал мне мой учитель, известный среднеазиатский этнограф и лингвист, член-корреспондент Академии Наук СССР Михаил Степанович Андреев. Одно из писем было написано в Ташкенте в октябре 1946 г. В нем М.С.Андреев, вспоминал о нашей совместной поездке на Западный Памир в 1943 г., напоминал мне об одном чрезвычайно интересном древнем веровании, записанном нами¹ в высокогорной долине Хуф (Рушанский р-н Горно-Бадахшанской области Таджикистана), и просил меня: "Если можно, черкните мне Ваше интересное сведение о происхождении золотого руна в греческой (гомеровской) интерпретации. Вы говорили (в Хуфе), что у греков овца (баран) была послана богиней облака. Как ее звали? А у таджиков прибыла на облаке в сопровождении ангела. Надо все же не держать под спудом, а опубликовать это сведение, так как поехать, снарядив новую экспедицию аргонавтов, вряд ли удастся, глядя на зиму..."².

Второе письмо пришло через год из Душанбе, в ноябре 1947 г. "У меня к Вам большая просьба, — писал мне М.С.Андреев, — Вы помните проявленный Вами в Хуфе большой интерес к тому, что я рассказал Вам о существовании у местных жителей древнего верования в овцу с золотым руном, посланную с неба в сопровождении ангелов. Вы тогда же поделились со мной, что в Древней Греции овца (баран) с золотым руном тоже была послана с неба нимфой на облаке. Теперь к Вам покорнейшая просьба: загляните в соответствующие словари греческих древних верований и мотивов и выясните, если можно, как все это произошло по мнению древних греков. Начинаю писать второй том Хуфа (первый закончен) и это требуется для соответствующего места. Я не помню, говорил ли я Вам, но я нашел в другом месте"³

предание о древнем храме, существовавшем там, где в нем пребывала эта овца. Каково! Вот как путешествуют мифы! С востока или с запада в данном случае? Скорее может быть [...] с востока? Овца в древнем быту здесь очень почиталась и считалась самым чистым животным."

С тех пор прошло почти полвека, и я уже не могу вспомнить, что я ответила М.С.Андрееву. Помню только, что эти его письма я показывала Ольге Михайловне Фрейденберг, у которой я в то время училась. Она, несомненно, проконсультировала меня по данному вопросу⁴. А еще через год в ноябре 1948 г. М.С.Андреева не стало.

Упомянутые им во втором письме два выпуска монографии о Хуфе были завершены и опубликованы в 1953 и 1958 гг. его женой — верной и неизменной помощницей во всех работах — этнографом Антониной Константиновной Писарчик⁵, которая прислала их мне.

Именно во II-й выпуск монографии "Таджики долины Хуф" и предполагал М.С.Андреев включить Хуфскую легенду о происхождении священной овцы с параллелями из греческой мифологии. Однако, во II-м выпуске Хуфа, где опубликован миф о священной овце, спустившейся с неба (с. 127-128), нет никаких ссылок на античный миф о золотом руне, которым около полувека тому назад интересовался М.С.Андреев. Учитывая, что со времени последней поездки (1943) М.С.Андреева в долину Хуф (предыдущие были в 1907 и 1929 гг.), прошло сорок девять лет, а со дня его рождения (ноябрь 1873 г.) сто двадцать лет, я сочла своим долгом выполнить, наконец, давнюю просьбу моего учителя, следуя пословице, что лучше поздно, чем никогда.

Я нисколько не сомневаюсь в том, что античный миф о золотом руне всем хорошо известен. Тем не менее беру на себя смелость напомнить его, поскольку для проведения необходимых параллелей нужны некоторые его детали.

В Беотии, у царя миниев (Μινίαι), правителя города Орхомена (Ὀρχομένος) сына бога ветра Эола по имени Атамант (Ἀθάμας) и нимфы облаков Нефелы (Νεφέλη, букв. 'облако, туча') было двое детей: сын Фрикс (Φρίξος) и дочь Гелла (Ἑλλη). После того, как Нефела покинула Орхомен, царь Атамант женился на дочери Кадма Инó (Ἰνώ). Мачеха невзлюбила

детей Нефелы. Когда богиня облаков покинула страну, там началась засуха, неурожай и голод. К тому же и Ино́ дала жителям для посева мертвые семена. Чтобы избавиться от напасти, царь послал гонцов спросить оракул. Однако, Ино́ на обратном пути перехватила гонцов и заставила их изменить оракул. Она потребовала принести Фрикса и Геллу в жертву тучегонителю Зевсу. Царь, не подозревая обмана, подчинился оракулу. В тот момент, когда дети уже стояли перед алтарем, появилось облако и окутало их. Это была их мать Нефела, которая передала им барана с золотым руном. По другой версии мифа, кроме Нефелы, появился Гермес, вестник богов, который и привел барана. Дети сели на барана, и он унес их за море. Пролетая над морем, Гелла не удержалась, упала и утонула. Отсюда название Геллеспонт 'Ελλάσποντος — т.е. 'море Геллы' (совр. Дарданелльский пролив).

Фрикс же благополучно достиг берега реки Фасис (Риони) в далекой Колхиде, — область на закавказском побережье Черного моря, — где правил сын бога Гелиуса (Солнце) царь Эет (Αἰήτης). Эет вырастил Фрикса и женил его на своей старшей дочери Халкиопе. А златорунного барана Эет и Фрикс принесли в жертву Зевсу (по другой версии — Аресу) и повесили его шкуру на дерево (дуб или бук) в священной роще под охраной дракона.

Вот за этим-то золотым руном и отправились аргонавты во главе с Ясоном еще до Троянской войны.

Самое древнее письменное свидетельство об этом мифе имелось у Гесиода (VIII в. до н.э.). "Имелось" потому, что это стало известно нам не из самих сочинений Гесиода, а из позднейших комментариев к его трудам, из так называемых схолий. Таким образом, сохранилось несколько отрывков, где упомянут "баран, который, по преданию, перевез Фрикса и Геллу через Геллеспонт, и который имел золотую шкуру" (χρῖδος... εἶχε δὲ χρυσοῦν δόρυ. Латышев. Т. I, 318)⁶. По словам Гесиода, Нефела-облако дала детям барана, чтобы он их перенес... Фрикс, достигнув Колхиды, принес барана в жертву и "золотую его шкуру посвятил Зевсу..." (...pellemque eius augeam Jovi sacrasse 318). Пиндар (VI-V вв. до н.э.) писал о "густорунной шкуре барана" (ὁ δὲρμα τε χρυσοῦ βαθύμαλλον. Puth. IV, 160). А в схолиях к другой оде Пиндара (OC. XIII), сказано, что "златорунную шкуру барана в Колхиде принесли в жертву Зевсу Фиксию

(способствующему побегу) и повесили в роще Ареса". (Латышев. Т. 1, 332). Здесь как мы видим, появились два варианта посвящения шкуры (руна) божеству — Зевсу и Аресу. И комментаторы Пиндара пытаются дать первое рациональное объяснение золотому цвету шкуры — очевидно, она первоначально была белая, а ведь белое часто представляется блестящим. Так, Пиндар называл остров Белый — блестящим (μάλιον φαεζιάδην. Латышев. Т. 1, 332). Другой поэт VII в. до н.э. Симонид Аморгский (взято из схолий к "Походу аргонавтов" IV, 177 Аполлония Родосского) называет руно то белым, то пурпурным (Латышев. Т. 1, 433), а Аксилай (VI-V вв. до н.э.) пишет, что руно барана от морской воды окрасилось в пурпурный цвет (Латышев. Т. 1, 437 — схолии к Аполлонию Родосскому, 1147). Древние греки и римляне пытались объяснить золотой цвет шкуры барана ее золочением.

Аполлоний Родосский (2-я пол III в. до н.э.) в "Походе Аргонавтов" писал, что "Гермес сделал барана золотым" (Латышев. Т. 1, 415). Это повторил в начале III в. н.э. Гигит (Рассказы III, 12, см. Латышев. Т. 1, 65). О "позолоченной шкуре барана" писал римский трагик Эний (III-II вв. до н.э.) в трагедии "Медея-изгнанница" (I, 6). Катулл (I в. до н.э.) упоминал *auratam pellem* (64, 5), т.е. "золоченое руно" или "позолоченную шкуру" (Латышев. Т. II, 12). Во второй половине I в. до н.э. Диодор Сицилийский в "Исторической библиотеке" написал, что Эет χρυσῶσαι τὸ δέρου "позолотил кожу" барана (IV, 47, 6) (см. Латышев. Т. 1, 467). В строцианских схолиях к Германику (I в. до н.э. — I в. н.э.) сказано, что мать Фрикса и Геллы Небула (латинская форма имени Нефела — облако) привела барана с золоченой шкурой (224), см. Латышев. Т. II, 110. "Позолоченная баранья шкура" *pellem inauratam arietis* — фигурирует и в V в. н.э. у Дарета Фригийского (Dares Phrygius) в "Рассказе о разрушении Трои" (I, см. Латышев. Т. II, 443), а также в схолиях Евстафия архиепископа Фессалоникского, жившего во 2-ой пол. XII в., к Илиаде Гомера (II. VII, 86) говорится, что "«дракон» охранял вызолоченное руно" (Латышев. Т. I, 307).

Кратко остановимся на сведениях, имеющих у Геродота и Аполлония Родосского, Аполлодора, Диодора Сицилийского, Страбона и Варрона, Геродот только один раз и без эпитета упоминает руно (VII, 193): аргонавты "поплыли в Эю, город Колхиды,

за руном". В другом месте Геродот говорит о святилище Зевса-Лафистия, где, по преданию, приносили в жертву потомков царя Атаманта, отца Фрикса и Геллы (VII, 197): τὰ κερὶ τὸν ἱερόν τοῦ Λαφιστίου Διὸς Зевс-Лафистий (от глагола λαφύσσω 'пожираю, жадно съедаю') — это Зевс-Пожиратель. Это "эпитет Зевса по имени его храма на Лафистийской горе (Λαφύστιον βῶρος) в Беотии, к западу от Копайдского озера, где в древности совершались человеческие жертвоприношения".

Это, несомненно, более древняя версия, связывающая миф о золотом руно с культом Зевса Лафистия. Эта версия имеет ритуальный смысл. Эпитет Зевса, как сообщает словарь, связан с Лафистийской горой в Беотии. Не лишено вероятия, что эта гора и была первоначально тем священным местом, где приносили жертвы Зевсу—"Пожирателю", святилище же и храм были построены позднее.

Аполлоний Родосский в "Аргонавтике" дал подробное описание этого мифа. Его сведения впоследствии были взяты за основу другими античными авторами. У Аполлония Родосского детям Нефелы является баран, которого Фрикс затем приносит в жертву Зевсу-Фиксию (способствующему побегу). Но Аполлоний Родосский этим не удовлетворился: в одном месте II-й главы поэмы он сообщает, что посвященное Зевсу руно висит на вершине дуба в роще Ареса, где его стережет дракон (II, 392, 407), а в другом месте II-й главы — что в священной роще Ареса руно висит на ветвях дуба (II, 1262-1285), см. Латышев. Т. I, 412. Дело в том, что священным деревом Зевса считался дуб (δρῦς, quercus). Вспомним хотя бы святилище Зевса в Додоне (Эпир), где жрецы гадали по шелесту дубовых листьев. Поэтому, естественно, что руно, посвященное Зевсу, вешают на дуб. Аполлоний Родосский в своей же поэме объединяет, таким образом, несколько различных версий мифа.

Любопытно, что даже схолиасты Аполлония Родосского, заметив некоторые расхождения в тексте поэмы, пытаются его поправить. Например, один из них пишет, что "Гелланик говорит, что руно лежало в храме Зевса (II, 404), а другой сообщает, что оно хранилось в доме Зета" (IV, 87), и дочь Зета Медея, влюбившись в вождя аргонавтов Ясона, вынесла руно из дома сама (см. Латышев. Т. I, 415; Схолии. С. 427, 433, 437).

Аполлодор (2-я пол. II в. до н.э.) умышленно объединяет обе версии посвящения руна божеству, вслед за Пиндаром. "Фрикс принес золоторунного барана" (τὸ χρυσοβάλλον κριόν) в жертву Зевсу-Фиксию (Διὶ Φυεῖ Φυξίῳ) (I, 9, 1-6). А Эет пригвоздил руно к дубу в роще Ареса" (I, 9, 1-6). Руно называется у него τὸ δέρος, т.е. 'кожа, шкура'. Περί δρυὸν ἐν Ἄρεος ἄλλοι καθήλωσεν (от глагола καθήλωω 'прибить, пригвоздить'). Затем Аполлодор просто пишет, что Ясон отправился за руном, которое висело на дубе в роще Ареса и охранялось драконом (Латышев. Т. I, 448). Диодор Сицилийский (2-я пол I в. до н.э.) сообщает, что Фрике принес барана в жертву, а шкуру посвятил в святилище Ареса: θύσαντα τὸν κριόν, ἀναθθεῖναι τὸ δέρος εἰς τὸ τοῦ Ἄρεος ἱερόν (Diod. Bibl. IV, 47, 1-2). После этого царь Эет обнес стеной священный участок, святилище Ареса (τὸ τέμενος τοῦ Ἄρεος), а у ворот поставил стражу (Латышев. Т. I, 466-467). Здесь уже можно различить другую, менее древнюю, версию мифа — вместо рощи — святилище или храм, а вместо дракона — ограда, стена со стражей у ворот.

Страбон (нач. I в. н.э.), описывая народ соанов (может быть, сванов), живших на Кавказе (Strab. Geogr. XI, 2, 19), тоже высказывает свои соображения относительно происхождения мифа о золотом руне. "Рассказывают еще, что у них (соанов) потоки сносят золото и что варвары собирают его при помощи просверленных корыт и косматых шкур. Отсюда, говорят, и возник миф о золотом руне — ἀφ' οὗ δὴ μεμυθεῖσθαι καὶ τὸ χρυσοβάλλον δέρος⁷. Несколько иначе это место из XI-й книги Страбона передано в хрестоматии из "Географии" Страбона, составленной в византийское время. "У соанов (Σοάνες) — золотые россыпи, наносимые потоками; это золото соаны собирают при помощи просверленных корыт и косматых овечьих шкур. Отсюда-то и сложился миф об Эете, будто бы он имел некогда золотое руно". (Латышев. Т. I, 170). В связи с этим местом из "Географии" Страбона особое значение приобретает сведение Плиния Старшего (I в. н.э.) о том, что царь колхов Савлак (Saulaces) добыл огромное количество золота и серебра в земле племени сванов (Suani) и вообще в своем государстве (Plin. Nat. hist. XXXIII, 52), см. Латышев. Т. II, 197-198. Однако, в мою задачу не входит рассмотрение тех свидетельств античных авторов,

которые говорят об истории древней Колхиды, так как это совсем другая тема^В.

Миф о золотом руне в античном мире пролучил широкую известность. "Знаменитый баран с золотым руном" прочно вошел и в мифологию древних римлян, особенно после того, как Германик, сын Друза (15 г. до н.э. — 19 г. н.э.), перевел поэму греческого писателя III в. до н.э. Арата "О небесных явлениях" ("Phenomenai", греческий оригинал которого до нас не дошел, см. Латышев. Т. II, 109—111). Помпей Трог в своем историческом труде упоминает *pellemqe arietis memorabilem gentibus* (42, 2, 9) — "известное народам руно барана" (Латышев. Т. II, 63). К началу I в. до н.э. относится труд "О сельском хозяйстве" М. Теренция Варрона, который в разделе о скотоводстве писал: "Ты ведь говоришь, что из диких животных первыми были пойманы и приручены человеком овцы" (II, 2, 2)⁹. "Так как овцы были ценны, то древние поэты стали утверждать, что животные эти имели золотое руно, например, в Колхиду к Эту за шкурой такого барана отправились потомки царских родов, прозванные аргонавтами" (II, 1, 6, см. Латышев. Т. II, 2—3). И еще: "Если бы скот не был у древних в такой большой чести, то астрономы, при описании неба, не называли бы по ним светил, а они не только не усомнились назвать их имена, но большинство даже начинает вести счет двенадцати знакам зодиака с главных животных — овна и тельца..." (II, 1—7), Латышев. Т. II, 111. В этой связи никак нельзя не остановиться на сочинении Псевдо-Эратосфена "Превращения в звезды", где рассказывается как баран, привезший Фрикса к Эту, снял с себя золотую шкуру, а сам перешел в число созвездий, отчего и светит довольно тускло..." (§ 19. Об овне, см.: Латышев. Т. I, 897). В схолиях к Германику (224) неоднократно повторяется, что баран после снятия золотого руна был принят на небо и помещен между звездами (Латышев. Т. II, 110). Много других интересных античных сведений, касающихся рационалистических объяснений возникновения и происхождения мифа о золотом руне, можно было бы привести, но ограничимся уже приведенными выше.

Оставим теперь античного барана, отдав дань давней просьбе моего дорогого учителя, и обратимся к Хуфской овце и к памирским легендам о ее происхождении.

В письме 1947 г. М.С.Андреев написал, что "овца в древнем быту здесь очень почиталась и считалась самым чистым животным". В своем труде он не только проводит эту же мысль, но и приводит очень веские доказательства этому. В I-м выпуске, который он сам успел подготовить к печати, в главе "Рождение" он пишет следующее: новорожденного еще до положения в колыбель "кладут в корытце, в которое предварительно насыпан на дно в качестве подстилки истолченный и просеянный сухой овечий помет... Каждый день потом старый помет выбрасывается из корытца и в него насыпается новый" (I, 63). И еще: "Помет овец настолько считается чистым, что из него делают сосуды для хранения муки, зерна, орехов, и т.д., называемые в Хуфе, Рушане и Шугнани "шап", а в Вахане — "шюп". На бадахшанском диалекте таджикского языка они называются "кандина" (Там же. I, 63, прим., 2). Во II-м выпуске в главе "Скотоводство" в разделе "Разведение овец и коз" об овце написано так: "Среди остальных животных овца считается наиболее чистым, священным животным, заслуживающим наибольшего уважения (в отличие от козы, козла, который считается дьяволом — *gew*). В Хуфской народной легенде происхождение овцы ведется от тех овец, которые имела святая Биби-Фатима Зухро. Она сама сотворила овец и передала их людям" (Там же. II, 127). "От барана (вернее ягненка — *Е.М.*), посланного Аврааму во время его попытки принести в жертву Исаака, как это делают некоторые среднеазиатские рисоля (цеховые сказания), исмаилитские легенды овец не производят. Исмаилиты говорят, что в то время овец уже было много на земле. Характерно, что называя патронессой овец Фатьму, дочь Мухаммеда (это, конечно, только в народных верованиях, исламизирующих какое-нибудь древнее языческое представление), они в то же время понимают ее эпитет "Зухро" — светлая, блестящая, — совершенно правильно, не делая из "Фатьмы" и "Зухро" двух отдельных святых как это часто делает население среднеазиатских равнин" (Там же. II, 127). "Миф о священной овце, опустившейся с неба" помещен М.С.Андреевым во 2-м выпуске Хуфа. Приведя исмаилитскую версию о происхождении овец, сотворенных дочерью Мухаммеда, он пишет: "по другой версии овца спустилась на землю с неба. В Хуфе в урочище-летовке Везурен у самой тропы находится маленький "мазар", называемый *миш-бо-*

зостон, т.е. "мазар со следом овцы"¹⁰. И далее: "По сообщению хуфского кузнеца усто Мама-Назара, это место, на котором впервые показалась людям спустившаяся с неба священная овца, и здесь запечатлелся след ее ноги на камне, размякшем от ее прикосновения. Издали на этом месте виднелось нечто яркое, блестящее, что при приближении превратилось в овцу" (Там же. II, 127). "Над этим местом, — пишет далее М.С.Андреев, — был возведен небольшой памятник, который потом начал разваливаться. Проходя мимо этого места, люди совершали поклонение священному следу овцы, целовали его и возливали на него масло". (Там же. II, 127). "По бартангской версии, — пишет М.С., — овца первоначально спустилась с неба на землю на облаке, в сопровождении двух ангелов. Об этом мною (в 1943 г.) от жителей Вартанга была записана следующая легенда: "В селении Басид (среднее течение р. Бартанг) имелся мазар, посвященный овце, называемый Худжа-Надир. Рассказывают, что было два человека, из которых один был чистым, а другой — нечистым. Оба сидели однажды ночью вместе. В это время с гор, с ледника Хурджинак, спускающегося с Язгулемского хребта, показалась священная овца, озаренная ярким сиянием. Тот, который был нечистым, при виде ее упал на землю и не мог шевельнуться. Другой же мог приблизиться к ней и привел ее в Басид, где и поместил в специальном помещении, находящемся на возвышенности. И сейчас это место считается мазаром и является предметом поклонения. В старину шейхи не пропускали людей во внутрь этого помещения, так как считалось, что овца находится именно там" (Там же. II, 127-128). "Интересно, что это древнее название нашло отражение и в учении припамирского пророка, вышедшего из Бартанга из сел. Дарджомч, произведшего в первых годах текущего столетия целую революцию в Бартанге, Рушане, Шугнани, Гунде и других местах. И он сам себя и другие называли его Шейхом. Говорят, что он претендовал на то, что к нему явился Бог, который дал ему посох и поручил обходить все селения, призывать народ к раскаянию, к жизни по справедливости и т.д. так как приблизился день страшного суда. В его учении, как говорят, усиленно подчеркивалось, что овца — чистое животное, появившееся с неба, что ее мясо священно так же, как мясо горного козла ("бузург"). В противоположность этому коза (обыч-

ная домашняя коза) является воплощением дьявола" (Там же. II, 128).

Считаю своим долгом сделать несколько дополнений, к материалам, опубликованным М.С. Андреевым. Прежде всего о сосудах из овечьего помета. Эти сосуды делали женщины, высушивали их на солнце и употребляли для хранения сухих продуктов и шерсти. Все это мы видели в быту воочию, живя в 1943 г. в долине Хуф в местном доме. На мой взгляд, эти сосуды — прекрасное доказательство отношения хуфцев к овечьему помету.

Следующее дополнение относится к остону со следом овцы. Хуфский кузнец и ювелир Мама-Назар не только рассказал нам эту легенду но и показал этот остон. М.С., А.К. Писарчик и автор этих строк побывали на этом месте. Хуфцы обнесли этот камень оградой из камней. Помнится, что рядом с камнем в ограде росло и дерево, к ветвям которого были привязаны разноцветные тряпочки. К сожалению, фотоаппарат М.С. Андреева оказался испорченным, и фотографии камня и остона не получились.

"Мазар" же в долине Бартанга, находящийся в селении Басид, и называл М.С. Андреев "древним храмом" в письме ко мне в 1947 г. Считалось, что в этом храме и пребывала священная овца с золотым руном. Хуфский же остон — это не храм, а священное место, вернее огороженный участок, где находился культовый камень с углублением в виде следа овцы (*шиб-боз-остон*). Такие священные камни, которым поклонялись местные жители в древние времена, находились и во многих других местах и у многих других народов¹¹. Хуфская легенда несомненно древнее бартангской. А исламская легенда моложе этих двух.

Если объединить хуфскую и бартангскую версии, то памирская легенда (или миф) о священной овце будет следующая: Давным-давно яркая, светлая, блестящая овца спустилась на облаке с неба на землю в сопровождении одного или двух ангелов¹². Овца с так называемым золотым руном ступила на камень, оставив на нем яркий след. Этот камень и все место вокруг него сделалось местом поклонения, т.е. остоном. В Хуфе это место обнесли оградой и посадили там дерево (арча?). В Бартанге для овцы построили специальное помещение, которое стало святилищем, храмом. В нем по легенде жила священная овца, которую охраняли шейхи.

У всех племен и народов, занимавшихся скотоводством, особенно разведением мелкого рогатого скота, в число которого входили козы, овцы и бараны, во все времена, начиная с глубокой древности, имел место особый культ этих домашних животных. Отголоски существования этого культа дошли до нас в виде мифов, легенд, преданий, сказок.

Относительно же народной легенды, связанной с дочерью Мухаммеда Биби-Фатьмой Зухро, любопытно, что само имя Зухро — означает светлая, блестящая. Хуфцы, по мнению М.С.Андреева, правильно понимают это имя и саму легенду, связанную с исламизацией и исмаилизацией жителей Памира. Хуфцы полагают, что светлое, блестящее божество сотворило овец по своему подобию — светлых и блестящих, т.е. овец и баранов с золотым руном.

Большой интерес представляет для нас еще одно поверие о появлении белого барана. Оно касается персов в Армении и сохранилось в труде выдающегося среднеазиатского ученого-энциклопедиста XI в. Бируни. Абу Райхан Бируни поведал нам следующее: "Аль-Ираншахри рассказывал: Я слышал, что многие ученые в Армении говорили: когда наступил рассвет "дня лисицы", то на величайшей горе между внутренней и внешней землей показывался белый баран, которого видели только в это время года. Жители этой области заключали, если он блял, то год будет тучный, а если не блял, то год будет тощий. Персы на заре "в день лисицы" смотрели в облака и выводили заключение по ясности (неба), его пасмурности, по редкости или густоте (облаков), будет ли год счастливым или несчастным, урожайным или неурожайным" ¹³.

Однако, основываясь на совпадении некоторых этих сравнений, я отнюдь не собираюсь гадать о возможных взаимовлияниях, аналогиях, заимствованиях мифов Греции и их памирских параллелей. Эти похожие представления, во многом сходные в деталях, могли, возможно возникнуть и самостоятельно. Большую роль играет здесь, конечно, то обстоятельство, что и в Греции и на Памире овцы и бараны были очень важны в домашнем хозяйстве. Необходимо также обратить внимание, по-моему, на мысль М.С.Андреева из письма 1947 г. отсутствующую в его монографиях, о путях путешествий мифов: "с востока или с запада в данном

случае? Скорее может быть с востока?" К последнему предположению, вероятно и склонялся М.С. Андреев, большой знаток среднеазиатской этнографии и памирской мифологии. Однако, он только задает эти вопросы, но сам на них прямо не отвечает. Хочется надеяться, что дальнейшие комплексные работы среднеазиатских этнографов и лингвистов найдут ответы на эти вопросы.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Я не случайно написала "нами", т.к. с самого начала экспедиции М.С. Андреев из-за болезни рук сам писать не мог. Поэтому почти все собранные им материалы записаны мною под его диктовку. Естественно, что я была в курсе всей работы М.С. Андреева, начальника этнографической экспедиции на Западный Памир.
- ² Считаю необходимым пояснить два выражения из последней фразы письма. "Новая экспедиция аргонавтов" — это планировавшаяся на 1945–46 гг. еще одна (для М.С. — четвертая, для меня — вторая) поездка в высокогорную долину Хуф, открытую в начале XX века М.С. Андреевым. К сожалению, эта экспедиция по ряду причин не состоялась. Написав "глядя на зиму", М.С. Андреев имел в виду, конечно, не время года, а свой возраст: в 1946 г. ему было 73 года.
- ³ Под "другим местом" М.С. Андреев подразумевал другую высокогорную долину западного Памира — Бартанг. См.: Андреев М.С. Таджикские долины Хуф (верховья Аму-Дарьи). Выпуск II. Сталинабад, 1958. С. 128.
- ⁴ В то время по возвращении из эвакуации в Ленинград я продолжала начатую в 1940 г. и прерванную войной учебу на отделении классической филологии филфака ЛГУ и в 1945 г. была восстановлена на 2-ой курс, а в ноябре 1947 г. училась на 4-м курсе. Последний раз я виделась с М.С. Андреевым летом 1947 года, когда приезжала в Душанбе для участия в работах Таджикской археологической экспедиции под руководством А.Ю. Якубовского. Очевидно тогда в личной беседе я ответила М.С. Андрееву на вопросы, заданные в его первом письме. Таким образом, М.С. Андреев, зная все мои обстоятельства, обращался в ноябре 1947 года ко мне уже как к буду-

щему специалисту филологу-классику. К большому сожалению, я не могу вспомнить, что сказала мне О.М.Фрейденберг по поводу писем М.С.Андреева.

- ⁵ Андреев М.С. Таджики долины Хуф (верховья Аму-Дарьи). Выпуск I. Сталинабад, 1953. Андреев М.С. Таджики долины Хуф (верховья Аму-Дарьи). Выпуск II. Подготовлен к печати и снабжен примечаниями и дополнениями А.К.Писарчик. Сталинабад, 1958.
- ⁶ Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе / Собрал и издал с русским переводом В.В.Латышев. Т. I. Греческие писатели. СПб., 1890. С. 318; т. II. Латинские писатели. СПб., 1904.
- ⁷ Очень любопытен тот факт, что в Пакистане есть река Соан, давшая название целой культуре, найденной археологами на ее берегах и получившей название "соанская культура". Наверное, это совпадение в названиях. См.: Раюв В.А. Соанская культура: миф или действительность? // Древняя Индия. Историко-культурные связи. М., 1982. С. 267-296.
- ⁸ Интересующихся этим вопросом, а также археологическими работами грузинских археологов на территории древней Колхиды отсылаю к книге: Инадзе М.П. Причерноморские города древней Колхиды. Тбилиси, 1968 и, в частности, к ее III-й главе — Возникновение причерноморских городов Колхиды. См. также: Пачулия В. В краю золотого руна. Исторические места и памятники Абхазии. М., 1964. С. 125.
- ⁹ Катон, Варрон, Колумелла, Плиний о сельском хозяйстве / Под ред. и с ввводной статьей М.И.Бурского. Варрон. Книга II-ая. Перевод М.Е.Сергеенко. М.; Л., 1937. С. 115.
- ¹⁰ Относительно слова "мазар" М.С.Андреев разъясняет, что среднеазиатский термин мазар — могила святого — верхнепанджским таджикам неизвестен. У них есть для мазара слово — остон. "Должен оговориться, — пишет М.С., — что употребляю слово "мазар" для обозначения, как это принято в Средней Азии, мусульманской святыни, преимущественно могилы святого. Слово "мазар" в верховьях Панджа, однако, не употребительно, заменяясь там повсюду словом "остон" (и не только не употребительно, но обычно совсем неизвестно), см.: Там же. I, 86, прим. 1. "Среднеазиатские мазары, как известно,

разделяются на две категории: на собственно мазары, где считается похороненным тот или другой святой, и "кадам-джой", т.е. "место ступни" того или другого святого, т.е. место, где он останавливался" (Там же. I, 86, прим. 3).

¹¹ Макаров Н.Я., Чернецов А.В. К изучению культа камней. СА. 1988, № 3. С. 79, 90.

¹² Эти ангелы, конечно, дань исламизации народных (языческих?) древних верований. Само слово "ангел" происходит от греческого слова ἄγγελος, что означает "вестник". У греков таким "вестником" богов был Гермес, который фигурирует и в античном мифе о золотом руне.

¹³ Бируни. Памятники минувших поколений. Т. I. Ташкент, 1957. С. 238. Раздел "О празднествах в месяцах персов". Азар-Мах, 225.

Ye. A. Monchadskaya

THE CLASSICAL MYTH OF THE GOLDEN FLEECE
AND ITS PAMIRS PARALLELS

Summary

The article covers practically all the versions of the ancient Greek myth of the Golden Fleece and offers an analysis of their main component parts. Particular attention is given to the motive of flight and descent from heaven, and also to the motive of the origin of the Fleece's colour. These findings are compared with Khufic (Western Pamirs and Gorny Badakhshan) legends, recorded by M.S.Andreyev of the shining holy sheep that descends from heaven and, on a broader scale, with "ovine" myths and the cult of the sheep in the Pamirs. While not making any inference concerning the causes of the emergence of such parallels, the author nonetheless raises the question about the ways that myths followed in travelling from the East to the West.

К МИФО-РИТУАЛЬНЫМ МОТИВАМ У АПОЛЛОНИЯ РОДОССКОГО
(маргиналии к статье о золотом руне)

В статье Е. А. Мончадской античный миф о золотом руне рассматривается в связи с восточными параллелями, которые могут объясняться или культурными миграциями ("с Востока или с Запада?" — спрашивал М. С. Андреев и отвечал себе же — "Скорее может быть с Востока"), или типологическим подобием. Здесь уместно поставить акцент на реконструкции индоевропейской мифо-ритуальной реальности, отраженной прежде всего в тексте о золотом руне у Аполлония Родосского (А.Р.). С самого начала, однако, следует сказать, что этот миф, наиболее полно и синтетически представленный в "Аргонавтике" А.Р., в этой конкретной форме и тем более в суммарном варианте, восстанавливаемом с учетом других данных по мифу о золотом руне, слишком обширен и сложен, чтобы видеть в нем нечто исходное. Несомненно, что перед нами монтаж из многих и разных мотивов, претерпевший целый ряд трансформаций и, вероятно, смену хронологических привязок этой истории.

Прежде всего заслуживает внимания дважды с достаточной степенью близости повторяемый А.Р. мотив дерева (дуба), на котором висит золотое руно, охраняемое неусыпно драконом. Этот мотив выступает и как описание исходной ситуации в центре, где разворачивается действие, и, по сути дела, как символический образ и этого мотива и смыслового задания мифа. Ср.:
 κείνου νῆ' ἐλάοντες ἐπι προχοᾷς ποταμοῖο | κύργους εἰσόψεσθε
 Κυταιῆος Αἰήταο | ἄλσός τε σχιόειν Ἰαρεος, | τόθι κῶας
 ἐπ' ἄκρης | πεπτάμενον φηγοῖο δράκων, τέρας αἰὼν ἰδέσθαι,
 | ἄμφις ὀπιπτεῖει δεδοχημένος· οὐδέ οἱ ἦμαρ, | οὐ κνέφας
 ἦδυμος ἕρκος ἀναιδέα δάμναται ὅσση (Argon. II, 404-409,
 цит: Apoll. Rhod. Argonautica ad cod. MS. Laurentianum. Lipsiae MCMV) 'К устью этой реки подгоняя корабль, вы узрите | Город Энта китейского, башни и рощу Ареса. | Сумрак всегда в ней царит. Здесь руно на самой вершине | Дуба висит, и чуди-

ще-змея ужасного вида | Всё озирает кругом, зоркий сторож, и
 глаз его наглых | Сладкий сон никогда ни днем не смыкает, ни
 ночью', а также ...ἔχον δ' ἐκ' ἀριστερὰ χειρῶν | Καίκασον
 αἰκίηεντα Κυταίδα τε πτόλιν Αἴης, | ἔνθεν δ' αὖ πεδίον τὸ
 Ἄρηιον ἱερά τ' ἄλση | τοῖο θεοῦ, τόθι κῶας ὄφις εἶ-
 ρυτο δοκεύων | πεπτάμενον λαίοισιν ἐπι δρυός ἀκρεμόνεσσιν
 (Ibid. II, 1269-1973), ср. также δῶσω δὲ χρύσειον ἐγὼ δέ-
 ρος, εὐνήρασα | φρουρὸν ὄφιν... (IV, 87-88) 'Я вам вручу
 золотое руно, усыпив его стража, | Змея...'; наиболее полную
 "картинку" того же самого, но уже оживленного включением кон-
 кретных персонажей: Рядом и алтаря закоптелого было подно-
 жье (βωμῶτο θεμέθλα), | Зевсу Фиксию (Διὶ Φυξίῳ) в честь
 возведенного внаком Эола, | Фриксом, чтоб овна золотого
 (παχρῦσεον) заклать по совету благому | Бога Гермеса, что
 встретился с ним. — Туда, по наказу | Арга, Медео с Язоном од-
 ных отпустили герои. | Вместе они по тропинке в священной ро-
 щу (μεθ' ἱερὸν ἄλσος) вступили | В поисках дуба-гизанта
 (φηρῶν), на коем руно золотое (κῶας) | Было повешено, с виду,
 как облако (νεφέλη), что при восходе | Солнца (ἀνιόντος |
 ἡελίου) в его огневидных лучах отливает румящцем. | Рядом с
 тем дубом высоко вздымал огромную шею | Змей (ὄφις)
 острозубый, очей бессонных взор устремился | На подходящих к
 нему и страшно шипя... (IV, 118-129).

Исходная ситуация не вызывает сомнения: перед нами свя-
 тилище, как бы готовое к совершению в нем ритуала: священ-
 ная роща, огромный дуб с висющим на нем золотым руном, ал-
 тарь-жертвенник, змей, сторожащий руно на дубе, как бы отме-
 чающем центр ритуального пространства и его главный символ
 (подчеркивается все-зрение этого стража "центра"). Эта карти-
 на близка к универсальной схеме ритуального пространства и
 особенно его центра. Поэтому более информативны "культур-
 ные" индексы этой схемы, помогающие уточнить индивидуальный
 вариант этой общей схемы. Прежде всего существенно, что свя-
 тилище посвящено Зевсу Фиксию, т.е. одной из ипостасей Гро-
 мовержца. В своей "Истории" Геродот рассказывает, что по
 прибытии Ксеркса в Алос в Ахее ему было рассказано о святили-
 ще, посвященном другой ипостаси того же бога — Зевсу Лафистию
 ("пожирателю") в том же контексте, который известен и по

А.Р.: Атамант, Ино, Фрикс, его сын Китиссор, прибывший в Ахею из Эи в Колхиде, когда там ахейцы собирались совершить жертвенное заклятие Атаманта, и спасающий его (VII, 197, ср. по соседству — VII, 193 — упоминания Ясона со спутниками, Арго, колхидскую Эю). Тень Зевса неоднократно и по разным поводам возникает в истории аргонавтов, но здесь придется ограничиться лишь одним примером — Фрикс, бежавший от преследований в Колхиду, приносит в жертву золоторунного барана, чья шкура и висела на священном дубе. Однако тема Зевса имплицитно присутствует и в связи с фигурой Аргоса (Ἄργος), сына Фрикса и строителя корабля Арго, чье имя переключается с именем легендарного царя Аргоса, сына Зевса и Ниобы, и с именем Аргуса (Ἄργος), стоглазого стража, приставленного Гэрой к Ио (превращенной в теллицу возлюбленной Зевса) и напоминающего своей функцией и своим все-зрением змея у дуба с золотым руном, к которому по наказу Аргоса спешат Ясон и Медея (Argon. IV, 122). Связь Аргоса-царя с царством, названным по его имени, правнуком Аргосом-Аргусом ("по прозвищу всевидящий: у него были глаза по всему телу... он... убил быка.., а шкуру его надел на себя". Apollod. Bibl. II: I, 2; к мотиву многоочитого тела ср. Aesch. Prom. 569-679; Eurip. Phoen. 1115, отсюда Аргус как персонификация многозвездного небесного свода: звезды — "глаза божества") несомненно, вовлекает в себя и Аргоса, сына Фрикса и, следовательно, всю аргонавтическую тему. Наконец, еще один из многих "культурных" индексов, конкретизирующих схему и бросающих луч света на ее интерпретацию — древнее название Колхиды (Κολχίς) — Αἴα, Эа, с которым связано имя царя этой страны Ээта (Αἰήτας, -ης), а отчасти и обозначение его дочери Медеи как Αἰήτις. В связи с этими именами важно подчеркнуть два момента — Ээт был сыном Гелиоса, Солнца, а Медея — его внучкой (во-первых), а само название страны Αἴα уместно связывать с возможным обозначением главного символа этой страны, центробразующего дерева, представляющего собой, судя по описанию А.Р., несомненный вариант мирового дерева как огромного дуба, кстати, являющегося деревом Зевса и вообще громовержцев (во-вторых). В этом контексте правдоподобно связывать название страны Αἴα и имя ее царя (вероятно, царя-жреца) через обозначение священного дерева с хеттск.

eia-, вечнозеленым деревом жизни ("подобно тому, как дерево eia- вечно зеленеет..., так и царь и царица да будут зеленеющими [процветающими], и дела их также да будут вечными" KUB XXIX I 4 17 сл.), с которым, в частности, связывается и овца (ср. KBo III 8 III 27-29, где о дикой овце говорится, что она под деревом eia- "развязалась" *ḫa-a-at-ta-at*), и вывешивание на нем руна овцы-барана (UDU- aš ^{KUŠ}kur-ša-aš kán-kán-za), а также положение жира овцы-барана (UDU-aš lā-an ki-it-ta. KUB XVII ю IV 27) [кстати, золотоцветность овечьего руна, не отделима от этого же качества жира, также используемого в соответствующем ритуале и выступающего как символ жизни, ср. жи-энь : жи-р; "жизненность" животного жира наиболее интенсивна, и, возможно, она индуцировала золотоцветность руна; к тому же золотой жир преобразует золотой огонь — как небесный (Солнце), так и земной и водный, ср. сквозную золотоцветность в гимне Алам Напату, огню в водах, в RV II, 35, 7-11: *hiraṅya- varṇāḥ — hiraṅyavarṇāḥ — hiraṅyavarṇāḥ — hiraṅyavarṇāḥ — hiraṅyavarṇāḥ — hiraṅyavarṇāḥ*, вплоть до *hiraṅyavarṇāḥ ghr̥tām ānnapa azya* 'золотоцветный жир — пища его', или в русском заговоре от усоев (внутреннего воспаления, проявляющегося в жжении и колотье): *есть море золото, на золоте море золото древо, на золоте древе золоты птицы* и т.д. — всего 19 повторений этого эпитета в коротком заговоре — Майков № 12; характерна — в связи с Арго — и тема корабля: *Есть море золото, на золоте море золот корабль, на золоте корабле едет святыи Николае, помогает рабу Божьему от усоев* (стоит напомнить маловизийское происхождение св. Николая из Мир Ликийских)]. Остается сказать, что хеттск. eia- как бы соединяет в себе идею "красноватости" (красный цвет жизни и крови) — как в отношении плодов, так и древесины — от рябины (др.-греч. οἴη, ὄη, ὄα < *oiça-) до ивы, черемухи, тиса и т.п. (лит. *ieivā*, прусск. *iū-wits*, слав. *iva, др.-в.-нем. *iwa* и др.), и "вечности" (и.-евр. *aiç- : *aiç-, др.-греч. αἰών, лат. *aeuit*, др.-инд. *āyū-*, готск. *aiwz* и т.п.) и что сам ритуал вывешивания бараньей шкуры на священном дереве засвидетельствован для ареала от Зап. Кавказов до северной М. Азии (см. работы Гамкрелидзе и Иванова, а также Бендукидзе, Попко и др.; об Aia см. Гордизиани и др.).

Таким образом оказывается, что история аргонавтов может быть представлена как своего рода схема заговора (точнее, как расширение некоего ядра, совпадающего со схемой заговора) — путь к некоему эксцентричному, в самом конце пути находящемуся центру, в котором находится священный символ; совершив жертвоприношение, можно получить именно здесь жизнь, здоровье, богатство, плодородие (и не просто получить, но и вернуть, как в заговорах от болезней на восстановление здоровья; кстати, идея похода аргонавтов не в том, чтобы получить некий прирост, а в том, чтобы вернуть похищенное Фриksom и ликвидировать засуху, неурожай, голод, возникшие в Орхомене, когда Нефела покинула город, ср. миф об исчезновении Телепинуса). Эта схема полнее всего воплощена в русских заговорах от (характерно!) руды или крови, с одной стороны, и ужаления змеи — с другой. В них воспроизводится и весь путь из "своего" центра к сакральному центру "на краю", *на море-окияне, на острове Буяне* (история аргонавтов дает основание для предположения именно такого характера пути, возможно /при реконструкции/, с разными топографическими привязками этого сакрального центра), и сама структура святилища, ср.: *На чистом море чистый камень, на чистом камне дуб краковистый, под тем дубом сидит твердая красная девица, самоцветные шелки мотает, раны зашивает, руду умиляет* (Майков № 148, иногда вместо девицы — Богородица, ср. № 149) или *На море, на острове лежит куца елового дору, в этом во дору лежит руно черного барана, в этом руне свито гнездо, в этом гнезде лежит змея шкуропея. Матушка змея шкуропея, вьешь свой зрый яд из костей, ...из горючей крови* (№ 177) и др. В подобных сакральных центрах производится то экстремальное действие (максимум жестокости — смерть — в отношении наиболее слабого, безобидного и беззащитного существа — ягненок, овца, баран, см. идеи Жирара), которое только и может сделать почти невероятное — восстановить жизнь и жизненную силу и все то, что с ними связано. Оставляя здесь в стороне все остальное, — две детали в связи с отражением ритуальной идеи святилища в За: 1) овечье руно на вершине дуба — своего рода граница между Небом и Землей, тот фильтр, через который должна пройти божественная благодать, прежде чем она достигнет заказчика ритуала, как бы

освободившись от "нечистых" элементов наказания, гнева, злобы; в этом контексте деталь мифа отражает, возможно, некую ритуальную реальность: руно овцы-барана (χῶας) на вершине дуба может оказаться изофункциональным ритуальной цедилке *áuda pavitra*, сделанной из овечьей шкуры, через которую, очищаясь, проходит струя небесного Сомы (другие аксессуары — давящий камень *ádrī*, но и каменная палица и т.п. [может быть, из *a-ádrī-, т.е. нерасщепляемый, нерасчленяемый в отличие от χῶας, которая с-дираема], мутовка-мешалка *mathí* и др. также могут быть поняты как ритуальная основа, имеющая свое соответствие в мифологической транскрипции в виде образа мирового дерева с овечьим руном на нем; в этом контексте существенны упоминаемые Е.А.Мончадской данные из Страбона о собирании соанами золота с помощью косматых овечьих шкур, через которые оно отделялось от всего другого (такое руно было поистине золотым); 2) др.-греч. χῶας как обозначение овечьей шкуры (слово, для которого, как считается, нет и.-евр. этимологии и предлагается объяснение из картвельского) может отражать и.-евр. *Hoci- 'овца' (др.-инд. *ávi-*, др.-греч. *βίς*, *οἶα*, арм. *hoviš*, лат. *ovis*, слав *oъь-са, *oъь-ль и др.), прошедшее через посредство древних языков М.Азии (ср. соотношение хеттск. *ḫastai-* : **ḫastai* и *Κασταλία*, упоминаемая, в частности, Пиндаром в "аргонавтическом" контексте — *Puth. IV, 163: ἐπὶ Κασταλίῳ*); к долготому ω ср. дифференциацию основного и производного слов типа лит. *avis* : *ávilas*.

Даже не привлекая здесь других деталей, достаточно оснований для того, чтобы говорить об элементах "основного" и.-евр. мифа в истории аргонавтов. При этом речь должна идти не только об общей идее этого мифа — преступление и наказание как своеобразная транспозиция мотивов утраты, ущерба, дефицита, недостачи в результате некоего "неправильного" действия (чаще всего сознательного) и возмещения, компенсации этой утраты, но и о конкретных персонажах, ситуациях и функциях, "разыгрываемых" в этом архаичном мифе, просвечивающем сквозь "новое" мифотворчество А.Р. Разумеется, нельзя пренебрегать весьма основательной переработкой этого исходного мифа, начавшейся задолго до А.Р., и подчинением "старой" схемы логике "нового" мифотворчества. Тем не менее "Аргонавтика" и некоторые другие

тексты дают материал для идентификации основных элементов как отпавших от реконструируемого "основного" мифа частей. Персонажная экспозиция "коидидской" истории включает — и непосредственно и отчасти косвенно, имплицитно — фигуры-функции Громовержца (Зевс), женщины, "противника" (Змей), т.е. тех трех необходимых и достаточных персонажей, история отношений между которыми как раз и составляет содержание "основного" мифа. Более того, есть следы, указывающие и на "предисторию" этого мифа — "божественную свадьбу" мужского персонажа (на и.-евр. горизонте часто именно Громовержца) с женским, нередко характеризуемым как "Солнцева дочь". Нужно напомнить, что Медея — "солнцева внучка": ее отец Эт — сын Гелiosa (Ἰαλίῳ πατρὸς υἱὸς, рассказывающий Ясону про δέσμα λαμπρόν. Pind. Pyth. IV, 242). История отношений Медеи и Ясона, своеобразной сниженной трансформации громовнической функции (по одной из версий именно он убил Змея: κτεῖνε μὲν γλαυκῶνα τέχαις κοικιλόλυτον ὄφιν. Pind. Pyth. IV, 249), в известной степени моделирует — с вариациями и инверсиями — историю отношений Громовержца с его женой. Любовь Медеи к Ясону и последующий их брак (отчасти вынужденный обстоятельствами) и разрыв, правда, в отличие от "основного" мифа по вине мужского персонажа ("измена") — воспроизводят общую схему брачных отношений в "основном" мифе, усиливая ее мотивом "универсальной" преступности Медеи — перед отцом (благодаря ей было похищено золотое руно), перед малолетним братом Апсиртом (она сделала с ним то же, что Громовержец со своим противником: убила его, расчленила тело на части и разбросала их), перед своими детьми, которых она убила, перед Ясоном и Главкой, второй женой Ясона; она замышляла убийство Тесея и т.п. Реконструкция позволяет обнаружить в Медее черты солнечной богини, причастной к тайнам иного мира (ср. ее способность оживлять мертвых) и ставшей на службу злу (кстати, и сама история аргонавтов нередко интерпретируется как нисхождение в подземное царство, дыхание которого обнаруживается не раз и у А.Р., ср.: δύναιται δ' ἀφελεῖν | μάινιν χθονίωυ [Pind. Pyth. IV, 158–159], — говорит Пелий).

Сочетание мотива убийства, передоверенного Ясону (в одной из версий мифа), и ритуальной экспозиции ("ритуальное" про-

странство) с акцентом на символизме "центра" (образ мирового дерева, охраняемого "в начале" именно Змеем, напоминающим Кошца русских сказок, иногда тоже сторожащего золото [ср. Афанасьев № 157 и др.] у дерева) дает основание говорить об отражении в поэме А.Р. ряда существенных черт "основного" мифа и соотносимого с ними ритуала, содержанием которого была борьба Громовержца (и "заместительных" персонажей) со Змеем, победа над ним, установление "нового" порядка ("смена" персонажей у мирового дерева): смерть Змея, собственно говоря, и обозначала размыкание темного, обуженного, хаотизированного пространства и переход к широкому и открытому космическому пространству, переход от смерти и ее угрозы к жизни и здоровью (оба эти слова так или иначе связаны с той же идеей, что и мировое дерево).

V. N. Toporov

CONTRIBUTION TO THE MYTHO-RITUAL MOTIVES
OF APOLLONIUS OF RHODOS

(marginalia to the article about the golden fleece)

Summary

Two motives of the golden fleece myth in "Argonautica" by Apollonius of Rhodos are accented in this note — a ritual situation of a special type, and an episode of the plot of a so-called "principal" myth "performed" in this situation. A certain ritual reality is reconstructed — a sacred grove, a huge oak-tree (centre of the ritual space, image of the *ardor mundi*), which are consecrated to one of hypostases of Zeus, the Thunder-God, the golden fleece (χῶας < IE. *H₂oi- 'sheep'), a Serpent guarding the fleece, etc. Some words-indices (cp. the name of the country Αἴα, its king's name Αἰήτις, his daughter's Medea — Αἰητίς: Hitt eia-, mentioned

in a ritual similar to the "Colchian" one, the tree of life connected with the IE. denomination of vital power, eternity, immortality) refer one to a certain historico-cultural locus, as well as to an archaic IE ritual tradition. The path of the Argonauts to a certain "eccentric" centre repeats the scheme characteristic of Russian charms, with the same idea of path and its aim. The exposition of the "Colchian" story makes it possible to reconstruct the figures-functions of the Thunder-God (or his "substitute"), a woman and an "adversary" (the Serpent), that is of the three necessary and sufficient personages that are represented in the "principal" myth. Indications of the prehistory of the myth (the hierogamy, which on the IE. level means that of the Thunder-God and the Daughter of the Sun, cp. Medea, "the grand-daughter of the Sun", her grandfather being Helios) give some more arguments in favour of connection with the "principal" myth. The story of Medea and Jason (who is the Thunder-God's "substitute", with some inversions in this situation) meets quite well the scheme of the "principal" myth locally connected with the sacral centre — *arbor mundi*. This is a late literary realization of a new projection of an old archetypal scheme.

ЛОКИ И ПРОМЕТЕЙ

К типологии протоперсонажа

"Германским Прометеем" называет Локи (Лодура) Ян Де Фрис в своем фундаментальном труде по истории древнегерманской религии¹. Сходство между персонажами двух разных (во временном и пространственном отношении) индоевропейских мифопоэтических традиций не раз отмечалось многими исследователями². Основное внимание обращала на себя наиболее очевидная аналогия — наказание обоих персонажей, мотив скованности, прикованности к скале, связанности, страдания, вызванного пыткой, и последующее освобождение. В меньшей степени говорилось о сходной "культуртрегерской" функции Прометея и Локи (Лодура). Дальше констатации двух этих параллелей сопоставление обычно не шло, явно под влиянием позднейших собственно литературных модификаций и интерпретаций образов рассматриваемых персонажей — слишком велико было расстояние между благородным культурным героем Прометеем и коварным трикстером Локи.

Однако, при обращении к наиболее архаичным, "первичным" текстам можно обнаружить и другие общие черты, связывающие Прометея и Локи. Мало того, представляется возможным выдвинуть гипотезу об их общем происхождении, о существовании некоего индоевропейского "протоперсонажа", обладающего набором определенных "фиксированных" характеристик. Сам по себе поиск "похожих" персонажей не нов ни в случае Локи (ср. Локи и Сирдон³), ни в случае Прометея (весьма проблематичный "индийский Прометей"⁴, кавказские "Прометеи"⁵ и др.). Однако, кажется, ни в одной из работ не было сделано обобщающего вывода на архетипическом уровне, позволяющего реконструировать типологически детерминированный образ одного из основных персонажей индоевропейской мифологии⁶. Изначальная амбивалентность и внутренняя оппозиционность этого персонажа, с одной стороны, обуславливает, а с другой, — объясняет последующее "расхождение" между Локи и Прометеем⁷.

Отметим некоторые общие черты Локи и Прометея, основываясь

на материале *Старшей Эдды* и *Эдды Снорри* для германо-скандинавской традиции и на *Теогонии* и *Трудах и днях* Гесиода для греческой, текстах, как представляется, наиболее близких к индоевропейскому прототексту как по времени, так и по жанру. В некоторых случаях представляется возможным прибегнуть к материалу *Прометейя прикованного* Эсхила. В силу своей литературной оформленности и чрезмерной "идеологизированности" трагедия Эсхила достаточно далека от первичных текстовых структур, однако, и в ней можно найти несомненную ориентацию на архетипические мотивы⁸.

1. Происхождение и сущность

Обращает на себя внимание хтоническое происхождение и сущность обоих персонажей, с одной стороны, и их принадлежность (хотя бы частично) к верхнему миру, к богам (асам), с другой. Прометей — титан, сын Иапета и океаниды Климены (*Theog.*, 507 сл.), по другим вариантам — океаниды Асии (*Apollod.*, I, 2, 3) или даже самой Геи (*Aesch. Prom.*, 209–210). Локи — или сам великан, или потомок великанов (*Gylfaginning*, 33; ср. далеко ведущую параллель титаны/великаны /*iotunn*/)⁹. До конца так и не выяснено, можно ли причислить Локи к асам, тем не менее, если не по происхождению, то, по крайней мере, формально он входит в их "состав". Порождения Локи хтоничны (хозяйка Хель, Йормунганд, Фенрир, Слейпнир, которого Локи произвел на свет превратившись в кобылу, ср. связь коня с погребальным обрядом¹⁰, и др.)¹¹. Прометей, будучи близок к богам (ср. *Aesch. Prom.*, 14; 39), является их антагонистом (главным образом — Зевса, верховного бога и бога-громовержца¹²). Локи — антагонист асов. Сначала — "внутренний" (ас-обманщик других асов и в первую очередь Тора, бога-громовержца), а затем и "внешний" во время эсхатологической катастрофы. Оба персонажа внутренне связаны с огнем (несмотря на общепризнанную сомнительность связи имени Локи с лексемой *logi*, обозначающей огонь, ср. "De Vries contra Olrik", следует учесть и эмпирические, основанные на фольклорном материале наблюдения Дюемзиля¹³). Связь эта амбивалентна, двузначова в той же мере, в какой амбивалентен огонь, "небесный" и "хтонический"¹⁴.

2. Характеристики и функции

Среди основных качеств обоих персонажей — ум, хитрость, провидческие способности. К этому отсылает уже сама этимология имени Προ-μηθεύς¹⁵. Локи — "самый хитрый и изобретательный из асов". И Локи, и Прометей неоднократно прибегают к обману, оба персонажа — нарушители сакральных запретов, похитители. Прометей обманывает Зевса во время жертвоприношения, похищает огонь, отдавая его людям и навлекая, таким образом, на них гнев верховного бога с последующей "минизсхатологией": наказание людей, всемирный потоп (Нез. *Op.*, 42 ff.). Обманщик и вор, классический трикстер Локи является *auctor intellectualis* убийства Бальдра (ср. *Lokasetna*, 28), ставшего первым шагом на пути к эсхатологической развязке. У Гесиода Прометей представлен скорее как хитрый и вероломный герой, хотя и достойный противник Зевса, нежели как культурный герой—"реформатор"¹⁶. Ср. о нем или в связи с ним в *Теогонии* (507–616): γεῖνατο... Προμηθεά, κοικίλον αἰολόμητιν (509–511), κοικιλόβουλον (521), πρόφρονι θυμῷ (536), Διὸς νόον εξαπαφίσκων (537), καλύψας (539), δολίη ἐπὶ τέχνη (540, 555), Προμηθεὺς ἀρχυλομήτης (546), δολίης δ' οὐ λήθετο τέχνης (547), δολοφρονέων (550), δόλον (551), πάντων πέρι μήδεα εἰδῶς (559), δολίεις ἐπελήθεο τέχνης (560), χόλου μεμνημένος (562), κλέψας (566), κλέψαι νόον (613)¹⁷. Ср. также в *Трудях* и *Диакт*: Προμηθεὺς ἀρχυλομήτης (48), ἔκλεψ' (51), λαθῶν (52), πάντων πέρι μήδεα εἰδῶς (54), κλέψας (55), φρένας ἵπεροπεύσας (55)¹⁸. У Эсхила в *Прометее прикованном*: κλέψας (8), σοφιστής (62), ὄντι κοικίλῳ (310), σὲ τὸν σοφιστήν, τὸν πικρῶς ὑπέπικρον, | τὸν εξαμαρτόντ' εἰς θεοὺς ἐφημέροις | κορόντα τιμάς, τὸν κυρὸς κλέπτην λέγω (944–946)¹⁹. Ум (в самых разных ипостасях и проявлениях), знание, теоретическое и практическое = умение (τέχνη), память, хитрость, мотив прятания, похищения и вообще "злой воли" — основные характеристики Прометея, предоставляемые лингвистическим материалом²⁰. Тот же набор характеризующих признаков отличает и Локи (ср. прежде всего его описание в *Gylfaginning*, 33²¹): он умен и хитер, не забывает прошлое, зна-

ет настоящее и предвидит многое в будущем, в частности, он предсказывает гибель Одина (*Lokasetna*, 58), обладает многими практическими τέχνηαι, в частности способностью превращения (лосось, блоха, великанша Текк, сокол и т.п.), он прячет и прячется, он — похититель (похищение Брисингамен). Итак, оба персонажа являются носителями целого ряда "деструктивных" признаков.

Среди этих "деструктивных" признаков особенно важна уже упоминавшаяся выше связь обоих персонажей с эсхатологическими мотивами, их прямое или косвенное участие в предполагаемой космической катастрофе. Прометей своим поступком обрекает людей на вечное страдание, обуславливает их дальнейшую деградацию, вызывает гнев Зевса, обращающийся также и против людей, (ср.: τοῖς δ' ἐγὼ ἀντὶ κτηρὸς δάσω κακόν, *Hes. Op.*, 57), провоцирует сотворение Пандоры, представляющей собой деструктивный элемент для человечества (*Hes. Op.*, 54 ff.). Не исключено, что похищение огня является первопричиной всемирного потопа, насланного Зевсом на людей (ср. связь Прометея с Девкалионом и т.п.). В трагедии Эсхила прикованный к скале герой занимается эсхатологическими предсказаниями, предвидит конец власти Зевса и возможную гибель мира в пламени, изрыгаемом освободившимся Тифоном²² (*Aesch., Prom.*, 369-374). Аналогичны функции и формальная позиция Локи во время Ragnarokk. Прометей предсказывает гибель Зевса и олимпийского порядка (*Aesch., Prom.*, 517-525, 754-774, 926-927, 929-940, 958-959), Локи предвидит гибель Одина (...oc svelgr hann allan Sigfurdur²³) и участвует в разрушении мира асов. Тем или иным образом оба персонажа причастны к свержению "старых" божеств и оба, пусть и различными способами, способствуют смене поколений правящих богов — *Succession Myth*.

В то же время и тот, и другой обладают и некоторыми конструктивными функциями. Оба в той или иной степени являются культурными героями, "цивилизаторами", связанными с племенем людей. Если согласиться с весьма вероятной гипотезой, утверждающей, что Локи тождествен Лодуру (т.е. оба персонажа восходят к общему прагерманскому архетипу)²⁴, то тогда Локи принимает участие в сотворении людей (*Völuspá*, 18). Прометей, по одной из версий (*Apollod.*, I. 7, 1), лепит первых

людей²⁵, а также приносит человеческому роду огонь²⁶, тепло и как следствие — ремесла, устанавливает порядок жертвоприношения; ср. также перечисление самим Прометеем благодеяний, оказанных им человечеству, в *Прометее прикованном* Эсхила (Aesch., *Prom.*, 436–506). Лодур дает первым людям Аску и Эмбле *Íá* — "Lebenswärme"²⁷ и, очевидно, вместе с другими асами является создателем орудий труда (*Völuspá*, 7). Локи изобретает сеть (*Gylfaginning*, 50).

3. Наказание

Обобщая предыдущие наблюдения о сходстве Локи и Прометейя, отметим, что оба персонажа караются за противодействие "правящим" богам. Это противодействие может выражаться в вербальном бунте (*Lokasetna*) или в попытке изменить установленный порядок, нарушить стабильность космоса (убийство Бальдра /*Gylfaginning*/, неудачная попытка цивилизаторской деятельности Прометейя). Модальность наказания тоже весьма схожа: провинившиеся прикованы (привязаны; физическая "связанность" — расплата персонажей за их излишнюю интеллектуальную "мобильность"²⁸) богами (богом) к скале (трем глыбам), подвергаются страшным мучениям (причем в обоих случаях с временным "облегчением" — Сигюн подставляет чашу под капающий на Локи яд; печень Прометейя за ночь отрастает), но также известно, что оба будут освобождены (*Theog.*, 530–534; Aesch., *Prom.*, 259–260, 511–514; *Völuspá*, 51; *Baldar's draumar*, 14).

Прикованность или связанность должны нейтрализовать персонажей-мятежников. Физическая неподвижность хотя бы частично, "пространственно" ограничивает сферу деятельности Прометейя и Локи. Оковы или путы должны быть прочны и надежны, а для этого их природа должна быть схожа с природой заковываемого или связываемого. Локи привязывается к трем глыбам кишками собственного сына Нарви (*Völuspá*, 34; проза к *Lokasetna*; *Haustlǫng*, 7; *Gylfaginning*, 50). Прометейя приковывается к скале Гефестом (Aesch., *Prom.*, 54 ff.), богом наиболее близким ему по природе, связанным с огнем и ремеслами, ср. слова Гефеста: ... ἀτολμός εἰμι συγγενῆ θεῶν | δῆσαι βία... А я — ужель я бога, мне подобного, | К суровым этим скалам приковать ре-

шусь? (Aesch., *Пром.*, 14–15). Теоретически оба персонажа подготавливают "техническое" обеспечение своего пленения²⁹.

На мифо-ритуальном уровне наказание Локи и Прометея можно интерпретировать также как расплату за нарушение целого ряда сакральных запретов, за "ненормативные действия", противоречащие определенным принципам существования соответствующих универсумов.

"Трансгрессор" рано или поздно должен быть наказан для сохранения установленного и закрепленного космического равновесия. Как наиболее действенным способом может быть наказан нарушитель запрета? Только наложением другого еще более строгого запрета. Путы, узы, оковы суть конкретное материальное воплощение вербального запрета, *рестрикция* в прямом и переносном смысле этого слова³⁰. "Божество не может умереть, его можно только связать. Что значит такое заковывание? Прежде всего то, что бог теряет одно из своих основных преимуществ: способность мгновенного перемещения и нахождения... в любом месте вселенной... Даже когда прикованный бог находится в некоем месте внутри организованного универсума, неподвижность, сводящая на нет радиус его действия, вызывает столь значительное уменьшение его мощи, что он становится слабым и неэффективным..."³¹. Только в нейтрализованном ("закованном") виде нарушитель не опасен, и все элементы и составные части стабильного космоса функционируют по-прежнему. Как только "трансгрессор" освобождается от оков, мировой порядок рушится, сменяются поколения богов или же начинаются эсхатологические процессы³².

4. Типологическое сходство на уровне некоторых мифологических мотивов

Обратим внимание на два мифологических сюжета, сближающих Локи и Прометея. Первый из них — мотив речи, "говорения", обмана на вербальном уровне. Локи известен своим "злым языком" (бранью, ср. *Lokasetna*). Он — лгун, умеющий находить оправдания своей лжи, придираясь к словам (ср. спасение собственной головы от отрезания). Локи неоднократно и различными способами предупреждается об опасности лжи и логореи (ср. зашивание

рта, *Skáldskaparmál*, 33) и, в конце концов, получает наказание за брань — апофеоз "негативной", деструктивной вербальной деятельности (по версии *Старшей Эдды*). Лгуном является и Прометей, обманывающий Зевса во время "первого жертвоприношения". Поединок Зевса и Прометея в *Теогонии* — это, прежде всего, словесная дуэль. Ср. также "перебранку" Прометея с Гефестом в финале *Прометея прикованного*. Прометей — герой-демагог, в первичном (ср. его связь с людьми) и вторичном смысле этого слова.

И брань Локи, "разоблачающего" асов, и словесные "агоны" между Прометеем и Зевсом (Прометеем и Гермесом) отсылают нас к определенному типу ритуального диалога, к ритуальной "перебранке"³³. Брань Локи и его инвективы богам, истинные или вымышленные³⁴, становятся его наиболее серьезным преступлением. Это — осквернение сакральной сферы, "богохульствование", которое в определенные моменты более значимо и более эффективно, чем прямое действие³⁵. Разрушительную силу брани, лжи, клеветы понимает и сам Локи и избирает именно этот путь борьбы, описывая его и вводя основные для "перебранки" понятия (*Lokasenna*, 3) ...*ioll oc áfo færi ec þasa zopot, | oc blind ec þeim svá meini mið*. Итак, слово Локи несет *ioll* (unbekanntes Wort: "Streit, Unfrieden"³⁶), *áfa* ("Наб, Streit"³⁷), а затем (*Lokasenna*, 4) еще *u hróp* ("Ruf, Vorwurf, Anwurf"³⁸) и *rógi* ("Schmähung, Verleumdung"³⁹). Все эти понятия и действия концентрируются в *mein* ("Unheil, Freveltat, unheilwirkende Kraft"⁴⁰). Таким образом, Локи является носителем всего набора признаков деструктивной вербальной деятельности (крик, брань, упрек, клевета), которая в определенной ситуации (спор, ссора) оказывает губительное воздействие (*mein*) на окружающих и ведет к негативным практическим последствиям ("не-мир", ненависть).

Прометей тоже "богохульствует", обвиняя Зевса и критикуя олимпийские порядки, и не случайно (как и Локи) неоднократно получает предостережения и совет попридержаться язык, обуздать гнев, заменить брань "исцеляющей" лексикой (Aesch., *Prom.*, 379–380: οὐχ οὐν, Προμηθεῦ, τοῦτο γιγνώσκεις, ὅτι | ὀργῆς υἰοσύνης εἰσὶν ἰατροὶ λόγοι. *Иль ты не знаешь, Прометей, что вылечить | Способно слово бурный, нездоровый гнев* — из

уст Океана, ср.: ... τεθηγμένους λόγους | ῥίψεις *He нужно больше, злобные и резкие | Бросать слова* 311-312)⁴¹. Обвинения, формулируемые Прометеем, весьма сомнительны и, по мнению сторонних наблюдателей, несправедливы: ἐπιγλωσσῆ Διός (Aesch. Prom., 928). Прометей "оговаривает" Зевса, клеветает на верховного бога, ругает его: ἐμοὶ δ' ἔλαστον Ζηρός ἢ μηδὲν μέλει. *А мне до Зевса никакого дела нет* (938), затем достается Гермесу: θεῶν ὑπρέτης — *слуга богов* (953), τῆς σῆς λατρείας... οὐκ ἄν ἀλλάξαιμ' ἐγὼ *Но на твое поклопство [твое кули жребий мой] | я променять ... не согласен* (966-967), σὲ γὰρ προσφύδων οὐκ ἄν ὄνθ' ὑπρέτην *а ты б с тобой, поклоп, говорить не стал* (983), οὐ γὰρ σύ καῖς τε χᾶτι τοῦδ' ἀνούστερος *глупее ты мальчишски* (987), а в конце концов, и всем остальным богам: ... τοὺς πάντας ἐχθαίρω θεούς — *всех ненавижу я | Богов* (975). Таким образом, Прометей организует "перебранку" с Гермесом, который "вынужден" отвечать ему, следуя схеме ритуального диалога. Прометей, подобно Локи, идет по типологически аналогичному деструктивному пути: "обидное слово" (брань) — клевета — спор, ссора — ненависть (ἐχθαίρω). Бранящегося Локи асы награждают эпитетом *laetis* ("unheilkundig"⁴²; *Lokasetna*, 54; *Hytiokviða*, 37); *vætr* ("verächtlich"⁴³; *Lokasetna*, 57, 59, 61, 63). Гермес не раз говорит о дерзости Прометей: πρὶν αὐθαδίσμασιν *строптивость* (964), αὐθαδία γὰρ τῷ φρονοῦντι μὴ καλῶς | αὐτὴ καθ' αὐτὴν οὐδενὸς μείζον σθένει *Когда в управстве нет расчета трезвого, | Оно не стоит ровню ничего* (1012-1013).

Показательна и однотипная реакция представителей дестабилизируемого космоса на негативную вербальную деятельность персонажа. Желание нарушить космическое равновесие или божественную иерархию словами или поступками можно объяснить только безумием злоумышленника. *Безумен ты, Локи, | что дерзостно вздумал Гевьон гневить*, — восклицает Один (Ǫtt ertu Loki os Ǫgviti...; *Lokasetna*, 21⁴⁴). Безумие может даже найти оправдание — *Ты, Локи, от твое рассудка лишился*, — предполагает Хеймдалль (Ǫlr ertu, Loki, svá at ru er Ǫgviti; *Lokasetna*, 47). Деструктивные абсурдные действия Прометей, нарушение им многочисленных запретов, его строптивость и нежелание подчиниться голосу разума с точки зрения олимпийских богов тоже

можно объяснить лишь умопомрачением, ср. Aesch., *Prom.*: κλύω σ' ἐγὼ μεμηνότ' οὐ σμιχράν νόσον *Великим, вижу, болен ты безумием* (977), τόλμηρον, ᾧ μάταιε, τόλμηρόν ποτε | πρὸς τὰς παρούσας πημονὰς ὀρθῶς φρονεῖν; *Пора, глупец, пора же наконец тебе | Разумно, трезво на беду свою взглянуть* (999–1000), τοιαύδε μέντοι τῶν φρενοκλήκτων | βουλευμάτων' ἔπη τ' ἔστιν ἀκοῦσαι. | ... | ... τί χαλᾷ μανιῶν *Безумную речь услышали мы | ...с ума он сошел... | Он болен душой* (1054–1057).

Итак, разрушительная деятельность Локи и Прометея объясняется в лучшем случае неведением, еще вероятнее безумием (невольным или сознательным) или неким "отклонением от нормы", выражающимся прежде всего в стремлении эту норму нарушить. Нарушение происходит на всех уровнях — вербальном, интенциональном и деятельностном, поэтому и ответ со стороны "обижаемых" (асов или олимпийских богов) должен выражаться на уровне слова (участие в "ритуальной перебранке"), замысла (многократные предупреждения нарушителя, месть, план наказания, гнев богов⁴⁵) и, наконец, на уровне действия (приведение наказания в исполнение).

В другом случае представляется интересным рассмотреть и сопоставить на типологическом уровне два сюжетных фрагмента мифов обеих рассматриваемых традиций: повествование о первом жертвоприношении (*Theog.*, 535–564) и противостояние Локи и Тьяци (*Skáldskaparmál*, 1). В обоих случаях речь идет о заклании быка для богов с одной и той же "двойной" целью; в случае Прометея — для жертвы Зевсу (а строго говоря, и с "кулинарными" целями⁴⁶, иначе как объяснить гнев громовержца, открывшего обман), а в случае Локи — именно для трапезы, но в то же время как бы и для жертвы, ибо бык предназначается, с одной стороны, богам (классическая жертва), а с другой — Тьяци (откупительная жертва). Далее в обоих случаях речь идет о поставленном условии определенного типа: "часть вам, часть мне" (Зевс и люди, Тьяци и боги). И также в обеих ситуациях совершается обман, нарушение предварительного договора. За этим неизбежно следует расплата — гнев Зевса, месть Тьяци. В первом случае основной виновник обмана и основной пострадавший — Прометей, во втором — Локи. Таким образом, на уровне архетипической схемы оба мифа представляются идентичными: жертва с

двойкой целью — договор между двумя сторонами — обман / нарушение договора — гнев, месть, расплата за обман. При сравнении двух вышеприведенных мифов любопытно также отметить антагонистическое соотношение: "реконструированный протоперсонаж" (Локи, Прометей) / орел (Тьяци, орел, клюющий печень Прометея).

Основной актанта мифа — описанный выше "протоперсонаж", к которому восходят более поздние образы Прометея и Локи. Несответствие друг другу противников протоперсонажа в двух традициях по знаку или по функциям ("небесный" Зевс и "хтонический" Тьяци) ни в коей мере не должно противоречить реконструированной схеме. Протоперсонаж также амбивалентен, а архетипическая схема важна именно как структурный каркас, который может быть заполнен по-разному. Изначально протоперсонаж, обладающий "обоймой" оппозиционных признаков, имеет возможность развиваться как бы в двух направлениях — получить мифопоэтическую реализацию в виде деструктивного элемента или стать "конструктором", "прогрессивным" героем. В случае Прометея развитие персонажа останавливается на полпути, с некоторым минимальным тяготением в сторону положительного знака (в основном благодаря позднейшей литературной традиции). Не следует также забывать, что в рамках греческой традиции Прометей уже имеет антипода — собственного брата Эпиметея, персонажа с противоположным знаком, который и "предназначен" для отрицательной версии героя (ср. очевидную и многократно отмечавшуюся оппозиционность на лингвистическом уровне)⁴⁷. Кроме того, классической филологией уже предпринимались попытки дифференцировать двух Прометеев — ионийско-аттического (культурного героя, ремесленника и металлурга) и беотийско-докийского (титана-противника богов)⁴⁸. История Локи, изложенная в Эдде, напротив, представляет собой "негативную" версию возможного развития протоперсонажа, победу хтонического начала. Локи / Лодур / Лоптр "деградирует", начиная как один из богов-создателей, как культурный герой и кончая в образе деструктивного демона-мстителя, "вдохновителя" эсхатологических процессов. И Прометей, и Локи являются "трансгрессорами", персонажами-нарушителями.

На основании всех этих наблюдений достаточно правомерным

представляется утверждение, что греческий Прометей и германский Локи восходят к условному схематическому первообразу некоего индоевропейского амбивалентного персонажа, обладающего рядом типологически идентичных характеристик, свойств и функций. Представляется возможным (в дальнейшем) и реконструировать некоторые фрагменты мифа с участием этого протоперсонажа⁴⁹.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ De Vries J. *Altgermanische Religionsgeschichte*. B. II. Berlin, 1970 (далее — De Vries. ARG). § 511. S. 272.
- ² Основной обзор посвященной этому литературе с анализом различных сопоставлений см.: De Vries. ARG. II, §§ 504, 508; Simek R. *Lexikon der germanischen Mythologie*. Stuttgart (далее — Simek, LGM). S. 233–234; 236–244; Мелетинский Е.М. Локи // Мифы народов мира (далее — МНМ). М., 1992. Т. 2. С. 67–69.
- ³ Dumézil G. *Loki*. Darmstadt, 1959. S. 125 ff.; *Idem*. *Gli dèi dei germani*. Milano, 1991. P. 114–120.
- ⁴ Кейпер Ф.Б.Я. Индийский Прометей? // Кейпер Ф.Б.Я. Труды по ведийской мифологии. М., 1986. С. 147–155. Другие аналогии (Локи и индийский демон Раху; Локи и Тантал; снова Локи и Прометей) см: De Vries. ARG. II. § 504.
- ⁵ См., например: Чиковани М.Я., Амирани. // МНМ. 1. С. 68–69; Салахая Ш.Х. Абрскил // МНМ. 1. С. 22–23.
- ⁶ О сходстве Локи и Прометея на основе их внутренней амбивалентности и "опозиционной" правящим богам интеллектуальности кратко упоминает Вернан, ссылаясь на одну из ранних работ Дюмезиля (*Le festin d'immortalité*. Paris, 1924), см.: Vernant J.-P. *Mito e pensiero presso i greci*. Studi di psicologia storica. Torino, 1978. P. 277–278.
- ⁷ Впрочем, это "расхождение" представляется достаточно условным. Некоторые исследователи без колебаний определяют и Прометея как трикстера, см., например: *Eliade M., Couliano I. Handbuch der Religionen*. Zürich; München, 1991. S. 99, 168.
- ⁸ Подробно об образе Прометея в литературных источниках см.

прежде всего: *Kraus W. Prometheus // Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Band XXIII, 1. München, 1957 (далее: Paulys RE). S. 653-730.*

- ⁹ О двойной природе и поливалентности функций титанов (включая Прометея) в древнегреческой мифологии и об их связях со "смежными" персонажами (циклопы, сторукие), восходящими, очевидно, к единому архетипическому образу, см.: *Detienne M., Vernant J.-P. Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia. Milano, 1992. P. 41-76.* В этой связи интересно отметить многие параллели на сюжетном уровне в эддической и греческой мифопоэтических традициях: война асов с йотунами (великанами)/гигантомахия; война асов с ванами/титаномохия (война между разными поколениями божеств и т.п.) и др. Аналогии эти достаточно очевидны, учитывая внутреннюю природу актантов этих фрагментов мифа, но на них редко обращается внимание исследователей, ср. полное отсутствие каких-либо типологических сравнений у Дюмезиля в анализе конфликта между асами и ванами: *Dumézil G. Gli dèi dei germani... P. 13-51.* Воздерживается от поиска параллелей и Де Фрис: *De Vries. ARG. II. § 474-475.*
- ¹⁰ См. из последних работ: *Топоров В.Н. Конные состязания на похоронах // Исследования в области балто-славянской культуры. Погребальный обряд. М., 1990, с. 47-53.*
- ¹¹ О хтонических порождениях Локи см.: *De Vries. ARG. II. § 506; Branston B. Gli Dèi del Nord. Milano, 1991. P. 181 ff.*
- ¹² *Лосев А.Ф. Прометей // МНМ. 2. С. 337-340.*
- ¹³ *De Vries. ARG. II. §§ 507-508; Dumézil, Loki... S. 50-51;* в связи с этим ср. проклятие огнем в *Lokasenna*, 65 (Локи — Эгиру): *...eiga þín ǫll, er hér inni er, | leiki yfir logi, | oc brœnni þér á baki!*; цит по: *Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern. Herausgegeben von Gustav Neckel. Band I. Text. 5. verbesserte Auflage von Hans Kuhn, Carl Winter Universitätsverlag. Heidelberg, 1983; (...пусть все чем владеешь | в пламени сжигет, пусть опалит огонь тебе спину; перевод А. Корсуна).*
- ¹⁴ *Токарев С.А. Огонь // МНМ. 2. С. 239-240; Eliade M. Schmie-de und Alchemisten. Freiburg; Basel; Wien, 1992. S. 103-114.*
- ¹⁵ Ср. хотя бы: *Kerényi K. Prometeo: il mitologema greco*

dell'esistenza umana // *Kerényi K. Miti e misteri.* Torino, 1979. PP.191-264,202-204; *Vernant J.-P. Mito e pensiero...* P. 274; *Paulys RE.* XXIII, 1. S. 689-690.

- ¹⁶ Ср.: *Ellade M. Schamanen, Götter und Mysterien.* Die Welt der alten Griechen. Freiburg; Basel; Wien, 1992. S. 24-27.
- ¹⁷ Цит. по: *Esiodo. Teogonia.* Milano, 1992. *Родила...Прометей | С хитрым искусным умом* (509-511); *на выдумки хитрого* (521); *обмануть домогаясь Кронида* (537); *покрывши [спрятавши]* (539); *разместивши искусно* (540); *искусно прикрытые* (555); *Прометей хитроумный* (546); *но коварных повадок своих не забывши* (547); "замысливший хитрость" (550); *о хитрости* (551); *меж всех наиболее на выдумки хитрый* (559); *Козней коварных своих... еще не забыл ты* (560); *обман совершенный заполнив* (562); *украл* (566); *не обманет никто многомудрого Зевса* (613) [пер. В.В.Вересаева].
- ¹⁸ Цит. по: *Esiodo. Le opere e i giorni. Lo scudio di Eracle.* Milano, 1991. *Прометей хитроумный* (48); *Выкрал* (51); *запрятав* (52); *меж всели искуснейший в замыслах хитрых* (54); *разум обманом тутал* (55) [пер. В.В.Вересаева].
- ¹⁹ Цит по: *Aeschylus in two volumes. I.* London; Cambridge, Mass., 1973. *похитил* (8); *искусен* (62); *и сам ты опытен* (308); *к тебе проныра и брызга брызгеливейший, | Богов предатель, а людей, чей век, как день, | Заступник — благодетель, онемкрад, спешу* (944, 946) [пер. С.Апта].
- ²⁰ Ср. основанные на лингвистических данных выводы М.Детьена и Ж.-П.Вернана: *Detienne M., Vernant J.-P. Le astuzie dell'intelligenza...* P. 42-45; там же — интерпретация сущности греческого понятия *δολος*, p. 45.
- ²¹ "Среди богов упоминается и тот, кого иначе называют потибелью асов и первопричиной обманов и несчастья всех, людей и богов... Локи умен и красив на вид, зол духом и изменчив в поведении. Больше, чем кто-либо другой, обладает качеством, называемым хитростью и обманывает в любом деле. Он часто ставил богов в тяжелое положение или выводил их из него при помощи коварного обмана..."
- ²² Ср. огненного великана Сурта, представляющего наиболее опасное деструктивное начало в эддической эсхатологии; *Vǫluspá*, 52-53 и др., см.: *De Vries. ARG. II. § 593; Simek*

LGM. S. 374-375.

²³ Lokasenna, 58.

²⁴ De Vries. ARG. II. § 511; Simek. LGM. S. 233-234.

²⁵ Paulys RE. XXIII, 1. S. 696-698.

²⁶ Хотя и не является его изобретателем. ср.: Vernant J.-P. Mito e pensiero... P. 273-274.

²⁷ Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern. Band II. Kurzes Wörterbuch von Hans Kuhn. Carl Winter Universitätsverlag. Heidelberg, 1968. S. 122 (далее — Edda, II). Ср. Völuspá, 18: lá gaf Lóðurr oc lito góða.

²⁸ О "связанном" Локи на материале Haustlǫng Тьодольфа см.: Schneider H. Über die ältesten Götterlieder der Nordgermanen // Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 7. 1936. S. 8-21. О наказании Локи и о кавказских параллелях (полемика с Ольриком) см.: Dumézil. Loki. S. 115-121. В другом месте Дюмезиль без особого энтузиазма отзывается о предположении Ольрика о прикованном Локи как персонаже "прометеевского" типа, "Prometheuse": Dumézil. Loki. S. 202 ff.

²⁹ В эддической традиции ср также приковывание Фенрира (кстати говоря, сына Локи) особой цепью, которая должна быть не толста и массивна, а сакральна, то есть обладать определенными ("волшебными", "магическими") свойствами, чтобы нейтрализовать хтоническое.

³⁰ О связывании как о наиболее эффективном способе блокировки "нежелательной" деятельности и борьбы с деструктивными явлениями см.: Detienne M., Vernant J.-P. L'astuzia dell'intelligenza... P. 83-86, с многочисленными примерами из греческой мифологии (Пелей и Фетида, Геракл и Нерей, Геракл и Тритон и др.). Сеть — другая конкретная реализация образа пут или оков. Лойманный в сеть Гефеста Арес — связан = наказан за нарушение определенных норм.

³¹ Detienne M., Vernant J.-P. Le astuzie dell'intelligenza... P. 85.

³² Частое чрезмерное и поначалу безнаказанное нарушение запретов, обещаний и — того хуже — клятв всегда ведет к гибели и разрушению. Судьба асов-клятвопреступников (во многих случаях) — тому подтверждение (ср. интерпретацию Rog-

попытка как наказания за нарушения клятв, см., напр.: Dumézil. Loki. S. 61-66). Не случайно, что клятвopреступление асов совершается часто по наущению Локи, или Локи является персонажем-исполнителем клятвopреступления асов, ср. *Gylfaginning*, 42 — обман великана-строителя. О функциях запрета и последствиях его нарушения из последних работ см. тезисы, являющиеся частью более обширного исследования (в печати): *Взгляд В. Запрет на подсматривание: мифологические и космогонические источники // Балканские чтения-2. Симпозиум по структуре текста. Тезисы и материалы. М., 1992. С. 26-29.*

- 33 Связь Локи и Прометея со словом или с "деструктивным" словом — бранью открывает возможность видения исследуемого протоперсонажа не только в перспективе мифа, но и на уровне ритуала как вербальной и "деятельностной" реализации мифа. Ритуальная перебранка является своего рода заменой определенного обряда, конкретным, "физическим" образом связанного с насилием (жертва, инициация, реальный, а не словесный поединок, ср. о вербальном конфликте и "трагическом диспуте": Girard R. *La violenza e il sacro*. Milano, 1992. P. 71 ff.). Ритуальная перебранка — характерный пример как письменного текста самых разных жанров (*Lokasetla*, *Harbardslíod* из *Старшей Эдды*, словесные агоны в трагедиях, граффити, "сортирные" тексты—"диалоги" по модели "дурак — сам дурак" и др.), так и письменно-устного или устного текста (текст ряженых в разных традициях, карнавалы, диалоги, реплики персонажей *Commedia dell'arte*, клоунская реприза, сатирические песни бардов и др.). Ср.: *Абрамян Л.А. Первобытный праздник и мифология. Ереван, 1983. С. 45-51; Байбурич А.К., Топорков А.А. У истоков этикета. Л., 1990. С. 105-109.* Поразительна подсознательная ориентированность человеческого менталитета на архетипические ритуальные модели в самых, казалось бы, неожиданных ситуациях. До недавнего времени по шоу-программе итальянского телевидения Canale 5 показывалась на всю страну самая настоящая ритуальная перебранка. Для участия в передаче приглашалась супружеская пара (чаще пожилая и из сельской местности) как бы для выяснения отношений "на людях". В течение получаса

супруги предъявляли друг другу претензии и осыпали один другого всевозможными упреками и ругательствами, обвиняя во всех возможных грехах, не важно реальных или выдуманных (ср. *Lokasenna*). После передачи участники мирно расходились, как ни в чем не бывало, получив, без сомнения, определенное вознаграждение за развлечение публики.

- ³⁴ В комментариях к *Старшей Эдде* И. Стеблин-Каменский пытается установить, что из сказанного Локи соответствует действительности, а что нет (*Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о нибелунгах*. М., 1975. С. 679–681). Это имеет безусловное значение для текстологии, в нашем же анализе важен сам факт обвинения и брани, прецедент нарушения определенных сакральных запретов, а не соответствие сказанного реальному, хотя ложь, бесспорно, увеличивает серьезность нарушения. К анализу *Lokasenna* см.: *De Vries J. Altnordische Literaturgeschichte*. В. II. Berlin, 1967. § 170; *Simek. LGM*. S. 236–238; *Simek R. Pálsson H. Lexikon der altnordischen Literatur*. Stuttgart, 1987. S. 232–233.
- ³⁵ Ср. итальянские *bestemmie* — ругательства с упоминанием имени Бога или Мадонны, формально табуированные и поэтому замещаемые эвфемистическими по созвучию (*porco zio!*) или условно "противоположными" по смыслу (*porco Giuda!*).
- ³⁶ Переводы и толкования Х. Куна, *Edda*, II. S. 114.
- ³⁷ *Edda*, II. S. 13.
- ³⁸ *Edda*, II. S. 102.
- ³⁹ *Edda*, II. S. 102.
- ⁴⁰ *Edda*, II. S. 139; см.: *Lokasenna*, 32, 56; ср. *κακός θυμός* Зевса по отношению к людям в *Теогонии* (551).
- ⁴¹ С чрезмерностью "говоренья" и ложью связан также и мотив хвастовства, столь свойственного Локи и не чуждого Прометею: *βραχεῖ δὲ μύθῳ πάντα συλλήβδην μάθε, | κᾶσαι τέχνηαι βροτοῖσιν ἐκ Προμηθέως* Короче говоря, одну ты истину | Запомни: все искусства — Прометеев дар (*Aesch., Prom.*, 505–506).
- ⁴² *Edda*, II. S. 133.
- ⁴³ *Edda*, II. S. 232.
- ⁴⁴ *Ørr* — "wahnsinnig" (*Edda*, II. S. 235); *ørviti* — "um den Verstand gebracht" (*Edda*, II. S. 235). Та же формула *Ørr*

- ertu Loki oc þrviti — в: Lokasenna, 21 — из уст Фрейи.
- ⁴⁵ ...gremdu eigi goð at þer (Lokasenna, 12) — Бойся гнева богов; ср. в Прометее прикованном: θεῶν χόλος (29).
- ⁴⁶ Vernant J.-P. Mito e pensiero... P. 275.
- ⁴⁷ Кереньи, не позволяя себе делать далеко идущие выводы в области мифологических реконструкций, говорит, тем не менее, о "первосуществовании" Прометей/Эпиметей в "догесиодовой" мифологии, см.: Kerényi K., Prometeo... P. 210; ср.: Vernant J.-P. Mito e pensiero... P. 278. Все эти наблюдения отсылают нас к идее "двойничества", "близнечества", столь важной для индоевропейской мифологии.
- ⁴⁸ Идея Виламовица, разделяемая Сешаном (Séchan L. Le mythe de Prométhée. Paris, 1951); см. об этом: Vernant J.-P. Mito e pensiero... P. 274-275. Выше уже говорилось о более позднем (по традиции — начиная с Эсхила и далее) "литературном" видении Прометей как благородного персонажа и культурного героя. Но и у Эсхила при всем восхвалении (точнее самовосхвалении) Прометей заметны его отрицательные качества, хитрость, беспринципность и, в какой-то мере, и трусость. В Прометее прикованном герой, несмотря ни на что, остается похитителем. Превозносящий себя и свою культуртрегерскую деятельность, изливающийся в своей любви к людям, Прометей бранится, мечет угрозы и гневные инвективы направо и налево, хочет дестабилизировать олимпийский порядок. Однако, при появлении Гермеса борец за справедливость, за благо людей и противник "режима" Зевса, забывает о своих призывах. Он мгновенно ориентируется в сложившейся ситуации и предлагает сделку: открыть Зевсу свое пророчество в обмен на освобождение (Aesch., Prom., 1001-1006). То есть о борьбе за изменение и улучшение порядка нет больше и речи. В двух следующих частях трилогии герой-оппортунист, очевидно, "деградировал" еще больше, окончательно мирясь с Зевсом, ср.: Vernant J.-P. Mito e pensiero... P. 283.
- ⁴⁹ Проведя тщательное и подробное сравнение между Локи и Сирдоном, Дюмезиль остерегается сделать какой-либо "решающий" вывод о возможном происхождении такого сходства двух персонажей, заводя в тупик и себя, и своих будущих критиков

грозным предупреждением: "Um dieses Buch zu *annulieren*, müßte man erst *noch irgendwo* in der alten oder neuen Literatur eine *Figur finden*, die Loki und Syrdon in dem Maß gleicht, wie Loki und Syrdon sich untereinander gleichen." С другой стороны, почти что парадоксальным образом французский исследователь исключает как возможность заимствования, так и наличие общего прототипа (не говоря уже об архетипическом уровне): "daß ich *keinen Weg* sehe, Loki von Syrdon oder Syrdon von Loki herzuleiten noch einen gemeinsamen Prototyp für sie zu finden" (Dumézil. *Loki*. S. 207). При этом здесь говорится о некоей терминологически не определенной "общей схеме" ("...ein gemeinsames Schema, das aber... in keiner Weise schematisch oder banal ist, sondern im Gegenteil originell und komplex und das nirgends sonst begegnet..." S. 206–207; курсив везде наш — Н.М.). Нам же, напротив, представляется перспективным (о чем могут свидетельствовать некоторые приведенные выше наблюдения) идти по пути реконструкции протоперсонажа. Тогда, возможно, найдет свое логическое подтверждение и "уникальное" сходство Локи и Сирдона.

N. A. Michailov

LOKI UND PROMETHEUS.
ZUR TYPOLOGIE DER "URFIGUR"

Zusammenfassung

In dem Artikel wird von neuem die Ähnlichkeit der zwei Figuren zweier verschiedener mythopoetischer Überlieferungen auf archetypischer Ebene analysiert. Anhand der Primärtexte (*Theogonie*, *Werke und Tage* von Hesiod, *Der gefesselte Prometheus* von Aischylos, die *Ältere Edda*, *Edda* von Snorri) wird die offensichtliche Gemeinsamkeit mehrerer Hauptmerkmale von Loki und Prometheus festgestellt. Die Untersuchung dieser Hauptmerkmale führt zu der Hypothese von der Existenz einer durch eine Reihe bestimmter Charakteristiken markierten "Urfigur" in der indoeuropäischen Mythologie. Bedeutsam scheinen

die Ambivalenz der beiden Figuren, ihre Zugehörigkeit sowohl zur göttlichen, als auch zur chthonischen Welt, die Ausführung einiger konstruktiver Tätigkeiten von ihrer Seite und zugleich ihre Fähigkeit, zu einem destruktiven Element zu werden, Zerstörungen bis hin zur eschatologischen Katastrophe (Weltuntergang) hervorzurufen. Besonders betont wird die destabilisierende Aktivität nicht nur Lokis, sondern auch jene von Prometheus, welcher dank der späteren Interpretationen fast ausschließlich als Kulturträger dargestellt wurde. Beide Figuren überschreiten eine Reihe von heiligen Verboten, stören das bestehende kosmische Gleichgewicht und müssen deshalb von den Vertretern der kosmischen Ordnung bestraft werden. Die Art der Bestrafung (Fesselung von Loki und Prometheus), ist durch die Notwendigkeit, die exzessive kontraproduktive intellektuelle Mobilität der "Transgressoren" mit "materiellen" Mitteln (Ketten, Bänder) physisch zu beschränken, bedingt. Untersucht wird die Bindung der Figuren dieser Art zu den Motiven von Wahnsinn (als Erklärung des Wunsches, den Kosmos zu destabilisieren), von destruktivem Wort, Verdammung ("ritueller Streit").

Außerdem wird vorgeschlagen, die bedeutsamen Struktur analogien zwischen den zwei folgenden Motiven zu finden; dem Mythos des "ersten Opfers" (Hes., *Theog.*) und der Geschichte von Tjazi (*Skóldskaparmál*, 1).

Schließlich scheint es möglich, von einer eventuellen Rekonstruktion einer "Urfigur", von welcher die später entwickelten mythologischen Figuren wie Loki und Prometheus abstammen, zu sprechen.

ПЕРВОЧЕЛОВЕК И ПЕРВОСЛОВО
(к истокам мифа о Прометее)

Миф о Прометее всегда воспринимался как миф о человеке и человечестве (в их противостоянии природе, с одной стороны, и богу — с другой). Но оценочное отношение к этому персонажу менялось очень сильно — от весьма прохладного в средние века до апологетического в новое время. В 20-м веке искренняя апология сменилась откровенной демагогией. Реакцией на эту демагогию (по крайней мере отчасти) можно объяснить усиление критического отношения к этой фигуре в самые последние годы. Одна из целей настоящей статьи — показать, что определяющей, сущностной чертой образа Прометея изначально является двойственность, которая и дает основания для прямо противоположных оценок.

Титаны — дети Геи и Урана, Земли и Неба, — являются третьими в мироздании и связаны прежде всего со средним миром между землей и небом. Этому среднему, граничному положению соответствует их посредническая роль, самым наглядным образом воплощенная в фигуре Атланта, в буквальном смысле соединяющего (и разделяющего) небо и землю¹.

Прометей, как и Атлант, — титан из следующего поколения, поколения внуков Геи и Урана (впрочем, у Эсхила² мать Прометея богиня правосудия Фемида³ отождествляется с Геей), и это его место в космо-теогонической иерархии тоже удивительно точно соответствует его характеру и деяниям. Титан второго поколения, Прометей занимает промежуточное положение между старшими титанами и олимпийскими богами. Сохраняя несомненные титанические черты: "первобытную дикость" (А.Ф. Лосев), "безмерность", "беззаконность"⁴, своеволие, — он в то же время противопоставит остальным титанам, в частности своему брату Эпиметею, прозорливостью, пророческим даром, что закреплено в самих именах Прометея ("Передний ум") и Эпиметея ("Задний ум")⁵. В борьбе Зевса с титанами Прометей становится союзником Зевса. А в противостоянии Зевса людям он неизменно на стороне людей. Таким образом, посредничество составляет самую суть образа Прометея⁶, он как бы вдвойне посредник —

во-первых, между титанами и олимпийцами и, во-вторых, между богами и людьми. Это позволяет соотнести Прометея с образцовым, первичным посредником — словом. Слово, взятое в предельно обобщенном и широком смысле (т.е. как средний член триады "мысль, слово, дело"), является посредником во многих отношениях (между землей и небом, людьми и богами, телом и душой, говорящим и слушателем, "я" и "ты"), средством общения, средой обитания человека, образующей уже упомянутый средний мир.

Именно прочеловеческая деятельность составляет основное содержание подвигов (или преступлений — с точки зрения Зевса) Прометея. Он создал людей⁷, похитил для них огонь с Олимпа и с его помощью обучил всем искусствам. "Запомни: все искусства (κᾶσαι τέχμαί) — Прометеев дар", — говорит он в трагедии Эсхила (50б). Решающую роль огня подчеркивают и Эсхил (ср.: "силу всех ремесл — огонь [πᾶσι τέχνησι κέρως] похитил он"; "всех искусств учителем она", т.е. огнеродная искра, "для смертных стала и началом благ"; "Оно" — пламя — "научит их искусствам всяческим". — Прометей прикованный, 7, 110, 254), и Платон, согласно которому Прометей крадет "премудрое умение (ἔπιτεχνος σοφία) Гефеста и Афины вместе с огнем, потому что без огня никто не мог бы им владеть и пользоваться. В том и состоит дар Прометея человеку" (Протагор, 321d, перевод Вл.Соловьева; ср. еще Филеб, 16с).

По существу, все три подвига — создание людей, добыча огня и обучение искусствам⁸ — сводимы к единому деянию, в основе которого лежит обретение нового, прометеевского слова — логоса⁹. Именно в связи с похищением премудрого умения (или искусного разума, в переводе В.В.Библихина), т.е. в связи с огнем и искусствами, сказано у Платона, что "человек стал причастен божественному уделу", "стал членораздельно говорить и искусно давать всему названия" (Протагор, 322a). Ср. слова Прометея у Эсхила (443-444): "Ум и сметливость | Я в них, доколе глупых (ἄγίους), пробудить посмел", где ἄγίους буквально значит 'неговорящий', ср. лат. *in-fans* 'глупый', 'ребенок', тоже из исходного 'неговорящий'.

Если титаны связаны с "диким", дочеловеческим, природным "словом" (пред-словом), то прометеевское слово — это первое подлинно человеческое слово — нарождающееся первослово нарож

дающегося первочеловека¹⁰. Эпиметеевское пред-слово представляет собой непосредственную реакцию (на внешнее воздействие или внутреннее побуждение) и мало чем отличается от природных, в том числе чисто физических, реакций. Прометеевское же слово вклинивается между воздействием и ответом на него, становясь средним звеном, промежуточным действием, освобождающим человеческое поведение от жесткой природной детерминированности. Это меняет и характер ответного действия, превращая его из природной реакции в произвольное, осмысленное человеческое дело.

Кроме того, первослово-логос занимает промежуточное положение между титаническим до-словом и вторичным, обработанным ("культурным") словом, которое соотносится с поколением олимпийских богов во главе с Зевсом. Из трагедии Эсхила можно вынести впечатление, что Прометей с его человеколюбием и прозорливостью противостоит жестокому, "дикому" Зевсу, делающему ставку на грубую силу¹¹, как "культурный герой" более примитивному, стихийному божеству. Но это ложное впечатление. Хотя Зевс — двоюродный брат Прометея, он несомненно относится к следующему, олимпийскому поколению. В отличие от своевольного, "беззаконного", Прометея Зевс связан с социальной организацией, законом, порядком, мерой, гармонией, и весь олимпийский космос строится как хорошо организованный социум. По Платону, Зевс привил людям умение жить обществом, вводя среди них через Гермеса¹² стыд и правду. "И закон положи от меня, чтобы всякого, кто не может быть причастным стыду и правде, убивать как язву общества", — говорит он Гермесу (Протагор, 322d). Таким образом, Зевс представляет социальное, принудительное начало, и его жестокость — это суровость общественных законов по отношению к природному, индивидуальному, носителями которого являются титаны. Прометей и здесь занимает переходное положение — между Эпиметеем и Зевсом, природой и обществом, индивидуальным и коллективным.

Вторичное слово, соотносимое с Зевсом, по некоторым (но не по всем) признакам сближается с мыслью в современном понимании. Связь Зевса с мыслью отражена в мифе о Метиде (μητις 'мысль'), первой жене Зевса, которую он проглотил беременной, после чего из его головы родилась богиня мудрости Афина. Символично, что "родовспомогателем" был Прометей (вариант: Ге-

фест), ударивший для этого Зевса топором по голове (*Гесиод. Теогония, 886–900; Аполлодор, 1.3.6.*). Можно сказать, что первослово Прометея вызвало к жизни мысль (вторичное слово) Зевса, и отсюда еще одна возможная семантическая мотивировка имени Прометея — “предшественник мысли”, “пред-мыслитель”.

Вторичное слово имеет много преимуществ по сравнению с первословом: оно более организовано, членораздельно, практично (так как учитывает опыт первослова), правдиво (“Лгать не умеет Зевс, и что уста его | Произнесли, свершится”. — *Эсхил. Прометей, 1032–1033*) и менее косноязычно, но в одном оно уступает первослову — в способности служить предсказанием, прорицанием. Организация мера, порядок предполагают ограничение, и вторичное слово ограничено и ограничивает. Именно в силу своей правдивости, “прикованности” (как Прометей к скале) к наличной, зримой действительности оно не может вырваться за ее пределы, в сферы неопределенности и риска. Так можно объяснить отсутствие у Зевса способности предвидения, ставящее его в зависимость от Прометея (скованный Прометей оказывается свободнее всевластного Зевса). Если у Эпиметея и остальных титанов еще нет этой способности, то у Зевса уже нет, он ее утратил, приобретя взамен практическое могущество благодаря трезвому, “правдивому”, но бескрылому разуму.

Хитрость, лукавство Прометея, обман и кража, совершенные им, не должны помешать нам увидеть, что и он связан с правдой, но с другой — высшей, полной, “первой” правдой (включающей в себя и ложь, ср. поговорку “Ложь — половина правды”). Правда как категория появилась вместе со словом: чтобы мочь говорить правду, нужно уметь говорить вообще, — но одновременно появилась и ложь как категория¹³. Эти две категории, по сути дела, равнозначны, они слиты воедино в двойственном прометеевском слове. Полная, категориальная прометеевская правда, возможно, и есть то, что называют истиной¹⁴. (В терминах триады “мысль, слово, дело” истину можно определить как слово, соответствующее делу, ср. *говорить то, что есть*, а правду — как слово, соответствующее мысли: *говорить то, что думаешь*). Она противостоит частичной, “партийной” правде Зевса, вносящей в мир асимметрию, делящей его на правое и левое (левое, кривое, ср. *кривда*).

Прометей стоит у истоков человечества, он не только созда-

тель и спаситель людей, но и их первопродок, т.е. первочеловек в прямом смысле¹⁵. "Первочеловеческие" мотивы постоянно возникают в связи с ним. Сын Прометея Девкалион, спасшийся с женой Пирррой после потопа, подобно Ною, становится прародителем, возродившим погибший было человеческий род. Он "первым | И города основал и священные храмы воздвигнул | Для присносущих богов, и первым царил над людьми"¹⁶. Сын Девкалиона и внук Прометея Эллин считался родоначальником греков. Имя сестры Эллина — *Протогенейя (Протогенция)*, "Первороденная". Пандора, созданная богами по велению Зевса в отместку за похищение Прометеем огня (по другой версии — ср., например, *Лукиан*. Прометей, — ее создал сам Прометей), — первая женщина на земле (у Вяч.Иванова она — "женский двойник Прометея", "изведенный" его матерью Фемидой из него самого¹⁷, — как Ева из Адама). У Эсхида Прометей выступает как первооткрыватель, первоучитель, его действия передаются глаголами (часто в сочетании с *πρῶτος* 'первый') *ἔξτῆρον* '(я) открыл, изобрел, выдумал' (460, 469, 503), *ἐμπράττην* 'придумал' (477), *ἔδειξα* 'указал, научил' (483), *ἔστοίχισα* 'установил' (484), *ἔῃχρησα* '(и) растолковал, объяснил' (485), *ἐγὼκρίσας* 'познакомил, объяснил, показал' (487) и др.

Идея первоначальности, "первости" близка к идее предшествования, составляющей ядро значения элемента *πρῶ-* в имени Прометея (первый — это самый ранний, тот, что прежде всех, впереди всех). Эти смыслы легко переходят друг в друга, и имя *Прометей* может означать не только 'промыслитель', 'провидец', но и 'первомыслитель' (< 'первоговорящий'). Способность предвидения — способность именно первочеловека (первобытного человека и во многом подобных ему ребенка, дурака, жреца, поэта)¹⁸.

Прометея приковывают на Кавказе, куда многие древнейшие предания относят прародину человечества. У Эсхида Кавказ — *ὄρος ἕψιστος* ("царь всех гор" в переводе С.М.Соловьева или "всем горам гора" в переводе С.К.Апта), и расположен он у (северо-)восточного края земли, в то время как Атлант и соответственно Атласские горы — у (юго-)западного края. Это своего рода "первогора" — идеальное местонахождение первочеловека и даже его замена. Гора для мифопоэтического сознания такой же "мост" между землей и небом, как и первочеловек (ср. еще

мировое дерево), который и по размерам соотносим с горой, ср. древнеиндийского Пурушу, хурритского Убелдурри, иудейского Адама, скандинавского Имира, греческих титанов, особенно Атланта, да и самого Прометея, которого в цитированном отрывке из Лукиана приковывают к двум скалам. Гора фигурирует и в преданиях о прародителях — ср. Арарат, на котором высадился Ной, и Парнас, к которому причалил Девкалион; оба случая продолжают тему Кавказа. В представлениях древних греков Кавказ менял свои очертания и месторасположение по мере расширения их географических познаний. По некоторым источникам, он простирался далеко на восток Азии вплоть до Паропамиса (современный Гиндукуш) и Памира. По-видимому, ядром семантики имени Кавказ и было 'высочайшая'¹⁹ гора (или горы) на восточных границах экумены'. Семантические элементы "высокий", "граница", "восток" с несомненностью указывают на мифологему пути, среднего места между землей и небом, и это место — путь посредника вроде Прометея или Атланта. Обратим внимание на важный смысловой переход: высшее, крайнее становится средним, промежуточным, предельное — граничным, первое — третьим.

Точно так же ороним *Парнас(с)* обозначал не только знаменитую гору на границе Фокиды и Локриды, но и Паропамис, "под которым, однако, подразумевается не один Гиндукуш, а вся горная система — от Копетдага до Памира и Тянь-Шаня"²⁰. Таким образом, *Кавказ*, *Парнас*, *Паропамис* (а также *Индийские горы*), различаясь в своих узких значениях, в широких могли относиться к одним и тем же географическим объектам).

У Проперция (Элегии, 1.2.10) встречаем название Кавказского хребта *Promethea iuga*, с характерной игрой значений слова *iugum*: 'ярмо, хомут, цепи, узы, иго, бремя' и 'горная цепь, хребет, вершина'. Того же корня глагол *iungo* 'связывать, соединять; граничить; запрягать, запирают; заживлять, исцелять'. Ср. родственные слав. **ъго* и др.-греч. ζυγόν, ζυγός со сходным набором значений. Индоевропейский корень **ǵu-g-*/**ǵeu-g-* (*Рокотцу*, 1.508) — один из самых "прометеевских"; ср. такие значения ζυγόν как 'распорка, перекладина, поперечина, перемычка'; 'коромысло весов' > 'весы' (к идеям меры, измерения и суда, правосудия); 'ряд, строй' (к идеям порядка и мироустройства, строительства, созидания). из значения 'средняя

скамья для гребцов' (из трех в триере) в результате переноса получилось 'командное место', 'первое или высшее место в государстве'; направление семантического развития — 'средний', 'третий' > 'первый (по важности), главный, высший' (ср. значение 'вершина' у лат. *jugum*), — обратное отмеченному выше. По сути дела, эти два направления представляют два противоположных взгляда на мир. Согласно одному, крайнее понимается как главное, первостепенное, а среднее — как по-средственное, второстепенное; согласно другому, середина — это средоточие, центр, первое по важности (ср. *сердце, сердцеви́на*), а края, периферия второстепенны.

Другой "прометеевский" корень — и.-е. **dē-*/**dā-* (*Рокоту*, 1. 183), представленный в др.-греч. *δέω* 'связывать', *δεσμός* 'связь, оковы', ср. *δεσμότης* 'скованный, связанный' в названии трагедии Эсхила.

Прометей не только скован, связан (*ἐνέξευμαι* — *Эсхил*. Прометей, 108) Зевсом, но и сам связывает, соединяет — как в самом приземленном смысле (ср.: *κἄρ' ἐν ξα κρῶτος ἐν ζυγοῖσι κινῶσα* | *ξέυγλασι* [...] "Я первый, кто животных приучил к ярму, | И к хомуту, и к вьюку", 462-463), так и в отвлеченном, "логосном": он ставит себе в заслугу, что "для людей измыслил сложенье букв" (*γραμματῶν τε συνθέσεις* — от *συν-δέω* 'связывать', 460). В социальном плане связь, соединение имеет уже определенно положительные коннотации: согласие, мир, любовь (ср. *узлы дружбы* и пр.).

Не менее значим в мифе и антонимичный и.-е. корень **lei-*, **leu-*, **leu-*: **leu-* (: **lū-*) (*Рокоту*, 1. 681) 'отрезать, разделять, разъединять, отрывать', давший др.-греч. *λύω* 'развязывать, освобождать, разрешать; кончать, разрушать; выкупать, платить'; *λύτρον* '(денежный) выкуп, искупление'; *ἀνάλυσις* 'разрешение, освобождение', 'смерть'; лат. *luo* 1. 'искупать жертвоприношением, каяться, платить', 2. 'омывать'; *soluo* (из *se-luo*) 'отвязывать, платить, растворять, объяснять, разгадывать'; сюда же слав. *луска* > *лузга* 'шелуха'.

С этим же корнем связывают и.-е. **leuk-* 1. 'светить, свет', 2. 'видеть' (*Рокоту*, 1.687), к которому восходят др.-греч. *λευκός* 'светлый, блестящий, белый'; лат. *lucere* 'быть светлым, светить(ся), блестеть; быть видимым, ясным, очевид-

ным; зажигать'; *lumen* (из **lustmen*), *lux* 'свет, светило; день; жизнь; зрение'; *lustro* 'светить, очищать, искупать; осматривать, обдумывать; освещать, озарять' и др.

Все это многообразие значений так или иначе соотносится с Прометеем и, шире, с первочеловеком и первословом. Вот только самые очевидные связи: 'развязывать, освобождать' — к избавлению Прометея от наказания (ср. ἑλύσατο, ἔβραχεν — Теогония, 528, 615), но и к его роли спасителя людей; 'освещать, объяснять' — к просветительской, учительной функции; идеи платы, искупления, жертвы, очищения, святости особенно важны в свете дальнейшего, и отдельную тему составляет анализ как способ познания.

Посредником между землей и небом, наряду с горой, является и огонь, в частности жертвенный огонь, возносящий к богам пищу от людей и сопровождаемый пением²¹ и смехом — постоянными спутниками, можно даже сказать, формами существования первослова. Направление движения прометеевского огня противоположное — с неба на землю. Огненную природу имеют ангелы ("вестники"), чья основная функция — «медиация (посредничество) между "горним" и "дольним", между богом и миром»²². Ср. также Ангираса — "в ведийской и индуистской мифологии великий риши, посредник между богами и людьми, родоначальник класса полубогов-ангирасов" — и самих ангирасов, семерых древних мудрецов, сыновей неба и богов, "отличавшихся дивным пением"; «на основании уподобления ангирасов языкам пламени, вестникам, посланным на небо, продолжает пользоваться популярностью сопоставление их имени с греч. ἄγγελος "вестник"»²³.

Связь с огнем — важный опознавательный признак первочеловека и первослова-логоса. Добывание (похищение) огня — характернейшее действие так называемого культурного героя, одной из ипостасей первочеловека. Логос и огонь — два основополагающих принципа Гераклита, так близко стоящие друг к другу в системе его взглядов, что комментаторы постоянно поддаются искушению отождествить их²⁴, хотя прямых указаний на это в сохранившихся фрагментах нет. Слияние этих двух начал отчетливо выражено у стоиков с их семенными (сперматическими) логосами, имеющими огненную природу.

Каков культурный герой, таковы и его дары, и наоборот —

характер даров определяет природу культурного героя. Обобщая, это можно отнести к любому мифологическому персонажу: при достаточно глубокой реконструкции характер (сущность) и функции (действия) героя, а также его имя обнаруживают тесное единство, вплоть до полного тождества. Прометей, приносящий людям Зевсов огонь, сам может представляться воплощением небесного огня, нисходящего на землю, и сблизаться с различными светилами — солнцем, планетой Венерой (утренней и вечерней звездой) и особенно с падающей звездой. А к дарам Прометея можно причислить "передний ум", определяющий его характер и внутреннюю форму его имени. Исходным мотивом, перводействием, дающим ключ к толкованию всех других проявлений этого образа, мы считаем, как уже было сказано, обретение (рождение) перво-слова-логоса. На логосе — пророческом, "переднем" слове основан "передний ум", так же как и τέχνη "искусства, умения" (ср. этимологическое родство ум и *уметь*). Ум по определению есть нечто "переднее", начальное²⁵, задним умом крепок дурак, поэтому *передний ум* — сочетание вроде *подниматься наверх*, производное от *задний ум*.

Главные "уроки" Прометея связаны с распознаванием и предсказанием будущего: "Я ввел разнообразные гадания | И первый распознал, какие сбудутся | Сны и какие — нет. И темных знамений, | Да и примет дорожных объяснил я смысл" и сл. (*Эсхил*. Прометей, 484–499).

В резком противоречии со всем этим находится место у Эсхила, где Прометей в числе своих подвигов называет то, что он "у смертных отнял дар предвиденья". "Предводительница хора. Каким лекарством эту ты пресек болезнь? Прометей. Я их слепыми надеждил надеждами. Предводительница хора. Благодеянье это, и немалое" (248–251). Для объяснения этого совершенно "антипромеевского" фрагмента (предполагающего, что люди исконно, еще до того как Прометей "пробудил в них ум и сметливость", обладали даром предвидения — даром, которого был лишен сам Зевс!) платоновскому Сократу пришлось придумать новый миф о том, что это было сделано по приказанию Зевса потому, что люди, зная наперед день своей смерти, мешали судьям правильно вершить последний суд над ними (Горгий, 523bcd). Это не очень убедительное и не очень вразумительное объяснение в других первоисточниках не встречается. У Гесио-

да, наоборот, Зевс, наслав на людей через Пандору множество болезней и бедствий, в то же время лишил их надежды, которая здесь оценивается явно положительно и скорее сближается с предвидением, чем противопоставляется, как у Эсхила и Платона.

Можно попытаться объяснить это противоречие так: это прометеевское пророческое слово было заменено (Прометеем, но по велению Зевса) на Зевсово вторичное слово, давшее людям вместо рискованных прозрений будущего надежное, достоверное знание настоящего. Тем самым дар Прометея был не отменен, а ограничен; надежда оказалась не антиподом, а ослабленным вариантом предвидения, как бы компромиссом между Прометеем и Зевсом. А дар предвидения в известном смысле действительно можно назвать болезнью — он является источником страданий и самого Прометея и всех других "пророков в своем отечестве". Судьба первочеловека всегда трагична. Первооткрыватель и провидец, он видит то, чего не видят другие, и потому обречен на неверие и непонимание окружающих. Плодами его открытий пользуются другие — трезвые, практичные, умные "вторые люди" (ср. пословицу "Дурак дом построил, а умница купил"). Первочеловек — живая иллюстрация к двум, на первый взгляд, отрицающим, но в действительности дополняющим друг друга пословицам: "Доброе начало — половина дела" и "Первый блин комом". (В обоих смыслах может быть понято двойственное "Лиха беда начало".) Опыт перводеятеля, часто (и даже как правило) неудачный, тем не менее служит тем необходимым началом, без которого не может быть ни продолжения, ни тем более успешного завершения. Неудача, ошибка как бы входят в состав успешного дела, вместе с ним противопоставляя причастному хаосу неделанию-небытию. Перводействие прорывает границу между небытием и бытием, и это придает ему мироустроительное значение, вне зависимости от конечного успеха. В этом смысле первый шаг действительно важнее и труднее всех последующих: "почин всего дороже".

Еще один аспект неудачливости первочеловека — его причастность прежде всего слову, а не делу. И хотя именно словом начинается (рождается) любое человеческое ("прометеевское") дело, но "вторые", "деловые" люди, принявшие дело уже готовым и забывшие о его родословной, видят в первочеловеке, который первым сказал о деле, дал ему имя и тем самым положил начало, просто болтуна и бездельника.

Связь с огнем объединяет Прометея с другими вариантами первого человека — Адамом²⁶, трикстером²⁷ (ср. "огненного человека Каскета у кетов"), фольклорным дураком²⁸, перво-творцом-демиургом, часто выступающим в обличье гончара или кузнеца — "хозяина огня".

Трикстерная природа Прометея проявляется в мотивах хитрости, обмана, воровства, смеха. Смех в связи с Прометеем возникает чаще, чем можно было бы ожидать от такого трагического персонажа. Он может иметь разную субъектно-объектную отнесенность (смех не только Прометея, но и над ним), разную мотивировку, а иногда и отсутствие видимой мотивировки. Это говорит о том, что смех органически присущ всей ситуации рождения первослова и первочеловека. Вот несколько примеров. После кражи Прометеем огня

В гневе к нему обратился Кронид, облаков собиратель:
"Сын Иапета, меж всеми искуснейший в замыслах хитрых!
Рад ты, что выкрал огонь и мой разум обманом опутал
Иа величайшее горе себе и людским поколениям!
Им за огонь ниспошлю я беду. И душой веселиться
Станут они на нее и возлюбят, что гибель несет им".
Так говоря, засмеялся родитель бессмертных и смертных.

(Гесиод. Труды и дни, 53-59)

Странным выглядит это сочетание гнева со смехом у Зевса и беды с весельем у людей. Точно так же смех и гнев соединяются у Зевса в "Теогонии" (543-547) после обмана с тушей быка:

"Сын Иапета, меж всеми владыками самый отличный!
Очень неровно, мой милый, на части быка поделил ты!"
Так насмеялся Кронид, многосведующий в знаниях
вечных.

И, возражая, ответил ему Прометей хитроумный,
Мягко смеясь, но коварных повадок своих не забывши [...]

Похожая ситуация описана в упомянутом гомеровском гимне "К Гермесу" (389-390): после кражи младенцем-Гермесом коров у Аполлона "Раскохотался Кронид, на мальчишку лукавого глядя, | как хорошо и искусно насчет он коров отпирался" (перевод В.В.Вересаева).

У Эсхила Прометей чаще всего является объектом смеха, что

естественно объясняется положением поверженного, униженного героя (это типичное положение образцового объекта смеха — дурака, "дурацкое положение"). Ср.: "Прометей. Пускай бы меня под землю, в Аид | Упрятал он, в Тартар низвергнул глухой [...] Тогда б никого, ни богов, ни людей, | Потешить страданье мое не могло. | Ведь я на потеху заклтым врагам | Игралицем ветров повешен! (152–158)".

Связь с огнем в сочетании с рядом других общих черт позволяет сблизить Прометея с армянским Ва(х)агном. Почти все из того немногого, что известно о Ваагне, находит соответствие в мифе о Прометее. Ваагн, как и титаны, сын Неба и Земли, т.е. третий по "космическому" счету, представитель и воплощение третьего мира. Как эпитет этого третьего мира — пространства между земной и небесной твердью — можно трактовать "пурпуровое море" в "Песни о Ваагне" (*Мовсес Хоренаци*. История Армении, 1.31), названное третьим после Неба и Земли. Впрочем, первочеловек связан и с водой, с Нижним миром, ср. родственные отношения Прометея с Океаном и океанидами. Огненность пронизывает все существо Ваагна, он, можно сказать, является олицетворением огня: "У него были огонь-волосы, | У него была борода-полымя | И глаза (словно два) солнышка".

Драконоборству Ваагна, закрепленному в его имени (из иранск. *Vərəθraγna* 'убийца Вритры') и постоянном эпитете *vī-sarak* 'až 'истребитель вишапов', отвечает участие Прометея в титаномехии на стороне Зевса.

В обоих мифах фигурируют мотивы хищения с неба и тростника. Ваагн крадет не огонь, а солому (отсюда другой его эпитет — *jardagol* 'соломокрад' и название Млечного пути — "След соломокрада"), но связь с огнем прослеживается и здесь. Вот как рассказан этот эпизод в "Космографии" Анании Ширакаци (6): "Некоторые из первых армян также говорили, что суровой зимой Ваагн, предок армян, украл солому у Баршама, предка ассирийцев, что у нас, по преданию, и называют следом вора соломы" ²⁹. Похищение совершено суровой зимой (чем оно, по-видимому, и мотивировано) у Баршама, чье имя по-сирийски значит "Сын солнца", — т.е. у такого же небесного "хозяина огня", как Зевс или Гефест. Показательно и то, что рассыпанная Ваагном солома отождествляется со звездным Млечным путем (об астральных связях Ваагна см. ниже). Горючесть соло-

мы³⁰ так же важна для нашей темы, как и ее способность выступать заместителем человека в различных обрядах (ср. соломенные чучела мифологических персонажей типа слав. Костромы и Масленицы, сжигаемые в сопровождении смеха и песен) Те же мотивы — связь с огнем, (перво)человеком, словом, пением — характерны и для тростника. Прометей приносит огонь в стволе нартека, а Ваагн сам рождается из горлышка тростника. Рождение (создание) первых людей во многих мифологиях связано с тростником; ср. паскалевское определение человека — “мыслящий тростник”³¹. Тростник — древнейший материал для изготовления духовых музыкальных инструментов³², точнее всего имитирующих человеческий голос³³. Из него же делалось древнейшее орудие письма — тростниковое перо, связь которого со словом и человеком была некогда гораздо более прозрачной, чем теперь³⁴. Тростник использовался и как инструмент для измерения, мера, мерка. Одно из значений др.-греч. *χάλαμος* — ‘мера длины, равная $6\frac{2}{3}$ πήχεις (локтей)’. От др.-греч. *χάλη* ‘камыш, тростник’ образовано слово *χαλῶν*, первоначально ‘прямой прут’, затем — ‘линейка, правило’, ‘отвес’, наконец — ‘правило, норма, мера, образец’. И здесь тростник выступает заместителем человека — “меры всех вещей”, по Протагору. Сходство тростника с человеком — частный случай более общего соответствия “человек — растение” — основано на нескольких признаках: прямизна и устремленность вверх (рост) — ср. прямохождение и связанную с ним двуногость как определяющие признаки человека; полость, пустотелость и связь с огнем: огонь внутри тростника как душа (мысль, слово, логос) в человеке; способность издавать звуки (“петь”); хрупкость, ломкость, брэнность (“трость, ветром колеблемая”) и т.д. Значение тростника в жизни древнего человека было так велико, что он мог даже обожествляться, ср. шумеро-аккадскую Нисабу (Нидабу), богиню растительности — тростника и злаков — и мудрости, покровительницу искусств (прежде всего письма и счета) и наук, ведавшую измерениями и следившую за соблюдением границ и договоров.

О Ваагне как первочеловеке — предке армян — говорит в приведенном отрывке Анания Ширакаци. Значима и его ссылка на “первых армян” — как бы непосредственных свидетелей и адресатов деяния Ваагна.

"Титанизм" Ваагна, вопреки традиционному отождествлению его с героем Гераклом (*Мовсес Хоренаци*, 1.31; *Фавстос Бузанд*, 3.14) и новым сближениям с богами Зевсом (М.Абемян) и Аресом (К.С.Тер-Давтян и С.С.Аревшатян), выводится из следующих "уравнений". Жена Ваагна Астхик (арм. *astik* 'звездочка') — сестра трех братьев Зрвана, Титана и Иапетосте, которых Мовсес Хоренаци (1.6) отождествляет с сыновьями Ноя Симом, Хамом и Иафетом. Но из приводимого им рассказа о борьбе Титана и Иапетосте против владычества Зрвана (в которой Астхик играет роль посредника-миротворца) скорее проступают контуры мифа о борьбе Зевса с титанами. (Вспомним, что имя отца Прометея — Иапет.) В этом же рассказе Зрван назван отцом богов — эпитет, приложимый к первоисточнику этого имени — иранскому верховному божеству Зервану, но и напоминающий о Зевсе, тем более что несколькими строками ниже гора Дюцнкец отождествляется с Олимпом. В другом месте (1.8) Мовсес Хоренаци отождествляет Хама с Кроносом.

Если эти "уравнения" верны, то Астхик и вместе с нею Ваагн оказываются "в одном поколении" с Зевсом и титанами. Попробуем теперь пойти в обратном направлении — от титанов к Ваагну и Астхик. Среди титанов есть женский персонаж со сходным "звездным" именем — Астерия, дочь старших титанов Фебы и Коя/Кея, т.е. двоюродная сестра Прометея³⁵. Мужем Астерии был Перс, чье имя-этноним напоминает об иранском происхождении имени Ваагна. А характеристика Перса как "между всеми другими отличного хитростью" (*ὄς καὶ πᾶσι μετέκρεθε ἰδμοσύνην* — Теогония, 377) сближает его с Прометеем (ср.: "Сын Иапета, меж всех наиболее на выдумки хитрый!", *καίτωλ πέρι μῆδεα εἰδώς* — Теогония, 559). Прометей в свою очередь, как мы видели выше, связан с Кавказом, Азией и — шире — с востоком. Океанида Асия, по Аполлодору (1.2.3), была матерью, а по Геродоту (4.45) — женой Прометея.

В окружении Перса есть еще один, на сей раз мужской, персонаж с астральным именем — Астрей, брат Перса и муж богини утренней зари Эос. Их дети — Анемы и Астры, т.е. ветры и звезды, среди которых особое место занимает Эосфор, букв. 'Зареносец', персонификация утренней звезды. В римской мифологии Эосфору соответствует Люцифер, и это имя вводит нас в новый круг образов и представлений (см. ниже).

Очевидная составность, прозрачная внутренняя форма имени Прометея делает его похожим на прозвище, эпитет. Эпитетом является и источник имени Ваагна — *Vəgəbgaṭa*. Не является собственно именем и *Лерс*. Можно поэтому предположить, что исконно они имели другие имена, не исключено, что одно и то же³⁶. Каким могло быть это имя? Семантика его (насколько можно говорить о семантике имени собственного) могла включать любой из основных "прометеевских" мотивов, но скорее всего — их все в синкретичном виде. Идеальным вместилищем для такого смыслового богатства обычно являются наиболее "пустые", "общие" слова или заимствования. В нашем материале одной из самых "разработанных" является астральная символика, восходящая к именам семитских божеств Астара (Истара), Астарта, Иштар. Подчеркнем "половой синкретизм" (Астар — Астарта, Астрей — Астерия, ср. еще богиню справедливости Астрею, сюда же пара Прометей — Пандора у Вяч.Иванова), вообще характерный для представлений о первочеловеке³⁷, в котором сходятся (вернее, еще не разошлись) все противоположности: мужское и женское, человеческое (божественное) и природное, правда и ложь, ум и глупость, соединение и разделение (мир и война, любовь и распря). Первочеловек соединяет в себе не только все человеческие качества, но и как бы всех людей — носителей этих качеств (ср. Пурушу). В этом смысле первочеловек — это и всечеловек и общечеловек, всеобщий посредник, медиатор. Любое общение между людьми возможно только через него. Везде, где есть хотя бы двое, есть и третий — первочеловек. Важно то, что объединяет начальное: роль третьего (посредника) играет первый.

У кавказских народов существует целая серия похожих героев — так называемые кавказские Прометеи, богоборцы, похитители огня, приковываемые к скале и терзаемые хищной птицей, ср. грузинского Амирани, ингушского Курюко, абхазского Абрскила, адыгского Насрен-жаче, других героев нартовских сказаний, армянских Артавазда и Мгера. Сходство так велико, что напрашивается предположение об общности происхождения или о заимствовании. Данные греческого мифа, упорно связывающие Прометея с Кавказом и Азией (под которой понималась Малая Азия), склоняют к выводу о заимствовании (что не исключает генетической общности на значительно более глубоком уровне), причем

направление заимствования — с востока на запад, из (Малой) Азии в Грецию. Правда, в древнейшей версии мифа, у Гесиода, нет упоминаний Кавказа и Азии, зато все гесиодовское сказание о первых поколениях богов, как заметил еще в 40-х годах Г.Г.Гютербок³⁸, имеет ряд общих черт с хурритскими мифами.

Хурриты, чей язык предположительно относят к нахско-дагестанской группе кавказских языков³⁹, пришли на Ближний Восток из Закавказья. "К началу второго тысячелетия до н.э. они уже прочно осели на юге Малой Азии, в Сирии, Палестине, Северной Месопотамии и в предгорьях Загроса. Культура хурритов составила связующее звено между восточным и западным Средиземноморьем"⁴⁰. По мнению Г.Вильгельма, "исконно хурритским, во всяком случае лишенным древневосточных параллелей, является мотив о свергнутом повелителе богов, пытающемся вернуть себе утраченную власть. [...] Мотив бунтарей против бога Бури, порожденных старшими богами, проник из Южной Анатолии и Северной Сирии в греческую мифологию, которой известны различные версии истории о порожденном Геей и Тартаром или же Кроносом чудовище Тифоне, угрожавшем Зевсу, но в конце концов оказавшемся побежденным им"⁴¹. Но собственно мифу о Прометее ни в хурритской, ни в шумеро-аккадской мифологии как будто нет соответствия. "Странно, — пишет Э.Кьера, — но мы до сих пор не нашли еще мифа, в котором говорилось бы об овладении огнем. Миф о Прометее пока не встретился нам в вавилонской литературе, хотя, возможно, позднее мы обнаружим его"⁴².

Но овладение огнем, при всей его важности, не исчерпывает содержания мифа о Прометее. Если исходить из всего комплекса прометеевско-первочеловеческих мотивов, то предшественника Прометея можно усмотреть в шумеро-аккадском Энки (Эйя, Эа). На первый взгляд, Энки, бог подземного пресноводного океана Абзу, не может иметь много общего с огненосцем Прометеем, но даже беглый обзор связанных с ним мотивов показывает, что это не так. Схождений так много, вплоть до отдельных деталей, что подробный анализ месопотамских источников мог бы даже прояснить некоторые темные места греческого мифа (и наоборот). Вот основные мотивы.

Мудрость, всеведение (Эа — "сверхмудрый, хитроумный, искусный"), способность предвидения: именно Энки/Эа пре-

дупредил шумеро-аккадского "Ноя" Зиусудру/Утнапишти о потопе и посоветовал построить корабль — как Прометей Девкалиону; здесь Энки выступает сразу в нескольких ролях — провидца, доброго советчика, учителя и спасителя людей, "хранителя человеческих судеб".

Связь со словом: Энки — "властелин красноречия", "владыка истинных слов", бог искусства заклинаний. Он смешал языки, положив тем самым конец "золотому веку": "В их устах языки изменил, разногласие установил, | Когда речь человечья единой была" ⁴³. (Здесь звучит еще один "прометеевский" мотив — разделения).

Энки — хранитель *ме*, божественных сил, управляющих миром. Смысл этого понятия передают словами (обычно во множественном числе) *суириность, суть, закон, установление, норма, мера, предопределение*. Даже самые конкретные употребления этого шумерского слова, по-видимому, предполагали некий глубинный, всеобъемлющий смысл — что-то вроде позднейшего "мирового разума". Можно заметить, что сходные смыслы (но уже на более высоком уровне абстракции) связываются с греч. λόγος. У шумеров существовала, говоря словами С.Крамера, "доктрина о созидательной силе божественного слова", которая была впоследствии принята на всем Ближнем Востоке ⁴⁴. Ср. древнеегипетские представления о творческом слове бога Птаха, который сам есть мысль и речь и первое созидательное начало ("Мемфисский богословский трактат"); в этих представлениях видят один из истоков новозаветного учения о Логосе ⁴⁵.

Создание людей. Энки вместе с богиней-матерью Нинхурсаг/Нинмах вылепил людей из глины (в том числе и уродов ⁴⁶), и то, что он хозяин подземных вод, хорошо увязывается с двойственной — водно-земной — природой людей, созданных Прометеем.

Учительство, приобщение людей к культуре. Из "благ цивилизации", дарованных Энки, особо отметим строительство домов, использование плуга, ярма и упряжки. Последние два — к теме ζυγόν 'ярмо, ноша, бремя'. Сюда же можно отнести и "бремя богов", о котором говорят Энки и его мать в мифе о сотворении человека: "Бремя богов, их корзины, на него да возложим!" Ср. слова сына За Мардука в вавилонской поэме "Энума элиш": «Я свяжу жилы, я плоть укреплю костями, | Я

люлю создам, я его назову "человеком". | Воистину я сотворю человека, люлю. | Бремя богов на него возложу я, | Дабы они вздохнули свободно». Эти фрагменты могут бросить свет на происхождение Прометеевых цепей (уз): возможно, первоначально это было бремя забот (воплотившееся в корзинах — как чем-то сплетенном, связанном? ср. βέω), которое боги переложили на человека, в чем и состояла цель его создания. Таким образом, человек изначально несет бремя забот, служения богам, тяжелого ("в поте лица") труда и даже вины (ср. *работа* : *раб*, *служение* : *слуга*, *повиновение* : *вина*). Отсюда недалеко до идеи первородного греха.

А плуг — к теме разделения: лемех плуга сродни тому медному резаку, при помощи которого, по хурритскому мифу, Небо было отделено от Земли; им воспользовался Эа, чтобы "срезать" Удликумми; ср. др.-греч. λαῖον 'лемех' : λίω, а также топор Прометея, помогший Зевсу разрешиться от бремени Афиной. В стихе из гимна Энки: «Борозде священной "уста" открыл он» — находим новый поворот этой темы: разделение как раскрытие уст (ср. *развязывать язык*, *разрешить молчание*, *немоту*).

Энки проводит границы в соответствии с договорами и поручает соблюдать их солнечному богу Уту, "судье и посреднику богов. Все эти мотивы — границ, договоров, суда, посредничества — связаны друг с другом и с предыдущим мотивом разделения.

"Первочеловечность". Известное предположение С. Крамера, объясняющее мотив сотворения Евы из ребра Адама игрой слов, восходящей к мифу об Энки и Нинхурсаг, фактически приравнивает Энки к Адаму. Имя шумеро-аккадского первочеловека Оанн(ес)а предположительно связано с эпитетом Энки *умтаку* 'мастер'. Таким образом, и здесь создатель первых людей сам оказывается первочеловеком.

Приведем, выделяя ключевые слова, наиболее показательные отрывки из двух гимнов Энки, удивительно насыщенных "прометеевско-первочеловеческими" мотивами.

Владыка волшебного взгляда, погруженный в раздумье, недвижный — все равно проникаешь все сущее, | Энки, твоим безграничным всеведением возвышен Совет Ауннаков! | Многомудрый! Покорности ждущий, когда его разум направлен | На миротворчество и решения! | Советчик, в

судебные споры вникающий | От восхода до солнечного заката! | О Энки, владыка истинных слов, тебя хочу я прославить!"

Во втором гимне сам Энки говорит о себе:

Мой отец, властелин вселенной, | Во вселенной дал мне сиянье. | Предок мой всех стран владыка, | Все сути собрал, вложил мне в руку! | Из Экура, храма Энлиля, | К Абузу моему в Эредуге все искусства, всю искусность мою принес. | Я — праведное семя, быка великого исторжение, я — сын первородный Ана! | Светоч, взошедший в Кигале, — я, владыка великий Шумера — я! [...] Писарь книги вселенной — я, | Разум премудрый всех стран — я! | С Энлилем вместе на горных вершинах, откуда он смотрит, судьбы решаю — я! | Решение судеб, там, где солнце встает, он вложил в мои руки! [...] Я — господин, чье слово свято, всех я превыше, я властелин! | По Слову моему загон построен, хлев возведен, | Слово мое к небесам приблизилось — с небес дождит изобилие! | Слово мое к земле приблизилось — рыб потоки несет половодие.

Этим многократно повторенным "я" гимн перекликается с монологом эсхилового Прометея о его благодеяниях людям (436–471, 476–505); ср. такие выражения, как "кто же, как не я...", "я первый, кто...", "не кто иной, как я...", "кто скажет, что не я, а он...". Слово, движущееся между небесами и землей, — емкий прометеевский символ, можно сказать, что Прометей и есть воплощение этого слова.

Но что же с похищением огня? Уже из цитированных отрывков видно, что связь с огнем и светом вполне органична для Энки (ср. "сияние", "светоч", упоминания солнечного восхода и заката). Она проявляется и в его тесной близости с богом солнца Уту и особенно с сестрой Уту — Инанной. Инанна, богиня любви и распри (т.е. соединения и разделения!), олицетворение утренней звезды, предшественница Иштар, Астарты и Астара, а также Астерии, Астрея и Астхик, есть в некотором смысле (функционально) "женский двойник" Энки. И здесь двойничество могло оборачиваться полярной противоположностью; так, Инанна все-таки больше ассоциируется с небом, а Энки — с Нижним миром, но, будучи по сути своей посредниками, оба они причастны

всем трем мирам, служат связью между ними. Известный сюжет о нисхождении Инанны в преисподнюю и возвращении оттуда предваряет траекторию движения звезды-перепелки Астерии, упавшей в море, и огненосца Прометея (доставка огня с неба на землю, затем низвержение в бездну, изофункциональное приковыванию к скале, за которым — через "огромное время" — должно последовать освобождение, "выход на свет").

Но нас здесь больше интересует другой сюжет — о похищении Инанной ме у Энки. Если верны предположения о связи ме с логосом и логоса с огнем, то в этом эпизоде можно видеть один из источников главного прометеевского деяния. "Огненная составляющая" мифа, которая все-таки несколько слаба в шуммеро-аккадской версии, могла быть усилена (или прояснена) индо-иранским влиянием. В связи с этим нельзя не остановиться на древнеиндийском Агни.

Этот наименее антропоморфный из всех рассматриваемых персонажей тем не менее с большой полнотой представляет "перво-человеческие" мотивы, в том числе самые архаичные. Агни — сын Неба и Земли, заполняющий оба мира, посредник между ними ("вестник", "гонимец", "возница"), тройственный во многих отношениях⁴⁷ и в то же время "первый с самого начала", "первенец", прародитель, предок, он "породил это потомство людей"⁴⁸ (Ригведа, 1.96.2. Здесь и далее перевод Т.Я.Елизаренковой), ср. "Тебя, о Агни, первым Аю для Аю | Сделали боги" (1.31.11. Аю — букв. "живой", "человек"). Постоянно подчеркивается близость, дружественность Агни к людям, он "родственник", "союзник милый", "защитник", "пастырь народа". Еще один его эпитет — *Вайшванара*, букв. "принадлежащий всем людям", ср.: "О Вайшванара, ты пуп (человеческих) поселений. | Ты (всегда) держал людей, как опорный столб" (1.59.1-2).

Агни мудр, прозорлив, всеведущ, он—"знаток всех существ", "возбудитель мыслей", "знающий границы людских поселений" (1.72.7), тот, "кто знает божественные обеты, | Рождения рода человеческого" (1.70.1-2). Типичны для него и мотивы рождения, юности (он — "новорожденный", "самый юный"⁴⁹), сыновства, смеха (Агни — "веселый бог", "веселый хотар", "радостный прозорливец"), кражи ["исчезающий тайно, словно вор — с (украденным) скотом", 1.65.1-2], камня, горы (одно из мест рождения Агни — скала), соломы (непременный атрибут обряда

жертвоприношения — соломенная подстилка *darhīs*, название которой этимологически связано с *brahman*⁵⁰), воды: Агни — "царь вод", как Энки, владетель Абзу.

Но особенно глубоко и всесторонне разработан мотив слова, речи, прежде всего ритуальной (пение гимнов, произнесение заклинаний). Агни — покровитель и вдохновитель поэтов и сам поэт⁵¹, "первый, самый настоящий Ангирас" (1.31.2), "прозорливый отец тех (слов), что должны быть сказаны, [...] чья речь истинна" (3.26.9). Часто обыгрывается сходство языков пламени с языком — органом речи. Встречается и прямое уподобление Агни "сверкающей священной речи" (3.29.15).

Слово Агни — из Прометеевой триады, предшествующее делу (при том что делом обычно называется обряд, жертвоприношение, ср. 3.12.7): "Агни — хотар, поставленный впереди | Обряда, (бог,) движущийся в разные стороны. | Он знает жертвоприношения по порядку" (3.11.1). Отметим это движение в разные стороны (приводящее на память и разделительно-соединительную функцию первочеловека, и раскачивание подвешенного героя, и мелькание, маяченье знака⁵²) и порядок (дела, жертвоприношения), возникающий именно в этом акте полагания одного впереди другого. Творческое, созидательное прометеевское слово предстает вполне материальной и действенной силой. Агни — "ртом везущий (жертву), с речью, приносящей потомство". Ср. еще: "Даже крепкие твердыни отцы наши Ангирасы | Проломили гимнами, (а) скалу — ревом. | Они создали нам проход к высокому небу. | Они нашли день, солнце, знамя утренней зари" (1.71.2).

Переходя к последнему персонажу — Иисусу Христу, — приведем еще одну цитату из Ригvedы, содержащую сразу несколько переключек с евангельскими мотивами: "Знамя всего, отпрыск вселенной, | Рождаясь, он заполнил оба мира. | Даже твердую скалу расколел он, уходя вдаль, | Когда пять народов почитали Агни" (10.45.6).

Распятый Христос — такой же мировой символ страдальца за человечество, как и прикованный Прометей. Но при всей своей очевидности это сопоставление христианского бога с языческим титаном никогда не пользовалось популярностью в христианской Европе и если и встречалось, то в форме противопоставления, как, например, в следующих словах Вяч.Иванова о Прометее: "Поистине он положил душу свою за человек, но совершил этот

подвиг не как Агнец Божий, а как мятежный Титан, — в грехе и дерзновенной надежде" ⁵³.

"Первочеловечность" Иисуса Христа имеет более сложный — опосредованный и инвертированный ⁵⁴ — характер. В качестве посредствующего звена выступает ветхозаветный Адам. Христос в евангелиях называет себя "Сын человеческий" (евр. *ben 'ādām*, букв. "сын Адама"). По богословской традиции, восходящей к апостолу Павлу, Христос трактуется как "второй" ("новый", "последний") Адам, ср.: «Есть тело душевное, есть тело и духовное. Так и написано: "первый человек Адам стал душою живущею", а последний Адам есть дух животворящий. Но не духовное прежде, а душевное, потом духовное. Первый человек — из земли, перстный; второй человек — Господь с неба» (1 Кор 15.44–49).

Христос — первый не только по важности, но и — парадоксальным образом — по времени. Ср. слова Иоанна Крестителя: "Сей был Тот, о Котором я сказал, что Идущий за мною стал впереди меня, потому что был прежде меня", *ὅτι πρότερός μου ἦν* (Ин 1.15). В другом месте: "Иисус сказал им: истинно, истинно говорю вам: прежде нежели был Авраам, Я есмь" (Ин 8.58). Ср. в гимне Агни: "Ты стал отцом богов, хоть ты и есть (их) сын" (РВ, 1.69). Христос — перворожденный и первый воскресший из мертвых: "рожденный прежде всякой твари", "Он есть прежде всего, и все Им стоит". "Он — начаток (*ἀρχή*), первенец из мертвых, дабы иметь Ему во всем первенство" (Кол 1.15,17,18). "Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут, каждый в своем порядке: первенец Христос, потом Христовы, в пришествие Его. А затем конец, когда Он предаст Царство Богу и Отцу, когда упразднит всякое начальство и всякую власть и силу" (1 Кор 15.20–24). Таким образом, Христос не только первый, но и последний — первый с конца: "Я есмь Альфа и Омега, начало и конец, Первый и Последний" Ср. в Ветхом завете: "Я, Господь, первый, и в последних Я тот же" (Ис 41.4).

Образ Христа, имеющего упразднить всякое начальство и всякую власть и силу (*καταργήσῃ πάσαν ἀρχὴν καὶ πάσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν*), возвращает нас к "мятежному Титану" и его "конвоирам" Кратосу и Бие. В "Протагоре" настойчиво повторяется мысль о том, что Прометей не сумел научить людей жить обществом (321d — 322b). Первочеловек, находящийся "в самом нача-

ле", у самых истоков социальности, т.е. на границе природы и общества, при определенном взгляде — "изнутри" общества — видится стоящим вне и часто против общества. Законодатель (ср. родство слов *закон* и *начало*) оказывается как бы вне закона, высший судья — несудим. (Так и первослово-логос противостоит обычному, вторичному "Зевсову" слову-мысли.) Прометей у Вяч.Иванова — "зачинщик раздора", в трагедии он говорит: "Не мир мне надобен, но семя распри"⁵⁵. Это почти дословно совпадает со знаменитым речением Христа: "Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч" (Мф 10.34). В Евангелии от Луки (12.49) сказано немного иначе: "Огонь пришел Я низвести на Землю, и как желал бы, чтобы он уже возгорелся!" Здесь нельзя не вспомнить Прометеев огонь и его различные (астрально-солярные) воплощения. Хотя огонь Христа и приравнен к мечу, в конечном счете он так же благодетелен для человечества. Меч в свою очередь приравнивается к слову, ср.: "Из уст же Его исходит острый меч, чтобы им поражать народы" (*καὶ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ἐκπορεύεται ῥομφαία ὀξεῖα*, Откр 19.15); "Ибо слово Божие живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого" (Евр 4.12); ср. многочисленные пословицы типа: "Не ножа бойся, языка", "У него язык как бритва", "Слово не стрела, а разит". А разящее слово, замыкая круг, уподобляется пожирающему огню: "И если кто захочет их обидеть, то огонь выйдет из уст их (*πῦρ ἐκπορεύεται ἐκ τοῦ στόματος αὐτῶν*) и пожрет врагов их (Откр 11.5). "Думаете ли вы, — продолжает Христос у Луки (12.51), — что Я пришел дать мир земле? Нет, говорю вам, но разделение" (*διαμερισμόν* — 'раздор, раскол'). Как мы уже говорили, разделение-соединение — типичная функция первочеловека-посредника (вспомним еще раз Атланта, служащего как бы распоркой — *ἑρῴον*! — между небом и землей, и За с его резаком — далеким предком Иисусова меча-огня). Разъединить, расчленив, разрушить — и соединить, скрепить по-новому, на новых основаниях — в этом смысл всякого творческого, т.е. первичного, начального акта, например первожертвы. Так и третий судья разводит спорщиков по сторонам, чтобы свести, примирить их.

В евангелиях эти мотивы углубляются и обретают новые оттенки, так же как ключевые "прометеевские" слова *δέω*, *λίω* и однокоренные: "Истинно говорю вам: что вы свяжете (*δῆτύετε*) на

земле, то будет связано на небе; и что разрешите (λύσῃτε) на земле, то будет разрешено на небе. Истинно также говорю вам, что, если двое из вас согласятся на земле просить о всяком деле, то, чего бы ни попросили, будет им от Отца Моего небесного. Ибо где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них" (Мф 18.18-20; ср. 16.19); "Не думайте, что Я пришел нарушить (καταλύσαι) закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить. [...] Итак, кто нарушит (λύσῃ) одну из заповедей [...]" (Мф 5.17, 19).

А ζυγός в устах Иисуса по смыслу даже ближе к шумерскому "бремени богов": "Придите ко Мне, все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас. Возьмите иго Мое (ζυγόν μου) на себя, и научитесь от Меня [...] Ибо иго Мое благо, и бремя (φορτίον) Мое легко" (Мф 11.28-30).

К огненным и звездным связям Христа ср. его описание в Откровении Иоанна Богослова (1.12-16). Иоанн Креститель о Христе: "Я крещу вас в воде в покаяние, но Идущий за мною сильнее меня; [...] Он будет крестить вас Духом Святым и огнем.[...] и соберет пшеницу Свою в житницу, а солому сожжет огнем неугасимым" (Мф 3.11-12). Вряд ли случаен здесь и мотив сожжения соломы. Символичен эпизод с волхвами — магами-звездочетами — и звездой Иисуса, по которой они нашли его. Обратим особое внимание на то, что звезда — восточная, т.е. "утренняя", и на восточное, по многим толкованиям — персидское, происхождение волхвов. К востоку и небесному огню ср. еще Мф 24.27: "Ибо, как молния исходит от востока и видна бывает даже до запада, так будет пришествие Сына человеческого". Вот, наконец, прямое самоотождествление Христа со звездой: "Я есмь [...] звезда светлая и утренняя" (Откр 22.16).

Со всем сказанным органично увязывается начало Евангелия от Иоанна (1.1-18), представляющее собой некий сгусток "первочеловеческих" мотивов. Простой перечень ключевых слов (ключевых не только для нашей темы, но и для данного отрывка) подтверждает это: *начало* (ἀρχή), *Слово* (λόγος), *Бог* (θεός), *Свет* (φῶς), *рождать(ся)* (γίγνομαι; этот глагол, употребленный здесь десять раз, в синодальном переводе лишь однажды передан глаголом *родиться*), *человек* (ἄνθρωπος), *мир* (κόσμος), *закон* (νόμος), *истина* (ἀλήθεια), *единственный*, *единородный* (μονογενής).

Рассмотрим коротко еще несколько "прометеевских" мотивов, связанных с Христом.

Христос как посредник, "ходатай (μεσίτης) нового завета": "Ибо един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус, предавший себя для искупления (ἀντί-λυτρον — к λύω) всех" (1 Тим 2.5-6). Это соотношение "один — все" (один как все, один за всех) — еще один определяющий признак первочеловека. Первый человек — один, единственный (отсюда такие характерные мотивы, как одиночество, сиротство, отсутствие потомства), но он соотносится со всем человечеством: является всеобщим предком, всеобщим посредником, всеобщим спасителем и т.д. У древнейших мифологических персонажей (Пуруша, Один, Имир, иудейский Адам, титаны, гиганты, гекатонхейры и др.) это опять-таки находит буквальное выражение в тысячеглавости, тысячеглазости, сторукости, громадных размерах, сверхъестественной силе. В христианстве это соотношение во многом переходит в духовную сферу. Вот как, к примеру, формулируется всеобщее посредничество Христа: "где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них".

Даже такой архаичный и, казалось бы, чисто мифологический мотив, как драконоборство, представлен в канонических текстах об Иисусе Христе, причем в выражениях, напоминающих миф о титанах и Прометее: "И увидел я Ангела, сходящего с неба, который имел ключ от бездны и большую цепь в руке своей. Он взял дракона, змия древнего, который есть диавол и сатана, и сковал (ἔδραεν) его на тысячу лет, и низверг его в бездну, и заключил его, и положил над ним печать, дабы не прельщал уже народы, доколе не окончится тысяча лет; после же сего ему должно быть освобожденным (βεῖλυθῆναι) на малое время" (Откр 20.1-3).

Сходство не только в общемифологических мотивах (дракон, нисхождение с неба, низвержение в бездну, закование в цепи), но и в некоторых деталях. Ср. с приведенным отрывком следующие места из Гесиода и Эсхила:

И Титанов отправили братья [сторукие]
В недра широкодорожной земли и на них наложили
Тяжкие узы (δέσμοισι), могучеством рук победивши

надменных.

Подземь их сбросили столь глубоко, сколь далеко от неба,
Ибо настолько от нас отстоит многосумрачный Тартар.

(Теогония, 717-721)

[Гермес Прометею] Ведь сперва отец
Утес вот этот огнекрылой молнией
И громом разобьет и под обломками
Твое скоронит тело, навалив камней.
Когда же время истечет огромное,
Ты выйдешь на свет.

(Прометей прикованный, 1016-1019)

Выход Христа из гробницы, вход в которую бы́л завален большим камнем (по три раза упомянутым в Мф и Мк), напоминает этот последний эсхилловский фрагмент. Двойственный Прометей (одновременно титан и титаноборец) сродни и дракону-змиею, и ангелу, сходящему с неба, и самому Христу, который в Евангелии от Иоанна (3.14-15) уподобляется змее: "И как Моисей вознес змию в пустыне, так должно вознесена быть Сыну человеческому, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную". Имеется в виду следующее место в Ветхом завете: "И сказал Господь Моисею: сделай себе (медного) змея и выставь его на знамя, и (если ужалит змей какого-либо человека), ужаленный, взглянув на него, останется жив" (Числ 21.9). Титан-титаноборец, змей, спасающий от змеев, Агни — "змей метнувшийся" (РВ, 1.79.1; ср. сходство огня и змеи в загадках) и убийца Вритры — составляют ряд, который можно продолжить. С этим можно связать и принесение в жертву самого себя (Пуруша, Один), с предельной наглядностью показывающее совмещение в первочеловеке субъекта и объекта (перво)действия.

Прометеевское слово показывает (ср. *сказать*), являет (*заявлять, объявлять*), проясняет (*объяснять*), освещает невидимое, скрытое, темное, тайное, в частности будущее. Отсюда его связь со светом⁵⁶ (восходящая к связи с огнем и рождением — "появлением на свет"), глазами, зрением. Прометей, давший разум дотоле неразумным ("неговорящим") людям, замечает: "Раньше люди | Смотрели и не видели и, слыша, | Не слышали"⁵⁷ (βλέποντες ἔβλεπον μάτρω, | χλῦοντες οὐκ ἔκρουον, *Aesch. Prom.*, 447-448)⁵⁸. Христос, в Евангелии от Иоанна не-

однократно называемый светом ("Я свет пришел в мир, чтобы всякий верующий в Меня не оставался во тьме". — Ин 12.46), употребляет почти ту же формулу, вероятно имевшую характер поговорки (в евангелиях это цитата из Книги пророка Исайи, 6.9–10): "Потому говорю им притчами, что они видя не видят и слыша не слышат, и не разумеют" (βλέποντες οὐ βλέπουσιν καὶ ἀκούοντες οὐκ ἀκούουσιν, οὐδὲ συνίουσιν — Мф 13.13). К прозорливцам вроде Прометея применима "обратная" поговорка: "не видя видит и не слыша слышит".

Как и Прометей, Христос чаще всего является объектом смеха, оказываясь в глазах окружающих в положении глупца и безумца. Ср.: "И когда пришел Иисус в дом начальника и увидел народ в смятении, сказал им: выйдите вон; ибо не умерла девица, но спит. И смеялись на Ним" (Мф 9.23–24); "Тогда плевали Ему в лице и заушали Его; другие же ударяли Его по ланитам и говорили: прореки нам, Христос, кто ударил Тебя?" (Мф 26.67–68). Сходные насмешки над пророческим даром звучат в драме Эсхила: "Власть (Прометею). Нет, имя прозорливца незаслуженно | Дано тебе богами: как избавишься | От этих путей надежных, предскажи пойдешь!" (86–88). Снова евангелие: "Проходящие же злословили Его, кивая головами своими и говоря: Разрушающий (καταλύων) храм и в три дня Созидающий! спаси Себя Самого; если Ты Сын Божий, сойди с креста" (Мф 27.39–40). Прометей: "Вот сколько ухищрений для людей земных | Придумал я, злосчастный. Мне придумать бы, | Как от страданий этих самому спастись" (469–471). С Христом перед распятием обращаются как с карнавальным шутком: "И, раздев Его, надели на Него багряницу. И, сплетши венец из терна, возложили Ему на голову, и дали Ему в правую руку трость (χάλαρον); и, становясь пред Ним на колени, насмеялись над Ним, говоря: радуйся, Царь Иудейский! И плевали на Него, и, взяв трость, били Его по голове. И, когда насмеялись над Ним, сняли с Него багряницу, и одели Его в одежды Его, и повели Его на распятие" (Мф 27.28–31). Такие места, вероятно, имел в виду М.М.Бахтин, когда говорил о карнавальном стихии в евангелиях.

Средневековый довод "Христос никогда не смеялся" до сих пор используется как решающий для дискредитации самого смеха. Действительно, в канонических текстах нигде не говорится о смехе Христа. Это вполне объяснимо. Весь смысл пришествия

Христа в том, чтобы пострадать и погибнуть за людей. Эта ситуация (именно ситуация, хотя она и равна всей земной жизни Христа) исключает смех если не из его жизни, то из жизнеописаний. Но значит ли это, что христианские представления о боге и божественном несовместимы со смехом, весельем, радостью? (Здесь нет подмены понятий: смех — это прежде всего радость, со-радование с "адресатом" смеха и лишь вторично — злорадство, насмешка над объектом.) Это звучало бы нелепо и даже кощунственно. Разумеется, смех двойствен (как двойствен Прометей и человек вообще), в нем есть не только божественное, но и "сатанинское" начало, ведь "сатана—обезьяна бога", но и оно вторично, как всякое подражание. Здесь полная аналогия со словом: все те отрицательные стороны, которые бесспорно есть у слова, нисколько не отменяют его "божественного" (т.е. чисто человеческого в противоположность природному) характера⁵⁹.

Многочисленные подтверждения божественности смеха можно найти не только в мифологии (ср. смех олимпийских богов, вошедший в поговорку под названием гомерического) и поэзии ("Кто смеется? Боги, | Дети да глупцы". — Ф.Сологуб), но и в библейских текстах, в том числе новозаветных. Сам факт земных страданий Иисуса доказывает от противного блаженство неземной жизни, "Ибо Царство Божие не пища и питье, но праведность и мир и радость во Святом Духе" (Рим 14.17). Радость, как и страдание, сопровождает Христа на протяжении всей его жизни, радостью (*εὐαγγέλιον* — 'радостная весть') начинаются и радостью же (воскресением и вознесением Христа) кончаются евангелия. Увидев звезду Иисуса, волхвы "возрадовались радостью весьма великою" (Мф 2.10). В Нагорной проповеди, в так называемых "заповедях блаженства", Христос говорит ученикам: "Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать и всячески неправедно злословить за Меня. Радуйтесь и веселитесь; ибо велика ваша награда на небесах: так гнали и пророков, бывших прежде вас" (Мф 4.11-12). В ответ на вопрос о посте "сказал им Иисус: могут ли печалиться сыны чертога брачного, пока с ними жених?" (Мф 9.15).

Таким образом, и разделение, и распри, и страдания, связанные с Христом, временны, это жертва, приносимая с целью достижения противоположного — соединения, мира и радости.

Мы рассмотрели ряд персонажей, очень разных во многих от-

ношениях, но объединяемых тем, что мы назвали первочеловеческими мотивами. Круг этих персонажей, конечно, можно было бы расширить (ср. прежде всего Митру). Даже если часть намеченных сходжений отнести на счет случайных совпадений или мифологических "общих мест", их число все равно остается достаточно большим. Кроме того, "общие места" ведь предполагают особую, глубинную общность (в конечном счете, по-видимому, генетическую), которая нас здесь прежде всего и интересует.

Эти сходжения (независимо от того, как решать вопрос о конкретных влияниях, прямых или опосредованных заимствованиях) дают основания предполагать существование некоего протомифа о рождении огненного первочеловека-первослова, являющегося, вероятно, частью или продолжением мифа о сотворении мира.

В самых общих чертах реконструируются следующие элементы этого протомифа (дадим их в виде ключевых слов-представлений): Земля-Небо (первое-второе) — рождение — первочеловек-первослово (третье, среднее, воздух-огонь). Основные предикаты, наряду с рождением и в связи с ним: разделение-соединение, движение вниз (низвержение, падение) и вверх (во схождение, вознесение), посредничество.

Особый интерес представляет "логосный" аспект мифа: первослово как член триады "мысль, слово, дело", всеобщий медиатор, творческое, порождающее начало, организующий принцип, закон, с функциями предсказания, предписания, указания, обозначения и т.д.⁶⁰

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Ср. связи Атланта с границей и порогом: он держит небо "там, где граница земли", "в месте, где с Ночью встречается День: чрез высокий ступая | Медный порог, меж собою они перебросятся словом — | И разойдутся" (Гесиод. Теогония, 519, 747-750; здесь и далее поэмы Гесиода цитируются в переводе В.В.Вересаева).
- ² Прометей прикованный, 209-210. Далее трагедия Эсхила цитируется в переводе С.К.Апта.
- ³ Судья [слав. *zъdъ — из и.-е. *som- + dñē-, к которому восходит и др.-греч. σύνθεσις 'соединение', 'складывание', 'соглашение', с тем же корнем, что в имени Фемиды, см.

В.В.Иванов, В.Н.Топоров. О языке древнего славянского права (к анализу нескольких ключевых терминов) // Славянское языкознание. VIII Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1978. С. 231] тоже типичный третий, посредник — сопологающий, примиряющий два слова или дела.

- ⁴ Ср. в русских пословицах *несудимый, бессудный, (и) суда нет на кого* в применении к дураку, миру, богу, царю, правде и к самой пословице.
- ⁵ Об Эпитемеевом, первом по времени, и обратном ему Прометеевом, первом по важности, порядках членов триады "мысль, слово, дело" см. В.Айрапетян. Герменевтические подступы к русскому слову. М. 1992. С. 37, 73.
- ⁶ Как и в случае с Атлантом, это может выражаться в пространственных образах, ср. загадочную "среднюю колонну", к которой у Гесиода (Теогония, 521, сразу после строк об Атланте) привязан Прометей, или гору (Кавказ), к которой, по другим версиям, он прикован. Ср. следующее место из Лукиана: "Гефест. Нужно его распять не слишком низко к земле, чтобы люди, создание его рук, не пришли ему на помощь, но и не близко к вершине, так как его не будет видно снизу; а вот, если хочешь, распнем его здесь, посредине, над пропастью, чтобы его руки были распростерты от этого утеса до противоположного" (Прометей, или Кавказ, 1. Перевод Б.Казанского).
- ⁷ Смешав землю с водой (Апполодор. Мифологическая библиотека, 1.7.1; Овидий. Метаморфозы, 1.81), что указывает на двойственную природу людей и косвенно самого Прометея. По другим версиям (например, в платоновском "Протагоре", 320d), людей создали боги из смеси земли и огня. О создании людей Прометеем говорится в относительно поздних источниках, но с настойчивостью, указывающей на органичность этого мотива.
- ⁸ Здесь актуальны старые смыслы слова *искусство*, лучше сохранившиеся в родственных *искусный, искусенный*.
- ⁹ В этом же ключе можно истолковать первое (по Гесиоду) преступление Прометея — обман Зевса при распределении частей жертвенного быка. Возникновение слова и человека знаменует отпадение от бога части мира, до того безоговорочно и

безусловно ему подвластного. "По-видимому, с этого времени боги стали в меньшей степени богами, потому что на земле появились смертные существа", — иронически замечает Прометей у Лукиана (Прометей, или Кавказ, 13). То, о чем на исходе античности сказано с иронией, во времена Гесиода и Эсхила воспринималось вполне серьезно. Предметно мыслящему древнему человеку приобщение людей "божественному уделу" рисовалось как кража у богов или лишение их обманом причитающихся им благ.

- ¹⁰ Ср. противопоставление $\mu\tilde{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$ — $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ в статье В.Н.Топорова "О ритуале. Введение в проблематику" // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 60: "Если допустима связь др.-греч. $\mu\tilde{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$ 'слово' ('миф', и.-евр. * $\tilde{m}\tilde{i}-\tilde{d}h-$) и родственных ему лексем, обозначающих словесную и даже мыслительную деятельность и их результаты в других индоевропейских языках, со словами, восходящими к и.-евр. * $\tilde{m}\tilde{i}-$, обозначающему неясную, неартикулированную, неполную речь, "квази-речь", "квази-слово" [...], то окажется, что др.-греч. $\mu\tilde{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$ 'слово' (→ миф) мотивируется понятием некоей "до-речи", ее природного субстрата, хаотизированного звукоиспускания. [...] Отсылающему к своим "до-культурным", биологическим корням $\mu\tilde{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$ 'у в этом отношении противопоставлено другое обозначение слова, слова-мысли, слова-идеи — $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ".
- ¹¹ Власть и Сила (Κράτος и Βία/Βίη) — верные слуги Зевса, его персонифицированные атрибуты, которые "неотступно при Зевсе живут" (Гесиод. Теогония, 388).
- ¹² Еще один классический посредник, имеющий много общего с Прометеем (мотивы воровства, плутовства, хитроумия, смеха, тростника, добывания огня — см., например, гомеровский гимн "К Гермесу").
- ¹³ Ср.: "Знак не просто существует как часть действительности, но отражает и преломляет другую действительность, потому-то он может исказить эту действительность или быть верным ей [...]" В.Н.Волошинов. Марксизм и философия языка. Л., 1929. С.16.
- ¹⁴ Ср. басню Федра "Прометей и Обман", в которой "Прометей, людского рода лепщик нового, | Заботливейше изготовил Истину" (перевод М.Л.Гаспарова).

- ¹⁵ По одному из вариантов мифа (Аполлодор, 2.5.4), Прометей первоначально был смертен. Он выпросил у Зевса бессмертие кентавра Хирона, жестоко страдавшего от раны и потому желавшего умереть.
- ¹⁶ *Аполлоний Родосский*. *Аргонавтика*, 3. 1088–1089 (перевод Г. Ф. Церетели).
- ¹⁷ *Вач. Иватов*. Прометей / Собр. соч. Т. 2. Брюссель, 1974. С. 147; ср. с. 161.
- ¹⁸ Ср.: "Существуют многочисленные и разнообразные свидетельства тому, что в определенных условиях и в филогенезе и в отнигенезе резко возрастает тенденция смотреть вперед, то есть про-зревать, преодолевать преграды на пути взгляда, наконец, предвидеть (в широком плане Homo sapiens отличался от других антропоидов именно быстрым возрастанием способности приспособления к будущим событиям; вместе с тем показательно, что детям идея будущего дается легче, чем идея прошлого) [...]". — *В. Н. Топоров*. Об одном специфическом повороте проблемы авторства // "Scribuntur haec...". Проблема автора и авторства в истории культуры. Научная конференция. Москва, 12–15 мая 1993 г. М., 1993. С. 55.
- ¹⁹ "...Кавказ, величайшая из гор по протяженности и высочайшая по величине" (*Геродот*. *История*, 1.203; перевод С. Н. Муравьева). Ср. Аристотель: "Так, в Азии большинство рек, и величайшие, явно текут с так называемых "Парнасских" гор, о которых признано, что это крупнейшие горы на зимнем востоке" (*Метеорологика*. А 13, 350^a18; перевод С. Н. Муравьева).
- ²⁰ *С. Н. Муравьев*. Проблема Аракса — Танаиса — Яксарта и уровень Каспия в VI — III вв. до н.э. // *Mathesis*. Из истории античной науки и философии. М., 1991. С. 119–120.
- ²¹ Ср. этимологическую связь *петь* — *поить* 'давать пить', 'совершать возлияния': *О. Н. Трубочев*. Следы язычества в славянской лексике. 1. *trizna*. 2. *pěti*. 3. *kobь* // *Вопросы славянского языкознания*. 1959. Вып. 4. С. 135 и сл.
- ²² *С. С. Аверинцев*. Ангелы // *Мифы народов мира*. Т. 1–2. М., 1991–1992 (далее — *Мифы*).
- ²³ *В. Н. Топоров*. Ангирас; Ангирасы // *Мифы*.
- ²⁴ См., например, *А. Ф. Лосев*. *История античной эстетики* (ранняя классика). М., 1963. С. 367.
- ²⁵ У Аристотеля (0 душе, 1.5) — начальное и по времени, и по

значению: "Ведь разумно считать, что ум есть самое изначальное и по природе главенствующее [...]".

- 26 В раввинской литературе "Адам светоносец: пята его затмевает солнечный диск; [...] уподобление Адама и Евы солнцу и звездам сохранялось и в апокрифической христианской литературе" (В.Н.Толороб. Первочеловек // Мифы). Имя Адама по-древнееврейски значит буквально 'красный' — цвет огня; кроме того, оно связано с землей (Мифы, ст. Адам), что еще раз напоминает о двойственной — небесно-земной — природе человека.
- 27 Ср. U. Bianchi. Prometheus, der titanische Trickster // Paideia. 1961. VII. № 8.
- 28 Ср. пословицу "Дурень и дом сожжет, так огню рад". Данные русских сказок позволяют, во-первых, вскрыть трикстерные черты героя типа Иванушки-дурачка (в котором обнаруживаются и черты "первочеловека") и, во-вторых, реконструировать почти во всех основных частях схему мифа о добывании огня [...]" (В.Н.Толороб. Образ трикстера в енисейской традиции // Традиционные верования и быт народов Сибири. Новосибирск, 1987. С. 21). Как это ни парадоксально, Прометей (вообще первочеловек) теснее связан со словом и глупостью (безумием) — дурак как homo loquens, — чем с мыслью и умом, ср. его отношение к смеху (ниже) и такие контексты: "Океан. Гораздо лучше ты другим, чем сам себе, | Даешь советы, судя по твоим делам"; "Гермес. Пора, глупец, пора же наконец тебе | Разумно, трезво на свою беду взглянуть"; "Безумную речь услышали мы, | Рассудка туманного странный язык. | С ума он сошел. Его похвальба | Похожа на бред. Он болен душой" (Эсхил. Прометей, 335-336, 999-1000, 1054-1057).
- 29 Перевод К.С.Тер-Давтян и С.С.Аревшятына.
- 30 Ср. пословицу: "Солома с огнем не дружись". В Библии горение — наиболее частый мотив, связанный с соломой, ср.: "И дом Иакова будет огнем, и дом Иосифа — пламенем, а дом Исавов — соломою; зажгут его, истребят его" (Авд 18; ср. Исх 15.7, Ис 5.24, Иоил 2.5, Мал 4.1). Солома в древности была такой же эталонной "пищей огня", как теперь бумага. Сходство подкрепляется отношением к письму, письменному слову, ср. этимологическое родство слов *солома* и *калам*

(др.-греч. *καλάμη* 'соломина, стебель', *κάλαμος* 'тростник', позднее — 'тростниковое перо', 'свирель, флейта'). Основа сходства — легкость, невесомость, ослабленная материальность слова (как звучащего, так и письменного) по сравнению с делом.

- 31 Эту связку — огонь, тростник, (перво)человек — мы находим в словах Вяч.Иванова о Прометее: «К Дионису грядущему горит его Эрос — и к живому носителю Дионисова огня — "мыслящему и ропщущему тростнику", подобному той трости полой, в которую спрятал похититель молнии божественную искру, — к возникающему под его творческими перстами Человеку». — О действии и действе / Собр. соч. Т.2. С. 161: "И ропщет мыслящий тростник" — строка из стихотворения Тютчева "Певучесть есть в морских волнах...", посвященного важному прометеевскому мотиву разлада.
- 32 До сих пор основной звучащий элемент многих музыкальных инструментов изготавливается из тростника и называется тростью, а сами инструменты — тростевыми.
- 33 Поющий и говорящий тростник встречаются друг с другом в двух "смежных" греческих мифах — о нимфе Сиринге и царе Мидасе.
- 34 С тростниковым пером соотносится язык как "орудие" устной речи: "Язык мой — тростник проворного писца" (Пс 45/44.2). Слегка приглушенное сравнение с тростником звучит в словах Иисуса Христа об Иоанне Предтече (Мф 11.7-9): "...Иисус начал говорить правду об Иоанне: что посмотреть ходили вы в пустыню? трость ли (*κάλαμου*), ветром колеблемую? [...] Что же посмотреть ходили вы? пророка? Да, говорю вам, и больше пророка".
- 35 С Астерией связан следующий миф: она, "приняв образ перепелки, кинулась в море, чтобы избежать преследований Зевса, хотевшего с ней сойтись (ее именем вначале был назван город Астерия, который позднее стал именоваться Делос)". — *Аполлодор*, 1.4.1 (Перевод В.Г.Боруховича). В образе Астерии иногда усматривают персонификацию падающей звезды.
- 36 Разумеется, все собственные имена восходят к нарицательным. Здесь речь идет о прозвищах и эпитетах, которые существовали рядом с собственными именами и осознавались именно как прозвища и эпитеты. (Сказанное не относится к

Ваагну, а только к его прообразу Веретрагне).

- 37 Ср. устойчивые мотивы двуполости или бесполости первочеловека и связанные с ними мотивы близнечества и двойничества.
- 38 *H.G.Güterbock*. Kumarbi, Mythen vom churritischen Kronos // *Istanbuler Schriften*, 16. Zürich; N.Y., 1946.
- 39 *I.M.Diakonoff, S.A.Starostin*. Hurro-Urartian as an Eastern Caucasian Language // *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft*. Beiheft. N. F., 12. 1986.
- 40 *Н.В.Яковская*. — В кн. *Г.Вильгельм*. Древний народ хурриты. М., 1992. С. 3.
- 41 *Г.Вильгельм*. Древний народ хурриты. С. 104, 105.
- 42 Э.Кьера. Они писали на глине. М., 1984. С. 75.
- 43 Здесь и далее шумерские и аккадские тексты приводятся в переводе В.К.Афанасьевой.
- 44 *С.Крамер*. История начинается в Шумере. [2-е изд.] М., 1991. С. 93.
- 45 См. *Дж.Уилсон*. — В кн. *Г.Фрагифорт, Г.А.Фрагифорт, Дж.Уилсон, Т.Якобсен*. В преддверии философии. М., 1984. С. 66-70.
- 46 Уроды, неудачные первые люди — образ и подобие самого первотворца—"неудачника" — тоже иллюстрация к пословице "Первый блин комом".
- 47 "...повсюду в отношении Агни обыгрывается число три. С этим числом связаны многие мистические спекуляции: у него тройное рождение, тройной свет, три местопребывания и три тела" (*Т.Я.Елизаренкова*. — В кн. *Ригведа*. Избранные гимны. С. 278, ср. с. 280).
- 48 С Агни тесно связан Вивасват ("сияющий") — солярный бог, олицетворяющий свет на небе и на земле, отец первочеловека (первого умершего) Ямы. Ему соответствует авест. *Vīvashvant*, отец иранского первочеловека и культурного героя Йимы.
- 49 Ср. уменьшительные формы имен и эпитетов Ваагна ("паренек", ср. "красенький тростничок" в том же гимне), Астхик, Шавушки — "хурритской Иштар", Иванушки-дурачка, "младенчество" Гермеса в упоминавшемся гомеровском гимне и т.д.
- 50 *В.Н.Топоров*. О брахмане. К истокам концепции // *Проблемы истории языков и культуры народов Индии*. М., 1974.

- 51 Насколько поэзия "прометеична", видно из стихотворения Тютчеве "Поэзия", почти каждое слово которого отсылает к уже знакомым нам мотивам:

Среди громов, среди огней,
Среди клокочущих страстей,
В стихийном, пламенном раздоре,
Она с небес слетает к нам —
Небесная к земным сынам,
С лазурной ясностью во взоре —
И на бунтующее море
Льет примирительный елей.

- 52 К мотивам висения, раскачивания и мелькания см. работы В.Н.Топорова.

- 53 Вяч.Иванов. О действии и действе. С. 160. Правда, Вяч.Иванов видел подлинного предтечу Христа в другом языческом боге — Дионисе.

- 54 Первый по времени > первый по важности, ср.: "Многие же будут первые последними и последние первыми" (Мф 19.30). Подобная инверсия уже произошла с титанами, но, так сказать, в противоположном направлении: "Те, что великими слыли, ничтожны стали" (Эсдгл. Прометей, 151). Смыслом "первый по важности" мотивирован титул Иисуса Христа "царь иудейский".

- 55 Вяч.Иванов. Собр. соч. С. 166, 114, 128. Связи распри со словом (ср. препираться, прения, спор с тем же корнем) и огнем (ср. вспыхнуть, разгореться о споре, вражде, мятеже, войне) делают допустимым соотнесение "семени распри" с семениными логосами стоиков.

- 56 Ср. вероятное этимологическое тождество и.-е. *bhā- 'говорить' (слав. *bojati*, др.-греч. *φῆμί*, лат. *faci* 'говорить' арм. *ban* 'слово, речь') и *bhā- 'светить' (др.-инд. *bhāti* 'светит, блестит, сияет', др.-греч. *φαίω* 'показывать', слав. *běly* 'белый', *bojati* 2 'гореть, тлеть, мерцать'). — Этимологический словарь славянских языков. Под ред. О.Н.Трубачева. Вып. 1. М., 1974. С. 139-140.

- 57 Приводим это место в более точном переводе С.М.Соловьева.

- 58 В этом они похожи на титанов, не послушавшихся советов Прометея (215) и на каменного "титана" Улликумми, который

"глух и не слышит, слеп и не видит".

⁵⁹ Много здравых мыслей в защиту смеха от религиозной критики высказывает Л.В.Карасев в статье "Смех и зло" (Человек. 1992, № 3).

⁶⁰ Приношу свою искреннюю благодарность В.Н.Топорову, Т.В.Цивьян и В.Айрапетяну, чьи ценные замечания помогли мне в работе над статьей.

Armen Grigoryan

THE FIRST MAN AND THE FIRST WORD

(towards the origins of the myth about Prometheus)

Summary

The Prometheus saga is considered to be one of the most deeply and fully developed variants of the myth about the first man. The basic motives and functions characteristic of the first man are discussed, i.e.: connection with the word (the principal motive), the fire, the birth, the number three; mediation (between the sky and the earth, gods and people and so on) and hence ambiguity; junction and division (peace and war, love and discord); wisdom, capacity of foreseeing — and folly, madness; truth and lie (deception), theft; laughter (joy) and pain. Special attention is given to concrete images embodying these motives: (falling) star, mountain (stone), snake (dragon), reed, straw, sword and others. On the basis of these motives Prometheus is compared to other mythological and religious personages, such as Armenian Vahagn, Judaic Adam, Shumerian Enki, Indian Agni, Jesus Christ, and some elements of the very archaic proto-myth about the birth of the fire first man — first word (logos) are reconstructed.

О НЕКОТОРЫХ АСПЕКТАХ
"ФИЛАНТРОПИЧЕСКОЙ" КУЛЬТУРТРЕГЕРСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ
ПРОМЕТЕЯ

Благодаря позднейшим литературным, нередко социологизированным интерпретациям, роли культа, изменению типа восприятия мифопоэтических феноменов в результате "отхода", отдаления от первичной архетипичности мышления, образ культурного героя, благодетеля человечества, традиционно наделяется позитивными характеристиками и является носителем положительного знака. Такое понимание роли культуртрегерства и заслуг персонажа-просветителя, изобретателя ремесел, первооткрывателя огня и т.п. связано, несомненно, с рядом процессов, обусловивших эволюцию и вызвавших модификацию самовосприятия "племени людского". Как только человек в своем собственном восприятии становится центральным субъектом космоса, любая деятельность, направленная на его благо, стимулирующая его интеллектуальное развитие, материальный и технический прогресс, автоматически начинает расцениваться исключительно как позитивная. При этом начисто забывается о предыдущем — "первом" — этапе существования человечества, о его происхождении и внутренней (зачастую хтонической или хотя бы с элементами хтоничности) природе, о его зависимом положении в руководимом богами универсуме. Первые люди в большинстве случаев создаются богами (высшими существами) из "хтонического" материала — земли, грязи, глины, скелета мертвого животного, "праха земного", камня и т.д. или, например, вырастают прямо из земли, как деревья или трава¹. Для нейтрализации первоначальной хтоничности высшие существа-создатели должны вложить в "заготовку" "искру Божию" — частицу небесного огня, тлеющий уголь, живую воду, кровь, душу или аналогичные "оживляющие" субстанции.

Таким образом, принимая во внимание хтонический аспект происхождения людей и историю антропологии, нельзя не отметить ряд причин, обуславливающих, практически во всех традициях, зависимое и подчиненное положение людей по отношению к богам. Прежде всего, люди созданы богами и могут быть теми же

богами уничтожены. Кроме того, изначальная хтоничность людей придает им (в рамках определенной модели мира) отрицательный знак. Если нечто нейтрализует или элиминирует хтоничность, то это "нечто" или дается богами, или приобретается, достигается, завоевывается с их помощью или с их согласия. В большинстве космологий мир людей занимает среднее промежуточное место между верхним миром (миром богов) и нижним миром хтонических существ (ср. *Midgardr*). В этом заключается пространственная реализация внутренней двойственности, "промежуточности" людей, иллюстрация их "серединного" положения между двумя полюсами. Люди — существа, выведенные богами из первоначального хтонического состояния, организмы, получившие своего рода сакральную прививку, позволяющую им в случае правильного поведения занимать положение территориально и, возможно, функционально более высокое, чем остальные существа, тем или иным образом связанные с нижним миром. Если человек грешит, идет против установленного богами космического порядка, нарушает определенные сакральные запреты или табу, то его антихтоническое противоядие теряет свою силу и человек-нарушитель "отбрасывается" назад в нижний мир, возвращается в первоначальное хтоническое состояние или становится совершенно беззащитным, неспособным противостоять року, болезням, страданиям, природным катастрофам.

В каком-то смысле было бы правильнее говорить не об антропоморфизме богов, но о теоморфизме людей², учитывая "первичность" всего божественно-сакрального и вторичность всего, создаваемого впоследствии. Кроме того, представляется достаточно очевидным, что все то, что задумано, изобретено и создано богами, должно подчиняться особым правилам, установленным теми же создателями. В этом — гарантия стабильности космоса. Если подчиненные, вторичные существа начинают бунтовать, нарушать запреты-законы, пытаются дестабилизировать установленный и закрепленный космический порядок, то они неминуемо должны быть наказаны. Человек не может знать, что для него хорошо, что принесет ему пользу, а что губительно и принесет только вред. Это ведомо лишь богам.

В связи с такой изначальной предопределенностью человеческого существования и функционирования по божественным нормам

не может не возобновиться речь о культурных достижениях человечества и о роли персонажей-цивилизаторов, культурных героев. Вопрос заключается в том, всегда ли полезна деятельность культурных героев, действительно ли она приносит благо человечеству, законна ли она? "Прогрессивная" цивилизаторская деятельность хороша тогда, когда она совершается с ведома "компетентных" персонажей, то есть в большинстве случаев с ведома божеств, изобретателей и /или/ обладателей культурных благ (огня, орудий труда и т.п.). Если же человек знакомится с прогрессом преждевременно, то такая "посвященность" может быть для него опасна и деструктивна, он должен будет потом в течение всей жизни расплачиваться за это преждевременное знание. Человечество должно подготавливаться к своему собственному интеллектуальному и материальному созреванию планомерно, постепенно и с помощью достойных доверия наставников. Подобно тому, как нельзя принимать лекарства без указания врача, не рекомендуется приобщаться к прогрессу без точных советов и разрешения-благословения.

Не секрет, что многие культурные герои оказывают человечеству медвежью услугу. Люди слишком рано или вопреки желанию богов становятся обладателями тех или иных благ, инструментов или знания. Культурный герой во многих случаях — похититель, трикстер, "трансгрессор"—нарушитель сакральных запретов и божественных табу, что уже само по себе свидетельствует о негативной направленности его деятельности³. Одно дело, когда культурный герой действует с ведома и с разрешения богов—"законодателей": в таком случае его действия оправданы, другое — если культуртрегер проявляет самостоятельную инициативу вопреки воле богов. Если боги считают это возможным, они сами подготавливают человека к существованию в уже созданном и функционирующем по определенным законам универсуме или, наоборот, "оснащают" космос необходимыми элементами, подготавливают его к появлению человека. Так, например, в скандинавской традиции асы сначала создают руды, минералы, орудия труда (*Vǫluspá*, 7), а лишь потом — людей (*Vǫluspá*, 17-18).

Таким образом, деятельность героя-цивилизатора (бога, полубога, человека, животного) может иметь положительный эффект и быть законной, но может быть отрицательной и противо-

законной с точки зрения космической стабильности. Здесь представляется интересным вновь обратиться к образу Прометея, одного из самых почитаемых и воспетых в литературе (от античности до современности) культурных героев. Приходится констатировать, что позднейшие литературные интерпретации сильно модифицировали и изменили первоначальный образ и этого персонажа. За Прометеем прочно утвердился образ благородного героя — просветителя, цивилизатора, благодетеля человечества. Достаточно процитировать некоторые мифологические (т.е. претендующие на научность) словари конца XIX в. Ср., напр.: "Прометей освободил человечество от рабства и невежества... Наказание Прометея суть страдания, неотделимые от величия гения, который воюет с мировой несправедливостью и предрассудками"⁴. В чем же, строго говоря, гениальность Прометея, которая никак не явствует из первичных литературных источников? Прометей — герой-похититель, нарушитель сакральных запретов, наказанный и побежденный герой. Казалось бы, провидец Прометей лучше, чем кто-либо другой, должен был предвидеть последствия своих опрометчивых поступков как для себя, так и для всего человечества. Действия Прометея нельзя объяснить и желанием самопожертвования. Сам он, в конце концов, будет освобожден, но люди вынуждены до конца дней своих расплачиваться за похищение огня Прометеем. Ранние тексты (*Теогония* и *Труды и дни* Гесиода и в некоторой мере *Прометей прикованный* Эсхила) позволяют реконструировать первоначальный образ и характер этого персонажа, имеющего, как не раз отмечалось, большое количество параллелей в других традициях⁵. Прометей, безусловно, культурный герой, однако, его культурная деятельность в большой степени негативна и деструктивна как по методам, которыми он пользуется, так и по достигнутым результатам. На лингвистическом уровне и на уровне структуры текста (ранние первичные тексты) образ Прометея практически лишен положительных характеристик⁶.

В *Теогонии* представлены два мифологических сюжета о Прометее, объединенные во фрагменте 507–616⁷. Речь идет об обмане Прометеем Зевса во время "первого жертвоприношения" (535–560) и о похищении огня с последующим мифом о Пандоре (561–616). В некотором хронологическом диссонансе с этими фрагментами мифа о Прометее дается также описание его наказания и затем осво-

бождения Гераклом (521–534). Сразу же бросается в глаза то обстоятельство, что текст не уточняет, за какое из совершенных преступлений был наказан Прометей. Говорится лишь: οὐνεκ' ἔριζετο βουλάς ὑπερμενεῖ Κρονίῳνι (534)⁸. Из этого можно заключить, что Прометей получил наказание "по совокупности", за свою деструктивную деятельность, за попытку помешать, ἔριζειν βουλάς верховного бога. Эпитеты, которыми наделен Прометей, связаны с понятием хитрости, мобильного ума (ποικίλον αἰολόμητιν с хитрым, искусным умом 511; ποικιλόβουλον на выдумщи хитрого 521; πρόφρονι θυμῷ многохитрого 536; δολίη ἐπὶ τέχνη по обманному искусству 540, 555; δολίης δ' οὐ λήθετο τέχνης по коварным повадкам своим не забывши 547; δολοφρονέων заблудившащийся обман 550; δόλον обман 551; δολίης ἐπελήθεο τέχνης козней коварных своих... еще не забыл ты 560; Προμηθεὺς ἀρματομήτης Προμηθεὺς хитроумный 546), обмана (Διὸς νόον ἐξαπαφίσχων 536), прятания (χαλύψας 539), похищения (κλέψας 566; κλέψαι νόον 613), ведения-видения-провидения (πάντων πέρι μῆδεα εἰδῶς 559), теоретического и практического знания-умения (δολίη τέχνη; τέχνη). В Τρυσατ и Θνιατ, где содержится миф о похищении огня и создании Пандоры (42–105), характеристики как Прометея, так и его действий остаются неизменными: Προμηθεὺς ἀρματομήτης Προμηθεὺς хитроумный 48; ἔκλεψ' выкрал 51; λαθῶν заправаб 52; πάντων πέρι μῆδεα εἰδῶς μεθ' ὅσῃς искуснейший в замыслах хитрых 54; κλέψας выкрал 55; φρένας ἠεροκεύσας разум обманом опутал 55.

Итак, в Теогонии Прометей выступает как обманщик и похититель, герой-трикстер, пытающийся повредить верховному богу⁹. О культуртрегерской деятельности Прометея, о принесенной им пользе — ни слова. А вред, нанесенный всей системе космических равновесий, — велик, наказание получает не только Прометей, но и племя людей, ставшее жертвой его "благодетельности". Несправедливость заключается еще и в том, что наказание, назначенное Прометею, временно, хоть и сурово, а люди должны страдать вечно. По приказанию Зевса создается Пандора, олицетворяющая зло, негативное начало для людей, о чем прямо говорится: τεῦξε καλὸν κακὸν ἀντ' ἀγαθοῖο создал он прекрасное зло вместо блага (Theog., 585); ὡς εἶδον δόλον αἰπὺν, ἀμήχανον ἀνθρώποισιν как увидели приманку искусную, гибель для смерт-

ных (Theog., 589); ἀνθρώποισιν ἐμῆρατο χήρα λυγρά жестокой заботой людей поразила он (Op., 49); τοῖς δ' ἐγὼ ἀντὶ πυρὸς δῶσο κακόν *им за огонь подарю я беду* (Op., 57). Закономерной представляется и вся последующая деградация людей, описанная в *Трудах и днях*. Она — вполне обоснованная расплата за ненужное, неразрешенное, неправильными методами совершаемое культуртрегерство¹⁰. Думается, что все это "цивилизаторство не по правилам" провоцирует и минизсхатологию — всемирный потоп, истинную катастрофу для человечества, в которой спасается, будучи предупрежденными, только Девкалион, кстати говоря, сын Прометея¹¹. Прометей, прежде всего, обманщик и похититель, а вот положительным культурным героем на материале двух текстов Гесиода его назвать едва ли возможно. Действительно, Прометей похищает огонь для людей лишь после того, как Зевс их его лишил. Ср.: ἐκ τούτου δῆρ' αἰετὰ χόλου μεμνημένος αἰεὶ | οὐκ ἐδίδου μελίησι πυρὸς μένος ἄκαμάτοιο | θνητοῖς ἀνθρώποις οἱ ἐπὶ κατετάουσιν *В сердце великом навеки облак совершенный запомнив, | Силы огня неустанной решил ни за что на давать он | Людям ничтожным, которые здесь на земле обитают* (Theog., 562–564); κρύψε δὲ πῦρ σπράτταλ *огонь* (Op., 50). Это можно истолковать как то, что люди уже знали огонь без Прометея, и в первый раз он был им предоставлен, по всей видимости, с ведома богов, то есть на "законных основаниях". Таким образом, в этом фрагменте мифа Прометей выступает как злой гений человечества. Начальная ситуация такова: люди обладают огнем и имеют все возможности им пользоваться. Прометей, прикрываясь людьми, "подставляя" их под гнев Зевса, обманывает верховного бога во время "первого жертвоприношения"¹², в котором свою определенную функцию имеет и огонь. Зевс открывает обман и в наказание отбирает у людей огонь, которым они в нужный момент не сумели (пусть косвенно) правильно воспользоваться¹³. За нарушение, обман полагается наказание. Прометей, герой-подстрекатель не успокаивается и крадет огонь, совершая следующее нарушение. В итоге наказывается он сам (временно), и снова наказываются люди (на веки вечные), получающие Пандору, а вместе с ней и "женщин губительный род"¹⁴.

Прометей — герой-искуситель, приносящий человечеству больше несчастий, чем пользы. По своим функциям он аналогичен змею

из райского сада, искушающему Еву. Огонь, открывающий дорогу к цивилизации, в случае Прометея является тем же самым яблоком с древа познания, запретным плодом. Прометей, как и змей, посвящен в значение сакрального запрета, но его внутренняя природа, его изначальная хтоничность, толкает его на нарушения¹⁵. Не следует забывать, что Прометей имеет, кроме того, антипода, своего собственного брата ("двойника", второго члена бинарной оппозиции) Эпиметей. О семантике обоих имен писалось многократно¹⁶. Эпиметей является отрицательным персонажем, но отрицательным не по своей вине, а по неведению, из-за собственной интеллектуальной инертности и малой динамичности. Гесиод в *Теогонии* характеризует Эпиметей следующим образом (512): *ὅς κακόν ἔξ ἀρχῆς γένηται ἀνδράσιν ἀλφειρῆσι*, с самого этого начала несчастьем явился для смертных. Но это "плохое" Эпиметей совершает именно по неведению, из-за неумения (отсутствия определенного рода τέχνη, присущей, кстати говоря, Прометею) понять, предугадать развитие событий, осмыслить его, заподозрить хитрость и мгновенно среагировать (миф о Пандоре). В случае Прометея, персонажа, наделенного провидческими качествами, возникает подозрение, что его нарушения — умышленны. Действительно, если в оппозиции Эпиметей/Прометей порядок "функционирования" Эпиметей может быть представлен как "дело-слово-мысль", а Прометея — как "мысль-слово-дело"¹⁷, то в "зломослии" Прометея не остается сомнений. Он, как провидец, должен знать о последствиях своих поступков. Нарушения знающего гораздо серьезнее ошибок по неведению, поэтому и наказан знающий нарушитель должен быть более значимым образом.

Хорошо известны рассуждения Видамовица, поддержанные впоследствии Сешаном и другими, о возможном существовании двух Прометеев — ионийско-аттического (культурного героя) и беотийско-локийского (титана-противника богов)¹⁸. Это "интерпретационное" разделение не может вызвать особых возражений. Необходимо лишь строго оговорить, что подобное разграничение (на территориальном уровне) относится уже к более позднему периоду существования персонажа, к его восприятию в рамках культа, мифологии и литературных источников. Первоначальный же "протогреческий" Прометей — един, хотя и амбивалентен, и он, в свою очередь, возможно, восходит к некоему протоперсо-

нажу, который можно определить как взаимодополняющий комплекс Прометей/Эпиметей, что осторожно предлагает Керены¹⁹. На индоевропейском уровне представляется также возможным предпринять попытку реконструкции образа персонажа, соединяющего в себе черты трикстера и культурного (мнимого или реального) героя. Не исключено, что подобный персонаж нашёл свою хотя бы частичную реализацию в образах Прометей, Локи, Сирдона, не говоря уж о фольклорных трикстерах-культуртрегерах²⁰.

* * *

Выше говорилось о том, что наиболее ранние дошедшие до нас тексты (две поэмы Гесиода) представляют Прометей не столько как "положительного" культурного героя, сколько как "трансгрессора" и обманщика. В любом случае, даже если Прометей культуртрегер, то его культуртрегерство — незаконное, а посему, как показывает дальнейшее развитие событий, деструктивное. В этой связи нельзя не вспомнить о по крайней мере частичной хтоничности титана (потомка титанов) Прометей, ибо в этом случае закономерно возникает вопрос: может ли быть безусловно "позитивным" культуртрегером герой, несущий в себе элементы хтоничности, имеет ли он право заниматься "филантропической" культурной деятельностью? По всей видимости, даже остаточная (не надо забывать о позднейшем культе героя) хтоничность Прометей не позволяет ему стать полноправным персонажем верхнего мира. Его деятельность приносит людям не только и не столько добро, сколько зло, поэтому не отличающееся скромностью восклицание героя: *κᾶσαι τέχνηαι βροτοῖσιν ἐκ Προμηθέως* *все искусства — Прометеев дар* (Aesch., *Prom.*, 506)²¹, — можно интерпретировать двояко: *τέχνηαι* — ремесла, искусство, но и опасная *δολίη τέχνη*²².

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Иванов В.В. Антропогонические мифы // Мифы народов мира (далее МИМ). М., 1991. Т.1. С.87–89; Pettazzoni R. In principio. I miti delle origini. Torino, 1990. О различных версиях антропогонии в греческой традиции, подтверждающих тезис о хтоническом происхождении первых людей, см., напр.: Keré-*

- nyi K. Gli dèi e gli eroi della Grecia. Milano, 1989. P. 178-195; Kirk G.S. La natura dei miti greci. Roma; Bari, 1987.
- ² Ср. в греческой традиции: χρύσειον μὲν κρείτιστα γένος μέρβων ἀνθρώπων | ἀθάνατοι κοίτησαν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες Создали прежде всего поколение людей золотое | Вечноживущие боги, владельцы жилищ олимпийских (Hes., Op., 109-110). Здесь и далее цит. по: Esiodo, Le Opere e i Giorni. Lo scudo di Eracle. Milano, 1991.
- ³ См., например: Мелетинский Е.М. Культурный герой // МНМ. Т. 2. С. 25-28.
- ⁴ Ioannis Humbert. Mythologia. Sardini; Brixiae. 1873. P. 150-151. О различных позднейших интерпретациях образа Прометея см. подробное исследование: Turato F. Prometeo in Germania. Storia della fortuna e dell'interpretazione del "Prometeo" di Eschilo nella cultura tedesca (1771-1871). Firenze, 1988.
- ⁵ Ср., например: Кёйпер Ф.Б.Я. Индийский Прометей? // Кёйпер Ф.Б.Я. Труды по ведийской мифологии. М., 1986. С. 147-155; Dumézil G. Loki. Darmstadt, 1959; De Vries J. Altgermanische Religionsgeschichte. B. II. Walter de Gruyter Co. Berlin, 1970. § 504, 511. Из последних работ см.: Эвзлин М., Образы и похищения в мифологии. (рукопись). См. также основополагающую работу Дж.Фрезера Myths of the Origin of Fire. London, 1930 с изложением различных версий мифа о Прометее (в ит. переводе): Frazer J.G. Miti sull'origine del fuoco. Milano, 1993. P. 253-258.
- ⁶ Ряд из предлагаемых ниже положений изложен в нашей статье Локи и Прометей. К типологии персонажа (в наст. сборнике; отсюда, по необходимости, некоторые повторения).
- ⁷ Формальный анализ мифа о Прометее у Гесиода с привлечением лексического материала дается в статье Ж.-П.Вернана (Il mito di Prometeo in Esiodo// Vernant J.-P. Mito e società nell'antica Grecia. Torino, 1981. P. 173-191). Ср. также и другие попытки анализа мифа о Прометее на материале Теогонии и Трудов и дней: Wehrli F. Hesiods Prometheus // Hesiod. Wege der Forschung. B. XLIV. Darmstadt, 1966. S. 411-418; Heitsch E. Das Prometheus Gedicht bei Hesiod. Ib., S. 419-435.
- ⁸ Цит по: Esiodo. Teogonia. Milano, 1992.

- ⁹ На это обращает внимание, в частности, В.Буркерт в одной из своих статей, не делая, однако, никаких обобщающих выводов, см.: *Burkert W. Sacrificio-sacrilegio: il "Trickster" fondatore // Sacrificio e società nel mondo antico. Roma; Bari, 1993. P. 163-175.* В принципе Прометей трудно назвать "классическим" трикстером (несмотря на достаточно категорические утверждения некоторых исследователей, ср.: *Eliade M., Couliano I. Handbuch der Religionen. Zürich; München, 1991. S. 99, 168; Kirk G.S. La natura... P. 146-147*); он, скорее, нарушитель, захватчик, бунтовщик.
- ¹⁰ Многие исследователи задаются вопросом, почему собственно Прометей так стремится выступить в роли благодетеля человечества. По мнению некоторых, для Прометея это лишь предлог, чтобы смочь полнее реализовать свою сущность трикстера, см., например: *Kirk G.S. La natura... P. 146-147.*
- ¹¹ *Hes., Catal., I, 2a.* К интерпретации древнегреческого мифа о потопе см.: *Фрезер Дж. Фольклор в Ветхом Завете. М., 1985. С. 84-95.*
- ¹² Попутно интересно отметить, что обман Зевса Прометеем по своей сути тождествен обману Кроноса Реей; оба они основаны на подмене объекта, предназначенного в жертву.
- ¹³ О "кулинарных" функциях огня, используемого при первом жертвоприношении см.: *Vernant J.-P. Il mito di Prometeo in Esiodo.*
- ¹⁴ О фатальной роли мифа о появлении женщины ("наказание, без которого, тем не менее, жизнь не могла бы продолжаться") см.: *Kirk G.S. La natura... P. 143-146.*
- ¹⁵ О происхождении Прометея по разным мифологическим источникам см. прежде всего: *Kraus W. Prometheus // Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Band XXIII, 1. München, 1957. S. 653-730.* Ср. также: *Лосев А.Ф. Прометей // МНМ. Т. 2. С. 337-340.*
- ¹⁶ *Pauly's Realencyclopädie... S. 689-690; Kerényi K. Prometeo: il mitologema greco dell'esistenza umana // Kerényi K. Miti e misteri. Torino, 1979. P. 191-264; 202-204; Vernant J.-P. Mito e pensiero presso i greci. Studi di psicologia storica. Torino, 1978. P. 274.*
- ¹⁷ *Топоров В.Н. Об этой книге. Вместо предисловия // Айрапе-*

так В. Герменевтические подступы к русскому слову. М., 1992. С. 4–27, 26. Концепт триады "мысль–слово–дело", "эпиметеева" и "прометеева" порядков введен В. Айрапетяном в главе *Толкование слова*. С. 29–58, 35.

¹⁸ Séchan L. Le mythe de Prométhée. Paris, 1951; Vernant J.-P. Mito e pensiero presso i greci. P. 274–275.

¹⁹ Кереньи предполагает существование некоего "первосущества" Прометей/Эпиметей в "догескодовой" мифологии, см.: Kerényi K. Prometeo... P. 210.

²⁰ Здесь нельзя не упомянуть о целом ряде традиций, в которых хтонические существа, злые духи, подземные демоны и т.п., несмотря на свою принадлежность к деструктивной стихии, выступают как культурные герои, создатели космоса, покровители ремесел, помощники людей. Так, например, в литовской фольклорной традиции Вяльняс творит мир и людей вместе с Диевасом, учит людей ремеслам, прячет огонь, помогает крестьянам или ремесленникам (часто оказывается покровителем кузнецов) и др. Иногда помощь, оказываемая им, действительна, иногда — деструктивна и представляет собой культурную деятельность "наоборот", с противоположным знаком. Есть все основания предполагать, что подобные фигуры восходят к тому же архетипическому персонажу с определенным набором амбивалентных культуртрегерских функций, что и Прометей. О культурной деятельности Вяльняса см., в частности: Vėlius N. Chtoniskasis lietuvių mitologijos pasaulis. Vilnius, 1987. Pp. 116–126, 200–224. О "классическом" трикстере — культурном герое, с одной стороны, и персонаже-пройдохе, "пародийном комическом дублере", с другой, см: Топоров В.Н. Образ трикстера в енисейской традиции // Традиционные верования народов Сибири. М., 1987. С. 5–27.

²¹ Цит. по: Aeschylus in two volumes. I. London; Cambridge, Mass., 1973.

²² О роли понятия δόλος в греческой традиции см.: Detienne M., Vernant J.-P. Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia. Milano, 1992. P. 45 ff. Показательно, что и более поздние, литературно обработанные тексты косвенным образом подтверждают "хтонические" характеристики Прометей, дестабилизатора мирового порядка. *Прометей прикованный* Эсхила,

считающийся обычно прославлением благородного героя, содержит немало указаний на деструктивный характер персонажа, его хитрость и беспринципность. При обращении к трагедии Эсхила необходимо соблюдать предельную осторожность, принимая во внимание вторичность литературного текста, его незавершенность и высокую степень "идеодогматизированности". Тем не менее, и у Эсхила Прометей выступает, в первую очередь, как "дестабилизатор", инициатор и предсказатель падения власти Зевса (517-525, 754-774, 926-927, 929-940, 958-959 и др.) и возможной эсхатологической катастрофы (369-374). О позитивной культуртрегерской деятельности титана можно узнать только из его собственных уст, другие же персонажи награждают его отрицательными эпитетами, во многом повторяющими характеристики, уже засвидетельствованные у Гесиода, ср.: κλέψας (8), σοφιστής (262), πικρῶς ὑπέκλιχρον (944), τὸν πῦρὸς κλέπτει λέγω (946). Неоднократно упоминается хтоническое происхождение Прометея. Значимо и объяснение дестабилизирующей деятельности персонажа его безумием (977, 999-1000, 1054-1057). (Ср. о безумии как слепой деструктивной хтонической деятельности в статье: *Евзлин М.* Смерть Геракла [в наст. сборнике]). На сюжетном уровне Прометей — герой-оппортунист (ср. Paulys Realencyclopädie... S. 673), согласный открыть Зевсу свое пророчество в обмен на освобождение (1001-1006).

N. A. Michailov

EINIGE ASPEKTE DER "PHILANTHROPISCHEN" TÄTIGKEIT
DES KULTURTRÄGERS: PROMETHEUS

Zusammenfassung

Im Artikel wird die Figur des "destabilisierenden" Kulturträgers (Prometheus) analysiert und die für die Menschensippe bestimmte, aber "illegale" und verbotene Kulturaktivität dieses Heros neu interpretiert. Im Unterschied zu traditionellen Interpretationen werden hier die negativen Aspekte solcher "philanthropischen" Tätigkeiten für die Stabilität und das Gleichgewicht des schon existierenden Kosmos untersucht.

СТРУКТУРА И СМЫСЛ
 ДИАЛОГА ПЛАТОНА "КРАТИЛ"

"Кратил" представляет собой одну из наиболее сложных загадок платонова наследия. Начиная с проблемы датировки¹, практически все возможные пути анализа диалога заводят исследователей в тупик — так что название одной статьи более чем двадцатилетней давности: "Making Sense of the *Cratylus*" (Weingartner 1970) до сих пор звучит весьма актуально. В то же время чем сложнее загадка, тем больше любопытство: библиография работ, посвященных "Кратилу", уже двадцать лет назад составляла без малого сто страниц (Derbolav 1972, 234–308), а с тех пор прибавилось еще немало и отдельных статей, и цельных монографий. Но тем не менее все еще "Кратил", "о котором написано больше, чем о множестве других диалогов Платона, остается одним из самых трудных его произведений" (Rehn 1982, 7). И трудность эта тем более требует преодоления, что, по единодушному мнению исследователей, значимость "Кратила", прежде всего, для истории античного языкознания такова, что "все созданное греками позднее и известное нам далеко не полностью вряд ли добавило к нему что-нибудь существенное" (Гадамер 1988, 472).

Чтобы уяснить, в чем причина пресловутой загадочности "Кратила", необходимо сперва хотя бы вкратце напомнить, как собственно строится диалог. В начале два его участника — Гермоген и Кратил — предлагают Сократу рассмотреть вместе с ними проблему "правильности имен" (ὀρθότης τῶν ὀνομάτων, 384a4–5). Это выражение, ставшее впоследствии неоплатоническим подзаголовком к "Кратилу" ("Кратил, или о правильности имен"), уже само по себе требует некоторых пояснений. Известно, что "правильностью имен" (ὀρθοέπεια) занимались в свое время софисты, прежде всего Протагор (см., например, *Федр* 267c: Πρωταγόρεϊα δέ... οὐκ ἦν μέντοι τοιαῦτ' ἄττα· ὀρθοέπεια γέ τις καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ χαλά) и, возможно, Продик (*Эвтимидем* 277e: πρῶτον γάρ, ὡς φησι Πρόδικος, περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος μαθεῖν δεῖ). Недаром и в самом "Кратиле" нередки ссылки на их учение (см.,

например, 384b, 385e–386c, 391c и т.д.). Надо сказать, что эту протагорову "правильность" также толкуют весьма различно. Так, неоплатонический комментарий Гермия к цитированному месту из "Федра" видел в ней аналог понятию "буквального словоупотребления" (χυριολεξία, Radermacher В III 5)². Впоследствии Протагору приписывалось представление об ὀρθότης как об использовании общеупотребительных слов (Koller 1958, 26). Большинство современных ученых склонны считать, что под ὀρθότης Протагор понимал некую общую языковую "правильность", не раскрывая ее конкретных механизмов (см. Pfeiffer 1968, 37, 280–281).

На наш взгляд, в софистической ὀρθότης следует скорее видеть правильность употребления слова в контексте (ср. Fehling 1965, 215 ff.). Не случайно в платоновом "Протагоре" знаменитый софист настаивает на необходимости внутренней согласованности (ὁμολογία) текста (339d)³. Отвечают такому пониманию ὀρθότης и другие приписываемые Протагору суждения о языковых проблемах. Знаменитый упрек Гомеру за неподобающее обращение к Музе в императиве: μῆριν ἀείδε, θεά (фр. 80 А 29 Diels-Kranz) — как раз и дает пример такой "формальной" несогласованности субъекта — θεά и предиката в повелительном наклонении. Известные протагоровы "мены рода" слов, впоследствии высмеянные в "Облаках" Аристофана, также можно интерпретировать как своеобразные исправления языковой несогласованности. В рассуждениях Протагора не говорится, например, что слово μῆρις 'гнев' само по себе всегда должно быть мужского рода; приводится опять-таки конкретный пример из начала "Илиады", и неправильным признается не отдельное слово, но сочетание слов — μῆριω οὐλομένῃ: на сей раз нарушена связь между определением и определяемым словом⁴.

Возможно, что подобный же смысл вкладывал в понятие языковой "правильности" и Прodik: для него ὀρθοεπεια/ὀρθότης⁵ могла служить основой для разработки теории синонимии, которая не просто бы учитывала оттенки значений, но указывала бы, какое слово из синонимического ряда следует употребить в том или ином контексте (см. Siebenborn 1976, 22; Kerferd 1984, 70 f.)⁶. Ὄρθότης ὁνομάτω Πлатона, бесспорно, продолжает

софистическую *ὀρθότητα* — отсюда и ссылки в диалоге на авторитет Протагора и Продика. Следует заметить также, что и у самого Платона категория "правильности" порой также сопрягается с "порядком" и "согласованностью" (ср. *τάξις καὶ ὀρθότης*, *Горгий* 506d). Однако, в "Кратиле" Платон в известном смысле меняет акцент в обозначаемом этим термином понятии: *ὀρθότης* подразумевает уже не согласованность слова с контекстом, с соседствующими словами, но согласованность слова с обозначаемым им смыслом, или предметом. Отсюда и конечное определение "правильности имени как того, что указывает нам, каков сам предмет" (428e: *ὀνόματος ὀρθότης ἐστὶν αὐτῇ ἥτις εἰσβέβηται οἷόν ἐστι τὸ κρᾶγμα*, ср. 422d).

Основываясь именно на таком понимании, Кратил и Гермоген формулируют две диаметрально противоположные точки зрения на характер соотношения имени и вещи. Кратил полагает, что имена (*ὀνόματα*) даны вещам (*τὰ ὄντα*) по их исконной природе (*φύσει κειμήσια*), в то время как Гермоген убежден, что "нет у имен никакой иной правильности, кроме людского договора и согласия (*συμβῆκη καὶ ὁμολογία*)" или, иначе, человеческого "закона и обычая" (*νόμος καὶ ἔθος* — 383a, 384b, d).

Тем самым "Кратил" дает развернутую экспликацию общефилософской дихотомии *природа-закон* (*φύσις-νόμος*) или *природа-установление* (*φύσις-θέσις*), прослеживаемой с раннеклассической эпохи на протяжении чуть ли не всей античности (Heinmann 1945). Начиная с "Кратила"⁸, она нередко ставилась и в рамках античного учения о языке. При этом современные интерпретаторы стремятся разграничить два возможных предомления этой единой проблемы: во-первых, оппозиция *природа-закон* могла быть отнесена к вопросу *происхождения* языка; во-вторых, эта дихотомия могла быть использована для обсуждения реального *функционалирования* языка, т.е. для доказательства естественной/условной соотношенности слова и обозначаемого им предмета (Siebenborn 1976, 22-23). Иными словами, эта оппозиция могла соответствовать двум различным подходам и отвечать решению вопроса как об *онтологическом*, так и о *гносеологическом* статусе языка, а потому, разбирая ее конкретные воплощения в античных текстах, следует всегда четко осознавать, о какой из

этих двух областей идет речь в данном случае. Правда, на наш взгляд, применительно к "Кратилу" вряд ли следует строго разграничивать онтологический и гносеологический подходы. Специфику их соотношенности в диалоге мы попробуем обозначить позднее, пока же ограничимся одним вполне очевидным соображением: естественное или условное происхождение слов/имен соответственно и предусматривает естественную/условную связь между именем и вещью и наоборот — а потому и нельзя до конца развести две стороны этой единой идеи.

В ходе диалога Сократ избирает своим оппонентом сначала Гермогена и в полемике с ним последовательно обосновывает кратилову теорию природной правильности слов. Это обоснование, в частности, побуждает его выстроить длинную цепь этимологий, подтверждающих тезис "имя — отражение вещи" (392a-421c). Затем, во многом на основании этого этимологического экскурса, Сократ формулирует своеобразную концепцию "звукового символизма", согласно которой за каждым звуком языка закрепляется особый присущий ему смысл (ρ означает "движение и порыв", ι — "тонкость и проницаемость", λ — "гладкость" и т.п., 426c-427d). Эти части диалога всегда вызывают диаметрально противоположные расхождения в мнении интерпретаторов. Убеждение одних: "этимологическая часть — чистой воды игра" (Abramczyk 1928, 19; Büchner 1935, 14; ср. Rehn 1982, 23 ff.; Sluiter 1990, 12); другие утверждают, что это — "сущностно значимая и центральная составляющая всего диалога" (Gaiser 1974, 49, 77 ff.; ср. Barwick 1957, 70-79; Nehring 1945, 16-18, Pfeiffer 1968, 62-63). Недоумение и взаимные разногласия исследователей можно понять. Действительно, трудно воспринимать всерьез подобные этимологические обоснования: "Похоже, что и теперь многие мудрецы до того крутятся, доискиваясь до сути сущего, что у них и голова-то идет кругом. Оттого и кажется им, что все предметы носятся кругами и вообще движутся... И поэтому вроде по всему выходит, что имена обозначают движение, поток и всякое возникновение вещей..." (Кратил 411b-c). И далее следует ряд этимологий, возводящих обозначения основных категорий бытия и мышления к этимонам с семантикой "движения", "перемещения" и т.п. (φρόνις ~ φράς νόσις, ἐπιπέτης ~ ἐπιμαί, σύ-

ἕσις ~ συνίσις и т.п., 411d слл.). Продолжив подобный ряд вполне фантастических этимологий, логично можно прийти и к выводу о принципиальной произвольности и "несерьезности" диалога в целом.

Но с другой стороны, в "Кратиле" содержится немало достаточно корректных с современной точки зрения этимологий. Часть из них отвечают принятым на сегодняшний день этимологическим трактовкам (так, например, интерпретация Платоном греческого названия души — ψυχή — как слова, несущего в себе семантику "пыла, горения" — ψύσις (<ψύω), *Кратил* 419e, как оказалось, гораздо ближе к строгой лингвистической истине, чем многократно повторенная версия о соответствии этого слова лат. *fulvis* и ст.-слав. дымъ, см. Chantraine 1983, 446). Другие также соответствуют прошлым, а иногда и допускаемым современными словарями версиям (410b: ἄηρ ~ αἴρω [Meillet]; 410d: ἐνιαυτός ~ ἐνὶ αὐτῷ [Prellwitz]; 420d: ἀναρχαῖον ~ ἄρχος [Schwyzer, Güntert]). Даже весьма причудливая этимология названия "человека" (ἄνθρωπος) — "различающий то, что видит" (ἀναθρών ἃ ὅπωπε — 399c) вызовет меньше нареканий, если иметь в виду, что в ней сохранена поддерживаемая многими авторитетными этимологами идея присутствия в имени "человека" корня со значением "зрения" (*ok^w — гр. ὄψ, ср. Chantraine 1983, 91)⁹. Кроме того, некоторые из сократовых этимологий, на которых лингвисты уже давно поставили крест, могут заново представить интерес в контексте новейших изысканий: это относится, например, к постулируемой связи имени *Μυζ* с идеей *мысли* (Μούσαι ~ μῦσαί 406a, т.е. из и.-евр. **tepl-*, ср. реинтерпретацию этой гипотезы, высказанной в свое время К. Бругманном [ср. Hoffmann 1949, 206], в работе Топоров 1977: 30–33). Наконец — и это, быть может, всего важнее — многие полностью забракованные современной этимологией варианты Платона вполне органичны по отношению к самой античной традиции и уж тогда, по крайней мере, не выглядели чем-то забавным или намеренно фантастичным. Скажем, имя "женщины" (γυνή) с γούη 'род' (*Кратил* 414a) связывал также Демокрит (фр. В 122a Diels-Kranz), имя Гермеса с 'переводчиком' (ἑρμηνεύς, 407e)¹⁰ объединяли гомеровы схолии (α 38 Dindorf), версия, сопоставляющая δαίμων 'божество'

с βατμων 'знающий, искусный' была распространена в античности от Архилоха до Гесихия¹¹.

В этом контексте практически все этимологические опыты Сократа можно воспринимать как своего рода пробы — более или менее остроумные, более или менее укоренившиеся в традиции¹². Сократ явно увлечен и кажется чуть ли не "одержимым" (396a, Гермоген о Сократе: καὶ μὴν δὴ ἀτεχνῶς γέ μοι δοχεῖς ὡς ἄν οἱ ἐνθουσιῶντες ἐξαίφνης χρησιμθεῖν, ср. то же Кратил в 428c), и сам иронично говорит о снизошедшей на него "божественной мудрости" (βατμονία σοφία, 396a, 428a), однако, иронию эту вряд ли стоит толковать однозначно уничтожительно: ведь по "Федру" мы знаем, что "от одержимости (διὰ ματίας) для нас приистекают величайшие блага" (244a)¹³.

Завершив этимологический и фонетико-семантический экскурсы, Сократ как бы подводит слушателей к убеждению в естественной "правильности" языка. Однако, сразу же усомнившись в высказанной им самим "мудрости", он уже в диалоге с Кратилом начинает постепенно опровергать предыдущие рассуждения. Финальный вывод Сократа оставляет участников беседы "у разбитого корыта": "не на основании имен, похоже, надо судить о вещах, но исследовать и изучать вещи скорее на основании их самих, нежели на основании их имен" (οὐκ ἐξ ὀνομάτων, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον αὐτὰ ἐξ αὐτῶν καὶ μαθητέον καὶ ζητητέον [τὰ ὄντα] ἢ ἐξ τῶν ὀνομάτων, 439b). Проблема остается так и не разрешенной, а взгляд Сократа (а стало быть, и Платона) на возникновение и саму сущность языка так и не выясненным.

Ученые нынешнего дня всячески стараются восполнить эту прискорбную непроясненность. И вполне естественно, что касательно позиции, занимаемой Сократом, их мнения диаметрально расходятся. Отчасти чисто "количественные" аргументы (размеры части, посвященной доказательству "природной" сущности языка [386–427] многократно превосходят раздел с обоснованием конвенционального учения) убеждают одних в близости Сократу теории естественного происхождения языка (особенно популярна эта точка зрения была в прошлом веке: Neumann 1839, 492–498; Dittrich 1841; Schmidt 1869; ср., однако, схожий взгляд в работах Anagnostopoulos 1973, 331–332; Clegg 1973, 27; Rijla-

arsdam 1978, 4 ff.). Одухотворенность и энергичность этимологизирующего Сократа здесь также служит косвенным доказательством. В таком случае принятие Сократом "условного" взгляда на язык представляется скорее вынужденным и частичным. "Сократ склонен в диалоге согласиться, что репрезентация через подобие преобладает над использованием произвольных знаков ... но несмотря на привлекательную силу подобия, он чувствует себя обязанным признать дополнительный фактор — условность, обычай, привычку" (Якобсон 1983, 104–105).

С другой стороны, немало исследователей приписывают Платону/Сократу приверженность конвенциональной теории языка. По их мнению, сократова *δαιμονία σοφία* — не высокое, но мнимое знание" (Rehn 1982, 25), многочисленные этимологии попросту "водят Кратила за нос" (Weingartner 1970, 22). Диалог в целом направлен против теории Кратила и, кстати, именно поэтому назван его именем (ср. "Протагор", "Горгий", "Ион" и т.п.). Платон, как впоследствии его ученик Аристотель¹⁴, объясняет возникновение и действие языка людским обиходом и договоренностью, правда, делает это не в такой крайне-индивидуалистической форме, как Гермоген (Rehn 1982, 37).

Наконец, как это всегда бывает, некоторые комментаторы стремятся занять промежуточную меж этими двумя полюсами точку зрения. По сути дела, она сводится к простой констатации неразрешенности поставленной в диалоге проблемы. Эту неразрешенность можно толковать в положительном смысле и считать, что Платон "модифицирует обе точки зрения и тем самым обнаруживает, что ни одна из них не достаточна для разрешения языковых проблем" (Gaiser 1974, 32; ср. ИЛУ 1980, 139–142). Можно, напротив, не видеть при этом в диалоге никакого конструктивного начала и относить его к наиболее ярким проявлениям принципиального "скептицизма" Платона (Woodruff 1986, 25–30; ср. LeGoу 1968, 151).

Разнобой в современных оценках содержания диалога заставляет вспомнить о принципе, выдвинутом в свое время Аристархом ("Ὀμῖρον ἐξ Ὀμῖρου σαφηνίσειν) и попробовать "объяснить Платона из него самого". Проследив саму структуру текста Платона и механизмы его аргументации, мы, быть может, окажемся в

состоянии прийти к неким более общим заключениям относительно смысла и значения диалога в целом.

Прежде всего интерес вызывают сами способы, с помощью которых Платон пытается совместить две, казалось бы, диаметрально противоположные друг другу взгляда на сущность языка. С этой точки зрения весьма показательным становится начало диалога, где описан процесс первичного наименования вещей. Имена вещам дает некий *законодатель* (νομοθέτης, 388e), сообразуясь с подлинной природой (φύσις, 389d4) и внутренней формой (εἶδος, 390a6) предмета. Отметим, что в имени самого "законодателя" заключены сразу оба варианта названия второго, оппозиционного "природе", полюса дихотомии *природа/закон* — и собственно 'закон', νόμος, и 'установление', θέσις: νομοθέτης. Имена устанавливаются (θέσις) по "естеству" (φύσις), но при этом "законом" (νόμος) — тем самым практически изначально два полюса совмещены в рамках единого действия, единого процесса (ср. Fehling 1965, 222 f.)¹⁵. И дело здесь не просто в здравомысленной констатации того очевидного факта, что "естественно или нет происхождение слов, они все равно должны были быть когда-то установлены" (Robinson 1955, 230). Для Платона, как кажется, чрезвычайно важен сам принцип такого совмещения крайних точек оппозиции — и быть может, в первую очередь, совмещения их на чисто языковом, словесном, терминологическом уровне. Существенна не столько реальность, актуальность этого объединения, но формальная его осуществимость: совмещение полюсов становится первичным приемом, исходной посылкой в аргументации. В результате начало и конец диалога образуют некую рамочную структуру: заложенная в начале имплицитно, на уровне словесной игры идея объединения концепций *природы* и *закона* в конце диалога получает вполне эксплицитное выражение. "Мне нравится мысль, по которой имена сходны с предметами, но [сказанное выше] убеждает нас в том, что необходимо еще пользоваться и договором" (ἐμοὶ ἀρέσκει ὅμοια εἶναι τὰ ὀνόματα τοῖς πράγμασιν, ἀλλὰ ... ἀναρχαῖον ἧ καὶ τῇ συνθήρῃ προσχρηθεῖν, 435b-c).

Значимость реализации этой идеи исходно именно на словесном уровне подчеркивает также сам способ введения Платоном в

диалог образа "законодателя". Тезис, согласно которому именно номотет является первичным номинатором, вовсе не столь очевиден. Поэтому не случайно Платон предваряет и сопровождает появление "законодателя" гораздо более понятной и ожидаемой, хотя и вполне абстрактной, фигурой "установителя имен" (*ὀνοματουργός* 389a, *ὀνομάτων θετής* 389d, *ὀπμιουργός ὀνομάτων* 431e). Это предварение опять-таки, как кажется, продиктовано законами некой фонетической, если не этимологической, игры: Платон сближает 'имя', *ὄνομα* в *ὀνοματουργός* и под. с 'законом', *νόμος* в *νομοθέτης*. Заметим, что помимо того, что такая этимология вполне вошла в античную грамматику (Scholia in Dion. Thr. 216, 25 ff.), она не представляется абсурдной и с точки зрения современных знаний¹⁶. Таким образом, помимо очевидных этимологических опытов Сократа, в ткань диалога введена и своего рода "скрытая" этимология, объясняющая его основные термины. Ведь и в столь частых в "Кратиле" этимологических обоснованиях с семантикой 'движения', 'перемещения', 'текучести' тоже можно усмотреть скрытую этимологическую мотивировку другого основного "лингвистического" термина Платона — *ῥῆμα* 'глагол, слово, выражение'¹⁷ ~ *ῥεῖν* 'течь' (ср. Софист 263e: τὸ δὲ ῥεῖμα διὰ στόματος ἰὸν μετὰ φθόγγου κέκληται λόγος).

Тем самым фигура *номотета* уже изначально несет в себе возможность соединения двух принципов подхода к языку, возможность, уже открыто констатируемую в конце диалога (см. выше 435 b-c). Откуда же у читателя возникает убеждение в их непримиримом противопоставлении? Дело здесь прежде всего, безусловно, в самой форме диалога, в ходе которого обе точки зрения выходят на первый план одна вслед за другой и доминируют *попеременно* — отсюда и впечатление оппозиции и контраста. За каждой из них "закреплен" свой апологет — соответственно Гермоген и Кратил, — хотя по сути каждую позицию обосновывает и аргументирует только Сократ. На наш взгляд, это может быть указанием на своеобразную жанровую принадлежность диалога, а именно на близость его к так называемым "рассуждениям в обе стороны", *dissertationes in utramque partem*, распространенным во времена Платона как в софистической среде

(см. "Двойкие речи", *Δισσοὶ λόγοι*), так и в стенах Академии (Kraemer 1971, 24–30). В ходе такого рассуждения ученик должен был одну за другой произнести две речи за и *против* определенного тезиса. В принципе целый ряд платоновых произведений (например, "Пир", "Софист", "Парменид") заставляет вспомнить о текстах такого рода.

Спецификой такого сочинения можно объяснить, например, встречающиеся в разных ("природной" и "установленческой") частях "Кратила" противоположные друг другу этимологии одного и того же слова (ср. 412a: ἐπιστήμη 'знание' ~ ἔχομαι 'следовать, идти', 437a: ἐπιστήμη ~ ἵστημι 'ставить, стоять') или противоречащие друг другу суждения о звуковой семантике (426 d–e: звуки ρ и σ различны по значению и символизируют первый — "движение" [χίτησις], второй — "дыхание" [κλύμα]; 434 c–d: оба этих звука подобны друг другу [βμοια], ибо соседствуют в одних и тех же словах). Отсюда и нередкие во второй части диалога отсылки на его первую, "природную" часть. Само доказательство конвенционального статуса языка начинается с того, что Сократ внезапно подводит отрицательный "баланс" предыдущему рассуждению: "Я и сам-то удивляюсь и не доверяю собственной мудрости. Надо бы еще раз рассмотреть (ἐλαμοχέψασθαι), что я такое говорю" (428d1–3). И далее Сократ сам проводит границу между рассуждениями *pro* и *contra*: "Надо бы... вновь оборотиться к только что сказанному и попытаться, по словам поэта, "глядеть и вперед, и назад" (428d5–6). "Глядеть и вперед, и назад", иными словами, "вести речь будущую, исходя из предыдущей" — фраза эта очень сродни обычным зачинам второго *dissertatio* из пары: "Мы вели речь о том, что мир не разрушим, теперь послушайте о его разрушимости" (Левинская 1991, 177 сл.).

Обычно следует ожидать, чтобы парные речи были сравнимы друг с другом и по своему объему. В случае с "Кратилом", на первый взгляд, это совершенно не так: часть "природная" значительно больше "установленческой". Однако, если исключить из такого подсчета входящие внутрь аргументации "естественной" теории языка растянутую цепь этимологий (392a–421e) и более или менее подробный разбор звуковой семантики (426c–427d), то

размеры чисто теоретических обоснований обеих концепций оказываются вполне сопоставимыми (теория φύσις — 385a-391b и 421d-426b; теория θεσις — 429a-438e). Однако, конечно, такого рода механическое исключение также требует дополнительных объяснений. Иначе говоря, этимологической и фонетической частям "природного" раздела также должны найтись соответствия в части "установленческой". И такие соответствия обнаруживаются. Внутри аргументации конвенциональной теории языка мы сталкиваемся и с некоторым набором этимологий (437a-c), и с рассуждениями касательно семантики звуков (434c-e). При этом мы имеем дело со своеобразным композиционным механизмом: Платон предельно сжимает соответствующие пассажи из второй части диалога, довольствуясь отсылками на подробный разбор данного предмета в части "природной". В результате эти разделы конвенциональной теории становятся до некоторой степени знаком, метой, указывающей на связь (пусть и с обратным знаком) с предыдущим рассуждением и сохраняющей внутреннюю симметрию диалога.

Наверняка может встать вопрос: стоит ли применительно к тексту Платона говорить о чисто риторической его организации, да еще образцом для которой был тип сочинений, разработанный в основном в недрах софистических школ? Ведь, как известно, Платон и софисты — два непримиримо противостоящих друг другу полюса. Однако, в том, что касается диалектической практики, техники аргументации, Платон зачастую очевидно следовал софистическим рецептам. О связи Платона с риторикой софистов в принципе уже писалось (Buccellato 1953, ср. также Vasmonolis 1988). Конкретные примеры можно привести, не выходя за пределы того же "Кратила".

Немало разногласий у исследователей вызывают так называемые "ошибки" Платона в ходе его лингвистических рассуждений. Одной из наиболее ярких подобных ошибок является утверждение Сократа, согласно которому *μικρὸν* способно быть *ιστιανόν* или *ложным* (Кратил 385c; см. Steinthal 1890, I 89; Apelt 1922, 135). Вся последующая традиция античной лингвистической философии однозначно отдаст прерогативу обладания истинностью/ложностью только лишь высказыванию (предложению), но никак не

имени (см., например, Аристотель. *Об истолковании* 16). Более того, сам Платон в "Софисте" 262с недвусмысленно придерживается именно этой точки зрения: "звуки не способны означить ни бытие, ни небытие до тех пор, пока глаголы ни смешаются с именами: ведь только из их соединения и возникает высказывание...". Попытки оправдать такую непоследовательность Платона в "Кратиле" некими специфическими взглядами на сущность предложения (Pirau 1966, 53 ff., Derbolav 1972, 93-94 и др.) не выглядят убедительными. Вряд ли можно довольствоваться и ссылкой на "подлинное" стремление Платона в этом пассаже не укрепить, но ослабить "естественную" теорию языка (Rehn 1982, 12-13). Полезно проследить, собственно как Сократ доказывает этот сомнительный тезис. "Сократ. Можно ли высказать в высказывании (λόγῳ λέγειν) сущее и не сущее... Гермоген. Безусловно. Сократ. А может ли быть истинным высказывание, части которого не истинны? Гермоген. Нет, и части его должны быть истинными. Сократ. Только большие части, а малые могут быть не истинными; или все? Гермоген. Я полагаю, что все. Сократ. А есть ли какая-либо часть высказывания меньшая, чем слово? Гермоген. Да нет, это и есть наименьшая. Сократ. И высказывается оно и в истинном высказывании? Гермоген. Да. Сократ. И тогда оно истинно, как ты только что сказал? Гермоген. Да. Сократ. А как часть ложного высказывания, не будет ли оно ложным? Гермоген. Думаю, да. Сократ. Значит, как и высказывание, слово может высказывать и истину, и ложь? Гермоген. Почему бы и нет". В данном случае мы очевидным образом имеем дело с так называемым софизмом "целого и части", или как его именует Аристотель, софизмом "по разделению" (χατὰ διαίρεσιν — *О софистических опровержениях* 166a): если целое тождественно чему-то, то ему тождественны и все части этого целого. Таким образом, речь в данном случае скорее должна идти не о содержательной полемике Платона "с самим собой", сколько о чисто риторической технике аргументации ad hoc. Примером аналогичного приема может служить сократово опровержение тезиса Гермогена, по которому "имя ... порождается ... законом и обычаем именующих обывателей (κεφικέται νόμος ... νόμῳ καὶ ἔθει τῶν ἐθισσάντων καὶ χαλούντων, 384d)". В своих последующих

вопросах Сократ подменяет *pluralis* Гермогена на единственное число ("ежели кто назовет") и тем самым сводит идею конвенциональной номинации к номинации индивидуальной (*ἰδίᾳ-ἄρμοσίᾳ*, 385a-b) — аргументация его при этом вполне следует принципу *reductio ad absurdum* (ср. Heitsh 1984, 12).

Риторическую подоплеку диалога как нельзя лучше обнаруживает его заключение, в котором два "класса" слов (имена "по природе" и "по закону" — иначе говоря, две теории происхождения имен) предстают как две тяжущиеся стороны в судебном процессе, где ни одна из них не может окончательно доказать свою правоту: "Когда имена в раздоре, и одни говорят, что на их стороне истина, а другие, что на их, — как же нам их рассудить? (*ὁμοίᾳ τῶν ὀνομασθέντων, καὶ τῶν μὲν φασκόντων ἑαυτὰ εἶναι τὰ ὅμοια τῇ ἀληθείᾳ, τῶν δ' ἑαυτὰ, τίτι ἔτι διαχρήσομεν*, 438d)". Метафора суда — обязательного признака риторического дискурса — выглядит здесь вполне очевидной¹⁶.

Итак, что касается *формальной структуры* диалога, мы можем с достаточной степенью вероятия утверждать, что "Кратил", подобно некоторым другим сочинениям Платоне, следует образцу "двояких речей", в которых нет идеи окончательного положительного доказательства *одного* тезиса, но содержится принцип равнозначной аргументации *двух* внешне противоположных точек зрения на один предмет. Такой подход, как было показано выше, способен прояснить некоторые особенности платоновой аргументации и, что гораздо важнее, пролить свет на *содержательную структуру* диалога в целом. Полюсы *природы* и *закона* оказываются в нем противопоставленными скорее в угоду жанровым и композиционным принципам, ради симметрии и внешней наглядности построений, в то время как не уровне содержательном они на протяжении всего диалога не перестают *дополнять* друг друга.

Но этот принцип взаимного дополнения опять-таки проистекает из *формальной организации диалога*. Композиционно противопоставленные друг другу части диалога по сути аргументации имеют в действительности *разный* предмет. Если в части "природной" речь идет прежде всего об анализе отдельно взятого, изолированного слова (отсюда и бесконечные ряды этимологий), а значит об установлении связи *слово-вещь*, то в части "уста-

новленческой" мы имеем дело скорее с построением и разбором *высказывания*. Вопросы Сократа здесь в основном представляют собой рассуждения типа: "Если кто-либо произнесет [следующую фразу], скажет ли он нечто и будет ли понят?" (429e, 431a, 434e и т.д.). Таким образом, различна и та языковая "правильность", которую собеседники ищут соответственно в первой и второй частях диалога. В первом случае это, действительно, "правильная" соотнесенность имени и самого предмета, о которой постоянно говорят участники диалога и которую сами определяют как искомую *ὀρθότης*. Внутри же "конвенционального" раздела опять-таки происходит некий сдвиг, и "правильностью" становится корректное построение и корректная интерпретация высказывания (и эта "правильность" восходит уже скорее к софистической *ὀρθότης*). Поэтому "негативный" вывод Сократа: "Не на основании имен надо судить относительно вещей" — это не констатация полной никчемности языковых штудий для истинного философа, но как раз вывод (в заключение второй части) о неприменимости для анализа высказывания той категории "правильности", которая была сформулирована изначально.

Интересно, что и сам Сократ по-разному определяет сам метод своего исследования в первой и во второй части. Поиск "природной" правильности слов предваряется рассуждением, согласно которому "имя есть орудие, разграничивающее сущее (*ὄνομα ... ὄργανον ... διακριτικὸν τῆς οὐσίας*, 388c)"; именно этому принципу последовательного разделения разбираемого материала, *разложения* целого на составные части и следует Сократ в своих этимологиях. Во второй части диалога, напротив, главенствующей становится уже идея внутриязыкового *соединения* (*σύνθεσις*, 433e–434b)¹⁹. Если метафорическим определением языка в первой части служит образ ткацкого *челюка*, распределяющего нить (так же как *целая* — сущности и предметы, 388b1, 11; ср. разбор этой аналогии в [Ketchum 1979, 138–141]), к концу диалога на смену ему приходит метафора *картинки*, в которой краски смешаны так же, как слова в *предложениях* (434b). Таким образом, во второй части диалога описывается построение высказывания, причем ориентировано это построение прежде всего на восприятие *слушателя* (подобно тому, как картина обраще-

на к восприятию зрительному [αἴσθησις τῶν ὀφθαλμῶν], языковое высказывание адресовано слуховому восприятию [αἴσθησις τῆς ἀκοῆς], 430e-431a). Оппозиция *слово /язык/ — вещь* уступает место дихотомии *говорящий—слушающий*, или точнее *высказывание /язык/ — адресат* [этого высказывания]²⁰. В результате, если первая часть диалога оказывается скорее ориентированной на выяснение *этимологического* статуса языка, то во второй его половине Сократ уже занят установлением его *функциональной*, а точнее *коммуникативной* природы (ср. Nauck 1868; Taylor 1967, 78). Таким образом, во второй части "Кратила" язык очевидным образом предстает не в виде совокупности отдельно взятых слов, но в форме актуального *диалога*. Но здесь опять-таки следует подчеркнуть имплицитную взаимосвязь двух частей диалога. Установка на звучащую диалогическую речь присутствует в "Кратиле" с самого начала: именно этим объясняется главенствующая роль, которую Сократ отводит в процессе "естественной" номинации мужу-диалектику (διλεκτικός), который должен присматривать за деятельностью присваивающего имени номотета. Ведь *диалектик* и ведает *диалогом*: он, по определению Платона, "знает, как надо спрашивать /ἔρωτᾶν/ и как отвечать /ἀποκρίνεσθαι/" (389c). Точно так же идея языкового *соединения* опять-таки скрыто содержится и в начальной части диалога. Именно ее постепенным "введением" в диалог объясняется, на наш взгляд, столь активно проповедуемый Сократом этимологический принцип, согласно которому за каждым словом надо видеть некоторое выражение, или высказывание (ἐκ ῥήματος ὄνομα γέγονεν — 399b7)²¹. Высказывание является безусловным воплощением языкового "составления", а тем самым и слово оказывается причастным этой идее (Bestor 1980, 317).

Одновременно обе части диалога проясняют — как бы с двух, дополняющих друг друга сторон — языковую *гносеологию*: сначала в центре внимания способность языка нести в себе информацию об обозначаемых им объектах бытия, впоследствии — его способность передавать эту информацию от одного носителя языка к другому.

Эту взаимную дополнительную двух излагаемых в "Кратиле" концепций языка весьма убедительно демонстрирует включенная в

ткань диалога теории языкового *подражания*. Идея, согласно которой слова подражают (μιμεῖσθαι) обозначаемым ими предметам, в окончательном и неотменяемом виде будет сформулирована Аристотелем (τὰ ὀνόματα μιμήματα ἔστιν — *Риторика* 1404a). В "Кратиле" этому соответствует такая слегка тавтологическая дефиниция: "имя есть подражание голосом тому, чему подражает и что именуется голосом подражающий всякий раз, когда он этому подражает" (ὄνομα ἄρ' ἔστιν... μίμημα φωνῆ ἕνεκα τοῦ ὃ μίμεται καὶ ὀνομάζει ὃ μιροῦμενος τῆ φωνῆ ὃ ἄν μιμεῖται). При этом с точки зрения композиции рассуждения о языковом мимесисе занимают в "Кратиле" срединное положение: теория подражания расположена в центре диалога и характерным образом симметрично разнесена по разделам "природы" и "закона". В части "природной" она предстает примерно в следующей аргументации: "Имена подражают вещам, значит, они сходны /ὄμοια/ с вещами, значит, они способны отразить природу вещей" (422e–424a). В доказательстве конвенционального статуса языка построение прямо противоположное: "Имена — всего лишь подражания вещам, т.е. пустые подобия /εἰκόνες/, не имеющие в себе ничего от самой вещи" (430e–432d). Таким образом, если ограничиваться формальной конструкцией, мы вновь сталкиваемся с классическим примером *dissertatio in utraque parte*: один и тот же тезис полностью амбивалентен и может быть использован как со знаком "плюс", так и со знаком "минус"²². В то же время на содержательном уровне теория мимесиса как раз образует некое необходимое промежуточное звено, способное связать полюсы *природы* и *закона*. *Подражание* очевидно предполагает внутри себя совмещение естественного и конвенционального подобия. Потому в рамках этой теории органично соединяются и два противоположных принципа подхода к языку. Платон начинает описание языкового *подражания* обозначением характерного для этого процесса "способа разделения" (τρόπος τῆς διαίρεσεως, 424b7). Завершается же это описание демонстрацией последовательности языковых соединений: от звука к слогу и далее к слову и предложению (424e6–425a6)²³. В рамках единого учения о *подражании* естественным образом происходит переход от языкового анализа к синтезу — и от одной части диалога к другой.

Такое совмещение двух типов подхода к языковому материалу влечет за собой необходимость выделения некоей дополнительной ступени меж двумя крайними точками оппозиции *идея-вещь*. Как кажется, именно эту промежуточную ступень Платон и пытается определить, вводя понятие образа *идеи* (εἶδος ὀνόματος, 390a). Появление этого термина, естественно, не могло не привлечь повышенного внимания исследователей, ломающих копья по поводу того, имел или не имел Платон в данном месте в виду образ, аналогичный знаменитой метафизической *идее* (см. Derbolav 1972, 80-99; Kahn 1973, 162-165). Смущение вызывает тот факт, что εἶδος ὀνόματος в этом контексте стоит в ряду аналогичных образов челнока, сверла и т.п., а метафизические *идеи*, по-видимому, не могли постулироваться Платоном для артефактов, "неприродных" видов сущего (Luce 1965, 30; De Rijk 1986, 245 ff.). Быть может, источником возникновения этой категории в "Кратиле" следует считать чисто языковую реальность, не имеющую непосредственного метафизического статуса²⁴. Недаром многие исследователи, отказывая этому контексту из "Кратила" в релевантности с точки зрения теории идей (Rehn 1982, 21), видели в образе *идеи* и сходных высказываниях об "имени как оно есть" (αὐτὸ ὃ ἐστίν, 389a) рефлекс представлений о чистой "словесности" (Worthaftigkeit-Derbolav 1972, 84), функции языкового знака (Weingartner 1970, 19) и т.д. Образ имени — безболезненный способ решения проблемы языкового подобия, способ, подготавливающий почву для появления в дальнейшем, уже в стоической теории, категории *означающего* (σημασιόμενον), окончательно заполнившей лакуну внутри отношения *слово-предмет* (Pagliaro 1956, 184-190; Leroy 1968, 148-150; De Rijk 1986, 248-253). При этом, если не выводить категорию εἶδος ὀνόματος непосредственно из метафизической концепции *идеи* и учитывать возможность ранней датировки "Кратила", то присутствие в диалоге этого термина может заставить взглянуть по-новому в целом на генезис платоновой теории идей, в которой языковые построения могли играть отнюдь не чисто иллюстративную роль.

Пора подвести некоторые итоги. Как кажется, предпринятый разбор платонова диалога убеждает в том, сколь значимой для исследования классических текстов должна являться литературная форма этих текстов. Зачастую без понимания формальных особенностей и требований жанра конкретного произведения оказывается невозможным понять его существенные содержательные черты. Так, в случае с "Кратилом", непримиримое столкновение двух, казалось бы, диаметрально противоположных друг другу точек зрения на поверку оказывается данью лежащей в основе диалога риторической схеме. И случай этот отнюдь не единичен: и другие антитезы античной научной мысли, и даже то, что долгое время считалось актуальными реалиями античности, могло быть порождением все той же благодарной схемы "двойной речи". Наглядность внешнего контраста естественна для аргументации древних: она рождала необходимую четкость и убедительность. Но не менее естественна для античности была и внутренняя непротиворечивость и дополнительность излагаемых точек зрения, возможность их всегдашнего сущностного соотнесения и одновременного их присутствия в рамках единого текста, единой мысли. В этом античное мировосприятие всегда оставалось наследником мифологической модели мира с недействующим законом "исключенного третьего": один и тот же предмет мог быть сам собою и своей противоположностью, и противоречия этого не следовало избегать. Разрешению, а точнее, снятию этого противоречия служил прежде всего язык — идеальный "медиатор", по Лейбниц-Строссу. Своего рода языковая игра, постоянное смещение и уточнение смыслов, благодаря которому Платон оказывается в состоянии в конечном счете совместить оппозиционные полюсы природы и закона — в действительности, как нельзя лучше демонстрирует этот универсальный "посреднический" языковой механизм. Потому и рефлексия над языком, попытки понять принципы действия этого механизма были так существенны для античной гуманитарной мысли. Подобно тому, как в беглых высказываниях

Платона о языковой форме (εἶδος) можно усмотреть истоки развития его метафизической теории идей, так и в целом в языковых наблюдениях античной философии можно (а на наш взгляд, и нужно) видеть значимую составляющую общеплатоновской проблематики. Недаром в том же "Кратиле" оппозиция двух лингвистических подходов порождает этимологическую дихотомию двух классов имен, обозначающих основные категории бытия, одни из которых возводятся к этимонам со значением "движения" (κίνησις), другие, напротив, к этимонам с семантикой "покоя" (στάσις). Два принципа языкового анализа указывают на два исходных первоначала бытия (подробнее этот механизм разработан уже в платоновом *Софисте*). При этом амбивалентность предлагаемых этимологий, возможность зачисления одного и того же слова и в один, и в другой разряд способно как бы предварить метафизический механизм взаимоперехода и дополнительности этих космических первоначал. Язык для древних был универсальным и в то же время достаточно конкретным полем для испытания и проверки самых разнообразных отвлеченных идей, от этических до космологических. Языковые реалии в античности могли порождать абстракции любого уровня — от этимологических мифов до философских спекуляций. В этом смысле, столетия спустя, первая часть начальной фразы Евангелия от Иоанна: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος... была истинным "прощанием" с античностью, точно указующим на самое ее сущность.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ См. обзор полемики по этой проблеме в (Luce 1964, 146–148; Guthrie 1978, 1–2). Сторонниками ранней датировки "Кратила" были, например, Г. фон Арним, Д. Росс, А. Тэйлор, в то время как такие авторитеты, как В. Шадевальдт, Дж. Кёрк и В. Аллен, относили диалог к позднему, так называемому "критическому" периоду творчества Платона.
- ² Следуя терминологическому противопоставлению κίνησις-κίνησις 'буквальный-переносный' в эллинистических поэтиках и грамматиках.
- ³ Под "согласием" Протагор в одноименном диалоге понимает

взаимное соответствие слов, или их смыслов, внутри единого текста (примером берется стихотворение Симонида) — так чтобы он "отвечал самому себе" (ὁμολογεῖν αὐτὸς ἑαυτῷ). Эта идея внутреннего единства и непротиворечивости произведения была близка и самому Платону (ср. Федр 268d: [τραγῳδία] τὴν τῶν ῥήσεων σύστασιν κρέκουσάν, ἀλλήλοις καὶ τῷ βῶσ συνισταμένην).

- ⁴ Так, по крайней мере, выглядят рассуждения Протагора в передаче Аристотеля (*О софистических опровержениях* 173b17). Приведенный пример из "Илиады" именуется при этом *солецизмом* (σολοικισμός), т. е. определяется как нарушение *синтаксической* связи (см. подробно об этом грамматическом термине в Flobert 1986).
- ⁵ Мы не склонны, как некоторые исследователи (см., например, Pfeiffer 1968, 40), разводить протвгорову ὀρθόεθεια и продикову ὀρθότης. На наш взгляд, это варианты одного термина, отвечающего общему подходу к явлениям языка.
- ⁶ Ср. также разбор Демокритом гомеровского контекста (Diels-Kranz A 101), где под ὀρθόεθεια понимается адекватная интерпретация контекстуального значения слова (как известно, у Демокрита было сочинение, именовавшееся Περὶ Ὀμήρου ἢ ὀρθοεθείης καὶ γλωσσέων). Показателен также контекст из "Гиппия младшего", где о еще одном знаменитом софисте говорится, что он был сведущ περὶ ῥυθμῶν καὶ ἁρμονιῶν καὶ γραμμάτων ὀρθότητος (368d): "правильность" обнаруживается прежде всего в *соединении*, ибо и ῥυθμός, и ἁρμονία — категории синтаксического порядка. Связывать понятие грамматической правильности (ὀρθόεθεια) с представлениями о корректно построенном тексте предлагалось в свое время в работе Vissellato 1953 (Р. 63).
- ⁷ Ср. упомянутую выше ὁμολογία Протагора. При этом опять-таки показательно, что "согласие" слов в тексте, о котором говорил Протагор, здесь заменено Платоном на "согласие" носителей языка.
- ⁸ Чуть ли не первое отчетливое употребление этой дихотомии в общепhilosophическом контексте связано с именем софиста Гиппия (Протагор 337c). Что касается языка, то делались попытки

усмотреть следы этой оппозиции в высказываниях о языке Парменида, Гераклита, Демокрита (Diels 1910, 3, 10; Pagliaro 1956, 50 ff; ИЛУ 1980, 115-119). Отсутствие сколь угодно убедительного фактического материала заставляет ученых в последнее время отказаться от произвольных толкований и согласиться с утверждением Д.Фелинга (Fehling 1965, 225) о том, что применительно к языковым явлениям это противопоставление было использовано впервые именно Платоном.

- ⁹ В свое время в работе (Nehring 1945, 16-17) были собраны многие лингвистические версии происхождения этого слова, порой выглядящие отнюдь не менее фантастичными, чем гипотеза Платона. Заметим, кстати, что столь авторитетный этимолог, как О.Хоффманн, предполагал, вслед за Платоном, присутствие в ἄνθρωλος корня глагола ἄθρῶν со значением 'видеть, различать'.
- ¹⁰ Среди современных лингвистов эту гипотезу отстаивал Э.Босшарт (Bosshardt 1942, 36-38).
- ¹¹ У Архилоха мы встречаемся с этим словом в контексте: κείνοι δαίμονες εἰσι μάχης (3, 4), — явно отсылающем к сложим гомеровским формулам с δαίμωνι, ср., например, N 811: οὐ τοῖ τι μάχης ἄδαίμονες εἴμεν. Словарь Гесихия прямо соотносит два слова: δαίμωνι· δαίμωνι.
- ¹² При этом для Сократа первостепенно важно указать именно на самую связь слов, обнаружить некую этимологическую идею, а не установить однозначный и непосредственный этимон. Так между собой связываются ἄστῆρ 'звезда' и ἄστράκη 'молния', пусть и с неверным убеждением в первичности значения "молнии" (409c); в имени Деметры точно указывается основной корень, но и префикс объяснен, пусть некорректно лингвистически (с ним до сих пор у этимологов хватает хлопот), зато семантически "сильно" (404b); в имени Зевса верно угадана "двуэтимонная" природа, хотя основы этих этимонов названы неверно (зато, кстати, в полном соответствии с античной традицией: Ζεὺς ~ δία) и т.п.
- ¹³ В этом контексте стоит упомянуть об описании Платоном поэтического "безумия", которое, как было показано, скажем, в

книге Дж.Элса (Else 1986, 7–9), оценивалось Платоном вовсе не так однозначно пейоративно, как обычно считается.

- ¹⁴ Об истолковании 16: "Ни одно имя не является именем по природе, но лишь тогда, когда становится символом..." (φύσει τῶν ὀνομάτων οὐδέν ἐστίν, ἀλλ' ὅταν γένηται σύμβολον, ср., однако, интерпретацию этого пассажа в работе Kretzschann 1974).
- ¹⁵ Отсюда характерная ошибка, допущенная в работе (Rijlaarsdam 1978, 101), где фигура *κομωτά*, вопреки тексту диалога, связывается не с естественной, но с конвенциональной теорией языка.
- ¹⁶ Если для *ὄνομα* предполагать, как это делает, например, О.Семереньи (Szemerényi 1964, 224–226), индоевропейский корень типа **ḥ₂om̥/n̥m̥-* с протезой в греческом (и армянском), то на индоевропейском уровне этот корень может быть сопоставлен с корнем **pet-* 'распределять' с неплохой семантической мотивировкой: *има* как нечто, чем наделяется человек. Таким образом, на греческой почве оба основных "словесных" термина: *ὄνομα* и *λόγος* (< *λέγω* с исходным значением 'собираю, выбираю') — своеобразным образом дополняют друг друга, находясь в то же время в едином семантическом поле *распределения-выбора*. Человеку даются имена (*ὀνόματα*) вещей, из которых он может (с "разбором") составить цельное высказывание (*λόγος*) об этих вещах.
- ¹⁷ В противовес мнению, высказанному в работе (Rijlaarsdam 1978, 65 ff.), мы не склонны полагать, что *ῥῆμα* в "Критике" по значению полностью эквивалентно *ὄνομα*. *ῥῆμα* не значит, конечно, исключительно "глагол", для которого оно станет термином в последующей традиции, но скорее "предикат" (но не "атрибут", как доказывается в [Rijk 1984, 222 ff.]) и одновременно "высказывание".
- ¹⁸ Ср. еще раньше Сократ говорит: "Так что же, стоит нам прикинуть количество имен каждого вида, и правильность тут же и обнаружится?" (437d). Имена уподоблены здесь камешкам для голосования (ψῆφος), а аргументация — судебному разбирательству.
- ¹⁹ Этот метод вообще для Платона (как и для всего античного

языкознания) является основным способом описания языковых процессов. Сам предмет грамматики (*γραμματικὴ τέχνη*) — обнаружение взаимной связи (*δεσμός*) языковых элементов (Филеб 18c-d). Структура языка регулируется последовательностью сочетаний: сочетание звуков — слог, сочетание слогов — слово, сочетание слов — предложение (*Τεστέτ 202a*).

- 20 Таким образом, на наш взгляд, может быть уточнено предложенное в работе (Kretzmann 1971, 127, 138) разделение подходов Кратила и Гермогена, соответственно, на взгляд "с точки зрения носителя" и "с точки зрения пользователя" языка.
- 21 Так, своего рода "высказыванием" (*οἶον λόγος*) оказывается имя Зевса (*Ζεὺς ~ δι' ὄν ζῆν*, 396a) и Гермеса (*Ἑρμῆς ~ ὄς τὸ εἶρεν ἐμήσατο*, 408a-b), за названием "мужчины" стоит словосочетание "стремление вверх" (*ἀνὴρ ~ ἡ ἀνω ροή*, 414a) и т.п. На наш взгляд, в основе этого приема лежат универсальные представления о реализуемом на разных уровнях языка принципе лингвистического сочетания, а не стремление обосновать (через высказывание) теорию истинности/ложности отдельного слова (Lorenz-Mittelstrass 1966, 15-20; Derbolav 1972, 113-114).
- 22 То же, по всей видимости, может быть отнесено ко всей античной истории теории языка как подражания. Идеальная иллюстрация тому — знаменитая фраза Демокрита: "Слово — тень вещи" (*λόγος ἔργου σκιά* — фр. В 145 Diels-Kranz) с ее очевидной амбивалентностью ("слово всего лишь тень вещи" или "слово — отражение вещи"?).
- 23 Подражание в диалоге вообще часто соотносится с "соединением" и "связью". Так, например, эти понятия дополняют друг друга в характеристике взаимоотношения имени и вещи: "Невозможно было бы, чтобы имена были бы чему-нибудь подобны, если бы не существовало изначально некоего сходства меж тем, из чего составлены имена и тем, чему имена подражают" (*ἐξ ὧν συντίθεται τὰ ὀνόματα ἐκεῖνοις ὧν ἔστιν τὰ ὀνόματα ἡμίθετα*, 434b; ср. также соположение соответствующих терминов в 414b: *μεμῆται τῷ ὀνόματι συναρμύσας...*). Об этом соотношении и его включенности в

общую концепцию *mathesis* у Платона см. подробно в Гринцер (в печати).

- ²⁴ Ср. определение этой категории в работе (Kretzmann 1971, 129) как "сверхлингвистической данности", или "идеального имени" (model correct name).

Литература

- Гадамер 1988 — Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М.
- Гринцер, в печати — Гринцер Н.П. Подражание как ментальный акт // Логический анализ языка.
- ИЛУ 1980 — История лингвистических учений. Древний мир. Л.
- Левинская 1991 — Левинская О. О терапевтах и философской традиции рассуждений in utraque parte // Mathesis. М.
- Топоров 1977 — Топоров В.Н. Мобла: 'Музы': соображения об имени и предыстории образа (к оценке фракийского вклада) // Славянское и балканское языкознание. М.
- Якобсон 1983 — Яковсон Р. В поисках сущности языка // Семиотика. М.
- Abramczyk 1928 — Abramczyk I. Zum Problem der Sprachphilosophie in Platons "Kratylos". Breslau.
- Anagnostopoulos 1973 — Anagnostopoulos G. The Significance of Plato's *Cratylus* // Review of Metaphysics. V. 27.
- Apelt 1922 — Apelt O. Platons Dialog "Kratylos". Leipzig.
- Barwick 1957 — Barwick K. Probleme der stoischen Sprachlehre und Rhetorik. Berlin.
- Bestor 1980 — Bestor Th.W. Plato's Semantics and Plato's *Cratylus* // Phronesis. V. 25.
- Bosshardt 1942 — Bosshardt E. Die Nomina auf -εύς.
- Buccellato 1953 — Buccellato M. La retorica sofistica negli scritti di Platone. Roma; Milano.
- Büchner 1935 — Büchner K. Platons "Kratylos" und die moderne

Sprachphilosophie. Berlin.

Chantraine 1963 — *Chantraine P.* Dictionnaire étymologique de la langue grecque.

Clegg 1973 — *Clegg J.* Self-predication and linguistic Reference in Plato's Theory of Forms // *Phronesis*. V. 18.

Derbolav 1972 — *Derbolav J.* Platons Sprachphilosophie im "Rratylos" und in den späteren Schriften. Darmstadt.

Diels 1910 — *Diels H.* Die Anfänge der Philologie bei den Griechen // *Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum*. V. 25.

Diels-Kranz — *Diels H., Kranz W.* Die Fragmente der Vorsokratiker. Berlin, 1951-1952.

Dindorf — *Dindorf E.* Scholia Graeca in Homeri Odysseam. Oxford, 1855.

Else 1966 — *Else G.* Plato and Aristotle on Poetry. Chapel Hill; London.

Dittrich 1841 — *Dittrich H.* De Platonis Cratylo. Berlin.

Fehling 1965 — *Fehling D.* Zwei Untersuchungen zur griechischen Sprachphilosophie // *Rheinisches Museum*. V. 108.

Flobert 1966 — *Flobert.* La théorie du solécisme dans l'Antiquité: de la logique à la syntaxe // *Revue de Philologie*. V. 60.

Gaiser 1974 — *Gaiser K.* Name und Sache in Platons "Kratylos". Heidelberg.

Guthrie 1978 — *Guthrie W.K.* A History of Greek Philosophy. V. 5. Cambridge.

Hayduck 1868 — *Hayduck W.* De Cratyli Platonici fine et consilio. Breslau.

Heinimann 1945 — *Heinimann F.* Nomos und Physis. Basel.

Heitsch 1984 — *Heitsch E.* Willkür und Problembewusstsein in Platons Rratylos. Stuttgart.

Hermann 1839 — *Hermann K.* Geschichte und System der platonischen Sprachphilosophie. Berlin.

shen Philosophie. Heidelberg.

Hoffmann 1949 — *Hoffmann J.* Etymologisches Wörterbuch des Griechischen. Berlin.

Kahn 1973 — *Kahn Ch.H.* Language and Ontology in the *Cratylus* // *Phronesis*. Suppl.1.

Kerferd 1984 — *Kerferd G.* The Sophistic Movement. Cambridge.

Ketchum 1979 — *Ketchum R.A.* Names, Forms and Conventionalism // *Phronesis*. V. 24.

Koller 1958 — *Koller H.* Die Anfänge der griechischen Grammatik // *Glotta*. V. 37.

Krämer 1971 — *Krämer H.* Platonismus und hellenistische Philosophie. Berlin; New York.

Kretzmann 1971 — *Kretzmann N.* Plato on the Correctness of Names // *American Philosophical Quarterly*. V. 8.

Leroy 1968 — *Leroy M.* Etymologie et linguistique chez Platon // *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique*. Y. 54.

Lorenz-Mittelstrass 1966 — *Lorenz K., Mittelstrass J.* On Rational Philosophy of Language: the Program in Plato's *Cratylus* Reconsidered // *Mind*. V. 75.

Luce 1964 — *Luce J.V.* The Date of Plato's *Cratylus* // *American Journal of Philology*. V. 85.

Luce 1965 — *Luce J.V.* The Theory of Ideas in the "Cratylus" // *Phronesis*. V. 10.

Nehring 1945 — *Nehring.* Plato and the Theory of Language // *Traditio*. V. 3.

Pagliariò 1956 — *Pagliariò A.* Nuovi saggi di critica semantica. Messina; Firenze.

Pfeiffer 1968 — *Pfeiffer R.* History of classical Scholarship. Oxford.

Radermacher — *Radermacher L.* *Artium scriptores*. Wien, 1951.

Rehn 1982 — *Rehn R.* Der Logos der Seele. Hamburg.

Rijk 1986 — *Rijk L.M.de.* Plato's Sophist. A Philosophical

Commentary. Amsterdam.

- Rijlaarsdam 1978 — *Rijlaarsdam J.C.* Platon über die Sprache. Ein Kommentar zum "Kratylos". Utrecht.
- Robinson 1955 — *Robinson R.* The Theory of Names in Plato's *Cratylus* // *Revue Internationale de Philosophie*. V. 9.
- Schmidt 1869 — *Schmidt H.* Platos *Kratylus*. Halle.
- Siebenborn 1976 — *Siebenborn E.* Die Lehre von der Sprachrichtigkeit und ihren Kriterien. Amsterdam.
- Sluiter 1990 — *Sluiter I.* Ancient Grammar in Context. Amsterdam.
- Steinthal 1890 — *Steinthal H.* Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern. Berlin.
- Szemerényi 1964 — *Szemerényi O.* Syncope in Greek and Indo-European and the Nature of the Indo-European Accent. Napoli.
- Taylor 1967 — *Taylor A.E.* Plato. The Man and his Work. London.
- Vasmonolis — *Vasmonolis G.E.* "Ο Ευκράτης ὡς σοφιστής" κατὰ τὰ τρία πρῶτα βιβλία τῆς Πλάτωνος Πολιτείας. Ἀθήναι.
- Weingartner 1970 — *Weingartner R.* Making Sense of the *Cratylus* // *Phronesis*. V.15.
- Woodruff 1986 — *Woodruff.* The Sceptical Side of Plato's Method // *Revue Internationale de Philosophie*. V. 156-157.

N. P. Grinzer

STRUCTURE AND MEANING OF PLATO'S CRATYLUS

Summary

The article deals with the analysis of one of the most enigmatic dialogues of Plato in the light of its inner organization and text structure. The author seeks to demonstrate that, as far as the formal level is concerned, *Cratylus* represents the type of the so-called rhetorical "dissertation in both sides", when one and the same speaker should prove

both views *pro* and *contra* on one and the same topic. So, in *Cratylus* Socrates defends subsequently two formally contrasted views on the origin and functioning of language — theories of *nature* and *convention*. Meanwhile, on the essential level these two approaches have, actually, different applications, as the "naturalist" position concentrates on the analysis of single words and reveals the significance of the *name-thing* correspondence, while the conventionalist argumentation is based on the investigation of utterance and deals with the relation *name-addressee* (of speech). Therefore, in two corresponding parts of the dialogue, Socrates uses and two different methods: in the "naturalist" section it is the way of separation and *distinction*, while in the second part the leading principle is that of composition and *construction*. The author shows the ways of the interrelation and complimentation of the two theories within the structure of the dialogue and claims these ways to lie on a pure linguistic, or terminological, level. He pursues the mechanics of such linguistic correlations (e.g. the method of "inner etymology", when Plato implicitly connects the categories of ὄνομα and νόμος).

So the structure of the Platonic dialogue reveals the complicated interaction of its rhetorical design and philosophical discourse. It also shows the inner cooperation existing between Plato's linguistic observations and his metaphysical speculations (the εἶδος doctrine). The ideas of the mutual complimentation of the opposites and of the approval of philosophical constructions by linguistic data seem to be characteristic not only for Plato alone, but for the classical Greek intellectual outlook on the whole.

Along with the main stream of argumentation, the author also pays attention to some specific issues of Plato's linguistic doctrine: for instance, the history and meaning of the notion of "the correctness of names" (ὀρθότης), the principles of Plato's etymological inquiry and so on.

СТОИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ *κάθος*

Грамматическая теория *κάθος* представляет собой способ описания языковых изменений на уровне буквы, слога, слова и выказывания. Ее формирование и развитие обычно связывается с александрийской школой. И. Вакернагель¹ считал основателем этой теории жившего во второй половине I в. до н.э. грамматика Трифона, однако, несомненно, она была известна Филоксену, который, по-видимому, был старше Трифона². Предполагается также влияние теории *κάθος* на Варрона³, что позволяет датировать ее серединой или первой половиной I в. до н.э.

Традиционная реконструкция⁴, которая основывается на свидетельствах александрийских грамматиков (Аполлония Дискола, Геродиана, Трифона и Филоксена), заключается в следующем.

Грамматиками постулируется существование некоторой исходной формы слова или высказывания (*ἀπαθής* "непретерпевшая", *ὑγιής* "здоровая", *ὁλόκληρον* "целая", *ἐντελής* "законченная", *πλήρης* "полная", *τὸ κατὰ φύσιν* "соответствующая природе", *κατάλληλον* "согласованная", *ἀκόλουθον* "последовательная"). Но в речи может употребляться иная, измененная форма (*πρεπονθός* "претерпевшая", *ἀκατάλληλον* "несогласованная"), которая объясняется через возведение к исходной форме. Аполлоний пишет, что "любую несогласованную (*ἀκατάλληλον*) форму можно исправить через последовательную (*ἀκόλουθον*)" ("Синтаксис" 196, 14–16). Для обозначения формы — как исходной, так и измененной — использовался термин *σχῆμα*.

Начальная форма могла также обозначаться термином *θέμα* "основа": например, Аполлоний рассматривает местоимения 3-го лица как "имеющие собственные основы", а не отклоненные от формы местоимения 1-го лица ("Синтаксис" 168, 22) (ср. ЕМ 88, 13, где этим термином определяется начальная форма глагола, т.е. форма 1-го лица единственного числа настоящего времени: *τὸ θέμα ἀμύσσω ὁ μέλλων ἀμύξω* "основа — ἀμύσσω "я царапаю", будущее время — ἀμύξω "я буду царапать").

Сам термин *κάθος* "претерпевание" обозначает процесс изме-

нения первоначальной формы (см., напр., Аполлоний "Синтаксис" 5, 10; 6, 15; Геродиан II 313, 25).

Сопоставляя "претерпевшую" и исходную формы, грамматики выделяют различные виды *κάθη* и распределяют их по четырем группам:

1) прибавление элемента (*πλεονασμός* "плеоназм"): например, как говорит Аполлоний, в глаголе *βειν* "испускать дождь" была вставлена буква *δ*, в результате чего появилось слово *ῥωρ* "вода", таким образом, в слове *ῥωρ* буква *δ* "лишняя" (*τὸ ῥωρ τῷ δ πλεονάζει*) ("Синтаксис" 4, 24; ср. Геродиан II 285, 5);

2) отнятие элемента (*ἔλλειψις* "эллипс", *ἀφαίρεσις* "отнятие"): например *γαῖα* > *αἶα* "земля" (Аполлоний "Синтаксис" 5, 10);

3) перестановка элементов (*ὑπέρθεσις*): *κρᾶδία* — *καρδία* "сердце" (Аполлоний "Синтаксис" 8, 20);

4) замена элемента (*τροπή, ἀντίθεσις*): например, дорийцы "имеют обыкновение менять (*τρέχειν*) *ε* на *α* — *τρέχω* — *τράχω* "бежать" (Геродиан II 504, 28).

К этим группам примыкают явления *διαίρεσις* "разделение" (например, разделение одного слога на два: *κοῖλον* — *κόϊλον* "впадина" — Аполлоний "Синтаксис" 7, 27; Геродиан I 162, 14; II 313, 25) и *συναιρέσις* "соединение" (например, соединение двух слогов в один: *γήραι* — дательный падеж от *γῆρας* "старость" > *γῆρα* — Аполлоний "Синтаксис" 8, 1-2).

Изменения могут происходить на различных уровнях. Называя каждый вид *κάθη*, Аполлоний приводит примеры претерпевания как слов, так и высказываний. Так, он рассматривает как аналогичные процессы удвоение буквы (*ἔλλαβεν* вместо *ἔλαβεν* от *λαβῆναι*, *ἔννεκε* вместо *ἔνεκε*), слога (*λέλεξ*, *κάμικαν*) и слова (*Μῶσ' ἄγε*, *Μῶσα λίγεια*; *βαρὺς βαρὺς σύνουχος*) ("Синтаксис" 4, 15-19).

Нередко теория *κάθος* применялась для анализа грамматических форм имени и глагола, не соответствовавших законам аналогии⁵. Например, Геродиан определяет родительный падеж имени *ἄνιρ* "муж" — *ἀνδρός* — как отклонение от ожидаемой формы *ἀνέρος*, при котором происходит эллипс буквы *ε* и плеоназм буквы *δ* (Геродиан II 939, 17; I 406, 17).

Как *κᾶθος* трактовалось также отсутствие какой-либо формы в парадигме при словоизменении. Например, Аполлоний определяет как эллипс (один из видов *κᾶθη*) отсутствие у местоимения *ἐμός* "мой" формы звательного падежа ("Синтаксис" 221, 23 ff)⁶.

Однако в задачи патологии входило не только установление отношений между отклоненной и исходной формами, но и поиск причины отклонения. Например, форма звательного падежа местоимения *ἐμός* отсутствует, поскольку она была бы омонимична аккузативу *ἐμέ*. Если употребление "претерпевшей" формы обосновано, то *κᾶθος* не является ошибкой, а необоснованное изменение рассматривается как грамматическая неправильность. Так, Аполлоний, разбирая процесс удвоения, пишет, что оно иногда бывает необходимым (*ἀναρχαίως*), а иногда излишним (*ἐν παρολκῆ*) ("Синтаксис" 4, 21).

С помощью теории *κᾶθος* также анализируется структура высказывания, и части речи выстраиваются в порядок согласно их роли в построении высказывания. Основные (*θεματικώτερα* — ср. термин *θέμα* в патологии) части речи, по мнению Аполлония, — это имя (*ὄνομα*) и глагол (*ῥῆμα*), потому что без них не может быть высказывания⁷. Если либо имя, либо глагол отсутствует, то высказывание становится недостаточным (*ὁ λόγος ἔλλείψει*), в то время как если убрать другие части речи, то высказывание все равно останется законченным. Следовательно, исходная структура заключается в соединении имени и глагола, а остальные части речи "вставлены" (*ἔρχεται* — ср. категорию прибавления элемента в теории *κᾶθος*) (Аполлоний "Синтаксис" 11, 8 ff). Местоимения (*ἀντωνυμίαι*) так же, как и имена, могут вместе с глаголами составлять высказывания, однако такие высказывания будут неопределенными, если местоимению не предпослано имя, которое замещается этим местоимением ("Аполлоний "Синтаксис" 112, 22 ff). Следовательно, местоимение не может считаться основной частью речи, оно не может употребляться самостоятельно, и его функция — замещать имя (ср. категорию замены элемента в теории *κᾶθος*).

Еще одно понятие, относящееся к теории *κᾶθος* — *συνκᾶθεια* "совместное претерпевание", — мы встречаем у Трифона в его этимологических штудиях. Он употребляет этот термин для опи-

сания случаев, когда звуковые изменения, происходящие в слове, можно связать с семантикой слова. Например, слово λιμός "голод" Трифон возводит к глаголу λείπω "оставлять, не хватать": "слово λιμός происходит от λείπω, λείψω, и оно должно было бы писаться с дифтонгом (т.е. *λειμος — прим. В.Н). Но звучание изменилось согласно значению (συνέταθεν ἡ φωνὴ τῷ στυλαίουρέψῳ): поскольку это слово обозначает недостаток (ἔρεια)⁸, поэтому оно получило и недостаток звучания" (fr. 1 p. 97 De Vels).

Таковы основные положения и области применения теории патологии в александрийской грамматике I в. до н.э.—II в. н.э.

Однако о существовании этой теории и в более ранний период свидетельствуют источники, относящиеся к стоической традиции — прежде всего к разделу стоической диалектики, который назывался περὶ τῆς φωνῆς τόκος "область звучания"⁹.

По словам Диогена Лаэртца (VII 59), в "область звучания", помимо определений "звучания" (φωνή), "слова" (λέξις) и "высказывания" (λόγος), входило также описание достоинств (ἀρεταί) и недостатков (κακίαι) речи. Недостатки — это "варваризм" (βαρβαρισμός), т.е. слово, "отклоняющееся от обычая речи почитаемых эллинов", и "солецизм" (σολοικισμός): "высказывание, построенное несогласованно (ἄκατάλληλως)". Здесь можно обратить внимание на употребление термина ἀκατάλληλως, к которому, по-видимому, восходит оппозиция, используемая Аполлоном для описания "непретерпевшей" и "претерпевшей" форм: κατάλληλον "согласованная" — ἀκατάλληλον "несогласованная"¹⁰.

Похожее определение варваризмов и солецизмов мы находим у латинского грамматика Харисия¹¹, который, как это показал К. Барвик, ориентировался на стоическую теорию языка¹². "Варваризм — это слово, неправильное в какой-либо своей части или произношением, или написанием" (Харисий 350, 25). "Солецизм — это соединение слов, не соответствующее структуре высказывания (rationi sermonis)" (Харисий 352, 32).

Точно так же, кстати, объясняет значение терминов "варваризм" и "солецизм" Аполлоний Дискол: "Варваризм — это погрешность в одном слове, а солецизм — это погрешность в сплетении несогласованных слов" ("Синтаксис" 198, 6-7). По свидетельст-

ву Аполлония, все грамматикки согласны, что именно такой смысл следует вкладывать в эти понятия ("Синтаксис" 198, 5-6).

Варваризмы и солецизмы являются ошибками в прозаической речи, в то время как в поэзии их употребление допустимо, поскольку обусловлено поэтическим контекстом. Здесь, как и у александрийцев, мы встречаемся с идеей обоснованности и необоснованности языковых изменений. Варваризм в поэзии становится "метаплазмом" (*metaplasms*), а солецизм — "фигурой" (*schema*) (Харисий 350, 2). Харисий рассматривает варваризм и метаплазм как отклонения от правильной формы слова, выделяя те же четыре рода отклонений, что и александрийцы (в латинском переводе — *adlectio* "прибавление", *dejectio* "отнятие", *immutatio* "замена", *transmutatio* "перемена мест") (Харисий 366 ff).

К стоической теории фигур речи восходят, по-видимому, фрагменты Цецилия¹³. Фигура (*σχημα*) определяется Цецилием как изменение исходной формы словесного выражения или мысли в форму, не соответствующую природе (*τὸ μὴ κατὰ φύσιν*) (Цецилий fr. 50 Of.). Первоначальная форма, наоборот, соответствует природе (*κατὰ φύσιν*) или обычаю (*κατὰ συνήθειαν*) (фрагмент Александра Rh G 3, 12, 11, восходящий к Цецилию¹⁴). Здесь мы сталкиваемся с оппозицией *τὸ κατὰ φύσιν* и *τὸ μὴ κατὰ φύσιν*, которую применяют и александрийские грамматикки для обозначения исходной формы, возникшей в результате *κάθος*¹⁵. В другом фрагменте Цецилия говорится об обусловленности того изменения, которое приводит к образованию фигуры: "Фигурой называется какое-либо обоснованное (*cum ratione*) изменение обыкновенной и простой формы мысли или речи" (Цецилий fr. 51a Of.). Ориентировавшийся на Цецилия Александр¹⁶ перечисляет виды фигур в последовательности, позволяющей выделить четыре группы: фигуры, образованные в результате прибавления слова (например, плеоназм), отнятия слова (*эллипс*), замены и перестановки слов (Rh G 3, 29, 3)¹⁷.

Итак, как и александрийцы, стоики рассматривали изменение слова и высказывания как отклонение от исходной формы, соответствующей природе, выделяли четыре основных типа этих отклонений и определяли как ошибки те изменения, которые не бы-

ли обоснованы, в то время как изменения *cum ratione* ошибками не являлись.

Подобный метод стоики применяли и для исследования семантических изменений слов. В ряд "варваризм" ("метаплазм") — "солецизм" ("фигура") попадает термин *τρόπος* "троп", обозначающий употребление слова в переносном значении. Псевдо-Плутарх в трактате "De vita et poesi Homeri"¹⁸ сопоставляет тропы и фигуры, определяя троп как "отклонение" (*ἔκτροπή*) слова, а фигуру — как отклонение соединения слов. Основное значение слова (*χρησιολογία, χύριαι λέξεις*) соответствует природе (*τὸ κατὰ φύσιν*), как и исходная форма слова и высказывания (см., напр., Григорий Rh G 3, 215, 5; Марциан Капелла 356–360). В соответствии с характером отношения между измененным и первоначальными значениями слова выделяется три вида тропов: перенос по сходству, по смежности и по противоположности¹⁹. Как пишет Марциан Капелла (358–360), перенос значения, если он происходит без каких-либо на то оснований (*sine ulla ratione*), является ошибкой (например, "если назвать камнем человека, не отличающегося твердостью тела или слабостью ума"), и подобного словоупотребления следует избегать. Можно пользоваться только теми словами, которые меняют свое значение вследствие необходимости (*propter necessitatem*) или ради украшения (*propter decorem*).

По свидетельству Августина ("De dialectica" VI = Варрон pp. 238–241 Goetz), стоики применяли теорию изменений для этимологического анализа. Они считали, что из "первых слов" (*supabula verborum*) посредством переноса значения по сходству, по смежности или по противоположности образуются новые слова. Например, слово *сгus* "голень", по мнению стоиков, произошло из *сгих* "крест", потому что голень длиной и твердостью подобна древесине креста (перенос по сходству — *similitudo*). Слово *рiscina* "бассейн" восходит к *рiscis* "рыба": бассейн наполнен водой, а вода — это среда обитания рыб (перенос по смежности — *vicinitas*). "Война" (*bellum*) названа этим именем, потому что она далеко не прекрасна (*res bella non sit*): это пример переноса по противоположности (*contrarium*). Кроме того, этимологу нужно иметь в виду, что изменяется и звучание

слов: в языке неизбежно происходит "порча слов" (*corruptio verborum*). Способы этих изменений рассматривает Варрон во II-IV книгах трактата "О латинском языке", а затем вновь перечисляет их в V книге ("О латинском языке" V 6) — это прибавление (*additio*), отнятие (*deemptio*), перестановка (*traiectio*) и замена (*computatio*) букв и слогов. Таким образом, стоики используют учение о трех видах тропов для описания семантических изменений, происходящих при словообразовании, а разновидности фонетических изменений рассматриваются ими так же, как виды *κάθη* у александрийцев.

В терминах патологии стоики разбирали также и "двусмысленные выражения" (*ἀμφιβολίαι*). Гален (*SVF* II 153) приводит классификацию, в которой выделяется восемь типов подобных высказываний. В трех случаях из восьми двусмысленность получается вследствие семантической неоднозначности слова или выражения, а остальные пять непосредственно соотносимы с разновидностями *κάθη*: это эллипс (например, высказывание *ὅ ἐστὶ σου* "он твой", в котором отсутствует указание на характер отношений, выраженных родительным падежом — подобное высказывание может значить "он твой сын" и "он твой раб"); плеоназм (например, *ἀπῆγόρευσεν αὐτῷ μὴ κλεῖν* — "Он запретил ему не плыть" — вставленная отрицательная частица *μῆ*²⁰ делает неясным смысл высказывания — "Он запретил ему плыть" или "Он запретил ему не плыть"); разделение и соединение элементов (*σύνθεσις* и *διαίρεσις*) — т.е. случай, когда часть высказывания в разделенном и соединенном виде имеет разный смысл (например, *ἡ αὐλητρίς κέσουσα* — это "упавшая флейтистка", а в разделенном виде — *ἡ αὐλῆ τρίς κέσουσα* — "трижды упавшая дворовая ограда"); а также два типа высказываний, в которых непонятно, какой элемент к какой части относится (в одном случае — буква, в другом — слово). Пример первого типа подобных двусмысленных высказываний — *καὶ νῦ κεὶν ἢ παρέλασσεν*: в данном случае гласный может относиться к предшествующему слову (*καὶ νῦ κεὶνῆ παρέλασσεν*), к следующему слову (*καὶ νῦ κεὶν ἦ παρέλασσεν*) или быть самостоятельным словом (*καὶ νῦ κεὶν ἢ παρέλασσεν*). Пример второго типа — *κεντρικόντ' ἀνδρῶν ἑκατόν* *λίγε δῖος Ἀχιλλεύς*: числительное *ἑκατόν* можно отнести к сло-

ву ἄνδρῶν, и тогда это высказывание можно перевести как "Пятьдесят из ста мужей оставил божественный Ахилл", а можно понимать ἑκατόν как объект при глаголе λίπε, и в этом случае предложение будет иметь такой смысл: "Сто мужей из пятидесяти оставил божественный Ахилл". Нам представляется, что эти два последних вида двусмысленных выражений можно отнести к категории "перестановки элементов", хотя речь здесь идет не о перемещении элемента в пространстве, а об изменении его места в системе синтаксических отношений (т.е. синтаксические отношения представляют собой некое пространство высказывания).

Итак, можно утверждать, что теория κᾰθος существовала не только в александрийской, но и в стоической грамматике. Употребление самого термина κᾰθος по отношению к языковым явлениям мы встречаем у Хрисиппа во фрагменте, который относится уже к другому разделу диалектики — к "области означаемого". Хрисипп, подчеркивая связь между преобразовательными процессами, происходящими на уровне "звучания", с одной стороны, и "означаемого", с другой (речь идет о построении силлогизмов), говорит: "Некоторые из силлогизмов не являются каким-то особым родом, а могут быть истолкованы как образованные в результате претерпевания слова (διὰ κερουθίας λέξεως) или иногда вследствие изменения последовательности слов (κατ' ἀκολουθίας ὑπερβεσιν²¹) (SVF II 247)²².

Поскольку преобразования могут затрагивать не только "звучание", но и "означаемое", стоики применяют теорию κᾰθος и для описания явлений, относящихся к "области означаемого".

По свидетельству Диогена Лаэртция, в учении об означаемом стоики рассматривали "представления" (φαντασίαι), "высказываемые" (λεχτά), виды предикатов (κατηγορήματα), способы построения суждений и т.д. (DL VII 43-44). "Высказываемые"²³ бывают законченными (αὐτοτελή) и недостаточными (ἐλλιπή). Недостаточные — это "высказываемые, которые произносятся в незавершенном виде", например, "Пишет" (Γράφει). Спрашивается, кто? Законченные — это "высказываемые, которые произносятся в завершенном виде", например, "Пишет Сократ" (Γράφει Σωκράτης) (DL VII 63).

У Порфирия мы находим такое определение недостаточного

"высказываемого": "Недостаточное и нуждающееся в добавлении некоторого элемента, чтобы довести предикацию до конца" (SVF II 184). Порфирий приводит примеры двух недостаточных высказываемых, в которых отсутствует по одному элементу (κερικατεῖ "Гуляет"; в полном виде — Σωκράτης κερικατεῖ "Сократ гуляет"; μεταμέλει "Внушает раскаяние" — здесь не хватает объекта при безличном глаголе: в полном виде — τοῦτω μεταμέλει "Ему внушает раскаяние", т.е. "Он сожалеет") и двух недостаточных высказываемых, в которых отсутствует по два элемента (φιλεῖ "любит" — необходим субъект и объект; μέλει "Заботится" — не хватает двух объектов при безличном глаголе: в полном виде — Σωκράτει Ἀλκιβιάδου μέλει "Сократ заботится о Алкивиаде").

Можно обратить внимание на параллель между оппозицией λεχτὸν ἔλλιπές — λεχτὸν αὐτοτελές и, с другой стороны, характерным для теории κάθος противопоставлением форм ἐντελές (αὐτοτελές) "законченная, самодостаточная" и κεκοινθός "претерпевшая" (ср. одну из разновидностей "претерпевания" — ἔλλειψις "эллипс"). Примером такого противопоставления является описание Аполлонием Дисколом законченных и недостаточных высказываний: "Никакой прямой падеж не составляет законченности (αὐτοτέλεια) без глагола, а также если глагол не получает требуемого косвенного падежа. Так, высказывание "Он гуляет" (οὗτος κερικατεῖ) законченное, а "вредит" (βλάπτει) незаконченное, потому что не хватает (λείπει) объекта "кому?" (τίνα)" ("Синтаксис" 198, 14–18).

Стойки определяют недостаточное высказываемое через его отношение к законченному: высказываемое становится недостаточным, если в нем отсутствует какой-либо элемент. Следовательно, за единицу принимается λεχτὸν αὐτοτελές — законченное высказываемое является некоторым первоначальным состоянием, в то время как недостаточное высказываемое представляет собой отклонение от этого первоначального состояния: это отклонение вызвано отнятием одного из элементов. У Августина ("De dialectica" I = Варрон pp. 234–235 Goetz) мы встречаем уже иную трактовку этих понятий. Августин выделяет "простые и составные выражения" (verba simplicia et coniuncta) и принимает за единицу verba simplicia, а verba coniuncta — это либо слова,

имеющие дополнительное значение, например, значение личного местоимения, присутствующее в глагольных формах 1-го и 2-го лица (λογοῖσ — "я говорю"), либо выражения, состоящие из нескольких слов. Стоические λεχτὰ αὐτοτελεῖς соответствуют одному из видов *verba coniuncta* в классификации Августина: "одни из составных выражений содержат высказывание" (Варрон р. 235, 14–15 Goetz). Таким образом, если стоики исходят из целого (λεχτὸν αὐτοτελεές), изменяющегося вследствие отнятия одного из элементов, то для Августина отправной точкой служит элемент — слово (*verbum simplicium*).

С помощью теории отклонений в "области означаемых" стоики описывали также виды "сомнительных суждений" (οἱ ἀκέραιοι λόγοι), т.е. суждений, не приводящих к окончательному заключению (SVP II 240). Суждение, в котором заключение соответствует посылкам, определяется как имеющее "здоровую форму" (τὸ ὑγιές σχῆμα) — это термин, который обозначает исходную форму в теории κἀθος²⁴. "Сомнительные суждения", отклоняющиеся от "здоровой формы", могут быть четырех видов, три из которых соотносимы с видами κἀθος. Правильная форма суждения выглядит так (SVP II 240): "Если день, то светло. Сейчас день. Значит, светло". Первое отклонение называется отклонением "по разрыву" (κατὰ διαρτήσιν) и заключается в замене меньшей посылки на иную, взятую извне (что соответствует категории замены элемента в грамматике): "Если день, то светло. На рынке продается пшеница. Значит, светло". Второй тип отклонений — "по избытку" (κατὰ περισσότην). Термин περισσότην употребляется в грамматике как синоним плеоназма (см., напр., Аполлоний Синтаксис" 4, 21). Отклонение "по избытку" происходит, "когда к посылкам добавляется что-то лишнее извне": "Если день, то светло. Сейчас день. И доблесть полезна. Значит, светло". Суждение также становится "сомнительным" вследствие опущения (ἔλλειψις) какого-либо элемента из посылок. Пример такого типа "сомнительных суждений": "Богатство — или добро, или зло. Богатство — не зло. Следовательно, богатство — добро." В посылке отсутствует утверждение, что богатство безразлично. Суждение в "здоровой форме" должно быть следующим: "Богатство — не добро и не зло. Значит, богатство безразлично".

Теорию *πάθος* мы встречаем не только в стоической диалектике, которая была частью логики (см. прим. 9), но и в этике. Стоики утверждают, что "нужно жить, следуя природе (*τῆ φύσει ἀκόλουθως*)" — ср. определение исходной грамматической формы как "соответствующей природе" (*κατὰ φύσιν*) и "последовательной" (*ἀκόλουθου*). "Доблесть" (*ἀρετή*) — это "согласованное (*ὁμολογουμένη*) состояние ведущей части души, от которого иногда отклоняется (*διαστρέφεται*) разумное существо" (DL VII 89; SVF III 459). Доблесть также — это "общая для всего законченность (*τελείωσις*)" (DL VII 90) — ср. термины *ἀντοτελής* и *ἐντελής*, обозначающие исходную форму в грамматике. Стоики "понимают под доблестью состояние ведущей части души и силу, рождаемую разумом (*ὑπὸ λόγου*), или, скорее, саму являющуюся разумом (*λόγος*), который согласован (*ὁμολογουμένος*), верен (*βέβαιος*) и неизменен (*ἀμετάκτωτος*)" (SVF III 459). Стоит обратить внимание на то, что слово *λόγος*, переводимое здесь как "разум", в грамматике обозначает "высказывание" и употребление его с прилагательными *ὁμολογουμένος* и *ἀμετάκτωτος* (ср. термин *πτῶσις* в значении "падеж") не может не вызывать ассоциации с определением исходной формы высказывания.

Иногда душа, или, точнее, ее "ведущая часть", поддается "страстям" (*τοῖς πάθεσι*) (SVF III 459). Определив "страсть" как отклонение от исходного — "согласованного" состояния души (DL VII 89; SVF III 459), стоики разбирают виды страстей. Во-первых, страсти могут быть "неразумными" (*ἄλογα*) и "благо-разумными" (*εὐλόγα*) — в этом случае их называют *εὐπάθεια* (DL VII 110–116). Это разделение аналогично классификации языковых изменений, происходящих *sine ratione* и *cum ratione*. Неразумная страсть — "это неразумное и происходящее вопреки природе (*παρὰ φύσιν*) движение души или избыточный порыв (*ἢ ὀρμὴ πλεονάζουσα*)" (DL VII 110). Понятие "избыточного порыва" соответствует грамматическому термину "плеоназм". Кроме того, в этом определении страсти мы встречаем выражение *κατὰ φύσιν* — ср. оппозицию *τὸ κατὰ φύσιν* "соответствующая природе" — *τὸ μὴ κατὰ φύσιν* "неответствующая природе", с помощью которой описывались исходная и измененная грамматические формы.

Три из четырех "неразумных страстей" имеют параллели среди

"благоразумных" (DL VII 110–116): "влечение" — "неразумное желание" — противопоставляется "стремлению" — "благоразумному желанию"; "страх", т.е. "ожидание зла" — "осторожности", которая определяется как "благоразумное отклонение" (εὐλογος ἔσθλασις) (термин ἔσθλασις — ср. лат. declinatio у Варрона — обозначает в грамматике изменение слова); если "удовольствие" представляет собой "неразумное возбуждение" (ἄλογος ἔκτασις), то "радость" — "благоразумное возбуждение" (εὐλογος ἔκτασις). Первое значение слова ἔκτασις — "набухание", т.е. оно указывает в данном случае на некоторое увеличение души, что позволяет соотносить это отклонение с грамматической категорией прибавления элемента, тем более что четвертая "неразумная страсть" — "скорбь" — рассматривается как "сокращение" (συστολή) души, причем слово συστολή является грамматическим термином, который обозначал сокращение долгого гласного (категория отнятия) (см. напр., Аполлоний "Синтаксис" 281, 7)

Стоики Зенон и Хрисипп связывали учение о "страстях" (τὰ πάθη τῆς ψυχῆς) с учением о телесных болезнях (τὰ πάθη τοῦ σώματος): "Болезнь души в высшей степени подобна неустойчивости тела" (SVF III 471). Это замечание особенно интересно, поскольку грамматическую теорию πάθος нередко сопоставляют с медициной²⁵ — такое сопоставление вполне обосновано, тем более, что античная грамматика нередко апеллирует к медицине и наоборот. В данном случае медицина — как этика и диалектика (в которую входит грамматика) является одной из областей применения теории патологии.

Понятия πάθος и σχῆμα мы встречаем и в стоической физике. У всего существующего, по мнению стоиков (DL VII 134), есть два начала: активное (τὸ κολοῦν) и пассивное (τὸ πάσχον)²⁶. Кстати, Аполлоний Дискол будет называть словом κολοῦν причину, вызывающую отклонение от исходной формы ("Синтаксис" 196, 26 и 197, 1). Пассивное начало — это "бескачественная сущность", или "материя" (ύλη), которая сама по себе неподвижна и бесформенна (ἀσχημάτιστος), и необходима некая причина (активное начало), чтобы перевести материю в движение и придать ей форму (σχηματίζειν) (SVF II 311). Форма не является внутренним свойством материи, однако материя всегда неразрывно

связана с каким-либо качеством, всегда присутствует в одной из форм (SVF I 88)²⁷ (как и языковая единица — слово или высказывание — всегда заключена в ту или иную форму — οὐχίμα), и следовательно, материю можно отделить от качества лишь гипотетически. Материя переходит из одной формы в другую, то есть она подвержена изменениям (καθιέρη) — если бы она была неизменна (ἀτρέκτος), ничто не могло бы из нее возникнуть (DL VII 150). Итак, κάθος в физике обозначает переход материи из одной формы в другую.

Стоики разграничивают понятия "первичной материи", являющейся сущностью всего, и материи, характеризующей часть сущего. Если "первичная материя" не может уменьшаться или увеличиваться (οὐτε κλείων οὐτ' ἐλάττων γίγεται), то материя в узком смысле обладает этой способностью (DL VII 150) (ср. грамматические категории отнятия и прибавления).

Мир (κόσμος) представляет собой качественно определенное состояние всеобщей сущности (ὁ ἰδίως κοῖος τῆς τῶν ὄλων οὐσίας) (DL VII 138), т.е. является формой, в которую заключена первичная материя²⁸. При этом мир подвержен гибели, поскольку если что-то изменяется к худшему, то оно подвержено гибели, а мир изменяется к худшему, так как он "иссыхает" и "изжижается" (DL VII 141). Стоики предполагают некоторое начальное состояние мира, в котором четыре элемента ("жидкий" — вода, "сухой" — земля, "горячий" — огонь, "холодный" — воздух) уравновешены и согласованы, однако со временем одни из этих элементов становятся избыточными, т.е. происходит своего рода плеоназм, приводящий к ухудшению и разрушению мира.

Итак, теория κάθος является универсальным способом описания явлений, относящихся ко всем областям стоической философии. В Стое существовала сознательная установка на объединение в единую систему различных областей знания, причем мастерской, в которой разрабатывались методы анализа бытия и человека, служила грамматика. Некоторые из рассмотренных понятий, относящихся к теории κάθος, например, σιστολή, ἔλλειψις, κλειομαρμός, хотя и употребляются в различных разделах философии, однако именно в грамматике становятся терминами, точно определенное значение которых сохраняется и в последующей

традиции.

Если стоическая система категорий предлагает принципы анализа объекта в его соотнесенности с другими объектами — т.е. устанавливает синтаксические связи внутри системы объектов³⁰, то теория *κάθος*, возводя одни формы к другим, выстраивает систему парадигматических отношений. Синтезом этих двух подходов становится понятие *συναίθεια* "сопретерпевание", обозначающее взаимообусловленные изменения (*κάθῃ*) объектов. В грамматике (у Трифона) *συναίθεια* может представлять собой "сопретерпевание" звучания и значения (*συναίθευει ἢ φωνῆ τῷ σημαίοντι*) (frg. 1, 2 p. 97 De Vels)³¹, в этике и медицине — взаимосвязанные процессы, происходящие с душой и телом: "Претерпевает (*συναίθευει*) душа вместе с телом, когда тело болеет или разрезается, и тело вместе с душой: ведь когда душа испытывает стыд, тело краснеет, а когда душа испытывает страх, тело бледнеет" (SVF I 518).

"Сопретерпевание" является одной из главных особенностей мира: изменение одной части мира вызывает изменение другой его части (SVF II 1013). Например, вследствие увеличения или убывания луны растут или идут на убыль многие наземные и морские животные, а также происходят морские приливы и отливы (все перечисленные "претерпевания" — *κάθῃ* — соответствуют грамматическим категориям прибавления и отнятия). Под влиянием восхода и захода небесных светил случаются изменения в атмосфере, которые иногда бывают к лучшему, но иногда губительны. "Сопретерпевание" характеризует системы телесных объектов, определяемые как "единые" (*ἑνωμένα*) — в отличие от "связанных" систем (*συναϊτόμενα*), в которых объекты находятся рядом друг с другом и "склоняются к некоей целостности", однако изменение одного из этих объектов не влечет за собой изменения других (например, цепь), а также в отличие от расчлененных систем (*διεστώτα*), в которых объекты разделены и каждый существует сам по себе (например, войско: в случае гибели всех воинов один спасшийся не страдает). К "единым" системам относятся животные, растения и сам космос, части которого испытывают "сопретерпевание" одна по отношению к другой (SVF II 1013; см. также SVF II 534; II 546; II 1211). Таким образом,

συναφεία — это не просто взаимное тяготение объектов, это характеристика единого целого, в котором состояние каждой части обусловлено состоянием остальных частей, и значит, понятие συναφεία говорит о взаимосвязи синтаксических и парадигматических отношений между объектами.

Возникает вопрос о датировке стоической теории πάθος: существовала ли она в Древней Стое или в законченном виде была сформулирована позднее. Что касается этики и физики, то в этих областях метод патологии применялся еще Хрисиппом (так, например, учение о "страстях" излагается Хрисиппом в трактате περὶ παθῶν — см. SVF III 443–455). Теорию тропов, варваризмов и солецизмов связывают с именем Диогена Вавилонского³² на том основании, что именно он, по-видимому, впервые выделил три разновидности тропов (перенос значения по сходству, по смежности и по противоположности), в более ранних фрагментах, относящихся к учению о языковых изменениях, не находят. Однако стоит обратить внимание на цитировавшийся нами фрагмент Хрисиппа SVF II 247, где говорится об интерпретации некоторых силлогизмов как образованных от других в результате "претерпевания" (πάθος) слова или вследствие изменения последовательности слов. Кроме того, в списке трудов Хрисиппа, приводимом Диогеном Лазрцием (DL VII 192, 193, 195), мы встречаем трактаты о солецизмах (περὶ соλοικισμῶν; περὶ соλοικισθόντων λόγων), семь произведений, посвященных двусмысленным выражениям (περὶ ἀμφιβολῶν и др.), а также относящийся к разделу "об означаемых" трактат περὶ τῶν παρελκόντων λόγων ("Об избыточных суждениях"), в заглавии которого употреблен грамматический термин παρολκί. Все это, с нашей точки зрения, позволяет отнести теорию πάθος, по крайней мере, к Хрисиппу (о роли Зенона и Клеанфа в ее формировании трудно что-либо утверждать из-за недостатка материала) и датировать ее самое позднее III в. до н.э.

Примечания

¹ J. Wackernagel. "De pathologiae veterum initis". Basel. 1876. P. 22 ff.

- ² См., напр., *Chr.Theodoridis*. "Die Fragmente des Grammatikers Philoxenos". Berlin; New York, 1967. S. 6. Теория *κάθη*, по-видимому, использовалась Филоксеном при анализе односложных глаголов (см.: *R.Reitzenstein* "M. Terentius Varro und Johannes Mauropus von Euchaita". Leipzig, 1901. S. 86 ff). На то, что Филоксен действительно разрабатывал систему *κάθη*, указывают фрагменты его трактата *περὶ ἀναδιπλασιασμοῦ* (frg. 224-227 Th.).
- ³ См. *R.Schroeter*. "Studien zur varronischen Etymologie". 1 Teil. Wiesbaden, 1960. SS. 48-53.
- ⁴ Помимо упомянутой работы Вакернагеля см. также *D.Blank* "Ancient Philosophy and Grammar (The Syntax of Apollonius Dyscolus)". Chico, 1982. Pp. 41-49; *B.Siebenborn*. "Die Lehre von der Sprachrichtigkeit und ihren Kriterien. Studien zur antiken normativen Grammatik". Amsterdam, 1976. SS. 108, 150-151.
- ⁵ См.: *Siebenborn*. Op. cit., SS. 108-109.
- ⁶ См.: *A.Thierfelder*. "Beiträge zur Kritik und Erklärung des Apollonios Dyskols". Leipzig, 1935. S. 85.
- ⁷ Ср. определения высказывания, образованного соединением имени и глагола как *ἡ πρώτη συζυγοῦ* "первое сплетение" у Платона ("Софист" 262) и *ἀπλῆ ἀπόφανσις* "простое высказывание" у Аристотеля ("Об истолковании" 17a20-22).
- ⁸ Слово *ἔνδεκα* "недостаток" употребляется Аполлонием Дисколом в качестве синонима к эллипсу (одному из видов *κάθη*) — см. "Синтаксис" 5, 10.
- ⁹ Стоическая философия разделялась на логику, этику и физику, логика — на диалектику и риторику, а диалектика — на "область означаемых" и "область звучания" (DL VII 39-43).
- ¹⁰ Об употреблении терминов *κατάλληλον* и *ἀκατάλληλον* в греческой грамматике см. *Blank*. Op. cit. Pp. 55-57.
- ¹¹ В этой части нашей работы мы будем приводить свидетельства античных авторов, не связанных непосредственно со стоической школой. Однако ориентация всех приводимых фрагментов на стоическое учение доказывалась во многих исследованиях, на которые мы будем ссылаться, разбирая каждый из источников. Рассматриваемое нами учение о варваризмах и солециз-

мах, очевидно, восходит к стоикам: на это указывают прежде всего одинаковые определения понятий "варваризм" и "солецизм" у стоиков и в последующей традиции (подробнее см.: *K. Barwick*. "Remmius Palaemon und die römische ars grammatica". Leipzig, 1922).

¹² См.: *K. Barwick*. "Probleme der stoischen Sprachlehre und Rhetorik". Berlin, 1953. S. 98.

¹³ См.: *H. Gomoll*. "Caecilius' Stellung zu den Σχήματα Διαβολῆς // Rheinisches Museum, 82. 1933. S. 59-66; *Barwick*. "Probleme..." S. 103.

¹⁴ См.: *Barwick*. Probleme... S. 100.

¹⁵ Например, Геродиан, утверждая, что слово ἀλαλή "крик" происходит от λαλῶ "говорить" (I 321, 16), указывает на плеоназм буквы α (ср. Аполлоний "Синтаксис" 4, 24) и пишет, что "слово ἀλαλή трехсложное не по природе (οὐ φύσει)" (II 944, 16) — "по природе" оно должно быть двусложным (т.е. *λαλή).

¹⁶ См.: *Barwick*. "Probleme..." S. 100, 104.

¹⁷ См.: *Barwick*. "Probleme..." S. 104.

¹⁸ О стоической ориентации этого трактата см.: *Barwick*. "Probleme..." S. 94. Цитаты из Псевдо-Плутарха и Марциана Капеллы мы приводим по кн. *Barwick*. "Probleme..." S. 90 ff.

¹⁹ Эти три основные группы можно выделить, исходя из порядка перечисления тропов у Псевдо-Плутарха (см.: *Barwick*. "Probleme..." S. 90 ff).

²⁰ В русском варианте высказывание "Он запретил ему не плыть" однозначно. По-гречески двусмысленность получается из-за того, что частица μή "не", употребленная при *verba timendi*, к которым можно отнести и глагол ἀπαγορεύω, не меняет значение высказывания на противоположное, поэтому данное предложение можно переводить как "Он запретил ему не плыть" (т.е. "он заставил его плыть") и как "Он запретил ему плыть (боясь, как бы он не поплыл)".

²¹ Ср. термин ὑπέρθεσις в теории κάθος у александрийцев, где он обозначал один из видов "претерпеваний" — перестановку элементов (Аполлоний "Синтаксис" 8, 20 ff).

²² Ср. определение стоиками варваризма как отклонения от пра-

вильной формы слова и солецизма как отклонения от правильной формы высказывания (т.е. последовательности слов) (DL VII 59).

- ²³ Мы не останавливаемся здесь на сложной проблеме интерпретации стоического понятия "высказываемое", неоднократно обсуждавшейся в научной литературе (см., напр., А.Ф.Лосев. "Учение о словесной предметности (лектон) в языкознании античных стоиков" // А.Ф.Лосев. "Знак. Символ. Миф." М., 1982. С. 168-183; G.Nuchelmans. "Theories of the Proposition. Ancient and Medieval Conceptions of the Bearers of the Truth and Falsity". Amsterdam; London, 1973. P. 47 ff.). Мы считаем, что этим понятием стоики обозначали организацию мысли для высказывания — т.е. мысль, которая организована в соответствии с языковыми законами и должна быть выражена в высказывании.
- ²⁴ Об употреблении в теории $\kappa\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ термина $\acute{\upsilon}\gamma\iota\acute{\epsilon}\varsigma$, см. K. Lehrs. "Analecta Grammatica" // Herodiani scripta tria emendati-ora. Berlin, 1857. S. 381-481.
- ²⁵ См.: *Влас.* Op. cit. P. 83, прим. 2; в качестве параллели к определению исходной формы в грамматике как $\delta\lambda\omicron\kappa\lambda\eta\rho\omicron\nu$, $\acute{\upsilon}\gamma\iota\acute{\epsilon}\varsigma$ и $\tau\omicron$ $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$ $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\nu$ приводятся термины $\delta\lambda\omicron\kappa\lambda\eta\rho\iota\acute{\alpha}$, $\acute{\upsilon}\gamma\iota\epsilon\iota\alpha$ и $\tau\omicron$ $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$ $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\nu$, которыми рационалисты обозначали цель медицины.
- ²⁶ О взгляде стоиков на соотношение активного и пассивного начала см. A. Long, D. Sedlev. "The Hellenistic Philosophers". Vol. 1. Cambridge, 1987. P. 270-272.
- ²⁷ Long, Sedlev. Op.cit., pp. 270-272.
- ²⁸ Понятия "материя" и "форма" соотносятся с категориями $\tau\acute{\iota}$ (объект) и $\kappa\omega\iota\acute{\omicron}\varsigma$ (качественно определенный объект) в стоической системе категорий — см., напр., Long, Sedlev. Op. cit. P. 172-173.
- ²⁹ Н.П.Гринцер. "Стоическая доктрина: картина мира и система языка" // Балканские чтения-1. Симпозиум по структуре текста. М., 1990. С. 16-19.
- ³⁰ См.: Ph. De Lacy. "Stoic Categories as Methodological Principles" // Transactions of American Philological Association. 76. 1945. P. 246-247.

- 31 Согласно Ф.Зоммеру, понятие *συζήθεια* в значении "сопоставления" звучания и значения было известно уже Луцилию (F.Zommer. "Lucilius als Grammatiker" // Hermes. 44. 1909. S. 70 ff). Зоммер считает, что это понятие возникло в стоической школе, с ним согласен и Барвик (Barwick. "Probleme..." S. 56-57), который предполагает, что понятие *συζήθεια* появилось в стоической грамматике во второй половине II в. до н.э.
- 32 См.: Barwick. "Probleme..." S. 110-111.

ЛИТЕРАТУРА

- Аполлоний "Синтаксис" — Apollonii Dyscoli de constructione libri quattuor / ed. G.Uhlig. Lipsiae, 1910.
- Аристотель — Aristotelis opera (Graece ex ree. I. Bekkeri) / ed. Academia regia borussica. T. 1-2. Berolini, 1831.
- Варрон (Goetz). — M. Terentii Varronis de lingua latina quae supersunt. Accedunt grammaticorum Varronis librorum fragmenta / ree. G.Goetz et F.Schoell. Amsterdam, 1964.
- Геродиан — Herodiani technici reliquiae / coll. A.Lentz. T. 1-2. Lipsiae, 1867-1870.
- Платон — Platonis opera / ree. I.Burnet. T.1-5, Oxonii, 1956-1959.
- Трифон (De Vels.) — Tryphonis Alexandrini fragmenta / coll. A.de Velsen. Berlin, 1853.
- Филоксен (Th.) — Chr.Theodoridis. "Die Fragmente des Grammatikers Philoxenos". Berlin; New York, 1967.
- Харисий — Charisii artis grammaticae libri quinque / ed. C.Barwick. Lipsiae, 1925.
- Цецилий (Of.) — Caecilli Calactini fragmenta / coll. E.Offenloch. Lipsiae, 1907.
- DL — Diogenes Laertius. "Lives of Eminent Philosophers" (with an English translation by R.Hicks). Vol. 1-2, London; Cambridge, Mass., 1925-1938.

EM — Etymologicum Magnum / ed. T. Gaisford. Oxonii, 1848.

Rh.G. — Rhetores Graeci / rec. L. Spengel. T. 1-3. Lipsiae, 1853-1856.

SVF — Stoicorum veterum fragmenta / coll. I. ab Arnim. Vol. I-IV. Lipsiae, 1921-1924.

B. M. Nikolsky

THE STOIC THEORY OF PATHOS

Summary

This article deals with the reconstruction and analysis of the theory of pathos in the Hellenistic grammar. This theory was, in fact, a method of describing linguistic transformations. The term "pathos" denoted the declination of the original, "natural" form of a linguistic unit (a word or a sentence) into another, "corrupted" form. This declination could be produced by the addition, subtraction, transposition or substitution of one or several elements. The grammarians described the corrupted forms by tracing them back to the original ones.

The theory of pathos is believed to have been developed by the Alexandrian grammarians in the 1st century B.C. In this article, however, we are trying to show that the same theory existed in the Stoic school. The Stoics described the notions of barbarismus and soloecismus in terms of pathology. Similarly, they used the method of pathology in analysing ambiguous statements, as well as in their etymological studies.

The theory of pathos is to be found not only in the Stoic grammar, i.e. in the study of the significant, but also in other parts of the Stoic philosophy. The Stoics used the method of pathology in analysing complete and incomplete significatum. They used the same terms in describing passions in their ethics and the transformation of matter in their physics. Whereas the Stoic theory of categories established the syntactic relationships between objects, the theory of pathos

was used for establishing paradigmatic relationships. The synthesis of these two approaches results in the emergence of the notion of sympatheia, which meant mutually determined changes of objects.

There are reasons to believe that the Stoic Chrysippus in his day made use of the method of pathology. Hence, it may be assumed that this theory dates at least from the 3rd century B.C.

The fact that the theory of pathos is common both to the Stoics and the Alexandrians shows that there is hardly any reason to speak of an absolute opposition of the methodological principles of these two schools. On the contrary, it may be assumed that some of the principles developed by the Stoics were used by the Alexandrians as well. We may also conclude that the theory of pathos was used by the Stoics as a universal method of describing phenomena which were the subjects of study by the various parts of their philosophy. That theory expressed the Stoics' desire to combine the various fields of knowledge into a single general system.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>В.Н.Топоров.</i> Диоскуры в «бобровой версии» основного мифа. <i>V.N.Toporov.</i> Dioscuri in the «beaver» version of the «principla» myth. <i>Summary</i>	3 33
<i>Т.В.Цивьян.</i> 'Εφ'ημερος/αὐθι'ημερος и обыденный (к истокам ритуала).....	35
<i>T.V.Civjan.</i> Le concept de l'éphémère dans un rite dionysiaque et ses parallèles russes. <i>Résumé</i>	57
<i>М.С.Евзлин.</i> Смерть Геракла.....	58
<i>M.S.Yevzlin.</i> Der Tod des Heracles. <i>Zusammenfassung</i>	81
<i>Е.Г.Рабинович.</i> Рождество Пана (Ном. гимн. XIX).....	82
<i>E.G.Rabinovich.</i> The Birth of Pan. <i>Summary</i>	92
<i>Е.А.Мончадская.</i> Античный миф о золотом руне и его памирские параллели.....	93
<i>Ye.A.Monchadskaia.</i> The classical myth of the golden fleece and its Pamirs parallels. <i>Summary</i>	106
<i>В.Н.Топоров.</i> К мифо-ритуальным мотивам у Аполлония Родосского (маргиналии к статье о золотом руне).....	107
<i>V.N.Toporov.</i> Contribution to the mytho-ritual motives of Apollonius of Rodos (marginalia to the article about the golden fleece). <i>Summary</i>	114
<i>Н.А.Михайлов.</i> Локи и Прометей. К типологии протоперсонажа.....	116
<i>N.A.Michailov.</i> Loki and Prometheus. Zur Typologie der «Urfigur». <i>Zusammenfassung</i>	133
<i>А.Григорян.</i> Первочеловек и первослово (к истокам мифа о Прометее).....	135
<i>A.Grigoryan.</i> The first man and the first word (towards the origins of the myth about Prometheus). <i>Summary</i>	171
<i>Н.А.Михайлов.</i> О некоторых аспектах «филантропической» культуртрегерской деятельности Прометея.....	172
<i>N.A.Michailov.</i> Einige Aspekte der «philanthropischen» Tätigkeit des Kulturträgers: Prometheus. <i>Zusammenfassung</i>	183
<i>Н.П.Гринцер.</i> Структура и смысл диалога Платона «Кратил».....	184
<i>N.P.Grinzer.</i> Structure and meaning of Plato's <i>Cratylus</i> . <i>Summary</i>	210
<i>Б.М.Никольский.</i> Стоицкая теория παθος.....	212
<i>B.M.Nikolsky.</i> The stoic theory of pathos. <i>Summary</i>	231

3.71 Знаки Балкан. Сборник статей. Т. I.— 232 с.

На протяжении тысячелетий Балканы были одним из важнейших культурных центров, чье наследие органически вошло в состав современной культуры. При всем многообразии, при всех перипетиях истории, когда творческие взрывы сменялись падениями и периодами застоя, есть основания говорить о единстве культуры Балкан в пространстве, времени и духе, «особости» этой культуры, образующей особый «балканский» текст. В центре внимания этой книги как раз и находятся его элементы — знаки Балкан. В культурно-исторической перспективе рассматриваются архаичные образы (Геракл, Прометей), мифологические сюжеты и ритуалы (золотое руно, обряды, связанные с Дионисом, Паном, Диоскурами), анализируются древние и современные тексты (в частности, коптские). От античности через средние века до наших дней (поэзия Кавафиса) — вот временные рамки представленных в книге статей, которые должны быть интересными историкам, филологам, философам — всем, чье внимание привлекает культурология, источниковедение, мифология, фольклор.

ББК 63.3.(4)

Лицензия ЛР №062281 от 22 февраля 1993 г.
Лицензия ЛР №090063 от 15 октября 1993 г.
Издательский код ГЭ8/031

Подписано в печать 1.03.94. Формат 60×90 1/16. Бумага офсетная.
Гарнитура Таймс. Печать офсетная. Усл. п. л. 14,6. Тираж 1000 экз.
Заказ 212 .

Издательство «Радикс».
121019, Москва, а/я 336.

Отпечатано с оригинал-макета на Можайском полиграфкомбинате
Комитета Российской Федерации по печати. 143200, г. Можайск, ул. Мира, 93.

Российская академия наук

Институт славяноведения и балканистики

Международное рекламное-информационное агентство
«Русская пресс-служба»

Международный фонд югославских исследований
и сотрудничества «Славянская летопись»

ЗНАКИ БАЛКАН

Часть II

Москва
«Радикс»
1994

ИЗ КОПТСКИХ ГНОСТИЧЕСКИХ ТЕКСТОВ (“Пистис София”, фрагменты)

Коптские гностические тексты не только своим содержанием располагают к семиотическому анализу, но и сами они хранят образцы подобного подхода.

Текст, фрагменты которого даны ниже, принято называть по одной из его частей — “Пистис София”. Он дошел до нас в коптском кодексе, датируемом в настоящее время по палеографическим особенностям промежутком между 340 и 360 годами. Это перевод с греческого. Оригинал мог быть составлен около 330 г., а спустя десятилетие переведен на саидский диалект коптского языка¹.

“Пистис София” принадлежит литературе гностицизма. Характеризуя последний как феномен в истории культуры первых веков нашей эры, исследователи единодушны в признании многовариантности его проявлений. Поэтому своеобразие, которым отмечена “Пистис София”, ни в коей мере не умаляет значения этого манускрипта для обсуждения общей проблемы гностицизма.

В “Пистис Софии” отношение между знаком в широком понимании этого слова и его смысловым наполнением — в центре мировоззренческих раздумий автора. Это отношение в разных формах заявляет о себе, становится предметом рефлексии, оказывается до некоторой степени стержнем произведения. Впечатляет свобода в обращении с текстами самого разного происхождения и содержания, которые слагаются в некую новую целостность. Это отвечает сути гностицизма как умонастроения, ориентированного на индивидуальный поиск, на активность воображения, не скованного обязательной догмой.

Фрагменты взяты из разных частей произведения: той, которая посвящена Пистис Софии, ее покаянию и спасению, и другой, подчиненной решению вопроса и грехе и спасению, соотношенного с представлением о пути души. Темы обеих частей связаны между собой, обнаруживая в основе единый принцип.

Перевод с коптского выполнен нами по изданию текста “Пис-

тис Софии" К. Шмидтом (Pistis Sophia). Деление на страницы соответствует первому изданию текста Шварцем (Schwarzttze). Шмидтом в GCS введена разбивка на главы. Принятые в переводе круглые скобки означают дополнение, сделанное автором русского перевода; ломанные скобки — дополнение, полученное с помощью конъектуры в коптском тексте.

Фрагмент I

Гл. 1

(С. 1) Было же, после того как Иисус воскрес из мертвых, он провел одиннадцать лет, говоря со своими учениками и поучая их только до мест первой Заповеди и до мест первой тайны, которая внутри завесы, которая внутри первой Заповеди, то есть двадцать четвертая тайна наружу и книзу, — те (двадцать четыре тайны), которые пребывают во втором Пространстве первой тайны, которая прежде всех тайн, — отец по подобию Голубя². И говорил Иисус своим ученикам: "Я исшел из этой первой тайны, которая последняя тайна, а именно двадцать четвертая", — и ученики не узнали и не поняли, что есть нечто внутри этой тайны, но они думали об этой тайне, что она — глава Всего и глава всех пребывающих, и они думали, что она — совершенство всех совершенств, потому что Иисус говорил им об этой тайне, что она — та, которая окружает первую Заповедь и пять Начертаний и великий свет (С. 2) и пять Предстоятелей и всю Сокровищницу света. И еще не сказал Иисус своим ученикам обо всем изведении всех мест великого Невидимого и о трех Троеильных и двадцати четырех Невидимых и всех их местах и их Зонах и всех их чинах, как они изведены, — те, которые суть исхождения великого Невидимого, — и их Нерожденных и их Саморожденных и их Рожденных и их Звездах и их Непарных и их Архонтах и их Властях и их Господах и их Архангелах и их Ангелах и их Деканах и их Литургах и всех домах их Сфер и всех чинах каждого из них. И Иисус не сказал своим ученикам обо всех изведениях исхождений Сокровищницы, ни о их чинах, как они изведены; и не сказал им о их Спасителях, сообразно чину каждого из них, каковы они; и не сказал им, кто страж у каж-

дых <из врат> Сокровищницы света, и не сказал им о месте Спасителя — близнеца³, который (С. 3) есть Сын Сына; и он не сказал им о месте трех Амен, в какие места они изведены, и не сказал им о пяти Деревьях, в какие места они изведены, ни о других семи Амен, которые суть семь Гласов, каково их место, сообразно тому, как они изведены. И не сказал Иисус своим ученикам о пяти Предстоятелях, какого они вида или в какие места принесены; и не сказал им, каким образом изведен великий Свет или в какие места он принесен; и не сказал им о пяти Начертаниях, ни о первой Заповеди, в какие места они принесены, но прямо он говорил им только, поучая их, что они пребывают, — но о их изведении и о чине их мест, сообразно тому, как они пребывают, он не сказал им. Вот, поэтому они не узнали, что внутри этой тайны пребывают другие места. И он не сказал своим ученикам: "Я исшел из таких мест, прежде чем вошел в эту тайну и прежде чем их нее продвинулся", — но он говорил им, поучая их: "Я исшел из этой тайны". Вот, поэтому они думали об этой тайне, что она — совершенство (С. 4) всех совершенств и что она — глава Всего и что она — вся Полнота, ибо Иисус говорил своим ученикам: "Эта тайна — та, которая окружает все, о чем я говорил вам всем со дня, когда встретил вас, до дня сегодняшнего", — вот, поэтому ученики думали, что ничто не пребывает внутри этой тайны.

Гл. 2

И было, ученики сидели друг подле друга на Масличной горе, говоря эти слова и радуясь великой радостью и веселясь весьма и говоря друг другу: "Мы, блаженны мы перед всеми людьми, которые на земле, ибо Спаситель открыл это нам и мы получили Полноту и все Совершенство," — в то время, когда они говорили это друг другу, Иисус сидел, удалившись от них немного.

Было же, в пятнадцатый день луны месяца Тобе, то есть, день, когда луна полная, в этот, вот, день, когда солнце вышло в своем движении, за ним вышла великая Сила света, светясь весьма, весьма, не было меры света, охватившего ее⁴, ибо она вышла из света светов и вышла из последней тайны, то есть (С. 5) двадцать четвертая тайна от внутреннего до внеш-

него, — те (двадцать четыре тайны), которые пребывают в чинах второго Пространства первой тайны. Она же эта сила света, нисшла на Иисуса и окружила его всего, сидевшего вдали от учеников его, и он светился весьма, весьма, не было меры свету, который пребывал на нем, и ученики не узрели Иисуса из-за великого света, в котором он пребывал, или который пребывал на нем, ибо их глаза омрачились из-за великого света, в котором он пребывал, но они видели только свет, бросавший множество лучей света. И лучи света не были равны друг другу, и свет был разного рода, и он был разного вида снизу доверху, один (луч) был избраннее другого..... в великой неизмеримой славе света; он простирался от низа земли до небес. И когда ученики видели этот свет, они были в великой боязни и в великой тревоге.

Гл. 3

(С. 6) И было, когда эта Сила света нисшла на Иисуса, она окружила его всего мало-помалу; тогда Иисус поднялся или возлетел в вышину светясь весьма, весьма в свете неизмеримом. И ученики смотрели на него, никто из них не заговорил до тех пор, пока не восшел он на небо, но они все пребывали в великом молчании. Это, вот, было в пятнадцатый день луны, день, когда завершается месяц Тобе.

И было, когда Иисус восшел на небо, после трех часов, все силы небес встревожились и все двинулись друг на друга, — они и все их Зоны и все их места и все их чины, и вся земля двинулась и все живущие на ней. И все люди, которые в мире, встревожились, и также ученики, и они все думали, что, быть может, мир свернется. И все силы, которые на небесах, не переставали тревожиться, — они и весь мир, и они все двигались друг против друга с третьего часа пятнадцатого дня луны <месяца> Тобе до девятого часа следующего дня. И все Ангелы и их Архангелы и все силы Вышины — они все воспевали внутреннюю часть (С. 7) внутренних частей, так что весь мир слышал их глас, и они не переставали до девятого часа следующего дня.

Гл. 4

Ученики же сидели друг подле друга, убоившись; и они встревожились весьма, весьма; боялись же они из-за великого землетресения, которое было, и плакали друг подле друга, говоря: "Что же будет? Быть может, Спаситель развяжет⁵ все места!"

Это, вот, говорили они, плача друг против друга. Около девятого часа следующего дня небеса отверзлись, и они узрели Иисуса, который нисходил, светясь весьма, весьма, не было меры его свету, в котором он пребывал. Ведь он светился более, чем в тот час, когда восшел к небесам, так, что люди мира не могли сказать о свете, который пребывал на нем, и он отбрасывал много, много лучей света, не было меры его лучам. И свет его не был равен друг другу, но был он разного рода, и был он разного вида, причем одни превосходили другие..... и весь свет был друг подле друга, и был он трех образов, и один превосходил другой.....; второй, который был в середине, превосходил первый, который был внизу, и третий, который был над ними всеми, превосходил эти два, которые были внизу; и первый луч, положенный под ними всеми, был подобен свету, который нисшел на Иисуса до того, как он восшел к (С. 8) небесам, и был равен только ему своим светом. И три образа света были разного рода света, и они были разного вида, причем одни превосходили другие.....

Гл. 5

Было же: когда ученики увидели это, они очень убоились и встревожились. Но Иисус, милостивый и кроткий сердцем, когда увидел своих учеников, что они встревожились великой тревогой, заговорил с ними и сказал: "Ободритесь, это я, не бойтесь"⁶.

Гл. 6

И было, когда ученики услышали эти слова, они сказали: "Господи, если это ты, притяни к себе твой свет славы, дабы мы могли встать; иначе — глаза наши омрачились бы и мы встре-

вожались бы и весь мир также встревожился бы из-за великого света, который на тебе”.

Тогда Иисус притянул к себе славу света своего, и когда это было, все ученики ободрились, подошли к Иисусу, пали ниц все разом, поклонились ему и возрадовались великой радостью. Они сказали ему: “Учитель, куда ты пошел, или каково твое служение, на которое ты пошел, или, скорее, к чему все эти тревоги и все эти землетрясения, которые были?”

Тогда сказал им Иисус милостивый: “Возрадуйтесь и возвеселитесь⁷ с этого часа, ибо дошел я до мест, из которых я исшел. Так, с этого дня я буду говорить с вами (С. 9) открыто от начала истины до ее совершенства, и я буду говорить с вами лицом к лицу без притчи⁸; я не скрою от вас с этого часа ничего из тех, которые принадлежат Вышине, и тех, что принадлежат месту истины. Ведь мне дана власть⁹ Неизреченным и первой Тайной всех тайн говорить с вами — от начала до Полноты и от внутреннего до внешнего и от внешнего до внутреннего. Так, слушайте, я скажу вам обо всем.

Было, я сидел, удалившись от вас немного на Масличной горе, думал о чине служения, из-за которого я был послан, что он исполнился и еще не послала мне моей одежды последняя тайна, то есть двадцать четвертая тайна от внутреннего до внешнего, — те (двадцать четыре тайны), что пребывают во втором Пространстве первой тайны в чине того же Пространства. И было, когда я узнал, что чин служения, из-за которого я пошел, исполнился и что эта тайна еще не послала мне моей одежды, которую я оставил в ней, до тех пор пока ее время не исполнилось, — вот, об этом думая, я сидел на Масличной горе, удалившись от вас немного.

Гл. 7

Было, когда солнце всходило на востоке, затем, вот, от первой тайны, которая пребывала от начала, из-за которой все начало быть, (С. 10) из которой я исшел ныне, не во время до моего распятия на кресте¹⁰, но ныне, было, по велению этой тайны мне была послана моя одежда света, которая была мне дана от начала, которую я оставил в последней тайне, то есть

двадцать четвертая тайна от внутреннего до внешнего, — те (двадцать четыре тайны), которые пребывают в чине второго Пространства первой тайны. Эту, вот, одежду <света> я оставил в последней тайне, до тех пор пока не исполнилось время, дабы я облачился в нее и начал говорить с родом человеческим и открыл им все от начала истины до ее совершенства и говорил с ними от внутренней части внутренних частей до внешней части внешних частей и от внешней части внешних частей до внутренней части внутренних частей. Так, возрадуйтесь¹¹ и возвеселитесь и приумножьте радость, ибо вы те, кому дано, чтобы я говорил с вами прежде всего от начала истины до ее совершенства; из-за этого я избрал вас от начала через первую тайну. Так, возрадуйтесь¹² и возвеселитесь, ибо когда я исшел в мир от начала, я (С. 11) понес с собой двенадцать Сил, как я сказал это вам от начала, которые я взял от двенадцати Спасителей Сокровищницы света, по велению первой Тайны. Их, вот, я бросил в утробу ваших матерей, в то время как я пошел в мир, это они в ваших телах ныне. Ведь эти Силы даны вам перед всем миром, ибо вы те, кто спасет весь мир, и дабы вы были в состоянии перенести угрозу Архонтов мира и страдания мира и их опасности и все их преследования, которые Архонты Вышины принесут вам. Ведь я говорил вам многократно, что Сила, которая в вас, — я понес ее от двенадцати Спасителей, которые пребывают в Сокровищнице света. Вот, поэтому я говорил вам от начала, что вы не от мира, и я — я также не от него¹³. Ведь все люди, которые в мире, получили души от <силы> Архонтов Эонов; сила же, которая пребывает в вас, от меня. Ваши же души принадлежат Вышине. Я понес двенадцать сил двенадцати Спасителей Сокровищницы света, взяв их из части моей Силы, которую (С. 12) получил от начала. И когда я направился в мир, я прошел посреди Архонтов Сферы и уподобился Гавриилу, Ангелу Эонов; и Архонты Эонов меня не узнали¹⁴, но они думали, что я — Ангел Гавриил. И было, когда я шел посреди Архонтов Эонов, я посмотрел книзу на мир человечества по велению первой тайны. Я нашел Елизавету, мать Иоанна Крестителя, прежде нежели она приняла его. Я бросил в нее Силу, которую взял от малого Иао благого, который в середине, дабы он был в

состоянии проповедать прежде меня и приготовил путь мой¹⁵ и крестил в воде отпущения грехов. Эта, вот, Сила пребывает в теле Иоанна. И опять вместо души Архонтов, которую надлежало ему получить, я нашел душу Илии пророка в Зонах Сферы и я принял его и получил его душу, снова я отнес ее Деве света, и она дала своим Примщикам, они отнесли ее в Сферу Архонтов и бросили ее в чрево Елизаветы. Сила же малого Иао, который от середины, и душа пророка Илии, — они повязаны в теле Иоанна Крестителя. Вот, поэтому вы усумнились однажды, (С. 13) когда я сказал вам: "Иоанн сказал: я не Христос"¹⁶, — и вы сказали мне: "Написано в Писании: когда Христос придет, Илия придет прежде и приготовит путь его"¹⁷. Я же, когда вы сказали мне это, я сказал вам: "Именно, Илия пришел и приготовил все"¹⁸, сообразно тому, как написано, и они сделали ему, как им хотелось". И когда я узнал, что вы не поняли, что я сказал вам о душе Илии, которая повязана в Иоанне Крестителе, я ответил вам в слове открыто лицом к лицу: "Если хотите принять Иоанна Крестителя, — он есть Илия, о котором я сказал, что он придет"¹⁹.

Гл. 8

Снова продолжил Иисус в слове, он сказал: "И было после этого, по велению первой Тайны я опять посмотрел книзу на мир человечества, нашел Марию, ту, которую называют матерью моей по вещественному телу; я заговорил с ней снова под видом Гавриила и, когда она обратилась в вышину, ко мне, я бросил в нее первую Силу, которую взял у Барбело, то есть тело, которое я понес в Вышине. И вместо души я бросил в нее Силу, которую взял (С. 14) у великого Саваофа благого, того, который пребывает в месте правого, и двенадцать Сил от двенадцати Спасителей Сокровищницы света, которые я взял у двенадцати Служителей, которые в середине, — я бросил их в сферу Архонтов. И Деканы Архонтов и их Литурги думали, что это были души Архонтов; и Литурги принесли их и повязали их²⁰ в теле ваших матерей; и когда ваше время исполнилось, вас родили в мир, причем не было в вас душ Архонтов. И вы получили вашу часть от Силы, которую вдохнул в смесь последний Предстоятель, ту

(Силу), которая смешана со всеми Невидимыми и всеми Архонтами и всеми Зонами, словом смешана с миром погибели, то есть смесь. Эта (Сила), которую я извлек из себя от начала, — я бросил ее в первую Заповедь, и первая Заповедь бросила часть от нее в великий свет, и великий Свет бросил часть от того, что получил, в пять Предстоятелей, и последний Предстоятель взял часть от того, что он получил, и бросил это в смесь, и она (часть) во всех тех, которые пребывают в смеси, (С. 15) как я вам об этом уже сказал.

Это, вот, говорил Иисус своим ученикам на Масличной горе. Иисус снова продолжил в слове с учениками его: "Возрадуйтесь²¹ и возвеселитесь и приложите радость к вашей радости, ибо исполнились времена, облачился я в одежду мою, которая была уготована мне от начала, которую оставил я в последней тайне до времени ее исполнения. Время же ее исполнения — это время, когда будет велено мне первой Тайной говорить вам от начала истины до ее совершенства и от внутренней части внутренних частей <до внешней части внешних частей>, ибо мир будет спасен через вас. Так, возрадуйтесь²² и возвеселитесь, ибо блаженны вы перед всеми людьми, которые на земле, ибо вы спасете весь мир".

Гл. 9

И было, когда Иисус кончил говорить эти слова своим ученикам, он снова продолжил в слове, он сказал им: "Вот, облачился²³ я в одежду мою, и дана мне вся Власть²⁴ первой Тайной. Еще немного времени и я скажу вам тайну Всего и Полноту Всего, и я не скрою от вас ничего с этого часа, но в совершенстве совершу вас во всей Полноте, и (С. 16) во всяческом совершенстве и во всяческой тайне, которые суть совершенство всех совершенств, и Полнота всей Полноты²⁵ и Ведение²⁶ всех Ведений, которые пребывают в одежде моей. Я скажу вам все тайны от внешней части внешних частей до внутренней части внутренних частей. Впрочем, слушайте, я говорю вам все, что было со мной.

И было, когда солнце восходило на востоке, опустилась большая Сила света, в которой была моя одежда, та, которую я оставил в двадцать четвертой тайне, как я вам об этом теперь только что сказал. И нашел я тайну в моей одежде, писанную в пяти письменах тех, что принадлежат Вышине: $\overline{ZaMaZa} \overline{MaWZ}$ $\overline{ZaRaXa} \overline{MaW} \overline{ZaI}$ ²⁷, чего разрешение²⁸ такое: тайна, которая снаружи в мире²⁹, та, из-за которой все начало быть, то есть, все исхождение и все восхождение, та, которая извела все изведения и всех, которые внутри, и из-за которой все тайны и все места их начали быть, выйди к нам, ибо мы — твои друзья и члены, мы же все с тобой, мы — одно и ты — одно, ты — первая (С. 17) тайна, которая была от начала в Неизреченном, прежде нежели изошла, и имя этого — мы все. Теперь мы все вместе ожидаем тебя у последнего Предела, который есть последняя тайна изнутри, он сам есть часть нас. Теперь мы послали тебе твою одежду, которая твоя от начала, которую ты оставил у последнего Предела, который есть последняя тайна изнутри, до тех пор пока время ее не исполнилось по велению первой тайны. Вот, время ее исполнилось, облачись в нее. Иди к нам, ибо все мы предстоим пред тобою, дабы облачить тебя первой тайной и всей ее славой по ее собственному велению, причем дала это нам первая Тайна, будучи из двух одежд, дабы мы облачили тебя этим, помимо той, которую мы послали тебе. Ибо ты достоин этого, поскольку ты тот, кто первый по сравнению с нами, и ты пребываешь прежде нас³⁰. Вот, поэтому первая Тайна послала тебе через нас тайну всей ее славы, причем она из двух одежд. В первой, именно, вся слава всех имен всех тайн и всех исхождений (С. 18) чинов Пространств Неизреченного; и во второй одежде вся слава имен всех тайн и всех исхождений, тех, которые пребывают в чинах двух Пространств первой тайны; и в этой одежде, которую мы послали тебе ныне, слава имени тайны Вестника, то есть первая Заповедь, и тайны пяти Начертаний и тайны великого Посланника Неизреченного, который есть великий Свет, и тайны пяти Предводителей, которые суть пять Предстоятелей. И также в этой одежде пребывает слава

имени тайны всех чинов исхождений Сокровищницы света и их Спасителей и чинов чинов, которые суть семь Амен и которые суть семь Гласов и пять деревьев и три Амен и Спаситель — близнец, то есть Сын Сына, и тайны девяти стражей трех врат Сокровищницы света. И также в ней вся слава имени <тех>, которые справа, и всех тех, которые пребывают в середине; и также в ней вся слава имени великого (С. 19) Невидимого, то есть великий Праотец, и тайна троих Троеисильных и тайна всего их места и тайна их всех Невидимых и всех тех, которые пребывают в тринадцатом Зоне, и имя двенадцати Зонсв и всех их Архонтов и всех их Архангелов и всех их Ангелов и всех тех, которые пребывают в двенадцати Зонах, и вся тайна имени всех тех, которые пребывают в Судьбе и всех небесах, и вся тайна имени всех тех, которые пребывают в Сфере, и их небесных сводов и всех тех, которые пребывают в них, и всех их мест. Вот, мы послали тебе эту одежду, которую никто не узнал от первой Заповеди книзу, ибо слава ее света сокрыта в ней, и Сферы и все Места от первой Заповеди книзу <этого не узнали>. Так, скоро облачись в эту одежду. Иди к нам, ибо мы ожидаем тебя, дабы облачить тебя твоими двумя одеждami, которые пребывают для тебя от начала у первой тайны, по велению первой тайны, до тех пор пока время, заповеданное Неизреченным, не исполнилось. Вот, время исполнилось. (С. 20) Так, иди к нам скоро, дабы мы облачили тебя, до тех пор пока ты не исполнил все служение исполнения первой тайны, которое заповедано Неизреченным. Так, иди к нам скоро, дабы мы облачили тебя, по велению первой Тайны. Ведь еще немного времени³¹, совсем немного, ты придешь к нам и ты покинешь мир. Так, иди скоро, дабы получил ты всю твою славу³², то есть слава первой Тайны.

Гл. 11

И было, когда я увидел тайну всех этих слов на одежде, посланной мне, я облачился в нее тотчас и начал светиться весьма, весьма и возлетел в Вышину и пришел к вратам небесного свода, светясь весьма, весьма, не было меры свету, который пребывал на мне. И встревожились (и возмутились) друг против друга врата небесного свода и отверзлись все разом, и все Ар-

хонты и все Власти и все Ангелы, которые в нем, встревожились все разом из-за великого света, который пребывал на мне. И они воззрились на одежду света, которой я был облачен и которая светилась, они увидели тайну, которая содержала их собственные имена, (С. 21) они убоялись очень, очень, и развязались³³ все их узы, которыми они были повязаны, и каждый покинул свой чин. И все они пали ниц предо мной, поклонились и сказали: "Каким образом Господин Всего прошел мимо нас, и мы не узнали?" И они воспели все разом внутреннюю часть внутренних частей; меня же они не видели, но видели только свет. И они пребывали в великой боязни, и тревожились очень, и воспели внутреннюю часть внутренних частей.

Гл. 12

Я же оставил это место позади себя, вошел к первой Сфере, светясь весьма, весьма, в сорок девять раз более, чем как светился в небесном своде. И было, когда я достиг врат первой Сферы, встревожились ее врата и отверзлись сами собой разом; я вошел в дома Сферы, светясь весьма, весьма, не было меры свету, который пребывал на мне, и встревожились (и возмутились) друг против друга все Архонты и все те, которые пребывают в этой Сфере, и они увидели великий свет, который был на мне, и они посмотрели на мою одежду и увидели на ней тайну их имени. И они преумножили тревогу и были в великой боязни, и они сказали: "Почему Господин Всего прошел мимо нас, и мы не узнали?" (С. 22) И развязались все их узы и их места и их чины, и каждый покинул свсч чин. И они пали ниц все разом, поклонились передо мной или перед моей одеждой, и они воспели все разом внутреннюю часть внутренних частей, пребывая в великой боязни и в великой тревоге.

Гл. 13

И я оставил позади себя это место, подошел к вратам второй Сферы, которая есть Судьба³⁴. Врата же все встревожились и отверзлись сами собой, и я вошел в дома Судьбы, светясь весьма, весьма, не было меры свету, который пребывал на мне, ибо

я светился в Судьбе в сорок девять раз более, чем в Сфере. И встревожились все Архонты и все те, которые пребывают в Судьбе, и они упали друг на друга, они были в весьма великой боязни, увидев великий свет, который пребывал на мне. И они посмотрели на мою одежду света, увидели тайну их имени на моей одежде и преумножили тревогу, они были в великой боязни и они сказали: "Каким образом Господин Всего прошел мимо нас, и мы не узнали?" И развязались все узы их мест и их чинов и их домов; они подошли все разом, пали ниц, поклонились предо мной и они воспели все вместе разом (С. 23) внутреннюю часть внутренних частей, пребывая в великой боязни и в великой тревоге.

Гл. 14

И я оставил это место позади себя, взошел к великим Зонам Архонтов, пришел к их завесам и их вратам, светясь весьма, весьма, не было меры свету, который пребывал на мне. И было, когда я достиг двенадцати Зонон, встревожились (и возмутились) друг против друга их завесы и их врата. Натянулись сами собой завесы, и их врата открылись друг против друга. И я вошел в Зононы, светясь весьма, весьма, не было меры свету, который пребывал на мне, (он был) в сорок девять раз более, чем свет, которым я начал светиться в домах Судьбы. И все Ангелы Зонон и их Архангелы и их Архонты и их Боги и их Господа и их Власти и их Тираны и их Силы и их Искры и их Звезды и их Непарные и их Невидимые и их Праотцы и их Троесильные увидели меня, светившегося весьма, весьма, не было меры свету, который пребывал на мне, и они встревожились (и возмутились) друг против друга, и великая боязнь пала на них, ибо они увидели великий свет, который пребывал на мне. И их великая тревога и их великая боязнь достигли (С. 24) Места Великого Праотца Невидимого и троих великих Троесильных. Из-за великой же боязни их и тревоги не прекращая метался³⁵ туда и сюда в его Месте великий Праотец, он и трое Троесильных, и они не могли запереть все их Места из-за великой боязни, в которой они пребывали. И они двигали все их Зононы разом и все их Сферы и все их убранства, боясь и тревожась весьма из-за великого света, который пребывал на мне, не так, как некогда (тот), который

пребывал на мне, когда я пребывал на земле человечества, когда нисшла на меня одежда света, — ведь было невозможно миру перенести свет, каков он в истине его, иначе — мир был бы развязан и все те, кто в нем, разом, — но свет, который пребывал на мне в двенадцати Зонах, был в восемь тысяч семьсот тридцать три раза более, чем тот, который был на мне в мире у вас.

Гл. 15

И было, когда все те, которые пребывают в двенадцати Зонах, увидели великий свет, который пребывал на мне, они все встревожились (и возмутились) друг против друга и начали метаться³⁶ в Зонах туда и сюда; и двинулись друг против друга все Зоны и все небеса и все их убранство (С. 25) из-за великой боязни, которая начала быть у них, ибо они не узнали тайны, которая начала быть. И Адамас, великий Тиран, и все Тираны, которые пребывают во всех Зонах, напрасно начали воевать со светом, и они не узнали, с кем воевали, так как не видели ничего за светом, весьма превосходящим.

И было, когда они воевали со светом, они все утомили друг друга и ниспали вниз в Зонах и уподобились земным людям, которые мертвы и без дыхания. И я отнял треть от всей их силы, чтобы они не действовали в их злых деяниях, и чтобы, если люди, которые в мире, призовут их в их тайнах, — тех, которые низвели Ангелы преступившие³⁷, то есть в их волхованиях, — так вот, чтобы, если они призовут их в их злых деяниях, они не могли бы исполнять их. И Судьбу и Сферу, над которыми они господствуют, я повернул и заставил их шесть месяцев быть обращенными налево и исполнять их влияния, и шесть месяцев смотреть направо и исполнять их влияния. По велению же первой Заповеди и по велению первой Тайны (С. 26) блюститель света Иеу поставил их смотреть налево всякое время и исполнять их влияния и их деяния.

Гл. 16

И было, когда я вошел в их место, они бесчинствовали и воевали против света. Я отнял треть от их силы, чтобы они не были в состоянии исполнять их злые деяния. И Судьбу и Сферу,

над которыми они господствуют, я повернул и поставил их так, чтобы они смотрели налево шесть месяцев и исполняли их влияния, и я поставил их так, чтобы они другие шесть месяцев были обращенными направо и исполняли их влияния."

Гл. 17

Когда, вот, он это сказал своим ученикам, он сказал им: "Кто имеет уши слышать, да слышит!"³⁸ И было, когда Мария услышала эти слова, которые сказал Спаситель, она устремила свой взор в воздух на час и сказала: "Господи мой, вели мне говорить открыто!"

Ответил Иисус милостивый, он сказал Марии: "Мария, блаженна, то, что я исполню во всех тайнах тех, что принадлежат Вышине, скажи открыто, ты, которой сердце более, чем всех твоих братьев направлено в Царствие Небес."

Гл. 18

Тогда Мария сказала Спасителю: "Господи мой, слово, которое ты сказал нам: "Кто имеет (С. 27) уши слышать, да слышит",³⁹ — ты говоришь его, дабы мы поняли слово, которое ты сказал. Так, слушай, Господи мой, что говорю я открыто. Слово, которое ты сказал: "Я отнял треть от силы Архонтов всех Эонов, и я повернул их Судьбу и их Сферу, над которой они господствуют, с тем чтобы, если призовет их род человеков в их тайнах, тех, которым преступившие Ангелы их обучили их исполнению их злых и нечестивых деяний в тайне их волхования, — с тем, чтобы они не были бы в состоянии с этого часа исполнять нечестивые деяния, ибо ты отнял их силу у них и у их устанавливающих час⁴⁰ и у их вопрошающих⁴¹ и у тех, которые возвещают людям, которые в мире, обо всем, что будет, с тем, чтобы отныне они не разумели возвещать о чем-то, что будет, ибо ты повернул их Сферы и заставил их шесть месяцев быть обращенными налево и исполнять их влияния и другие шесть месяцев смотреть направо и исполнять их влияния". Вот, из-за этого слова, Господи мой, сказала таким образом сила, которая в Исаее пророке, и возвестила однажды в духовной притче, в то

время как он говорил о "Видении на Египет":⁴² "И где, Египет, где твои вопрошающие и твои устанавливающие час и те, которые взывают (С. 28) от земли, и те, которые взывают от их чрева? И да возвести отныне дела, которые соделает Господь Саваоф!" Вот, прежде чем ты пришел, пророчествовала сила, которая в Исайе пророке, она пророчествовала о тебе, что ты отнимешь силу Архонтов Эонов и повернешь их Сферу и их Судьбу, с тем чтобы они отныне ничего не знали. Поэтому таюже сказано: "Вот, вы не узнаете, что соделает Господь Саваоф, то есть никто из Архонтов не узнает, что ты соделаешь отныне, то есть они (Архонты) суть "Египет", ибо они — вещество; вот, сила, которая в Исайе, пророчествовала о тебе однажды, она сказала: "Вот, вы не узнаете отныне того, что соделает Господь Саваоф". Из-за силы света, которую ты взял у Саваофа благого, того, который в Месте правого, которая ныне в твоём теле вещественном, вот, из-за этого ты, Господи мой Иисусе, сказал нам: "Кто имеет уши слышать, да слышит"⁴³, — с тем, чтобы ты знал, кто тот, которого сердце осолено (солью, ведущей в) Царствие Небес."

Гл. 19

И было, когда Мария кончила говорить эти слова, он сказал: "Хорошо, Мария, ибо блаженна ты перед всеми женами, которые на земле, (С. 29) ибо будешь ты — Полнота всяческой Полноты и совершенство всех совершенств."

Когда же Мария услышала Спасителя, сказавшего эти слова, она возвеселилась весьма и предстала перед Иисусом, пала ниц перед ним, поклонилась ногам его и сказала ему: "Господи мой, слушай меня, и я спрошу тебя об этом слове, прежде чем ты скажешь нам о местах, в которые пришел."

Иисус ответил, он сказал Марии: "Говори открыто и не бойся; все, о чем ты спрашиваешь, я открою тебе."

Гл. 20

Она сказала: "Господи мой, все люди, которые знают тайну волхования всех Архонтов всех Эонов и волхование Архонтов

Судьбы и тех, которые принадлежат Сфере, сообразно тому, как Ангелы преступившие обучили их, — и если они призовут их в их тайнах, то есть в их злых волхованиях, чтобы воспрепятствовать деяниям добрым, исполнят ли они их отныне или нет?"

Иисус же ответил, он сказал Марии: "Они не исполнят их, как исполняли их от начала, ибо я отнял треть от их силы, но они позаимствуют ⁴⁴ у тех, которые знают тайны волхования тринадцатого Зона, и если они призовут тайны волхования тех, которые пребывают (С. 30) в тринадцатом Зоне, они исполнят их прекрасно и прилежно, ибо я не отнял силы из этого места по поведению первой тайны."

Гл. 21

Было же, когда Иисус кончил говорить эти слова, Мария снова продолжила, она сказала: "Господи мой, разве устанавливающие час и вопрошающие, разве не возвестят они людям того, что будет с ними отныне?"

Иисус же ответил, он сказал Марии: "Если устанавливающие час находят Судьбу и Сферу обращенными налево сообразно их первому изведению, их слова встречаются, и они скажут то, что должно быть. Если же они встречают Судьбу и Сферу обращенными направо, они не говорят ничего от истины, так как я поворотил их влияния и их четыре угла ⁴⁵ и их три угла ⁴⁶ и их восемь образов ⁴⁷, поскольку их влияния от начала были постоянно обращенными налево и их четыре угла и их три угла и их восемь образов. Теперь же я заставил их шесть месяцев быть обращенными налево, и шесть месяцев быть обращенными направо. Вот, тот, кто найдет их исчисление от времени, когда я повернул их и поставил их и заставил их шесть месяцев смотреть на их левые части и шесть месяцев смотреть на их правые пути, — вот, тот, кто увидит их (С. 31) таким образом, узнает их влияние достоверно и возвестит все, что они сделают. Подобно также вопрошающие, — если они призовут имя Архонтов и те встретят их, смотря налево, все, о чем они спросят их Деканов, те скажут им достоверно. Напротив, если их вопрошающие призовут их имена, в то время, как они смотрят направо, те не услышат их, ибо они смотрят иным образом по сравнению с их первой Запове-

дью, в которой Иеу их установил, поскольку иные их имена, в то время как они обращены налево, и иные их имена, в то время как они обращены направо, и если они призовут их, в то время как они обращены направо, они не скажут им истины, но в смущении они смутят их и в угрозе они будут угрожать им. Вот, те, которые не знают их пути, в то время как они обращены направо и их три угла и их четыре угла и все их образы, — они не найдут ничего от истины, но будут смущены в великом смущении и пребудут в великом заблуждении и ошибутся в великой ошибке, так как деяния, которые они делали обыкновенно в их четырех углах, в то время как они были обращены налево, и в их трех углах и в их восьми образах, в которых они постоянно действовали, в то время как они были обращены налево, — теперь я повернул их и заставил их шесть месяцев делать все их расположения, обратившись направо, дабы они смутились в смущении во всей их полноте. (С. 32) И снова я заставил их шесть месяцев быть обращенными налево, делая деяния их влияний и все их расположения, с тем, чтобы в смущении смутились и в заблуждении заблудились Архонты, которые пребывают в Зонах и в их Сферах и в их Небесах и во всех их Местах, дабы они не разумели их собственного пути”.

И было, когда Иисус кончил говорить эти слова, в то время как Филипп сидел и все слова, которые Иисус говорил, писал, — и было после этого, Филипп вышел вперед, пал ниц, поклонился ногам Иисуса и сказал: “Господи мой, Спасе, дай мне власть говорить перед тобой и спросить тебя об этих словах, прежде чем ты скажешь нам о местах, в которые пришел ты из-за твоего служения.”

Спаситель милостивый ответил, он сказал Филиппу: “Дана тебе власть возвестить слово, какое тебе хочется.”

Филипп же ответил, он сказал Иисусу: “Господи мой, ради каких тайн повернул ты связь Архонтов и их Зонон и их Судьбы и их Сферы и всех их мест и заставил их смутиться в смущении в их пути, и они заблудились в их движении? Так, ты сделал это ради спасения мира или нет?”

Гл. 23

Иисус же ответил, он сказал Филиппу и всем ученикам вместе: "Я повернул (С. 33) их путь ради спасения всех душ. Воистину, воистину говорю вам: если бы я не повернул их пути, погибло бы множество душ и прошло бы много времени, прежде чем Архонты Эонов и Архонты Судьбы и Сферы и все их места и все их Небеса и все их Эоны были бы развязаны ⁴⁸, и души были бы долгое время вне этого, и медлило бы совершиться число совершенных душ, которые будут причислены к наследованию Вышины через тайны и пребудут в Сокровищнице света. Вот, поэтому я повернул их путь, с тем чтобы они смутились и встревожились и отдали силу, которая пребывает в веществе их мира, которую они делают душами, с тем чтобы скоро очистились и вознеслись те, которые спасутся, они и вся сила, и с тем чтобы скоро были развязаны ⁴⁹ те, которые не спасутся."

Гл. 24

И было, когда Иисус кончил говорить эти слова своим ученикам, вышла вперед Мария, прекрасна в своей речи и блаженна, она пала к ногам Иисуса, она сказала: "Господи мой, допусти меня, чтобы я сказала перед тобой, и (С. 34) не гневайся на меня, ибо я затрудняю тебя много раз, вопрошая тебя."

Спаситель ответил милосердно, он сказал Марии: "Скажи слово, которое хочешь, и я открою тебе это открыто".

Мария же ответила, она сказала Иисусу: "Господи мой, как души медлили бы вне этого, или, напротив, каким образом они быстро очистятся?"

Гл. 25

Иисус же ответил, он сказал Марии: "Хорошо, Мария, ты спрашиваешь прекрасно в хорошем вопросе и даешь свет на все достоверно и точно. Ныне, вот, я не скрою от вас ничего отныне, но все открою вам достоверно и открыто. Так, слушай, Мария, и вы, все ученики, внимайте ⁵⁰: прежде чем я проповедал всем Архонтам Эонов и всем Архонтам Судьбы и Сферы, они все были повязаны в их узах и в их Сферах и в их Печатах, сообра-

зно тому, как повязал их от начала Иеу, блюститель света, и каждый из них оставался в его чине и каждый шел его движением, сообразно тому, как поставили их Иеу, блюститель света. И когда приходило время числа Мелхиседека, великого Примщика света, он шел посреди Эонов и всех Архонтов, (С. 35) которые повязаны в Сфере и Судьбе, и он отнимает у всех Архонтов Эонов и у всех Архонтов Судьбы и у тех, что принадлежат Сфере, очищенное света, — ведь он отнимает то, что тревожит их, — и он движет Сподвижника, который над ними, и заставляет их вращать их круги скоро, и он⁵¹ отнимает их силу, которая в них, и дыхание их уст и влагу⁵² их глаз и пот их тел. И Мелхиседек, Примщик света, очищает эти силы и несет их свет в Сокровищницу света, и их вещество от них всех вместе собирают Литурги всех Архонтов, и берут их Литурги всех Архонтов Судьбы и Литурги Сферы, которые ниже Эонов, и делают их душами людей и скота и пресмыкающихся и зверей и птиц, и они посылают их в сей мир человечества. И опять Примщики солнца и Примщики луны, если они смотрят ввысь и видят расположения путей Эонов и расположение Судьбы и тех, что принадлежат Сфере, они отнимают у них силу света и (С. 36) Примщики солнца готовят и оставляют это, до тех пор пока не отдадут это Примщикам Мелхиседека, очистителя света; и их вещественный осадок они берут в Сферу, которая ниже Эонов, и делают его душами людей и, опять, они делают его <душами> пресмыкающихся и скота и зверей и птиц, сообразно кругу Архонтов этой Сферы и сообразно всем расположениям ее поворота, и бросают их в сей мир человечества, и начинают они быть душами в этом месте, как я вам уже об этом сказал.

Гл. 26

Вот это они исполняли постоянно, прежде чем их сила в них уменьшилась, и они сократились и ослабели или обессилели. И было, когда они обессилели, тогда и сила их стала уничтожаться в них, так что они ослабели в их силе, и их свет, который пребывает в их Месте, уничтожился и царствие их развязалось⁵³ и все вознеслось скоро.

И было, когда они узнали это некогда и когда сбывалось чи-

сло знаков Медхиседека, Приммщика <света>, опять он исходил и входил в середину Архонтов всех Зонов и в середину всех Архонтов Судьбы и тех, что принадлежат Сфере, и он тревожит их и заставляет их отложить скоро их круги, и тотчас — они теснимы и они выбрасывают из себя силу в дыхании их уст и во (С. 37) влаге их глаз и в поте их тел. И очищает их Медхиседек, Приммщик света, сообразно тому, как он постоянно делал, и несет он их свет в Сокровищницу света. И вещество их осадка — все Архонты Зонов и Архонты Судьбы и те, что принадлежат Сфере, окружают его и поглощают его. И они не оставляют их идти и быть душами в мире. Вот, они пожирают их вещество с тем, чтобы они не обессилели и не уничтожилась в них их сила и не развязалось⁵⁴ их царствие, но они пожирают его с тем, чтобы они не были развязаны⁵⁵, но чтобы медлили и пребывали долгое время до совершения числа душ совершенных, которые пребудут в Сокровищнице света.

Гл. 27

И было, Архонты Зонов и те, что принадлежат Судьбе, и те, что принадлежат Сфере, были постоянно такого вида, они поворачивались, поглощали остаток их вещества, они не оставляли их быть душами в мире человечества с тем, чтобы они медлили и были царями, и силы, которые суть сила в них, то есть души, пребывали долгое время вне этого, — вот, они остаются, делая для себя два круга постоянно.

И было, когда я пошел, дабы взойти на служение, (С. 38) ради которого я был призван по велению первой Тайны, я восшел посреди Тиранов Архонтов двенадцати Зонов, между тем моя одежда света была на мне, и я светился весьма, весьма, не было меры свету, который был на мне.

И было, когда эти Тираны увидели великий свет, который был на мне, великий Адам, Тиран, и все тираны двенадцати Зонов, все они начали воевать со светом моей одежды, так как они желали удержать его при себе, дабы медлить еще в их царствии. Вот, это они делали, не понимая того, с кем они воевали. Вот, когда же они сопротивлялись, воюя со светом, тогда я, по велению первой Тайны, повернул пути и движения их Зонов и пути их Судьбы и их Сферы, и я заставил их шесть месяцев смотреть

на три угла налево и на четыре угла и на тех, которые напротив их⁵⁶, и на их восемь расположений, сообразно тому, как они были вначале. Но их поворот или их зрение я повернул другим чином и я заставил их другие шесть месяцев смотреть на деяния их влиятельных в четырех углах направо и в их трех углах и в тех, которые напротив их, и в их восьми расположениях, и я заставил смутиться в большом смущении и заблудиться в (С. 39) заблуждении Архонтов Эонов и всех Архонтов Судьбы и тех, которые принадлежат Сфере, и я очень встревожил их. И отныне они не были в состоянии поворачиваться к осадку их вещества, дабы пожрать его с тем, чтобы их места постоянно замедлялись и чтобы они были царями долгое время. Но когда я отнял треть их сил, я повернул их Сферы, чтобы заставить их одно время смотреть налево и чтобы другое время они были смотрящими направо. Я повернул весь их путь и все их движения, и я заставил ускорить путь их движения, дабы они очищались скоро и возносились скоро, и я сократил их круги и я заставил их путь быть облегченным, и он ускорился весьма. И они смутились на их пути и не были в состоянии отныне пожирать вещество их осадка очищенной (части) их света, и еще я сократил⁵⁷ их времена и их периоды⁵⁸ с тем, чтобы было исполнено скоро совершенное число душ, которые примут тайны и пребудут в Сокровищнице света. Вот, если бы я не повернул их движений и если бы я не сократил их периодов, они не оставили бы никакой душе идти в мир из-за вещества их осадка, (С. 40) который они пожирают, и они погубили бы множество душ. Вот, поэтому я сказал вам однажды: "Я сократил времена ради моих избранных, иначе — никакая душа не могла бы спастись." Я же сократил времена и периоды ради совершенного числа душ, которые примут тайны, они суть избранные; и если бы я не сократил их периоды, никакая душа вещественная не спаслась бы, но они погибли бы в огне — том, который пребывает в плоти Архонтов. Вот, это слово, о котором ты вопрошаешь меня точно."

И было, когда Иисус кончил говорить эти слова ученикам его, они пали ниц разом, поклонились ему и сказали ему: "Блаженны мы перед всеми людьми, ибо ты открыл нам эти великие величия."

Иисус снова продолжил в слове, он сказал своим ученикам: "Слушайте, слушайте о том, что было со мной у Архонтов двенадцати Эонов и всех их Архонтов и их Господ и их Властей и их Ангелов и их Архангелов. Вот, когда они увидели одежду света, которая была на мне, они и их Непарные, тогда каждый из них узрел тайну их имени, которая пребывает на моей (С. 41) одежде света, той, которая была на мне. Они пали ниц все вместе, они поклонились одежде света, которая была на мне, и они все вместе вскричали разом, говоря: "Почему Господин Всего прошел мимо нас, и мы не узнали?" И они воспели все вместе разом внутреннюю часть внутренних частей. И все их Троеисильные и их великие Праотцы и их Нерожденные и их Саморожденные и их Рожденные и их Боги и их Искры и их Звезды, словом, все их великие, увидели Тиранов их места, что их сила уменьшилась в них. И они начали быть в слабости и также начали быть в великой боязни неизмеримой. И они видели тайну их имени на моей одежде и они начали ходить и поклоняться тайне их имени, которая на моей одежде, и они не были в состоянии из-за великого света, который был со мной, но они поклонялись, удалившись от меня немного, поклонялись же свету моей одежды, и они вскричали все вместе разом, воспев внутреннюю часть внутренних частей.

И было, когда это было с Тиранами, пребывающими среди Архонтов, они все утомились, ниспали в их Эонах и уподобились мирским людям, которые мертвы и без дыхания, как (С. 42) они также это сделали в то время, когда я отнял у них их силу.

И было после этого, когда я исшел из этих Эонов, каждый из всех тех, которые пребывают в двенадцати Эонах, — они были повязаны в их чинах и исполняли их деяния сообразно тому, как я поставил их с тем, чтобы они шесть месяцев были обращенными налево и делали их деяния в их четырех углах и их трех углах и в тех, которые напротив их, и еще чтобы они другие шесть месяцев были смотрящими направо и на их три угла и на их четыре угла и на тех, которые напротив их. Это так же, как будут идти (по их пути) те, которые пребывают в Судьбе и Сфере.

И было после этого, восшел я к завесам тринадцатого Эона. И было, когда подошел я к их завесам, они сами натянулись и разверзлись предо мной. Я вошел в тринадцатый Эон, нашел Пистис Софию ниже тринадцатого Эона, совсем одну, рядом с ней никого из них не было. Она же сидела в этом месте, скорбя и горя, ибо не взяли ее в тринадцатый Эон, ее место в Вышине. И опять скорбела она из-за страданий, которые соделал ей сей Дерзкий, тот, который один из троих Троеисильных. Но это, — когда я буду говорить с вами о их изведении, я скажу вам тайну, как это (С. 43) было.

И было, когда Пистис София увидела меня, светившегося весьма, весьма, не было меры свету, которые пребывал на мне, она впала в большую тревогу, и она воззрилась на свет моей одежды. Узрела она тайну своего имени на моей одежде и всю славу его тайны, ибо она была вначале в месте Вышины, в тринадцатом Эоне. Но она воспевала свет в Вышине, тот, который узрела на завесе Сокровищницы света. И было, когда продолжала она воспевать свет в Вышине, воззрились все Архонты, которые при двух великих Троеисильных, и ее Невидимый, соединенный с ней, и двадцать два других исхождений Невидимых, — ибо Пистис София и ее супруг, они и другие двадцать два исхождения составляют двадцать четыре исхождения, те, которыми изошел великий Праотец Невидимый, он и два великих Троеисильных."

Гл. 30

И было, когда Иисус сказал это своим ученикам, вышла вперед Мария, она сказала: "Господи мой, я слышала тебя однажды сказавшего: «Пистис София сама есть одна из двадцати четырех исхождений», — и почему она не в их (С. 44) Месте? — но ты сказал: «Я нашел ее ниже тринадцатого Эона»".

Иисус ответил, он сказал своим ученикам: "Было, Пистис София была в тринадцатом Эоне, в Месте всех ее братьев Невидимых, то есть двадцать четыре исхождения великого Невидимого; и было, по заповеди первой Тайны Пистис София обратила взор к Вышине. Узрела она свет завесы Сокровищницы света и она желала идти в то место, и она не могла идти в то место. Одна-

ко она прекратила соделывать тайну тринадцатого Зона, но воспевала свет Вышины, который узрела в свете завесы Сокровищницы света.

И было, в то время как она воспевала Место Вышины, все Архонты, которые пребывают в двенадцати Зонах, те, которые внизу, возненавидели ее, ибо она прекратила их тайну и пожелала идти к Вышине и быть над ними всеми. Из-за этого они разгневались на нее и возненавидели ее; и сей великий Троеильный Дерзкий, то есть сей третий Троеильный, тот, который пребывает в тринадцатом Зоне, тот, который не послушался, не изойдя всем очищенным его силы, пребывающей в нем, и не дав очищенного его света в то время, когда Архонты отдали их очищенное ему, — пожелал, между тем, стать господином надо всем тринадцатым Зоном (С. 45) и теми, которые пребывают ниже его. И было, когда Архонты двенадцати Зонон разгневались на Пистис Софию, которая была выше них, они возненавидели ее весьма. И сей великий Троеильный Дерзкий, тот, о котором я уже сказал вам теперь, — он также присоединился к Архонтам двенадцати Зонон; и он также разгневался на Пистис Софию и возненавидел ее весьма, ибо она помыслила идти к свету, который выше его. И он изошел великой силой с ликом львиным; и из своего вещества, бывшего в нем, он изошел другим множеством вещественных исхождений, очень жестоких, и послал их в места низа, в части Хаоса, чтобы они теснили там Пистис Софию и отняли у нее ее силу, ибо она помыслила идти к Вышине, что над ними всеми, и прекратила опять соделывать их тайну. Но она продолжала горевать и искать свет, который узрела. И возненавидели ее Архонты, которые пребывают или которые остаются в тайне, дабы соделывать ее. И опять возненавидели ее все стражи, те, которые у врат Зонон.

И было после этого, по заповеди первой Заповеди сей великий Дерзкий Троеильный, который есть один из троих (С. 46) Троеильных, преследовал Софию в тринадцатом Зоне, дабы заставить ее обратить взор к частям низа с тем, чтобы она увидела его Силу света в этом месте, ту, которая с ликом львиным, и возжелала ее, и пошла к месту этому, и чтобы отняли свет у нее.

И было после этого, она обратила взор книзу и увидела его Силу в частях низа. И она не знала, что та принадлежит сему Троеильному Дерзкому, но она думала, что та — из света, который узрела от начала в Вышине, который был от завесы Сокровищницы света. И она помыслила: пойду я в сие место без супруга моего, возьму свет, создам себе Зоны света с тем, чтобы могла я идти к свету светов, который в Горняя Горних⁵⁹. И помыслив это, она вышла из ее Места, тринадцатого Зона, и сошла к двенадцати Зонам⁶⁰. Архонты Зонон преследовали ее и гневались на нее, ибо помыслила она о их величии. Она же опять вышла из двенадцати Зонон⁶¹ и сошла в Места Хаоса и приблизилась к Силе света с ликом львиным, дабы пожрать ее. Но окружили ее (С. 47) все вещественные исхождения сего Дерзкого. И великая Сила света с ликом львиным пожрала Силы света в Софии и очистила ее свет и пожрала его. И ее вещество бросили в Хаос. Оно начало быть Архонтом с ликом львиным в Хаосе, половина его — пламя, другая половина его — тьма, то есть Иаддабаоф, тот, о котором я говорил вам множество раз. Когда же это было, ослабела София весьма, весьма. И опять эта сила света с ликом львиным начала, чтобы отнять все силы света у Софии; и все вещественные силы сего Дерзкого окружили Софию разом, они теснили ее.

Фрагмент II

Гл. 111

(С. 280) ...И когда ученики сказали это, Спаситель снова продолжил, он сказал своим ученикам: "Когда вы идете в города или в царства или в страны, проповедайте им прежде всего, говоря: "Ищите все время и не прекращайте до тех пор, пока не найдете тайн света, тех, которые введут вас в царствие света." Говорите им⁶²: "Остерегайтесь лжеучений"⁶³. Иначе — придут многие под именем моим и будут говорить: Я это, хотя это — не-Я, — и они прельстят многих. И ныне каждому человеку, который идет к вам и верит вам и слушает ваши слова и со-

дельвает достойное тайн света, — дайте им тайны света и не скрывайте их от них. И тому, кто достоин тайн высочайших, дайте их ему. И тому, кто достоин тайн нижних, дайте их ему и не скрывайте ничего ни от кого. Напротив, тайны пробуждения из мертвых и врачевания болезней не давайте никому и не обучайте ей, ибо тайна сия принадлежит Архонтам, она и все ее поименования⁶⁴. Вот, поэтому не давайте ее (С. 281) никому и не обучайте ей до тех пор, пока вы не укрепите веры во всем мире, с тем чтобы, когда вы пойдете в города или страны и вас не примут в них и не поверят вам и не услышат ваши слова, в этих местах вы будете пробуждать из мертвых и вы будете врачевать хромых и слепых и разные болезни чрез все это такого рода, они поверят вам, что вы проповедуете Бога Всего, и они поверят каждому слову вашему. Вот, поэтому я дал вам тайну сию, прежде чем вы укрепили веру во всем мире."

И когда Спаситель сказал это, он снова продолжил в слове, он сказал Марии: "Ныне же слушай, Мария, о слове, о котором ты спросила меня": "Кто принуждает человека к тому, чтобы он грешил?"⁶⁵

Ныне же <слушай>: Когда дитя родится, сила мала в нем, и душа мала в нем, и дух обманнный⁶⁶ мал в нем, словом, трое вместе малы, никто из них ничего не ощущает, будь то добро, будь то зло, — из-за тяжести сна, весьма тяжкого. И опять тело мало, и дитя поглощает яствия мира Архонтов, и сила притягивает к себе часть силы, которая (С. 282) в яствиях, и душа притягивает к себе часть души, которая в яствиях, и дух обманнный притягивает к себе часть злобы, которая в яствиях и его похотениях. И тело также притягивает к себе вещество, не ощущающее, которое в яствиях. Доля⁶⁷, напротив, ничего не берет от яствий, ибо не смешана с ними, но величина — с какой она входит в мир, она идет также с такой. И мало по малу, сила, душа, дух обманнный делаются большими и каждый из них ощущает по своей природе: сила ощущает с тем, чтобы искать свет Вышины; душа также ощущает с тем, чтобы искать Место правды, которое смешано, то есть место смешения; дух обманнный также ищет всякое зло и похотения и всякие грехи; тело же ничего не ощущает, разве что поднимает силу из вещества. И теперь трое

ощущают, каждый по своей природе. И несущие возмездие⁶⁸ <Примщики>⁶⁹ посылают Литургов следовать за ними и быть свидетелями всех грехов, которые они соделывают, из-за способа, каким их будут карать в судилищах. И после этого дух обманнный осмысляет (С. 283) и ощущает все грехи и зло, которые приказали ему для души Архонты великой Судьбы, и он соделывает их душе. И внутренняя сила движет душу, заставляя ее искать Место света и всю божественность, и дух обманнный приклоняет душу и принуждает ее к тому, чтобы она постоянно соделывала все его беззакония, все его испытания, все его грехи, и он остается данным⁷⁰ душе и враждебным ей, заставляя ее соделывать все это зло⁷¹ и все эти грехи. И он принуждает Литургов, несущих возмездие, к тому, чтобы они были свидетелями на нее во всех грехах, которые он заставлял ее соделать. И опять, когда она идет отдохнуть ночью <или> днем, он движет ее в сны или в похотения мира и заставлял ее восхотеть всякую вещь мира, словом побуждает (?)⁷² ее на все деяния, которые ему приказали Архонты, и он бывает враждебным душе, заставляя ее соделать то, что ей не хочется. Теперь, вот, Мария, он есть враг души, и он — тот, кто принуждает ее до тех пор, пока не соделает она все грехи. Теперь, вот, когда время этого человека сбывается (С. 284) и исполняется, сначала выходит Доля и ведет этого человека к смерти посредством Архонтов и их уз, которыми связаны они посредством Судьбы. И после этого идут Примщики, несущие возмездие, и выводят эту душу из тела, и после этого Примщики, несущие возмездие, бывают три дня, кружа с этой душой по всем местам, посылая ее во все Эоны мира, дух обманнный и Доля следуют за этой душой, и сила возвращается к Деве света. И после трех дней Примщики, несущие возмездие, низводят эту душу в преисподнюю Хаоса, и когда низведут ее в Хаос, выдают ее тем, которые карают. И Примщики возвращаются в свои места в соответствии с домостроительством⁷³ деяний Архонтов об исходе душ. И дух обманнный начинает быть Примщиком души, он дан ей и обличает ее в соответствии с карой за грехи, которые он заставил ее соделать, и он пребывает в большой враждебности к душе. И когда душа исполнится карами в Хаосе в соответствии с грехами, (С. 285) кото-

рые соделада, <дух> обманый выводит ее из Хаоса, он дан ей и обличает ее в соответствии с Местом за грехи, которые она соделада, и он выводит ее на путь Архонтов Середины. И когда он достигнет их, они (Архонты) спрашивают ее о тайнах Доли, и когда она не находит их, спрашивают о их Доле. И эти Архонты карают эту душу по грехам, по которым она достойна. Я скажу вам о виде их кары⁷⁴ в изведении Всего. Когда же время кары⁷⁵ этой души в судилищах Архонтов Середины исполнится, дух обманый выводит душу из всех Мест Архонтов Середины и берет ее к свету солнца, по велению первого человека Иеу, и он берет ее к судящей, Деве света. Она проверяет эту душу и находит, что она душа грешная, и она бросает в нее свою силу света для ее выпрямления и для тела и для общности ощущения⁷⁶, о виде которых я скажу вам в исхождении Всего. И Дева света запечатывает эту душу и передает ее одному из Примичиков и (С. 286) побуждает бросить ее в тело, достойное грехов, которые она совершила. И воистину говорю вам: она не отпустит эту душу из ее обменов⁷⁷ тела до тех пор, пока она не отдаст свой последний круг в соответствии с теми, которых она достойна. Обо всем этом я скажу вам — о их виде и виде тел, в которые бросают их, по грехам всякой души, — обо всем этом я скажу вам, когда скажу об изведении Всего.”

Гл. 112

Иисус снова продолжал в слове, он сказал: “Но когда есть душа, которая не послушалась духа обманного во всех своих делах, сделалась благой и приняла тайны света, те, что во втором Вместилище⁷⁸, или те, что в третьем Вместилище, которые внутри, если время <исхода> этой души из тела исполнится, дух обманый следует за этой душой — он с Долей — он следует на пути, которым она войдет в Вышину; и прежде чем она удаляется в Вышину, она говорит тайны разрешения⁷⁹ печатей и всех уз духа обманного, которыми Архонты привязали его к душе, и когда это будет сказано, разрешаются узы духа обманного, и он прекращает идти в этой душе и отпускает душу по приказам, которые приказали (С. 287) ему Архонты великой Судьбы, сказав ему: “Не отпускай эту душу, если она не скажет тебе тайны

разрешения всех печатей, которыми мы привязали тебя к душе." Вот, когда душа скажет тайну разрешения печатей и всех уз духа обманного и когда он прекращает идти в душе и прекращает быть связанным с ней, — тотчас она говорит тайну и отпускает⁸⁰ Долю в ее Место к Архонтам, которые на пути Середины. И она говорит тайну и отпускает духа обманного к Архонтам Судьбы, в место, в котором его связали с ней. И тотчас она делается большим потоком света, светя весьма, весьма, и Примщики, несущие возмездие, те, которые вывели ее из тела, пугаются света этой души и падают ниц. И тотчас эта душа делается большим потоком света, и она делается целым крылом света, и она пересекает все Места Архонтов и все чины света, пока не достигнет места ее царствия, которого тайну она получила.

Но если это душа, которая получила тайну в первом Вместилище, что извне, и когда она после того, как получила (С. 288) тайны, исполнит их и совершит и соделает снова грех после исполнения тайн и когда снова исполнится время исхождения этой души, тогда идут Примщики, несущие возмездие, и выводят эту душу из тела. И Доля и дух обманный следуют за этой душой, ибо дух обманный, привязанный к ней печатями и узами Архонтов, следует за этой душой, которая бродит на путях духа обманного; она говорит тайну разрешения всех уз и печатей, которыми Архонты привязали дух обманный к душе. И когда душа говорит тайну разрешения печатей, тотчас узы печатей разрешаются, те, которые с духом обманным связывали душу. И когда душа скажет тайну разрешения печатей, тотчас разрешается дух обманный и прекращает быть данным душе. И тотчас душа говорит тайну и удерживает дух обманный и Долю и освобождает их от того, чтобы следовать за ней, но нет никого из них, (кто) есть в их власти, но (С. 289) она есть в их власти⁸¹. И тотчас приходят Примщики этой души с тайнами, которые она получила, и забирают эту душу из рук Примщиков, несущих возмездие, и Примщики возвращаются к делам Архонтов для домостроительства вывода души. И Примщики этой души, которые принадлежат свету, делаются крылом света этой души и делаются одеждой света для нее, и они не выводят ее в Хаос, ибо невозможно

вывести в Хаос душу, которая получила тайну, но они выводят ее на путь Архонтов Середины. И когда она достигнет Архонтов Середины, выходят навстречу душе эти Архонты, будучи в великом страхе, в сильном огне, в разных обличьях, словом, будучи в страхе непомерном. И тотчас душа говорит тайну их оправдания⁶². И они очень пугаются и падают ниц, будучи в страхе перед тайной, которую она сказала, и перед их оправданием. И эта душа отпускает им (С. 290) их Долю, говоря им: "Берите себе вашу Долю! Не пойду я в ваши Места отныне; сделалась я чужой вам навеки; пойду я в Место моего наследования." Когда же душа скажет им это, Приммишки света возлетают с ней в Вышину и ведут ее в Зоны Судьбы в то время, как она дает оправдание этому Месту и его печатям, то, о чем я скажу вам в изведении тайн. И она дает Архонтам дух обманный и говорит им тайну уз, которые привязали его к ней, и она говорит им: "Вот вам ваш дух обманный! Не пойду я в ваше Место отныне; сделалась я чужой вам навеки." И она дает каждому его печать и его оправдание. Когда же душа скажет это, Приммишки света возлетают с ней в Вышину и ведут⁶³ ее из (С. 291) Зон Судьбы, и ведут ее во все Зоны, в то время как она дает каждому месту его оправдание, а также оправдание всем местам и печати тиранам царя, Адамаса; и она дает оправдание всем Архонтам всех Мест слева, это — обо всех оправданиях и печатях я скажу вам тогда, когда скажу вам об изведении тайн. И опять эти Приммишки ведут эту душу к Деве света, и опять эта душа дает Деве света печати и славу гимнов. И Дева света и семь других Дев света все проверяют эту душу и все находят их знаки на ней и их печати и их крещение и их помазание. И Дева света (С. 292) запечатывает эту душу, и Приммишки света крестят эту душу и дают ей помазание духовное, и каждая Дева света запечатывает ее своей печатью. И опять Приммишки света передают ее великому Савофу благому, тому, кто у врат жизни, в Месте тех, которые принадлежат правому, тому, кого называют "Отец"⁶⁴, и эта душа дает ему славу его гимнов, дает ему его печати, его оправдания, и Савоф великий благой запечатывает ее своими печатями. И душа дает свое знание⁶⁵ и славу гимнов и печати всему Месту тех, которые принадлежат правому; и все запечаты-

вают ее своими печатями, и Медхиседек, великий Приемщик света, тот, кто в Месте тех, которые принадлежат правому, запечатывает эту душу, и Приемщики Медхиседека запечатывают эту душу и ведут ее в Сокровищницу света. И она дает славу и честь и хвалу гимнов и все печати всех Мест света. И все, принадлежащие Месту Сокровищницы света, запечатывают ее своими печатями, и она идет в место наследования."

Гл. 113

И когда Спаситель сказал это своим (С. 293) ученикам, он сказал им: "Понимаете ли вы, каким образом говорю я с вами?"

Мария снова вскочила, она сказала: "Да, Господи мой, я понимаю, каким образом ты говоришь со мной, и я пойму⁸⁶ их⁸⁷ все. Вот, ныне об этих словах, которые ты говоришь, мой ум⁸⁸ произвел во мне все четыре мысли⁸⁹ и мой человек света повел меня и он возвеселился и он возгорелся⁹⁰ во мне и захотел выйти из меня и войти в тебя. Ныне, вот, Господи мой, слушай, говорю тебе четыре мысли, которые начали быть во мне. Первая мысль, которая начала быть во мне о слове, которое ты сказал: "Ныне, вот, душа дает оправдание и печать всем Архонтам в Местах царя, Адамаса, и дает оправдание и честь и славу их всех печатей и гимны Местам света", — так, об этом слове ты сказал некогда⁹¹. Когда принесли тебе динарий⁹² и ты увидел, что он из серебра и меди, ты спросил: "Чей этот образ?" Они сказали: "Он кесарев." Когда же ты увидел, что он смешанный из серебра и меди, ты сказал: "Так, дайте кесарево кесарю и Богово Богу", — то есть, когда душа получает тайну, она дает оправдание всем Архонтам и Месту (С. 294) царя, Адамаса, и дает душа честь и славу всем тем, которые принадлежат месту света. И слово: "Он блестел, когда ты увидел его, бывшего из серебра и меди", — то есть вид того, что в ней⁹³ есть сила света, то есть серебро избранное, и что в ней есть дух обманый, то есть медь вещественная. Это, Господи мой, есть первая мысль.

Вторая же мысль, которую ты сказал нам ныне о душе, тайну приявшей: "Когда она входит в Место Архонтов пути Середины, они исходят перед ней в весьма великой боязни, и душа дает

ему⁹⁴ тайну боязни, и она дает Долю ее месту, и она дает дух обманный его месту, и она дает оправдание и печати каждому из Архонтов на путях <Середины>, и она дает честь и славу и хвалу печатей и гимны всем тем, которые принадлежат местам света", — об этом слове, Господи мой, ты сказал устами Павла⁹⁵, брата нашего, некогда: "Дайте пошлину тому, которого пошлина, и дайте боязнь тому, которого боязнь, и дайте налог тому, которого налог, и дайте честь тому, которого честь, и дайте хвалу тому, которого хвала, и не оставайтесь должными никому ничем", — (С. 295) то есть, Господи мой, душа, которая получила тайну, дает оправдание всем местам. Это есть, Господи мой, вторая мысль.

Третья же мысль о слове, которое ты сказал нам некогда: "Дух обманный враждебен душе, между тем он заставляет ее соделывать всякие грехи и всякие испытания, и он обличает ее, (подводя) под кары за все грехи, которые он заставил ее соделывать, словом, он враждебен душе во всяком роде, — вот, об этом слове ты сказал нам некогда: "Враги человека домашние его"⁹⁶, — то есть, домашние души суть дух обманный и Доля, те, которые враждебны душе всякое время, заставляя ее соделывать всякие грехи и всякие беззакония. Смотри, это, Господи мой, третья мысль.

Четвертая же мысль о слове, которое ты сказал⁹⁷: "Когда душа исходит из тела и идет по пути с духом обманным и когда она не нашла тайны разрешения⁹⁸ всех уз и печатей, которые привязаны к духу обманному, так что он прекращает быть данным ей, — когда, вот, она не нашла ее⁹⁹, дух обманный ведет душу к Деве света, судящей, и судящая, Дева света, проверяет душу и находит, (С. 296) что она согрешила, и так как она также не нашла тайн света при ней, она дает ее одному из ее Приемщиков, и ее Приемщик ведет и бросает ее в тело, и не выходит она из обменов¹⁰⁰ тел до тех пор, пока не даст последнего круга", — вот, об этом слове, Господи мой, ты сказал нам однажды¹⁰¹: "Мирись¹⁰² с врагом твоим, пока ты на пути с ним, чтобы враг твой не дал тебя судье и судья не дал тебя слуге, и слуга не бросил тебя в темницу, и ты не выйдешь из того места до тех пор, пока не отдашь последнего гроша¹⁰³, — через

это ясно слово: "Всякая душа, которая выходит из тела, и идет по пути с духом обманным и не находит тайны разрешения¹⁰⁴ всех печатей и всех уз, так что она не разрешает¹⁰⁵ духа обманного, который привязан к ней, эта душа, которая не получила тайны в свете и не нашла тайн разрешения¹⁰⁶ духа обманного, который привязан к ней, вот, если она ее не нашла, дух обманной ведет эту душу к Деве света, и Дева света и судящая сия дает эту душу (С. 297) одному из своих Примщиков, и ее Примщик бросает ее в Сферу Зона, и не изойдет она из смен тела до тех пор, пока не даст последнего круга, который ей принадлежит. Это, вот, Господи мой, четвертая мысль."

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ См. *Tardieu M., Dubois J.-D.* Introduction à la littérature gnostique. P. 66, 80.
- ² Ср. Матф. 3, 16.
- ³ При переводе использовано исправление GCS, S. 2.
- ⁴ Дословно: "света, в котором она есть".
- ⁵ NABWA EBWA Ср. GCS, S.4: wird zerstören. Глагол употребляется в разных значениях, как то: развязать, разрешить, уничтожить и др. См. Grun, p.32 ff. (BWA).
- ⁶ Ср. Матф. 14, 27; Марк 6, 50.
- ⁷ Ср. Матф. 5, 12.
- ⁸ Ср. Иоанн 16, 25.
- ⁹ Ср. Матф. 28, 18.
- ¹⁰ Дословно: "до того как меня распяли на кресте".
- ¹¹ Ср. Матф. 5, 12.
- ¹² См. пред. прим.
- ¹³ Ср. Иоанн 15, 19; 17, 14. 16.
- ¹⁴ Ср. I Кор. 2, 8.
- ¹⁵ Ср. Матф. 11, 10; Марк 1, 2; Лука 7, 27, а также Матф. 3, 11.
- ¹⁶ Ср. Иоанн 1, 20.
- ¹⁷ Ср. Матф. 17, 10.
- ¹⁸ Ср. Матф. 17, 11.
- ¹⁹ Ср. Матф. 11, 14.
- ²⁰ В рукописи A^1MOPOT "я повязал их". Исправлено GCS, S. 9.

- 21 Ср. Матф. 5, 12.
- 22 См. пред. прим.
- 23 ΔΪΦΟΡΙ — буквально "я понес".
- 24 Ср. Матф. 28, 18.
- 25 В рукописи мн. число.
- 26 ΤΕΓΝΩΣΙΣ.
- 27 В GCS, S. 10 предложено другое разделение на слова: ΖΑΜΑ ΖΑΜΑ ΩΖΖΑ ΡΑΧΑΜΑ ΩΖΑΪ
- 28 ΠΕΥΒΩΛ. Ср. GCS, S. 10: dessen Auflosung.
- 29 ΠΜΓΣΤΗΡΙΟΝ ΕΤΝΒΟΛ ΖΜ ΠΚΟСМОС. Возможно и другое понимание этих слов: "тайна, которая вне мира" (GCS, S. 370).
- 30 Ср. Кол. 1, 17.
- 31 Ср. Иоанн 16, 16.28.
- 32 Иоанн 17, 5.
- 33 ΛΥΒΩΛ ΕΒΟΛ. Ср. GCS, S. 12: es lösten sich.
- 34 ΟΙΜΑΡΜΕΝΗ. Ср. Amélineau. P. 11: Destin.
- 35 Буквально: "бежал".
- 36 Буквально: "начали бежать".
- 37 Ср. Иуд. 6.
- 38 Ср. Марк 4, 9 и парал.
- 39 Ср. Марк 4, 9 и парал.
- 40 ΡΕΥΚΑ — ΟΥΝΟΥ. Ср. GCS, S. 16: Nativitätsteller.
- 41 ΡΕΥΩΙΝΕ. Ср. GCS, S. 16: Befrager.
- 42 Ср. Исайа 19, 3.12.
- 43 Ср. Марк 4, 9 и парал.
- 44 ΣΕΝΑΕΙΡΕ ΝΟΥΛΟΕΙΒΕ Ср. GCS, S. 18: sie werden eine Anleihe machen.
- 45 ΤΥΟΥ ΝΚΟΥΖ. Ср. GCS, S. 18: Viereck.
- 46 ΩΟΜΝΤ ΝΚΟΥΖ. Ср. GCS, S. 18: Dreieck.
- 47 ΩΜΟΥΝ ΝСМОТ. Ср. GCS, S. 18: Achtfigur.
- 48 ΕΜΠΟΥΒΩΛ ΕΒΟΛ. Ср. GCS, S. 20: vernichtet wären.
- 49 ΝΣΕΒΩΛ ΕΒΟΛ. Ср. GCS, S. 20: vernichtet werden.
- 50 Дословно: "возьмите голос".
- 51 Согласно GCS, S. 21, подразумевается Сподвижник.
- 52 То есть слезы.
- 53 Ср. GCS, S. 22: vernichtet.
- 54 Ср. GCS, S.22: vernichtet werde.

- 55 Ср. GCS, S.22: vernichtet werden.
- 56 ΕΝΕΤΜΠΕΥΖΟΤ ΕΒΟΑ. GCS, S. 23 переводит: in ihrem Anblicke.
- 57 В рукописи ΔΥΤΣΒΚΟ "они сократили". Исправлено: ΔΥΤΣΒΚΟ (GCS, S. 23).
- 58 В рукописи ΝΝΕΤΟΤΟΕΙ(Ω) ΜΝ ΝΕΥΧΡΟΝΟС.
- 59 В коптском множ. число.
- 60 Исправлено. В рукописи: "в двенадцатый Зон".
- 61 Исправлено. В рукописи: "из двенадцатого Зона".
- 62 Ср. Матф. 24, 4.5.
- 63 ΕΝΕСΒΩ ΜΠΑΑΝΗ.
- 64 ΝΕΥΟΝΟΜΑCΙΑ.
- 65 См. GCS, S. 182. Предшествующий текст не содержит этого вопроса Марии. Он задан Марией Иисусу значительно позже — на странице 336 (no Schwartz). Видимо, текст был поврежден.
- 66 ΔΝΤΙΜΙΜΟΝ ΜΠΝΑ. GCS, S. 182, оставляет это выражение без перевода; Amélineau, P.144, дает: l'imitation de l'esprit.
- 67 ΜΟΙΡΑ.
- 68 ΝΕΡΙΝΑΙΟС. GCS, S.183 оставляет это слово без перевода, сохраняя греч. ἐριναῖοι, Amélineau переводит: les Pacifiques.
- 69 <ΜΠΑΡΑΛΗΜΠΤΗC> — см. Pistis Sophia. GCS, S. 183 не переводит это слово, давая греч. <παράλημπτορες>.
- 70 В переводе принято исправление текста по GCS, S. 183.
- 71 В рукописи множ. число.
- 72 См. GCS, S. 183.
- 73 ΚΑΤΑ ΤΟΙΚΟΝΟΜΙΑ.
- 74 В рукописи множ. число.
- 75 См. пред. прим.
- 76 ΤΚΟΙΝΟΝΙΑ ΝΤΑΙCΘΝCIC.
- 77 ΜΜΕΤΑΒΟΛΗ.
- 78 ΝΧΩΡΗΜΑ.
- 79 ΜΠΒΩΛ ΕΒΟΑ.
- 80 Согласно исправлению: Pistis Sophia, S. 287.
- 81 Место темное. Можно согласиться с уточнением GCS, S. 377, что использованное здесь греч. ἐξουσία означает "власть", как "начальство". В целом же смысл представляется таким: "нет никого из них (т.е. духа обманного и Доли), кто был бы их властью, но она есть их власть". Есть ряд вариантов

Pistis Sophia — Schmidt C. Pistis Sophia. Coptica 2. Kopenhagen, 1925.

Schwartz — Schwartz M.G. Pistis Sophia. Opus gnosticum Valentiniano adludicatum e codice manuscripto coptico Londinensi descriptum. Berlin, 1851.

M.K.Trofimova

Extracts from Coptic gnostic texts

Summary

The Coptic gnostic texts do not only lend themselves to a semiotic analysis, but they also contain samples of likewise analysis. The article offers a Russian translation of two extracts from "Pistis Sophia", the texts that have reached us in the Coptic manuscript of the IVth Century (the Greek original is lost). The relationship between the symbol in broad sense of the word and its meaning is in the focus of the author's philosophical meditation. It constantly comes through on a number of levels: as the subject of reflex thought, or as a factor determining many of the stylistic and conceptual peculiarities of the text. One excerpt comes from various parts of the text devoted to Pistis Sophia, her downfall, repentance and salvation, while the other has been chosen from the part which centres around the issue of the path of the soul, the concepts of sin and salvation. The themes of both parts are closely interrelated and reveal a common principle.

SYMEON NOUVEAU THEOLOGIEN
EN TANT QU'UN FOL-EN-CHRIST

Nous ne nous préoccupons pas ici du contexte historique et théologique de la doctrine de Syméon. Parler de ses tendances messaliénistes¹, bogomillens² ou hésychastes³ aboutirait à la projection du phénomène complexe sur un plan à deux dimensions: orthodoxie / hérésie, et il s'agirait alors d'une dichotomie plutôt politique que religieuse. Du vivant de Syméon, on lui reprochait beaucoup de choses, mais non l'hérésie; ce qui ne veut rien dire en soi mais demeure un fait qui — s'il déconcerte les uns et satisfait les autres — nous permet à considérer la doctrine de Syméon comme un système philosophique isolé.

Au première vue, il n'y a rien de plus antagoniste que Syméon le Nouveau Théologien et le fol-en-Christ. "Salos" est toujours anonyme, alors que Syméon était un personnage public influent; un fol-en-Christ croupit dans les bas-fonds de la société tandis que Syméon était spatharocubiculaire et membre du synklite; un "salos" se tient à l'écart de l'église, et Syméon avait servi comme higoumène dans le monastère du Saint Mamas; un fou-pour-Christ est désinvolte, obséquieux, insolent, le Nouveau Théologien était sérieux, austère, intraitable; "salos" blasphème, Syméon était réputé pour sa piété. Enfin, Syméon lui-même dénonçait ouvertement la conduite des fous: "Bien plus, même ceux qui jouent les fous et parlent à tort et à travers de sottises et de futilités, qui affichent des manières incongrues et invitent les autres à rire, ils les regardent comme si, par de pareilles ruses ou sensées telles, manières, paroles, ils s'efforçaient de dissimuler leur vertu et leur impassibilité, et ils les honorent comme impassibles et saints. Mais ceux qui vivent sans la dévotion, la vertu, la simplicité de coeur, ceux qui sont réellement des saints, ils les négligent, comme un homme quelconque parmi les autres, et les laissent de côté" (Cat. XXVIII, 369-

379)⁴. Ces mots devraient suffire pour dénier toute ressemblance entre Syméon et un fol-en-Christ. Cependant il faut rester prudent.

Tout d'abord prenons garde de croire Syméon sur parole: il se contredit souvent. Quand un certain Hiérotheos voulut racheter sa faute horrible en s'infligeant la plus grande humiliation qui fût on lui conseilla d'entrer dans le monastère de Syméon. Dans le couvent de Saint Mamas, Hiérotheos se conduisait en fol-en-Christ, et Syméon comme il est relaté dans sa Vie, "savait qu'il faisait tout pour s'attirer des avanies" et "voulait donc procurer des couronnes à sa soif" d'humiliation (Vie, p. 74, 19-20). Ainsi, dans sa pratique, Syméon n'était pas adversaire de la Folie-en-Christ. Rappelons-nous aussi d'autres circonstances importantes de sa vie.

Syméon a perdu son higouménat et puis envoyé en exil à cause de son intransigeance sur sujet du culte de Syméon le Modeste, son père spirituel. Plusieurs hauts dignitaires ecclésiastiques protestèrent contre la canonisation du Modeste et exigèrent que la célébration de sa mémoire instituée par Syméon cessât et que les icônes de ce nouveau saint fussent détruites. A la différence de l'Occident, la procédure et les formalités de la canonisation étaient rares à Byzance. Ainsi on ne peut interpréter l'application minutieuse des recherches dont cette procédure fut l'objet autrement que par la réputation de scandale liée à la figure de ce nouveau saint. Nicéas Stéphate, l'auteur de la Vie de Syméon le Nouveau Théologien, dit de leur père spirituel: "...Or celui-ci, après avoir mortifié sa chair par une apatheia extrême, et éteint parfaitement dès ici-bas ses mouvements instinctifs, tellement que le corps de qui l'approchait (τοις αὐτῷ πλησιάζουσι σώμασι) ne lui inspirait pas plus de sentiment qu'un cadavre, contrefaisait la sensibilité (ὑπεκρίνετο τὴν ἐμπάθειαν), d'abord par désir de dissimuler... son apatheia...; ensuite, parce qu'il voulait par cet appât retirer... toutes les âmes... du gouffre de la perte" (Vie, p. 110).

Laissons provisoirement de côté la question embarrassant si la "chair morte" peut ou non simuler la passion et s'il est

possible de sauver quelqu'un au moyen d'une provocation. Notons simplement que le père spirituel de l'higoumène de Saint Mamas est décrit comme un fol-en-Christ caractérisé⁵. Mais peut-être Syméon défendait-il le culte de son maître, sans percevoir sa folie-en-Christ⁶ ou sans d'en rendre compte? Essayons de comprendre.

Dans ses écrits le Nouveau Théologien porte une grande attention et attache beaucoup d'importance à la possibilité même d'acquérir une impassibilité absolue. Les théologiens occidentaux soutenaient qu'il ne faut pas tourner en dérision la nature humaine, alors que les byzantins n'étaient pas unanimes sur ce point⁷. Des auteurs orthodoxes recommandaient une prudence particulière pour la stimulation vulée d'une tentation. "Ne prends pas tes repas avec une femme!" conseille Evagre le Pontique⁸. Mais Syméon fustige ceux qui sont timides envers la provocation pouvant frôler le péché.

"Bien des gens du monde, que j'ai rencontrés souvent" — commence-t-il par dire avec une sérénité feinte, — "au cours de certains débats... sur la passion et l'impassibilité, m'ont laissé entendre presque tous—non seulement les gens... médiocres, mais ceux-là même qui ont l'air d'être parfaits en vertu... — qu'il n'est pas possible à un homme d'atteindre un degré d'impassibilité tel qu'il puisse rencontrer des femmes et manger à table avec elles sans en éprouver aucun dommage ni subir en secret quelque agitation ou quelque souillure". Et alors le ton de Syméon s'affermir: "...S'ils n'étaient pas esclaves du plaisir et des convoitises de la chair, la mort vivifiante de Jésus Dieu, celle qu'il accorde aux membres de ses saints, ne leur serait pas inconnue et ils ne la mettraient pas en doute... Qu'il soit possible... d'atteindre l'impassibilité de l'âme et du corps, au point non seulement de rester... sans passion quand il prend un repas avec des femmes..., mais encore de n'éprouver aucun dommage, quand il circule en pleine ville, en entendant des chanteurs et des joueurs de cithare ou en voyant des amuseurs et des joueurs (καίζοντες), tous les traités et toute l'histoire en témoignent; aussi bien les vies des saints nous en donnent des

exemples convaincants" (Eth. VI, 1-10, 16-19, 37-46).

Mais nous ignorons pourquoi le saint apparaît-il dans des villes (ἐν μέσαις στρεφόμενον πόλεσι); et surtout pourquoi visite-t-il leurs quartiers évidemment les plus douteux.

C'est ici que vient au secours se Syméon son éditeur et chercheur contemporain Vaslij Krivochéine: "Il faut dire que Syméon avait raison quand il citait l'exemple des saints anciens et surtout la Vie de saint Syméon Salos"⁹. Ainsi "tous les traités", "toute l'histoire", "les vies des saints" se trouvent être une vie d'un seul fol-en-Christ. Krivochéine poursuit: "En tout cas, malgré certaines exagérations d'expressions, la théorie de l'impassibilité représente une partie intégrante de la doctrine spirituelle de Syméon"¹⁰. Précisément, ce mot "exagérations" présente un grand intérêt pour nous puisque les autres défenseurs de Syméon s'efforcent à démontrer le contraire: l'absence de toute originalité dans son oeuvre; tels passages ne sont, selon H. Turner, qu'un topos de la littérature monacale¹¹. Il est difficile d'accepter ce point de vue, puisque Syméon revient sur ce sujet plusieurs fois, et ses tirades passionnées ne peuvent pas être considérées comme des clichés: "O charité toute désirable, bienheureux qui t'a embrassée (σὲ ἀπασάμενος): jamais plus la passion ne lui fera désirer d'embrasser une beauté terrestre. Bienheureux qui t'a enlacée, (poussé) par l'amour divin: il... (vit) frayant avec tous (παντὶ κληριᾶζων ἀνθρώπῳ)", mais il n'en "recevra aucune souillure". (Cat. I, 78-83). Nous ne savons pas ce que signifie le mot "frayant" — mais voici un autre texte: "Qu'il existe, même à présent, des impassibles,... qui ont tellement mortifié leurs propres membres sur terre..., au point non seulement de ne jamais concevoir d'eux-mêmes le mal et de ne pas le provoquer, mais, même quand ils y sont attirés par d'autres (ἕφ' ἑτέρου πρὸς τοῦτο ἔλκόμενοι), de n'éprouver aucun bouleversement de l'impassibilité" (Cent. 3, 9-15). Alors, il se trouve-t-il que le juste décrit par Syméon non seulement visite des lieux douteux mais aussi qu'il permet à des pécheurs inconnus de le provoquer. Comment savoir?...". Il n'est pas admissible que

l'homme, doté de grâce..., soit souillé dans son âme ou dans sa pensée, même si son corps très pur vient à se rouler dans le borborygme, pour ainsi dire, des corps humains, ce qui n'est pas dans les habitudes des gens pieux" (Eth. VI, 204-207). Le commentateur français s'accroche à la dernière réserve en l'accompagnant de l'observation suivante: "Il ne s'agit donc pas d'un certain exhibitionnisme..., dont certaines vies de saints, Syméon Salos, par exemple (le même exemple! — S.I.) ne sont pas exemptes."¹² Mais Syméon reprend tout suite: "Allons plus loin: même s'il est emprisonné avec des milliers d'infidèles, d'impies et de débauchés et que son corps nu soit en contact avec leurs corps nus (γυμνὸς τῷ σώματι γυμνοῖς αὐτοῖς ἐκωσθήσεται) il n'en tirera aucun dommage pour sa foi" (Eth. VI, 207-210). Les derniers mots ne conviennent guère avec la métaphore de la prison. Mais oublions pour un moment "la nudité", et attribuons "le contact" à la promiscuité de la cellule: peut-on au moins espérer que le juste ne fait que se soumettre aux circonstances sans manifester d'initiative? Allez donc! "Désormais tu ne feras plus de différence entre homme et femme...; tout en vivant avec des hommes et des femmes, en conversant avec eux et en les accueillant (ἀσπαζόμενος: la traduction de Krivochéine "en les embrassant"¹³ nous semble préférable. — S.I.), tu resteras indemne de tout dommage et de toute émotion (ἀκίνητος)... tu les verras et tu les regarderas comme de précieux membres du Christ". D'ailleurs Syméon ajoute: "Mais tant que tu n'as pas atteints ce degré... tu feras bien d'éviter les spectacles dangereux." (Eth. VI, 462-471). Cette réserve démontre que Syméon se rend parfaitement compte des risques des expériences décrites par lui — cependant il n'explique point où réside leur utilité.

Mais, finalement, l'affaire se limite-t-elle à des baisers? Espoirs vains. "Lui, qui par le corps s'approche des corps, il peut par l'esprit être saint... oui, même si tu le vois soi-disant se mal conduire comme s'il n'en faisait qu'à sa tête (ἀσχημονούντα καὶ πρὸς τὴν πρᾶξιν ὥσπερ αὐτομολούντα), sache que c'est un corps mort qui agit ainsi" (Hymn. IX,

20-28). Donc "la mort" du corps d'un juste est définie par l'impassibilité de son esprit, ne subit aucun dommage sans dépendre en cela de ce que fait ce corps. "La fièvre et la convoitise de l'union conjugale, le rapprochement, la volupté... ce qu'on s'imagine généralement que le corps recherche, ce n'est pas le corps... mais l'âme" (Cat. XXV, 75-79). Et puisque l'âme est impassible, que la chair insensée fasse ce qu'elle veut. Cela veut-il dire qu'il n'y aurait pas des critères objectifs de la sainteté? "Si tu vois (ton père spirituel) forniquer ou s'enivrer, ou mal se conduire..., ne t'associe pas à ceux qui se moquent (λοιδοροῦσιν) de lui" (Cat. XVIII, 134-137). Et ce n'est pas parce que tu dois demeurer avec lui en dépit de tout, mais parce que ce qui est vu par les yeux, est faux: "Si tu le vois manger avec des prostituées... ne songe à rien de passionnel et d'humain... même pour ce que tu vois de tes yeux, ne les en crois pas, pas du tout: car eux aussi se trompent, comme je l'ai appris par expérience" (Cat. XX, 80-82, 85-87). Et l'éditeur fait cette remarque: "Les aveux de Syméon paraîtront parfois indiscrets à ceux qui ne suivent pas sa perspective: un témoignage objectif ne peut venir que des saints eux-mêmes"¹⁴. Suivons cet avertissement et adhérons pleinement au point de vue de Syméon. Comment faut-il donc agir à la vue de quelqu'un s'adonnant au péché? Le blâmer? Et si, par hasard, il s'agit d'un père spirituel qui n'est pas le tien mais celui de quelqu'un d'autre? "A moins d'être aveugle, (on) n'ignorera jamais", répond Syméon (Cat. XXVIII, 342-343). On l'aurait cru s'il n'y avait pas cette véhémence inopérante qui caractérise ses écrits sur les "véritables" fous-en-Christ (Cat. XXVIII, 369-379, cf. supra). Si l'on rejette le critère d'une sainteté objective, il devient impossible de distinguer le "vrai" et le "faux" salos. C'est justement l'acharnement de Syméon qui prouve qu'il comprends cela.

La doctrine de Syméon s'appuyet sur deux piliers: l'impassibilité et l'Eros divin. Nous avons déjà parlé de l'impassibilité, qui se place, pour Syméon, plus haut que la

sainteté même: "Il y a beaucoup de saints, mais peu d'impassibles" (Eth., IV, 62). La théorie syméonienne de l'amour pour Dieu a attiré maintes fois l'attention de chercheurs. Laissons la parole au défenseur principal de Syméon: "Syméon se distingue par l'audace et le réalisme quelque peu rude de ses descriptions. Pourtant le plus important pour lui, c'était de démontrer la plénitude d'incarnation du Logos" ¹⁵. Ainsi préparés par ces explications, penchons-nous sur les textes des Hymnes: "S'unit à moi l'impassibilité au visage fulgurant et elle ne me quittait plus (συνεγίνετο αεί) — comprends cela de façon spirituelle, je t'en prie, toi qui lis ces mots, pas d'image impure, malheureux! — elle m'apportait ineffablement la volupté de l'union et sans mesure le désir nuptial (ἄφατον ἐμποιοῦσα μοι ἡδονῆν συνουσίας καὶ γάμου πόθου ἄπειρον) de nous unir en Dieu. Dans ce partage, moi aussi je suis devenu impassible (ἀπαθής), enflammé par la volupté, embrasé de désir pour elle (ἐκπυρωθεὶς τῇ ἡδονῇ, φλεχθεὶς αὐτῆς τῷ πόθῳ) et j'ai eu part à la lumière, oui, je suis devenu lumière, au-dessus de toute passion, en dehors de toute malice" (Hymn. XLVI, 29-37).

Attentifs à l'avertissement de l'auteur, nous allons le considérer exclusivement de façon "spirituelle": ainsi, la passion de la copulation mystique a, pour sa corrélat inévitable, l'impassibilité terrestre absolue. Ne le perdant pas de vue, adressons-nous à celui des Hymnes de Syméon qui est le plus scandaleux et qui a été même exclu des premières éditions de ses oeuvres. "La langue de cet hymne a dérouté plusieurs contemporains de Syméon, comme il dérouté actuellement tous ceux qui éprouvent un malaise devant la manière stylistique propre aux mystiques" ¹⁶. Alors, "Nous devenons membres du Christ — et le Christ devient nos membres..., ne m'accuse pas de blasphémer, mais accueille cette (vérité)..., et tout ce qui (en nous) est sans honneur (πάντα τὰ ἀσχήμια) il le rendra honorable... Maintenant, eh bien tu as reconnu en mon doigt le Christ, et en cet organe (βάλανον)" (Ici Syméon passe la parole à un Interlocuteur imaginaire) "n'as-tu pas frémi, ou rougi? — Mais Dieu n'a pas eu honte de devenir

semblable à toi..." (De nouveau Syméon donne de grand coeur la parole à un éventuel adversaire) "Mais (quand tu Pas dit) semblable à un membre honteux (ἀσχήμονος μέλους), j'ai craint que tu ne prononces un blasphème. — Eh bien, tu as eu tort de craindre, il n'y a rien là de honteux... Celui... donne la semence dans l'union divine (τὸ σπέρμα δίδοται ἐν συνουσίᾳ θείῳ) ... Dieu s'unit à chacun — oui, je le repète, c'est ma volupté — et chacun devient un avec le Maître... Tu comprendras sans rougir (ἀνεκασχύνητως) tout ce que je dis." (Hymn. XV, 141, 147, 152, 160-162, 165-167, 171, 176-177, 179). C'est justement ce passage qui a toujours semblé le plus scandaleux aux exégètes parce qu'il offre l'unique exemple où Syméon mentionne l'organe sexuel en empruntant pour le faire un terme Inconveant (cf. Eth. VI, 81). Mais, pour nous, le texte semble tout à fait conforme à la théologie syméonienne et ne nous déconcerte pas. Lisons plus avant: "C'est ainsi qu'il y eut, à notre époque, en ces derniers temps, Syméon le Saint, le Modeste, le Studite, lui ne rougissait devant les membres de personne, ni de voir d'autres hommes nus, ni de se montrer nu... et tous ses membres à lui et les membres de tout autre, tout et chacun, étaient toujours à ses yeux le Christ; il demeurait Immobile (ἀκίνητος), indemne et impassible." (Hymn. XV, 205-208, 210-212). Tous ces motifs nous sont familières depuis longtemps et ne peuvent à coup sûr soulever aucun doute. Pourquoi donc Syméon s'enfle-t-il soudain d'une telle colère contre un adversaire imaginaire, avec lequel il a discuté paisiblement jusqu'à ce moment: "Tandis que toi, si tu es nu et ta chair touche la chair, te voilà en rut comme un âne ou un étalon: comment oses-tu donc débâterer contre le Saint lui-même..? Car il se fait époux-tu entends?— chaque jour, et épouses deviennent toutes les âmes auxquelles s'unit le créateur et elles, en retour, à lui... sans les déflorer... Elles sont éprises du Très Beau, elles s'unissent entièrement à son amour entier; ou plutôt, en recevant... sa semence sainte, elles possèdent au dedans d'elles-mêmes Dieu tout entier." (Hymn. XV, 215-218, 220-224, 228-231). Ici Syméon s'adresse de nouveau à ses adversaires, cette fois sans

colère, mais en les taquinant un peu: "Eh bien, Pères, tout cela n'est-ce pas la vérité? N'avons-nous pas parlé comme il faut de ces réalités divines?" (232-233). En effet, tout le passage qui précède abonde en citations des Evangiles. Syméon sait qu'on ne peut pas le prendre en défaut; et cela explique sa bonhomie.

Et c'est ici que nous sentons deconcertés: quel est le rapport entre les raisonnements cités? Admettons que: (1) dans la première partie, Syméon avançait que le juste peut devenir Dieu; (2) dans la deuxième, qu'un "impassible" transforme le terrestre en céleste; (3) dans la troisième, que le Dieu s'accouple avec les âmes humaines.

Donc... (4) le juste peut s'accoupler avec leurs corps?

Syméon lui-même a eu évidemment conscience du syllogisme élémentaire qui s'est justement là où sa construction se trouve suspendue au-dessus de l'abîme, il couple la parole à son adversaire.

Peut-on déduire du raisonnement ci-dessus que Syméon était un "érotomane"? En aucun cas. Malgré tous les exemples plus que ambiguës¹⁷, on ne doit pas abaisser le problème sur le niveau personnel¹⁸. Ici, si étrange que ça puisse paraître, nous sommes d'accord avec Krivochéine, qui, voulant défendre Syméon contre les attaques éventuelles écrit: "Son désir ardent de Dieu, son Eros sont toujours adressés à Dieu, à Christ et jamais aux humains."¹⁹ Et c'est vrai, Syméon n'aime pas les humains. Ils n'apparaissent dans ses écrits théologiques que dans la mesure où l'on peut les utiliser dans ses relations avec Dieu.

Et maintenant il est grand temps de répondre à la question que nous avons posée il y a longtemps: pourquoi un juste doit-il venir dans une ville, braver les gens et, finalement, pécher?

S'adonner à l'ascèse devant la Face de Dieu représente une voie ordinaire pour se sauver et le fait que cet exploit s'effectue souvent dans le désert, loin du regard des foules, prouve, une fois de plus, qu'on n'a pas besoin de témoins pour la vivre. Mais si la doctrine chrétienne habituelle veut

que le salut après la mort soit obtenu par les efforts de tout une vie — dans la théologie de Syméon la place centrale revient à l'idée de la divination du vivant de l'homme... L'homme qui a mérité de voir la lumière divine atteint à l'impassibilité. Il est à noter que, selon la remarque d'un chercheur²⁰, les écrits de Syméon ne permettent pas de comprendre si cette impassibilité représente le résultat des efforts ascétiques ou un don charismatique. Quoi qu'il en soit, celui qui l'a atteinte n'est plus contraint confirmer sa sainteté et on peut croire que ce don ne serait plus jamais enlevé.

Mais, dorénavant, le "juste" lui-même veut avoir pour lui la confirmation qu'il est élu. En effet, les illuminations ne surviennent pas souvent et dans les intervalles la vie s'écoule suivant sa routine. Dieu n'aurait-il pas oublié son élu? "L'impassible" chez Syméon est l'otage de son propre charisme. Il est rongé par un doute secret et constant de l'infini du don divin. Il l'éprouve comme s'il pressait sur une dent douloureuse.

Que "les sages de ce monde" pèsent avec leur balances d'apothicaires la mesure de sainteté; que Etienne de Nicomédie s'efforce de pénétrer Dieu à l'aide de syllogismes — qu'est-ce que valent les critères terrestres du péché à côté de l'absolu? Le "juste" de Syméon tourne et retourne autour de l'interdit comme un papillon autour de la flamme: plus près, encore plus près... Et voici que le corps est en train de pécher, qu'il est déjà noyé dans les péchés, mais "l'impassible" demeure toujours Inébranlable...

Mais l'Infini n'est sondé que par l'Infini. Nous lisons: "Que le rayon de nos yeux matériels... n'est aucunement souillé..., aussi repoussant que soit l'objet aperçu..., de même également la pensée des saints, si elle vient à se pencher sur le boursier des passions (εἰς πάθη... παρακύψειν) et des hontes humaines, n'en est pas souillée... Si (même) elle décide à l'occasion d'entreprendre l'examen de tels états (Εἰ γὰρ καὶ εἰς τὴν τοιούτων θεωρίαν εἰσελθεῖν ποτὲ βουληθεῖη) elle le fait dans le seul but d'observer et

de comprendre" (Eth. VI, 258-263, 265-267). Donc, "l'impassible" ne fait que jeter un coup d'oeil (καρπούσειεν) dans l'abîme des passions, tout en restant étranger (ἐπιθυμίας ἀλλότριος). Mais cela, nous l'avons déjà vu; c'est son état habituel. En quoi alors s'en distingue "l'examen", celui auquel il se décide à l'occasion (εἰ γὰρ καὶ... ποτέ)? Le contexte nous dit qu'il s'agit là de quelque chose de plus grand qu'un simple "coup d'oeil". Il s'agit certainement d'une expérience sur lui-même: le "juste" ne joue plus le rôle d'un pécheur, mais le devient, pas aux yeux des profanes, comme c'était avant, mais à ses propres yeux.

Il est vrai que Syméon justifie la nécessité de cet examen par les intérêts de la guérison de ses enfants spirituels (Eth. VI, 269-328), comme il justifiait la fornication du père spirituel par l'indulgence pour les faiblesses humaines des autres (Cat. XX, 83-85). Mais c'est peu probable, même si Syméon lui-même croit en justifications telles de pareilles: dans son univers spirituel il n'y a pas de place pour l'aide aux autres et sa conception du salut est profondément individualiste²¹. Ainsi toutes les expériences autour du péché et de l'impassibilité ne sont qu'un jeu du "juste" mené directement avec Dieu.

Notons, tout en passant, qu'en réalité Syméon faisait ses expériences sur les subordonnés; ainsi, une fois, il a ordonné à son disciple Arsène à manger de la viande, malgré le carême. "Tout interdit de cet ordre, mais sachant que désobéir est plus grave que de manger de la viande, Arsène fit une mé-tante, dit son bénédicité, et commença à mâcher et, tout en pleurant, à manger sa volaille. Quand le saint vit qu'il avait bien haché entre les dents la nourriture, et qu'il allait l'envoyer dans son estomac: "Assez, lui dit il, crache maintenant; comme tu es un goinfre, si tu te mets à manger, tout le pigeonnier ne suffirait pas à te rassasier; retiens l'élan de ta gloutonnerie." (Vie, p. 66-68). Cette scène, qui rappelle Dostoïevsky, montre parfaitement le caractère sinistre de la curiosité de Syméon.

Mais si "l'impassible" est étranger aux normes terrestres,

il n'empêche qu'il vit parmi les humains. Et il se trouve que Syméon ne peut pas envers leur jugement conserver l'indifférence qu'il a lui-même proclamée. Dans l'une de ses lettres, le Théologien exhorte son correspondant: "Pauvre homme malheureux, pourquoi ne vénères-tu pas ton père spirituel comme un apôtre de Christ? C'est, réponds-tu, que je ne vois pas qu'il suive les préceptes divins. — Ce n'est qu'une excuse vaine! Est-ce que tu respectes les commandements mieux que lui? Et même s'il en était ainsi, tu ne devrais pas le juger... Si le roi temporel t'avait envoyé le plus humble de ses serviteurs le plus bas placés, habillé de vêtements usés et pauvres, l'aurais-tu méprisé?"²² Le ton hésitant de la lettre témoigne que Syméon reconnaît la justesse des reproches de son correspondant: il a beau insister sur le fait que ce "va-nu-pieds" spirituel lui est envoyé par le roi céleste, il se rend compte qu'il n'est pas possible de le prouver.

Il faut sous-entendre la hésitation dans passage où Syméon s'indigne de la réaction de gens à l'égard du comportement provocateur des "impassibles": "Si justement ils avaient bien su les livres saints qu'ils lisent... tous les jours, ceux qui taxent de folie (τὴν μωρίαν ἐπιφωνίζοντες) ces (impassibles) et refusent de les croire lorsqu'ils enseignent les choses divines dans la sagesse de l'Esprit". (Cent. 3, 87) Mais est-ce que ce n'est pas Syméon lui-même qui maintes fois avait glorifié "la bêtise de ce monde", laquelle, selon l'apôtre Paul, représente la sagesse véritable? (Cf. Hymn. XXIV, 82-83; XXXVI, 17-18; Eth. I, 217-226; Cent. 3, 84-85; Cat. VI, 282-287, 300-307; XXVI, 96-97). En effet, cela est juste, mais, aux yeux de laïcs, la bêtise n'est que la bêtise, et Syméon ne peut pas se détacher de ce système d'appréciation.

Syméon est incapable de suivre jusqu'au bout l'idée charismatique, car alors il devrait rejeter la hiérarchie ecclésiastique et même les sacrements — à cela il ne pouvait quand même se résigner, et ici réside la différence entre lui et un fol-en-Christ lequel renie systématiquement toutes les conventions et toutes les institutions de ce monde, y compris l'Eglise. Mais, parmi les idéologues, lequel est assez auda-

cieux pour agir en congruité avec son idéologie? Pour le reste, on peut reconnaître Syméon en tant que fol-en-Christ: comme celui-ci, il agit en visionnaire; il hait tout bon sens et toute érudition; il épate le public; il est tenté par l'exhibitionisme et la provocation sexuelle. A la différence près que le fol-en-Christ est anonyme, il ne laisse pas d'écrits et par là il agit avec plus de logique que Syméon; cependant, c'est justement grâce à ce manque de logique que nous pouvons, à partir de l'exemple de Syméon, comprendre quelque chose d'important dans le phénomène de cette folie.

On est habitué à croire qu'un fou, par le dérèglement de sa conduite, stimule les gens à voir le monde autrement, et c'est incontestablement vrai, quoique ce ne soit pas totalement la vérité. Un fol-en-Christ, anachorète dans le passé, ne se souciait pas beaucoup d'instruire les gens; saint André le Salos dit: "οὐ γὰρ ἐμοὶ σκοπὸς ὥστε ἐλέγχειν καὶ ἐπιτιμᾶν τοῖς ἁμαρτωλοῖς, ἀλλὰ τρέχειν με τὴν εὐθείαν ὁδόν" ²³. Salos était surtout préoccupé de ses relations avec Dieu, et il ne retourne pas en ville (ou pas seulement) parce qu'il fut pris du désir d'apporter "les lumières", mais pour compliquer sa tâche. Il voulut s'assurer que la perfection obtenue serait vraiment durable. "Il arrive, écrit Maxime le Confesseur, que les passions ne se manifestent pas faute de tentation" ²⁴. Pour Maxime et pour d'autres auteurs (Nile Sinaïte, Moïse l'Hermitte) qui voient dans "l'apathe" un idéal obtenu grâce à des efforts pénibles, cela signifie une vigilance infail- lible pour éviter les épreuves, mais pour celui qui a cru à sa propre "impassibilité", l'absence de tentation ne fait que diminuer la valeur du don divin. Plus forte est la tentation, et plus a de froids l'impassibilité.

Nous sommes persuadés que le fol-en-Christ aurait raconté la même chose, s'il avait parlé. Mais il ne s'adonne pas aux théories et on ne voit que côté extérieur et provocant de sa conduite, alors que l'essentiel de sa provocation est inté- riorisé.

Nous sommes convenus de juger Syméon d'après les règles créées par lui-même et nous pouvons constater que c'est justement selon ces règles qu'il s'inflige une défaite foudroyante. Premièrement, il ne peut pas aller jusqu'au bout dans sa négligence de l'opinion publique; deuxièmement, il n'a pas confiance en sa propre qualité d'élu; enfin, il profane cette dernière; les deux premières déductions ont été démontrées plus haut, il est temps maintenant d'examiner la troisième.

Ainsi que nous l'avons déjà mentionné, Syméon en raison de son dévouement fanatique au culte de son maître, a été exilé. Selon Nicéas Stéphanos, l'ennemi principal de Syméon était le synkellos Etienne de Nicoméde. C'était lui qui luttait contre le culte en question, c'était lui aussi qui menait une polémique acharnée avec Syméon sur des questions théologiques, et pouvait alors se croire victorieux, — et c'est à lui que Syméon a entrepris d'écrire une lettre dès qu'il arriva pour les lieux de son exil. Il a conçu cet envoi et estime cette missive comme un remerciement. Syméon, selon les préceptes évangéliques, bénit son persécuteur, et remercie Etienne pour ses propres souffrances qui le rapprochent de Dieu. La lettre se termine par ces mots: "Toutes choses pour lesquelles je te rends grâces, et ne cesserai jamais de te rendre grâces et de prier pour toi. Au reste, si tu as encore quelque complément de joie et de gloire pour ceux qui t'aiment, n'hésite pas à le réaliser, pour multiplier ton salaire et rendre plus abondante ta récompense des mains de Dieu, l'auteur des lois que tu observes si bien. Salut" (Vie, p. 134). Le point le plus intéressant qui ressort de cette lettre, c'est ce qu'elle n'était pas conçue comme ironique. Rechercher ses souffrances et prier pour ses offenseurs représentait le conduite ordinaire d'un saint. Mais, d'une autre côté, chaque mot de cette lettre respire une haine ardente et évidemment Syméon ne pouvait pas compter qu'elle serait accueillie comme un exemple d'humilité chrétienne. Cet exemple montre bien comment la plus grande humiliation volontaire et

le plus grand orgueil sont inséparables dans l'âme de Syméon²⁵. Il se permet de ne pas distinguer ces deux sentiments en croyant qu'il obtiendra l'extase sacrée et en ne se rendant pas compte qu'il aboutira à la débauche. C'est ce qui représente la σαλότης, au niveau quotidien, donc dans l'acception actuelle du mot *юродивый* en russe.

Selon les "défenseurs" de Syméon "la plus grande partie de ses contradictions trouve son explication dans le caractère paradoxal et antinomique du mystère de christianisme"²⁶, que sa position exprime l'opposition originelle des apôtres Jean et Pierre²⁷. Le plus important, pour nous, c'est de démontrer que les oppositions essentielles de Syméon sont ses propres oppositions à lui. Le christianisme ne craint pas son goût du paradoxe ontologique, mais en même temps il ne tient pas à attribuer à lui tout ce qui détonne — Syméon, au contraire, ne voit pas les écueils de sa théologie tant qu'il ne s'y heurte pas; c'est alors qu'il perd contenance et se met en colère. Le christianisme, pour obtenir le salut, exige la concentration d'esprit, alors que Syméon voit dans "l'impassibilité" un don divin.

* * *

Celui qui voudrait placer l'absolu dans les limites de l'existence terrestre, se trouve alors devant des problèmes; il y a une tentation de juger l'absolu par les critères de la vie d'ici-bas. Ce retour prouverait qu'il a en lui-même le doute inconsistant sur l'absolu — mais avec ça l'homme retournant dans le monde des humains se trouve dépourvu d'immunités terrestres. C'est pourquoi, en commençant par la sainteté, on finit par une bacchanale des péchés; ayant appris l'humiliation, on tombe dans l'orgueil; s'étant glorifié par la dévotion, on lance finalement le défi à Dieu lui-même.

NOTES

¹ *Miquel P.* La conscience de la grâce selon Syméon le Nouveau Théologien // *Irénikon* 42, 1969. P. 335.

- ² Loos M. Courant mystique et courant hérétique dans la société byzantine // JÖB 32, 2, 1982. P. 238.
- ³ Rigo A. Monaci esicasti e monaci bogomili. Firenze, 1989. P. 203.
- ⁴ Les références sur les oeuvres de Syméon sont données dans le texte avec abbréviations suivantes: Cat.=Syméon le Nouveau Théologien, Catéchèses. T. I-III. Éd. par B.Krivochéine et J.Paramelle. Paris, 1963-1965; Eth. = Traités Théologiques et éthiques. T.I. Éd. par J.Darrouzès. Paris, 1966; Hymn. = Hymnes. T. I-II. Éd. par J. Koder, J. Paramelle. Paris, 1967; Vie = Vie de Syméon le Nouveau Théologien par Nicétas Stéphanos. Ed. par I.Hausherr. Roma, 1928.
- ⁵ Rozenhal-Kamarinea J. Symeon Studites, ein heiliger Narr // Acten des XI Internationalen Byzantinistenkongresses. München, 1960. S. 515-520.
- ⁶ H.Graef insiste sur le fait que Syméon aimait son père spirituel "whatever the older man's shortcomings" (Graef H. The Spiritual Director in the Thought of Symeon the New Theologian // Kyriakon. Festschrift J. Quasten. II. Münster, 1970. P. 609).
- ⁷ Cf.: Špidlík Th. La spiritualité de l'Orient chrétien. I. Roma, 1978. P. 261-270; Bardy G. Apatheia // Dictionnaire de la spiritualité. I. Paris, 1937. P. 733-744; Völker W. Praxis und Theoria bei Symeon dem Neuen Theologen. Wiesbaden. 1974. S. 269-270.
- ⁸ Evagre le Pontique. Traité pratique. II. Paris, 1971. P. 702. Cf. PG. 40, col. 1111-1112; PG. 65, col. 153, 392, 296, 340.
- ⁹ Vasilij Krivochéine. Prepodobnij Simeon Novyj Bogoslov. Paris, 1980. P. 320-321.
- ¹⁰ Ibid.
- ¹¹ Turner H.J.M. St. Symeon the New Theologian and Spiritual Fatherhood. Leiden, 1990. P. 212.
- ¹² Traités théologiques et éthiques. Éd., trad. J.Darrouzès. I. Paris, 1966. P. 135.
- ¹³ Vasilij Krivochéine. Op. cit. P. 318.

- ¹⁴ Centuries... P. 176-177.
- ¹⁵ *Vasilij Krivochéine*. Op. cit. P. 329.
- ¹⁶ Ibid.
- ¹⁷ Cf. Hymn. XVIII, 149-160.
- ¹⁸ Si nous faisons abstraction de la doctrine théologique de Syméon et si nous nous adressons à sa personnalité, nous pouvons supposer qu'il était un eunuque (cf. *Koder J.* Normale Mönche und Enthusiasten. Das Fall des Symeons Neos Theologos // Religiöse Devianz. Frankfurt/Main, 1990. S. 99); en tout cas, le titre du spatharocubulaire qui lui avait été attribué revenait d'habitude justement aux eunuques. Alors, il serait inutile de parler de la fornication comme telle. D'autre part, sur les tortures subies par un homme qui a été châtré, mais pas "tout-à-fait", voir: *Laurent V.* La Vie de Jean, Métropolitte d'Héraclée du Pont // Archeion Pontou. 6. 1934. P. 36. Donc, au niveau d'idées ordinaires, il est possible d'interpréter l'érotisme des visions divines de Syméon, comme une sorte de sublimation (cf. Vie. P. 24).
- ¹⁹ *Vasilij Krivochéine*. Op. cit. P. 331.
- ²⁰ *Fraigneau-Julien B.* Les Sens spirituels et la Vision de Dieu selon Syméon le Nouveau Théologien. Paris, 1985. P. 138.
- ²¹ *Kazhdan A.P.* Predvaritelnye zametchanija o mirovozzrenii vizantijskogo mistika X-XI vv. Simeona // Byzantinoslavica XXVIII. 1967. P. 12-13, 19-22, 38.
- ²² La version originale de cette lettre ne pas été publiée; nous avons utilisé la traduction néogrecque: Τοῦ ὁσίου Συμεῶν... μεταφρ. Α. Ζαγοραίου. I. Συρω, 1886. S. 80.
- ²³ Vita s. Andreae Sali. PG. 111. Col. 700.
- ²⁴ Maximi Confessoris Centuriae. III. 78.
- ²⁵ *Kazhdan A.* Op. cit. P. 30. Cf. Vie, p. LXVII.
- ²⁶ *Vasilij Krivochéine*. Op. cit. P. 178.
- ²⁷ *Bergeron H.* Le Sens de la Lumière chez Syméon le Nouveau Théologien // Contacts. 38. 1986. P. 26. Cf. *Biedermann H.* Das Menschenbild bei Symeon dem Jüngeren dem Theologen. Würzburg, 1949. S. 74-76.

СИМЕОН НОВЫЙ БОГОСЛОВ КАК ЮРОДИВЫЙ

Резюме

В статье анализируется творчество и личность крупнейшего византийского мистика Симеона Нового Богослова (949–1022).

На первый взгляд, нет ничего более далекого от облика Симеона, чем юродство: он был видной общественной фигурой, а юродивый принципиально безвестен; Симеон много лет игуменствовал, а юродивый всегда держится в стороне от церкви; Симеон неизменно суров и неприступен, а юродивый назойлив и нагл. Наконец, Новый Богослов и сам совершенно недвусмысленно высказывается против юродства (Кат. XXVIII, 369–379).

Все это правда — но это не вся правда. Учение Симеона состояло в том, что истинные Божьи избранники, так наз. "бесстрастные", не обязаны подчиняться правилам, выработанным для обычных христиан. Богоизбранность этих праведников — харизматический дар, он ниспосылается не за добродетель. Подобная логика неизбежно приводит симеонова праведника к желанию проверить степень собственного "бесстрастия". Оно испытывается грехом.

Но тот же импульс движит и юродивым: он хочет доказать себе и другим, что святость есть не столько высшая ступенька на лестнице благонравия, сколько совершенно особое состояние души, приобретаемое не благодаря добродетелям, а вопреки грехам.

Это доктринальное сходство выходит на поверхность, когда Симеон начинает "юродствовать" в том бытовом смысле, в котором это слово употребляется в русском языке сегодня.

КАТЕГОРИЯ ВРЕМЕНИ И РЕЧЕВОЕ ОБЩЕНИЕ НА БАЛКАНАХ

"Нельзя забывать о том, что в начале этой грандиозной конструкции лежит, казалось бы, скромная, лепта звукового уровня"

(Цивьян 1992, 21)

I

Среди намеченных еще К. Сандфельдтом балканизмов не нашлось места явлениям просодического уровня. Последующие исследователи выявили отдельные схождения в фонетике слова. "Новый балканизм", особый тип интонации общего вопроса, был обнаружен в начале 80-х гг. П. Ивичем и И. Лехисте (P. Ivić-I. Lehiste).

К сегодняшнему дню просодия балканских языков изучена по-разному, с самой различной интенсивностью и с различной степенью давности. В максимальной степени — сербохорватские факты, в основном группирующиеся вокруг системы четырех акцентов, в меньшей степени румынские и болгарские, как правило — это описание интонации, обычно вопросительных предложений (А. Мишева, Л. Даскэду и др.). Многие статьи по новогреческой просодии и отдельная монография А. Ботиниса написаны и изданы за пределами Греции. Известна лишь одна статья об интонации албанского языка.

Говоря же о балканистике как о науке в целом, можно характеризовать ее как науку о системах и их схождениях — в том или ином участке языковой структуры. Т.е. речь идет о находках таксономической статистики, но не о динамике языкового существования. Как представляется, мена общей парадигмы в филологии становится все более и более отчетливой — по закону спиралевидности развития гумбольдтовские идеи языка как энергии, как деятельности, выходят на первый план. Языковая деятельность немыслима без опоры на коммуникацию в принципе и на

контакт — прежде всего.

Вся зона Балкан — кипящий котел разнородных по языку общений. Факт этот как бы очевиден до неинтересности, однако только в обобщающем труде Т.В.Цивьян было обращено внимание на контактность как на стержень, на ось существования Балканского региона (Цивьян 1992). Т.Цивьян отходит от пассивного созерцания языковых схождений на протяжении балканской истории (а найти предельную нижнюю границу этого балканского круговращения практически пока нереально) и объявляет коммуникативные задачи телеологическим ядром балканоязычных изменений: "...языки БЯС "подгоняют" свое устройство к оптимальному существованию коммуникации в условиях балканского многоязычия" (Цивьян 1992, 18).

Идеи Т.В.Цивьян актуальны не только по причинам собственно балканистического характера. В общей системе парадигматической ломки современного языкознания все больше и больше начинает иметь место отход от гипнотического приоритета чисто письменных языковых свидетельств и осознание того, что звуковой строй языка не равен письменному воплощению по числу измерений: письменная речь ограничена плоскостью двух измерений и графической отдельностью слова. Еще в начале нашего столетия произнесение высказывания мыслилось как сукцессивное исполнение языковых единиц на гомогенной и однонаправленной языковой оси. Поэтому краткими или долгими, ударными или безударными, растянутыми или укороченными могли считаться только единицы языка — слоги, слова и т.д., но мысль о структурированности этой самой протяженности еще не становилась реальностью.

Между тем в лингвистике последних десятилетий существуют (и соперничают) два принципа, условно называемых *top down* и *bottom up*.

Согласно принципу *top down*, речепорождение, т.е. создание единиц контакта, начинается с планирования крупных единиц суперсегментной сущности, т.е. просодических структур. Эту первичную, многомерную и сложноиерархизированную, систему мы "расцвечиваем" сегментными звуковыми опорами. Принцип *bottom up* предполагает индуктивный подход к просодии на базе сегмен-

тных звуковых цепей в качестве первичных. Однако оба подхода в равной степени предполагают жесткую каркасную структурированность суперсегментных систем.

Новейшие фонологические дисциплины (автономная фонология, линейная фонология), углубляясь в которые мы не считаем сейчас целесообразным, ставят в центр речевого события феномены именно просодического характера, упорядоченные во времени. Исчезновение (утрата) сегментного наполнения не влечет за собой изменения временной структуры, поэтому возникающая пустота чем-либо заполняется: имеет место геминирование или так называемое "компенсаторное продление" (ранее практически никак не мотивируемое по существу, но лишь описываемое, т.е. характерное для уходящей парадигмы "как" вместо "почему") и под. Длительностный фактор становится центральным при описании не только языковых изменений, но и самого генезиса языка как средства общения. См. характерное для последних лет название статьи — *In the beginning was the lengthened grade* (Vermeer 1990).

Все это заставляет обратиться уже к самой категории Времени, которую можно поистине назвать центральной философской категорией XX века.

II

Осмысление времени как основной категории нашего бытия, основной, ибо мы можем перемещаться в пространстве, но не можем во времени, связывается в философском анализе с двумя временными ипостасями — так называемым циклическим временем и временем прямолинейным, одномерным и необратимым (см., в частности, об этом: Уитроу 1964, 37 и далее). Циклическая модель связывается с древним архетипическим сознанием. Она оказывается не только древней, но и наиболее "жизнестойкой" (об этом в связи с вторым законом термодинамики см. Руднев 1986). Протяженность циклов мыслится различной, но миф о "вечном возвращении" является постоянным источником возвышенных творений человеческого духа (Eliade 1955).

Однако если циклическое время наполнено и заполнено, то

время линейное представляется текущим на нас и мимо нас, "прямолинейное" движение истории заполнено лишь *уникальными* событиями (см. о Распятии: Уитроу 1964, 42).

Дж. Данн так описывает суждение о времени рядового обывателя (the-man-in-the-street).

1. Время обладает длительностью, рассекаемой на "прошлое" и будущее.
2. Эта длительность не ориентирована в пространстве, не различает Севера, Юга, Востока и Запада.
3. Прошлое и будущее непосредственно не наблюдаемы.
4. События переходят из будущего в настоящее и затем в прошлое. Таким образом прошлое непрерывно увеличивается (Дуппе 1927, 95).

Именно в этом разном отношении к времени, трактуемом нами сейчас пока самым поверхностным образом, лежит, как представляется, стержень оппозиции "холодной и горячей" культуры, по К. Леви-Строссу. Как пишет К. Ясперс, "Принципы западного человека исключают простое повторение по кругу. Постигнутое сразу же рационально ведет к новым возможностям. Действительность не существует как сущая определенным образом, она должна быть охвачена постижением, которое является одновременно вмешательством и действием" (Ясперс 1992, 297).

Однако различие двух видов времени не оказывается исключительно темпоральным феноменом. Как правило, Время обычно ассоциируется с Пространством. Мы предлагаем в дальнейшем связывать его и с Событием, поскольку антропоцентричность нашего сегодняшнего научного сознания позволяет отойти от чисто физических феноменов прежней научной парадигмы.

Таким образом, правильнее говорить не о циклическом ВРЕМЕНИ, а о циклических-во-Времени-Событиях. Такой цикл всегда заполнен, "циклическое" время не знает пустоты, дыр, зияний. Включенность в него освобождает от страха одиночества, освобождает и от свободы. Типичным словом для обозначения События-во-Времени является русское *Пора*, это время, неотделимое от события, "пора любви", "пора ехать на охоту", "пора собирать урожай" и т.д. (см. об этом подробно Яковлева 1992, 30-41). С этим связаны и такие противопоставления как *нынеш-*

кий (т.е. циклично-повторяющийся) и *сегодняшний* (новое, уникальное) (Яковлева 1992, 39-40).

Итак, циклическое время мыслится заполненным, линейное потенциально открытым. Возникает желание его сжать, компрессировать. В связи с этим интересна идея Т.В.Цивьян о текстах операционного характера, описывающих изготовление человеком разного рода артефактов от начала, созидания, до уничтожения, истребления (Цивьян 1993). Нельзя не согласиться с автором в том, что человек вмешивается в область природы, "навязывая ей свой темп и ритм и добиваясь компрессии времени". Однако в ее же словах можно усмотреть и другую, не менее властную, функцию подобных текстов. "Произнесение текста приобретает над слушателем магическую власть, оно, как метроном, отсчитывает время, и это время сакрально, в него нельзя вторгнуться, текст нельзя прервать, как невозможно нарушить протяженность и целостность Времени" (Цивьян 1993, 36). Тексты, описываемые Т.Цивьян, произносятся в Бытии-сейчас (Daseln), они могут быть приказом из циклического прошлого, уничтожением открытости будущего. Мы врываемся в открытое время, уменьшая зияния и другими, более обыденными способами. "Я к Вам на минуту", говорит человек, рассчитывая пробыть немногим более часа (см. об этом Яковлева. Указ. соч., 29). *Мгновения* в прошлом охватывают целую жизнь, это, по Бл. Августину, "растяжение души".

Итак, мы манипулируем с Временем, но и оно манипулирует с нами. Сосуществование разных систем отражает и язык, мы различаем время рациональное, обыденное и исключительное (Яковлева 1992, 20). Различаем циклическое и линейное. Но внутри линейного существует ли только одна вперед указующая стрелка?

Данные русского языка говорят о движении времени как бы за нашей спиной — то, что впереди, это *пред-стоящий*, а за нами — *пред-идуший* (наблюдение Т.В.Булыгиной и А.Д.Шмелева). Точно также знаменитое место из "Слова о полку Игореве" о передней и задней славе можно понимать как отображение от-нас-идушего времени. Мы смотрим *вперед*, в будущее, но событие может случиться *перед Новым годом*, т.е. в прошлом. Просьба остановиться *перед грузозвоком* может реализоваться двумя противоположными способами.

Итак, нециклическое время может быть неоднаправленным? В.П.Руднев в указанной работе (Руднев 1986), противопоставляя энтропийное время информативному, выдвигает гипотезу о том, что текст (и культура вообще) есть телеологическая данность, направленность в иное время по отношению к уходящей реальности. К сходной мысли приходит и Т.В.Цивьян: "Однако архетипическая компрессия времени заставляет предполагать, что тем самым возможность прогресса оказывается заложеной уже на этом этапе, во всяком случае тогда, когда человек берет на себя роль культурного героя, который стремится овладеть и пространством, и временем. Складывая и произнося текст, Человек делает его мерой времени, тем более доступной и наглядной, что эта временная единица, так сказать, замыкается на человеке. При этом такая мера времени отходит от непосредственной связи с биологическими ритмами и предполагает осознанную деятельность, своего рода планирование" (Цивьян 1993, 38).

Но таким прорывом можно считать текст, достаточно протяженный, но и отдельные высказывания и диалоги-минитексты.

Для того, чтобы перейти к ним далее, вновь обратимся к проблемам Времени.

Как уже говорилось, циклическое время есть заполненность времени повторяющимися событиями. Но насколько заполнено событиями линейное время, во-первых, и обладает ли оно внутренней структурой или оно всегда гомогенно, во-вторых?

М.Хайдеггер мыслит сиюминутное Бытие как событие, *Dasein* (Хайдеггер 1992). Однако это время структурировано: "Мы называем время, когда говорим: всему — свое время. Это означает, что все, все сущее, приходит и уходит во-время, в свое время и остается в течение отмеренного ему времени. Каждой вещи — свое время" (Хайдеггер 1992, 81). При этом события линейной Вселенной могут быть неповторимыми (Уитроу 1964). Однако означает ли структурированность лишь плотную заполненность событиями? Может быть, линейное время есть само по себе многомерная структура?

Существенной для всех исследователей времени, начиная с Бл. Августина, является невозможность одновременного сосуще-

ствования событий в настоящем, прошлом и будущем (Findlay 1952).

Считая Пространство однородным, А.Бергсон определил его как категорию от Времени, введя для Времени субкатеорию Длительности (Бергсон 1910): "Мы покажем, что время, понятое как бесконечная и однородная среда, есть лишь призрак пространства, осаждающий рассудочное сознание" (Бергсон 1910, 86). Именно в трактовке времени как однородной среды А.Бергсон видел заблуждение И.Канта.

Под длительностью А.Бергсон понимал некий факт внутреннего состояния сознания, когда в сознании одновременно сосуществуют этапы временного потока и нет резкой грани между настоящим и предшествующими состояниями сознания. "Так, последовательность можно понимать без различения, как взаимное проникновение, солидарность, внутреннюю организацию элементов, из которых каждый, отражая в себе все, отделим и различим от других лишь посредством абстрагирующего мышления" (Бергсон 1910, 88). Говоря современным языком, А.Бергсон строит модель Времени, по своей природе гетерогенную, поскольку она неоднородна и неоднородна, целиком опирающуюся на когнитивный аспект и абстрагированную в качестве категории, т.е. преодолевшую уровень эмпирического существования. "Что такое длительность внутри нас? Качественная множественная разнородность (гетерогенность), в которой нет различных между собой качеств. Одним словом, моменты внутренней длительности не внеположны по отношению друг к другу" (Бергсон 1910, 183).

Однако для нас существенна не только многомерность когнитивного существования времени в трактовке А.Бергсона, но и объявление им внутренней структурированности длительностных мер. Т.е. здесь можно привести его вполне связывающийся с нашими задачами пример о том, что если, нарушая такт, мы будем слишком долго тянуть один звук, то не "чрезмерная долгота ноты, как таковая, обнаружит нашу ошибку, а качественные изменения, вызванные таким образом во всем целом музыкальной фразы" (Бергсон 1910, 88).

Идею конфигуративности Времени находим и в упоминавшейся выше книге Дж.Данна. Прямо указывая на преемственность по

отношению к идеям А.Вергсона, Данн не готов принять простейшую позицию, согласно которой протяженность Времени равномерно делится на годы, дни, минуты и т.д. "Но это означает, что протяженность нашего Времени не является незаполненной; оно содержит в себе некие физические конфигурации (Duppe 1927, 113-114). Существенным для лингвиста является здесь интерес к последовательности событий, к серийности. Индивидуализированные члены серий называются Данном Термами, важным является "отношение между термами — тот тип отношений, который привязывает один терм к другому" (Duppe 1927, 123).

III

Нашей задачей было не осветить проблему Времени в философской мысли XX века, а, двигаясь избирательно, подвести под эти общие категории длительностные характеристики языкового высказывания, которые обычно рассматриваются сугубо эмпирически.

Между тем человеческие высказывания обладают рядом существенных по отношению к времени просодических характеристик. 1. Оно информативно и членимо на события, передаваемые средствами языка. 2. Эти события оформлены не единообразно по времени: начало протяженно, центр более свободен и вариативен, конечная часть растянута и более всего предсказуема. 3. Внутри этих крупных членений соблюдается и более мелкая, но не менее строгая временная структурированность.

Наконец, четвертое. 4. Структурированное во времени высказывание произносимо. И произносится оно в измерениях уже однородного времени, т.е. за некое число секунд, минут и т.д. Таким образом временная структура реализуется во времени же. Первая временная структура заполнена событиями разной протяженности, вторая структура гомогенна и равномерна.

В этом смысле вторую структуру можно считать Временем-в-Пространстве для высказывания. Т.е. для произносимого высказывания его пространство и есть время. Нетрудно заметить, что индивидуальное человеческое высказывание легко уподобляется индивидуальной человеческой жизни.

Временные структуры языков разных семей изучались достато-

чно подробно; вполне доступны изложению как универсальные, так и типологические черты длительности в пределах общей просодии. Однако, как нам известно, не ставился вопрос о возникновении некоторого временного механизма при речевом контакте носителей языков, принадлежащих к разным семьям, но объединенных одним территориальным регионом. Именно таким под углом является территория Балкан, где, как пишет Т.В.Цивьян, "«чужой язык» становится потенциально своим" (Цивьян 1992, 37).

Сходства и различия языков БЯС обычно описываются как *результат контакта* этих систем, в нашем же случае, как нам кажется, удалось выявить некоторые закономерности, имеющие место при непосредственной *установке на контакт*. Полученные результаты, излагаемые ниже, оказались для нас неожиданными и ни в какой степени не коррелирующими с данными экспериментального исследования десяти славянских языков (см. Николаева 1977).

Излагаемые ниже сведения являются лишь частью общих выводов автора о просодии Балкан, полученных экспериментальным путем. Полностью все данные приводятся в книге: *Т.М.Николаева. Просодия Балкан* (в печати).

Сообщим, по возможности кратко, необходимые сведения о принципах подбора материала и о тех задачах, которые были поставлены. Привлекались факты шести языков: румынского, новогреческого, албанского, сербохорватского, болгарского и македонского. Отбор материала шел с ориентацией на литературные языки — в полном согласии с выраженной позднее формулировкой Т.В.Цивьян о том, что "есть логика в том, что предельно обобщенная схема ориентирована на ограниченный, отлитой и в некотором смысле условный языковой вариант" (Цивьян 1992, 8).

Анализирувавшийся корпус языковых фактов состоял из 7 частей:

1) Изолированные слова: двусложные и трехсложные с разным местом ударения (там, где система языка это допускала), т.е. это были ритмические структуры '—, —', —'—, ——', —'—'. Там, где это было возможно, подбирались пары, различавшиеся по месту ударения, например, *áржа* — *аржа́* (болг.), *dárbă* — *darbá* (рум.) и т.д. Также специально подбирались серии слов близко-

го фонетического состава, для того, чтобы исключить в максимальной степени влияние фактор сегментной микропросодии. Наконец, для удобства типологического сопоставления языков слова оформлялись через две анлаутных серии: с вокальным анлаутом в вида [a] и с консонантом в виде [b], а также как с вокальным, так и с консонантным исходами. Например, (сербохорватские серии):

òba, obùlja, obùkat, òbav, obàviĵa, obàvilo,

òbat, òbet, òbit, òbet;

òbàba, obàba, obàbak, obàbe, Bòbiĵ, Bòbiĵ;

òbàĵa, Bòbìlòn, bàzak, bàzar, bàzār;

bàzane, bázgòvka, bázgovina, bázirati, bázichnost' и т.д.

2) высказывания-фреймы, где слова из материала 1 произносились в разных фразовых позициях. Тем самым оказывалось возможным определить степень воздействия фразовой просодии на словесную в каждом языке. Приводим фреймовые структуры (X — интересующее в каждый момент слово; для удобства сообщается русский эквивалент):

Это X? Это X. Это X или нет? Как произносится слово X?

X — это слово. Скажи слово X. Скажи слово X еще раз. Вот так X! Когда услышите X, нажмите кнопку.

3) высказывания, в которых, по законам синтаксической семантики, предполагается акцентное выделение, т.е. просодическое подчеркивание одного слова. Таковы были структуры типа: *Тише! Папа стит / А где папа? — Папа стит. / Ну, что у вас? — Папа стит, а мамы дома нет* и т.д. Сходны проблемы и для высказываний с так называемыми акцентирующими частицами *даже, только, и* в инициальной и финальной части: *Даже Петя не решил задачу; Петя не решил даже задачу* и под.;

4) квази-диалог, включающий вопросительные предложения разных типов;

5) текст — отрывок из художественной прозы XX в. на каждом из языков анализа объемом около страницы печатного текста;

6) текст-сказка, пересказанная в манере "как будто бы Вы рассказываете своим детям";

7) отрывок (от 28–33 строк) из народного стиха: "Миорица",

"Баллада о мертвом брате" и т.д.

Тексты с 2 по 4 были переведены на соответствующий язык дикторами — носителями данного языка. Общее число дикторов по каждому языку — от 2 до 4. Запись осуществлялась в Фонетической лаборатории ИРЯ РАН. Интонографическая обработка производилась в течение 1987–1991 гг. в Лаборатории фонетики Московского государственного лингвистического университета, Фонетической лаборатории Института стран Азии и Африки, Лаборатории экспериментальной фонетики Университета дружбы народов, на Кафедре Фонетики и методики преподавания С.-Петербургского государственного университета, в Институте физиологии им. И.П.Павлова РАН (обработка на ЭВМ). Всем, помогавшим мне в этом исследовании, я бесконечно благодарна.

Полученные для балканских языков результаты оказались, как уже говорилось, неожиданно нетривиальными. Примечательно, что эта нетривиальность обнаруживалась только при сопоставлении языков. Факты же каждого языка, рассмотренные в отдельности, никак бы об этом не свидетельствовали. Таким образом, и просодия, казалось бы, периферийный для типологии классического образца языковой пласт, еще раз свидетельствует о том, что балканистика не существует на уровне представления одного или даже двух языков, хотя бы и балканских.

Не останавливаясь на изложении всех полученных темпоральных характеристик, которые могут быть интересны только типологу-интонологу, и на некоторых особенностях просодической схемы слова, не соответствующей "канонической" схеме индо-европейской словесной просодии: т.е. продленным в большей степени оказывается начало слова, а не конец, о чем будет кратко сказано ниже и более подробно уже было сказано в связи с гипотезой о причинах нештокавского сдвига (см. Николаева 1991), приведем, в последовательности от менее необычного к более необычному и неожиданному, серию наблюдений, которые мы считаем "темпоральными балканизмами":

1. В Балканском регионе слово очень мало, а часто и практически никак, не модифицируется по длительности во фразе. Напомним, что в анализ было введено 9 фреймовых структур таким образом, что исходное слово, вначале произнесенное изоли-

рованно, оказывалось в ситуации 9 разных фразовых нагрузок. Что это значит — большая изоляция слова в просодическом аспекте? Здесь речь идет о двух феноменах:

а) значительная модификация слова во фразе свидетельствует о высокой развитости интонации в данном языке, о сильном воздействии фразовой просодии на словесную, что обеспечивает один из основных показателей интонационной эволюции — показатель "слитности" (см. этот показатель в английском, русском, французском, польском и др. языках). Изоляция слова говорит о малой слитности просодических контуров и, тем самым, о малой их грамматикализованности.

б) немодифицированность слов, с другой стороны, говорит о стремлении не потерять значимый материально компонент речи — слово, сохранить его доступность для носителя "чужого языка", знающего язык говорящего возможно не во всем объеме. Это соответствует идее Т.В.Цивьян о том, что при реализации балканских контактов важно "выделение значимых элементов сообщения, что уже соответствует переходу на уровень смысла" (Цивьян 1992, 19). Не обращаясь к просодическому уровню, Т.В.Цивьян говорит в этой связи о роли неполнозначных элементов — шифтеров ситуации. Этот же класс элементов обладает еще одним функциональным аспектом, столь же существенным для ситуации контактов: речь идет о разрежении потока информации, когда для уяснения смысла человеку требуется "некоторый разгон, паузы в концентрированном сообщении" (Цивьян 1992, 20). Эти функциональные установки соотносятся с указанной изоляцией балканского слова с еще большей, если так можно выразиться, "буквальностью", о *паузах контакта* можно здесь говорить в прямом смысле слова.

2. Вторая интерпретация несколько не противоречит первой. Сильное и модифицированное погружение слова во фразу обычно имеет место в языках-гегемонах с большой традицией устного литературного узуса. Этим языкам нет необходимости приспосабливаться к контактам с не очень хорошо понимающим, но неизбежным соседом: соседи сами должны учить его язык. Сказанное в первую очередь необходимо относить к языкам типа английского и — в пределах славянской группы — русского языка и отчасти

польского.

2. Результаты темпорального анализа балканских фактов включали в себя не только сведения о слове, но и подсчеты средней продолжительности речевых тактов в текстах разных жанров.

Предсказуемыми оказались данные о средней продолжительности речевой единицы при чтении художественного текста и при рассказывании сказки. Естественно, что сказка была ближе к народной разговорной речи, единицы которой более кратки, чем единицы литературной кодифицированной речи.

См. соответствующие данные (в мсек):

	Текст	Сказка
Сербохорватский	1355,67	1119,47
Македонский	1175,54	1035,93
Болгарский	2149,44	1866,90
Греческий	1416,46	1326,55
Албанский	1257,38	1121,03
Румынский	1976,3	1864,77

Что касается длительности единиц стихотворного текста, то этой единицей естественно являлась строка. В реальном чтении цезуры (или паузы) разделяли строку на две части. Поэтому для стихотворной строки (во всех языках, кроме румынского, так как стих "Миорицы" предельно краток: от 12 до 16 звуков были подсчитаны средние длительности первой половины строки, средние длительности постцезурной части и отношения между ними.

См. данные (мсек и абсолютное отношение между частями):

	Первая часть	Вторая часть	Отношение
Сербохорватский	677,3	1064	0,63
Македонский	767,1	758	1,01
Болгарский	860	860	1
Греческий	1225,75	1171,87	1,04
Албанский	957,3	991,4	0,96

Т.е. в среднем (кроме сербохорватского) отношение двух частей стиха колеблется от 0,96 до 1,04. Т.о. цезура по времени располагается в середине строки.

3. Более интересными являются данные о том, как оказывается, по всему Балканскому региону в речевом общении функционируют отрезки совпадающей протяженности. Именно на это здесь и в дальнейшем необходимо обратить внимание читателя, не искушенного в просодических проблемах. Дело в том, что темпоральные возможности речевой организации требуют строгой относительной структурированности, т.е., например, конечный ударный бывает во фразе как правило длилельнее ударного в середине фразы, все ударные как правило длилельнее заударных, слово под эмфазой произносится более растянато, часть высказывания, имеющая пояснительное значение, произносится "скороговоркой" по сравнению с остальной частью, *рема* обычно протяженнее *тема* и т.д. Что же касается абсолютных временных характеристик, то они, как предполагается, могут допускать достаточно большой разброс, варьируясь и от языка к языку и от диктора к диктору.

Балканские же факты (на нашем уровне знания просодической типологии) демонстрируют удивительное единообразные по языкам предпочтения к определенному набору темпоральных единиц. Например, таковы величины средних продолжительностей (в мсек): 560, 600, 1000, 1060, 1640, 1920. Сразу же необходимо заметить, что излюбленные продолжительности речевых единиц у носителей балканских языков совпадают в значительно большей степени, чем излюбленные продолжительности отдельного звука (см. об этом ниже), которые хоть иногда демонстрируют индивидуальные человеческие склонности речепорождения. Но при этом закреплённости речевых единиц за смыслом и/или за жанром текста не наблюдалось.

Например, первая половина стихотворной строки в "Балладе о мертвом брате" (греч.) была как правило протяженностью по времени 880 мсек. Такие же по времени речевые единицы встречались в сербохорватском стихе, албанской сказке, в македонском художественном тексте, румынской сказке, греческой сказке, сербохорватском тексте. И подобное может быть сказано по поводу каждой из перечисленных выше временных единиц. Таким образом, речевые единицы обнаруживают минимальные тенденции к речевому варьированию. Это наводит на мысль о том, что и на-

бор речевых единиц, и их темпоральная протяженность являются первичными, заданными, а человек со своей индивидуальной скоростью к ним подстраивается.

3. Не менее интересные наблюдения были сделаны при чтении текста и особенно при рассказывании сказки. Речь идет об обнаруженных двух типах продолжительности звуков в речевом такте, точнее, о количестве звуков в тактах. Первый набор — 10–11 звуков и второй — 16–17 звуков. Например (11–10 звуков): *преко ватре; змиџи цар; а она му каже; и чује у шуми; и избеглица* (схрв.); и *самлот бог; од мојот пат; сеа да видиш; помислувам* (мак.); и *ще ни видят; а той не зема; на кум Милан* (болг.) и т. д. Подобных примеров можно привести множество. Как видно при этом, синтаксическая структура этих отрезков может быть любой. Интересно, что для румынского языка такой дистрибуции не было отмечено.

Так же частотны отрезки из 16–17 звуков. Оба типа наполнения речевого такта в наибольшей степени представлены в сербохорватском языке, затем в македонском и в албанском. В меньшей степени в болгарском, еще меньше в греческом и чисто случайно — в румынском.

Чем же эти наблюдения интересны?

Дело в том, что обе речевые программы соответствуют основным типам славянского народного стиха. Т. е. это нерасчлененный восьмисложник — 16–17 звуков и половина цезурированного десятисложника — 10–11 звуков (Гаспаров 1989, 14 и указанная там литература). Это наводит на мысль о существовании в славянском ареале Балкан изохронных структур, на которые членилась речь (неслучайно они широко представлены в архаическом жанре — сказке. В современной речи мы организуем группы звуков, скорее, по смыслу, чем по принципу изофонности). Народный стих сохранил таким образом подобное членение речи и канонизировал его. Впрочем, о первичности здесь говорить сложно: возможно, разговорная речь (сказка) была и вторичной по отношению к ранее просодически оформившемуся стиху. Однако связь эта несомненна.

4. Выше отмечалось наличие общих темпоральных показателей для речевых единиц — тактов и о наличии излюбленных для всех

носителей балканских языков величин. То же самое можно сказать и о данных, полученных при определении средней продолжительности звука (СПЗ) в балканских языках.

Прежде всего, здесь отмечались результаты тривиальные и предсказуемые.

Таковыми были данные о продолжительности звуков в текстах всех анализирувавшихся жанров.

См. (в мсек):	Худ. текст	Сказка	Стих
Сербохорватский	72,56	76,67	81,48
Македонский	75,23	76,01	82,69
Болгарский	77,09	81,89	90,69
Греческий	61,25	67,48	70,25
Албанский	97,01	114,94	129,83
Румынский	73,22	74,05	87,42

Это означает, что художественный текст читался быстрее, чем сказка, а чтение народного стиха было самым медлительным. Напомним, что речевые единицы в сказке, напротив, были короче, чем в тексте, т.е. художественный текст требует большей временной изошренности.

Необычным однако оказался обнаруженный и в этом случае набор "любимых" средних длительностей звука, наблюдаемых по всем языкам Балкан. Одна из них — 66,6 мсек полностью соответствует приведенным В. Левелтом (Lewelt 1990) средним показателям человеческой речи, т.е. примерно 15 звуков в секунду. Интереснее иные общебалканские показатели СПЗ: 68,5; 70; 74,2; 75; 77,7; 80; 83,3; 88,8; 100.

Предпочитаемые скорости можно назвать и для каждого языка, и для каждого диктора, но приведенные выше общебалканские СПЗ примечательны тем, что привлекают внимание к существованию в языке не только отношений структурно-реляционных, но и каких-то абсолютных квантитативных временных показателей, о наличии которых наука о звуковом строе как бы и не подозревала.

Еще раз подчеркнем это нетривиальное наблюдение. Ведь средняя скорость произнесения звуков укладывалась по всему материалу в диапазон от 60 до 100 мсек. Поэтому можно было бы себе представить, поскольку весь просчет велся нами до сотых

долей миллисекунды, что разброс величин в этом континууме будет по вариативности колоссальным. Однако этого не было, и набор предпочитаемых СПЗ не превышал десяти единиц.

5. Как уже говорилось выше, наши наблюдения располагаются по степени нестандартной непредсказуемости полученных результатов. Данные, излагаемые ниже, также связаны с общебалканским явлением, которое можно определить как ориентацию на *временную серийность* (см. выше: Дж. Данн о серийной организации времени) с частным подвидом *бинарной изохронии*.

Под бинарной изохронией мы имеем в виду одинаковую по времени протяженность, отмечаемую в примыкающих непосредственно речевых единицах:

1) изохрония самих примыкающих речевых единиц:

схрв.: *откопало пожар /900 мсек/ и како је чобан /900 мсек/; и почку се разговорати /1600 мсек/, својим језиком говорe и /1600/.*

болг.: *рече плахо Јанка /1120/ и се притисна до него /1120/; недей Стојчо ще ни видят /1360/; не сме в село да ни видят /1360/.*

албанск.: *në një tavolinë /1200/, në goshë s' paskan ardhur /1200/, t'ik kishin ndruar /960/, edhe kafeja /960/ и т. д.*

Бинарную серийность обнаруживают и средние продолжительности звуков (СПЗ) в примыкающих единицах (в мсек):

схрв.:

/70/ шта се није добило /70/ Дали је разумно топе и вече-рас? /73 3/ ита у земли пук подрум /73 3/ сребра и злата.

мак.:

/92/ рикал копал /92/ и се што му препречило.

болг.:

/66/ че не може стигна /66/ Стојчо брѣтна оглавниците.

рум.:

/73/ pentru copii /73/ și le da câte un crîmpel de narav.

На грани бинарной изохронии находится такое явление, когда идентично время произнесения гласных в примыкающих слогах так что один из них ударный, а другой не находится под ударением.

Например (рум.):

jos în casă; ciocolată ; în singurătare.
100-100 80-30-120-120 130-130-130-130

Одинаковой длительности оказывались ударные гласные разного качества в серийных цепочках, особенно в стихе.

См. (болг.):

Пофали се молина майка: 120-120-120-100;
че си щала майка мола. 130-100-80-80-80.

В некоторых случаях одинакова серийная длительность и ударных, и безударных. См. (мак.): *Старо Југро, чудовиште*. Длительность гласных равна: 120-120-120-120-80-100-100. См., например, также полное повторение длительности гласных в лексемах-повторах при рассказывании: *ра - βει, ра - βει, ра - βει.*
240-160 240-160 240-160
(греч.).

6. Наконец пора сказать о самом поразительном и самом неожиданном показателе времени, отмеченном нами в балканских текстах. Речь идет об абсолютных характеристиках гласных, как ударных, так и безударных. Явление это было отмечено *только в тексте* и распространяется на все балканские языки, которые мы рассматривали. Его нет в изолированных произнесениях слов, причем нередко это те же самые слова, которые потом предстают в тексте. Такое явление не встречалось и в научной литературе интонологического плана, ни в моих собственных экспериментальных данных при исследовании русской и славянской интонации и просодии, собранных уже в течение более тридцати лет.

В чем же это явление состоит?

Оно являет себя в существовании небольшого набора длительностей гласных, известных всему балканскому региону. Это три основных величины — 120, 100 и 80 мсек. Первичная схема выглядит следующим образом: 120 — это длительность ударного гласного, 80 — это длительность безударного, 100 — возможная длительность и того, и другого.

Примечание. Естественен вопрос: представлены ли иные временные показатели ударных и безударных гласных в балканских языках?

Разумеется, есть. Мы говорим лишь о некоторой обнаруженной
фреквенталии, общей тенденции.

Приведем примеры:

Мак.: *забача, погледот, смешка, трипати, коса, бога.*

120-140 120-70 120-80 120-80 120-80 120-120

Болг.: *колата, ми видят, Стойчо, младите, село, снага,*

120-120 120-100 120 120 120 120

лице и т.д.

120

Но самое интересное состоит в том, что показатели 80 и 120
как бы могут "меняться" при выражении ударного и неударного.
См. сербохорватские примеры (цифра указывает длительность
ударного гласного):

језик /120/; *сребра* /80/; *злата* /120/; *опет* /80/; *у двор*
/80/; *све пореду* /120/; *је био* /120/; *чобак* /80/ и т.д. Интере-
сно сравнить ударный в корреляции с заударным по отношению
к этим трем величинам: *сребра* /120-120/; *пице* /80-120/; *по-*
друж /80-120/; *сребра* /80-120/; *тиску* /120-80/; *молити*
/80-80/ и т.д.

Данные македонского языка:

дабот /120-80/; *глушецот* /80-80/; *видит* /80-80/; *опашката*
/120-80-100/; *дулката* /100-100-80/; *жака* /120-80/; *жаката*
/100-80-150/; *куртулица* /80-80-80-60/; *вратот* /120-80/ и т.д.
То, что эти три величины находятся как бы вне отдельных язы-
ков, в распределены по всему региону, становится особенно за-
метно, если привести темпоральные показатели одних и тех же
слов, оказавшихся в разных фразовых позициях.

Сербохорватский: ~

Более подробные данные:

уракала — 100-90-80-100
по разбоју — 70-180-120-40
по разбоју — 60-140-90-180
у недељу — 90-100-100-100
у недељу — 60-80-60-80
засукала — 80-120-80-70
засукала — 80-140-80-80
у животу — 100-80-100-120
у животу — 60-60-100-70

сребра	ништа
80-120	120
сребра	ништа
80-120	120
злата	чобан
180-120	80
злата	чобан
80-140	60
злата	чобан
120-80	60
у чуду	чобан
120	80
у чуду	чобан
80	100

Болгарский:

майка мома	- 120-80 / 120-80
майка мома	- 160-60 / 200-120
майка мома	- 160-80 / 140-80
майка мома	- 180-60 / 180-100
ясна зора	- 220-180 / 100-160
ясна зора	- 100-120 / 160-160
ясна зора	- 200-120 / 120-100
ясна зора	- 140-100 / 160-120

Македонский:

пропаст	- 100-80
пропаст	- 100-100
Турици	- 80-100
Турици	- 120-120

Албанский:

Meted	- 120-80
Meted	- 100-80 и т. д.

Существенно при этом вспомнить немаловажное в просодическом отношении обстоятельство: известно, что каждая гласная характеризуется и своей микропросодией, т.е. качество гласной накладывает еще дополнительные свойства на длительность; в обычных текстах это неизбежно отражается на показателях длительности ударения. А в случае сербохорватского мы еще имели дело и с четырьмя словесными акцентами, именно реализующимися

в зоне ударного слога. Однако этот набор: 120–100–80 кажется как бы рассыпанным по тексту рукой настолько властной, что она перечеркивает требования микропросодии, схему темпоральной акцентной дистрибуции и общепросодический закон о доминировании ударного над безударным по длительности.

IV

Все перечисленные наблюдения в максимальной степени охватывают именно славянскую часть Балкан, в минимальной части — румынский. Однако они повсеместны.

Что же за этим стоит?

Прежде всего: указанные языки входят в большую зону, которую можно назвать зоной *подчеркнутой квалитативности*. Кроме славянобалканских языков, к ней примыкают русский, украинский, итальянский, латинский и древнегреческий, возможно, хеттский и другие языки Малой Азии. В этих языках смысловые единицы отделяются друг от друга посредством темпоральных вариаций; временное варьирование создает и смысловую игру. В других — доминируют тонально-мелодические средства, в третьих — акцентно-эспираторные (интенсивность), хотя во всякой реальной просодической системе параметры представлены во всем наборе, хотя и количественно по-разному.

Общей для всех балканских языков интонационной системы нет. Не совпадают они ни грамматически, ни лексически.

Каким же образом здесь, на перекрестках многообразного общения, осуществляется "проверка контакта на протяжении всего акта коммуникации" (Цивьян 1992, 19)?

Прежде всего — путем выделения значимых элементов, слов. Так происходит подача дискретных сигналов и своеобразная настройка на контакт. Нужную для восприятия изохронию осуществляет серийность.

Какую же роль могут выполнять таинственные общие показатели 120, 100, 80? Как представляется, они являются чем-то вроде сигналов Морзе: тире, точка, тире—тире и т. д. Трудно ответить на вопрос, почему именно эти характеристики так активны, а не какие-нибудь другие. Существенно только то, что они появляются *в тексте*, т. е. в коммуникативной, а не в лабора-

торной ситуации. Быть может, они являются реликтами какой-то общей темпоральной системы или ростками новой, объединяющейся, — сказать сейчас трудно.

Итак, в каких же Временах протекает речь, произнесенная на Балканах?

1. В общепланетарном Времени, гомогенном и соизмеримом (миллисекунды, секунды, минуты и т.д.).
2. Во Времени языковой системы, структурированном и негомогенном.
3. Во Времени-в-Событиях, через наполнение предыдущей схемы значащими элементами. Это время индивидуально.
4. Время единиц Настройки, время подаваемых единых друг для друга контактов. Это время Контакта.

ЛИТЕРАТУРА

- Цивьян 1992 — Цивьян (Михайлова) Т.В. Концепт языкового союза и современная балканистика. Научный доклад на соискание ученой степени доктора филологических наук. М.
- Ivić-Lehiste 1980 — Ivić P., Lehiste I. The intonation of *yes-and-no* questions—a new balkanism? // *Balkanistica* 6.
- Vermeer 1990 — Vermeer W.R. In the beginning was the lengthened grade: on the continuity of Proto-Indo-European vowel quantity in Slavic // *Akten der 111. Fachtagung der Indo-germanischen Gesellschaft*. Leiden, 1987. Innsbruck.
- Уитроу 1964 — Уитроу Дж. Естественная философия времени. М.
- Руднев 1986 — Руднев В.П. Текст и реальность: направление времени в культуре // *Wiener slawistischer Almanach*. Bd.17.
- Eliade 1955 — Eliade M. *The Myth of the Eternal Return*. L.
- Dunne 1927 — Dunne J.W. *An experiment with time*. Oxford.
- Ясперс 1991 — Ясперс К. Духовная ситуация времени // К. Ясперс. *Смысл и назначение истории*. М.
- Яковлева 1992 — Яковлева В.С. Фрагменты русской языковой картины мира (модели пространства, времени и восприятия). Автореферат на соискание ученой степени доктора филологических наук. М.
- Цивьян 1993 — Цивьян Т. Текст как мера времени в архетипиче-

- ской модели мира // Sprache in der Slavia und auf dem Balkan. Wiesbaden.
- Хайдеггер 1991 — *Хайдеггер М.* Время и бытие // М.Хайдеггер. Разговор на проселочной дороге. М.
- Findlay 1952 — *Findlay J.N.* Time: a treatment of some puzzles // Logic and language. Oxford.
- Бергсон 1910 — *Бергсон А.* Время и свобода воли. М.
- Гаспаров 1989 — *Гаспаров М.Л.* Очерк истории европейского стиха. М.
- Николаева 1977 — *Николаева Т.М.* Фразовая интонация славянских языков. М.
- Николаева 1991 — *Николаева Т.М.* Попытка фонетической интерпретации неопштокавского акцентного сдвига // Studia Slavica. М.

T. M. Nikolaeva

LE TEMPS COMME LA CATEGORIE PROSODIQUE
ET LA COMMUNICATION VERBALE AUX BALKANS

Résumé

Chaque langue balkanique a son système de couleurs mélodiques à soi, ne montrant pas de coïncidences essentielles. La recherche expérimentale sur les données temporelles prosodiques a montré des résultats inattendus.

Nous insistons que l'identité absolue, de la durée des voyelles accentuées, des unités de parole, des vitesses moyennes des sons ne peut pas être occasionnelle, se répétant régulièrement dans des langues différentes et chez des différents speakers. (On est habitué de considérer que le système prosodique se réalise seulement dans les caractéristiques relatives.

Nous supposons que le rôle d'indicateurs de contact entre les langues de Balkans jouent ces coïncidences absolues temporelles.

Ils fonctionnent comme un signal d'orientation parce que les participants de communication peuvent dans la même mesure manquer de compréhension de la langue de son "voisin".

ЭМПИРИЧЕСКАЯ СЕМИОТИКА КУЛЬТУРЫ НА ПРИМЕРЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ПОСЛОВИЦ

с использованием результатов пробного опытного
изучения известности хорватских пословиц

1. Введение: простые формы литературы и культуры

Если мы согласимся с предположением, что "культура начинается с мелочей", из этого последует вывод, важный для семиотики культуры: благодаря анализу т.н. "мелких", или "простых", форм культуры можно понять и более сложные знаковые феномены и вообще сущность культуры. Кроме того, методологические принципы, сформированные при изучении простых форм, можно перенести на описание культуры в целом (ср. Grzybek 1991с).

В литературоведении такой подход не нов. Его можно связать в первую очередь с вышедшей в 1929 г. книгой Андре Жоллеса "Простые формы". Жоллес считал своей главной целью дать точное определение предложенного Якобом Гриммом романтического разграничения т.н. "естественной" и "художественной" поэзии, согласно которому отличительной чертой "естественной поэзии" является ее "самодельность", а "художественной" — "приготовленность". Жоллес стремился, по его собственным словам, "определить форму", что позволило бы точнее сформулировать общее понятие "естественной поэзии". Для этого он исследовал отдельные простые формы: легенды, предания, мифы, загадки, изречения и т.д. и возводил их к т.н. "духовным занятиям".

Сегодня следует безоговорочно согласиться с критическими оценками труда Жоллеса: его книга "была до сих пор всё же скорее привлекательной, нежели проясняющей" (Mohr 1956, с. 321). В последнее время появились различные обоснования такого взгляда (ср. Капуб 1981, с. 74 сл.; Grzybek 1984, с. 215 сл.; Wenzel 1990; Fleischer 1991):

1) рассуждения Жоллеса — особенно когда он говорит о "духовных занятиях" — опираются на устаревшую метафизическую

концепцию языка: они отсылают, если угодно, к "божественному языку", так что обратный путь к эмпирическому изучению поэтики оказывается закрытым;

2) все в совокупности рассмотренные Жоллесом "духовные занятия" и вытекающие из них простые формы представляют у него замкнутую систему, причем множество элементов этой системы произвольно ограничивается и их выбор не обосновывается.

Однако в некоторых случаях у Жоллеса появляется возможность понять простые формы как праформы более сложных: например, когда он находит "духовные занятия", лежащие в основе загадки или легенды, в современном детективном рассказе или в спортивном сообщении (Jolles 1929, с. 48 сл., 106). Если мы решим последовать в направлении, указанном Жоллесом, то это окажется возможным только тогда, когда будут устранены названные выше методологические недостатки. Как кажется, имеет смысл прежде всего понять простые формы, реализуемые в той или иной культуре, как определенные тексты-образцы, составляющие в принципе открытую систему. Это предположение позволяет затем признать, что из анализа этих простых форм можно вывести конечный набор правил, которые служат основой для порождения как других простых текстов-образцов, так и более сложных культурных текстов и, следовательно, культуры в целом.

Организованный таким образом анализ простых форм позволяет не только прояснить структуру самих простых форм и показать их роль как структур, лежащих в основе более сложных текстов, о чем уже не раз говорили (ср. Grzybek 1983, 1988, 1989b; Wenzel 1990). Он позволяет, сверх того, — как мы попытаемся показать в нашей работе, — получить методологическую парадигму для описания в широком смысле слова культурных текстов и для изучения культуры в целом. Как можно создать подобную парадигму, мы рассмотрим на примере простой формы — на пословице. Однако помимо чисто теоретических вопросов следует обсудить также проблемы, связанные с эмпирическим подходом, который может служить парадигмой эмпирической семиотики культуры. Это эмпирическое направление также будет связано с пословицей как примером простой формы, и основывается оно прежде всего на паремиологических работах Г.Л.Пермякова.

Как можно будет увидеть дальше, пословица никоим образом не является произвольно выбранным примером; напротив, в культурном контексте она представляет собой особый текст-образец, что определяет ее роль в построении искомой нами парадигмы. Разумеется, решение такой задачи предполагает уже существующее определенное понимание культуры (даже если в контексте настоящего сборника это выглядит так, будто кто-то собрался в Тулу со своим самоваром).

2. Культура и семиотика культуры

Если вместе с московской и тартуской семиотическими школами понимать под культурой иерархию и функциональную корреляцию используемых в социуме знаковых систем, то при первом приближении следует представить культуру как совокупность "текстов". Однако, как отмечают в связи с этим Лотман и Успенский (1971, с. 861), правильнее говорить о культуре как механизме, который создает эту совокупность текстов, и о текстах как реализации культуры. В этом случае культура из аддитивного или интеррелятивного конгломерата текстов превращается в абстрактный механизм (в своих поздних работах Лотман говорит также о "генераторе"), особенности которого, однако, могут быть вскрыты лишь при анализе соответствующих культурных текстов.

Понятие "текст" употребляется здесь в самом широком (семиотическом) значении: не каждое высказывание на естественном языке представляет собой текст с точки зрения культуры, но, с другой стороны, понятый таким образом термин "текст" может относиться не только к сообщениям на естественном языке, но и к любым явлениям культуры. Для того, чтобы текст можно было рассматривать как "культурный текст" в указанном выше семиотическом смысле, он должен обладать определенной культурной функцией и следовать определенным правилам порождения — это условие применимо в принципе ко всякой семиотической системе.

Любую семиотическую реализацию, которая отвечает этим условиям, можно определить как "текст", причем все эти тексты существуют не независимо друг от друга, но согласованы друг с

другом и образуют комплексную систему.

Главный вопрос здесь — какую природу имеют эти правила порождения, определяющие, можно ли считать данное явление "культурным текстом". В "Тезисах к семиотическому изучению культуры" Лотман и др. (1973) указывают на то, что модели мира и их фрагменты конструируются с помощью т.н. "вторичных моделирующих систем", так что и культура может быть в конечном счете определена как "вторичный язык". Согласно Иванову и Топорову (1965), это конструирование происходит благодаря ряду основных оппозиций (в "Тезисах..." 1973 г. идет речь о "культурообразующих семиотических оппозициях"), которые либо находятся друг с другом в отношении синонимии, либо служат символами более высоких оппозиций; в последнем случае отдельные оппозиции можно рассматривать как различные реализации основной оппозиции.

Этой основной оппозицией, непосредственно связанной с прагматическими задачами коллектива, является противопоставление *позитивного* и *негативного* для коллектива и индивидуума. Согласно Иванову и Топорову, основная оппозиция реализуется в ряде специальных оппозиций, которые можно распределить по группам. Иванов и Топоров (1974, с. 259 сл.) выводят в общей сложности 78 таких определяющих оппозиций, для которых постулируется универсальная значимость. При этом совершенно не обязательно, чтобы каждая из этих оппозиций актуализировалась в любой культуре — важный фактор специфики культуры заключается в выборе из универсального запаса, а следующий фактор состоит в способе корреляции актуализированных оппозиций.

Порожденные на основе этих оппозиций (или описанные с их помощью) модели мира устанавливают правила поведения для индивидуума и для коллектива; коллектив контролирует накопление и передачу этих моделей, равно как и способ обучения им людей, причем особое внимание обращается на гомогенность и непрерывность моделей. Для этого важно, чтобы культура производила соответствующие тексты. Здесь является экономичным, чтобы те или иные стереотипные тексты, позволяющие в готовой форме передавать модель культуры, не создавались каждый раз заново (ср. Grzybek 1990).

На этом фоне особое значение приобретает вопрос о минимальных моделях, которые были бы способны выполнить эти функции. Лотман, рассматривая проблему минимальной модели художественного текста и культуры в целом, обращается к метафоре. Эту точку зрения по разным соображениям можно подвергнуть сомнению. В частности, в этом случае метафора получает особый онтологический статус, выделяющий ее из всех прочих знаков; но тем самым отрицается принципиальная семиотическая однородность, которую Лотман в остальном признает. Если идти дальше по пути, предложенному Лотманом, следовало бы понять каждый знак как гомоморфную микромодель культуры (ср. Grzybek 1989a, с. 13 сл.; 1991a, b).

Здесь можно сделать довольно существенное возражение: один отдельный знак не способен моделировать ситуацию. Это можно обосновать исходя из системно-теоретических соображений: системы, состоящие из одного отдельного знака, определяются как "несобственные системы". На этом фоне особую эвристическую значимость приобретают пословицы, которые М. Черкасский назвал в 1968 г. "минимальной единицей надъязыкового семиотического уровня" — эту точку зрения позднее убедительно обосновал Пермяков в теоретических работах по семиотическому статусу пословицы.

3. К семиотике простой формы — пословицы

Пословицы, согласно Пермякову (1979a), можно отделить от разного рода фразеологизмов на том основании, что последние являются знаками отдельных концептов (напр., "заяц" в значении "безбилетный пассажир"), в то время как пословицы и пословичные выражения служат "знаками ситуаций или отношений между объектами". Это предположение Пермяков сделал центром и стержнем своей логико-семиотической классификации пословичных оборотов, исходя при этом из двух важных наблюдений.

Первая посылка касается т.н. "политематичности" пословиц; она основана на том факте, что пословица (как, напр., *Обла ласточка весны не делает*) может с равным правом употребляться в самых разных контекстах: с ее помощью можно сказать, напри-

мер, что одна выигранная битва — это еще не победа в войне; что успех какой-либо партии на выборах сам по себе еще не влечет смены правительства; что одним найденным грибом не наполнить горшка и т. д.

Если первое наблюдение касается того факта, что одна и та же поговорка может употребляться в самых разных (если вообще не в любых) ситуациях, то второе заключается в том, что различные поговорки можно использовать в похожих или одинаковых ситуациях. Лучше всего это видно при сравнении поговорок, принадлежащих разным культурам: например, если по-русски говорят *На безрыбье и рак рыба*, то по-армянски вместо этого — *Если нет лошади, сойдет и осел*, а по-китайски — *Когда нет хорошей кинобара, оценишь и красноезем*.

Если собрать вместе эти сами по себе совершенно тривиальные мудрости, то станет ясно, что и конкретные поговорочные тексты, и ситуации, в которых они употребляются, могут варьироваться. Однако следовало бы принять за инвариант определенную моделированную ситуацию, которую можно реконструировать на первой ступени абстракции и затем описать посредством языка. В примере с ласточкой такая инвариантная ситуация касалась бы отношений между признаком вещи и самой вещью, а второй пример можно передать как "Если какой-либо необходимой вещи нет под руками, то ее может заменить другая, пусть даже она и не обладает всеми особенностями первой". Естественно, точное понимание инвариантного смысла непосредственно зависит от степени абстракции выбранного метаязыка, который оказывается фактором, вызывающим семантическую неопределенность поговорок.

Теперь появляется возможность вывести из анализа поговорок искомую нами парадигму. Пермяков выделяет для описания инвариантного смысла поговорок четыре логических инварианта, которые он в общих чертах характеризует следующим образом:

IA) каждая вещь обладает определенным качеством или свойством (напр., *Работа делает жизнь сладкой*);

IB) если есть одна вещь, то есть и другая (напр., *Где огонь, там и дым*);

IIA) отношения между свойствами вещей зависят от отношений

между самими вещами (напр., *По работе и плата*);

IIВ) взаимная связь между вещами зависит от наличия у них определенных свойств (напр., *Лучше синица в руке, чем журавль в небе*).

Эта в целом очень дифференцированная логико-семиотическая классификация дополняется, кроме того, тематической классификацией. Здесь необходимо вкратце остановиться на трех примерах, которые относятся к инварианту IA: 1) *Нет дыма без огня*; 2) *Нет розы без шипов*; 3) *Нет реки без берега*. Несмотря на внешнее (языковое) и логическое сходство между ними эти изречения существенно различаются в тематическом отношении: первое касается неразрывной связи между причиной и следствием, во втором случае речь идет о том, что нет добра без изъяна, а третье изречение указывает на то, что не существует целого без его обязательных частей.

Пермяков описывает это тематическое "наполнение" с помощью семантических оппозиций того типа, который мы рассматривали выше в культурно-семиотическом аспекте, ссылаясь на Иванова и Топорова. После анализа ок. 50 000 пословиц более чем из 200 культур Пермяков (1979b) составил "универсальный тематический список", включающий в себя ок. 600 оппозиций. Однако, согласно Пермякову, достаточно семидесяти шести из этих оппозиций, чтобы охватить все анализируемые им пословицы. Мы помним: Иванов и Топоров говорят о 78 универсальных (культурообразующих) оппозициях, которые выступают у Пермякова в качестве "инвариантных тематических пар". Из этих 76 пар шестьдесят четыре являются т.н. "элементарными парами" (такие, как "добро" — "зло", "много" — "мало" и др.), а остальные двенадцать указывают на различия между "элементарными парами" (напр., "количество" — "качество" и др.)

Особое значение исследований Пермякова для общей семиотики культуры очевидно: выходя за пределы идей Иванова и Топорова, Пермяков не только показывает функционирование определенных ими семантических (культурообразующих) оппозиций в тексте-образце "пословице", но, вводя самостоятельную логическую классификацию, существенно уточняет обозначенные выше правила порождения культурного текста.

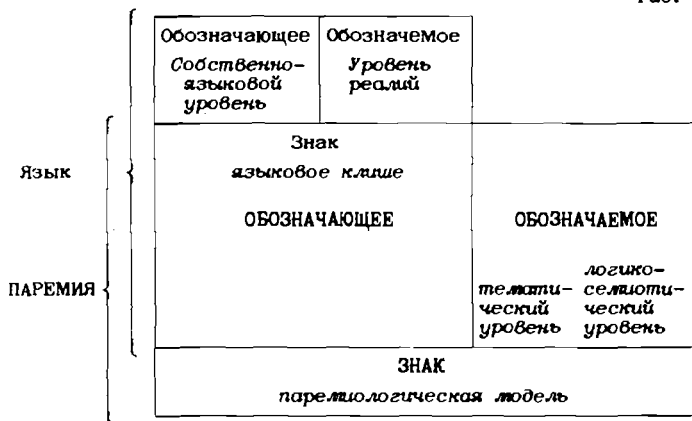
Теперь необходимо поместить наши рассуждения в более широкие теоретические рамки, — прежде чем мы обратимся к *эмпирическому* обоснованию семиотики культуры, которое будет вытекать из этих рассуждений.

4. Пословица как "культурный текст"

Для этого вновь следует отталкиваться от сущности пословицы. Как оказывается, пословицу можно рассматривать как "минимальную модель" художественного текста (согласно Лотману) и, таким образом, как "вторичную моделирующую систему" (ср. Grzybek 1984, 1986, 1987, 1992). Здесь идет речь не об уровне денотации, а об уровне коннотации: как и любой художественный текст, пословица создает "свою особую систему денотатов, которая является моделью мира денотатов в общезыковом значении" и, следовательно, "изображением одной реальности в другой, т.е. переводом" (Lotman 1970, с. 81, 317).

Можно обратиться к рассуждениям Ельмслева и Р.Барта, представив их в виде следующей схемы:

Рис. 1



Приведенная здесь в качестве примера культурного текста модель пословицы показывает, что собственное (культурное)

значение пословицы раскрывается на втором — коннотативном — уровне сигнификации. При этом можно выделить "тематический" и "логический" компоненты. Тематический компонент представлен в форме культуuroобразующих семантических оппозиций, как это известно из других работ по семиотике культуры. Логический компонент, однако, в значительной степени остался в этих работах без внимания, и обращение к нему является заслугой Пермякова — хотя, конечно, если учитывать весь в целом культурный процесс, то следует признать, что мысль о последующих логических операциях иногда возникала (ср., напр., "формулу мифа" у Леви-Стросса и др.).

Представленную схему можно затем перенести на двухосевую модель языка, которую защищал Р.Якобсон (1960), хотя, разумеется, эту модель — как, впрочем, и *грамматику пословичной мудрости* Пермякова — нельзя считать *генеративной* моделью. На этом фоне мы могли бы привести наши соображения, касающиеся общего описания культурных текстов. Здесь мы укажем на некоторые из этих соображений:

Рис. 2

Парадигма			
2-й сигни- фикативный уровень	1-й сигни- фикативный уровень		
логическ(ая/ие) трансформаци(я/и)		микроструктуры ----- суперструктуры	синтагма

Проецируя эту схему на вопрос, который мы рассматриваем, можно изложить ее следующим образом: в парадигматической плоскости следует разграничить два уровня сигнификации; в денотативную плоскость можно поместить определенный набор специфических культурных метафор, общественных символов и пр., которые связываются в коннотативной плоскости с особым образом структурированным множеством семантических (культурообразующих) оппозиций.

В особой *трансформационной* плоскости стоило бы показать

лежащие в основе соответствующих культурных текстов логические структурные формулы, которые необходимо выделить из парадигмы, поскольку они служат для логической связи между членами парадигмы. Сюда можно поместить как логические инварианты Пермякова, так и предложенную Леви-Строссом структурную формулу мифа.

На *синтагматической* оси следовало бы разграничить по меньшей мере два уровня, которые условно можно обозначить как "микроструктуры" и "суперструктуры". Микроструктуры включают в себя специфические для соответствующей первичной системы (в случае с пословицей — естественного языка) синтагматические операции. В литературоведении обычно рассматриваются такие элементы, как рифма, ритм, метр и др.; эти элементы можно брать каждый раз из особого парадигматического инвентаря. Суперструктуры, со своей стороны, — это абстрактные структуры, в основном не зависящие от содержания (напр., нарративные структуры), которые проявляются в различных семиотических системах и при определенных условиях могут становиться общепринятыми. Однако в случае с пословицами, которые, как правило, не выходят за рамки одного предложения, эти структуры обычно не активизируются.

Высказанные здесь соображения и представленная модель, которая выведена из анализа "простых форм", касаются прежде всего *семантического* аспекта семиотики культуры; следовало бы также разобрать ее прагматический и синтаксический аспекты, чтобы сохранить постулируемое Ч. Моррисом (1938) "единство семиотики".

Поэтому теперь мы обратимся к эмпирическому обоснованию приведенных соображений.

5. Культурно-семиотические импликации паремических минимумов

Как уже было сказано выше, порождение культурой *стереотипных* текстов для передачи важного для нее содержания — это не более чем вопрос экономии, и поэтому тексты не должны производиться каждый раз заново. Однако эти тексты должны быть не

только стереотипными, но и минимальными по своему объему, так чтобы заключенные в них модели могли функционировать с наименьшими издержками. Поэтому пословицы, будучи минимальными культурными текстами, получают особое культурно-семиотическое значение.

Затем возникает более общий вопрос: *какими* должны быть тексты, столь важные в той или иной культуре, что они, во-первых, известны всем, кто принадлежит этой культуре, и во-вторых, способны выполнять свою функцию достаточно долго. Таким образом, исследования паремических минимумов получают особое значение. Эти исследования, ставящие вопрос о том, какие пословицы общеизвестны в определенной культуре, связаны в первую очередь с работами Пермякова, который, впрочем, не рассматривал эти проблемы в указанных выше культурно-семиотических аспектах.

Помимо исследований Пермякова, которые проводились на русском материале, существует также ряд работ, посвященных изучению известности пословиц в различных языках и культурах (ср. Grzybek-Chłosta 1993). Если пока и не установлено достаточно надежно ни одного паремического минимума, то все же ведутся исследования, преследующие эту цель.

Когда эта цель будет достигнута на материале различных языков, одной из центральных задач станет классификация паремических минимумов в соответствии с логико-семиотической системой Пермякова, чтобы затем можно было прийти к синхронному межкультурному сравнительному анализу. Тогда появится возможность установить фактически реализованные во всех этих культурах и общеизвестные логические модели и таким образом дать определение культурно-семиотическому минимуму. Затем можно будет определить факторы, влияющие на знание пословиц, учитывая как относящиеся к тексту, так и лично обусловленные факторы (напр., возраст, пол и т.д.), и отделив активные и *специфические* культурные факторы от значимых и *охватывающих* культуру. И здесь также пословица, выступая как пример текста-образца, помогла бы получить представление о важном процессе передачи культуры.

Однако пока эмпирические исследования не завершены, реше-

ние этих вопросов остается делом будущего. Помимо культурно-семиотических проблем, касающихся синхронии, из соответствующих исследований могут возникнуть также и вопросы, связанные с диахронией. То, как это может произойти, мы покажем на конкретном примере, приведя результаты, которые были получены при опытном изучении известности хорватских пословиц.

6.1. Пробное опытное исследование знания хорватских пословиц

Задача пробного исследования заключается не в том, чтобы получить исчерпывающие результаты, а в том, чтобы в преддверии предполагаемых опытных исследований выработать предварительные гипотезы и подготовить методику работы. В нашем случае пробное изучение служило для подготовки к обширным исследованиям известности хорватских пословиц, которые должны проводиться в рамках Бохумско-Эссенского проекта.

В качестве первого шага было представлено основное для хорватской языковой и культурной области собрание пословиц пяти хорватских диалектов Даничича (1871). В анкету были включены только те пословицы, которые оказались известными хотя бы четверым из пяти опрошенных (либо по крайней мере троим более пожилым). Целью этого шага было уменьшение общего числа пословиц, которых в собрании Даничича было почти 6000, посредством изъятия пословиц, теперь неизвестных. Таким образом, всего осталось 245 пословиц, которые в дальнейшем служили контрольным материалом. Участникам эксперимента предлагалась первая часть каждой из этих пословиц, и опрашиваемые должны были восстановить вторую часть.

Анкеты, на которых были частично представлены тексты пословиц, раздали в Задаре сорока опрашиваемым. Разумеется, при столь ничтожных размерах эксперимента невозможно было получить никаких определенных свидетельств о знании пословиц в хорватской культурно-языковой области.

В опросе участвовало 15 лиц мужского пола (37,5%) и 25 женского (62,5%) в возрасте от 18 до 83 лет. Средний воз-

раст опрашиваемых составлял 35,57 лет при стандартном отклонении 16,10, медиана равнялась 35,5 годам. Все лица жили к моменту опроса в Хорватии; 92,5% из них ($N=37$) провели в Хорватии свою молодость; 92,5% ($N=37$) жили в городе, остальные опрошенные — в деревне. 70% опрошенных ($N=28$) выросли в городе, 30% — в деревне. Из 40 опрошенных 5% ($N=2$) не имели никакого образования, 10% ($N=4$) закончили начальную школу, 62,5% ($N=25$) получили неполное среднее образование, 5,5% ($N=3$) — среднее, а 15% ($N=6$) имели незаконченное или законченное высшее образование.

6.2. Категории оценки

Для оценки знания пословиц использовались следующие три категории:

- 1) дополнение соответствует ожидаемой форме пословицы;
- 2) пословица не дополнена или дополнена идиосинкразической формой;
- 3) пословица дополнена формой, отличной от ожидаемой (т.е. какой-либо другой пословицей).

В то время как в новаторских работах Пермякова различались только "правильный" и "неправильный" ответы, наши экспериментальные исследования показали, как можно классифицировать типы ответов. На этой основе мы создали (Grzybek-Chłosta-Roos 1993) комплексную систему, которая предназначена для классификации, ориентированной на текст.

Для простоты дела в проводившемся исследовании использовалась вышеупомянутая схема; к ней необходимо сделать некоторые замечания. Чтобы не прийти к слишком ограничительной оценке, мы помещали в категорию 1 также и ответы с определенным размахом вариации, при этом в первую очередь речь шла о диалектно-языковых вариациях, которые не подлежали дальнейшему анализу в рамках нашего исследования. Кроме того, сюда относились также вариации других видов; так, например, лексические вариации, которые не изменяли общего содержания пословицы (напр., *Kakva majka, takva kći/kćer/djete*),

морфологические вариации (напр., *Kako postješ, tako požneš/ćeš* [1] *požnjati/žnjati/žneti*) или синтаксические вариации (*Poklonjenom konju ne gleda se u zube/ne gledaj u zube*), а также логические трансформации (по Пермякову) (напр., *Odeća [ne] čini čovjeka*) рассматривались как правильные варианты. Однако в эту категорию не включались пародии на пословицы, которые, правда, встречались крайне редко: напр., *Svaka ptica bježi avionom JAT* (вместо *Svaka ptica [k] svom[e] jatu leti*²).

К категории 2 относились такие ответы, которые не имели никакой связи с исходной пословицей и не могли быть истолкованы как варианты либо как альтернативные пословицы; как правило, каждый подобный ответ встречался по одному разу. Уже по этому признаку такие "ложные" ответы можно было отделить от чистых вариантов (т.е. ответов, в которых приводились другие пословицы), помещаемых в категорию 3 (напр., вм. ожидаемого *Ni jedno zlo zato ne dođe* [Даничич, № 3101] форма *Ni jedno zlo nije za zlo*).

6.3. Результаты

6.3.1. Общий результат

Вычисление общего результата базируется на пословицах, которые относятся к категории 1. Среднее значение этих ответов в отношении ко всей пробе составляет $\bar{x}=99,92$ при стандартном отклонении $s=32,49$; таким образом, в среднем в ответах содержится не более 41,63% верных решений. Этот факт, как кажется, подтверждает, что сравнительно грубое на первый взгляд уменьшение содержащегося у Даничича исходного материала, обусловленное тем, что этот материал частично устарел, было вполне обоснованным. Также подтверждается, что простого опроса большего количества лиц отнюдь не достаточно для определения общеизвестных пословиц. И, наконец, видно, что в традиционном наборе пословиц содержится огромное количество таких, которые уже вышли из употребления и по большей части не знакомы носителям нынешней культуры.

6.3.2. Частные факторы

При определении значимости частных факторов, влияющих на степень знания пословиц, следует принять за основу общую сумму возможных правильных решений.

У 15 опрошенных мужчин среднее значение правильных ответов составляет $\bar{x}_1 = 97,13$, у 25 женщин — $\bar{x}_2 = 101,60$. Сравнение двух значений в форме однофакториального анализа дисперсии показывает, что разница между ними незначительна ($F_{1,38} = 0,17$, $p = 0,67$). Если проверить эти результаты, проведя более обширный эксперимент, то можно было бы утверждать, что они совпадают с результатами опытных исследований на немецком материале (ср. Grzybek 1991d, с. 247) и с имеющимися данными о чешском (Schindler 1992, с. 118) и венгерском (Litovkina-Tóthné и др., 1992).

Поскольку только трое из опрошенных жили к моменту исследования в деревне, здесь сложно провести какой-либо сравнительный подсчет. Разница между лицами, выросшими в деревне ($N = 12$, $\bar{x}_1 = 107,00$) и в городе ($N = 28$, $\bar{x}_2 = 96,89$), оказывается незначительной ($F_{1,38} = 0,80$, $p = 0,37$), однако безусловно необходимо подтверждение этих данных в более крупном исследовании. Этот результат также мог бы совпадать с данными, полученными при изучении знания немецких (ср. Grzybek 1991d, с. 248) и чешских (Schindler 1992, с. 120 сл.) пословиц.

От анализа образовательного фактора приходится отказаться, поскольку группы лиц без образования ($N = 2$) и с начальным образованием ($N = 4$) слишком малы, чтобы можно было сделать надежные выводы — даже если собрать их вместе и противопоставить тем из опрошенных, кто имел неполное или полное среднее образование. При этом образовательный фактор, как оказывается, действует в различных культурах по-разному и требует очень тщательного изучения: если в немецкой культурно-языковой области он никак не влияет на знание пословиц, то, как показывают исследования чешского (Schindler 1992, с. 199 сл.) и венгерского (Litovkina-Tóthné и др., 1992) материала, знание пословиц увеличивается у лиц со средним и особенно с высшим образованием. Таким образом, в этой области оказывается

огромное количество вопросов, на которые предстоит ответить в будущем.

Как показывает двухфакторный анализ дисперсии, значимым является возрастной фактор ($p < 0,05$). При этом выявляемое в тесте на линейность отклонение линейности незначительно ($p = 0,89$): другими словами, чем старше опрашиваемые, тем больше они знают пословиц. Этот вывод также согласуется с результатами изучения немецкого (ср. Grzybek 1991d, с. 249 сл.), чешского (Schindler 1992, с. 118) и венгерского (Litovkina-Tóthnéi др., 1992) материала.

6.3.4. Всеобщее знание

В этом разделе мы рассмотрим вопрос о том, в какой степени предложенные пословицы оказались известными опрашиваемым.

Все без исключения опрошенные знали только четыре пословицы (1,63%). Как уже неоднократно утверждалось, было бы неверно считать общеизвестными только те пословицы, которые знает 100% участвующих в эксперименте. Разумеется, здесь невозможно провести точную объективную границу. Если принять в качестве границы 97,5%, то число пословиц вырастет до 7 (2,85%), если считать нижним пределом известности 95%, то количество общеизвестных пословиц станет равно 15 (6,12%), а если опустить этот предел до 90%, то к разряду известных можно будет отнести 62 пословицы (10,61%).

В целом, однако, следует сказать, что уровень всеобщей известности предложенных пословиц оказывается относительно низким. Для сравнения скажем, что при исследовании немецкого материала, опиравшемся на собрание пословиц Фрея (1970), всем 125 опрошенным было известно 18 из 275 предложенных пословиц (6,54%), и это число возрастало до 112 (40,37%), если в него включить пословицы, известные 90% опрошенных (ср. Grzybek 1991d, с. 250 сл.).

Эти результаты лишь раз показывают не только то, сколь осторожным нужно быть, если, не имея достаточных эмпирических данных, различать более и менее известные пословицы, но и как внимательно следует производить предварительный отбор матери-

ала для экспериментальных исследований. Как плохо в целом опрошенные знали пословицы, видно из того, что более трети предложенных пословиц оказалось неизвестно более чем половине участников опыта.

6.4. Дополнительное исследование в Загребе

Как уже было сказано, эксперимент проводился в районе Задара. В дополнительном исследовании предстояло предложить пословицы, степень известности которых превышала 90%, в Загребе, чтобы появилась возможность сравнить самые известные пословицы во внутренней Хорватии и на далматинском побережье. Таким образом можно было бы получить первое представление о проблеме специфического местного и общехорватского знания пословиц.

Для этого выбрали 20 пословиц, которые знало более 90% опрошенных в Задаре, и в неполной форме их предложили 40 участникам опыта в Загребе. В эксперименте участвовало 22 женщины и 18 мужчин в возрасте от 20 до 77 лет ($\bar{x}=36,13$, $s=13,86$) с различным уровнем образования.

Даже и не вычисляя статистическим методом коэффициента соотношения для результатов исследований в Задаре и Загребе, можно отметить, что пословицы, обладавшие самой высокой степенью известности в Задаре, оказались общеизвестными и в Загребе. Таким образом, эти пословицы не являются исключительно далматинскими.

Мы приводим список полученных результатов (сначала указываются данные о знании пословиц в Задаре, затем — в Загребе):

- 1 Duga kosa | kratka pamet. *** 92,5 — 100
- 2 Vuk dlaku mijenja, | ali ćud[1] nikad [ne]. ***
100 — 100
- 3 Hvali more, | dr̄ž se kraja. *** 95,0 — 100
- 4 Dobar dan se | po jutru poznaje. *** 92,5 — 80,0
- 5 Dan se | po večeri [= jutru] poznaje.*** 82,5 — 90,0³
- 6 Kako posiješ, | tako ćeš [1] [po]ž[n]jeti. ***
92,5 — 95,0
- 7 Kakva majka, | takva i kći [kćer]. *** 92,5 — 95,0

- 8 Koliko ljudi, | toliko čudi. *** 97,5 – 100
 9 Na [kroz] jedno uho ulazi | na [kroz] drugo izlazi. ***
 100 – 95,0
 10 Kruška ne pada | daleko od stabla. *** 92,5 – 97,5
 11 U laži su | kratke noge. *** 100 – 95,0
 12 Kako dođe, | tako i [pr]ođe. *** 90 – 97,5
 13 Svaka ptica | [k] svome jat u leti. *** 92,5 – 97,5
 14 Što trijezan misli, | to pijan govori. *** 95,0 – 92,5
 15 U mucl | se poznaju junaci. *** 90,0 – 100
 16 Tko visoko leti, | nisko pada. *** 100 – 100
 17 Tko drugomu jamu kopa | sam u nju [u]pada. ***
 95,0 – 100
 18 Strpljen | spašen. *** 97,5 – 100
 19 Bolje ikad | nego nikad. *** 95,0 – 100
 20 Bolje išta, | nego ništa. *** 95,0 – 100

На этом мы закончим приводить результаты синхронного исследования⁴ и обратимся к некоторым вопросам диахронии.

6.5. Хорватские пословицы в исторической перспективе

Помимо вопросов, связанных с синхронным изучением известности пословиц, возникает также совершенно иной вопрос, касающийся возраста ныне общеизвестных пословиц. Одна из самых важных задач в этом отношении, как было показано на примере других языков, заключается в установлении даты первой публикации той или иной пословицы. Такие исследования, безусловно, могут пролить свет на историю традиции, однако они всегда должны основываться на материале текстов, зафиксированных и сохранявшихся в письменной форме. Подобный исторический обзор позволяет обнаружить много интересных фактов.

В связи с этим, конечно же, интересно отметить, что почти все из 20 рассматривавшихся нами пословиц⁵ имеют латинские параллели⁶, восходящие по крайней мере к средневековью⁷.

Не учитывая теоретических вопросов о пословице-образце и об эквивалентности пословиц, мы приводим ниже 20 изучаемых пословиц с их латинскими параллелями⁸.

Duga kosa kratka pamet.

Mulleres longam habent cesarlem, brevem sensum. — 15364
[Mulleribus longam esse cesariem, brevem autem mentem.] —
38401a¹

Vuk dlaku mijenja, ali ćud[1] nikad [ne].

Lupus mutat pilum, non mentem. — 1417c
[Vulpem pilum mutare, non mores. — 37970, 37973b¹
Vulpes pilum mutat, non mores. — 44464c]

Hvali more, drž se kraja.

Fida terra, infidum mare. — 9435a, 36923

Dan se po večerl poznaje.

Diem vesper commendat. — 36266
[Quid vesper ferat, incertum sit. — 39857a7b
Nescis, quid vesper serus vehat. — 38720a1, 16542a
Nescis, quid serus vesper vehat. — 38720
Vespere laudare debet amena dies. — 33224]

Kako poslješ, tako ćeš [1] [po]z[n]jetl.

Ut sementem feceris, ita metes. — 32558a
[Quae seminavit quisque, paulo post metet. — 39838q^a]

Kakva majka, takva i kćl [kćer].

Ut pater, ita filius; ut mater, ita filia. — 44140a2c

Koliko ljudi, toliko ćudi.

Quot homines, tot sententiae. — 26216, 40024
[Quot capita, tot sensus. 40018, 26211b]

Na [kroz] jedno uho ulazi, na [kroz] drugo izlazi.

Arripiunt aur[ae] quicquid stolidi sonat aure. — 1372

Kruška ne pada daleko od stabla.

Non procul a proprio stipite [stemma] poma cadunt. — 18283,
38977g

U laži su kratke noge.

Nullum mendacium veterascit. — 39080
[Mendacium nullum senescit. — 14642a, 39080
Mendacia non habent pedes. — 38211]

Kako dođe, tako i [pr]ođe.

Male partum male disperit. — 14313

[Male parta, male dilabuntur. — 14311b]

Svaka ptica [k] svome jatu leti.

Aves concolores [Concolores aves] una vol[il]ant. — 35098,
35616

Što trljezan misli, to pijan govori.

Ebrietas prodit, quod amat cor, sive quod odit. — 6883

[Ebrietas et amor secreta produnt. — 36512

Hircus quando bibit, que non sunt debita, dicit; cum bene potatur, que non sunt debita, fatur. — 10955]

U mucii se poznaju junaci.

Amicus certus in re incerta cernitur. — 34722a, 960

Tko visoko leti, nisko pada.

Quanto altius ascendit homo, lapsus quanto altius cadit. —
23584

[Humilis nec alte cadere nec graviter potest. — 11274

Quanto altior quis est, hoc fedius ruit. — 39840g1]

Tko drugomu jamu kopa sam u nju [u]pada.

Incidit in foveam, quisquis prius effedit illam. — 12189

[In laqueos, quos posuere, cadunt. — 11799]

Strpljen spašen.

Patientia vincit omnia. — 20833f, 39415b1

Bolje ikad nego nikad.

Potius sero quam nunquam. — 22105a

Bolje ista, nego' ništa.

Parum accipere plus est quam nihil omnino. — 3938911

[Melius putatur aliquam partem, quam nullam attingere. —
38191]

Таким образом, у всех исследуемых общеизвестных пословиц есть латинские параллели. Для других языков до сих пор не существует работ, которые базировались бы на экспериментальных данных об известности пословиц в настоящее время. Однако именно такие исследования, являясь примером диахронически

ориентированной семиотики культуры, позволяют получить представление о гомогенности или гетерогенности, общности или специфичности определенных культурных областей. На Балканах, например, огромное значение имело бы сравнительное изучение сербского и хорватского материала, очень важными могли бы оказаться здесь также проблемы общеевропейских, балканских и славянских пословиц (и, следовательно, культур). Экспериментальные исследования (т.е. филологические исследования, основанные на эмпирических данных) помогли бы решить многие вопросы без идеологических пристрастий.

7. Перспективы

Из этих соображений, как кажется, ясно, что теоретическое и практическое изучение пословиц, стоит только включить его в рамки семиотики культуры, далеко выйдет за пределы собственно паремологии и фольклористики. Однако гораздо важнее то, какие могут вытекать из подобного изучения следствия для *эмпирической*, ориентированной на *синхронию* и *диасхронию* *семиотики культуры*. Если согласиться с этой мыслью, то можно с помощью исследования пословиц вывести парадигмы семиотики культуры и, таким образом, создать эмпирическое направление этой науки.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Этим лицам во время опроса пословицы зачитывали вслух.
- ² Конечно, систематический анализ всех встречающихся вариантов — особенно в соотношении с данными о возрасте, месте жительства, поле и т.д. опрашиваемых — сулит много выводов не только о наиболее употребительных сегодня пословицах, но и о социальной, местной или возрастной специфике; однако такой анализ остался за рамками нашего исследования.
- ³ Поскольку все ответы в Задаре и (с единственным исключением) в Загребе содержали вариант "po jutru", эта версия была учтена (об этом подробнее см. Grzybek-Skara-Bošnjak 1993).
- ⁴ О проблематике синхронного изучения текстов подробнее см. Grzybek-Skara-Bošnjak 1993.

- 5 Единственное исключение составляет уже упомянутая выше по- словица *Dobar dan se po jutru roznaje* [Хороший день узнают по утру], к которой нет латинской параллели. — Вандер (III 723/7) приводит ряд параллелей к похожей немецкой пословице *Am Morgen erkennt man den Tag*: албанскую Хороший день показывается утром, турецкую День видно по рассвету, итальянскую *Dal mattino si conosce il buon giorno* или *Il buon di comincia da mattina*. На слово *Tag* "день" Вандер приводит к нем. *Ein guter Tag fängt des Morgens* [Хороший день начинается с утра] помимо итальянского эквивалента *Il buon di conosce (comincia) da mattina* следующий комментарий: "Сербы в Герцеговине также говорят: Хороший день узнают по утру."
- 6 Разумеется, было бы бессмысленно приводить для сравнения латинские переводы пословиц, сделанные в изданиях конца XIX в. — что, впрочем, неоднократно встречается в исследованиях.
- 7 Латинские пословицы приводятся по изд. Вальтера (Walther 1963–67) и Шмидта (Schmidt 1982–86) *Proverbia sententiaeque Latinitatis mediæ ævi*.
- 8 Следующим важным вопросом был бы вопрос о (древне-)греческих параллелях, который связан прежде всего с проблемой византийского влияния на Балканах; на эту тему существуют предварительные исследования Альтенкирха (Altenkirch 1909, и Касумовича (Kasumović 1911/12).
- 9 Altenkirch R. (1909) "Die Beziehungen zwischen Slaven und Griechen in ihren Sprichwörtern" // *Archiv für slavische Philologie*. Bd. 29, 1–47; Bd. 30, 321–364.

ЛИТЕРАТУРА

- Иванов–Топоров 1965 — Иванов Вач.Вс., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. (Древний период). М.
- Пермяков 1971 — Пермяков Г.Л. Паремнологический эксперимент. Материалы для паремнологического минимума. М.

- Пермяков 1982 — *Пермяков Г.А.* К вопросу о паремнологическом минимуме // Словари и лингвострановедение. Под ред. Е.М.Верещагина. М. С. 131-137 [= On the Question of a Russian Paremiological Minimum // Proverbium. Yearbook of International Proverb Scholarship. Vol. 6. The University of Vermont. P. 91-102].
- Čerasskij 1968 — *Čerasskij M.A.* Versuch der Konstruktion eines funktionalen Modells eines speziellen semiotischen Systems (Sprichwörter und Aphorismen) // Grzybek 1984. S. 363-378.
- Daničić 1871 — *Daničić Gj.* Poslovice. Zagreb.
- Dutz-Schmitter 1986 — *Dutz K.D., Schmitter P.* (eds.) Geschichte und Geschichtsschreibung der Semiotik. Fallstudien. Münster.
- Eimermacher 1986 — *Eimermacher K.* (ed.) Semiotica Sovietica. Sowjetische Arbeiten der Moskauer und Tartuer Schule zu sekundären modellbildenden Systemen (1962-1973). Bd. 1, 2. Aachen.
- Eimermacher-Grzybek 1991 — *Eimermacher K., Grzybek P.* (eds.) Zeichen — Text — Kultur. Studien zu den zeichen- und kulturtheoretischen Arbeiten von V.V.Ivanov und V.N.Toporov. Bochum.
- Eimermacher-Grzybek-Witte 1989 — *Eimermacher K., Grzybek P., Witte G.* (eds.) Issues in Slavic Literary and Cultural Theory. Studien zur Literatur- und Kulturtheorie in Osteuropa. Bochum. [= Bochum Publications in Evolutionary Cultural Semiotics. Vol. 21].
- Fleischer 1991 — *Fleischer M.* Die Semiotik des Spruches. Kulturelle Dimensionen moderner Sprüche (an deutschen und polnischem Material). Bochum. [= Bochumer Beiträge zur Semiotik. Bd. 29].
- Grzybek 1983 — *Grzybek P.* Die Komposition der Detektiverzählung — Psychosemiotische Überlegungen zur Struktur 'ihrer' Spannung // Kodikas Code — Ars Semeiotica. 6, 3/4, 219-325.

- Grzybek 1984 - Grzybek P. (ed.) Semiotische Studien zum Sprichwort. Simple Forms Reconsidered I. Herausgegeben von Peter Grzybek und Mitarbeit von Wolfgang Eismann. Tübingen. [=Kodikas Code - Ars Semeiotica. 7, 3/4. Special Issue].
- Grzybek 1991 - Grzybek P. (ed.) Cultural Semiotics: Facts and Facets - Fakten und Facetten der Kultursemiotik. Bochum. [=Bochumer Beiträge zur Semiotik. Bd. 26].
- Grzybek 1984 a - Grzybek P. Überlegungen zur semiotischen Sprichwortforschung // Grzybek 1984. S. 215-250.
- Grzybek 1984 b - Grzybek P. How to do things with some Proverbs. Zur Frage eines parömisches Minimums // Grzybek 1984. S 351-358.
- Grzybek 1986 - Grzybek P. Zur Entwicklung semiotischer Sprichwortforschung in der UdSSR // Dutz-Schmitter 1986. S. 383-409.
- Grzybek 1987 - Grzybek P. Foundations of Semiotic Proverb Study // Proverbium. Yearbook of International Proverb Scholarship. Vol. 6. The Ohio State University. P.39-85.
- Grzybek 1988 - Grzybek P. Sprichwort und Fabel. Überlegungen zur Beschreibung von Sinnstrukturen in Texten // Proverbium. Yearbook of International Proverb Scholarship. Vol. 5. The University of Vermont. P. 39-67.
- Grzybek 1989 a - Grzybek P. Studien zum Zeichenbegriff der sowjetischen Semiotik (Moskauer und Tartuer Schule). Bochum. [=Bochumer Beiträge zur Semiotik. Bd. 23].
- Grzybek 1989 b - Grzybek P. Invariant Meaning Structures in Texts (Proverb and Fable) // Eimermacher-Grzybek-Witte 1989. P. 349-389.
- Grzybek 1990 - Grzybek P. Kulturelle Stereotype und stereotype Texte // Koch 1990. S. 300-327.
- Grzybek 1991 a - Grzybek P. Neurosemiotik - Kultursemiotik. Farbwahrnehmung und Farbbezeichnung als Beispiel eines integrativen Konzepts // Eimermacher-Grzybek 1991. S.97-186.

- Grzybek 1991 b - *Grzybek P.* Textsemiotik: Semiotik des Textes? // *Jachnow-Suprun 1991*. S. 5-35.
- Grzybek 1991 c - *Grzybek P.* Einfache Formen der Literatur als Paradigma der Kultursemiotik // *Grzybek 1991*. S. 45-61.
- Grzybek 1991 d - *Grzybek P.* Sinkendes Kulturgut? Eine empirische Pilotstudie zur Bekanntheit deutscher Sprichwörter // *Wirkindes Wort*. 2. S. 239-264.
- Grzybek 1992 - *Grzybek P.* Probleme der Sprichwortlexikographie (Parömiographie): Definition - Selektion - Klassifikation // *Meder-Dörner 1991*. S. 195-223.
- Grzybek 1993 - *Grzybek P.* Empirische Kultursemiotik am Beispiel der Sprichwortforschung // *Semiotische Berichte* (в печати).
- Grzybek-Chlostá 1993 - *Grzybek P., Chlostá Ch.* Grundlagen der empirischen Sprichwortforschung // *Proverbium. An International Yearbook of Proverb Scholarship*. Vol. 10. The University of Vermont (в печати).
- Grzybek-Chlostá-Roos 1993 - *Grzybek P., Chlostá Ch., Roos U.* Ein Vorschlag zur Klassifikation von Sprichwortvarianten bei der empirischen Sprichwortforschung // *Sandig 1993*.
- Grzybek-Škara-Bošnjak 1993 - *Grzybek P., Škara D., Bošnjak Z.* Der Weisheit der Gasse auf der Spur. Eine empirische Pilotstudie zur Bekanntheit kroatischer Sprichwörter // *Zeitschrift für Balkanologie*. 29 (в печати).
- Ihwe 1971 - *Ihwe J.* (ed.) Literaturwissenschaft und Linguistik. Bd. 2. Frankfurt/M.
- Jachnow-Suprun 1991 - *Jachnow H., Suprun A.B.* (eds.) Лингвистика текста - Textlinguistik. Минск.
- Jakobson 1960 - *Jakobson R.* Linguistik und Poetik. // *Ihwe 1971*. S. 142-178.
- Kanyó 1981 - *Kanyó Z.* Sprichwörter - Analyse einer einfachen Form. Ein Beitrag zur generativen Poetik. Budapest; The Hague.

- Kasumović 1911/12 - *Kasumović I.* Hrvatske i srpske narodne poslovice spram grčkih i rimskih posloicâ i krilaticâ // Rad JAZU. Knj. 189. S. 116-276; knj. 191. S. 68-264.
- Roch 1981 - *Koch W.A.* Poetizität. Skizzen zur Semiotik der Dichtung. Hildesheim; New York.
- Koch 1990 - *Koch W.A.* (ed.) Natürlichkeit der Sprache und der Kultur. Bochum. [=Bochumer Beiträge zur Semiotik. Bd. 18].
- Kohlschmidt-Mohr 1958 - *Kohlschmidt W., Mohr W.* (eds.) Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte. Bd. 1. Berlin, 2¹⁹⁵⁸.
- Lotman 1970 - *Lotman Yu.M.* Die Structur des künstlerischen Textes. Frankfurt/M., 1973.
- Lotman-Uspenskij 1971 - *Lotman Yu.M., Uspenskij B.A.* Über den semiotischen Mechanismus der Kultur // Eimermacher 1986. S. 853-880.
- Meder-Dörner 1992 - *Meder G., Dörner A.* (eds.) Worte - Wörter - Wörterbücher. Vorträge im Essener Linguistischen Kolloquium 1983-1989. Tübingen.
- Mohr 1958 - *Mohr W.* Einfache Formen // Kohlschmidt-Mohr 1958. S. 321-328.
- Morris 1938 - *Morris Ch.W.* Grundlagen der Zeichentheorie. Frankfurt/M., 1979.
- Permjakov 1973 - *Permjakov G.L.* Zur Frage einer parömiologischen Ebene der Sprache // Grzybek 1984. S. 251-256.
- Permjakov 1979a - *Permjakov G.L.* Die Grammatik der Sprichwörterweisheit // Grzybek 1984. S. 295-344.
- Permjakov 1979b - *Permjakov G.L.* Universales Thematisches Verzeichnis // Grzybek 1984. S. 433-443.
- Sandig 1993 - *Sandig B.* Europhras 1992. Tübingen (в печати).
- Shmidt - *Schmidt P.G.* (Hrsg.) Proverbia sententiaque Latinitatis medi aevi acrecentioris aevi // Lateinische Sprichwörter und Sentenzen des Mittelalters und der früheren Neuzeit in alphabetischer Anordnung. Bd. 1-3. Göttingen,

1982-1986.

Walther - Walter H. (Hrsg.) Proverbia sententiaque Latinitas
medii aevi // Lateinische Sprichwörter und Sentenzen des
Mittelalters in alphabetischer Anordnung. Bd. 1-5. Göttin-
gen, 1963-1967.

Wander 1867 - Wander K.F.W. Deutsches Sprichwörterlexikon.
Leipzig.

Wenzel 1990 - Wenzel P. 'Einfache Formen' - Ein Feld für die
Erkenntnis struktureller Stereotypen in der Literatur //
Koch 1990. S. 179-191.

P. Grzybek

EMPIRISCHE KULTURSEMIOTIK
AM BEISPIEL DER SPRICHWORTFORSCHUNG

Mit Ergebnissen einer explorativen Pilotstudie
zur Bekanntheit kroatischer Sprichwörter

Zusammenfassung

In diesem Artikel legen wir die Ergebnisse einer explorativen Pilotstudie zur Bekanntheit kroatischer Sprichwörter vor und stellen wir die Frage, welche weitreichende Konsequenzen sich aus der theoretischen und empirischen Sprichwortforschung für die synchron und diachron ausgerichtete empirische Kultursemiotik ergeben. Wenn ein Sprichwort als "Minimal-Modell" eines künstlerischen Textes und als "sekundäres modellierendes System" angesehen werden kann, dann lassen sich am Beispiel des Sprichworts bzw. der Sprichwortforschung in der Tat Paradigmen der Kultursemiotik ableiten.

К. КАВАФИС — М. КУЗМИН, АЛЕКСАНДРИЙЦЫ

Они могли бы встретиться. Непосредственно, в 1895 году, когда совершая "сказочное... по небывалости" ¹ путешествие (Константинополь, Афины, Смирна, Александрия, Каир, Мемфис), Кузьмин посетил родной город Кавафиса. Или же опосредованно в литературе, в 1900-е годы, если бы об этом позаботился Михаил Ликиардопулос, секретарь редакции "Весов", начинавший свое сотрудничество в журнале с рецензирования греческих книжных новинок и обзоров греческой культурной хроники. Одновременно в афинских литературных журналах "Панафинэа" и "Нумас" Ликиардопулос публиковал статьи о культурной жизни в России. Помимо критики он успешно занимался переводами и мог бы стать замечательным посредником между русской и греческой литературами, однако новые литературные увлечения, в частности О. Уайльдом, в конце концов вытеснили из обширного круга его литературных занятий греческую тематику.

Ни Кузьмин, ни Кавафис в его русско-греческих публикациях не упоминаются. Между тем с Кузьминым он был знаком достаточно близко. В служебной переписке Ликиардопулоса от имени редакции "Весов" письма к Кузьмину ² выделяются уважительной сердечностью и содержат восторженные отзывы о его книгах. В одном из изданий "Скорпиона", сборнике Обри Бердслея, подготовка которого затянулась на годы ³, они участвовали вместе: Ликиардопулос переводил прозу, Кузьмин — стихи. Что же касается Кавафиса, то соседство с ним в нескольких номерах журнала "Панафинэа" не позволяет предположить, что Ликиардопулос не читал Кавафиса; особенно значителен тот факт, что первая развернутая корреспонденция Ликиардопулоса под новой рубрикой "Письма из Москвы" появилась в ноябрьской книжке "Панафинэа" за 1903 год вместе с исторической статьей о Кавафисе Г. Ксенопулоса, щедрое признание которого явилось ранним и очень далеким провозвестником суда потомков.

Помимо фактора случайности, который может быть решающим в сфере литературных связей, не состоявшаяся тогда творческая

встреча весьма родственных по духу поэтов, может иметь немало иных объяснений, излагать которые в этой работе было бы неуместно⁴. Существенно, что поэты все-таки встретились, почти век спустя, в наши дни, в современных исследованиях, посвященных их творчеству, в сознании читателя, к которому они могут теперь приходиться вместе.

* * *

К моменту, когда они могли встретиться в Александрии, в мае 1895 года, и Кавафис и Кузмин выходят из душевного кризиса, остро пережитой ими романтической неудовлетворенности средой и собой. У Кузмина, который на десять лет моложе, отголосок этой бури запечатлен фотографически, в дневнике, где упоминается его попытка к самоубийству⁵, у Кавафиса — в ранних стихотворениях, значительная часть которых не была им опубликована. "Романтическому" душевному состоянию поэтов соответствуют в это время их романтические литературные привязанности. О своем "безумном" увлечении "романтизмом немцев и французов" пишет Кузмин⁶. У Кавафиса явственной печатью еще не преодоленного исходного романтического влияния (Афинская романтическая школа, Гюго) отмечены многие стихотворения 90-х годов.

По сути дела все последнее десятилетие XIX века, особенно первая его половина, проходит у Кавафиса в творческих метаниях: параллельно с упорной романтической линией возникает ("Ассоциации с Бодлером", 1891), развивается и затихает символистская нота, а в серии жанровых миниатюр, также протянувшейся через все десятилетие, оттачивается "парнасская словесная живопись". Для Кузмина, еще не вступившего на литературное поприще, его "бросания" проявляются в интенсивных духовных исканиях и колебаниях читательских пристрастий, в частности — между "западным" и "русским" направлением: "То я ничего не хотел, кроме церковности, быта, народности, отвергал все искусство, всю современность, то только и бредил D'Annunzio, новым искусством и чувственностью"⁷.

Пользуясь сравнением самого Кузмина, уподобившего свои "бросания" колебаниям маятника, "все слабее и слабее" укло-

нящегося" в те же разные стороны, перед тем как остановиться", можно сказать, что в начале 1900-х годов "колебания" поэтов утихают. Обретение себя, своего поэтического почерка происходит у них почти одновременно, но у Кавафиса этому предшествовала длительная стадия подготовки, публикаций, от многих из которых он впоследствии молчаливо отречется, тогда как у Кузмина эта предварительная стадия осталась неизвестной читателю: принято считать, что он сразу же предстает сложившимся мастером, и единственная оговорка в этой связи касается лишь первой его поэтической публикации — в альманахе "Зеленый сборник стихов и прозы" (1905).

Поэты с ироническим складом ума, они теперь сторонятся романтической возвышенности (Кавафис в зрелости станет убежденным противником еще стойкой в греческой поэзии романтической традиции), однако романтические влечения юности не изживаются в них окончательно: они теплятся подспудно, в свойственной им обоим потаенной, сокровенной "муке идеала". У Кавафиса она ощутима в высоком нравственном кодексе человеческого достоинства, у Кузмина — в прорывах к метафизическим сферам, к экстазу онтологического поиска. Символизм, в атмосфере которого сложилась их творческая индивидуальность, не вовлек их в русло школы, не подчинил их творческую манеру заданному течением изобразительному коду, однако бесспорно развил в них "двойное зрение" — реально осязаемого и сущностного, чуткое восприятие многозначности явлений⁸. Символ послужил им концептуальным художественным принципом "организации жизни", ключом к модели, воплощающей "усиленное представление о ней"⁹.

И дебют Кузмина в середине 1900-х годов, и афинские публикации этого же десятилетия Кавафиса поразили современников, но очень по-разному. Кузмин был признан сразу же — и читателем, и критикой, Кавафису же суждено было пройти долгий путь непонимания и непризнания. Во многом по-разному складывалась их жизнь: Кузмин — в водовороте столичной литературной и художественной среды, писатель-профессионал, "апостол петербургских эстетов", Кавафис же — скромный служащий Управления мелиорации в Александрии, тяготящийся своим социальным положением, страдающий от невозможности безраз-

дельно посвятить себя поэзии, от замкнутости "маленького города", где "так мало свободы".

Впрочем, в облике Кавафиса тех лет, судя по описаниям современников, было что-то сходное с образом "поэта-денди", каким изображали Кузмина¹⁰. Согласно свидетельству критика М.Перидиса, в начале века Кавафис вращался в космополитических кругах Александрии, держал фаэтон, одевался весьма изысканно, носил красивые галстуки и кольца. Светскость и "любезную церемонность" выделяет в словесном портрете Кавафиса Г.Ксенопулос: "Он молод, хотя уже не первой молодости. Смугл, как истинный уроженец Египта, с черными усиками, в очках, одет по александрийским понятиям комильфо — на английский манер... Речь его оживлена, пожалуй, чуть напыщена и изысканна, манеры чрезвычайно деликатны..."¹¹. Особое внимание Ксенопулоса привлекли "молнии черных глаз" Кавафиса, открывающие "целый мир" — "человека широкой мысли и художественной одаренности". О необычайно "выразительных", "огромных", "загадочных", "мудрых" глазах Кавафиса позднее напишут многие греческие писатели, познакомившиеся с поэтом в последние годы его жизни¹². Глаза — "огромные, черные" с фаюмских портретов (М.Волошин), "огромные, удивительные "византийские" глаза"(Г.Иванов), "черные. Великолепные. Два черных солнца. Нет, два жерла, дымящихся" (М.Цветаева) царят в портретных описаниях Кузмина.

Похоже, что одновременно (хотя у Кузмина — менее радикально) произошло у обоих поэтов охлаждение к "дендизму и эстетизму" — в образе их жизни. Г.Иванов датирует эту перемену в Кузмине 1909 годом. М.Перидис пишет об устранении Кавафиса от светской жизни Александрии, начавшемся в 1907 году и полностью завершившемся в 1912 году. Начиная с этого рубежа Кавафис — "аскетичный поэт, познавший свою подлинную сущность... и всецело посвятивший себя совершенствованию своего искусства и делу его признания"¹³.

Признание и известность приходили к Кавафису хоть и медленно, но неуклонно, тогда как от Кузмина в послереволюционной России они столь же неуклонно уходили. Невзгоды переносились им стоически. Узкий круг молодых литераторов-поклонников, беседы об искусстве, неустанное творчество — в этой

жизненной формуле своих последних лет Кавафис и Кузмин опять-таки схожи. Схожи и воспоминания их собеседников, запечатлевшие обаяние их личности, феноменальную "александрийскую" эрудицию, мастерство и магию их живого слова.

На своем исходе XX век проявляет благосклонность к обоим поэтам, упрочив мировое признание Кавафиса, возвратив из долгого забвения Кузмина. На волне обостренного интереса современных исследований к литературному процессу начала века их творчество привлекает к себе пристальное внимание, и опыт сопоставительного анализа двух географически отдаленных и никак не соприкасавшихся друг с другом, но внутренне родственных феноменов позволяет пролить дополнительный свет на некоторые общие тенденции того захватывающего нас сейчас времени.

* * *

Как об "александрийском периоде русской литературы" отзывался об этом времени А.Блок, и аналогии в самом деле казались разительными. То же ощущение близкого рубежа, завершающейся эпохи, распадающихся связей и беспредельно расширяющихся горизонтов, та же поглощенность миром индивидуума, его ролью и возможностями в стремительно меняющемся мире, тот же культурный синкретизм, парение интеллекта, торевтика формы — мировосприятие, не знавшее границ пространства и времени, и "анахронизм", который так тесно был связан современниками с именем Кузмина, являлся общим, всемирно распространенным художественным кодом. Распространенным было и прямое обращение к эллинистической Эпохе (один из примеров — почитаемый и Кавафисом, и Кузминым А.Франс). Однако столь органичное вживание в эллинистическую Александрию, которое происходит в творчестве и Кавафиса, и Кузмина, являло собой нечто экстраординарное, феномен знаменательной парадигмы.

Искрометная легкость и изящество "Александрийских песен", распространявшихся и в музыкальном исполнении (на музыку автора), изумившая современников разговорная естественность¹⁴ — "изгибы живого голоса и его интонации" (М.Волошин), очарование "духа мелочей" принесли Кузмину успех у

публики, уставшей (как отмечали некоторые критики) от символистского "слога высокого" ¹⁵, и задали тон, во многом предопределивший восприятие всего дальнейшего творчества поэта ¹⁶. Кроме обозначенного выше, всеобщее восхищение вызывал и кузминский дар перевоплощений. Так, известная рецензия Волошина на первую, частичную публикацию цикла "Александрийских песен" в "Весак" (1906, № 7) построена на игре авторской фантазии, волею которой Кузмин представал воскресшим две с лишним тысячи лет спустя александрийцем, воспроизводящим в стихах сцены из своей прежней жизни. К этому же приему позднее прибегнет и Э.Голлербах: "Он родился в Египте... в солнечной Александрии, во времена Птолемеев. Он родился сыном эллина и египтянки... Все это забылось в цепи перевоплощений, но осталась вещая память подсознательной жизни" ¹⁷.

Нельзя не сопоставить эти отзывы с аналогичными признаниями греческой критикой протеевского дара перевоплощений у Кавафиса – "просто напросто его выдающейся способности *присутствовать в историческом времени*, т.е. быть *современником* Артемидора, но и Ороферна, Галаса, но и Юлиана, современником эпохи Ферназа и Иоанна Кантакузина. Это редкая способность интеллекта проникать в жизнь далеких эпох и людей, обитать в их городах, ходить по их улицам, переживать их чувства, видеть то, что видели они, приходиться в волнение от известий, которые волновали их, наконец думать, *как один из них*, о событиях, которые наводили их на размышления" ¹⁸.

Между тем устами критика В.Атанасопулоса Кавафис стремился подчеркнуть иной ракурс своих "анахронизмов": "Художнику позволено выбирать темы из любого периода истории – и греческой, и зарубежной. Испытывать волнение по поводу вопросов, которые волновали людей той эпохи... Достаточно, чтобы он смотрел глазами современности, а не глазами людей той эпохи, чтобы он был взволнован и тронут впечатлением, которое вызывают они *сегодня*, а не пытался воскресить то, что чувствовали тогда..." ¹⁹. К углубленной интерпретации исторических экскурсов Кавафиса призывал и другой молодой критик из ближайшего окружения поэта, Г.Врисимитзакис: "Пусть нас не обманут его исторические стихотворения. Кавафис прибегает к ним, чтобы представить нам самого себя или заключить в них

ту или иную философскую мысль..."²⁰.

Проникновения в такой же глубокий смысл александрийского мотива у Кузмина достигала и русская критика. Небольшая рецензия Н. Гумилева на "Сети" начиналась утверждением, что "Кузмин — поэт любви, именно поэт, а не певец", и далее отмечала, что "отдел «Александрийских песен» дает нам жизнь в высшем плане. Воистину не позади, но впереди нас его Александрия"²¹. А Блок, откликнувшийся на "Сети" не только восторженным письмом к Кузмину, но и рецензией, полагал, что Кузмин — "чужой нашему дню", но в то же время, читая его стихи, вспоминал "напряженное и тревожное ожидание" современного города, угадывал в них "сложную, печальную, близкую" душу поэта, его затаенную скорбь: "Именно эта скорбь заставляет стихи Кузмина быть не только красивыми, но и прекрасными. Ее надо понять и услышать... Какие бы маски ни надевал поэт, как бы ни прятал он свое сокровенное, — печали своей он не скроет"²². Любопытно, что к идее маски обратится и М. Волошин, оценивая некоторые портреты К. Сомова, художника близкого Кузмину, и находя в них "историческую важность документального свидетельства": "Для Сомова главное в человеке за его маской...", "...лица, изображенные Сомовым, живут в глубине самих себя, по ту сторону своего лица, собственно, сокровенную жизнь", "плоть лица — это маска, принявшая в себя черты внешних обстоятельств их жизни, а глаза — взгляд — пламя внутреннего творческого «Я»", "...за изысканно-культурной, тысячелетней маской Кузмина взгляд таинственно утомленный"²³.

Развивая эти давние тезисы и пользуясь инструментарием современных исследований, в частности — выдвинутой В. Н. Топоровым формулой "урочища", мы можем применить ее к александрийской модели Кавафиса и Кузмина. Александрийский "синкретический по происхождению и по характеру корпус впечатлений" мобилизуется поэтами для воссоздания родственной ему "структуры восприятия" внешнего мира; субъект описания отражается в урочище "как в зеркале, в связи с его отношением к данному урочищу и через него"²⁴. По выражению самого Кузмина, имеет место "попавший прямо в цель выбор непосредственных форм для непосредственной лирики"²⁵.

Нет сомнения, что художественное открытие Александрии с самого начала сознавалось поэтами как концептуальное открытие. Имеет смысл обратить внимание на то, как непривычно долго для Кузмина складывался, вылепливался цикл "Александрийских песен". Пять, вероятно, самых ранних, датированных 1904–1905 годами, так и не вошли в окончательный состав и увидели свет лишь в современном, наиболее полном мюнхенском трехтомном "Собрании стихов" (1977) Кузмина, подготовленном Дж. Мальмстадом и Вл. Марковым. Они сохранились в рукописи как пробы пера на подступах к генеральной теме (во всех ее основных разветвлениях): *Не во сне ли это было, | Что я жил в великой Александрии...*

Августом 1904 года датирован также не опубликованный "Харикл из Милета", первый кузминский "роман в стихах", воплощенный чуть позднее и в прозе и вкрапленный в "Повесть об Елевсиппе". Очевидно, портфель так никогда и не опубликованных автором произведений был не только у Кавафиса, но и у Кузмина, что опровергает известное утверждение Г. Иванова, будто Кузмин "включал" в свои сборники "все, что писалось"²⁶. Бросается в глаза и стилевая близость пробных неопубликованных жанровых миниатюр Кавафиса (особенно "Александрийского купца") с главами-эпизодами "Харикла из Милета" — параллельная разработка эпической и драматической (в монологах и диалогах) техники, овладение сюжетным развитием в рамках малой формы²⁷, шлифовка живой и точной детали.

Об интенсивности вживания в эллинистическую атмосферу, сопровождавшем рождение цикла "Александрийских песен", свидетельствует и то обстоятельство, что в тесном дружеском кругу "Кабачка Гафиза" Кузмин носил два эллинистических имени. Одним из них — Антиной — он подписал неопубликованное стихотворение "Друзьям Гафиза" (май 1906 года); под сдвоенным — Антиной-Харикл — он присутствует в стихотворении "Встреча друзей" другого участника кружка Вяч. Иванова. Антиной, которому Кузмин посвятит одну из самых ярких "Александрийских песен" — "Три раза я его видел лицом к лицу", станет одним из самых постоянных образов его поэзии.

По сравнению с первым составом (в публикации "Весов", 1906), окончательный состав "Александрийских песен" (в сб.

"Сети", 1908) предстанет не только обогащенным, расширенным, но и расчлененным на разделы, со "Вступлением" и "Заключением". "Вступление" вырастает в триптих: кроме первого, исходного стихотворения "Как песня матери..." в него войдет опубликованное немного позже²⁸ "Вечерний сумрак над теплым морем..." (возможно, оно виделось тогда поэту прямым продолжением первого, но в окончательном составе отступило на третье место) и новое, которое займет второе место, — "Когда мне говорят: «Александрия»". В этой форме "Вступление" с особой отчетливостью принимает программный характер: прекрасная, чувственная, мудрая Александрия возводится на пьедестал жизненного идеала. Если сравнить "Вступление" со стихотворением Кавафиса "Покидает Дионис Антония" (1910), где греческий поэт совершает аналогичное "урочищное" введение александрийского мотива ("Александрия означает счастье, успех", — расшифровывал свой символ Кавафис), нельзя не отметить их сходные структурные ходы: четкое композиционное членение (при синтаксической и тематической замкнутости, тезисности составных единиц, вместе с тем полностью подчиненных центральной идее), декларативные перечисления, активное использование риторических фигур ("...у риториков учились даром", — пишет Кузмин) — синтаксический параллелизм, просторы анафор, ключевых слов, видоизменяемой концовки.

Сразу вслед за "Вступлением" на первое место выдвигает "Любовь"²⁹ — вершинная ценность как для Кузмина, так и для Кавафиса, краеугольный камень их александрийской модели. Родственный характер их эротизма находит в александрийском материале наиболее благоприятные возможности самораскрытия, которое протекает в сходных психологических ситуациях и принимает сходные формы. Совпадают мимолетные портретные штрихи: "серые глаза", впервые мелькнувшие в ранних, неопубликованных "Александрийских песнях", "бледноватые смуглые щеки", "стройность стана" — у Кузмина, "прекрасные серые" или "сапфирно-синие глаза", "матовая кожа", "бледное лицо", "стройные скульптурные черты" у Кавафиса. Совпадают сюжетные линии: "Снова увидел я город" Кузмина и "Перед домом" Кавафиса. Совпадает исходная атмосфера недосказанности, совпадает и явственное параллельное движение ко все большей полноте

выражения в искусстве чувственной жизни, к преодолению ограничений, диктуемых принятыми нормами морали. В эллинизме, вобравшем в себя многие черты Востока, в декорациях Александрии, а затем и шире, греко-римского мира, и Кузмин, и Кавафис находят искомую чувственную раскованность, не переступающую впрочем границ, которые диктует им художественный вкус.

Примечательно, что и в знаковой системе Александрии, и вне ее развитие любовной темы часто происходит у них через посредство памяти. И не только в воссоздании эпизодов прошлого, воскрешающих "Тени Любви". В волнении настоящего момента сопутствующая память уже сейчас вносит элемент ностальгии, стремление *удержать в слове* "утрачиваемое время", увековечить его в искусстве. Предметом изображения подчас становится не столько само переживание, сколько память о нем, ее жизнь в поэзии. Примечательно еще и то, что эротическая лирика и Кузмина и Кавафиса чрезвычайно психографична. Многие, как "древние", так и современные, их стихотворения на тему чувственной жизни представляют собой миниатюрные психологические драмы, передающие сложный рисунок человеческих взаимоотношений (Г.Врисимитзакис писал о "психологических Одиссеях" в стихотворениях Кавафиса).

После двух любовных разделов — "Любовь" и "Она" — раздел "Мудрость" раскрывает мировоззренческую основу "Александрийских песен": приятие *малой жизни* с глубоко осознанным чувством любви (...*всею силою сердца и милой плоти!*) к прекрасному миру, к эфемерным *трупикам вещей*, к искусству, в которое поэт влагает *всю нежность*, к книгам, к другу (*уже далекому*); приятие неизбежной преходящести всего сущего; готовность к мужественной встрече со смертью *без сожаления о жизни* (у Кавафиса: *без жалоб и без мелочных обид*). Третье ("Как люблю я, вечные боги...") и четвертое ("Сладко умереть...") стихотворения этого раздела смыкаются в своем мироощущении с Кавафисовским "Покидает Дионис Антония", где стоическая готовность *ко всему* вырастает на фоне наслаждения *каждым звуком* уходящей жизни, *Александрии, которую теряешь*. "...Нам кажется, что сама мысль о предсмертном обострении восприимчивости и чувствительности эпидермы и чувства более чем справедлива, — напишет позднее Кузмин, апеллируя опять-таки к источнику

Александрии. — Поэты же особенно должны иметь острую память любви и широко открытые глаза на весь милый, радостный и горестный мир, чтобы насмотреться на него и пить его каждую минуту последний раз" ³⁰.

Как "просветленный фатализм" определяют жизненную философию Кузмина А. Лавров и Р. Тименчик ³¹, и это определение безусловно распространимо и на Кавафиса. Особенно, если подчеркнуть подразумеваемую в нем стоическую позицию, внутреннюю твердость духа, проявленную поэтами и в жизни, и в искусстве ³². Их последовательную верность себе своим принципам, своему независимому творческому пути, через который они пронесут Александрию — символ любви, красоты, человечности, терпимости, учености, художественной утонченности.

Проникновенно простившись с Александрией в "Заключении" "Александрийских песен", Кузмин не создал в дальнейшем другого целостного александрийского поэтического массива ³³. Однако в сборнике "Сети" он поставил этот ранний цикл завершающим — "как финал ³⁴ большой симфонии, где прежние темы и мотивы звучат вновь, объединяются, приобретают универсальность..." ³⁵. Словно подтверждая найденный тон, который намерен удерживать, даже тогда, когда не будет произносить заветного имени "Александрия".

Как справедливо отмечает Вл. Марков, "Александрия, которую Кузмин увидел еще до того, как стал поэтом, имела исключительное значение для его творчества. Это и печка, от которой он танцует, и «Рим», куда ведут его пути. Александрию встречаешь не только в кузминских рассказах, но и в его предисловии к стихам Ахматовой, в ней коренятся его гомосексуальная тема и его баснословная ученость; из нее потом разовьется его гностика. С нею связаны Александр Македонский его прозы и святая Мария Египетская в его стихах. Некоторые образы «Александрийских песен» встретятся позже, например, в «Глиняных голубках» вспомнятся «жасмин и левкой» и «мохнатая звезда». Кузмин настолько сжился с Александрией, что 2—3 век его стихов можно подчас принять за современность. Видимо, его особенно пленила своеобразная смесь расцвета и упадка в культуре этого города" ³⁶.

Она же пленила и александрийца Кавафиса, хотя произошло

это, как мы знаем, со значительным опозданием. На протяжении почти двадцати лет он черпал свои исторические сюжеты из самых разных эпох и литературных источников, почти не обращаясь к прошлому родного города. "Есть люди, считающие вполне естественным, что Кавафис говорит об Александрии, коль скоро он там родился и прожил всю свою жизнь, — писал Г. Сеферис. — Возможно, над этим стоило бы задуматься серьезнее. В 1909 г. Кавафису исполняется сорок пять лет, но Александрии он как будто еще не видит"³⁷. Художественное постижение возможностей, заложенных в локусе Александрии, опознание в ней своего "урочища" приходит со зрелостью, когда в "шуме времени" поэт угадывает "дыхание истории" и готов диагностировать его. По-видимому мы имеем дело как раз с тем случаем, о котором можно сказать: "...ценнее не то, что дается, но то что *обретается*, история не очень доверяет гениям "исторического" слуха и предпочитает тех, кто способен воспитываться на ее примерах"³⁸.

В хронотопе эллинистической Александрии, а затем, как мы уже отметили, шире, — всего греко-римского мира в передомные его моменты, и Кузмин, и Кавафис обнаруживают глубоко родственную им атмосферу и раскрывают ее в тех приметах времени, из которых состоит повседневность и незаметно складывается история. Подобно древним александрийцам, они стремятся закрепить в искусстве мимолетное мгновение, воссоздать его с "хрупкой пронзительностью" (Кузмин), с чутким вниманием к второстепенной, но столь значимой детали, "удивляясь, любя и размышляя", взирая "с точки зрения вечности и истины, а не беглого сегодняшнего дня"³⁹.

Однако сегодняшний день запечатлевается в их поэзии не только трепетной пульсацией ритма, воздухом времени, но и некоторыми острыми актуальными чертами. У Кузмина такие прорывы редки и относятся исключительно к революционному и послереволюционному периоду ("Римский отрывок", 1917, "Враждебное море", 1917, пьеса "Смерть Нерона", 1929), когда выход к "прямому" историзму, видимо, становился для него порой серьезным соблазном. Что же касается Кавафиса, то его размышления о современной истории, воплощаемые в исторических моделях, отличаются возрастающим упорным постоянством, своеобра-

зной политической проницательностью и заинтересованностью.

Александрийскую модель Кавафис примеряет не только к современному (и диахроническому) индивидууму, но и к современному (и диахроническому) историческому процессу, который диагностируется им и в глобальных закономерностях, и в характерных частностях. Как правило, именно через частности, где историческое проявляется сквозь призму конкретного и нередко периферийного⁴⁰ случая, поэт высвечивает контуры закономерности, особенно отчетливые, если читатель, явно побуждаемый автором⁴¹, предпримет несложный монтаж, найдет в россыпи стихотворений хронологические и сюжетные сцепления и сконструирует из миниатюр роман.

Вовлеченный в увлекательную игру творческого соучастия, он может, к примеру, начать с диптиха "В 200 годы до Р.Х." и "В большой греческой колонии, в 200 г. до Р.Х.", с момента, когда в видимом могуществе эллинистического мира уже намечаются первые трещины. Затем он откроет тему разрозненного, подтачиваемого внутренней междоусобицей противоборства эллинистических государств с Римом ("Битва при Магнесии") и проследит ее главным образом через трагическую судьбу сирийской династии ("Антиоху Эпифану", "Деметрий Сотер", "Недовольство Селевкида"), а также через примыкающие к этой серии стихотворения (например, "Послы из Александрии", "Ороферн", "Любимец Александра Вала"), проливающие на эту же тему дополнительный свет, но уже под другим углом зрения, в той технике игры светом и светотенью ("Свет в одном стихотворении, полусвет в другом"), которой так любил пользоваться поэт в осуществлении своих панорамных замыслов. Завершающим аккордом послужит александрийский тетраптих ("Александрийские цари", "31 год до Р.Х. в Александрии", "Цезарион", "В Малоазийском деме"), запечатлевающий крушение эллинистического мира.

Мысленно монтируя этот микророман — эпопею, читатель "выстраивает хронологию" (Т.В.Цивьян) истории греческого мира, которая чрезвычайно волновала Кавафиса во многих ее аспектах⁴². Вместе с тем структура этого исторического комплекса функционирует парадигматически, уже во вневременном пространстве, и, воспроизводя ее затем на материале раннехристианской эпохи, поэт значительно развивает и углубляет черты

исторической типологии, акцентируя внимание на универсальных проблемах человеческого сознания, индивидуального и массового. Историческая парадигма, воссозданная в живой плоти своего конкретного времени, обретает у него и экзистенциальные надвременные грани ("точность", но не "точечность" ⁴³), и поражающие нас возможности сугубо злободневного ее прочтения в свете новейшего исторического опыта XX века.

Показателен сдвиг в интерпретации, которую получает давняя тема Кавафиса — психология массы: от гражданской индифферентности ("Александрийские цари", 1912) к слепой фанатичной агрессивности (в цикле Юлиана и особенно в стихотворении "В окрестностях Антиохии", 1933). Провиденциальный характер этой грани в исторической парадигме Кавафиса был подтвержден известной исторической эволюцией 30-х — 40-х годов, и один из нашумевших вводных ее актов — поджог рейхстага — произошел как раз тогда, когда умирающий Кавафис в последнем своем стихотворении "В окрестностях Антиохии" писал о том, как конфликтующие с Юлианом антиохийцы подожгли храм Аполлона.

Провиденциальной можно назвать и интенсивную разработку зрелым Кавафисом темы раздвоенного человеческого сознания. Драма отчужденности, еще не ставшая тогда широким достоянием философии и литературы, воплощается поэтом в акцентируемом слове *чужой*. В нем сосредотачивается трагическое ощущение рассказчика-язычника из стихотворения "Мирис, Александрия в 340 г. после Р.Х." (1929), вдруг осознавшего, что и до смерти своего друга христианина Мириса он *всегда* был ему *чужим*. Типографская выделенность в тексте этих спаренных слов — "всегда" и "чужой" — опять-таки возводит кризисное духовное состояние "Александрии в 340 г. после Р.Х." (Кавафис неслучайно выносит ее в название стихотворения, рядом с именем Мирис) и, конечно же, вечную проблему человеческого одиночества в ранг типовой категории.

На стадии своего творческого старта и Кавафис, и Кузмин поддались обаянию парадигмы Одиссея. *Я аргонавт, Одиссей, через темные пропасти моря | В златую даль чудес иду*, — заключал своего раннего неопубликованного "Харикла из Милета" (1904) Кузмин, и в свете его поэтической эволюции *златая даль чудес* воображается нам аналогом "Итаки" Кавафиса, в ко-

торой греческий поэт видел не конечную цель, а радость пути, бесконечное счастье познания, приверженность *высоким помыслам и благородным чувствам*, трезвое и стоическое умение любить жизнь в том, что она дает, и упоение творчеством. Осуществление этой малой "александрийской" программы требовало немалого мужества, и конечный успех двух "александрийских" скептиков оставляет в истории литературы XX века след оптимистической парадигмы, свет не мощного, но все же стойкого и нужного людям маяка.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Михаил Кузмин. *Histoire édifiante de mes commencements* // Михаил Кузмин и русская культура XX века. Л., 1990. С. 151.
- ² ЦГАЛИ, ф. 232. 1. 268.
- ³ Объявленная в 1906 году книга вышла лишь в 1912 году.
- ⁴ В монографии "Михаил Ликиардопулос. Грек в среде русского символизма" (Μιχαήλ Λικιαρδόπουλος. Ένας έλληνας στο χώρο του ρωσικού συμβολισμού. Αθήνα, 1989) я обстоятельно исследую вопрос о том, насколько влияли на дифференцированную позицию Ликиардопулоса в сфере русской и греческой литератур такие факторы, как его ангажированность символистскими идеями "Весов", учет запросов греческой литературной среды, а также его собственные весьма радикальные в 1900-е годы политические взгляды.
- ⁵ М. Кузмин. *Histoire édifiante de mes commencements*. С. 150-151.
- ⁶ Там же. С. 150.
- ⁷ Там же. С. 153.
- ⁸ При общей для них тенденции к "прекрасной ясности" выражения картина их поэтического мира амбивалентна, а у позднего Кузмина тяготеет к герметизму.
- ⁹ В.Н.Топоров. Заметки о Кавафисе // Балканские чтения-2. М., 1992. С. 99.
- ¹⁰ Георгий Иванов. Петербургские зимы // Георгий Иванов Стихотворения. Третий Рим. Петербургские зимы. Китайские тени. М., 1989. С. 362-363.
- ¹¹ Γρ.Βενόπουλος. Ένας ποιητής // Νέα Εστία. 1963. № 872.

Σ. 1443-1444.

- ¹² См.: С.Б.Ильинская. Константинос Кавафис. На пути к реализму в поэзии XX века. М., 1984. С. 294.
- ¹³ Γ.Π.Σαββίδης. Οι χαβαφικές ἐχθρόσεις. Αθήνα. 1966. Σ. 197.
- ¹⁴ И Кузмина, и Кавафиса по праву можно назвать "разговорными" поэтами, ориентирующими "гибкое" слово на "свободное повиновение мысли" (В.Вейдле). Их новации в этом направлении: прозаизация поэтической речи, ее "неправильности", введение в нее как архаизмов, так и "низкой" лексики, функциональное многозначное использование скобок — получили диаметрально противоположную оценку современников. Кузмин был понят и принят, Кавафис же долго оставался мишенью острой критики и насмешек.
- ¹⁵ Георгий Иванов. Петербургские зимы. С. 368.
- ¹⁶ Изящество — вот пафос поэзии М.Кузмина. — писал, рецензируя сборник "Сети", В.Брюсов. — Все равно, выступает ли он перед нами в хитоне изысканного александрийца, верного ученика Эпикура, или в шелковом камзоле французского птиметра, или прямо говорит о себе, — везде и всегда он хочет быть милым и красивым и немного жеманным. Все, даже трагическое приобретает в его стихах поразительную легкость, и его поэзия похожа на блестящую бабочку, в солнечный день порхающую в пышном цветнике" (В.Брюсов. Собрание сочинений. Т. 6. М., 1975. С. 340).
- ¹⁷ Цитируется по изданию: М.Кузмин. Избранные произведения. Л., 1990. С. 5.
- ¹⁸ Τίμου Μαλάκου. Καβάφης 2. Αθήνα. 1963. Σ. 156-157.
- ¹⁹ См.: Στρατής Τοίρχας. Ο πολιτικός Καβάφης. Αθήνα, 1974. Σ. 38.
- ²⁰ Γ.Βρισσιλιτάκη. Το έργο του Κ.Π.Καβάφη. Αθήνα, 1975. Σ.9.
- ²¹ Н.С.Гумилев. Письма о русской поэзии. М., 1990. С. 75.
- ²² А.Блок. Собрание сочинений. Т. 5. М., 1962. С. 290-291.
- ²³ М.Волошин. Лики творчества. Л., 1988. С. 282, 283.
- ²⁴ В.Н.Топоров. Аптекарский остров как городское урочище (общий взгляд) // Ноосфера и художественное творчество. М., 1991. С. 200.
- ²⁵ Цитируется по изданию: М.Кузмин. Избранные произведения. Л., 1990. С. 8.

- ²⁶ *Георгий Иванов*. Петербургские зимы. С. 365.
- ²⁷ Эпико-драматический склад художественного мышления Кавафиса и Кузмина, их тяготение к естественному воссозданию саморазвивающейся действительности, сюжетность и сценичность их малых поэтических форм, своеобразная и многообразная циклизация могут послужить объектом специального исследования. Творческая связь их поэзии с технологией современной прозы не раз уже отмечалась, однако изучена еще недостаточно.
- ²⁸ В романе "Крылья" ("Весы". 1906, № 11).
- ²⁹ Следующий раздел "Александрийских песен" — "Она" как бы подчеркивает, что раздел "Любовь" посвящается "Ему".
- ³⁰ *В.И.Топоров*. Об историзме Ахматовой // *Russian Literature*. XXVIII. 1990. P. 288.
- ³¹ *А.Лавров, Р.Тилленчик*. "Милые старые миры и грядущий век". Штрихи к портрету М.Кузмина // М.Кузмин. Избранные произведения. Л., 1990. С. 13.
- ³² Эта грань их жизненной и творческой позиции долго оставалась непонятой. Достаточно вспомнить категорическое утверждение Г.Иванова о том, что Кузмину "не хватало одного — твердости" (с. 368), или же фрейдистскую теорию Т.Маланоса о роли страха в формировании творческой манеры Кавафиса.
- ³³ Среди многочисленных разрозненных отголосков "Александрийских песен" можно выделить "Боги, что за противный дождь" в "Новом Ролла", "Римский отрывок", "Звезду Афродиты".
- ³⁴ На самом деле "Александрийские песни" явились и прелюдией и финалом, красной нитью всей первой творческой фазы Кузмина. Судя по дате, которую поэт ставит под "Заключением": 1905–1908, дополнения и композиционная обработка цикла, столь существенная для понимания его замысла растянулась на все эти годы.
- ³⁵ *Вл.Марков*. Поэзия Михаила Кузмина // М.Кузмин. Собрание стихов. Мюнхен, 1977. Т. 3. С. 334.
- ³⁶ Там же. С. 334–335.
- ³⁷ *Г.Σεφερίс*. *Δοκίμες*. Ἀθήνα, 1974. Σ. 412.
- ³⁸ *В.И.Топоров*. Об историзме Ахматовой. С. 280.

- ³⁹ М. Кузмин. Стихи и проза. М., 1989. С. 384.
- ⁴⁰ В своем предпочтительном внимании к периферийным фигурам и эпизодам, о которых "в истории немного осталось" "невнятных слов" и которые "тем свободней" могут воссоздать поэты "в своем воображении" (Кавафис. Цезарион), и Кавафис и Кузмин непосредственно следуют александрийской традиции.
- ⁴¹ Один из способов такого побуждения — выносимые Кавафисом в названия стихотворений красноречивые, повторяющиеся даты.
- ⁴² Подробнее об этом: С.Б.Ильинская. Константинос Кавафис. С. 197-209.
- ⁴³ См.: Т.В.Цивьян. Числа у Кавафиса // Балканские чтения-2. М., 1992. С. 118-123.

S. B. Ilyinskaya

K. KAVAFIS — M. KUZMIN, THE ALEXANDRIANS

Summary

These two poets — a Greek poet and a Russian poet — met with each other in time (1890s to 1930s) and in a single poetic world (similar themes, poetical techniques — striving for *beautiful clarity*, rhetorical asceticism, particular attention to language, and stylization-cum-transformation and, even, methods they used in creating their own images); they even could have met in space, Alexandria, but this never *Alexandria*, a myth city, and Kavafis's Alexandrian poems and Kuzmin's *Alexandrians Songs* served as a starting point for establishing a profound affinity between the two poets and for searching for other parallels in their creative work.

ДВЕ ЗАМЕТКИ О ПОЭЗИИ КАВАФИСА

I

Кавафис

и средиземноморский культурно-исторический круг

"Жалкая" Греция, "жалкие" греки, "жалкий" греческий — таковы распространенные клише "греческости" (*graecitas*) нового времени у тех, кто соизмеряет дни нынешние с днями прошлыми, железный век с золотым. И в этой оценке — многое, от жадности-сострадания до брезгливости и даже презрения.

С конца XIX в. эта *graecitas* вышла к рампе и начала свое слово-ответ; уже в нашем веке, впервые после двух тысячелетий (или несколько менее, если считать Плотина и Прокла), она достойно ответила "попрекающим", начав смыкать ту великую, от Гомера до Каллимаха, и разорванную дугу с вновь выстраиваемой ее частью, которая когда-нибудь может быть увидена как продолжение первой. В этом "ответе" — Кавафис на первой, заглавной строке трехтысячелетней культуры, ибо он прочное связующее звено этих двух "дуг". В мировой поэзии XX в. он также в первом ряду. Тем обиднее, что русский читатель только в самое последнее время стал приобщаться к явлению Кавафиса: за редчайшими исключениями для него он еще не свой.

В теме средиземноморского культурно-исторического круга Кавафис — отмеченная фигура по крайней мере в трех отношениях: его поэзия укоренена в самой почве этого круга, говорит о нем (она голос того средиземноморского пространства, о котором ею и говорится, — "авторerefлексия"), и сам автор — "средиземноморец": то, о чем он пишет, видится им не со стороны, не извне, не издалека, но изнутри, из той близости, в которой субъект и объект описания слиты почти до неразличимости. Кавафис, действительно, представитель "средиземноморского" психо-ментального типа в особом его варианте, определенном наиболее интенсивным звеном — докусом "средиземноморскости" (условно — александризм — эллинизм) и "персоналогической" индивидуальностью поэта.

Эта "средиземноморская" психо-ментальность вовсе не исчер-

пывается (и тем более не объясняется всецело) жизненным опытом человека, родившегося, жившего и умершего в Александрии, почти три года проведшего в Константинополе и прожившего в Афинах. Этот опыт — без дополнительных усилий — гарантирует лишь экстенсивную "средиземноморскость", тот субстрат, на котором могла сложиться и вырасти идея "средиземноморскости" как культурного и специально литературного феномена, к чему приближались в той или иной степени и некоторые другие из современников Кавафиса. Но поэт избрал трудный вариант, который открыл ему интенсивную глубину "средиземноморской" идеи. Для этого ему нужно было выйти за пределы "средиземноморской" психо-ментальности и увидеть ее со стороны как целое, которое никогда не может быть вполне адекватно увидено изнутри, но только с некоей внеположенной этому целому точки зрения (разумеется, нет необходимости говорить, что, не пережив лично и глубинно эту идею изнутри, нельзя адекватным образом увидеть целое ни с какой внеположенной ему точки зрения). Семь лет, проведенных в Англии, глубокое знакомство с культурой Запада, усвоение ее идей и образов, осознание самого ее типа, существенно отличающегося от "средиземноморского", стало возможным благодаря усиленным занятиям литературой, филологией, философией, историей и, конечно, языками. Это новое, к восприятию которого он уже был подготовлен своим воспитанием в детстве и которое было испытано в ряде трудов по литературоведению и поэтике, посвященных английским и французским авторам (Шекспир, Китс, Гарди, Бодлер и др.), позволило ему осмыслить свою собственную "средиземноморскость" и пережить ее как событие внутренней жизни.

Структура средиземноморского культурно-исторического пространства, голосом которого выступает поэзия Кавафиса, может быть эксплицирована в виде двух "подструктур": концентрической в чистом виде, с одной стороны, и, с другой, некоей противоположной, наслаивающейся, "покрывающей", прорастающей из одного "концентра" в другой и "заражающей" его своими признаками. Наглядно эту ситуацию можно было бы представить как последовательность разноцветных концентрических кругов, в которых цвет каждого "концентра" в большей или меньшей мере распространяется на остальные круги, как бы заражая их своими характеристиками.

Конечно, Кавафис — прежде всего александриец, и об этом он всегда помнит: Ты должен написать... | чтобы в каждой строчке (οἱ στίχοι) было нечто от нашей жизни (ἀπό τὴν ζωὴν μας), | чтобы каждый оборот и самый из ритм (ὁ ρυθμός) гла-сил, | что об александрийце из писал александриец — ...γι' Ἀλεξανδρινό γράφει Ἀλεξανδρινός ("Об Аммене, умершем в воз-расте 29 лет в 610 году" — "Γιὰ τὸν Ἀμμόνη πού πέθανε 29 ἐτῶν, στὰ 610) [тексты цитируются по: К.П.Καβάφης. Ἀπαντα ποιητικά. Ἀθήνα, 1990]. Об Александрии он говорит в стихах более, чем о чем-либо другом, хотя внимательный читатель за-метит, что это "многоговорение" по сути дела скупо, сдержан-но, почти лишено явного пафоса и эмоциональности. Но цену "александрийскому" поэт знает. Главное в эпитафии преждевре-менно умершего юноши, — что он александриец: εἶναι θαμέως ὁ ὠραῖος Εὐρίων. | Παῖδί Ἀλεξανδρινό... ("Могила Эвриона" — "Εὐρίωνος Τάφος").

И, пожалуй, лишь однажды поэт приоткрывает читателю, что значит для него Александрия, удерживаясь, однако на последней грани. Да, это Антония (правда, кроме названия стихотворения ни разу более не упоминаемого) покидает Дионис (собственно — θεός), и предполагается, что Антоний должен оставить Алексан-дрию. Но в ситуации Антония переживается своя возможность расставания с Городом (а в поэтическом пространстве Кавафиса грань между возможностью и ее осуществлением минимальна и, пожалуй, неприципиальна). Оттого здесь это сочетание чувства пронзительной катастрофичности и мужественной, заранее отка-зывающейся от утешений и даже объяснений сдержанности. Когда внезапно в час глубокой ночи | услышишь за окном оркестр не-зримый | (божественную музыку и голоса) — | судьбу, которая к тебе пережилась, |...| оплакивать не вздушной понапрасну. | Давно готовый ко всему, отважный, | прощайся с Александрией, она уходит (ἀποχαίρετα τῆρ, τὴν Ἀλεξάνδρεια πού φεύγει). | И главное — не обманись, не убедь | себя, что это сон, ошибка слуга, | к пустым надеждам зря не спускаю. |...| к окну уве-ренно и твердо подойди | и вслушайся с волнением, однако без жалоб и без мелочных обид | в волшебную мелодию оркестра, | внемли и наслаждайся каждым звуком, | прощайся с Алексанδρι-ей, которую теряешь — κι ἀποχαίρετα τῆρ, τὴν Ἀλεξάνδρεια πού χάνεις ("Покидает Дионис Антония" — "Ἀπολείπειν ὁ θεός

Ἁγίων)."

Но Александрия важна и сама по себе, и вовсе не обязательно быть александрийцем по рождению. Само пребывание в Александрии по-особому значимо: человек как бы находится на некоей исторической сцене и испытывает чувство исторической ответственности. В стихотворении "Сражавшиеся за Ахейский союз" ("Ἐπὲρ τῆς Ἀχαικῆς Συμπολιτείας πολεμήσαντες") свидетель гибели мужественно павших за родину греков кончает свое свидетельство так: *Написано ахейцем в Александрии | в седьмой год царствия Латира Птолемея* (Ἐτραφε ἐν Ἀλεξάνδρειᾳ ὑπὸ Ἀχαιοῦ...). Позже Сеферис на личном опыте по достоинству оценил это стихотворение и особенно его концовку: после разгрома Греции, сражавшейся так же мужественно, как некогда ахейцы, он оказался в изгнании и тоже в Александрии. Там-то он и вспомнил, что эти строки Кавафис написал непосредственно перед тем, как окончательно рухнула казавшаяся столь близкой к осуществлению идея восстановления "Великой Греции", и, как бы перенимая эстафету, усвоил эту концовку и себе — *Написано ахейцем в Александрии | в тот год, когда была разбита Нация*". Или другой случай — *Красивый, как Эндимион, Иапис Антониу | был из селвы, где читали синагогу*. Он ждал того благословенного времени, когда, ... *оставив поиски прекрасного | и вместе с ними строгий эллинизм | с его неукротимым поклоненьем | молочно-белым рукотворным формам*, он осуществит полностью свою мечту навек | *остаться верным сыном иудеев*. Но александрийские соблазны ему было не дано преодолеть: *Но это были только лишь слова — | Искусству и Неодолимой Неге | он поклонялся, сын Александрии* ("Иудей /50год/" — "Τῶν Ἑβραίων /50 Μ.Χ./").

Здесь нет необходимости подробнее говорить ни об Александрии Кавафиса, ни о кавафианской "александрийскости" и его "эллинизме": во-первых, об одном много писалось (ср. работы Перидиса, Темелиса, Циркаса, Петерса, Голфинга, Боуры, Биена, Лиддела, Якобсона и Колаквидеса, Ильинской и особенно недавнюю книгу *E. Keeley. Cavafy's Alexandria. Study of a Myth in Progress. Cambridge., Mass., 1976*; о "греческом стиле" в контексте эллинизма писал другой большой греческий поэт — Сеферис, 1966), а о другом тоже писалось немало, и все последующее так или иначе о том же.

Но поэт не только "александриец": он еще и "грек" и "гре-

ческое" образует следующий круг, который шире "александрийского", хотя иногда и не обладает той напряженной единственностью, той степенью личной переживаемости, что "александрийское". В Александрии поэту не нужно каких-либо скреп: плоть от плоти Города, он сам держит все "александрийское" в сборе. "Греческое" слишком широко разбросано по Средиземноморью — материковая Греция, Малая Азия, Близкий Восток, Египет, острова, Италия (Великая Греция), — чтобы не нуждаться в скрепах. (Да только на каком из тысяч островков | остался дом его? — живут повсюду греки [...ἔγνωρίζε... | μήτε ποιά ἡ πατρίς του μέσ στό μέγα παρῆλλήριον], — гадают моряки, когда в плавании скончался молодой грек Эмис, а они не знают, где живут его родители, чтобы сообщить им о смерти сына ("В порту" — "Εἰς τό Ἐπίγειον"). Есть путешествия, совокупность морских путей, связывающих все греческое воедино, но этого мало. Нужна главная скрепа, в конечном счете все остальное и определяющая. И она есть — *magna lingua Graeca*, великий язык, обладание которым — достойное удивления чудо (Κάτοχος τῆς ἑλληνικῆς θαυμάσιος). Знание греческого всегда отмечено — и когда оно совершенное, и когда оно — у не-грека — просто хорошее. Редкая искусенность (обученность-знание) в греческом важна Кавафису и тогда, когда он пишет о юноше, которому грозит смерть (μέ σπάνια ἑλληνομάθεια). Когда преждевременно умирает Мирис, христианин, его друг (Я), язычник, не решающийся войти в жилище, где лежит покойный, вспоминает, как Мирис читал стихи "с его завидным чувством греческого лада" (μέ τῆν τελεία του αἴσθησι τοῦ ἑλληνικοῦ ρυθμοῦ), и отдает себе отчет в потере — Я понимал, кого и что я потерял — | навеки, безвозвратно потерял, — | ат, сколько нежности вместило сердце! ["Мирис /Александрия, 340 год/" — "Μύρις Ἀλεξάνδρεια 340 Μ.Χ."]).

Антиохия гордится не столько великолепием своих зданий, улиц, окрестностей, не столько царями, учеными, мастерами, торговцами, сколько своим родством, тем, что она с давних пор гречанка (παλαίθεν ἑλληνίς), см.: "Гречанка искони" — "Παλαίθεν ἑλληνίς". "Греческий язык — мое сокровище", — говорит молодой сириец из Антиохии, проживший полгода в Александрии, — знаю, да как еще знаю Платона и Аристотеля, | риторов и поэтов — всех тебе не упоминать ("Когда бы позаботились" —

"Ἄς φρόντιζαν", ср. выше). И вообще знание греческого чужеземцами подчеркивается особо, и поэт не стесняет себя высокими оценками, когда речь идет о не-греках. *Иудеи — о да, иудеи всегда, иудейский закон — для них прежде всего. | Но если обстоятельства потребуют, | то греческая речь их совершенна* (καί τῆς ἑλληνικῆς λαλιᾶς εἰδόμενος), *| и греческих царей, и тех, что стали греками, | супруги не чуждаются — но только как равные...*, говорится об иудейском царе Александре Яннае и его жене ("Александр Яннай и Александра" — "Ἀλέξανδρος Ἰανναῖος καί Ἀλεξάνδρα"), ср. также "Иудеи" ("τῶν Ἑβραίων. 50 М.Х.").

И в самом деле, разве не дороги не-грекам и греческий язык, и их, пусть заемное, вторичное эллинизмо? Вот плывут они из Греции к любимым берегам Египта, Кипра, Сирии, родным для них, и радуются. Предаются воспоминаниям о своей азиатской "греческости" или греческой "азиатскости", о счастье-несчастье принадлежности двум языкам, двум культурам, двум типам темпераментов. — ... *И можно ли насмешками | над этим [над радостями предстоящей встречей с родиной. — В.Т.] эллинов унизить в нас? | Признаем правду: эллины и мы, | да, эллины, и никуда от этого не деться, | но в нас любовь, в нас — пыл и страстность Азии...* ("По пути из Греции" — "Ἐκάνωρος ἀπό τῆν Ἑλλάδα"). Но свою связь с греческим языком и эллинским духом ощущает и тот знатный и тщеславный "Филэллин", заботящийся о своем изображении (ты позаботься об искусной гравировке. | Величье, строгость в выражении лица. | А диавелу лучше сузить: лично мне | претят широкие, парфякские — ты знаешь. | И надпись греческую сделай, как обычно, | со вкусом, в меру, без напыщенных излишеств. |...| Всего же строже поручаю присмотреть я |...| чтоб после гравировки "Царь", "Спаситель" | изящно надпись бы легла "Филэллин". | И ты не вздумай-ка острить на эту тему, | что где тут эллины и как сюда попали, | откуда позади Фраат и Загра вдруг эллины взялишь? | Поскольку нынче это пишут легионы | гораздо больше даже варваров, чем мы, | и мы напишем, мы другим ничем не хуже. |...| Так вот и мы не чужды эллинского духа ("Филэллин" — "Φιλέλλην").

Что такое быть истинным греком, можно узнать из надгробной надписи Антиоха, царя Коммагены. Он был справедлив, мудр, му-

жествен (δικαίος, σοφός, γενναῖος), но главное — Ἑλληνικός | ἰδιότητα δὲν ἔχ' ἢ ἀνθρωπότης τιμιωτέραν, а выше истиннейшего эллина — только боги (εἰς τοὺς θεοὺς εὐρίσκονται τὰ κέραν) ("Эпитафия Антиоха, царя Коммагены" — "Ἐπιτύμβιον Ἀντιόχου, βασιλέως Κομμαγητῆς"). Изгнанный из Каппадокии Ороферн оказался в Ионии, где абсолютную природу наслаждения | он так бесстрашно, так по-эллинически познал (ποῦ ἄφοβα, κ' ἑλληνικά ὅλως διόλου ἐγκώρισε πλήρη τὴν ἡδονή); хотя в душе всегда он — азиат и варвар, | но речь, манеры, вкусы — тут он эллин, | одет по-гречески... | он блещет самой совершенной красотой ("Ороферн" — "Ἐροφέριος"); однако последнее слово — за душой: когда в Каппадокию пришли сирийцы и сделали Ороферна царем, он предался наслаждениям уже не "по-эллинически": хватал сокровища, пошло хвастался, невзыскательно веселился.

И таких "филэллинов", псевдо-греков, греков на час и/или по обстоятельствам много: "греческость" прорастала повсюду, но далеко не всегда она приносила благие плоды: нередко она порождала только комплекс неполноценности, как у владыки Западной Ливии Аристомена (не только шепелем, но и в манерах — грек): купил много книг, был немногословен, производил впечатление глубокомысленного человека, но глубокомысленным — увы! — он не был | Случайный и ничтожный человек. | Знал греческое шик и одежду, | манерам греческим немного обучился | и весь дрожал от страха — как бы не испортить | то кеплос впечатление досадным срывом | на варваризмы в греческой беседе... ("Владыка Западной Ливии" — "Ἡγεμὼν ἐκ Δυτικῆς Λιβύης"). Но все-таки само немногословие и стеснительность отчасти оправдывают варварского "грека": не его вина слабость в греческом. И только о тидеславном поэте-графомане, который так много ... истисал папируса пустого, | по-гречески с трудом подбирая к слову слово (καὶ τόση ἔντασις σ' ἑλληνική φρασιολογία), | что больше к стихотворству ему ототы нет ("Вот он" — "Οὗτος Ἐαῖος"), — Кавафис может сказать с неодобрением, тоже, однако, сдержанным.

И еще одна "греко-чужезычная" ситуация: умирает 29-летний поэт Аммон; его друга Рафаила просят сложить лишь несколько стихов для надгробной надписи — хорошего, тонкого вкуса и отточенных, гладких (Κάτι πολὺ χαλαίσθητον καὶ λεῖον); греческий Рафаила прекрасен и музыкален (Πάντοτε ὠραῖα καὶ μουσικά

τά ἑλληνικά σου εἶναι), но нам сейчас, нам нужно все твое искусство, | чтобы нашу любовь и скорбь чужой язык вместил египетский (точнее — Σέ ξένη γλῶσσα ἡ λύπη μας κ' ἀγάπη μας περνοῦν. | Το αἰγυπτιακό σου αἶσθημα χύσε στήν ξένη γλῶσσα) ("Об Аммене...").

Греческий язык выводит за собой греческую литературу, философию, историю, мифологию, сам дух эллинизма и его носителя — "истиннейшего" грека. Знаков этого "греческого" начала в поэзии Кавафиса очень много: более того, оно не просто им изображается, описывается, но "разыгрывается", сама его поэзия — одно из высочайших проявлений эллинского духа, Именно греческий язык, греческая культура, греческий дух "держат" Средиземноморье и скрепляют разные члены его тела, то там, то здесь преобразуемые "эллинским" духом, который ставит последний акцент на том, что можно назвать χόσμος ἑλληνικός. Как "греческое" увидено, а до этого, пожалуй, почувствовано через "александрийское", так "эллинистическое", а потом и все "средиземноморское" увидено, почувствовано и пережито через "греческое".

Г.Врисимитзакис, опубликовавший еще в 1927 г. свои воспоминания о предвоенной Александрии, на фоне этого космополитического города, с его утонченной некогда культурой и мудростью и в атмосфере "чаяний, идеалов, нетерпения", свойственных кругу молодых людей, к которым он принадлежал, замечает "странного человека", которого он "уже никогда не переставал любить, уважать и почитать, чем глубже его узнавал, — человека тонкого и благородного. Этот человек был древним эллином; неведомо как, он смог сохранить в этом городе древнюю душу. Глаза его, видевшие на много веков назад, не переставали в то же время улавливать настоящее, окружающую его действительность, в которой он вращался столь легко и изящно... Не отрывая глаз, мы следили за его речью, познавая от него эпоху, с которой условия нашей жизни позволяли нам свободно общаться. "Эллинофил", "Итака", "Ионическое", "Скульптор из Тиана", "Сатрапия" — потому что мы имеем в виду, конечно, Кавафиса — стихотворения, при создании которых мы присутствовали, явились для нас окнами, через которые пролился солнечный свет — свет радости, он вошел в нас, согрел наше зрение своими золотыми лучами и омыл наши души. О, прекрасные предвоенные годы!

Те в Александрии, кто не узнал тогда Кавафиса, который, как каждая подлинная личность той эпохи, жил жизнью, удвоенной интенсивности, — не узнал подлинного Кавафиса" (цит. по кн.: С.Б.Ильинская. Константин Кавафис. М., 1984, 143–144). Нужно только отметить, что это "древнегреческое" в Кавафисе было особого рода: ему была придана та неизвестная Древней Греции острота и напряженность, которая появилась в свете последующей истории эллинизма и при свете той современной культуры, в которой органически соединились "александрийское" и "западно-европейское" (в воспоминаниях о Кавафисе в нем нередко видели что-то "английское") и лучшим носителем которой был сам поэт.

Но между "греческим" и "средиземноморским" у Кавафиса стоит "эллинистическое": оно не только средостение между тем и другим и не просто транзитный пункт средиземноморской истории, но колыбель, плод которой — совокупное творчество греческого, римского, ближневосточного гения; сам же этот плод стал великим собирающим началом того "средиземноморского" комплекса, которому более чем чему-либо другому вове обявана вся европейская культура. В этой собирательной роли — главное в эллинизме, а его исключительная чувствительность к "шумам времени" и способность к сфере мета-операционного объясняют значение этого исторического периода и явления, его определившего.

О связи Кавафиса с эллинистическим периодом и его культурой, естественно, писали и пишут, но все-таки кажется, не поставлен главный акцент: современный поэт Кавафис (современный и как наш старший современник, и как создатель поэзии, которую не только нельзя определить как устарелую архаизирующую, "историческую", но которая во всех отношениях стоит на уровне самых высоких достижений поэзии нашего времени, и сама, наряду с относительно немногими другими образцами, этот уровень определяет) — продолжатель той традиции, которая сложилась более двух тысячелетий назад и по своему исходно-собирающему локусу называется александрийской поэзией. Кавафис, конечно, не стилизатор и не эпигон, и продолжатель он лишь в том смысле, в каком можно говорить о продолжении как о творческом развитии, о духе преемства, не исключающем ни слишком далеких отклонений, ни "другого" родства, ни наличия собственных задач и целей, т.е. собственной поэтической суверенности. Важно

и другое — наличие такого контекста и такой линии, которые позволяют увидеть Каллимаха и Кавафиса в одном поэтическом пространстве, хотя, конечно, и не единственном для них.

Два тысячелетия слишком большая дистанция, чтобы говорить о непрерывной линии преемства и реальном историческом наследовании. В данном случае существеннее преемство самого духа, который, вписываясь в новый контекст, может проявлять свою единую суть весьма по-разному. И все-таки уместно представить себе и некие реальности, объединяющие Кавафиса с александрийцами. Две тысячи лет назад Кавафис ходил бы не в свой департамент или контору, но в тот же Мусейон, что и Каллимах, разве что не занимал бы в нем столь высокого положения, как последний (о библиотеке Кавафис вспомнил в стихотворении "Могила Лисия-грамматика"; кстати уже в юные годы Кавафис был усердным посетителем александрийских библиотек). Птолеми-Лагиды были также общей симпатией обоих поэтов: привязанность к ним, биографическая в одном случае, литературно-"идеологическая" в другом, не вызывает сомнения. И по самому своему типу, по своим интересам и пристрастиям Кавафис продолжает традицию образа александрийского поэта эпохи эллинизма — книжного человека, филолога, ученого, знатока мифа, мастера отточенной формы, "торевта" (эту поэтическую форму сам Кавафис определяет эпитетами *χαλαίσθητος* и *λεῖος*, ср. *τορευτική*, *τορευτικός*: *τορεύω* при старых александрийских коннотациях этих слов), причем — надо помнить — книжность, эрудиция, "искусственность", умышленность никак не исключают подлинности и жизненности. Но главное даже не в этом, а в сходной типологии самих поэтических форм, их ведущих принципов и, наконец, в самом характере смены некоей предыдущей и влиятельной традиции (условно — "гомеровской" в одном случае, "афинской" /XIX в./ в другом) и смены ее парадигм при продолжающемся учете и даже известной ориентации на определенные ценности старой традиции. Каллимаховский принцип "Большая книга — большое зло", ставший пословицей, был принят и Кавафисом, мастером малой (иногда "очень малой") формы, в ряде случаев почти эпиграмматической. В обоих сравниваемых случаях ("старые александрийцы" и Кавафис) размываются границы устойчивых ранее жанров и всей их системы. Эпитафии Кавафиса (излюбленный поэтом тип текстов), как бы продолжающие богатую александрийскую

традицию, не столько жанровая форма, сколько элементы тематического цикла. Общим является и принцип отбора элементов парадигматического ряда, проецируемых на синтагматическую ось. Отбирается далеко не самое известное, часто вообще не вошедшее в тематически-персонажную парадигму, иногда подчеркнуто второстепенное, практически неизвестное. Но и тогда, когда приходится обращаться к хрестоматийному, из него берется некий нетривиальный фрагмент, разыгрываемый в нетривиальном же ракурсе (повышенная селективность увеличивает функциональную роль момента, частности, детали, которые начинают выступать теперь как представители целого, как определенная метонимическая или метафорическая конструкция).

Эта перестановка акцента в обоих случаях особенно большие следствия обнаруживает в сфере "мифологического": меняется сама трактовка мифа — отчасти "мифологическое" растворяется в жизненной обыденности, снимается (или вводится в новые рамки) ею, но отчасти само "мифологическое" в отдельных своих частях мифологизируется: из мифа как традиции, как некогда уже пережитого, выстраивается некое новое, живое и актуально переживаемое "мифологическое". Отчасти эта черта характеризует "старых александрийцев", но особое значение она приобретает у Кавафиса. [Здесь приходится не согласиться с ценной и богатой пронципательными наблюдениями статьей Иосифа Бродского "На стороне Кавафиса". Имея в виду подзаголовки книги Кили о Кавафисе и выдвинутое Сеферисом понятие-идеологему "миф в развитии", Бродский пишет, что "миф — это, главным образом, принадлежность доэллинистического периода, что похоже, что слово «миф» выбрано неудачно, особенно если вспомнить собственный Кавафиса взгляд на всевозможные пошлые подходы к теме Греции: мифо- и героепроизводство, националистический зуд и т. д."].

Но миф — категория универсальная в качестве принципа организации жизни, введения ее из сферы "непрерывного" в сферу "дискретного", как универсальна и категория ритуала: первая "поворачивается спиной к непрерывности", вторая — лицом к лицу с нею. Именно поэтому миф и "мифологическое" не только не исключают "реальную жизнь" (и не противопоставляются ей), но, наоборот, выступают как усиленное представление о ней. Конечно "миф" Кавафиса, как и "старых александрийцев", относится к иному типу, чем доэллинистический, но он все-таки

в неменьшей степени, чем последний, миф. "«Исследование метафоры в развитии» — подошло бы не хуже", — пишет Бродский, и это верно в двух отношениях: метафора и есть форма выражения мифа, во-первых, и она есть специфическая и неединственная форма. Конечно, "Александрия Кавафиса — это не вполне графство Йокнапатафа... Это, прежде всего, запущенное, покинутое место, на той стадии упадка, когда чувство горечи ослабляется привычностью разложения". Но ведь Александрия Кавафиса не только *это* место или, несколько иначе, — за *этим* местом для Кавафиса всегда стоит и вечная Александрия — Ἀλεξάνδρεια αἰώνια — и, следовательно, не только город-метафора, но и город-миф. В смысле сказанного выше Кавафис, несомненно, мифологичен, но по-своему, не так, как Гомер или Каллимах. Но он помнит и гомеровские мифы ("Троя", "Погребение Сарпедона", "Кони Ахилла", "Итака" и др.), и мифы "старых александрийцев". *А что касается до женщины из их рода, то она —* | Все Береники, Клеопатры, какую ни возьмешь прямо отсылает к каллимаховой поэме "Кудри Береники", известной по её изложению в переводе Катудла (LXVI), и к мифологизированным образам Клеопатры. Вероятно, в столь часто повторяющейся в поэзии Кавафиса теме преждевременно умершего прекрасного юноши (ср.: "Желанья", "В порту", "Емельян Монаи, александриец", "Могила Евриона", "Об Аммоне", "Мирис", "В месяц Атир", "Аристобул", отчасти "Болезнь Клита" и др.) можно видеть возвращение-оживление старой мифологической схемы, связанной именно с этим ареалом — Адонис, Осирис, Антиной как мифологизированный образ и др.

К более широкому кругу античных воплощений темы Рока восходит и тематически выстраиваемый поэтом миф о судьбе, выборе и о том, что можно было бы назвать "гностико-провиденциальной предназначенностью" (о чем — в другом месте). Наконец, обращаясь в сфере "исторического", Кавафис разыгрывает свои, индивидуальные формы мифологизированной истории (нужно помнить и об опытах обращения к "историческому" у "старых александрийцев" — полуисторические поэтические рассказы, точнее мифолого-исторические формы малого эпоса — "эпидлий"). В более широком плане "мифологическое" и "историческое", даже тогда, когда они предельно разведены и противопоставлены друг другу, суть два взаимодополняющих типа организации "непрерыв-

ного".

Перечисленные до сих пор схождения и параллели между поэзией "старых александрийцев" и Кавафисом таковы, что делают вероятным ожидание общих черт и в их "греческом" стиле — в языке и поэтике в их взаимосвязи. Главная объединяющая черта — их "антиазианность", установка (в целом) на известный аскетизм в использовании изобразительных средств, на скупость в отношении приемов, которые кажутся слишком прямыми и слишком экстенсивными (сравнения, эпитеты и т.п.), и одновременно на интенсификацию метафорической образности. Благодаря этому у Кавафиса (вероятно, и у александрийцев, хотя показать это сложнее) интеллектуализм, "объективность" и связанная с нею определенная "холодность" умеряются "субъективностью" и "теплотой" переживаемого поэтом содержания. Индивидуальное и субъективное вводятся в самое сердцевину объективного и "логическое" оказывается инфицированным "суггестивным" и сдержанно-эмоциональным, личным и даже лично пережитым, ставшим достоянием "актуальной" памяти, и тогда возникают видения "чувственной фантазии" (*Непрочь я обмануться ненадолго, | поверить, будто поглощен природой | ... | а не видениями чувственной фантазии — ...* $\chi\iota\ \delta\chi\iota\ \chi'\ \epsilon\delta\omega\ \tau\epsilon\varsigma\ \phi\alpha\upsilon\tau\alpha\sigma\iota\epsilon\varsigma\ \mu\omicron\upsilon,\ | \tau\epsilon\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\alpha\mu\iota\tau\eta\rho\epsilon\iota\varsigma\ \mu\omicron\upsilon,\ \tau\acute{\alpha}\ \iota\upsilon\delta\acute{\alpha}\lambda\mu\alpha\tau\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \eta\theta\upsilon\sigma\eta\varsigma.$ "Море утром" — "θάλασσα τοῦ Πρωῖου"). Острота прочувствованного и, казалось бы, незначительно-незначимое ($\acute{\alpha}\sigma\tau\eta\mu\alpha\iota\tau\eta$) указание, упоминание, штрих, соединившись, пресуществляют инертную эмпирическую ткань в живой глубинный смысл ее ("Кесарийон" — "Καίσαριων"). Так начинают жить стихом, как сказал другой большой поэт (*Вкусил от запретного плода. | Опустошенные, встают ... | ... Молчат. | Выходят крадучись — и не вдвоем, а порознь. | ... | Но завтра, послезавтра, через годы | нахлынет главное — и смелости придаст | твоим стихам, берущим здесь начало* ("Начало" — "Ἡ ἀρχὴ τῶν", ср. также "Я в искусство перенес..." — "Ἐχώμισα εἰς τὴν τέχνην"). Человек в поле неожиданности, случая, судьбы и в поле собственного незнания. Внешнее спокойствие человека и его жизни обманчиво: ближайшее будущее, следующий момент тихо являют страшное, как в стихотворении "Теодот" ("Ὁ θεόδοτος").

Наконец, Кавафис в своей поэзии продолжал тот человеческий тип и ту жизнь, какие сложились в эллинистическую эпоху. В

этом отношении особенно показательно стихотворение "Мимиямбы Герода" ("Οἱ Μιμίαμβοι τοῦ Ἡρόδου"). Оно — о связи с прошлым, о возвращении к своим истокам, облегченном неожиданной находкой текстов Герода в песках Египта: они — до слуха наше-го доносят высотою | веселый шум античных городов (...εὐθυμίας | ἑλληνικῶν ὁδῶν καὶ ἄγορῶν) | и жизнь, пропавшую за чередой годов | сегодня возвращают нам обратно, букв. — κ' ἐμβαίνομεν μαζί τιν εἰς τόν ζωρόν | βίον μιᾶς περιέρτου κοινωρίας ("дурной" вариант возвращения-повтора ср. в стихотворении "Все то же" — "Μονοτονία": однообразное повторение предлагает нечто абсурдное — такое надоевшее, бессмысленное, | что завтра уж на завтра не похоже, сегодня же — нас ожидает | Вчерашняя тоска и несуразность). Этот культурно-исторический тип александрийца-грека эллинистической эпохи явно обнаруживает себя в ситуации контакта (и соответственно — отношения) с не-греками или, точнее, с "недогреками" в плане духовного развития.

Не-греки же, как плывущие из Греции к себе на родину, в Сирию и Египет, но усвоившие себе греческую культуру, хотя и остающиеся чуждыми эллинам из-за того, что в них — "пыл и страстность Азии", полны чувством собственного достоинства — Нет, нам с тобой, философам, не пристало, | Гермипп, наших царькам угодобляться | ..., | чей греческий — эвельный, напоказ — | или македоненный (μακεδονικό) — вот слово! — облик | не может скрыть неодолимо рвущейся | наружу Мидии или Аравии, | какими бы уловками бедняги | всем насчет ни старались спрятать ит. | Нет, это нам с тобою не пристало. | Ни нас, ни греков недостойна эта мелочная спесь. | Кровь Сирии, египетская кровь | течет по нашим жилам. Нам ли ее стыдиться, | крови, которой следует гордиться? ("По пути из Греции").

Но александрийско-греческое, ставшее вечным образцом греческого в мире духовного, в сфере идей, исторически было преходящим явлением, одной страничкой в греческой истории, хотя в 200 г. до нашей эры мир эллинизма, ядром которого как раз и было александрийско-греческое, казался несокрушимым и вечным, и само лицемерие этого мира вызывало гордость, доходящую до эйфории. Правда, в этом эллинско-эллинистическом целом был один изъян, которому, казалось, можно было бы и не придавать особого значения: эллины были едины, все вместе, но среди них не было лакедемонян, и то, что их не было, было,

скорее благом — слишком уж неговорчивы и амбициозны были они. Недаром Александр Македонский после победы при Гранике велел начертать на трофейных персидских щитах знаменитую фразу, в которой лакедемонянам были противопоставлены греки как единое целое — "Ἀλέξανδρος Φιλίππου καὶ οἱ Ἕλληνες πλὴν Λακεδαιμονίων" ("исключая лакедемонян"). И в самом деле, ...
Ведь лакедемоняне были | не такими, чтоб их направлять и командовать ими, | как послушными куклами. Если действительно речь | о всегреческом войске (πανελληνία ἔσφρατεια), то в Спарте считали, что может | лишь спартаец возглавить его и отвагой зажечь. | Так что ясное дело — «без лакедемонян». И вот без них была одержана великая победа — над персами. Но и более того — над всем Востоком. А за этой победой нечто еще более важное — создание нового эллинского мира и сплочение "разных" греков в нечто единое и целое. Отсюда — пафос победы: Удивительному всегреческому походу (Κι ἀπ' τῆν θαυμάσια πανελληνίαν ἔσφρατεια), | беспримерному, победоносному, | увенчанному славою эллинский меч, | мы судьбою обязаны, мы, небывало великий | новый эллинский мир (ἑλληνικός καινούριος κόσμος, μέγας), | мы, наследники гордых предтеч. Отсюда же — широчайший геоэтнопанорамный взгляд на мировую "греческость": Мы — от александрийцев до антиохийцев, | от египетских греков до греков сирийских, | селевкийцы, лидийские греки | и персидские и остальные. | Мир обширных владений с его исключительным чувством | сообразного — гибкий при всех обстоятельствах [точнее и очень характерно — Μέ τις ἔσφρατμενες ἐπιχράτειες, | μέ τῆν κοικίλη δράσι τῶν στοχαστικῶν προσαρμογῶν "продуманных приспособлений"! — В.Т.]. | И единое наше наречье (Καί τῆν Κοινὴν Ἑλληνικὴ Λαλιά) донесли мы до Бактра, до Индии донесли (В 200 году до нашей эры" — "Στά 200 Π.Χ."). Стоило ли придавать значение этому единственному исключению — "без лакедемонян", — ни на что не повлиявшему впоследствии? Но обманчивы пути судьбы и бесшумны, как у Эриний (ср. "Шаги" — "Τά Βήματα"), ее шаги. В этом безмятежном и надежнейшем 200 году она бесшумно подошла к порогу "всегреческого" (πανελληνίος) дома-мира: именно в этом году началась катастрофа его. Через три года в результате римско-македонской войны Македония, страна Александра Великого, потерпела поражение, а спустя десять лет такое же пораже-

ние при Магнесии (ср. "Битва при Магнесии" — "Ἡ Μάχη τῆς Μαγνηρίας") понес Антиох III, и центр ближневосточного "гречества", царство Селевкидов осталось без большей части своих малоазиатских владений. Обе опоры мирового эллинизма были потрясены, а западная Великая Греция давно уже была под властью Рима, хотя все здешние греки еще "эллинизма связаны венцом" и потому во множестве стекаются в Сиракузы, чтобы услышать великого Тимолаоса: *И греки нашей западной Эллады* (Λυτικῆς Ἑλλάδος) — | *кто из Неаполя, кто из Марселя, | Таранто, Акраганта и Панорры, | из стольких градов Западных пределов* (τάς ὄχθας | τῆς Ἑσπερίας) ("Тимолаос-сиракузец" — "Τιμόλαος ὁ Συρακοῦσιος").

Впрочем, в том же 200 году до нашей эры уже догадывались о неблагоприятии, хотя и склонны были утешать себя. *Чтоб убедиться, что дела в колонии идут не так, как надо | достаточно одного взгляда, | но как-никак мы двинемся вперед* (ἔμπρός). Да и вообще трудности скорее порождаются реформаторами (οἱ Ἀναμορφωταί), чем жизнью — ... *Вечно нужно знать ил | всю подноготную, во всякую мелочь выискнуть, | чтобы идеи преобразованый* (μεταρρυθμίσεις) *в мозгу ил сразу возникли, | идеи преобразований — немедленных, срочных.* [...] *И чем дальше идут они в своих расчетах точных, | тем больше находят излишнего и устраняют тотчас | установления, которые не так легко устранить.* [...] *а мы довольствуемся тем, что может остаться | после столь тяжелых хирургических операций.* Но, Впрочем, лучше не спешить и оставить все так, как есть, ведь от добра добра не ищут: *Возможно, час ил [тяжелых испытаний. — В.Т.] долго не придет. | К чему спешить? Поспешность столь опасна* (Νά μή βιαζόμεθα εἶν' ἐπικίνδυνον κρᾶγμα ἢ βία). *Поспешные меры ведут к сожалениям вечным.* | Конечно, многое в колонии неладно — это ясно (Ἔχει ἄτοκα πολλά, βεβαίως καί δυστυχῶς, ἢ ἄκοιμία). Но несовершенство (ἀτέλεια) присуще делам человеческим. | *Ведь все ж мы как-то двинемся вперед* (τραφοῦμι' ἔμπρός) ("В большой греческой колонии в 200 году до нашей эры" — "Ἐν μεγάλῃ Ἑλληνικῇ ἀποικίᾳ, 200 Π.Χ."). Но это — голос простых людей, живущих где-то в стороне от тех мест, где решается судьба эллинистической эпохи. Правда, и опытный политик, македонский царь Филипп V, сам за семь лет до битвы при Магнесии потерпевший поражение от римлян при Киноскефа-

лах, услышав о поражении Антиоха III от них же, склонен (скорее, не вполне искренно) утешать себя — ... Что с того, что разбит | при Магнезии царь Антиох? Вся Эллада скорбит | по блестящему воинству. Весть о разгроме, | впрочем, недостоверна. Что знаем мы, кроме слухов, явно раздутых? И тут — нечто страшное, сбрасывающее маску союзнической солидарности с лица и обнажающее рознь, превосходящую силой голос единой крови: Ах, если бы так, | мы одной с ними крови, и все же он враг (Εἶθε. Γιατί ἀρχαῶ χ' ἐχθρός, ἤρανε μιά φυλή. | Ὅμως ἔνα «εἶθε» εἶν' ἀρχετό. Ἰσως χιόλας πολύ).

Но даже великий новый греческий мир (ἑλληνικός καινούριος κόσμος, μέγας) не исчерпывает "эллинистического". Точнее, "эллинистическое" включает в себя и иное — греческое. И как сладко перечислять все это много- и разнообразие даже тогда, когда оно уже "звук пустой". Вот александрийцы сходятся на блестящий парад, где каждого из троих претендентов назовут царем. И выбор произошел — Армян, лидийцев и парфян владыкой | всемогущим Александра нарекли. | Сирийским, киликийским, фригийским | владыкою был назван Птолемей. | Однако первым был Кесарийон — |...| Он вознесен был выше младших братьев, | провозглашен Царем среди Царей. Однако, хотя народ и сбегался к Гимнасию и криками восторга одобряли | (на греческом, арабском и еврейском) блестящий тот парад..., но разумные александрийцы знали, | что это было только представление и кроме того...знали ведь, что ничего не стоят, | что звук пустой — цари и царства эти ("Александрийские цари" — Ἀλεξανδρινοὶ Βασιλεῖς). Так в "эллинистическое" входит видимость, мнимость, и все-таки, пусть в отмеченные моменты, за многим и разным еще угадывается классическое греческое — Кто мы — армяне, ассирийцы, греки? — | не сразу догадываешься по виду. | Таков и наш Ремоний, но сегодня | его черты в неверном лунном свете | вернули нас к платонову Хармиду ("В царстве Осроев" — Ἐν Βόλει τῆς Ὀσροτιῆς).

Но сирийское, египетское, как и греческое, — исконная основа эллинизма. Иное дело — Рим. И позиция Кавафиса по отношению к Риму также продолжает "александрийско-эллинистический" взгляд на Рим: с ним не могут мириться, его принимают (поскольку, кстати, и он принимает эллинизм, вращая в него) и в этом "приеме" видят не только жесткую внешнюю необходи-

мость, но и свою особую позицию. Александрийские люди кабафийской поэзии знают, что зависит от Рима. Посольство из Александрии привезло в Дельфы богатейшие дары двух царственных братьев-соперников из рода Птолемеев и ожидает предсказаний оракула. Жрецы в сложном положении, и всю ночь спорят о судьбах царского дома. Наутро посольство отправилось обратно в Александрию, даже не поинтересовавшись ответом. Жрецы не находили себе покоя, что могло измениться за ночь? А дело решалось просто: ...скрыли послы, что из Рима известие принес гонец. | Отныне вещал оракул устами латинской знати — | Все споры дома Лагидов решались в римском сенате ("Посольство Александрии" — "Πρέσβεις ἀπ' τῆς Ἀλεξάνδρεια"); ср. также стихотворение "На италийском берегу" — "Εἰς Ἴταλικὴν Παράλιον".

Лишь однажды "антиримское" открыло себя несколько позднее: недовольный зритель уходит с Менандра — пьеса несуразная, слова пустые, стих убогий; поэт не выдерживает: Тебя испортила воздух Рима. Ты поешь | хвалу и заодно в ладоши бьешь | тому (как этот варвар прозывается? | Гавренцием, Теренцием [Γαβρέντιος, Τερέντιος]), кто был хорош | в латинских площадных комедиях — и все ж | в преемники Менандра пробивается ("Недовольный зритель" — "Θεατῆς Δυσαρεστῆμένου"); ср. также стихотворение "Гостеприимство Лагида" — "Λαγίδου Φιλοξενία": софист преподносит в Риме, в дни своей бедности, труд; ему в ответ: "Вот деньги. Взял — и прочь скорей. | Вся ваша мудрость так скучна, что жуки жрут". На это можно усмехнуться в душе и пройти мимо, но грустно видеть, как греческий отступает перед варварской латинской речью, как греки растворяются среди чужих и чуждых им народов. Так случилось на Тирренском побережье Италии: Был в Посидонии забыт язык родной Эллады, | ибо жители ее покои веков смешались | с чужими, растворяясь среди тирренцев и латинян. Но одно сохранили они — раз в год по-гречески богам справляли праздник, вспоминали предания дедовских времен, и греческие вслух слова произносили, | едва понятные, и то немногими. Но праздник кончался грустно: все помнили, что и они когда-то были греками |...| а что ж теперь? Куда пали, кем они стали? | И варварская жизнь, и варварская речь, | и греческий мир, увы, давно им чужд и далек (...νά ζοῦν καί νά ὁμιλοῦν βαρβαρικά | βγαλμένοι — ὡ συμφο-

ρά! — ἀπ' τόν ἑλλητισμό ("Посидонийцы" — "Ποσειδωνιάται").

Этот средиземноморский культурно-исторический круг определяется у Кавафиса прежде всего пространственно — от Италии-Рима и Западной Ливии до Сирии, Иудеи, отчасти Месопотамии (несколько раз упоминаются персидские земли, однажды Индия (я, житель Самюса, лежу, прохожие, | здесь, возле Ганга /καρὰ τόν Γάγγην/. В этом варварском краю | В нужде и горестях я жизнь провел свою. [...] ...Дорогами торговыми | я по морям поплыл, я золото любил, | на берег Индии /Εἰς Ἰνδικήν ὄστυν/ грозой заброшен был | и в рабство продан [...] и в свой последний час подумал об одном: | я смерти не боюсь, в Аид сойти готов, | своих сограждан там я повстречаю вновь | и буду говорить на языке родном /Καί τοῦ λοῖκου θά ὀμιλῶ ἑλληνιστί/). Греческий язык, на котором говорят в материковой Греции, великой Италии, на островах Средиземного моря, в Египте (Александрии), Малой Азии, Сирии, Иудее, т.е. в Восточном Средиземноморье и даже и за пределами этих стран, сильнее и глубже всего связывает этот культурно-греческий круг [поэт нередко, но нигде не теряя чувства меры, обозначает разнофактурность этого пространства — языкового, этнического, конфессионального, культурно-исторического, географического; см. выше о веере языков и народов (кстати сам поэт был полиглотом и знал многие языки Средиземноморья)].

Вслед за языком его же работу совершают литература, мифология, религия, философия, потом ремесла, торговля, мореплавание. Но более всего все-таки — тот дух высокого эллинизма, который был так глубоко прочувствован, усвоен и развит в поэзии Кавафиса, донесен до наших дней и нам передан. Вся поэзия Кавафиса — во славу этого духа эллинизма, который дал новые мощные импульсы всему этому средиземноморскому культурно-историческому кругу.

Сеферис, так много сделавший для понимания творчества Кавафиса, пронизательно и справедливо писал о том, что с определенного момента, примерно с 1910 года, "поэзию Кавафиса нужно читать и исследовать не как поток отдельных стихотворений, а как единое произведение в развитии..., завершаемое смертью. Думаю, что Кавафис «самый трудный» поэт в современной греческой литературе, и мы лучше постигнем его, если постоянно будем иметь в поле зрения все его творчество в

целом. Эта целостность — большое его достоинство..." (Г. Сеферис. *Δοκίμεις. Αθήνα, 1974. Τ. 1, 328, см.: С.Б.Ильинская. Указ. соч., 149-150*). В основе этого единства — единство взгляда, воспринимающего всю эмпирическую множественность и все ее разнообразие как целостную картину, которая сама по себе вовсе не претендует на полноту деталей и на художественную "микроскопию": напротив, поэт достаточно скуп на подробности и особенно искусен в элизиях, целостность же картины достигается особым даром "гештальтизма" — малым о многом, точнее, выбором того минимума, который однако, достаточен, чтобы представить не столько "многое", сколько целое, цельно-единое, и если "многое" все-таки присутствует, то скорее оно эксплицируется самим читателем из этого цельно-единого, потому что и читателю, особенно конгениальному автору, тоже свойствен "гештальтизм" — и свой собственный, и индуцированный поэтическим текстом.

Но и единство взгляда — не последнее объяснение кавафианского "цельно-единства". Единый взгляд, охватывающий всю картину, в данном случае рождается из единства переживания того, что разыгрывается в целом поэтического текста Кавафиса и что становится жизненным опытом, хотя происходило задолго до этой жизни. Сам же дар переживать дальше и чужое как близкое и свое, усваивать его себе предполагает чуткость и отзывчивость, которые составляют другой дар — восприимчивость, чему Сеферис придает такое большое значение, имея в виду феномен Кавафиса. "Интеллект, логическая острота, эрудиция для него чрезвычайно важны, но фундамент закладывает восприимчивость", — пишет Сеферис. Видя в Кавафисе "человека, дающего форму чувствам", он подчеркивает, что "даже мысль его функционирует посредством чувства" (Указ. соч., 433). Таким образом, именно восприимчивость поэта и дар переживания "исторического" как интегральной части своего личного жизненного опыта обеспечивают то "цельно-единство" духа, которое предопределяет и "цельно-единство" содержания и формы всей второй половины творческой деятельности Кавафиса. Этому "цельно-единству" как бы ассистируют "историческое" и "греческо-(эллинико-)средиземноморское". Первое определяет модус, в котором разыгрывается содержание, второе — и составляет тот круг, из которого это содержание формируется. И то, и

другое, как тугие обручи, еще теснее сплачивают элементы конструкции, а вся картина приобретает еще бóльшую цельность. [Этот выбор "исторического" модуса, акцент на нем объясняет как бы оттесненность пейзажа на периферию в стихах Кавафиса, хотя в "городских" стихах скупые обращения к пейзажу всегда очень точны и емки. Природа не чужда поэту, и по временам он как бы готов поддаться ее очарованию, но позволить себе этого он не может: обращение к "природному" было бы данью экстенсивному и изменой тому интенсивному, с которым связано как "историческое", так и "личное". Точнее всего о своем отношении к "природному" сказал сам поэт: *Пожалуй, здесь недурно постоять. | Не прочь полюбоваться я пейзажем, | лазурной чистотой морского утра | и солнечными красками песка. || Не прочь я обмакнуться ненадолго, | поверить, будто поглощен природой | (лишь в первый миг я был ей поглощен), | а не видениями чувственной фантазии* (χι ὄχι κ' ἔδῶ τέσ φαντασιές μου, | τέσ ἀναμνήρεις μου, τὰ ἰνδάλματα τῆς ἡριούης) ("Море утром" – "θάλασσα του Πρωϊού")].

Соединение первого и второго, "исторического" и "греческо-(эллинико-)средиземноморского", характеризующее один из весьма важных аспектов поэзии Кавафиса, строго говоря, не единственный пример в греческой поэзии XX века (другое дело – как это соединение осуществлено и какие следствия из него вытекают). Но здесь важнее иное – само это соединение в поэзии Кавафиса должно быть поставлено в соответствие с уникальным фактом соединения указанных двух начал, имевшим место в Греции и Восточном Средиземноморье, начиная с V в. до н. э. ("die Axenzzeit") до первых веков становления христианства, воспринявшего и развившего опыт формирования "исторического" в ветхозаветных текстах. Роль Греции в пределах этого круга была особой, хотя бы потому, что именно здесь зародилась история как наука и здесь же впервые она осознала себя как описание некоего нового взгляда на мир. Как бы то ни было, но "историческое" возшло на дрожжах "греческо-средиземноморского", которое в свою очередь предоставило свое пространство для явления "исторического" на мировую сцену. Впрочем, представлять себе это соединение как некую синтетическую операцию, в которой участвовали два вполне независимых начала было бы искажением сути этого процесса: специфика самого "грече-

ско-средиземноморского" как раз и состояла в большей части ситуаций в том, что оно уже было "историфицировано" и только в этом виде и выступало в большинстве диагностически важных случаев — так же, как специфика "исторического" состояла в том, что оно вело свою игру в "греческо-средиземноморском" хронотопе — от Великой Греции до Сирии и Египта в указанный выше отрезок времени, причем Греция составляла ядро этого хронотопа, а вне этого хронотопа "историческое" или вообще не существовало или лишь обнаруживало свои пока еще смутно угадываемые потенции.

Как в поэзии Кавафиса реализует себя соединение этих двух начал? Разумеется, в тематике и поэтике, разыгрываемых в ней, в самом духе открытости, динамизма и драматической напряженности, наконец, в той разнообразной эмпирии, которая наиболее конкретно и непосредственно индексирует оба эти начала в их нераздельности. Здесь нет возможности касаться всего, что относится к этой теме. Но обозначить примерный состав этой исторической греческо-средиземноморской эмпирии (включая и то "чужое", что периодически попадало в нее) и ее границы, пожалуй стоит, потому что именно она образует узоры и точки сгущения на этом "историческом" греческо-средиземноморском ковре. Кавафис нигде не делает ставку на эрудицию, на полноту состава персонажных, событийных, географических рядов, на "именную" риторику. Напротив, как правило, он скуп и нередко склонен к умолчаниям или элизиям, и тем не менее при переходе от отдельных текстов к эпическому целому поражает обилие "исторических" индексов этого греческо-средиземноморского хронотопа. Кавафианский ономастикон богат и разнообразен, он включает более трехсот единиц (не считая повторений) — имена личные, названия частей света, стран, провинций, городов, народов и племен (и это все относится к основному корпусу его стихотворений, не включая ранние опыты; поражает и монотонность этого ономастикона — вне греческо-средиземноморского круга остаются лишь редкие исключения, как, например, "гамлетовский" словарь — *Горацио, Лазрт, Клавдий, Фортинбрас, Виттенберг, Эльсинор, Англия*). Персонажный и хронотопический состав греческо-средиземноморского круга в значительной степени обеспечивал ту преемственность и непрерывность культурной традиции, которая стала ведущей идеей для многих деятелей

греческой культуры, начиная с первой половины XIX в. (афинская школа в поэзии, позже — "История греческой нации" Папаригопулоса). Она волновала и молодого Кавафиса, что получило отражение в ряде программных статей поэта, начиная с 90-х годов.

В лично-именной части кабафианского словаря — боги античной древности и другие мифологические персонажи, эпические герои, поэты, драматурги, философы, ученые, династии, цари, правители, люди их окружения, святые, простые безвестные люди, от которых осталось только имя в надгробной надписи, или вовсе вымышленные. При этом речь идет не только о греческих именах или именах, связанных с Грецией, но и с Египтом, Иудеей, Сирией, Малой Азией, Персией, Индией, Италией, с миром раннего христианства, даже с названиями текстов ("Семеро из Фив", "Жизнь Аполлония Тианского", "Алексиада", "Евангелие"). Чтобы составить представление об этой ономастической россыпи, ср.:

Зевс, Аполлон (Феб), Посейдон, Дионис, Гермес, Деметра, Диктинна (Артемида), Пан, Эрот, Ком, Асклепий, Эндимион, Эринии, Пелей, Фетида, Ио, Инах, Прометей, Арахна; Приам (Дарданид), Гекуба, Гектор, Кассандра, Метанира, Атриды, Агамемнон, Орест, Ахилл, Патрокл (Менетиад), Сарпедон, Сфинкс и др. (ср. также Аид, Стикс, Элизий); Серапис, Арджуна; Иисус (Христос), Мария (Богородица), Иоанн (Креститель), Симеон-столпник, Вавила и др.;

Гомер, Эсхил, Софокл, Платон, Аристотель, Менандр, Феокрит, Евмений, Лукиан, Герод, Герод Аттик, Филострат, Аполлоний Тианский, Либаний, Мелеагр, Тимолоас, Дамон, Лисий-грамматик, Мебий, Ламон, Евфорион, Кринагор, Риан, Саккас, Дамид, Аристоклит, Порфирий, Хрисанфий, Максим, Каллистрат, Миртиас, Медон, Хармид и др.;

Эфиальт, Демарат, Клеомен, Леотихид, Пирр, Филипп (Македонский), Александр Великий, Дией, Критолай, Деметрий, Клеомен III, Кратесиклея, Аристон, Ясон, Клеандр и др.;

Эмис, Клит, Мэтро, Метрика, Медон, Еврион, Гермипп, Яника, Мирис, Ким, Менедор, Левкий, Игнатий, Клеонт, Ремоний, Иантис Антонид, Аммон, Ясон, Рафаил и др.;

Сципион Африканский, Марий, Эмилий Павел, Цезарь, Артемидор, Август (Октавиан), Помпей, Антоний, Нерон, Гальба, Тацит

(император); Константин, Констант, Юлиан Отступник, Галл, Мардоний; Тацит (историк), Теренций ("Гавренций") и др.;

Лаг, Лагиды, Птолеми, Латир Птолемей, Филопатор Птолемей, Птолемей VI Евергет ("Какергет"), Теодот, Кесарион, Сосибий, Емельян Монаи, Аристомен (его отец), Клеопатра, Береника и др.;

Селевкиды, Александр Селевкид II ("Завинос"), Деметрий Сохтер (Деметрий Селевкид), Антиох Епифан, Антиох I Коммагенский, Антиох VII ("Грипос"), Александр Валас, Гераклид и др.;

Ороферн, Ариарат (его отец), Митридат Евпатор, Митридат V и др.;

Александр Яннай, Александра Яннай, Иуда Маккавей, Ирод I, Саломея, Мариамна, Аристокбул (ее брат), Кипра, Александра (мать Мариамны и Аристокбула), Гиркан и др.;

Дарий, Гистасп, Ксеркс, Артаксеркс; Ферназ, Артаферн, Датис и др.;

Алексей Комнин, Анна Комнина, Анна Даласинна, Ирина Дука, Юстин, Мануил Комнин, Иоанн Кантакузин, Ирина (его жена), Андроник Асень (ее отец) и др.

Топонимический веер Кавафиса столь же широк и разнообразен. Ср.: Греция (Эллада), Македония, Фессалия, Аргос, Лакедемония, Пелопоннес, Ахейя, Иония, Великая Греция, Италия, Испания, Малая Азия, Ликия, Каппадокия, Коммагена, Осроена, Византия, Сирия, Иудея, Аравия, Египет, Западная Ливия, Персия, Мидия, Бактрия, Индия и др., не говоря уж об Азии и Африке;

Афины, Дельфы, Коринф, Спарта, Марафон, Фивы, Элевсин, Фтия, Фермопилы, Алис, Пидна, Акции, Милет, Эфес; Троя, Граник, Исса, Арбелы, Магнесия; Антиохия, Бейрут, Сидон, Селевкия; Иерусалим; Александрия; Рим, Неаполь, Таранто, Акрагант, Панорма, Посидония, Сиракузы, Массалия (Марсилия); Константинополь, Галата, Салоники, Трапезунд, Синопа, Никомидия, Тиана, Линд; Сузы, Экбатаны, Нин, Фрааты;

Сицилия, Итака, Парос, Самос, Родос, Крит, Кипр, Загр, Латмос (горы), Ганг, Дафн (реки) и т.п.

Наконец, этническая геопанорама охватывает греков (эллинов), ахейцев, ионийцев, македонян, италийцев (даже и франков), египтян, иудеев, финикийцев, сирийцев, армян, ассирийцев, парфян и др.

Но и даты постоянно присутствуют в текстах Кавафиса, что не в обычае ни лирической, ни эпической поэзии. Их введение в само название стихотворений не только накладывает отпечаток необычной в подобных текстах точности, пунктуальности, некоей хронометрической подлинности, предполагающей особый, сверхэмпирический смысл, но, пожалуй, дает основание говорить, что в ряде случаев (по меньшей мере) указание даты не столько сообщает о временных обстоятельствах описываемого события, сколько разыгрывает самую дату как нечто главное, прогностически отмеченное (уже говорилось о тонком умении выбора таких дат, ср. два стихотворения, отсылающие к 200 году) и лишь постольку поскольку — и события, и лиц, к этой дате приуроченных (ср. мандельштамовскую идею памятника камню, изображаемому всадником, а не наоборот). В названиях стихотворений Кавафиса "решетка" дат (с древности к настоящему времени) выглядит так 200 г. (дважды), 162—150 гг., 31 г.—24 г., 50 г., 340 г., 400 г. (дважды), 595 г., 610 г., 628—655 гг. и далее (уже в личной перспективе, о которой см. далее) — 1896, 1901, 1903 (дважды и еще раз с уточнением — "Сентябрь 1903 года"), 1904 ("Январь 1904 года"), 1906 ("27 июня 1906 г., 2 часа после полудня"), 1908, 1909. Уточнения годовых дат, до месячных, дневных, часовых также очень характерны для Кавафиса, как и общие отсылки к дням года, ср. такие заглавия, как *Μέρης τοῦ 1896*, *Μέρης τοῦ 1901*, *Μέρης τοῦ 1903*, *Μέρης τοῦ 1906*, *Μέρης τοῦ 1909*, '10, καί '11, или просто — "В месяце Атир" ("Ἐν τῷ Μηνί Αἰῦρ"), "Мартовские иды" (*Μάρτιαλ Ἐἰδοί*) и т.п. В этом же контексте нужно толковать и неоднократное указание на возраст — всегда молодой — 22, 23, почти 24, 25, 29.

Выдвижение этих временных индексов в заглавие, благодаря чему им как бы придается особое значение, соотносится с таким же выдвижением пространственных и персонажных индексов, охватывающих в сумме очень большую часть всех текстов Кавафиса. Из персонажных индексов ср.: "Погребение Сарпедона", "Кони Ахилла", "Свита Диониса", "Царь Деметрий", "Покидает Дионис Антония", "Слава Птолемеев", "Герод Аттик", "Могила Лисия-грамматика", "Могила Евриона", "Теодот", "Ороферн", "Мануил Комнин", "Недовольство Селевкида", "Перед статуей Эндимиона", "Об Аммоне, умершем...", "Кесарион", "Ари-

стобул", "Емельян Монаи, александриец (628–655 гг.)", "Деметрий Сотер (162–150 гг. до н.э.)", "Дарий", "Анна Комнина", "Любимец Александра Валаса", "Печаль Ясона, сына Клеандра, поэта в Коммагене", "Слово к Антиоху Епифану", "Аполлоний Тианский на Родосе", "Болезнь Клита", "Жрец в капище Сераписа", "Анна Далласина", "Мирис", "Александр Яннай и Александра", "Большое торжество у Сосибия", "Симеон", "Эдип", "Тимолаос-сиракузец", "Смерть императора Тацита", "Гостеприимство Лагида", "Ночная поездка Приама", "Саломея", "Юлиан, увидав... ", "Юлиан и антиохийцы", "Юлиан в Никомидии", "Юлиан, посвящаемый в мистерии" и др. (ср. и более косвенные примеры типа "Византийский вельможа в изгнании, сочиняющий стихи", "Из школы знаменитого философа", "Владыка Западной Ливии", "Тианский скульптор", "Филэллин", "Иудей" (50 год), "Юноши Сидона" и др.).

Из пространственных индексов ср.: "Фермопилы", "Троя", "Итака", "Битва при Магнезии", "В царстве Осроены", "Посольство Александрии", "Юноши Сидона (400 год)", "Печаль Ясона..., поэт в Коммагене", "Сражавшиеся за Ахейский союз", "Эпитафия Антиоху, царю Коммагены", "31 год до н.э. в Александрии", "На итальяском берегу", "Аполлоний Тианский на Родосе", "В Спарте", "В большой греческой колонии, в 200 г. до н.э.", "Владыка Западной Ливии", "Мирис (Александрия, 340 год)", "На пути к Синопе", "В окрестностях Антиохии", "По пути из Греции", "Граждане Таранто в ликованье", "Жители Посидонии" и др. (ср. и более косвенные указания типа "Александрийские цари", "Тианский скульптор", "Ионическое" и даже "Сатрапия", "Город" и др.).

Если время обозначить через t , пространство — через l , а лицо — через P , то отмечаются разные типы сочетаний этих элементов в заглавиях стихотворений: $t \& l$ ("В большой греческой колонии, в 200 г. до н.э."), $t \& P$ ("Деметрий Сотер /162–150 гг. до н.э./"), $l \& P$ ("Юлиан в Никомидии") и даже $t \& l \& P$ ("Емельян Монаи, александриец /628–655 гг./", "Мирис /Александрия, 340 год/"). Последний тип образует то минимальное триединство, которое, отвечая на вопросы *кто?*, *где?*, *когда?*, выступает как своего рода элементарный квант описания условий (обстоятельств), при которых совершается "историческая" *res gesta*: Марк Антоний — при Акциуме — в 31 г.

до н.э. [& терпит поражение]. Соединение этого кванта с предикатом как раз и образует минимально "полное" историческое высказывание. Но тут внимание привлекает тот факт, что Кавафис в заглавиях стихотворений отказывается соединять такой квант с предикатом (предикаты вообще редко выступают у него в заглавиях; если же они все-таки встречаются, то не сопровождаются хронологическими указаниями [ср. "Покидает Дионис Антония" или "Иоанн Кантакузин одерживает верх"], а иногда и персонажными — в случаях, когда предикат восстанавливается элементарно, — ср. "Свершившееся", "Ожидая варваров", "Если он скончался", "Сражавшиеся за Ахейский союз", "Препятствие", "Погребение Сарпедона" и др.).

Эта отчетливая тенденция к избеганию соединения предикативной группы с хронологически-обстоятельственной (а иногда и персонажной) очень характерна для Кавафиса, умеющего с таким искусством играть на элизиях, пропусках, обрывах, умолчаниях, короче говоря, на минимуме приемов или даже на минус-приемах. Чем больше опущено и скрыто в тексте, тем выше уровень устремленности читателя к тексту и тем глубже входит он в него, усваивая его себе уже как нечто свое, личное. Это обратно пропорциональное отношение между умело осуществленной экономией и силой, с которой читатель вовлекается в текст, многое определяет в ситуации читателя, предстоящего кавафианскому тексту, в частности, и сам феномен интимизации материи "исторического" в поэзии Кавафиса, о чем см. ниже.

II

О некоторых особенностях "поэтического пространства" Кавафиса

Здесь в кратком виде уместно обозначить некоторые особенности поэзии Кавафиса, за которыми стоит сам поэт и та реальность, которая разыгрывается его поэзией и с которой, как бы уже вторично, он имеет дело. Прежде всего в поэзии Кавафиса обнаруживается присутствие повторяющихся в разных планах "двойных" структур, связанных друг с другом как простейшими видами взаимозависимости (например, взаимная дополняемость), так и довольно сложными, предполагающими парадоксальную взаимообратимость и/или подобную же неопределенность

отношений между частями этих "двойных" структур.

Прежде всего, уже на поверхностном уровне, двойственность наблюдается в самом составе поэзии Кавафиса, конкретнее — в корпусе его поэтических текстов. Условно говоря (но в классификационном отношении достаточно точно), этот корпус делится на "историческую" часть и на "современную" часть. Они противопоставлены друг другу в ряде важных отношений. Первая часть — стихи о прошлом, о некоторых, чаще действительных (хотя есть и немногочисленные исключения) исторических событиях и исторических персонажах; обычно изображаемое в этих стихах экспонируется "объективно", (с этим связана у Кавафиса, как и у ряда других поэтов XX в. /ср. Элиота/, определенная тенденция к деперсонализации, к известному стиранию "субъективного" в его очевидных формах), "эпично", как бы со стороны, чему соответствует, между прочим, определенная густота действий соответствующих персонажей; типичная форма таких стихов — третьеличная.

Вторая часть — стихи о настоящем, не об "историческом", но о личном; они лиричны, более "субъективны", чаще взволнованны; действие выражено в них слабее, зато большее внимание уделено состоянию субъекта стихотворения; преимущественная, а чаще всего исключительная форма — перволичная. Эта противопоставленность обеих частей друг другу, проведенная столь последовательно и по столь важным критериям, имеет двойкий смысл: с одной стороны, как бы изнутри, эти отношения могут быть названы взаимоисключающими; с другой, извне, с точки зрения целого они взаимодополнительны, и без их "сотрудничества" невозможно говорить о синтезе целого (стоит отметить, что подлинных исключений из указанного распределения чрезвычайно мало или даже, может быть, нет вовсе). Названное здесь противопоставление неким нетривиальным способом соотнесено с асимметричным отношением того, что было названо Бродским "бессобытийностью" жизни поэта (в глубинном плане — малая информационная нагрузка элементов его биографии, ровность, монотонность, легкая предсказуемость), и с самой поэзией Кавафиса, его словом (максимальная информативность, значительный объем неопределенности, трудная предсказуемость). Иначе говоря, слабое "дело" и сильное "слово", или, если дело — то, что действительно, что имеет результат как свой предел, то слово Ка-

вафиса и есть его дело, причем в большей степени, чем у тех поэтов, жизнь которых была богата событиями, делом, питавшим и слово.

Здесь целесообразно еще раз вернуться к уяснению сути того "исторического" взгляда, который выделяет Кавафиса среди его современников. Разумеется, это "историческое" имеет свое пространство (греческо-средиземноморский круг) и некоторые элементарные средства, с помощью которых это "историческое" воплощается в текстах (ср. выше о персонажных и хронологических сетях). Но ограничиться только пределами этого уровня значило бы оставаться в пределах общего и тривиального. Суть же сделанного поэтом в этой области состоит в таком преобразовании некоей общей, усредненной, мнимо объективной версии "исторического" события, рассматриваемой как наиболее точное воспроизведение в тексте того, "как это было на самом деле" (Ранке), при котором эта общая версия демифологизируется, дезобъективируется и релятивизируется, в результате чего перед нами оказывается не миф во всей его отлитой законченности и монументальности, а одна из версий, в которой подчеркивается именно ее субъективность, и автор претендует лишь на верность текста тому, "как он увидел, а увидев, пережил" это "историческое" событие.

Эффект этого мнимого отступления и самоограничения, отказа от решения задачи, считавшейся главной и открывавшей "подлинную и объективную" реальность, был близок к парадоксу: самоограничение давало выигрыш в подлинности; принципиально субъективная позиция, как бы интериоризированная в поступки и дела персонажей, открывала новую "объективность"; демифологизация приводила к устранению уже мертвых, "традиционных" мифов и освобождала пространство для формирования "живого" мифа, мифа в действии и развитии; "частно-личное", размывая прежнее "обще-коллективное", вскрывая за его "здравым смыслом" некий духовный конформизм и фантомность "общих" построений, становилось одной из опор будущего "обще-коллективного", но не исключая частного, лично-индивидуального, субъективного и носящего в себе углубляюще-интенсифицирующие потенции. В этом смысле демифологизация, десубъективизация и деперсонализация, о которых пишут в связи с Кавафисом, должны рассматриваться в аспекте некоей относительной шкалы. Эти процессы важны sub

зрелое смену некоей старой парадигмы, но настаивать на их абсолютности было бы заблуждением.

Кавафис хорошо понимал значение субъективности (лишь субъективный взгляд ответственно связывает человека с подлинностью и истиной, как он себе ее представляет, и тем самым образует объективную связь "мнения" и объекта "мнения") и умело пользовался ими и в своих "мифологических", и в "исторических" стихах, как бы незаметно, почти нулевым образом, подсекая себя к участникам разыгрываемого события.

Несколько примеров. Стихотворение "Измена" ("Ἄπιστία") возвращается к хорошо известному сюжету о том, как на свадьбе Пелея и Фетиды Аполлон предрек новобрачным *рождение сына, славного героя: Недуги будут перед ним бессильны | до самой смерти в старости глубокой, — молвил бог.* Фетида ликовала и полностью поверила искусному в предсказаниях богу. До сих пор все, как в мифе, впрочем, и далее, схема мифа нигде не опровергается, но говорится то, что в самом мифе не сказано, что мифом не "ухвачено". Но вот приходят к Фетиде старцы и сообщают ей о гибели сына под Троей. Миф кончается оплакиванием Ахилла Фетидой, и стихотворение сохраняет этот мотив, но немую скорбь мифа превращает в психологически точное вопрошание: *Пурпурные одежды на себе | рвала Фетида и бросала наземь | браслеты с кольцами, но вдруг, приложив | пророчество, она спросила старцев: | где быть изволил мудрый Аполлон, | поэт велеречивый в час застолья, | где пропал он, о пророчестве забыв, | когда ее Ахилла в цвете лет убили?* И далее — как обрыв, тем более неожиданный и потрясающий, что подводят к нему старцы и стоящий за ними поэт совершенно незаметно: *И старцы молвили в ответ, что Аполлон | на поле боя к Трое сам явился | и злобно с трояцкими убил Ахилла (χαί μέ τοῦς Τρώας σχότωσε τόν Ἀχιλλέα).* Pointe как раз и состоит в том, что поэт неожиданно актуализирует то, что читатель мог бы знать и без него, но что дремало в его сознании, пока *σχότωσε*, как луч света, не выхватило из этой дремотной тьмы (*σκότος*) главный смысл в его наиболее сильной, почти неправдоподобной форме — перед нами просто убийство, и убийство это сопряжено с обманом веры-доверия (*ἄ-πιστία*) матери. Нужно заметить, что Кавафис — искуснейший мастер таких концовок, в которых "тихость" и "незаметность", как бы успокаивающая воспринимающего их чи-

тателя в первый момент, на следующем же шагу обрывается в бездну катастрофического. Эта особенность, очевидно, сопоставима с тем, что выше говорилось об "объективно-экстенсивных" заглавиях типа "Мирис (Александрия, 340 год)": на этом полюсе — тихость, ровность и, с теоретико-информационной точки зрения, минимум информации, на другом (концовка) полюсе — обрыв и катастрофа, которые и образуют пик информации (в случае "Измены" необходим учет эпиграфа из платоновского "Государства", кн. 2, где "не одобряется" одно место из Эсхила, в котором поэт вводит мотив, подхваченный и разработанный Кавафисом: *Так пел он... | ... и сам же он убийцей стал | Мне сына моего*).

В другом "мифологическом" стихотворении "Кони Ахилла" ("Τῆ Ἄλοῦα τοῦ Ἀχιλλέως") традиционный мотив оплакивания погибшего Патрокла разыгрывается нетрадиционным образом: изменение ракурса приводит к эффекту остранения, открывающему новую глубину проблемы — вовлеченность бессмертия в мир смерти. *Увидев жертвым славного Патрокла, | ... | заплакали и кони грозного Ахилла; | бессмертные, они негодовали | перед бездельем смерти, и в своей печали | копытом били землю, головой качали, | ... | над бездытанным, чья душа утолкла | и дух угас. Увидев скорбь коней, задумался и Зевс, поставив под сомнение то, что на свадьбе Пелея он бездумно отдал небесных коней на землю: "Что делать вам, бессмертным, среди сынов земли, | и грушек жажки в вечной воле рока? | Для вас нет смерти бедственного срока, | но в беды переходящие и вы вовлечены | лодыжи и туски их напрасно разделять должны". | Однако над бедою избыточной | льют слезы благородства кони эти.*

Этот эффект остранения, не раз использованный Кавафисом, предполагает взгляд из неожиданного места — не прямо, а со стороны, снизу. Но в других случаях *pointe'*ом оказывается прямой взгляд, как бы сверху, позволяющий увидеть в частном и конкретном случае след некоей общей поведенческой парадигмы, дающий возможность осмыслить и данный случай, и весь класс ситуаций, включающих в себя и этот случай. Этот эффект обобщения и парадигматической идентификации предполагает наличие особо чуткого поля индукции: переживание поэтом разыгрываемой ситуации как своей собственной заражает и читателя — *И я бы мог...*, по-новому возвращающегося к старому мифу. "Препятст-

вие" ("Διακοπή") о том, как нетерпение, торопливость, страх возмущают неравновесную ситуацию и мешают осуществиться благому замыслу — *Мешаем мы богам творить благодеянья, | за краткий век не накопив ни опыта, ни знанья.* Деметра и Фетида совершают некий обряд во благо младенца Ахилла, — *но | когда запылал огонь и дышлом все полно, | всегда в святении кидается к богине | мать Метанира, подглядев из-за дверей, | и стратом губит все отец Пелей.*

Характерный пример оттеснения "исторического" на маргинальную позицию, когда оно не более чем отсылка к некоей парадигме, существенной не для времени Рима или Александрии, а для дня нынешнего, для меня и тебя, — стихотворение "Теодот" ("Ὁ Θεόδοτος"). Формально, "исторически" оно о советнике Птолемея XIII Диониса Теодоте, уговорившем царя убить бежавшего в Египет Помпея, чтобы умиловить Юлия Цезаря. Но по существу стихотворение — о вечно "теодотовском", которое может незаметно подкрасться к тебе и которого должно остерегаться. "Теодотовское" выступает как существенный элемент некоей отрицательной парадигмы поведения, имеющий непосредственное отношение к проблеме нравственного. *Если избравшиком судьбы ты стал достойно (Ἄν εἶσαι ἀπ' τοῦς ἀληθινὰ ἐκλεχτοῦς, где ἀληθινὰ отсылает к единству "достойного" и "истинного"), | смотри, каким путем к тебе приходит власть. Каким бы почетом ты ни был окружен, но радости не будет на душе, | не будет чувства, что судьбы своей достоин, | когда в Александрии после пышной встречи, | на окровавленном подносе Теодот | тебе главу Помпея принесет.* И не надо заблуждаться, что твоя жизнь течет иначе и что в ней не может быть места этим "теодотовским" ужасам — *Ты думаешь, что жизнь твоя скромя, | течет без бурь, вдали от тревожений | и нет в ней места ужасам подобным? (τέτοια θεαματικά καί φοβερά...) | Не обмашь, быть может, в этот час | в соседний дом, такой спокойный, мирный, | неслышной поступью заходит Теодот | и столь же страшную (τέτοιο...φρικτό) главу с собой несет.* Страхись самой тихости страшного — неслышна и бесшумна поступь Теодота и Эриний.

Стихотворение "Троя" ("Τρῶες") — об обреченности человеческих усилий перед лицом великих испытаний, о бессилии в использовании опыта, о том, как решимость и отвага оставляют

человека при встрече с роком, и он делает то, что — он сам сознает это — бессмысленно (см. ниже). Однако эта бессмысленность все-таки обретает свой смысл в некоем ином пространстве: оно для нас закрыто, но мы не можем не придавать ему значения. За что чтут героев Фермопил, — хорошо известно, но, может быть, они заслуживают еще большей чести потому, что — *Тем бóльшая им честь, когда предвидят | (а многие предвидят), что в конце | появится коварный Эфисльт | и что неизбежно все-таки прорвутся* ("Фермопилы" — "Φερμοπίλες"). Ситуация Фермопил и их героев предлагается читателям как парадигма и его потенциального опыта, уже пережитого поэтом.

С этим стихотворением внутренне соотнесено другое — "Ожидая варваров" ("Περιμένοντας τοὺς Βαρβάρους"). Оно — об обратной ситуации: великая встреча с роковым, позволяющая человеку осуществить себя через самоидентификацию (Кто я?), не состоялась, и не состоялась она, возможно, потому, что рок мудрее человека, и он отвергает ту игру человека с ним, когда тот заранее идет на все уступки, выторговывая себе у рока хоть минимальное благополучие. Рок признает подлинное испытание и судит человека по его результатам и готов отменить, казалось бы, предначертанное, видя добровольный отказ человека от встречи с роком. В городе ожидают варваров, и все готовы к их приходу: их действительно ждут, и эту встречу торопят и император, и консулы, и преторы, и сенаторы; все поведение людей определяется неоднократно повторяемым девизом — *Ведь варвары сегодня прибывают* (Γιὰτί οἱ βάρβαροι τᾶ φθάσουλ οὔμερα). Но что-то вдруг изменилось: в городе беспокойство, улицы и площади, заполненные народом, вышедшим встречать варваров, опустели; люди спешат укрыться по домам. *Спустилась ночь, а варвары не прибыли. | А с государственных границ нам донесли, | что их и вовсе нет уже в природе. | И что же делать нам теперь без варваров? | Ведь это был бы хоть какой-то выход.* Но не всякой выход — подлинный выход, в котором осуществляется человек, способный встать вровень с Судьбой. Мнимый выход не только не снимает проблем, но запутывает их и ставит перед ними жалкого человека, не способного решить и что-то менее сложное.

Поэтому Кавафис так ценит достойное поведение человека в ситуации кризиса, когда он теряет многое: оно — в отказе от

иллюзий, от бессмысленной борьбы и в мужестве принятия новых обстоятельств. В ряде текстов *pointe'*ом является контраст между величиной потери, способной сокрушить даже мужественного человека, и тихой, почти бытовой и, следовательно, практически нулевой реакцией того, кто теряет столь многое. При этом существен еще один нюанс: выбор и, значит, возможность еще раз испытать судьбу, вступить в борьбу сохраняется, и если выбор таков, каков он есть, то вовсе не потому, что это наименьшее зло, а потому, что в горестный час испытания человек следует глубинному голосу своей души, а не подсказкам изобретательного рассудка. Таков царь Деметрий в одноименном стихотворении ("Ὁ βασιλεύς Δημήτριος"), судьба которого описывается первым и последним стихами — *Когда его отвергли (καραίτησαν) македонцы | меняет облачение и угодит (ἀκέρχεται)*. Собственно, только это и образует "историческое" высказывание: все остальное для истории не нужно и излишне, если только не считать, что и индивидуально-человеческое, связанное с движением души, с выражением субъективного взгляда на ситуацию, в которой оказался человек, тоже объект истории, своего рода подобие суперсегментного признака, определяющего окраску индивидуального переживания "исторического" и образующего субъективный аспект этого "исторического". Но вот для этого "субъективно-исторического" все то, что находится между началом и концом, чрезвычайно важно, и оно-то, может быть, лучше другого определяет тайный нерв "исторического" в понимании поэта — *...и оказали предпочтение Пирру, | Деметрий (сильный дулом /μεγάλην εἶχε ψυχί/) не по-царски | повел себя, как говорит молва. | Он золотые снял с себя одежды | и сбросил башмаки пурпурные. Потом | в простое платье быстро облачился | и удалился (ξέφυγε)*. Поступил он как актер, | что, роль свою сыграв, | когда спектакль окончен... Поведение Деметрия достойно не потому, что так считает общее мнение (для него, напротив, ясно, что ὁ βασιλεύς Δημήτριος ... | ... χαβόλου ... | δέν φέρθηκε σάν βασιλεύς), а потому, что оно — именно для него такого, как он есть, — единственно правильный ответ на вызов обстоятельств, за которыми стоит Судьба. Совесть Деметрия может быть спокойна: сколько раз ни повторялась бы эта ситуация, он должен каждый раз поступать так, как он поступил — переигрывания его выбора не будет.

А вот другому человеку, стоявшему на вершине власти, Цезарю, в величии души которого сомневаться не приходится, вероятно, следовало бы переиграть последнюю ситуацию его жизни, а человеку, пережившему лично и внутренне подобную ситуацию, при реальной встрече с ней следовало бы сделать выводы из истории гибели Цезаря и для себя. Эти выводы двух родов: практический — Цезарь достиг вершины (Κι ὅταν θά φθάσεις στήν ἀκμή σου, Καῖσαρ κιά), он окружен почетом и идет на виду у всех в сопровождении свиты — как раз теперь смотри: | вдруг выйдет из толпы Артемидор | с письмом в руке и скажет торопливо: | "прочти немедленно, это очень важно | тебе узнать", — так не пройди же мимо, | остановись (μη λείψεις τά σταθεῖς), любое дело отложи, | прерви беседу, отстрани людей случайных, | что подошли приветствовать тебя | (и повидаеть после), и сенат | пусть тоже подождет, прочти немедленно | посланье важное Артемидора, — и осмысляюще-теоретический — Могущества страшись, душа (Τά μεγαλεῖα τά φοβᾶσαι, ὦ ψυχή). | И если обуздать ты не сумеешь | свои честолюбивые мечты, остерегайся, следуй им | с опаской (точнее:... μέ διαταγμό καί προφυλάξεις | τά τές ἀκολουθεῖς). Чем дальше ты зайдешь, тем осторожней будь ("Мартовские иды" — "ΜάρτιαΙ Εἰδοί").

Оба эти вывода, каждый по-своему, помогают избежать гибели. Но, видимо, не это главное: скорее оно в открытии смысла ситуации, в понимании его, а это как раз и возводит конкретный и частный случай в ранг высокой парадигмы, объясняющей смысл многого и разного, и об этом можно было бы сказать словами, заключающими стихотворение "Итака", — Теперь ты мудр, ты много повидал | и верно понял, что Итаки означают (ἤδη θά τό χατάλαβες ἡ Ἰθάκις τί σημαίνουσι). Именно в этом контексте объясняется множественное число (Итаки) и значение Итаки, превышающее смысл небольшого конкретного островка в Ионическом море, освященного странствованием Одиссея в поисках своего родного дома.

Форма σημαίνουσι заставляет вспомнить другую однокоренную, но с противоположным значением форму из стихотворения "Кесарион" — ἀσημαντή (к μεγά μικρή), о маленьком, незначительном упоминании о Кесарионе. Все стихотворение, о котором см. далее, посвящено тому, как из ἀσημαντος, незаметного, незначительного, как бы лишнего значения, возникает

σημασία, значение, смысл, значительность. Сама незначительность, смысловая недостаточность упоминания о Кесарионе как бы провоцирует поэта к "проявлению" этого смутного, едва различимого негатива. К мотиву проявления ср. стихотворение "Ждать, что проявятся..." — "Γιά νάρθουν" — со сходным контекстом: *Увеча. Разве этого мало, чтоб лишнего света сегодня | в калорже вечерней не жечь? Довериться грезам, миражам | и слушать бессвязную речь предчувствий, намеков, видений, |...| и ждать, что проявятся Теки (για νάρθουν ή Σκιές), проявятся Теки любви (της Ἀγάπης). И неясность негатива — не помеха, а преимущество: тем больше я летил тебя в своем воображении (точнее — χ' ἔτσι κιό ἐλεύθερα σ' ἔπλασα μέσ στον κοῦ μου), — говорится в стихотворении, и когда ночью лампа стала гаснуть, ей было предоставлено погаснуть: ее свет уже ничего не прибавил бы к подъемной силе живого воображения, вскоре растаявшего в видении бедного, но совершенного даже в своем горе (ιδεώδης ἐν τῇ λύπῃ σου) царя в виду поверженной Александрии среди шепота низких людей: "Слишком много цезарей" — "Πολυκαισαρίη".*

Это стихотворение, несомненно, блистательный образец синтеза "исторического" и "субъективно-личного", того, как "историческое" пресуществляется, попав в поле субъективно-личного начала. Этот несчастный человек, сын Клеопатры и Юлия Цезаря, провозглашенный "Царем Царей" (Βασιλέα τῶν Βασιλέων) в угоду политической конъюнктуры, а позже убитый по приказу Октавиана Августа, на шесть лет раньше появился в другом стихотворении Кавафиса "Александрийские цари" ("Ἀλεξανδρινοί Βασιλεῖς"), в котором смысловым роупте'ом является контраст между пышной церемонией наречения Кесариона и двух его младших братьев царями и восторженных криков толпы (χ' οἱ Ἀλεξανδρινοί ἔτρεχαν πία στὴν ἑορτή, | χ' ἐνθουσιάζονται, χ' ἐκευχητοῦσαν) и подлинным настроением жителей города, о чем дважды — с усилением — говорится в стихотворении: *Разумные александрийцы знали, | что это было только представление (ἦσαν λόγια αὐτά καί θεατρικά) и в самом конце его — а знали ведь, что ничего не стоят, | что звук пустой — цари и царства эти (τί κοῦφια λόγια ἦσαν αὐτές ἢ βασιλεῖες).*

В стихотворении "Деметрий Сотер" ("Δημητρίου Σωτῆρος") — трагедия потери власти и царства и, может быть, еще более —

обманутых надежд. Во всяком случае с этого начинается стихотворение — *Во всех своих надеждах он обманут!* (Κάθε του προσδοκία βύτρε λαιθασιμένη!), и разочарование тем тяжелее, что мечтал Деметрий о свершении великих дел (Φαντάζονταν ἔργα μὰ χάμει ξακουστά), о снятии того позора, который принесло поражение при Магнесии, о воскрешении былого величия Сирии. А сам он, сын умерщвленного римлянами сирийского царя Селевка IV, живущий заложником в Риме, страдает и от того, что слышит от окружающих его теперь людей, с которыми он готов спорить, но чьи слова все-таки оставляют в нем разрушительный след (Как горевал он, как страдал он в Риме / Ἰκέφερε, πικραίνονταν στήν Ρώμην, | когда улавливал в речах друзей, | блестящих юношей из высшей знати, | весьма воспитанных и благородных, | почтительных к нему, царя Селевка сыну, | когда улавливал в речах друзей | едва скрываемое разочарование | в эллинском мире и его династиях: | давно уже себя изжили и не могут вернуть судьбой народов, править государством), и от того, что в глубине души он сам понимает, что ему не добраться из Италии до Сирии (Ах, только б удалось туда добраться / Α στήν Συρία μονάχα μὰ βρεθεί! / | Он мальчиком из Сирии уезжал | и помнил ее смутно, но всегда | он к ней стремился в мыслях, как к святыне, | и поклонением надеялся приблизить | далекое прекрасное виденье | эллинских гаваней и городов / σάν ὀκτασία τόκου ὠραίου, σάν ὄραμα | ἑλληνικῶν πόλεων καί λιμένων/), в добравшись, он едва ли сумеет всю силу воли, весь порыв души | вкнутить отчизне и востламенить ее. В какой "истории" описаны эти нравственные мучения законного наследника сирийского престола и его последнее утешение! И что ж теперь? Отчаяние, боль. | Увы, друзья из Рима были правы. | Нет сил, способных удержать династии, | походов македонских порождение. | Что толку: он боролся до последнего, | он сделал все, что только было можно (Ἀδιάφορον: ἐπάσχισεν αὐτός, | ὅσο μῆροῦσεν ἀγωνίσθηρε). | И в черной горечи своей теперь | одну лишь мысль лелеет, | что в поражении, его постигшем, он мужества нисколько не утратил. || Все прочее — тщета, мечты пустые (Ἦ ἀλλά — ἴσαν ὄνειρα καί ματαλοπονίες). Сохранение Деметрием Сотером мужества в этих условиях — его единственная победа: он из тех, о ком другой поэт сказал — *Но поражение от победы | Ты сам не должен отличать.* И поэтому нужно признать,

что поведение Деметрия мужественно и достойно, но читатель не может не переживать вместе с ним мучений его неуспокоенной души, которой не было дано смиренья веры.

Зато это смиренье веры естественно жило в душе царя Мануи-ла Комнина. Когда в один сентябрьский день, печальный и тоскливый, | почувствовал, что смерть его близка, он, несмотря на благоприятные предсказания астрологов, *обычай древний воскресил благочестиво*, велел доставить себе из монастырских келий церковные облачения, и вот уж он гуляет в них — и рад и счастлив, | что у него теперь смиренный вид монаха. || Счастливицы все, кто верует блаженно, | и, как владыка-государь, царь Мануил, | принимают гибель, облачась в смиренье веры (ὑπομένοι μὲς στήν πίστιν σεμνότητας) ("Мануил Комнин" — "Μανουὴλ Κομνηνός"). И этот выбор тоже достоин: он тоже сделан по мерке души, не поддавшейся соблазнам утешительных обещаний.

На контрасте достойного и недостойного, великой и мелкой души строится стихотворение "В Спарте" ("Ἐν Σπάρτῃ"). Оно — о той исторической коллизии, которая возникла, когда царю Клеомену III, попросившему у Птолемея III помощи в борьбе против Македонии и Ахейского союза, было велено прислать в Египет как заложников мать Клеомена Кратесиклею и детей Клеомена. Низость спартанского царя не столько в согласии на унижительное и опасное для жизни близких требование (как известно, все основные участники погибли преждевременно: Кратесиклея и дети Клеомена были казнены, сам же Клеомен, вынужденный бежать в Египет к Птолемею III, был заключен в тюрьму его преемником Птолемеем IV, бежал, но, не выдержав испытаний, покончил жизнь самоубийством), сколько в несоизмеримости желаемого Клеоменом и цены жертвы, в сознательной эксплуатации великой души своей матери, добровольно идущей навстречу низким замыслам сына. Боясь открыть матери правду об условиях соглашения с Птолемеем (как низко, | как недостойно такое требовать /λίαν ταπεινότηχόν, ἀνοίχεται πρᾶγμα/), он прилодил, но так и не решился. | Он начинал и тотчас осекался. И тогда мать, до которой давно дошли слухи об этих унижительных условиях, делает шаг навстречу сыну — Но и без слов все поняла царица, |...| и сыну помогла она открыться, | со смежом приняла она условие, | сказав, что безгранично рада счастью | и в старости полезной быть для Спарты. || А умиженье — стоит

ли об этом? | Откуда этим выскочком Лагидам | знать, что такое гордый дух спартанский... "Историческое", будучи увидено и пережито в лично-субъективном плане, приобретает черты того драматизма, которых нет в самом "историческом", и обнаруживает в себе присутствие нравственного аспекта, возникающего от соприкосновения "исторического" с "лично-субъективным" и транспозиции первого в план второго.

Ряд подобных стихотворений может быть продолжен, но здесь уместно упомянуть только одно из них, несколько отличное от предыдущих. Речь идет о стихотворении "Мири́с" (Александрия, 340 год) — "Μίρις" ("Ἀλεξάνδρεια τοῦ 340 Μ.Χ."). Оно не связано ни с какими "историческими" событиями, оно — о событии личной жизни Я этого стихотворения. Как гром с ясного неба — весть о внезапной смерти Мириса. Я бросился к нему домой, хотя обычно | я ни когдой в жилища христиан |...| Я плакала—плакала и не прятала слез |...| Я покинул, кого и что я потерял — | навеки, безвозвратно потерял, — | ах, сколько нежности вместило сердце! Выплакав первые слезы, Я начинает замечать то, что происходит вокруг (косые взгляды родных покойного, речи старух о его последнем дне: в руках — все время крест | и "Господи Иисусе" — на устах, припод попов, усердные молитвы, обращенные к Христу | или к Марии /я не разбираюсь в их обрядах/), и постепенно втягивается в поток воспоминаний — как два года назад Мирис был принят в компанию, что его "христианство" никому не мешало (он был во всем со всеми заодно), каким хорошим товарищем он был. Но в потоке воспоминаний незаметно берет свое начало поток рефлексий: вспомнилось, что о своей религии Мирис никогда не говорил, что от любых языческих реминисценций он отмежевывался ("Чур не ко мне"), замечено было как бы ненароком, что совершающийся над телом покойного христианский обряд был продуман до тонкостей и, видимо, произвел впечатление на Я. И вдруг — как пелена с глаз и озарение — И вдруг кеберозитное открытие | меня пронзило. Появилось чувство, | как будто Мирис от меня ушел, | такое чувство, что он присоединился | к своим, и я с ними нехристианством | емю чужой. И тут еще одно соленьье | мелькнуло: неужели я ослеп | от страсти, неужели был всегда емю чужим? | Проклятый дом! Скорее прочь отсюда, | покуда Мирис в памяти живет | наперекор всем этим христианам! Если это "субъекти-

вно-личное" не подлинно "историческое", если Мирис и Я не подлинно исторические персонажи, более исторические, чем привычно отлитые и часто безжизненные "исторические" маски, то что такое вообще "историческое" и почему нужно считать, что "субъективно-личное" переживание лишает (или уменьшает) его подлинности?! Об этом "субъективно-личном" в поэзии Кавафиса см. далее.

Выше уже говорилось о хронотопическом и персонажном субстрате поэтического пространства Кавафиса, иначе говоря, о его эмпирическом составе. На этой почве и на этом материале выстраивается то организованное целое, в котором разыгрываются все смыслы и все элементы топики, существенные для поэта, и которое может быть названо космосом кавафианской поэзии. Две большие части, образующие этот космос — "историческое" и "субъективно-личное" — были уже названы, причем первая из них уже вкратце охарактеризована и важнейшей чертой ее оказалась высокая степень субъективизации и персонализации. Эта особенность, несомненно, существенным образом связывает обе части. Но есть и другие важные средства связи этих частей. Время и память занимают в этом ряду особое место в силу того, что они играют интенсивную роль. Будущее манит поэта к себе: оно бесконечно и недифференцировано; образуя сферу никогда не достигаемого и всегда ускользающего, оно позволяет установить лишь одно отношение — ожидания-надежды. В своем движении к будущему время, поглощая его ближайшие части, как бы уменьшает его состав, в то время как прошлое, напротив, увеличивается. Если напомнить о том, что прошлое конечно и дифференцировано, что оно в отличие от будущего не потенциально, но уже реализовано, что отношение, связывающее человека с прошлым, определяется памятью-воспоминанием, то станет ясно, что "прессинг" будущего сдерживается-уравновешивается памятью прошлого, что надежда встречи и горечь расставания-прощания определяют драматическую ситуацию человека во времени, временного переживания. Будущее влечет к себе своими огнями, прошлое подобно пожару: оно безвозвратно утрачено как жизненная реальность, и единственная компенсация этой утраты — память, с помощью которой череда ушедших событий переводится в знаковую цепочку памяти. *Для будущего предо мной стоят | цепочкой рабужыл свечей зажженыл — | живыл, горячыл, золо-*

*тистыт свечек. || Дни мновавише остались позади | печальной
чередой свечей погасилт, | те, что поближе, все еще дымятся,
| остывише, расплывишися свечи. || Мне горько сознавать, что
ит немало, | мне больно прежний свет ит вспоминать. | Смотрю
вперед, на ряд свечей зажженыхт. || И обернуться страшно,
страшно видеть: | как быстро темная толпа густеет, | как бы-
стро множится число свечей погасилт ("Свечи" — "Kéria", ср.
ту же схему в брюсовских "Фонариках", где она, однако, лишена
экзистенциальной перспективы).*

Необходимость "совместного держания" большого, великого, средиземноморского времени во всех частях его состава при все ускоряющемся и увлекающем в будущее потоке времени создает напряженность, подготавливает коллизийность двух этих времен — совокупного "средиземноморского" и будущего, — которая грозит катастрофическим разрешением. Скрепя времен — память, воспоминание, удвоение ими временного "факта", потом многократно воспроизводимого.

Стихотворения "субъективно-личного" пласта особенно настойчиво обращаются к этой теме ("Приходи", "Вдали", "После-полуденное солнце", "На корабле", "Однажды ночью" и др.). Человек живет во времени и вместе с ним движется в будущее. Более того, он — персонализация времени, субъект его переживания и его сознания. Это он из рефлексий о времени творит поэзию, и это он отваживается оспорить "равнодушное", все поглощающее время и, не желая смириться с превращением "отработанного" времени в ничто, в хаос, создает надежную опору против распада, энтропии — память, которая пепел сгоревшей жизни тоже превращает в поэзию. "Печальная череда свечей погасших", оставшихся позади минувших дней, — та почва, из которой вырастает память (индоевропейское слово для памяти содержит корень **теп-*, который указывает на то особое тонкое состояние вибрации духовного, что обозначает и поэтическое вдохновение).

Об этом средстве прошлого жизненного опыта, памяти и поэзии, о погасших и все-таки живых свечах человеческих существований не раз говорит Кавафис. *Родные голоса... но где же вы? — | одни давным-давно жертвы, другие | потерьны, как если бы жертвы. || Они порой воскреснут в сновиденьяхт, | они порой тревожат наши мысли || и, отзвуком неясным пробуждая | поэзию*

*жизни нашей жизни, | как музыка ночная, угасают... (Καί μέ
 τόν ἦχο των γιά μιá στιγμή ἐπιστρέφουν | ἦχοι ἀπό τήν πρώτη
 ποίηση τῆς ζωῆς μας — | σά μουσική, τήν νύχτα, μακρυνή,
 κοῦ σβύνει). Угасают звуки (σβύνει), как угасают свечи (κερί-
 ῶν σβυσμένω), как уходят желания, похожие на тех, кто умер,
 не успев состариться ("Желанья" — "Ἐπιθυμίες"). Но и стари-
 ки, угнетенные болезнями, униженные старостью, все-таки хра-
 нят горькую память о днях юности и о том, что было упущено
 ("Старик" — "Ἐπὶ τῷ Γέροντι", ср. "Души старцев" — "Ἡ Ψυχὴς τῶν
 Γερότων", "Крайне редко" — "Πολύ Ἰσπανίως"), а когда могут
 воплотить эту память в творчестве, передают живые видения
 своей юности юношам теперешнего дня, волнуя их. Таков изму-
 ченный утратами и изувеченный жизнью старик, медленно бреду-
 щий по переулку. Однако, в дом войдя, чтоб тягостную старость
 (τά χάλια καί τά γερατειά) | укрыть в своем углу, — он тру-
 дится в тиши | над тем, что у него от юности осталось (κοῦ
 ἔχει ἀκόμη αὐτός στά νεάτα). Этот труд успешен: эстафета па-
 мяти, образы видений были переданы следующему поколению: Эго
 виденья дивные живут в горещем взоре юных поколений (точнее:
 Ἐτά μάτια των τά ζωγρά κερνοῦν ἢ ὀκτασίες του). | И чувстви-
 тельный, здоровый, свежий мозг (Τό ὑγιές, ἥρονικό μυαλό των) и
 плоть упругую (σφιχτοδεμένη σάρκα) со стройными чертами, |
 волнует мир его прекрасных откровений ("Крайне редко").*

Уже здесь намечены основные темы, неоднократно разыгрывае-
 мые в стихотворениях "субъективно-личного" плана — память-
 воспоминание, "видения чувственной фантазии" (ср.: τές
 ἀναμνήρεις μου, τά ἰδάλματα τῆς ἡδονῆς — "Море утром"), на-
 слаждение, плоть-тело, возврат в воображении к прошлому, во-
 площение его в искусстве (ср.: "Я в искусство перенес..." —
 "Ἐχώμισα εἰς τήν Τέχνη" и особенно "Вдали" — "Μακριά" — о
 хрупкой, смутной, почти развеявшейся памяти: Я эту память
 (μνήμη) в слове удержать хочу... | Такую хрупкую... Она почти
 растаяла | вдали, за дышкой отроческих лет |...| Вечерний су-
 мрак августа — был, вероятно, август... | Глаза я помню (θυ-
 μοῦμαι) смутно, но как будто сияе... | Да, сияе, сапфирно-
 сияе глаза). Соответствующие слова становятся сквозными эле-
 ментами кавофианского текста указанного плана, обладающими
 большой диагностической способностью: они, как вспыхивающие
 огоньки, которые ведут читателя-путника по дороге вглубь мира

поэта, в область его переживаний прошлого, требующих их повторных вызываний здесь и сейчас.

Иногда событие отсылает к памяти, пробуждая ее при встрече, и она напоминает о том, что было и что сейчас повторится. Все тело, все члены его становятся "помнящими" — *Почаще приходи, я жду тебя, | бесценное волнение, приходи* (ἀγαπημένη αἰσθησις ἐπέστρεφε), *я жду, | когда все тело обретает память* (ὅταν ξυγκᾶ τοῦ σώματος ἡ μνήμη), *когда былая страсть* (ἐπιθυμία παλιά) *в крови бушует, | когда трепещут* (ἐνθυμιούνται, собств. — *наполняются*) *помявшие губы* (точнее — *τά χεῖλη καί τό δέρμα*) *| и руки вновь живут прикосновением* (κα' αἰσθάνονται τά χέρια σάν ν' ἀγγίζουσι πάλι). *Почаще приходи, я жду в ночи, | когда трепещут помявшие губы* ("Приходи" — "Ἐπέστρεφε"). Мотивы чувственного волнения-трепетания отсылают к и без того здесь присутствующей теме памяти-воспоминания, объединенным именно этим общим теп-движением в его повторяемости.

Но бывает и так, что актуальным становится не событие, предопределяющее память как возможность его продолжения, а нечто "памятное", которое вызывает из забвения прошлое, уже почти стершееся (ситуация памяти, предшествующей событию и определяющей как бы обратный ход времени) — *Всего два-три штриха, клочок бумаги, | и все ж какое разительное сходство!* (μέ τό μόλιφι ἀπειχόνισις του) *набросок, сделанный на корабле* |...|| *Как он похож. И все-таки я помню* (Τόν μοιάζει. Ὅμως τόν θυμοῦμαι σάν πιά ἔμορφο), *| он был еще красивее... |...таким он кажется мне именно сейчас* (Πιά ἔμορφος μέ φανερώνεται), *| когда душа зовет его из Прошлого* (ἀπ' τόν καιρό) || *Из прошлого. Когда все это было? — | эскиз, корабль и полдень* ("На корабле" — "Τοῦ πλοίου"; ср. тут же Μέχρι παθήσεως ἦταν αἰσθητικός, | *хи аπτό ἐφώτιζε τήν ἐκφρασί του*). Ср. также "Вечером" ("Ἐν Ἑσπέρῃ") с мотивом мимолетности: *И так бы это скоро кончалось. Я мог | понять по опыту. Но слишком быстро | Пришла Судьба, чтобы прервать наш срок. | Недолго жизнь была для нас прекрасна. |...| и чудом было ложе, приключившее нас, | и наслаждение, соединившее нас* (σέ τί ἤδουή та σώματα μας δώσαμε). || *Один лишь отзвук этих дней наслаждения* (τῶν ἡμερῶν τῆς ἡβουής), *| один лишь отзвук вдруг*

ко мне донесся, - | отблеск огня, который нас обойт жег. Это актуальное первенство памяти Кавафис подчеркивает неоднократно: рисунок, голос, вещь, место, отзвук, аромат - все к услугам памяти, на ее службе, все может стать орудием памяти и восстановить (точнее - породить снова) объект памяти. Стихотворная концовка ставит последние акценты - я в руки взял письмо - один листок - | и все читал его, пока хватало света. || Потом, тоскуя, вышел на балкон, | чтоб мысль отвлечь, увидев сверху малую | часть города, который я люблю, | и суету на улицах и магазины (ὄλιγη ἀγοραμένη πολιτεία, | ὄλιγη χίτρι τοῦ βρόμου καί τῶν μαγαζιῶν).

Эту "малую часть города" поэт любит не самое по себе, а потому, что она - твердая опора памяти, почва, которая хранит память, как и "чувственные видения" былого. Кавафис не раз подчеркивает эту связь невысказанной обстановки - части городского пейзажа или интерьера - низкого и даже грязного с тем чувственным наслаждением, которое опьяняет и сейчас, много лет спустя: Была вульгарной эта комната и нищей, | над подозрительной таверной затаялась. | В окно виднелся грязный узкий переулок, | тоскливый кудрый переулок. Где-то слышу | шумела пьяная компания рабочих, | играя в карты и пируя до рассвета. || И там на грубой, на такой простой кровати | лежала плоть моей любви, лежали губы, | пьянице розовые губы сладострастья - (εἶχα τό σώμα τοῦ ἔρωτος, εἶχα та χεῖλη | τά ἴβονικά) | такие розово пьянищие, что даже и в давнюю ликуту, | когда пишу об этом столько лет спустя, | я вновь пьянею в одинокой пустоте ("Однажды ночью" - "Μιά νύχτα"). Но особенно подробно разыгрывается тема "памяти вещей", как бы подводящей к теме главной памяти - чувственного наслаждения - с тем, чтобы вспомнить о внезапном обрыве, расставании, затянувшимся на вечность, в стихотворении "Послеполуденное солнце" ("Ἡ ὄλιγος τοῦ ἀπογεύματος"). Как хорошо я знаю эту комнату. | Сейчас она сдаётся под контору. | И эта и соседняя... | Ах, эта комната, как мне она знакома! || Вот здесь, у двери, был тогда диван, | а на полу лежал ковер турецкий. | Две вазы желтые стояли тут, на полке. | Направо, нет, напротив - шкаф зеркальный. | Посередине - стол и три большие | удобные соломенные кресла. | А здесь, возле окна, была кровать, | где

столько раз любили мы друг друга (πού αγαπήθήκαμε τόσες φορές). || Бог знает, где теперь вся эта мебель! || Вот здесь была кровать. После полудня солнце | ее до середины освещало. | После обеда, кажется, в четыре, расстались мы лишь на одну неделю. | Увы, она на вечность затонула («Ἄλλοίμονον, | ἡ ἔβρομάς ἐχείνη ἔγινε παντοτινή»). Ср. также еще одно стихотворение - Гуляя на окраине вчера, | я незаметно оказался перед домом, | где не однажды в юности бывал, | где уютнейшую власть Эроса | узнала плоть моя («Ἐκεῖ το σῶμα μου εἶχε λάβει ὁ Ἔρως | μέ τήν ἑξαίσια του ἰσχύν»). | И стоило вчера | мне лицу старинную увидеть, | тотчас любовь волшебным светом озарила | лабазы, оба тротуара, стены, | балконы, окна, положив конец | всему, что может выгладеть уродством. || И я стоял как вкопанный, смотрел на двери, | стоял, не веря, медлил перед домом, | ошваченный мучительно знакомым | неутоленным чувственностью волненьем (ἡ ἰκόστασις μου ὄλη ἀπέδιδε | τήν φυλαχθεῖσα ἡβρονική συγχίντρι) ("Перед домом" - "Κάτω ἀπ' τὸ Σκίτι"). Медлило (ἐβράδυνα) Я этого стихотворения, медлило уйти его видение, с ними вместе медлило время, готовое расшириться до вечности, по крайней мере для этого Я. То, что было потеряно и, казалось, навсегда утрачено, вернулось и восстановилось в виде знака бывшего чувственного волнения, мучительно знакомого и все еще не утоленного. На этом уровне, в этом пространстве такой памяти потерь быть не может - независимо от реальных утрат, в частности и таких, на которые Я пошло некогда вполне сознательно: Я ит больше не нашел - слишком поздно спохватился! - | эти очи, бледное лицо | в сумраке ночного перекрестка... || Я ит больше не нашел, так мелепо отказавшись от непредсказуемого счастья. | Мне очи не раз еще пригрезятся, | эти очи, бледное лицо, | эти губы - я ит больше не нашел ("Дни 1903 года" - "Μέρες τοῦ 1903").

Трижды повторенное в самом начале, в середине и в самом конце стихотворения λέν τά ἤρα κιά (я ит больше не нашел), как бы действительно оно ни звучало, ничто перед памятью сердца, сохранившей эти глаза, это лицо, эти губы. Именно этот смысл нужно видеть в словах Бога, обращенных к Арджуне, когда тот признался, что не может отнять жизнь у человека: *Оставь слова пустые: | людскую жизнь отнять нельзя, узнай, как что на*

свете | из пустоты не родилось, ничто не умирает (...μήτε
 χ' ἀείς κεθαίνει). Универсальное знание-сознание Бога и па-
 мять человека, каждое по-своему, отсылают к той идее, которая
 вынесена в заглавие стихотворения - "Вечность" ("Αἰωνιότης"),
 и к тому состоянию, в котором человек предельно приближается
 к Богу. Кроме нескольких отмеченных выше примеров мотива па-
 мяти-воспоминания и соответствующих слов ср. еще: θυμολῆμαι
 ("Свечи"), θυμάται ("Старик"), μίμητη ("Приходи"), ἐνθυμολῆται
 (Там же, дважды), θυμάται ("Могила Лисия-грамматика"), Μίμητη
 ("Ἰχρῖσα", дважды), θυμήθηκα (Там же), ἡ μίμητη ("Наслажде-
 ние" - "Ἰβουῖ"), θυμολῆταν ("Деметрий Сотер"), θυμολῆμαι ("На
 корабле"), μίμητες ("Я в искусство перенес..."), Μίμητη (загла-
 вие стихотворения), ἐνθυμολῆται, ἀγαμῖθρεις (Там же), ἐνθυ-
 μολῆται ("Ионическое"), θύμισε ("С девяти") и др. В стихотво-
 рениях "субъективно-личного" плана достаточно настойчиво вос-
 производится мотив чувственного наслаждения ср. τῆς ἡδονῆς
 μία ἰύχτα ("Желание"), ἡδονικό ("Крайне редко"), κάθηρις
 ("Люстра", дважды), τὰ ἡδονικά ("Однажды ночью"), τῆς ἡδονῆς
 ("Море утром"), ἡδονή, τῆς ἡδονῆς ("Вечером"), ἡδονή ("С де-
 вяти"), ἡδονική ("Перед домом"), Ἰβουῖ (заглавие стихотво-
 рения), ἡδονή (Там же) и др. В поле ἡδονή постоянно оказываются
 губы, кожа и особенно плоть, тело, ср. τοῦ σώματος ("Он кля-
 нется"), σάρκα ("Крайне редко"), τό σῶμα ("Однажды ночью"),
 σῶμα ("У входа в кафе"), σώματα ("Люстра"), σώματα ("Вече-
 ром"), σώματος ("С девяти"), τό σῶμα ("Перед домом") и др.

Наличие в поэзии Кавафиса двух планов - "исторического" и
 "субъективно-личного" - предполагает установление принципа, в
 соответствии с которым строится соотношение этих планов. На
 определенном уровне анализа речь идет о разных планах, причем
 противопоставленных друг другу как отдаленное прошлое и акту-
 альное настоящее, общее и частное, сверхлично-"объективное" и
 лично-"субъективное", внешне-открытое и внутренне-закрытое,
 "официальное" и "интимное" третьеличное и перволичное и т.п.
 Более пристальный взгляд помогает заметить, что оба плана свя-
 заны не только через отталкивание друг от друга, через "абсо-
 лютное" противостояние (в крайних ситуациях такой аспект, не-
 сомненно, присутствует), но и через некую более тонкую и ин-
 тимную связь, которая существует между явлениями, находящи-

мися в отношении взаимно-дополнительного распределения. Это же отношение, как известно, в некотором роде уравнивает то и другое в рамках целого, ими формируемого. Оказывается, что каждая часть вносит в целое свою долю, и этот вклад может быть сделан только данной частью, но не другой. История и человек (Я) составляют это целое, обеспечивающее внутреннее глубинное единство поэзии Кавафиса и цельно-единство самого поэта как некоего органического сплава "разного", пресуществляемого в единое. Выше в связи с "историческим" уже говорилось о его субъективизации и персонализации, о связи его с процессом внутреннего переживания и т.п. В этом смысле есть достаточные основания говорить об открытости "исторического" начала "субъективно-личному". Но ведь и последнее в свою очередь потенциально открыто или, точнее, равнозначно "историческому", что и выясняется позже, когда это "субъективно-личное" отодвинется во времени назад настолько, что войдет в поле "исторического". Субъективизированный "исторический" персонаж и Я как носитель определенного типа персонализированного "исторического" в некоем общем плане равноценны. Если "средиземноморско-греческое" не исчерпывается хронологическим, но включает в себя и антропо-личное, то и "историческое" и "субъективно-личное" оказываются размещенными — каждое со своими функциями, через которые характеризуется целое, — в одном общем ноосферическом поле, которому поставлен в соответствие некий (условно говоря) единый панхронический опыт. Если это так, то наличие двух разных планов в поэзии Кавафиса не "разваливает" ее на две части, а скорее соединяет их в единство — тем большее, чем более рознятся составные части этого целого. В этом новом контексте существенно, что "историческое" у Кавафиса описывается не столько как развивающийся процесс, как последовательность действий, сколько как некая "картинка", увиденная одновременно и разом наблюдателем из того же времени, что и описываемое событие, то есть изнутри. Само же описываемое "историческое" событие берется как бы в синхронном срезе, который, однако, сохраняет отпечаток своеобразного "жеста" нарративности (кажется, такое определение точнее, чем попытки характеризовать такие тексты через признаки "эпичности", "эпико-драматичности", "новеллистично-

сти" и т.п.). Вместе с тем "субъективно-личный" план, напротив, предполагает некую диахроническую установку, возврат к прошлому (ср. "Однажды ночью", "Перед домом", "Послеполуденное солнце", "С девяти " и др.) из сегодня, то есть извне. Доводя ситуацию до некоего логического предела, можно сказать, что "историческое" у Кавафиса лишено времени, сжатого в точку (точечное время), тогда как "субъективно-личное" предполагает непрерывный временной интервал между юностью-молодостью и зрелостью-старостью, чему соответствует операция "переключения" – "увидел" (сейчас) → "вспомнил" (бывшее когда-то) → вспоминаемый образ ("картинка") → фиксация его в слове (в этом отношении характерно стихотворение "Начало", в котором происшедшее описывается сразу же, как бы по горячим следам, репортажно, но временной интервал выстраивается не между прошлым и настоящим, а между настоящим и будущим, ср. уже цитировавшееся *Но завтра, после завтра, через годы...* /Πλήν τοῦ τεχνίτου πῶς ἐχέρδισε ἡ ζωή. | Αὔριο, μεθαύριο, ἢ μέ τά χρόνια θά γραφοῦν | οἱ στίχ' οἱ οὐρατοὶ τοῦ ἔδω ἦσαν ἡ ἀρχή των/). Безвременное "историческое" и временное "субъективно-личное" – таков один из парадоксов распределения времени в поэзии Кавафиса.

Другой выход из конфликта двух времен – в преодолении–продолжении самого времени творчеством, поэзией, то есть в перенесении всего временного наполнения, столь дорогого поэту и им пережитого, в искусство, где бывшее и не бывшее, но только мыслимое почти неразличимы (*Я в искусство перенес чувство самосохраненья | тайные мои надежды, затуманенные лица, | полузримые черты, притупившуюся память | о несбывшейся любви...*). Это "преодоление–продолжение" обеспечивает преемственную связь *того* времени с "большим" временем поэзии Кавафиса, разыгрывающим *то* время и дающим ему новую жизнь. Разрыв связи этих двух времен страшен: он означает поражение памяти и отсечение от поэзии ее живых источников. Но страшен не только этот разрыв: страшно растворение и этого большого времени и "малого", личного, пережитого в бездне вечности. Царь Арджуна никогда не воевал и ненавидел убийство. Обращаясь к Богу, он сказал ему об этом и о невозможности для него *жизнь отнять людскую*. И Бог судящий *sub specie aeternitatis*, опро-

верг Арджуну — дескать, *людскую жизнь отнять нельзя* [...], *ничто на свете | из пустоты не родилось, ничто не умирает* ("Вечность"). Но эта вечность неподвижна: ее теоретико-информационное значение равно нулю, в ней все дано сразу, и она бессмысленна и для человека *переживающего*, и для поэзии, предназначенной для "разыгрывания" подвижного, изменяющегося и для усиления смысла того, что ею "разыгрывается". Эта вечность — "дурная", в ней, действительно ничего не происходит, потому что все есть, все вечно повторяется и обесценивается этой "уравниловкой" вечности, где нет *неповторимого*, которое можно пережить лишь раз в жизни и потом хранить в памяти. Тень такой вечности падает и на людей: они обречены на безблагодатное повторение "вечных" образцов и, кажется, в худшем их варианте — *Вот усилия наши, усилия обреченных. | Мы в усилиях наших подобны защитникам Трои. | Порой удача улыбнется...|...|| Но вечно что-то останавливает нас. | Ахилл во рву является пред нами | и громавыми криками на нас наводит ужас. |...| Надеюсь, что решимостью и отвагой | мы рока злые козлы отворотим | и за стеной продолжим нашу битву. || Когда же срок великий наступает, | решимость и отвага оставляют нас; |...| мы вокруг троянских стен бежим, спасаясь, | и бегство — все, что остается нам. | Все же паденье для нас неизбежно. На стенах | уже начинается плач погребальный. | То плачет печаль, плачут наши воспоминанья; | и грозно рыдают о нас Приам и Гекуба* ("Троя" — "Τροῦες"); в свете дальнейшего существования инверсия: не мы плачем о заслуживших своей судьбой оплакивания Приаме и Гекубе, но они, достойные оплакивания плачут о нас, которые заслуживают еще более горького оплакивания; ср. разбитых кумиров, продолжающих любить ионийскую землю и оплакивающих ее — "Ионическое" — "Ἰωνικόν"), ср. также идею однообразия вечного повторения в стихотворении "Все то же" ("Μονότονια"): *Τὴν μίαν μονότονον ἡμέραν ἄλλη | μονότονη ἀπαράλλακτη ἀκολουθεῖ...*

Впрочем, подобные инверсии, как и еще более значимые нередки у Кавафиса и составляют коренную особенность его поэтического пространства. В наиболее напряженных местах его причина и следствие как бы осуществляют себя в парадоксальном пространстве, где критерий последовательности во времени мо-

жет перестать работать (снятие времени: "времени не будет"). "Случайное" вдруг извлекает из пространства "совместного держания времени" или "личного" времени длинную цепочку ради того одного мимолетного явления, которое (*там и тогда*) есть причина "случайного" (*здесь и теперь*), то есть следствия. Но эта "причина" профанического "среднего" мира — причина не в большей степени, чем следствие ("случайного"), которое в этом случае само оказывается причиной. Этот "средний" мир все время ставит читателю Кавафиса подножку. Он толкает читателя понимать "причину" как нечто предшествующее "следствию" и во всяком случае в некоей иерархии ценностей чем-то базовым, исходным, первичным, независимым, а "следствие" — как производное от "причины", вторичное, зависимое. Он, этот мир, подсовывает читателю идею о двух реальностях — большей и меньшей или об одной реальности, градуированной по принципу возрастания свойства быть (соответствовать) реальностью. Но существует ли эта реальнейшая и первичная реальность или она абберрация подобно зрению младенца, видящего мир вверх ногами? Поэт вечером обратился к собранию птолемеевых надписей, навел справку. Он было отложил книгу, как вдруг незначительное (*ἀόφρακτῆ*) упоминание о царе Кесарионе привлекло его внимание: *Ах, вот ты вошел с неясной | своей привлекательностью [очарованием] (ἀόριστῆ ὑψητεία). В истории всего несколько строчек о тебе, | тем вольнее я летил тебя в своем воображении. | Мое искусство придает тебе черты | мечтательной, располагающей прелести. | И с такой полнотой вообразил я тебя, | что когда ночью лампа стала гаснуть, я дал ей погаснуть. | Мне казалось, я вижу, как ты входишь в мою колчугу | И словно бы стоишь передо мной, как, должно быть, стоял | в покоренной Александрии, | без кровинки, обессиленный, наивный в своем горе, | все еще надеясь, что они тебя пожалеют, | эти злые люди, борющущие: "Слишком много цезарей" ("Кесарион" — Καίσαριών). Отныне мы ничего не знаем о "реальном" Кесарионе, но знаем, что само допущение такой реальности преформируется актуально "вольным" воображением поэта, имевшим две опоры — имя и несколько слов о царе, не дававших достаточно оснований для суждений о "реальности", и "реальнейшую" реальность творчества.*

Разумеется речь идет не о том, чтобы причину и следствие

поменять местами и вывернуть тем самым причинно-следственную конструкцию наизнанку: важно само наличие такого пространства ("поэтического"), в котором возможны подобные рокировки. Видение связи между двумя точками ("событиями") подобного парадоксального пространства и определение того, что в данной ситуации причина, а что следствие, наконец, знание конкретного "реального" воплощения того и другого, собственно и есть прерогатива судьбы и ее отгадчика, так сказать само содержание ее деятельности, ее суда.

Тема судьбы — первой важности в поэзии Кавафиса. Она слишком обширна, чтобы говорить здесь о ней. Но общий смысл ситуации определить можно: *Открыто людям только настоящее. | Грядущее предвидят только боги | ... | Но мудрецы провидят настоящее — | грядущего залог* ("А мудрецы — предстоящее..." — "Σοφοί δέ Προσίβωσι"). Видеть только настоящее значит ничего не видеть: настоящее слито с самим человеком и каждый момент уходит в прошлое, исключая возможность принятия решения по этому "квази-увиденному". Поэтому обычный человек, не мудрец, погружен в неопределенность. Он может, конечно, обращаться к мудрецам, к прорицателям, пытаться узнать волю богов, даже рефлексировать по поводу некоторых моментов, в которых может предполагать точку ветвления судьбы (ср. "Мартовские иды") или ее перемену, излом. Худшее, что может сделать человек — вступить в спор с судьбой в попытке переломить ее или задумать уйти из нее. Сказал ты: *"Еду в край чужой, найду другое море | и город новый отыщу, прекраснее чем мой, | где в затылке концы сквозит, как приговор немой, | а сердце остывает как в могиле. | Доколе разум мой дремать останется в бессилье?"* ("Город" — "Ἄν Πόλις"). Но спор с судьбой напрасен: он губелен для жизни. Судьбу не переспорить, и она не отстанет от своего избранника. *Нет, не ищи друзей земель, неведомого моря: | твой Город за тобой пойдет. И будешь ты смотреть на те же самые дома, и медленно стареть | на тех же улицах, что прежде, | и тот же Город находить. В другой — оставь надежду — | нет ни дорог тебе, ни корабля. | Не уголок один потерял — вся земля. | Коль жизнь свою потратил ты с судьбой напрасно споря* (Там же). Единственно, что может и должен делать человек в условиях, когда судьба оповещает его о своей во-

де, — отнестись с доверием к ее знакам, сохранить мужество и достоинство, облечься в смирение веры и спокойно принять поражение, которое может стать победой. Так ведут себя многие персонажи стихов Кавафиса — царь Деметрий, царь Мануил Комнин, Деметрий Сотер, сражавшиеся за Ахейский союз и при Фермопидах, мать царя Клеомена и другие (ср. советы Кратесиклеи сыну в стих. "Мужайся, царь лакедемонян").

Отношение инверсии существует в "поэтическом пространстве" и между целью и средством ее достижения. Стихотворение "Итака" (Ἰθάκη) как раз об этом. Цель странствия по морю — Итака, средство — морской путь. *Когда задумываешь отправиться к Итаке, | молись, чтоб долгим оказался путь, | путь приключений, путь чудес и знаний.* И не надо бояться ни гнева Посейдона, ни циклопов, ни лестригонов. На дороге человека, верного высоким помыслам, они не встанут, *когда ты сам | в душе с собою ит не понесешь | и на пути собственноручно не поставишь.* Несоответствие "высоким помыслам" вызывает ("преформирует") препятствия. Средство (путь), оттесняя цель (Итаку), становится главным (*Молись, чтоб долгим оказался путь. | Пусть много-много раз тебе случится | с восторгом нетерпенье летким утром | в небедоные гавани входить...*) и как бы пресуществляется в новую цель, а бывшая, "старая" цель (Итака) превращается в средство осуществления и достижения пути, хотя путь все-таки предшествует Итаке.

Но столь же парадоксально у Кавафиса и пространство языка. Лишь на средних уровнях язык выступает как средство "несения-перевозки" сути, "содержания". На высшем уровне, входя (точнее, образуя) в пространство максимальных энергий язык становится сутью-субъектом творчества, это творчество объективирующим. Наиболее "энергичное" из традиционных поэтических "средств" — метафора, но характер ее (и тем самым дальнейшая интенсификация языковой и "поэтической" энергии), прежде всего соотношение между тем, что называют "тепор" и "vehicle" (условно — "содержание" и его "носитель"), может существенно меняться. Суть кавафийского метафоризма Бродский остроумно определил как попытку выпрыгнуть прямо во вторую часть (в "носителя"), не заботясь о возвращении к первой части (к "содержанию") как самоочевидной. Помня сказанное о дру-

гих парадоксальных кавафианских пространствах, можно предположить, по меньшей мере, некий план расширения возможностей этого "языково-поэтического" (уже — "метафорического") пространства. Два допущения, о которых подробнее в другом месте, напрашиваются прежде всего.

Первое из них "аналогического" характера, но за аналогией лежат более фундаментальные реальности — что является метафорой чего в поэзии Кавафиса, где "содержание"—*tenor* и где "носитель" содержания—*vehicle* и, значит, не впрыгивает ли иногда Кавафис все-таки и в первую, теперь как бы сменяющую "прежнюю" вторую, часть, переворачивая тем самым соотношение всех элементов? По-видимому, осторожнее принять, что в "поэтическом пространстве" Кавафиса понятия *tenor* и *vehicle* в определенных ситуациях могут оказаться не только относительно, но и иногда, по крайней мере в пределе взаимозаменяющимися, "рокирующимися" понятиями, и эта "относительность" и взаимозаменяемость ставят перед читателем и исследователем некоторые сложности. Суть их именно в известной неопределенности соотношения обеих частей в конкретных случаях. Эта "неопределенность", кажется, допускает и следующий, более "сильный" шаг — возможность принципиальной метафоры-эквilibристки, как бы жонглирующей порядком частей и задающей читателю загадку — тест на соответствие его подлежащему тексту. Второе допущение ведет еще дальше, собственно говоря, выводит метафоризм за пределы только языка. Речь идет в данном случае о возможности связи с помощью явления метафоризма языка с "подъязыковой" сферой, "образа" с "денотатом". Иначе говоря, исходная схема с указанием первичности и вторичности элементов и направления движения (вещь ["подъязыковый" слой] → слово ["языковой" слой] → метафора [отсылка к "надъязыковому" слою]) в поэзии Кавафиса, при нарушении правил отнесения к "слоям" и их иерархии, как бы соблазняет читателя своими "оккациональными" версиями трактовки, например: вещь как слово, слово как метафора, метафора как слово же (но и потенциально — как "вещь"). Естественно, что в таком случае перемена центра предполагает пресуществование всех элементов пространства, образуемого вокруг этого центра. Одним из следствий из сделанных допущений было бы расширение

понятия метафора: она не только "извитие" исходного слова, его "поэтически-эволюционная" версия, но и наоборот: слово — как "поэтически-инволюционная", свернутая, чудовищно уплотненная метафора "метафоры", выступающей в этом случае как нечто первичное, сопоставимое с "прежним" словом.

Если согласиться с подобным допущением, то оказалось бы, что такой тип метафоризма (условно-упрощенно: сказать слово в тексте и указать на нечто ему соответствующее вне текста) как бы индуцирует в "подъязыковом" слое "поэтическое", попуская "предметной" эмпирии выступать как своего рода парадоксально "вещный мета-язык", как некая опосредствованная поэтическая конструкция, аранжируемая со стороны словом, комментируемая или корректируемая им. Сейчас никто не будет удивлен признанием "поэтичности" пейзажа, небесной картины, "мертвой природы", интерьера и т.п. Но осознание этой "поэтичности" у европейского человека возникло не более чем три-четыре века назад (во всяком случае в достаточной степени), и сама "поэтичность" этих совокупностей была объяснена языком художественной литературы, натурфилософии, религии, живописи. Возможно, что поэзия Кавафиса вступила на подобный же путь, и возможно, именно в этом (во всяком случае в существенном) одна из тайн языка и поэтики Кавафиса (ср. Александрию как "metaphorical city", согласно Кили, и "присваивающую", по Бродскому, функцию языка). Эта тайна — тайна предела, подобного тому, где материя превращается в энергию, масса соотносится со скоростью и обнаруживает себя четырехмерный пространственно-временной континуум, иначе говоря, тайна парадоксального пространства "относительности", которое применительно к опыту Кавафиса и некоторых других великих поэтов, может быть, опознаётся по общему языково-"предъязыковому" полю как минимум и по присутствию некоей новой проективной сферы" поэтического.

Кавафис, освободившись от весьма значительной части поэтического обихода, встав на путь самоограничения и "поэтического" аскетизма, достиг весьма многого. Именно с этой особенностью Бродский связывает то, что стихи Кавафиса, конечно, теряя нечто в переводах, что-то все-таки и приобретают, и это, видимо, справедливо. Другой раз обращаясь к теме "приобрете-

ний" поэзии Кавафиса при переводе, Бродский указывает и более конкретную причину (в связи, правда, с более или менее частной ситуацией) "выигрыша", которая в принципе может пониматься и в более широком смысле: "В своих исторических стихах Кавафис применяет то, что Кили называет «обычными» метафорами, т.е. метафорами, основанными на политическом символизме (например, в стихотворениях "Дарий" и "Ожидая варваров"); и это вторая причина, почему Кавафис едва ли приобретает что-то в переводе. Политика сама по себе есть как бы мета-язык, ментальная униформа, и в отличие от большинства современных поэтов, Кавафису наредкость хорошо удается ее расстегивать".

Суть переводов поэзии Кавафиса состоит не только в том, что при них греческий "обменивается" на русский, английский или французский язык соответствующих текстов и образец-подлинник, естественно, не может быть воспроизведен "один к одному", но и в том, видимо, что здесь тайно, большинству невидимо, производится какой-то другой обмен — неязыковой, иногда напоминающий бартер, а в других случаях обнаруживающий свою полную бессмысленность: мы меняем то же на то же, и язык-наводчик только помогает нам понять фиктивность сделки-обмена. Эта "неподвижная" и неразменная основа, суть, характер и объем которой только еще предстоит определить, объясняет, кажется, те ситуации, когда русский или английский Кавафис оказываются не "хуже" (но конечно, и не лучше!) греческого.

V. N. Toporov

DEUX ETUDES SUR LA POESIE DE CAVAFIS

Résumé

Des nombreuses recherches de l'oeuvre de Cavafis ont révélé plusieurs traits importants de sa poétique, ainsi que des éléments-clé de la structure de son espace poétique. Cependant ces recherches n'ont pas mis un point final au problème, de plus, elles ont créé un champ, plus vaste encore, des phénomènes à analyser. En ce sens, Cavafis se trouve toujours *in progress*.

L'article présent est composé de deux parties: I. *Cavafis et le domaine culturel et historique méditerranéen*. II. *Sur quelques particularités de l'espace poétique de Cavafis*. La première partie a une orientation qu'on peut nommer *extensive*: c'est la réalité empirique, celle ethno-linguistique, culturelle, historique qui est "mise en scène" dans la poésie de Cavafis (le méditerranéen, le grec, l'hellénistique, l'alexandrin; la langue grecque; Cavafis et la tradition; la démythologisation et les mythes nouveaux; espace et temps, calendrier et nombres, personnages en tant qu'indices du Cosmos cavafien). La deuxième partie, à l'orientation dite *intensive*, aborde des niveaux plus profonds de la poésie cavafienne (la corrélation entre *historique* et *personnel*, entre *objectif* et *subjectif*; le temps et la mémoire, *les souvenirs de la fantaisie sensuelle* - τές ἀναμνήσεις μου, τὰ ἰνδάλματα τῆς ἡδονῆς; le destin et l'hasard; les paradoxes de l'espace cavafien; les traits spécifiques de son "métaphorisme"; le texte cavafien et les traductions: sur le problème de l'*invariante* etc.).

СОДЕРЖАНИЕ

<i>М.К.Трофимова.</i> Из коптских гностических текстов («Пистис София», фрагменты).....	233
<i>M.K.Troftmova.</i> Extracts from Coptic gnostic texts. <i>Summary</i>	270
<i>S.A.Ivanov.</i> Siméon Nouveau Théologien en tant qu'un fol-en-Christ.....	271
<i>С.А.Иванов.</i> Симеон Новый Богослов как юродивый. <i>Резюме</i>	288
<i>Т.М.Николаева.</i> Категория времени и речевое общение на Балканах.....	289
<i>T.M.Nikolayeva.</i> Le temps comme catégorie prosodique et la communication verbale aux Balkans. <i>Résumé</i>	311
<i>П.Гржибек.</i> Эмпирическая семиотика культуры на примере исследования пословиц с использованием результатов пробного опытного изучения известности хорватских пословиц.....	312
<i>P.Grzybek.</i> Empirische Kultursemiotik am Beispiel der Sprichwortforschung mit Ergebnissen einer explorativen Pilotstudie zur Bekanntheit kroatischer Sprichwörter. <i>Zusammenfassung</i>	338
<i>С.Б.Ильинская.</i> К.Кавафис — М.Кузмин, александрийцы.....	339
<i>S.B.Ilyinskaya.</i> K.Kavafis — M.Kuzmin, the Alexandrians. <i>Summary</i>	356
<i>В.И.Топоров.</i> Две заметки о поэзии Кавафиса.....	357
<i>V.N.Toporov.</i> Deux études sur la poésie de Cavafis. <i>Résumé</i>	411

3.71 Знаки Балкан. Сборник статей. Т. II.— 184 с.

На протяжении тысячелетий Балканы были одним из важнейших культурных центров, чье наследие органически вошло в состав современной культуры. При всем многообразии, при всех перипетиях истории, когда творческие взрывы сменялись падениями и периодами застоя, есть основания говорить о единстве культуры Балкан в пространстве, времени и духе, «особости» этой культуры, образующей особый «балканский» текст. В центре внимания этой книги как раз и находятся его элементы — знаки Балкан. В культурно-исторической перспективе рассматриваются архаичные образы (Геракл, Прометей), мифологические сюжеты и ритуалы (золотое руно, обряды, связанные с Дионисом, Паном, Диоскурами), анализируются древние и современные тексты (в частности, коптские). От античности через средние века до наших дней (поэзия Кавафиса) — вот временные рамки представленных в книге статей, которые должны быть интересными историкам, филологам, философам — всем, чье внимание привлекает культурология, источниковедение, мифология, фольклор.

ББК 63.3.(4)

Лицензия ЛР №062281 от 22 февраля 1993 г.

Лицензия ЛР №090063 от 15 октября 1993 г.

Издательский код ГЭ8/031

Подписано в печать 1.03.94. Формат 60×90 1/16. Бумага офсетная. Гарнитура Таймс. Печать офсетная. Усл. п. л. 11,5. Тираж 1000 экз.
Заказ 214 .

Издательство «Радикс».
121019, Москва, а/я 336.

Отпечатано с оригинал-макета на Можайском полиграфкомбинате Министерства печати и информации Российской Федерации. 143200, г. Можайск, ул. Мира, 93.