

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ И БАЛКАНИСТИКИ

БАЛКАНЫ В КОНТЕКСТЕ СРЕДИЗЕМНОМОРЬЯ
ПРОБЛЕМЫ РЕКОНСТРУКЦИИ ЯЗЫКА И КУЛЬТУРЫ

Тезисы и предварительные материалы
к симпозиуму

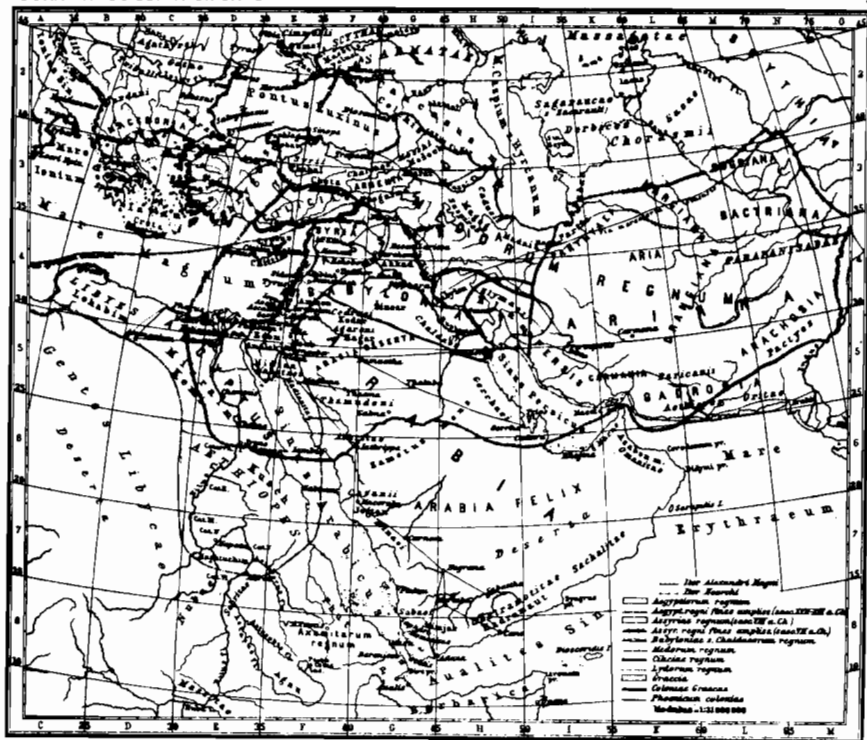
МОСКВА 1986

БАЛКАНЫ В КОНТЕКСТЕ СРЕДИЗЕМНОМОРЬЯ

Проблемы реконструкции языка и культуры

Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму

REGNA ANTIQUISSIMA ORIENTIS



В.А.САФРОНОВ

Редакционная коллегия: Вяч. Вс. Иванов,
В. П. Нерознак,
В. Н. Топоров,
Т. В. Цивьян

Рукопись подготовлена к печати К. К. Богатыревым

О РАННЕИНДООЕВРОПЕЙСКОЙ ПРАРОДИНЕ НА БАЛКАНАХ И ЕЕ
МАЛОАЗИЙСКИХ ИСТОКАХ

1. Первоначальный ареал позднеиндоевропейской прародины (ПИЕП), непосредственно предшествующей распаду индоевропейского единства, был локализован в нашей работе 1983 г. в Западной Словакии и прилегающих задунайских землях в зоне распространения древнейшего варианта лендъелской культуры (ЛК). Поэтапное расширение ПИЕП, связанное с занятием Центральной, а позднее и Северной Европы, племенами ЛК и отпочковавшейся от нее культуры воронковидных кубков (КВК) – эквивалента древнеевропейской общности – привело на рубеже IY/III тыс. до н.э. к распаду и.е. общности. Археологическим выражением этого распада является образование ряда культур на основе позднего КВК (КША – культуры шаровидных амфор, КШК – культуры шнуровых керамик) и Лендъела (Болераз, Балатон), представлявшего, вероятно греко-индоиранскую общность.

2. Важную роль в дезинтеграции КЛ сыграла культура Сэлькуца IY, сложившаяся, по общему мнению, на винчанской основе. Под влиянием южного компонента на позднелендъелскую культуру сложилась болеразская культура, из которой выросла баденская культура, давшая начало, по мнению Чайлда и др., культуре минийской керамики, греко-язычная атрибуция которой признается почти всеми исследователями.

3. Наиболее ранние памятники древнейшей культуры – эквивалента древнеиранской общности (Сафронов, 1983) были обнаружены в Подунавье и Северо-Западном Причерноморье. Часть из них содержала керамику, почти идентичную с болеразской. В лендъелской культуре впервые был зафиксирован и "ямный" обряд погребения – скорченно на спине. Появление каменных стел, круглодонных яйцевидных сосудов следует объяснять связями позднелендъелской и болеразской культур с вариантами КВК, близкими к альпийской зоне.

4. Культура Сэлькуца на юге доходит до Эгейского моря. Ее керамический фонд обнаруживает тесные связи с Северо-Западной Анатолией (аски, сосуды на ножках, амфоровидные сосуды и др.), в том числе и Троей I. Без специального хронологического анализа трудно объяснить это сходство перемещениями групп населения или непрерывающимися балкано-анатолийскими связями, что подчеркивается не только керамикой, но и архитектурными заимствованиями из Европы (мегароны). Все это позволяет предполагать в конце IV и на рубеже IV/III тыс. до н.э. культурно-этническую общность населения, соответствующую, вероятно, анатолийской.

5. От культуры Винча ведет свое происхождение, по мнению некоторых исследователей, и культура Димини в Фессалии. Надежные керамические параллели и архитектурные традиции укрепляют мнение о генетической связи этих культур. Представляется вполне возможной пеласгическая атрибуция культуры Димини. Таким образом, с культурой Винча связываются наиболее архаические языковые слои: хетто-лувийский, пеласгийский. Это казалось бы противоречит нашей локализации позднеиндоевропейской прародины в Западной Словакии. Однако противоречия снимаются при выяснении генетической связи лендъелской культуры и культуры Винча.

6. В формировании Лендъела, по мнению ученых, принимала участие группа Бичке (Венгрия) и Лужанки (Словакия). Словацкие археологи считают Лужанки первой фазой (Ia) лендъелской культуры. Группа Бичке и Лужанки перекрывают слои Желиз (поздней КЛЛК), синхронной Винче VI-V2 и сменяются памятниками краснорасписного Лендъела, одновременного Винче C. Импорты и параллели из культуры Желиз позволяют синхронизировать Бичке и Лужанки и датировать концом периода Винчи B2, т.е. последним столетием V тыс. до н.э. Даты по C14 культуры Сопот II (т.е. регионального варианта Бичке) - 4007 ± 80 подтверждают эту датировку.

7. Группа Бичке однокультурна с Сопот II, в винчанском происхождении которой исследователи не сомневаются (см. тезисы Н.А.Николаевой). Помимо винчанских, Бичке включила ряд элементов культуры Желиз (некоторые керамические формы, роспись). Лужанки, по нашему мнению, также связаны происхождением с культурой Винча, что устанавливается по сходству I4 (из 20) керамических форм, формификационным сооружениям и традициям домостроительства. Однако краснорасписным орнаментом, округлыми

формами группа Лужанки в большей мере близка Лендъелу, чем Бичке. Таким образом, Лендъел сформировался на основе двух культур, отпочковавшихся в разное время от Винчи, прошедших различный путь развития и облученных влиянием КЛЛК (Желиз). Генетическая связь Лендъела и Винчи несомненна, но она не является прямой. С культурой Винча, в конечном счете, должна быть связана и передача индоевропейской языковой эстафеты. Однако значительные отличия материальной культуры винчанской цивилизации предполагают и значительные языковые отличия. Значительные различия хетто-лувийских языков с остальными индоевропейскими подтверждают это положение, поскольку раннеиндоевропейская винчанская культура дала начало анатолийской общности, архаичной по языку и значительно отличающейся по словарному запасу от остальных индоевропейских языковых групп (Е.Стертевант, Т.В.Гамкрелидзе, Вяч. Вс. Иванов). Предложенная балканская прародина объясняет и южный компонент флоры и фауны (Т.В.Гамкрелидзе, Вяч. Вс. Иванов), элементы которого прослеживаются и в Подунавье - изображение верблюда на керамике лендъелского поселения в Асоде, кости осла, льва на стоянках Подунавья. Происхождение от древнейшей цивилизации Старого Света подтверждает необычно высокий уровень праиндоевропейской культуры, выявленный благодаря работе Т.В.Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванова. Происхождение культуры Винча исследователи единодушно ведут к территориям северо-запада Малой Азии. Сходство наблюдается в керамике и, особенно, в системе религиозно-идеологических воззрений. Надежность аргументов европейской локализации прародины индоевропейцев и неизбежность основных положений сторонников ее локализации в Азии (Т.В.Гамкрелидзе, Вяч. Вс. Иванов) привело нас к мысли о правомерности обеих "альтернативных" гипотез и о существовании на разных хронологических уровнях индоевропейской прародины в Азии и в Европе.

КУЛЬТУРА ВИНЧИ – ДРЕВНЕЙШАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ СТАРОГО СВЕТА

I. Обнаружение письменных знаков на керамике нео-энеолитических культур позволило некоторым исследователям (М.Гимбутас и др.) сделать вывод о существовании в Балкано-Дунайском регионе ряда цивилизаций. Исследования показали, что секретом письменности владели лишь носители культуры Винча и производных от нее культур (Градешница, возможно, Лендзел). Знаки на керамике Прекукутени, Триполья, Каранова и др. культур единичны. Часть из них следует относить к предписью, а некоторые надо рассматривать как результат механического копирования винчанских элементов.

2. Древняя цивилизация – это культура классового общества, овладевшего письменностью. В нео-энеолитической Европе лишь Винча и происходящие от нее, овладевшие письменностью культуры, могут претендовать на сравнение с цивилизацией при условии их соответствия классовому обществу. Археологические свидетельства, отражающие экономические и политические реалии уже возникшего классового общества, – это остатки городов или дворцов-замков. "Город" имеет много определений, порой противоречащих друг другу, что вызвано, вероятно, тем, что авторы часто пытаются дать универсальное для всех эпох понятие города. Почти всеми признаются условия Чайлда к определению древнего города, сводящиеся к следующему: а) среди основной массы горожан, занимающихся земледелием, должны быть живущие за счет излишков сельскохозяйственных продуктов – "ремесленники, торговцы, должностные лица, жрецы"; б) монументальные здания – не только отличительный признак города, но и "символизирует концентрацию общественного прибавочного продукта". Представляется необходимым к этим условиям добавить третье: наличие вокруг поселения фортификационных сооружений (условие "в"). Некоторые винчанские поселения удовлетворяют всем трем условиям для определения их городом.

3. Выделение жреческой прослойки (условие "а") надежно документировается усложненными религиозно-идеологическими представлениями, выраженными в стандартизации погребального обряда, в существовании экстрамуральных могильников; в богатой и разно-

образной глиняной пластике, изображающей женские и мужские фигурки, говорящей о сложившемся пантеоне; в наличии письменности; в существовании многокомнатных храмов с монументальными жертвенниками, алтарями и букраниями над ними.

4. Хозяйство, ремесла и торговля у винчанских племен (условие "а"). Основой экономического благосостояния винчанского общества было эффективное пашенное (сошное) земледелие, в условиях климатического максимума голоцена и неистощенности плодородных лессовых и черноземных почв, дававших, по заключению палеоботаников, богатые и качественные урожаи зерновых (пшеница, ячмень, просо), бобовых (вика, чечевица, горох), льна, а также развитое скотоводство с преобладанием крупного рогатого скота (60–70%) над свиноводством (9%) и разведением овец и коз (17%). Последние данные позволяют предполагать сооружение искусственных дамб для задержки воды и ила при разливах рек. При более низком уровне агротехники (мотыжное земледелие) ирокезы создавали запасы кукурузы, которые могли их обеспечить на 3–4 года, а норма прибавочного продукта у индейцев Мезоамерики равнялась, по подсчетам А.М.Румянцева, 77%. Высокий процент прибавочного продукта позволил винчанцам добиться значительных успехов в транспортной технике (волокуша), обработке материалов (сверильный станок), ткачестве (вертикальный ткацкий станок), косторезном и деревообрабатывающем мастерстве. Выделение специализированного ремесла у винчанцев прослеживается по остаткам их материальной культуры: гончарство – по сложности технологии производства керамики; по многообразию и стандартизации продукции; высокой художественности форм; наличию печей для обжига и складов для хранения сосудов; металлообрабатывающее и литейное ремесло подтверждается обнаружением на поселении медеплавильных печей, а горнодобывающее ремесло – винчанскими находками на огромном меднорудном карьере в Майданеке. В V тыс. до н.э. винчанцы первыми ознакомили европейцев с техническим эффектом употребления медных орудий. Торговля винчанских племен металлом подтверждается многотонными выработками циннобарита в Майданеке, картой распространения древнейших металлических находок либо в соседних, синхронных с Винчей культурах (позднее Старчево, Желиз), либо генетически связанных с ней (Лендзел, Боян Болинтеняну). Почти во всех этих культурах обнаруживаются служившие тарой винчанские сосуды. Винчанские керамические импорты

ОБ ОСНОВНЫХ ЛИНИЯХ РАЗВИТИЯ НЕОЛИТА В БАЛКАНО-КАРПАТСКОМ РЕГИОНЕ

доходят до альпийской зоны на западе и Карпат на севере, до Черного моря – на востоке и Эгейского моря – на юге. Несколько шире ареал морских раковин *Spondylus*, выполнявших, как и металл, роль всеобщего эквивалента ценностей. Широкое распространение этих раковин объясняется активными коммерческими связями винчанского населения (Р.Роден и др.). Дальние и рискованные экспедиции речным (по Дунай и его притокам) и, возможно, сухопутным путем с использованием в качестве вьючного животного осла свидетельствует о том, что в винчанском обществе произошло третье разделение труда. Военная специализация в древности всегда сопутствовала международной торговле и подтверждается находками боевого оружия и остатками укреплений вокруг винчанских поселений. Фортификационные сооружения Винчи (условие "в") представлены сложной системой рвов (до 10 м шириной и 5 м глубиной), каменных и деревянных стен и палисадов. Урбанистические решения некоторых винчанских поселений определяются существованием городской радиальной планировки (обусловленной наличием круговых обводных рвов) с бытовой застройкой небольшими (малосемейными) наземными одно-пятикомнатными домами (15–45 кв.м) с печным отоплением и деревянными или глинобитными полами и выделенным центром с большим (до 220 кв.м) монументальным зданием (условие "б"), представленным абсидным домом или мегароном. Мегарон был впервые зафиксирован в Винче-Плочник на рубеже V/IV тыс. до н.э., затем в Центральной Европе, Иране, Анатолии, Греции. Развитие этого архитектурного ордера показывает, что в IV–III тыс. до н.э. он выполнял функции резиденции правителя, а позднее составлял основное ядро дворцов ахейских басилевсов.

Материальная культура позволяет проследить постепенное становление винчанского классового общества, закончившееся к рубежу V/IV тыс. до н.э. возникновением на Балканах древнейшей цивилизации.

1. В V тыс. до н.э. в Балкано-Карпатском регионе (Югославия, Венгрия, Румыния, Болгария) известны три неолитические культуры разного происхождения, но синхронные на некотором хронологическом промежутке, начиная от середины V тыс. до н.э. Это Старчево-Криш-Кереш-Караново I–II; культура линейно-ленточной керамики; и культура Винча. Контакты этих культур обусловили пути развития региона в более поздние эпохи и образование 5 культурно-исторических областей, отличающихся своеобразием культурно-исторического процесса вплоть до середины III тыс. до н.э. – т.е. до распространения по всему региону культур баденского круга.

2. Древнейшие памятники культурно-исторической общности Старчево-Криш-Кереш-Караново I–II находятся во Фракии (5300 г. до н.э.) и в Сербии (5170 г. до н.э.). Движением носителей культуры Старчево и Кереш на север образуются памятники Старчево в Венгерском Задунавье (4475 г. до н.э.), памятники Кереш в Алфёльде (Восточная Венгрия) (4655–4375 гг. до н.э.). Культура линейно-ленточной керамики, древнейшие памятники которой находятся в Словакии (4480 г. до н.э.), продвигается на юг и становится в Задунавье соседом Старчево, а в Алфёльде образует региональный вариант – культуру алфёльдской линейной керамики, сложившуюся с включением и керешских элементов и каких-то южных влияний, связанных с появлением на юго-восточных границах культуры носителей новой культуры балкано-анатолийского происхождения – культуры Винча. Таким образом, к началу ранней Винчи все три культуры появляются в центральной части Карпато-Дунайского бассейна, которая становится зоной активного взаимодействия культур субстрата и южных, и юго-восточных влияний.

3. Культура Винча, по мнению одной группы исследователей (Чайлд, Гарашанин, Лацаровици и др.), проникает на Балканы вардар-моравским путем; и в соответствии с этим ее югославские памятники будут древнейшими. По мнению других (Брукнер, Иованович, Срейнович), более приемлем путь движения Винчи через Марицу, Искер, Дунай, и в этом случае винчанские памятники Подунавья и Болгарии будут древнейшими. Третья группа ученых обращает внимание на то, что первые элементы Винчи появляются в слоях позд-

него Старчево и Кереша, и не исключена возможность балканского происхождения Винчи (Бенац, Павук и др.). Столь разноречивые суждения имеют место из-за отсутствия однозначных хронологических данных о возрасте памятников Винчи на восточных и южных границах ее ареала. В то же время есть сведения (Е.Комша, Б.Брункер), что памятники Винчи "омолаживаются" с движением с востока на запад. Действительно, культура Винча, медленно эволюционирующая культура, при быстром продвижении не должна была оставить хронологически определимых следов своей эволюции. Не вызывает сомнений и ее пришлый характер относительно культур Старчево-Кереш и КЛЛК как по составным элементам, так и по всему комплексу признаков. Даты памятников Винчи по С I4 находятся в пределах от середины V тыс. до н.э. до середины IV тыс. до н.э. Хотя взаимодействие Винчи с субстратом Старчево-Кереш было мирным, к концу Винчи А (Винчи-Тордош I) Винча распространилась по всей территории Старчево в Югославию, заняла Банат до Мароша, Олтению и Мунтению, а также Северо-Западную Болгарию. Крупнейшими центрами ранней Винчи являются Дудешти, Боян-Болинтеняну, Турдаш, Градешница. В плане относительной хронологии эти центры функционировали со II фазы КЛЛК и в течение ее III фазы (частично).

4. Приближение Винчи к южным границам культуры алфёлдской линейной керамики в Потисье вызвало образование ряда групп с разной степенью влияния Винчи (Сакалхат-Лёбе, Тисадоб и др.). Из них взаимодействие Сакалхат-Лёбе с культурой Винча было самым интенсивным, и наиболее выразительный след этого взаимодействия - появление сосудов типа "амфор" и лицевых "урн" почти во всех группах дезинтегрированного массива КЛЛК. В конце Винчи-Тордош II (или Винчи B2) на основе Сакалхат-Лёбе и других потисских групп образуется культура Тиса, существующая до сер. IV тыс. до н.э. (Винча С-Винча Плочник I). Закрепившись в Подунавье, междуречье Савы и Дравы, в Банате, культура Винча продолжает осуществлять колонизацию на запад и образует новый культурный конгломерат - культуру Сопот в период Винчи-Тордош II, существующую до Винчи D, когда в слоях сопотских поселений появляются черепки поздней Винчи. Культуру Сопот югославские исследователи относят к балкано-анатолийскому комплексу и считают "послом винчанских идей" (Б.Брукнер). Взаимодействием культуры Сопот и культуры КЛЛК Задунавья складывается культурно-историческая область позднего неолита, представленная группами Бичке, культурой краснораспис-

ного Лендзела Венгрии и моравской расписной керамики Моравии. (Винча С-Д). Эта культурно-историческая область отчетливо различалась с культурно-исторической областью Потисья (Восточной Венгрии), где в большей мере сохранялись традиции культуры субстрата, чем в Задунавье. На западных границах Винчи культуры Дудешти и Боян-Болинтеняну испытывают сильное вторичное воздействие со стороны культуры линейно-ленточной керамики, носители которой, потесненные в Потисье, обогнули Карпаты и появились на стадии III КЛЛК в Румынской Молдове. Ассимилировав племена культуры Бояна Болинтеняну, племена КЛЛК преобразуются в Боян-Джулешти (число памятников которого возрастает сравнительно с памятниками Бояна I ступени, а ареал включает Молдову). Региональным проявлением Бояна Джулешти является культура Вэдастра (период Винча VI-B2), которая недолго существует в Олтении и Болгарии и исчезает после продвижения культуры Градешница к северу. Развитие Бояна Джулешти дает памятники культуры Прекукутени II-Триполья А (Винча С-Д). Таким образом, складывается третья культурно-историческая область позднего неолита-энеолита в Трансильвании, Молдове. Между Потисьем и Молдовой устанавливается "мостик" в виде культуры Петрешти, которая также обязана своим появлением культуре ранней Винчи-Турдаш, однако Петрешти - это культура расписной керамики, повлиявшая на сложение расписного Триполья В и Кукутени А.

5. Четвертой культурно-исторической областью развития неолита в Балкано-Дунайском регионе являются Северные Балканы, Северо-Западная Болгария. Она отмечена развитием культуры Винча в течение 1000 лет, оказавшей громадное воздействие на процесс развития неолита в Европе, на сложение позднеиндоевропейского этноса, оставаясь мало затронутой влияниями извне.

6. Пятой культурно-исторической областью является область Мунтении и Северо-Восточной Болгарии, где на основе Бояна сложилась культура Гумельница.

ДРЕВНЕБАЛКАНСКАЯ НЕОЛИТИЧЕСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ (ДБН):
ОБЩИЙ ВЗГЛЯД

1. Открытие ДБН и определение его пространственно-временных границ сразу заполняет ряд важных лакун в истории Древней Европы. Некоторые верхнепалеолитические особенности получают дальнейшее развитие в ДБН, где в то же время формируются существенные новые тенденции, решительно отделяющие ДБН от всего предыдущего. Еще теснее и богаче связь ДБН с эгейской культурой (III-II тыс. до н.э.). Вместе с тем ДБН связывает этот ареал с соседними: впервые устанавливаются надежные связи "Запада" и "Востока" и обретает конкретный смысл понятие "евразийских" контактов и соответствующей культурной общности (связь ДБН с М.Азией и с Сев.Причерноморьем, "курганная" культура); отчасти намечаются и "меридиональные" связи (ср. инфильтрацию некоторых черт ДБН к сев. от Карпат; в верховья Вислы и Эльбы). Показательна аналогия между переносом центра тяжести в развитии ДБН в завершающий момент в южную область (Эгейда) и сходным переносом к югу и востоку в истории неолитич. культуры М.Азии (Чатал Гюк → Эбла, Двуречье, Египет). Связующая роль ДБН еще больше подчеркивает самодовлеющее значение этой цивилизации, выступающей как главная культура Старой Европы, та ее ветвь, которая получила наибольшее развитие и выработала новые формы, удерживавшиеся отчасти вплоть до раннеантичной поры.

2. Основными чертами ДБН следует считать установку на "интенсивность", "кумулятивность" и "синтетичность" (при этом существенно не наличие "старых" элементов, но выдвигание "новой" альтернативы, становление и осознание соответствующих принципов, благодаря чему ДБН и составляет особую эпоху в развитии культуры). "Интенсивность" проявляется прежде всего в новых формах экономической жизни: акцент с удачи и случая, с "чистой" эмпирии переносится на целеполагающую деятельность, на производство (а не захват), когда приложенные усилия отделены от их плодов определенным временем, - ср. земледелие, скотоводство, ремесла (прежде всего медная металлургия, производство металлических изделий, украшений, гончарное производство, строительная деятельность, развитие средств коммуникации - колесо, повозка и т.п.). С установ-

кой на "интенсивность" связан отказ от "безгранично-широких" пространств и сужение круга хозяйственной деятельности границами поселения (иногда очень компактно-уплотненного, ср. Караново) и непосредственно прилегающей территории. Не экстенсивные разрозненные поиски, а сосредоточенные, в соответствии с правилами "порождение" (этот образ, задаваемый сельскохозяйственной практикой и природой, вторично воплощался в религиозных представлениях, ритуале, искусстве, ср. женщину-"родительницу"). "Кумулятивность" и "синтетические" тенденции ДБН сказываются как в сохранении и развитии наследия предыдущей эпохи (ср. в.-палеолит. символика, отчасти некоторые формы святилищ), так и в усвоении "внешних" влияний (ср. отчасти связанные с М.Азией и, бесспорно, с инфильтрацией племен курганной культуры, с 2-ой пол. У тыс.), ср. Гимбутас о религиозном синтезе в ДБН. С указанными особенностями связана и известная "открытость" ДБН и ее относительно мирный характер (отсутствие крепостных стен / вместо них палисад или ров /, явных следов нападений и разорений, ср. тип хаотических поселений /Лендзел и др./ или сильно вытянутых /Винча, Бутмир/). Предполагаемые матрилинейность и матрифокальность также скорее говорят в пользу именно подобного характера ДБН. Остается неясным вопрос о существовании каких-либо форм объединения отдельных поселений в целостные структуры управления, но, несомненно, акцент ставился не на (со)подчинении, а на самодостаточности, независимости и, видимо, взаимовыгодности такого розного, но, по сути дела, экономически и культурно связанного сосуществования.

3. Указанные общие особенности и конкретные черты экономического и социального устройства, сферы власти и взаимоотношений с соседями в высокой степени соответствуют и существенно предопределяют исключительный для той эпохи уровень знаковости, характерный для ДБН. И в этом отношении главным было, видимо, не экстенсивное развитие неких принципов знаковости (как в том, что касается тенденции к иконичности и институализации знаков именно этого типа, так и в слабой селективности в отношении путей распространения знаков на внезнаковую сферу, в несколько монотонной постепенности "захвата" знаками новых областей, в тяге к излишней "знаковой" пунктуальности: установка на исчерпание "знаками" всего в пределах данного горизонта и т.п.), но, наоборот, интенсивное знаковое развитие, при котором сам принцип развития сильно опережает "знаковое" освоение эмпирии. Отсюда - ти-

пичная ситуация: как только начинает вырисовываться принцип, совершается операция перехода на более высокий /или глубокий/ уровень, где начинается опять кристаллизация его принципа. Именно с этим связаны такие разные явления, как перекодировки, смелые переключения, перескоки (с эллиптическими опущениями переходных элементов), создание "моделей" – от "буквенных" (ср. инвентаризацию трехмерных "скульптурных" знаков с помощью двухмерных знаков по плоскости глиняных конвертов) до "предметных" (ср. модели фигур – человеческих и животных, храмов и святилищ, колесниц и т.п.). Эти явления не могут не означать формирования оппозиции "означаемое" – "означающее" и допущения возможности разных типов последнего, т.е. создания сети отождествлений, соответствий, трансформаций, и, следовательно, выработки идеи "конвенционализма". В этом контексте не должна удивлять исключительная роль в ДЕН знаков типа "символ", свидетельствующих об актуализации наиболее глубоких и интенсивных "духовных" смыслов. В этой связи показательно употребление "предписменных" знаков на сакральных предметах (в святилищах, на сосудах, фигурах и т.п.) – в отличие от цивилизаций, утилизовавших письменность для сугубо прагматических целей (а для низкой жизни были числа...).

4. С открытием "знакового" как особой сферы бытия и удивительным проникновением в область "символического" связана исключительная для своего времени глубина религиозных идей ДЕН, их интенсивность и масштабность, проявившаяся в существенном ограничении аспекта "суеверного" (отказ от чрезмерностей системы гарантий и оберегов на каждом шагу, от гиперсемиотизации всего возможного множества явлений, от мелочных и непринципиальных отгораживаний от смерти) и в новом решении проблемы смерти (выбор идеи динамического риска, включение смерти в цепь "жизнь" – "возрождение", т.е. новая усиленная жизнь, обретаемая только через смерть, и т.п.). Эти высшие религиозные ценности ДЕН отражены прежде всего в фигурах основных персонажей – двух богинь, трактуемых как "даятельница" и "лишительница", жизнь и смерть, победа и поражение, и мужского божества годового цикла ("пред-Дионис"), совмещающего в себе смыслы обоих членов перечисленных пар, а также в символике (птица, змея, круглый, прямоугольный /ср. окна-входы в моделях храмов/, крест, меандр и т.п., образы грибов и фаллоса), "разыгрывающей" прежде всего тему пола и жизни-смерти. Обращает на себя внимание особая роль ритуала как

способа знакового решения "надзнаковых" проблем (регуляция конфликтных ситуаций, установление связей между человеческим и божественным, преодоление антитезы жизнь - смерть) и глубинный изоморфизм жреца и жертвы, а также жреца-жертвы и Бога. Есть основания думать о мистериальном характере ритуальных действий в ДЕН.

5. Особая проблема - культурное наследие ДЕН в античную эпоху. Ряд аналогий очевиден. Здесь уместно обозначить лишь несколько узлов разного типа: роль "глубинных" областей в развитии религ.-эзотерич. идей и образов (Фракия, Фессалия) - Дионис, Орфей, Залмоксис, *Ἡρως* и др., возможно, истоки элевсинских мистерий, провидчески-пророческий компонент, формирование идеи жертвы; "земледельческий" комплекс - Деметра, Персефона, Триптолем; хтонически-змеиные темы; исключительная роль женских божеств (Гера, Афина, Артемида, Афродита, Деметра и др.) и старинное "материнское" право (ср. Эринии и Орест); роль скульптуры (образ человека, особенно типа кикладских идолов), вазописи, геометрического стиля; символика и ранние формы письма в Эгегиде; полисная система, некоторые особенности структуры власти и социальной организации; процесс колонизации как отражение культурной трансплантации и т.п.

Важный аспект - связь образа человека с храмом и ритуальной утварью (сосуды), дающая примеры сложных синтезов от ДЕН до античности. "Антропоморфизация" храма и его атрибутов может быть понята в рамках архаичной классификации сакральных элементов мира через части тела человека (Figura). Два полюса - "антропоморфн." модель святилища (Породин, 5800-5600; крыша и труба - как голова, шея и грудь богини, сам храм - тело божества, алтарь - сердце) или головы на углах крыши модели храма из Винчи, во-первых, и четкое разъединение раннеантичн. храма на "архитектурное" (храм) и "человеческое" (скульптуры в храме, человеческие фигурки в святилище, гробнице), во-вторых; ср. черты "архитектурности" от кикладских идолов до ранних курсов с их почти архитектурной статуарностью. Ритуальные сосуды по идее связаны и с человеком и с храмом (ср. "сосудообразность" некоторых моделей храма в ДЕН; вазы в виде богини-матери /Мохлос, Маллия, 2400-2000/, сосуд как ритуальная постройка /Киклады/, образ человека в вазописи); ср. еще "птичью" тему (модель храма как скворешни /ДЕН, Румыния/; культ.ваза с 3 голубками /Гераклион, 2500-2000/, чаша с птицей /Палеокастро, 2000-1700/; аск как стилизованный образ птицы /с яйцом/ и др.).

ОБ ОТНОШЕНИИ ГЕОМЕТРИЧЕСКОГО СТИЛЯ К ОБРЯДУ КРЕМАЦИИ

На данном этапе изучения античного искусства период геометрии (900–700 гг. до н.э.) представляет одну из сложнейших задач. Поскольку художественный язык этого времени оперировал не образами в традиционном смысле, а символическими знаками, суть которых не вполне ясна, вся система геометрического искусства остается пока непонятной. Не ясно содержание таких кардинальных для каждой культуры понятий, как соотношение мифа и реальности, художественный идеал, картина мира. Геометрическое искусство Греции не представляет собой исключения на общем фоне развития как искусства древнего мира в целом, так и собственно Греции. Геометрический язык – это язык расписной керамики целого ряда неолитических культур Средиземноморья, Междуречья, Древнего Египта, Ближнего Востока, южной, восточной и центральной Европы. Он известен и в неолитической Греции – в культурах Сескло и Димини (Фессалия). Поэтому геометрию I тыс. до н.э. в известном смысле можно считать вторичной. Она не была исключительно балканским явлением. Геометрическая керамика производилась во многих центрах Средиземноморья, как например, на Крите, на Кипре, в Южной Италии и Этрурии. Однако балканская геометрия занимает среди прочих геометрических искусств древности совершенно особое место. Законченность и совершенство ее художественной системы не имеют равных себе, особенно если учесть, что в истории античности она является мостом, соединяющим древнюю крито-микенскую культуру с новой культурой полиса, общечеловеческая ценность достижений которой хорошо известна.

Почему же язык геометрического искусства стал символическим и отказался от образов? Почему он вновь заговорил знаками и схемами, возрождая на новом этапе жизни античного общества неолитическую геометрию? Этот вопрос чрезвычайно важен, поскольку он таит в себе ключ к пониманию закономерностей развития греческой культуры. Но ответить на него сейчас, ввиду его чрезвычайной сложности, не представляется возможным. В данной связи возможно лишь выделить одно обстоятельство, касающееся происхождения геометрического стиля I тыс. до н.э. Это его взаимосвязь с новым погребальным обрядом – факт, давно отмеченный, но не изученный

в науке. Геометрический период в Греции – это период господства обряда кремации. Правда, он господствовал только в Афинах и на Крите – но именно там, где и геометрический стиль получил высшее развитие. С концом геометрики прекращает господствовать и обряд. Вновь доминирует ингумация. В искусстве соответственно до и после геометрики обычен фигуративный, образный язык (если не считать субмикенский и протогеометрический стили самостоятельными феноменами), в самой геометрике – символический. Это обстоятельство позволяет предположить, что геометрический стиль с его отсутствием "натуральных" образов должен был быть определенным образом связанным с обрядом кремации; о тесной взаимосвязи искусства с погребальной сферой в это время говорит тот факт, что расписные вазы – ведущий вид искусства геометрики – в подавляющем большинстве создавались для некрополей. Уничтожение после смерти физического "образа" покойного – его тела – обусловило в системе геометрики исчезновение фигуративного, "образного" языка. Уничтожение (сожжение) трупа можно рассматривать как знак разрушения существовавшей прежде в сознании общества связи между земным и потусторонним бытием. Потустороннее бытие умершего уже не могло представляться в форме, идентичной земному. С сознательным разрушением физической формы разрушалась старая связь между двумя основными началами человека – его телом и душой. Если тело (сожженные останки, прах) продолжало пребывать в земле, душа с помощью медиатора – погребального костра – мыслилась отправлявшейся в верхние сферы, в некий идеальный мир. Отвлеченность от реального образа человека в представлениях о его потустороннем бытии, отрицание этого образа отразились в процессе становления нового языка искусства – "абстрактного", схематического, понятийного. Роспись геометрических сосудов говорит языком символов, за которым скрываются не столько конкретные образы, сколько обобщенные представления. В них царит логический порядок. В развитии геометрических ваз наблюдается одна закономерность: ранние вазы – почти сплошь черные, украшенные очень скромным орнаментом, в дальнейшем же их чернота разрежается, пока наконец в поздней геометрике она не снимается целиком декором, представляющим собой сплошной "рассказ". Черные вазы, созданные на раннем этапе распространения кремации, производят впечатление обугленных, "сожженных", подобно заключавшемуся в них праху кремированного покойника. Они как будто подверглись тому же обряду,

что и умерший, и вместе с ним переведены в идеальную потустороннюю сферу. Не исключено, что они рассматривались как субститут смертного человеческого тела. Поздние геометрические вазы, совершенно лишенные первоначальной черноты, монументальные по размерам (едва ли не в рост человека), могли восприниматься как воплощение бессмертной (героической) сущности человека, его "души", и не случайно в Афинах такие вазы выходят из-под толщи земли, из могил — на поверхность, в человеческий мир, становясь памятниками. Совершается новый цикл возвращения к образу, и снова искусство становится фигуративным. В погребальном обряде происходит новая смена — кремации ингумацией. Но это уже новый этап развития античной культуры, искусства, миропредставления.

Е.В.МАВЛЕЕВ

ЭТРУРИЯ, АПУЛИЯ И (ИЛИ?) БАЛКАНЫ (К ВОПРОСУ О ПУТЯХ ПРОНИКНОВЕНИЯ В ИТАЛИЮ ОРФИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ)

1. Вопрос о наличии орфизма в этрусских представлениях, как известно, один из дискуссионных. То, что его решение даже в отечественной этрускологии сопровождается полемикой, выявляет действительно присущую ему возможность влиять на понимание сути этрусского мировосприятия. Нами предлагается новая постановка вопроса.

2. На памятниках этрусского изобразительного искусства IY в. до н.э. возникают представления, понимать которые должно в духе верований, известных (преимущественно по вазописи) на юге Италии в районах, заселенных главным образом греками. Не вызывает сомнения, что как в этрусских, так и в греческих (южноиталийских) изображениях угадываются элементы важнейшего для орфико-пифагорейских воззрений учения о метемпсихозе, этических основаниях круговорота в природе и социуме. Сопоставление этих двух изобразительных традиций не оставляет сомнения в том, что соответствующие образы в Этрурию явились с юга Италии (вероятно, из Апулии).

3. Перенос соответствующих образов с юга на север осуществляется в течение второй половины IY в. до н.э. Он был связан с оживлением контактов между этрусскими и греческими государствами Италии, что повлекло за собой перемещение греков (преимущественно — но не исключительно — ремесленников высших квалификаций) в го-

рода Этрурии. Описываемые события, очевидно, и стимулировали оформление в деталях этрусских представлений о "книге жизни", которые уже однажды нами анализировались.

4. Но отмеченный путь проникновения орфических идей в Этрурию не был единственным. В связи с этим особенно интересен саркофаг Ларса Пулены, представляющий уникальнейший пока случай пересечения двух линий орфических традиций в Этрурии. Имеющаяся на памятнике надпись утверждает, что, во-первых, Ларс Пулена явно имел отношение к почитанию Диониса, во-вторых, его прадед, видимо, был греком, наконец, в-третьих, он оказывается лукумоном. (Кстати, жизнь прадеда Ларса Пулены как раз должна приходиться на вторую половину IV в. до н.э.).

5. Вторая линия проникновения в Этрурию орфических идей связана с комплексом представлений о лукумонах, которые оказываются значительно древнее того, что мы обнаруживаем на этрусских памятниках IV в. до н.э., подвергшихся влиянию греческого юга. На первый взгляд эти линии представлений выражают идеи диаметрально противоположные друг другу. Однако эта поляризация - результат приспособления этрусской цивилизацией заимствуемых ею идей у культуры, интегрированной в собственную плоть. В развитом виде как развернутая система эти представления фиксируются в учении о "книге жизни". Речь идет о понимании мироздания как сложного механизма, управляемого богами. В этом мире: под землей, на земле и в воздухе - действовали, действуют и будут действовать многочисленные категории "работников" (богов всех видов, полубогов, людей), обеспечивающих функционирование Вселенной. В этом "бюрократическом рае", как в орфизме, предполагалось продвижение вверх в сторону совершенства (когда человек мог стать даже богом) и вниз к наказаниям разного рода.

6. Исходно эти представления имели иной вид, более их приближающий к орфизму. Примитивная форма этих представлений базировалась на вере в лукумона как в материализацию особой силы, обеспечивающей связь между всеми сферами реального мира, божествами, а также с прошлым, настоящим и будущим в лице предков, живущих и потомков. Именно круг представлений о лукумонах, очевидно, реальной силе в древнейшем обществе, в дальнейшем в этрусской цивилизации обратится в идеологическую основу ее управления. Соответствующий комплекс представлений уходит своими корнями в III тыс. до н.э. и, вероятно, был принесен индоевропейцами со сво-

ей прародины. В их движении на Запад Балканы становятся только одним из промежуточных рубежей.

О.В.ТУГУШЕВА

ГРЕЧЕСКИЕ МИСТЕРИИ И ВАЗОПИСЬ ЮЖНОЙ ИТАЛИИ

1. Мистериальные культы представляют собой особое явление в духовной жизни Древней Греции, во многом свойственное именно греческому религиозному сознанию и в ряде своих проявлений не имеющее параллелей в религиозной практике других древних народов. Имея, видимо, единую идею, связанную с важнейшими религиозными и философскими представлениями своего времени, они облекались в различные формы. Это следует уже из разнообразия культов, названия которых дошли до нас. Наиболее известными и наиболее почитаемыми были Элевсинские мистерии. Кроме того, можно упомянуть мистериальные культы кабиров, орфико-пифагорейские течения, известные в Аттике в VI веке до н.э., их особое развитие на почве Южной Италии и Сицилии в IV веке до н.э., и некоторые другие.

2. Несмотря на пристальный интерес к мистериям на протяжении почти двух столетий, мы и сегодня имеем весьма приблизительную картину мистериальных обрядов, а также самого учения, суть которого открывалась только посвященным в его таинства и должна была сохраняться ими в строжайшей тайне. Не сохранилось никаких письменных источников, раскрывающих обрядовую и тем более идейную сторону мистерий. Почти единственный материал, проливающий очень скудный свет на некоторые стороны культов, представляют собой памятники изобразительного искусства – терракотовые и мраморные рельефы, пинаки, вазовые росписи. Среди последних особое место принадлежит краснофигурным вазам Южной Италии IV века до н.э.

3. Большая часть, если не все сосуды, вышедшие из мастерских южноиталийских керамистов, предназначались для одной цели – быть использованными во время церемоний, связанных с погребальным культом. Это назначение определило тематику их росписей, круг сюжетов, отдельных персонажей и предметов, вводимых в композицию. Особую известность вазописи Южной Италии принесли большие многофигурные композиции, изображающие Царство Аида и его

обитателей, а также сцены из мифов. Последние чаще всего имеют хтонический характер. Кроме того, распространены изображения эдикулы или надгробия другого типа, окруженного фигурами юношей и женщин с различными предметами в руках. Однако значительную часть вазовых росписей составляют как раз двух-трехфигурные группы, определение персонажей и смысл которых на первый взгляд почти не поддается объяснению.

4. В отечественной и, отчасти, зарубежной литературе подобные композиции часто называются "сценами из жизни гинекея", "жанровыми сценами" и т.д. Внимательный анализ самих фигур, а также предметов, их окружающих, позволяет наметить возможные пути иной интерпретации. Многие из изображаемых предметов являются устойчивыми признаками определенных божеств - Персефоны, Диониса. Кроме того, различные растения, плоды, животные, сосуды, их изображение имели определенное символическое значение, а сами они играли важную роль в культе, связанном с почитанием умершего. Мы не всегда можем определить это значение точно, иногда встречаются разные интерпретации одного и того же предмета. Но даже простой перечень приписываемых тому или иному растению, сосуду и т.д. значений, в соединении с теми ситуациями, в каких он появляется, позволяет предположить, что присутствие каждого из них в росписях определено не стремлением мастера украсить или оживить композицию бытовыми деталями, придать ей большую жизненную достоверность, но требованиями мистериальных обрядов, с которыми южноиталийские росписи связаны самым тесным образом.

ВЯЧ.ВС.ИВАНОВ

АНТИЧНОЕ ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ ДРЕВНЕВОСТОЧНЫХ МИФОВ

1. Сравнение исходного - унаследованного (восточно)индоевропейского или заимствованного (главным образом, древневосточного) - мифологического материала с результатами его переработки в античности (в особенности в ранней эпической литературе) может быть настолько же полезным, как, например, изучение трансформации у Шекспира перенятых им старых сюжетов.

2. Наиболее явно отличия эпического повествования у Гесиода от древневосточного мифологического прообраза можно выявить,

сравнив рассказ о Пандоре с шумерским мифом о богине Инанне, увозящей к людям в Небесной Ладье сто полученных от бога Энки основных начал (установлений, законов -ме) культуры. Древняя роль еще близкой к Инанне Пандоры, как принесшей все дары, сохраняется еще во внутренней форме ее имени: Erga, 80-82 ὄνομα δὲ τῆς θεῆς γυναικᾶ Πανδώραν, ὅτι πάντες Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες δῶρον ἔδωκον 'назвал эту женщину Пандорой, потому что все живущие в доме Олимпа дали ей дар' (согласно одному из древних толкований текста; символика δῶρα θεῶν 'даров богов', имеющая индоевропейские истоки, в мифе о Пандоре обыграна в разных смыслах). У Гесиода функция Пандоры переосмыслена в отрицательном плане: ἔγω ἀντί πυρός δάσω κακόν 'вместо огня я дам (людям) зло' Erga, 57 (ср. Теогония, 570).

3. В этом случае, как и в ряде других, у Гесиода на древние соотношения накладывается двучленная оппозиция Дике-Гибрис, которая, как и вся связанная с ней система раннегреческих полярных оппозиций (значимость ее для Гесиода недавно описана Пуччи, а для преобразования древних мифов у трагиков и вообще в сознании полиса еще Фрейденберг, позднее Вернаном и рядом других авторов) используется уже в духе рационалистического миропонимания, хотя и для самих оппозиций (ср. языковую форму - ἐυ- : δυσ- и т.п.), и для их элементов возможны более ранние истоки, как предположено Палмером применительно к Дике-Доле, что аналогично мифологическим параллелям, отчасти чисто типологическим, в других индоевропейских традициях противопоставлению прямой Правды Кривде, у Гесиода также истинности - ложности (ψεῦδεια), уже в смысле, приближающемся к логическому.

4. Наложение оппозиции Дике-Гибрис приводит и к преобразованию у Гесиода мифа о "веках" по сравнению с его вероятными древневосточными источниками, к числу которых относятся кроме представлений о золотом веке и циклическом членении предистории человечества шумерские прения металлов, в том числе золота и серебра (жанр, продолжающийся в позднейших традициях, ср. Злато и Булат у Пушкина), а также месопотамские и малоазиатские ритуалы, где в символической функции (в частности, по отношению к четырем сторонам света) противопоставляются друг другу четыре металла и сделанные из них ритуальные изображения; в древнехеттском празднике хаттского происхождения килам кузнецы, работающие по золоту, серебру, железу и меди, следуют друг за другом в ри-

туальном времени. Иерархическое ценностное место железа у Гесиода по сравнению с его возможными источниками смещается в связи с реальным изменением стоимости железа. К векам, знаменующим металлами в духе общедревневосточной системы символических соответствий, у Гесиода добавлен возраст героев и последний железный век (предсказываемый в духе эсхатологической футурологии с инверсией всей оппозиций и ситуаций, что имеет аналоги и в архаических мифологиях, как у айнов). Вместо одного мифологического времени и его инвертированного обращения в будущем образуется поступательный ряд поколений, развертывающийся как натуральный ряд чисел. Цикличность древневосточных и реконструируемых по языковым данным (этимология αἰών вечность < вечное возвращение) раннегреческоарийских (восточно-индоевропейских) мифов сменяется исторической последовательностью числовой (в отличие от восточноиндоевропейского прототекста загадки Сфинкса, где общеиндоевропейская символика числа ног человека и домашнего животного, отразившаяся и в ряде греческих текстов, и в загадке римского царя Нумы, использована по отношению к истории жизни каждого человека, но в порядке, отличном от натурального ряда чисел).

5. Трансформацию древневосточных мифов, в которых вводилось временное (историческое) членение мифологического повествования, можно найти в гесиодовской версии Теогонии, где поколения богов отчасти соотнесены с "веками" людей. При некотором изменении в первом поколении богов (где первоначально, вероятно, Океан соответствовал хеттско-хуррито-шумерским божествам Нижнего Мира: Алалу - Энлилу), во втором и третьем поколениях богов прошлого (αἰβτεροί θεοί - хет. karuileš šiuneš - хурр. ammatina DINGER^{meš}-na) οὐρανός соответствует хет.-хур. Anu (из шум. An 'Небо'), оскопление которого совершается главным богом следующего поколения - Кроносом, хет.-хур. Кумарби. В греческом мифе при оскоплении используется орудие, аналогичное резану, которым в хетто-хурритском мифе боги четвертого поколения - союзники - хур. Тешуба - хет. Тархунтаса отрезают сына Кумарби - Уликумми (в этом эпизоде сходного с Антеем) от плеча Упеллури (соответствующего Атланту). Сражение громовержца Тешуба с чудовищем Уликумми, рожденным скалой от Кумарби, напоминает (в том числе и по месту, где оно происходит) битву Зевса, в четвертом поколении соответствующего Тешубу, с порождением Геи Тифоном в греческой мифологии. Соответствие эпизоду, где Кумарби проглатывает семя

Ану и оказывается от него беременным (и аналогичному эпизоду в египетском мифе о Хоре и Сетхе) обнаруживается не только в эпизоде, где Кронос проглатывает своих детей (и камень вместо Зевса), но и в мотиве проглатывания Зевсом Метиды и рождения Афины из его головы (как из головы Кумарби рождаются сыновья Ану); иначе говоря, в греческом мифе этот мотив удваивается.

6. Формулы, в древневосточном (месопотамско-хуррито-хеттском) мифологическом эпосе описывающие богов, в греческом могут относиться и к людям: хет. *ištanzani-ši memiškiwan daiš* 'со своей душой он говорить начал' (=хур. *tiwena ašumain katina*), греч. гом. *εἶπε πρὸς τὸν θυρόν*. Можно думать, что воздействие древневосточных культур способствовало выработке у греков понимания *θυρόν* не только как вещества (ср. этимологию **dhuH-mo-s*, лат. *fumus*, рус. дым), с помощью которого осуществлялась передача человеку повелений богов, но и как души, с которой мог разговаривать сам человек, благодаря этому осознавший себя как самостоятельную (отдельную от богов) личность. Согласно К.Попперу, "решающим для доистории и ранней истории проблемы взаимоотношения сознания и тела" является эпизод X книги "Одиссеи", где у спутников Одиссея, запертых Кирке в свином хлеву и подверженным ее чарам, тела (*δέμας*) были как у свиней, тогда как ум (*νοῦς*) оставался неизменным. Здесь ум людей уже независим от воздействующих на них богов, хотя вместе с тем разумом (*νοῦς*) могут обладать автоматы - золотые девы, изготовленные Гефестом (изготовление богами Пандоры у Гесиода вторично по отношению к этому гомеровскому тексту). Эпизоды, сравнимые с подобным взаимодействием людей и богов, можно найти в древневосточных памятниках исторического содержания: в автобиографии Хаттусилиса III богиня Иштар запирает его врага Урхитешупа как свинью в хлеву. То постоянное вмешательство богов в дела людей (в частности, в ход сражений), которое обычно у Гомера, в хеттской литературе обнаруживается в анналах царей. Поэтому ранний греческий эпос по соотношению в нем исторических и мифологических мотивов сопоставим с древневосточными историческими (а не собственно) мифологическими текстами. Некоторые заимствованные из малоазиатских традиций культовые символы, такие, как руно (ср. *ββρσα*, хет. (^d)*kuřšaš* храм = дом (божественного руна) обрастали у греков преданиями полужурсторического характера (миф об аргонавтах).

7. С особой остротой проблема преобразования чужеродного

материала встает по отношению к мифологии древнеримской, где наряду с давно выявленными греческими влияниями все больше выявляются элементов этрусских (по происхождению – там, где этрусская традиция свободна от греческого воздействия, – древневосточных), в том числе и по отношению к таким мифологическим существам, которые ошибочно ранее относились к индоевропейскому наследию (соответственно его роль в Риме была преувеличена): ср. лат. *Ner-tunus* божество, связывающееся с влагой и желчью, этр. *Nezil* божество желчного пузыря жертвенной печени для гаданий, хур. *ni-rasuri* 'печень гаданий' и др.; в отдельных архаических текстах (у Плавта) возможно и воздействие финикийских мифологических представлений.

8. Архаические мифы о происхождении Вселенной, богов, человека, их частей – такого типа, который может быть реконструирован для ранних эпох, – в античности непосредственно по большей части не сохранились, хотя иногда сходные с ними могли возникать вторично или включаться в философские тексты. Для античности мифами можно считать повествования, включающие среди действующих лиц богов (и другие сверхъестественные существа, отличные от людей), использующие их вмешательство в качестве объяснения причин описываемых событий. Грань между мифами и другими типами повествований подвижна, и степень участия античного рационального сознания в переосмыслении исходного мифологического материала часто оказывается значительной.

В.Н.ТОПОРОВ

К РЕКОНСТРУКЦИИ "ПРОТО-АХИЛЛА"

1. При любой попытке реконструкции текста, который мог бы рассматриваться как источник "Илиады" (Ил.), в центре оказывается образ Ахилла (А.): он главный герой поэмы, и она в первую очередь о нем, о его гневе и его последствиях. Тем не менее, история А. и особенно ее "предысторическая" часть, тот локус, в котором произошло "первое" становление соответствующего образа (соединение мифологического смысла с именем), остаются очень слабо изученными.

А. не просто сильнейший и храбрейший герой и защита ахей-

цев в брани. Он более, чем герой: полубог по рождению, он подобен богам ($\theta\epsilon\omicron\iota\varsigma \acute{\epsilon}\lambda\upsilon\epsilon\iota\chi\epsilon\lambda\omicron\varsigma$), и эта его черта постоянно подчеркивается. Но в связи с задачей реконструкции преимущественное значение имеет роль А. в сюжете и композиции гомеровского эпоса. "Гнев" ($\mu\eta\tilde{\nu}\nu\iota\varsigma$) А. составляет экспозицию Ил. и объясняет десятилетнее стояние ахейцев у стен Трои; снятие же "гнева" самым непосредственным образом предопределяет исход войны и судьбы многих ее героев. "Гнев" А., дважды достигающий кульминации, — присущая ахейскому герою реакция на страдания ($\acute{\alpha}\chi\omicron\varsigma$), когда оно становится слишком острым. Поэтому оправдано выделение того уровня описания происходящих в Ил. событий, где стержневым становится понятие страдания: $\acute{\alpha}\chi\omicron\varsigma$ влечет А. к гневу, а гнев А. влечет к $\acute{\alpha}\chi\omicron\varsigma$ у ахейцев, у их войска, рода-племени, $\lambda\alpha\omicron\varsigma$ 'а. Первый $\acute{\alpha}\chi\omicron\varsigma$ (увод Брисеиды) отделяет А. от ахейского $\lambda\alpha\omicron\varsigma$ 'а; зато второй $\acute{\alpha}\chi\omicron\varsigma$ (гибель Патрокла) возвращает А. $\lambda\alpha\omicron\varsigma$ 'у, реинтегрирует его в ахейскую общность. Отсюда — актуализация связи 'Αχλλεὺς и 'Αχαιοί друг с другом и каждого из них с $\acute{\alpha}\chi\omicron\varsigma$, несомненная на мифопоэтическом уровне, но иногда отстаиваемая и в "научной" этимологии (*'Αχιλαΐος как тот, кто приносит $\acute{\alpha}\chi\omicron\varsigma$ для $\lambda\alpha\omicron\varsigma$ 'а).

Но здесь внимание будет уделено не А. как классическому герою эпоса и образцу для подражания, а тому, что предельно далеко (или даже противоположно) от сложившегося стереотипа, но может быть обнаружено в самом "классическом" образе А. (как пережитки, оказавшиеся включенными в новую систему связей и мотивировок) или реконструировано применительно к более архаичным стадиям в его развитии. Только невнимательный взгляд не заметит особого положения А., мало совместимого с его функцией первого героя. Большую часть времени А. пребывает в бездействии. Редкие вспышки активности носят скорее негативный и деструктивный характер (ссора с Агамемноном и др.) и имеют, по всей видимости, личные, эгоистические (иногда близкие к капризу) мотивы, а не заботы об общем деле. Можно понять обвинительный пафос Агамемнона: Что же, беги, если бегства ты жаждешь! Тебя не прошу я | Ради меня оставаться ... | Ты ненавистнейший мне меж царями, питомцами Зевса! | Только тебе и приятны споры, раздоры, да битвы... (А 173–179). Не случайно, что А., отказывающегося снизойти к мольбам и просьбам, упрекают и его ближайшие друзья. Впрочем, и сам он с горечью признает разрыв между своим поведе-

нием и высокими идеями о своем назначении: О, да умру я теперь же, когда не дано мне и друга | Спасть от убийцы! ... | ... Что же мне в жизни? Я ни отчизны драгой не увижу, | Я ни Патрокла от смерти не спас, ни другим благородным | Не был защитой друзьям... | Праздный, сижу пред судами, земли бесполезное бремя ... (Σ98-104). Иногда же, ссылаясь на δύχαδβλας κήρας, А. готов выбрать вариант "низкого" решения: Хребий двойкий ведет к гробовому пределу: | Если останусь я здесь, перед градом Троянским сражаться, | Нет возвращения мне, но слава моя не погибнет. | Если же в дом возвращусь я, в любезную землю родную, | Слава моя погибнет, но будет мой век долголетен, | И меня не безвременно смерть роковая постигнет. - | Я и другим воеводам Ахейским советую то же: | В дома отсюда отплыть ... (I 411-419). Обесславленность-обесщеченность эпического героя и, тем более, его намерение выбрать долгую жизнь вместо славы и чести выглядят как оксюморный парадокс для сознания людей героической эпохи. Призрак бесславной (собств.-жалкой) смерти преследует А., чуть не погибшего, как дитя-свинопас, в водах Ксанфа. Но вообще он готов встретить смерть в любую минуту (Σ115-116). Настроенность на смерть постоянная черта А., и кратковечность отпущенной ему жизни многое объясняет в его поведении (он рожден в злую годину, под несчастливым знаком судьбы: τῆ βε κακῆ αἰῶν | τέκον... А 418) - и его активные качества (способность к недостойному деянию, в частности, к жестокости, безжалостности; ярость, внушающая страх), и черты его натуры - печаль, угрюмость, одинокость, обреченность бедам и т.п. И эти особенности отчетливо проступают сквозь другие его черты - храбрость и мужество, благородство и верность друзьям, красоту и силу - все то, что образует поверхностный и потому наиболее бросающийся в глаза слой в образе любимого героя. Взятый же в своих более глубоких и ранних слоях А. выглядит совсем иначе. По сути дела, он оказывается неудачником, вечным "лишенцем" (чуть ли не аутсайдером), обделенным судьбой. "Божественный" А. (он мог бы быть богом: руки его матери добивались Посейдон и сам Зевс) остался всего лишь полубогом (и то по матери). Единственным шансом для него было выиграть бессмертие, но непредвиденное вмешательство Пелея разрушило и эту надежду: вместо бессмертия А. достается краткая жизнь и насильственная смерть в молодости. Попытки матери отсрочить смерть сына терпят неудачу; во время осады Трои - сплошные обиды, огорчения, поражения; Брисеида увидена, и честь А. уни-

жена, он отъединен от друзей и от общего дела; он тоскует и страдает. Даже совершив величайший подвиг, он вскоре гибнет, и эта смерть (показательно, что она не включена в Ил.) выглядит нелепо: она как бы случайна, не подготовлена в достаточной степени сюжетом, обидна (Троя еще не взята, и плод победы минует А.). Эта обделенность судьбой является столь же индивидуальной, сколь и родовой.

2. Подсудность Року и ответственность за грехи р а з н ы х поколений несчастного рода хорошо известны в греческой мифопоэтической традиции. Сходная картина очевидна и для родителей А. Его отец был изгнан из страны за убийство брата; оклеветанный женой Акаста, он был оставлен в пустыне на растерзание; в дальнейшем он снова становится убийцей. Фетида (Ф.) стала его женой не по любви. Он был причиной несостоявшегося бессмертия своего сына А. (по другой версии, все дети от Пелея погибли в огне). Брак с Ф. был неудачным и практически пресекся. Смерть застаёт Пелея в изгнании. Еще несчастнее оказалась мать А. — Ф. Зевс (и Посейдон) добивались ее любви, и она могла надеяться стать хозяйкой Олимпа, но, вопреки воле, она была выдана замуж за с м е р т н о г о , насильно овладевшего ею. Честолюбивые надежды в отношении будущего сына рухнули сразу. Сама ее свадьба была чреватой гибельными последствиями для многих, в т.ч. и для А.; попытки добыть бессмертие для сына или хотя бы удержать его от участия в войне окончились неудачей; и во время войны ни обращение к Зевсу и Гефесту, ни собственные усилия не помогли ей спасти сына. Сама себя Ф. признает несчастнейшей из богинь: Есть ли, Гефест, хоть одна из богинь на просторном Олимпе, | Столько в сердце своем пережесная горестей тяжких, | Сколько мне злополучной послал сокрушений Кронийон! (Σ 429-431) или: Дай непреложный обет... | ... реки, да уверюсь, | Всех ли презреннейшей (ἀτιμώτατη) я меж бессмертных богинь остаюсь (А 514-516). Эта обиденность величайшего героя Судьбой и неудачи, преследующие и его и его родителей, дают повод обратить внимание на г е н е а л о г и ч е с к и й аспект проблемы. Выясняется, что А. не просто полубог и земной героиней, но и представитель х т о н и ч е с к о г о начала чуть ли не во втором поколении. В самом деле, Ф. — богиня моря, и обозначение ее как *θεά* выглядит скорее как позднее звание, данное, так сказать, *honoris causa* ввиду вовлеченности ее в круг высших связей. По сути же дела, Ф. — nereida, дочь Н е -

р е я (вариант – кентавра Хирона), родителями которого были Понт и Гея, и Д о р и д ы , дочери Океана и Тефии, внушки Урана и Геи. Обе родительские ветви Ф. сразу же приводят к некоему пределу, отделяющему хаос от первотворения. Стихии земли и воды (моря, океана) – близкие источники Ф. Уже Гея, мать-земля, "безродна" в том смысле, что у нее не было родителей: она возникла вслед за хаосом как одна из творческих потенций, сама из себя породившая своего будущего супруга Понта, море, как до этого первого своего супруга Урана, небо. От "нижнего" брака Геи с Понтом появились на свет ч у д о в и щ а Форкий, Тавиант, Еврибия, Кето (но и Нерей!), которые в свою очередь породили таких представителей "нижнего" мира, носителей вредоносных функций, вызывающих страх, как Горгоны, Грайи, дракон Ладон, Гарпии и Ирида (от Форкия и Кето родилась полудева-полузмея Ехидна, само имя которой отсылает к обозначению з м е и – ἔχιδνα). И, как бы ни был "высветлен" образ Ф., о ее хтоническом прошлом забывать не следует. Здесь достаточно упомянуть лишь немногое – связь Ф. с б е з д н о й , глубиью – βένθος (А 357–358; Σ 35–36, ср. А 531–532 и др.), т.е. с обычным локусом хтонических существ типа "Змея глубин" вед. Áhi Budhnyà (: Пбθον), имя которого в конечном счете, видимо, соотносится с βένθος; змеиная природа матери А.: во время поединка с Пелеем (ср. мотив победы героя над девой-змеей, морской царевной и т.п. в сказках) она превращалась в з м е ю (но и в льва, огонь, воду); сцена, изображающая эти "превращения" принадлежит к излюбленным сюжетам вазописи. Если верна наиболее распространенная этимология имени Ф. (Θέτις: τήνη, θήσα и т.п. как обозначения с т а р о й женщины – матери, тетки и т.п.), то ее "змеиность" получает дополнительный аргумент в свою пользу: обозначение змеи как старухи, прародительницы, "тетки", матери – один из обычных мифономастических штампов. Связь с хтоническими истоками свидетельствуется и отцовской линией А. Пелей был сыном Эака, по просьбе которого Зевс, его отец, заселил безлюдный остров Эгину, превратив м у р а в ь е в в людей, образовавших а х е йское племя мирмидонян (μυρμηδε 'муравей'); по другой версии, эгинцы вели свое начало от сына Зевса и Евримедузы, к которой Зевс явился в виде м у р а в ь я . Хтоническая природа муравьев в мифопоэтической традиции хорошо известна. Именно в этом контексте получает объяснение образ А. как предводителя мирмидонян ("муравьиный" А.).

Тотемное происхождение названия мирмидонян, конечно же, должно быть учтено и при рассмотрении образа их вождя. Очень существенно, что в А. скрещиваются две линии, два компонента: один восходит к "муравьям", другой - к Зевсу (А., по отцу, правнук Зевса; вместе с тем Зевс выступает и как бы потенциальный, но несостоявшийся отец А.). Самое малое соотносится таким образом с самым великим, и эта конфигурация противоположностей в структуре образа А. соответствует многократно зафиксированному мотиву превращения Громовержца (Зевс, Индра и др.) в муравья, с одной стороны, и связи муравьев с грозой, громом и молнией, с другой. Вместе с тем происхождение муравьев нередко объясняется наказанием, наложенным Громовержцем на людей за некий грех против него. Иначе говоря, и отношение Зевс. - А. может быть понято в рамках схемы "основного" мифа - тем более, что сам А. в критический момент поединка утверждает свое происхождение от Зевса (αὐτὰρ ἐγὼ γένετον μείβλον Διὸς εὔχομαι εἶναι. Ф 187, ср. об А. - Διὸς τέκος. Ф.229).

3. Впрочем, А., связанный через своих родителей и предков (по наследству) с бездной, нижним миром, змеиной темой, и сам является носителем ряда черт, которые могут быть поняты как неполностью переработанные следы более архаичных смыслов, связывавшихся некогда с диахроническим предшественником А. Разумеется, такие признаки, как гневный, яростный, ужасный, грозный и т.п., нередко выступают как знаки божественности, но в случае А. они не просто отсылают к "божественному", "геройскому", но и носят несколько отрицательный характер чрезмерности, тем более, что иногда они направлены не только на врагов, но и на союзников. Эти свойства, как и мрачность, отъединенность, "эгоистичность", образуют состав качеств, чаще всего приписываемых отрицательным персонажам, и граничат с д е м о н и ч е с к и м , характеризуемым одержимостью, неистовством, безумием, т.е. переступанием известной меры (ср. δαίμονες). Хотя δαίμων у Гомера или враждебен человеку или нейтрален, но в случае А., подобие δαίμων 'у (δαίμονι ἴσος) обычно связывается с коннотациями из сферы "мрачно-злого" и "грубо-жестокое" (ср. Υ 447, 449, Ф 18-21 и др., ср.: ... и сам устремился как Д е м о н , | ... замышлял он ужасное в сердце. | Начал вокруг он рубить: поднялися ужасные стоны | Вкруг поражаемых...). Иногда "демоническое" не относится к А. непосредственно, но выступает как некий классификатор ситуации, в которую вовлечен и А. (ср. К 92-95). Вообще во многих слу-

чаях создается впечатление, что по сравнению с "прототекстом" ("протоситуацией") ряд отрицательных характеристик А. переносится в Ил. на его соперника, но делается это не настолько аккуратно, чтобы не оставить хотя бы легкий след этого "отрицательного" и в образе А.

Но есть один очень показательный эпизод, где сквозь эпическую героиню деяний А. отчетливо проступает их мифологическая основа, рисуемая "прото-А." совсем в ином статусе. Речь идет о 21-й песни Ил. (кульминация жестокости и мстительности А. и наибольшая угроза его жизни). Преследуя троянцев, А. совершает множество убийств. Тех, кто искал спасения в водах Ксанфа, он убивает прямо в реке. Спертый трупами Ксанф умоляет А. укротить свой гнев, но все тщетно. А. среди потока продолжает свои убийства. Возмущенный Ксанф вздымает свои волны, грозя утопить А. Тот в страхе вырывается их лучины и бежит, пытаясь спастись от преследования. Как ни п е т л я е т А., Ксанф неотступен. Чувствуя неотвратимость гибели, А. умоляет Зевса о спасении. Гера присылает на помощь Гефеста, который насылает на Ксанф о г о н ь , грозя иссушить его воды. Ксанф молит о прекращении этого огненно-го испытания, и, как только А. оказывается в безопасности, оно прекращается. Глубинная тема этого эпизода – прение в о д ы и о г н я : вода грозит с м е р т ь ю , а иссушающий воду огонь приносит герою спасение, ж и з н ь . Это соотношение первоэлементов выглядит здесь как повторение с инверсией той же темы в отнесении к младенцу А.: в о д а , принесшая ему неуязвимость, и о г о н ь , закалывание в котором оказалось неудачным, и А. остался смертным. Как известно, огонь и вода равно принадлежат верхнему (небесному) и нижнему (хтоническому) началам, ср. огонь и воду как оружие Громовержца, с одной стороны, и огненного и водного змея, с другой. В этом контексте обращает на себя внимание эксплицитное присутствие темы Громовержца в сцене конфликта. Оба его участника связаны с Зевсом: Ксанф – "Зевсов питомец" (*διωτρεφής*. Φ.223), он изливается с неба, от Зевса (*Διὸς πηγάς* *ποταμῶο*. Φ 268). А. же, правнук Зевса, действует в этом поединке как отпрыск Зевса (*Διὸς γένει*. Φ 191) и его именем: по сути дела, он выступает как земная трансформация Громовержца (ср. Φ 184–202); ср. также посредническую роль "законного" сына Зевса Гефеста и его атрибуты (огонь, вода, молот, удар, грохот /гром/ и т.п.), объединяющие его с Громовержцем. Вместе с тем

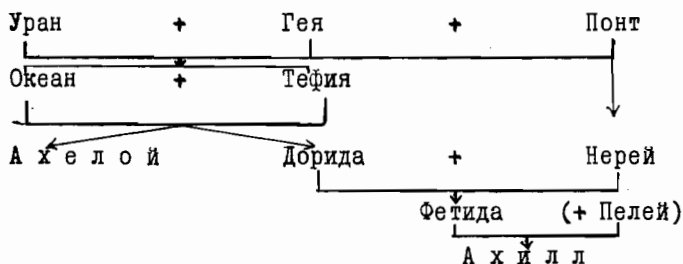
сражение А. среди волн Ксанфа и последующее преследование Ксанфом А. (Ф 212-327), сильно напоминающее преследование Громовержцем его противника Змея во многих версиях "основного" мифа, могут быть истолкованы и в связи с "змеиными" мотивами: подобно змею, сначала водному, а потом огненному, Ксанф в своем преследовании А. воспроизводит его извилистый, как у змеи, путь (ср Ф 255-256), грозя поглотить его (ср. мотив реки-змеи, змеи, превращенной в извилистую реку, как и вошедшую в пословицу "змеевидность" соседнего Меандра). "Змеиное" в этих эпизодах, бесспорно присутствует, но оно не вполне уловимо, и границы его смазаны, а соответствующие признаки проявляют себя то в связи с А., то в связи с Ксанфом. Такого рода ситуация подчеркивает амбивалентность в образе А.: героическое соседствует в нем с противоположным ему по духу и направлению, но имеющим нечто общее с "героическим" в своем субстрате (условно - "хтонически-демоническое", связанное со смертью). Эта амбивалентность А. соотнесена с двойственной ролью огня и воды в его жизни, с тем духом инверсии (мены, обмена и подмены), который присутствует в сцене поединка и отсылает к ситуации более архаичного космогонического мифа с участием первостихий и их повелителей.

4. Правда, амбивалентность А. обычно лежит не на поверхности, а иногда она вообще искусно скрыта. Один из примеров - мотив ног А. Бросаются в глаза две особенности: 1/ гипертрофия темы ног и 2/ развертывание этой темы через подчеркивание ее полюсов - превосходная степень вплоть до избыточности ("пере-") и недостаточность, дефектность ("недо-"), ср., с одной стороны, исключительно часто подчеркиваемую быстроноготь А. (πδδασ ὤκιδς, κοδῶκιδς, κοδάρκιδς и др.) и, с другой, уязвимость его именно со стороны ног, п я т ы (ср. в проклятии Бога Змею: ... а ты будешь жалить его в п я т у. Быт. III, 15). Но и каждое из этих свойств "релятивизируется", доводится до парадокса: быстроногий всех опережающий А. не может убежать от Ксанфа - ни честно, в беге по прямой на скорость, ни хитря, пытаясь сбить преследователя со следа. Сверхбыстрый А. терпит поражение, и ему, быстроногому ("сильные" ноги), п о м о г а е т хромоногий Гефест - ἀμφιγυής, т.е. 'хромой на обе ноги' ("слабые" ноги; впрочем, этот эпитет толкуется и иначе). Очень вероятно, что мотив проигрывающей поединков сверхбыстроты, бесполезной скорости стал подразумеваемой основой знаменитой апории Зенона "А. и черепаха":

о самом быстром, не могущем догнать самого медленного (сложению этого парадокса могло способствовать соотношение названий 'Αχιλλ(λ)εὺς - χέλυς, χελώνη 'черепашка', которое делало возможным мифологическое осмысление имени героя как 'А-χ(λ)λ(λ) - 'не-черепашка', 'лишенный того, что свойственно черепахе'). Есть основание полагать, что за эпитетом Φ. ἀργυροπέδα 'серебряноногая' скрывается исходный образ * ποδὸς & * ἀργυρέος т.е. серебряной ноги, обычного кеннинга хвоста (как у русалок, рыб, змей, драконов и т.п.). Вместе с тем и эпитет Α. ποδώκης на и.-евр. горизонте мог пониматься как 'о с т р о ногий' (и.-евр. *ak-, *ok-, др.-греч. ἀκή, , лат. acer и т.п.), т.е. имеющий сходящиеся на нет ноги, острое окончание, подобное хвосту. Но здесь нужно подчеркнуть г л а в н о е : гипертрофия ("пере-") и ущербность ("недо-") Α. в отношении ног имеет самую непосредственную аналогию в мифологических представлениях о з м е е - З м е е . В разных традициях она изображается или как нога, одна нога (ср. вед. Аjá eкарād , букв. 'одноногий козел', своего рода космическая связь всех зон вселенной; как правило, связан со "Змеем глубин"), сплошная нога и ничего более, или как б е з н о г а я , лишенная ног (ср.: Без рук, без ног ... в загадках о змее). Все эти особенности побуждают сформулировать предположение о некогда присущих Α. к о с м о г о н и ч е с к и х функциях, о п о с р е д н и ч е с к о й его роли, о наличии у него х т о н и ч е с к о й ипостаси и, наконец, о з м е и н ы х пережитках этой ипостаси (ср. позднее название острова, куда был по смерти перенесен Α.: Λευκή νῆσος, он же Ахиллов о-в - З м е и - н ы й о-в).

При наличии данных о хтонизме Α., составляющем ранний слой в его образе, не будет, возможно, излишне смелой попытка найти конкретное соответствие реконструируемому на основе этих архаичных черт образу "прото-Α." (или даже "пред-Α."). Понятно, что такая попытка почти неизбежно связана с высокой степенью гипотетичности, с ориентацией на сферу потенциального, с упрощением и огрублением реального положения вещей. Однако эти недостатки в известной мере компенсируются возможностью ответа на два важнейших вопроса - о локусе "пред-Α." в мифологическом пространстве и о специфике его имени. Как минимально удовлетворительный ответ можно расценить указание типологических параллелей к образу "пред-Α.". Если же проводимое соответствие не з а в и с и м ы м об-

разом будет обнимать и содержание (локус) и форму (имя), то у него окажется немало шансов быть включенным и в сеть г е н е т и ч е с к и х связей, хотя бы и весьма опосредствованных и частичных. Возможно, в указанной связи заслуживают внимания сходства А. с Ахелоем, которые без анализа глубинных смыслов могут показаться чисто внешними. Оба персонажа носят сходные имена (строго говоря, остающиеся без этимологического решения) - 'Αχιλ- (λ)- : 'Αχελ- или даже 'Αχ-λ- : 'Αχ-ελ-. Ахелой, как известно, божество самой большой реки Греции того же названия. Как и в ряде других случаев, название реки могло становиться апеллятивом ('река', 'речная вода'). Водное, хтоническое происхождение Ахелоя вне сомнений: он - сын Океана и Тефии (Тефиды), ср. Theog. 132-136; как Ф. и ее сын А., Ахелой - серебристопучинный и быстрый (Theog. 336-340, ср. τ' 'Αχελβιον τ' ἄργυροβλινν . Фрагмент генеалогической схемы помогает наглядно уяснить место в ней Ахелоя и А. и их родственные связи:



Формально (судя по поколениям) А. мог бы принадлежать к "сыновьям" Ахелоя (и в таком случае Ахелой был бы его дядя); по сути же А. относится к поколению "внуков" Ахелоя (Дорида - б а б к а А. и одновременно с е с т р а Ахелоя). Общая часть родословной обоих персонажей концентрируется в женской части - Гяя, Тефия, Дорида, богатой генеалогическими парадоксами. Важнее, что все эти женские персонажи связаны с семантикой земли и воды. Существенна и разница между родителями Ахелоя и А.: Океан природен, асоциален, мрачен, потенциально недружелюбен, в своих истоках он скорее чудовищной природы (опоясывающий Землю Океан иногда понимался как гигантский З м е й), Нерей же и Ф., сохраняя свои природные связи, более социальны, общаются с богами, настроены обычно дружелюбно, "человечны". Можно сказать, что эволюция линии Ахелоя противоположна таковой у А. с ее установкой на преодоление

хтоничности, "высветвление", антропоморфизацию. Тем не менее, их объединяет ряд сходств; ср., с одной стороны, имена их матерей $\Theta\eta\theta\acute{\upsilon}\varsigma$ и $\Theta\epsilon\tau\iota\varsigma$ (соотв. - *teth- и *thet-), находящиеся в отношении взаимной метатезы и отсылающие, видимо, к обозначению хтонического существа типа Змеи; другое совпадение - связь между персонажами с именами 'Αχιλλ(λ)- и 'Αχελ- и речкой под названием $\Sigma\pi\epsilon\rho\chi\epsilon\iota\delta\acute{\omicron}\varsigma$, ср., с одной стороны, топографический факт впадения А х е л о я в С п е р х и й, а, с другой, мотив волос, которые А. посвятил реке Сперхью, но вынужден был принести в жертву у погребального костра Патрокла (Ψ 141-151); отмеченность волос-кудрей А. (его мать тоже "лепокудрая" или "лепокосая" - $\kappa\alpha\lambda\lambda\iota\kappa\lambda\delta\mu\alpha\upsilon$ 207) понятна и в свете общей мифопоэтической семантики волос и в свете параллелизма к уд р и - вол н Ё : вол н ы р е к и (ср. слав. *vьlna в обоих смыслах). Как сын Океана и Тефии, Сперхий - брат Ахелоя (по меньшей мере). Стесненный в своем течении и потому стремительный и бурный (ср. $\sigma\pi\acute{\epsilon}\rho\chi\omega$, $\sigma\pi\epsilon\rho\chi\upsilon\delta\acute{\omicron}\varsigma$) и в п а д а ю щ и й в него Ахелой представляют собой как бы комментарий на языке ландшафта к мотиву А., ворвавшегося в воды Ксанфа и стеснившего его трупам убитых, и к мотиву кудрей А., которые должны быть брошены в воды Сперхия. Темы А. и Ахелоя однажды оказываются в Ил. в удивительной близости. Во время схватки с Астеропеем А. утверждает преимущество Зевса и его линии над Реками и их чадами: ... невозможно сражаться с Кронионом Зевсом. | С ним Громовержцем ни царь А х е л о й не дерзает равняться; | Ни могуществом страшный седой Океан беспредельный ... (Ф 198-199). И А. и Ахелой терпят неудачу в своих притязаниях на женщину (Брисеида, Деянира), которая достается другому (Агамемнону, Гераклу). Оба они связаны с музыкальным искусством (Ахелой через своих дочерей Сирен), исходный локус которого - нижний мир, царство смерти. Если эти сходства не случайны, то именно Ахелой - его образ и имя - становится своего рода проводником в ранние слои образа А. Решающим фактом в этом круге следует признать безусловно з м е и н у ю природу Ахелоя, подтверждаемую и словесными описаниями и его изображениями в вазописи (ср. знаменитый стамнос "Мастера Памфая"/Брит. муз./: змеиное тело, делающее три петли, человеческая голова, снабженная, однако, рогом; ср. также Soph. Trach. 9-14: о превращении Ахелоя в змею и быка, что отсылает к подобному мотиву в связи с Ф., матерью А.). Возникает вопрос о возможности понимания имен А. и Ахелоя в связи с * $\acute{\alpha}\chi\iota\varsigma$ как диалектной (или ино-

язычной) параллелью к $\xi\chi\iota\varsigma$, $\delta\phi\iota\varsigma$, восходящей к форме типа и.-евр. *ng'hi-, которая в широком плане может быть сопоставлена и с и.-евр. *ang^u(h)i-, *eg^uhi- (лат. anguis, прусск. angis, слав. *qzъ и т.п.), и с *eg'hi- (др.-греч. $\acute{\epsilon}\chi\iota\nu\omicron\varsigma$, лит. ežys, слав. *ježь и т.п.). В таком случае $\text{Ze}\delta\varsigma$ ($\delta\epsilon\iota\omicron\varsigma$) & $\text{'}\text{A}\chi\iota\lambda\lambda\epsilon\delta\varsigma$ (Зевс и А.) в точности соответствует вед. Deva- & Ahi- (Индра и змей Вритра) и предполагают нечто вроде и.-евр. *dⁱeus & *ng'hi.

Как бы то ни было, образ А. уводит нас в эпоху более древнюю, чем гомеровская. В Ил. он результат высветвления неких темных начал, гармонизации, не доведенной, однако, до конца. Но путь был пройден большой и сложный – от хтонического и деструктивного до нравственного уровня (связь через $\alpha\chi\omicron\varsigma$ со всеми ахейцами и, следовательно, с долгом / верхний слой). Высветвление образа определялось в значительной степени установкой на катарсис, которая не исчерпывается только трагедией. А. ужасен, и коллизии, в которые он вовлечен, тоже ужасны: он включен в наиболее острые и вызывающие чувство страха ситуации, где решалась одна из главных проблем того времени – различие закона судьбы и воли богов, сферы божественного и человеческого – и делались первые шаги на пути к самоопределению человека перед лицом бесконечно превосходящих его внешних сил. Гнев А. – от хтонического прошлого, печаль и меланхолия – от предчувствий будущего.

6. Встает вопрос о том, какого рода мог быть первоначальный текст о "пред-А." Лишь предварительные и общие соображения о возможном круге текстов могут быть высказаны здесь. Нужно думать, что типологически ближайшие текстовые параллели обнаруживаются в ближневосточном ареале (Двуречье, Угарит, М.Азия, Египет) в отрезке между сер. II и нач. I тысячел. до н.э. Характерные образцы подобных текстов – вавилонский миф творения "Энума элиш" (поединок Мардука с Тиамат/буков. 'море'/, с чудовищами); угаритские тексты о сражении Ваала с богом моря Йамму, с божеством Мот и т.п.; хеттская поэма об Улликумми (поединок с Богом Грозы), перелагающая хурритский миф; древнеегипетский текст о битве Ра с водным змеем Апопом и т.п. Эти и подобные им тексты, несомненно, "стадиально" несколько древнее "пра-Ахиллиады" (в них отчетливее связи со сферой хаоса, с хтоническим, с змеиным). Но эта относительно большая древность как раз и помогает точнее определить локус ядра сюжета о "пред-А.". То, что в них описывается эксплицитно и полно и понимается как безусловная

реальность текста, для "пра-Ахиллиады" достижимо лишь при предельно глубокой реконструкции. Иначе говоря, там, где кончаются названные тексты, начинается древнейший слой мифа об А. Но сама эта "эстафетность" текстов не менее показательна, чем наличие общих тем, мотивов и образов в этих текстах и в "пра-Ахиллиаде" (поединок, связь с водой, "змеино-драконьи" характеристики [ср. Левиафан от lawā 'свертываться, виться'], изменение объемов противника [ср. Кункунуцц] и его форм [ср. аккадский текст круга "Энума элиш" об убийстве чудовища Лаббу; labbu 'лев', но текст называет его и змеем] и т.п.).

Сопоставление ядра мифа о "пред-А." с указанными текстами дает основание предполагать между ними не только типологическое сродство, но и реальную конкретно-историческую близость, объясняемую возможностью принадлежности "пра-Ахиллиады" к тому же ближневосточному кругу (общий пространственно-временной локус, "единое" мифологическое ядро, общие жанрово-стилистические принципы - мифологическая песнь или "поэма" в несколько сот строк, обычно не более тысячи, и т.п.). В частности, можно было бы думать о связи "пра-Ахиллиады" с малоазиатско-юго-западнокавказским кругом и о более поздней ее привязке к "историческому" событию - осаде и взятии Трои (есть, кажется, возможность установления подобных связей и для имени А., о чем см. в другом месте). Во всяком случае попытка отыскания хотя бы приблизительного места мифа о "пред-А." среди текстов сходного типа может открыть новую страницу в предистории Ил. и ее главного героя.

А.В.ЛЕБЕДЕВ

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ИМЕНИ ОРФЕУС

Греч. 'Ορφεύς не имеет надежной этимологии (Pas d'étymologie démontrable" - Chantraine, DELG, 829; сводка старых этимологий у Циглера RE, XVIII/1, col.1203-1207). Романтическое толкование Шантрена "лишенный (супруги)" (от *ὄρφο-) убеждает не больше, чем "рыбак" (от ὄρφος "морской окунь") Айслера или старое сближение с ὄρφνη. Отсутствие греческой этимологии само по себе указывает на то, что это до- или негреческое имя (что допускает и Шантрен), переоформленное по типу имен на -εύς. Поскольку

античная традиция настойчиво говорит о фракийском происхождении Орфея (test. 30-37 Kern), представляется возможным сопоставить 'Ορφεύς с алб. *rrufeje*, *rrefeje* 'молния', болг. (диал.) *рофея*, *руфа* 'молния', для которых предполагается "палеобалканский источник" (так Нерознак 1978, с.209, следуя Георгиеву: Орел настаивает на заимствовании болгарского слова из албанского)¹, отражение которого видят в греч. *ρομφαλα* "меч" (у фракийцев), что однако сомнительно (см. экскурс). Следует предполагать метатезу начального слога (или протезу *ρ-*) в греческом слове и постулировать исходное значение 'убитый молнией' (скорее, чем "рожденный от молнии" или "Громовержец"). То, что слово, означающее "убитый молнией", не обязательно должно быть композитой, показывает пример греч. *κεραυνίας* (Nesych.) или adj. *κεραύνιος* (о Семеле, Soph. Ant. II39) наряду с *κεραυνοβλήτης*, *-βλήτης*, *κεραυνοπλήτης*, *κεραυνοβόλος*; теоретически мыслимо также пассивное причастие от глагола со значением "поражать молнией", ср. *κεραυνωθείς*. По основной версии легенды о смерти Орфея он был растерзан менадами (впервые в "Бассаридах" Эсхила), по другой - убит молнией Зевса: впервые у софиста Алкидаманта, Ulix. 24, который цитирует эпитафию на могиле Орфея *ὄν κτείνεν ... Ζεὸς φοβέοντι βλάει*, Paus.IX 30,5 *κεραυνοβῆναι* = test. 123 sq.Kern. Вторую версию считали позднейшей, даже антиорфической, но если предлагаемая этимология верна, именно ее надо считать исконной, а версию Эсхила - перенесением на Орфея страстей Диониса-Загрея и созданием поэтов (впрочем, *διαμελισμός* и *κεραυνώσις* тесно связаны в орфическом мифе). Важно то, что версия Алкидаманта восходит не к поэтической традиции, а, вероятно, к местной легенде, отраженной в эпитафии на могиле Орфея в Дие, Македония (DL 1,4) или Киконии (Ps.-Arist., Perplus 48). "Молния" имеет особую значимость в орфической антропологии (*κεραυνώσις* Титанов) и эсхатологии; в текстах на золотых пластинках из Южной Италии покойник говорит о себе, что он был убит молнией: I B 18 DK - fr.32c Kern, v.4-5 *ἀλλὰ μὲ μοῖρα ἐδάμασσε... καὶ ἄστεροβλήτη κεραυνῷ* (-ov lamella); cf. B 19, v.5 (33d Kern) *στεροκῆτι κεραυνῷ*. Возражая против обычного отнесения этих стихов к мифу о Титанах, Роде (Psyche I, 320 след. П, IOI) выдвинул гипотезу (с поправками принимает G.Zuntz, Persephone, Oxf., 1971, p.316), согласно которой древнейший покойник с такой пластинкой из Timone Piccolo действительно был убит молнией; Роде ссылаясь на феномен санктификации и культура убитых молнией. Если наша гипотеза верна, то парадигматическим

пра-покойником, "убитым молнией", оказывается сам основатель орфической религии. Не является ли ἀστεροβλῆς звѣмистическим именем Орфея (или просто переводом на греческий)? В этом случае стихи 4-5 означали бы "Мойра сразила меня... как и Астероблета (=Орфея) перуном". На орфических костяных пластинках из Ольвии встречается зигзагообразный символ (псевдо-дзета), предположительно толкуемый Уэстом (M.L.West) как молния. Связь (?) между мифом об Орфее и Эвридике (подземной царице) и мифом о Дионисе и Семеле, фракийской богине Земли; народная этимология могла осмыслять Διβυσσος по аналогии с διβραητος 'пораженный молнией Зевса' от ὑβωο 'ударять, поражать'.

Адаптируя гипотезу Роде, можно предполагать существование у фракийцев санктификации и культа убитых молнией; "орфеев" в таком случае могло быть много. Могилы Орфея в Дие и Киконии, возможно, были настоящими могилами убитых молнией. Многочисленные "родины" Орфея - Киконы, Одрисы, Бистоны, Сифонийцы, Геты, Пиерия, Гем, Родопы, Исмар, Стримон, Гебр - возможно, не просто Ersatzwörter für Thraker (Циглер), а свидетельство о распространении интересующего нас феномена. "Убитый молнией" не обязательно должен был почитаться у разных фракийских племен под одним и тем же именем. В порядке рабочей гипотезы можно предположить, что дублетами к Орфею являются Залмоксис и Гебелеизис. Если принять за изначальную форму Ζαμολξίς, то ζα- можно рассматривать как перфективный префикс (с оттенком моментальности действия?), ср. гот. ga-; μολ- соотнести с молния и т.д. -ξίς трактовать как греч. передачу суффикса и окончания пассивного причастия: "замолненный". "Другие" фракийцы, по Геродоту, IV, 194, называли "то же самое" божество Γεβελξίσις = der Geblitzte? Во всяком случае βελειξ этимологически сопоставимо с греч. φλέγω, лат. fulgeo, fulgur, д.-в. - нем. blecchan, нем. Blitz и т.д. Учитывая мену m и b во фракийском и допуская Ζαμολξίς < *Za-molg-sis, можно возводить molg < *bolg к другой ступени того же и.-е. корня *bhleg-/*bhlog- / *bhlg- / *bholg-. Гетский ритуал "отправления вестника к Залмоксису" оказался бы точным соответствием мифу: дарующее бессмертие протыкание копьем воспроизводит смерть самого Залмоксиса от небесного копья-молнии. Историю о Пифагоре и Залмоксисе (Геродот IV, 95) тогда можно рассматривать как пародийную инверсию посвящения Пифагора в таинства Орфея. С другой стороны, если верна догадка Цунтца о пифагорейском происхождении италийских золотых пластинок, Пифагор окажется реаль-

ным связующим звеном между религией Залмоксиса и южноиталийскими астероблетами.

Экскурс: к этимологии греч. $\rho\omicron\mu\phi\alpha\lambda\alpha$, $\rho\omicron\mu\phi\epsilon\acute{\iota}\varsigma$

Вопреки большинству филологов (Нерознак, 1978, 53) нет достаточных оснований считать греч. $\rho\omicron\mu\phi\alpha\lambda\alpha$ фракийским заимствованием; в этом отношении правы Фриск и Шантрен. У греч. авторов $\rho\omicron\mu\phi\alpha\lambda\alpha$ никогда не означает "стрела", но только обоюдоострый большой меч (что препятствует семантическому сближению с "молнией"), и не обязательно у фракийцев. На исконно-греческий характер указывает и регулярное словообразование: $\rho\omicron\mu\phi\alpha\lambda\alpha$, $\rho\omicron\mu\phi\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ $\epsilon\acute{\iota}\mu\alpha\upsilon\tau\epsilon\varsigma$ $\omicron\iota\varsigma$ $\rho\alpha\kappa\tau\epsilon\tau\alpha\iota$ $\tau\grave{\alpha}$ $\delta\upsilon\kappa\omicron\upsilon\beta\eta\mu\alpha\tau\alpha$ ("ремешки, которыми шивают обувь"), $\rho\omicron\mu\phi\alpha\lambda\alpha$ $\nu\alpha\sigma\tau\alpha\lambda\alpha$ (Hesych.). Объяснение Фриска (к * $\rho\epsilon\mu\phi\omega$ "изгибать") неприемлемо семантически, т.к. $\rho\omicron\mu\phi\alpha\lambda\alpha$ - прямой меч ($\delta\omicron\rho\delta\acute{\alpha}\varsigma$ $\rho\omicron\mu\phi\alpha\lambda\alpha\varsigma$ Plut., Aem. 18). Сопоставление с цслав. РЖББ 'rannus', рус. рубить, лит. $\text{r\acute{e}mb\acute{e}ti}$ и т.д. одновременно проясняет и семантическую связь между $\rho\omicron\mu\phi\alpha\lambda\alpha$ 'рубило' - 'меч' и $\rho\omicron\mu\phi\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ 'рубцы', т.е. 'швы', ср. приводимое у Даля рубезки (те-семки).

I/С.А.Старостин указывает в этой связи на название молнии в дагестанских языках: рутульское гар, лезг., табасар. гар-гар, не исключая случайного совпадения (устное сообщение).

Т.В.ЦИВЬЯН

МОТИВ ПЕРВОЖЕРТВЫ В ОСНОВНОМ МИФЕ

В "семейном" фрагменте реконструированной схемы основного мифа наиболее разработан мотив наказания/испытания младшего сына - огнем, водой, низвержением на/под землю, расчленением и т.п. - и его воскрешения в более высокой ипостаси. Обычно этот мотив реализуется в мифах об обновлении природы (вегетативные циклы). Представляется, что в этот круг органично вписывается орфический Дионис (Загрей): мальчик-Дионис, растерзанный и съеденный титанами и получивший двойное воскрешение: в своем собственном облике - из сердца, не тронутого титанами; как элемент божественного в человеческом роде, созданном из пепла сожженных молнией Зевса ти-

танов, поглотивших Диониса. Отчетливо ритуальный характер умерщвления Диониса (в частности отвлекающие средства, которыми титаны заманивают мальчика – маски, игрушки, трещетки, зеркало) определил рассмотрение этого эпизода как классического образца жертвоприношения (Фрэзер; в последнее время, в аспекте культурной антропологии – Жирар, Вернан, Детьен). Прагматическая функция жертвоприношения в архаическом обществе рассматривалась неоднократно; сейчас она сформулирована Жираром: общество вырабатывает средства борьбы с насилием и злом (в рамках оппозиции хаос/космос), стремясь прервать инерцию зла, ведущего к гибели мира и возвращению к хаосу. Жертвоприношение играет свою роль по принципу "клин клином": зло прекращается таким же – по форме – злом, но имеющим с а к р а л ь н ы й статус, поскольку оно должно стать п о с л е д н и м . Среди тех, кто предназначен в жертву (изгой, преступник; верховный жрец, правитель), особенно действенной является "парадоксальная жертва" – предельно невинное, освобожденное от зла (обычно молодое) существо. Этим создается и предельный контраст с совершаемым насилием, а жертвоприношение приобретает высшую степень защитительной силы.

Если видеть в основном мифе п е р в о е жертвоприношение, то п е р в о ж е р т в а получает дополнительное усиление: ее "парадоксальность" в том, что в жертву приносится с о б с т в е н н о е д и т я ; это высшая жертва, поскольку свое дитя является высшей ценностью, и это – самопожертвование в буквальном смысле, поскольку дитя отождествляется с родителем как часть с целым (своя плоть и кровь; ср. формулу архаического албанского обычного права, "Кануна Леки Дукаджина", – убить свое дитя означает убить себя: *kush vret v e d i n, shkon gjak-hupës* 'кто убивает с е б я /т.е. свое дитя/ считается потерявшим кровь /т.е. не подлежащим кровной мести/). Принесение в жертву самого себя самому себе (ср. Одина) определяет сознательность и добровольность жертвы в выборе своей участи, т.е. переводит ситуацию в поле н р а в с т в е н н о г о . Ветхо- и Новозаветная литература эксплицируют эту схему (ср. жертвоприношение Авраама как прецедент), однако не следует думать, что ее нравственный поворот определен исключительно христианством. Мотив жертвоприношения/самопожертвования, заложенный в основной миф, отпечатан в модели мира, в менталитете человека настолько определенно, что встает вопрос, что чему предшествует: вырабатывается ли этот механизм в процессе опыта как эффективный способ поддержания косми-

ческого порядка и противодействия хаосу, или он является чуть ли не генетическим свойством человеческого рода. Если верно последнее, т.е. если жертвоприношением управляют сильные импульсы, а не злоба дня, то тогда отмена/замена кровавых жертвоприношений (человек → животное → растение → предмет) является не отменой этого установления (в соответствии с культурным прогрессом), а переводом его в иной план, не менее значительный. По схеме основного мифа первожертва была принесена во имя сохранения мира в его космической гармонии и целостности и тем самым приобрела вневременной, универсальный характер. Отмена ритуала кровавого жертвоприношения не уничтожила самого механизма, а перевела его в ранг самостоятельного, свободного выбора, основанного на понятиях божества, идеи, долга и т.п., в чем бы эти понятия ни реализовались. Тема благородного самопожертвования – классический сюжет мировой литературы и фольклора. Одно из наиболее совершенно и последовательно разработанных античных воплощений – "Ифигения в Авлиде". Видимая покорность судьбе заключает в себе нравственный выбор. Еврипид раскрывает эту модель поведения, проводя героиню через страх смерти, попытки избежать своей участи к самопожертвованию ради греков и ради отца. Существенно, что поествование ведется в плане человека: Ифигения выбирает смерть без надежды на божественную награду, и в бескорыстии – высшая ценность ее выбора. В трагедии как бы содержится обучающая схема для ситуации "dulce et decorum est pro Patria mori".

Не менее значимый материал содержат реликты ритуалов и представлений, в которых мотив "парадоксальной жертвы", выбора, осуществляемого в мире с обществом и самим собой, выражены не столь очевидно и прослеживаются в реконструкции. Балканская традиция сохранила соответствующий пласт в архаическом состоянии и гораздо меньшей затронутости временными и историческими изменениями (и в частности христианской традицией), чем это представляется на поверхности. Индивидуальность "балканского варианта" заключена еще и в повышенной эмоциональной напряженности, нагнетении трагизма, что определяет и большую ценность разрешения ситуации, причем "действие" нередко разворачивается на мистериальном фоне (возможно, продолжающем линию орфического дионисизма). В этом смысле одинаковый интерес представляет и анализ ритуала (жертвоприношение животных, ср. нгр. курбани), и анализ особого круга сюжетов и мотивов, либо специфически балканских, либо преобразованных балканским колоритом, уводящим от обкатанной логики сю-

жета в сторону характерной неопределенности, многозначности, мрачного драматизма (*amor fati*, объединяющий такие сюжеты как "Строительная жертва", "Проклятие матери", часто связанное с младшим/маленьким сыном/братом, ср. "Приход мертвого брата" вместо канонического "Приход мертвого жениха" и др.). Особое место занимает восточнороманская пастушеская баллада "Миорица", где герой, юноша-пастух, предупрежденный о том, что его собираются убить, выбирает не спасение, а смерть=мистериальное сочетание с землей (*noces micoritiques*, Элиаде). Кажущаяся немотивированность этого решения, с одной стороны, и сознательная добровольность выбора, с другой (как и ряд соображений этнокультурного характера, связанных с историей пастушества в Балкано-Карпатской зоне), дают основание предположить здесь архаическую схему жертвоприношения, раскрываемую от лица "парадоксальной жертвы". Рассмотрение такого рода сюжетов в поле нравственного и в кругу мотива первожертвы, самопожертвования, как представляется, открывает самостоятельную сферу в балканской модели мира, в ее временной и пространственной непрерывности.

В.Л.ЦЫМБУРСКИЙ

ЕЩЕ О КЕТЕЙЦАХ И О "ЖЕНСКИХ ДАРАХ"

Давнее сближение эпического этника *Κητεῖος* – имени некоего народа, вступившего в Троянскую войну на ее заключительном этапе (по Од. XI, 519–521), – с названием Хеттской державы в последнее время было значительно усилено соотносением темных гомеровских слов о 'женских дарах' *γυναικα δῶρα*, за которые якобы гибли воины-кетейцы, и термина *ŠA SAL kuššan* 'женская плата' из хеттских законов (§ 42), обозначающего часть суммы, выплачивавшейся в случае гибели воина-наемника (Гиндин). Более того, трудно согласующаяся на первый взгляд с "хеттской гипотезой" привязка данного этника к бассейну Каика (где это имя отразилось в названии речушки *Κητεῖος* –Strab. XIII, I, 69–70), далеко к западу от основного хеттского ареала, разъясняется в свете точного соответствия между греческой традицией о "Псевдо-Илиаде" (неудачном вторжении войск Агамемнона в долину Каика за 10 лет до Троянской войны –Procl. 24–26; Strab. I, I, 17; Paus. I, 4, 6 и др.)

и упоминанием в анналах Тудхалияса IУ (1240-1220 гг. до н.э. ; КИВ XXIII, 13) об изгнании войска "царя Аххиявы" из "страны реки Сеха" (бассейн Каика-Меандра); в частности, слова Тудхалияса о вступлении хеттов в "страну реки Сеха" непосредственно после ухода "царя Аххиявы" хорошо отвечают отсутствию упоминаний о кетейцах на Каике в традиции о "Псевдо-Илиаде" и появлению здесь этого племени в последующие годы (Гиндин, Цымбурский - ВДИ, 1986; там же об эпизоде амазономахии Агамемнона на Каике, как о возможной реминисценции хеттской экспансии в данном регионе). Реконструкции эпической традиции о борьбе с кетейцами способствует обращение к "Постилиакам" Квинта Смирнского (III в. н.э.), созданным по мотивам киклического эпоса. Кетейцы, по Квинту, - "многочисленные воины, опытные в битве", что "обитали у потоков длинного Каика, доверяясь мощным копьям" (У1, 121-123); их царь Эврипил, как и у кикликов, - последняя надежда гибнущей Трои (У1, 119 сл., 306 сл.); с его прибытием Парис-Александр уступает ему свои покои (У1, 186 сл.); в бою, помимо прислужников, подносящих кетейскому царю новое оружие взамен оброненного (У1, 505 сл.), его окружает специально созданный отряд из вождей западно-анатолийских племен, куда входят Парис-Александр с братьями, дарданский вождь Эней, "лучший из пафлагонцев" Айтик и др. (У1, 306 сл.). Вразрез с гомеровским узусом, требующим постановки имени троянцев в развернутых формулах-перечислениях впереди названий союзных племен (ср. типичные гомеровские конструкции: Τρῶες καὶ Λύκιοι καὶ Δάρδανοι ἀρχιμαχηταί; Τρῶες καὶ Λύκιοι Τρῶες καὶ Δάρδανοι ἢ δ' ἑλκουργοὶ и т.д.), в "Постилиаках" утверждается формула Κήτεροι Τρῶες τε "кетейцы и троянцы" (У1, 167; УП, 149), отнюдь не мотивированная требованиями метра, так как в метрическом отношении она тождественна гипотетическому ("гомеровскому") сочетанию *Τρῶες Κήτεροι τε. С появлением кетейцев троянцы попросту отходят на второй план; ср. двусмысленный оборот ὡς Τρῶες οἴεσ' ἐν ἀνδράσιν κήτεροισιν (УП, 534 сл.) 'как сыны троянские в мужах кетейских', развертывающийся в уподобление троянцев, окружающих великого царя (μέγας βασιλεὺς - точный аналог хет. LUGAL. GAL), детям, жмушимся к коленям отца. Кетейцы в эпосе осознаются как единственная сила, способная в борьбе за Трою противостоять ахейскому нашествию.

Особый интерес представляет до сих пор не вписанная в "хеттскую гипотезу" устойчивая традиция, усматривавшая в словах о ги-

бели кетейцев за "женские дары" отголосок мифа о кетейской царице Астиохе, пославшей Эврипила - своего сына или мужа - на смерть под Троею в благодарность за подаренную Приамом золотую виноградную гроздь (Eusth. Od. XI, 521; Schol. ad Eur. Or. 139). Трактовка Эврипила в качестве сына мифического местного царя Телефа, отражая некую переинтерпретацию истории, позволяет при анализе мотива "золотого винограда" опереться на "телефовскую" линию "Псевдо-Илиады": разгневанный на греков Телеф в бою с ними запутывается ногами в виноградной лозе и, пораженный Ахиллом в бедро, орошает кровью виноградную долину (Pind. Isthm. VIII, 50; Apd. Ep. III, 17; Dict. II, 3); возможная мотивировка - гнев Диониса на Телефа, отнявшего почести у бога (Schol. Il. I, 59 сл.); отступающих греков настигает зимнее ненастье (Psael. 26); между тем страдающий раной богач и герой уходит за море в Аргос в облике нищего; здесь он заставляет Ахилла исцелить нанесенную в бедро рану и возвращается на царство, примирившись с греками и открывая им путь к Трое ("Телеф" Эврипида по Hug. Fab. 101). Весь этот миф явно представляет спроецированную на материал исторической легенды историю осенне-зимних "претерпеваний" бога плодородия (ср. еще версию Дирета, 16, где Ахилл - лучший друг Телефа, возводящий последнего на царство при условии снабжения греков под Троею продовольствием). В связи с известным отождествлением Τηλεφος и хет. ^dTelipi-, ^dTelipinu- имя гневного и умилостивляемого, уходящего и возвращающегося бога плодородия (Кречмер, Топоров), история Телефа может рассматриваться как эвгемеризированный вариант центрально-анатолийского телепиновского мифа. В поддержку параллельного сопоставления ^dTelipinu- Δελφίνιος - имя древнего божества, слившегося с Аполлоном (Барнетт), надо особо отметить поразительную версию Ликофрона (Алек. 204-215), по которой Телеф оказывается обуздан вследствие жертвы Дионису, принесенной Агамемноном в святилище Дельфиния. В западно-анатолийской мифологии Телефа (в отличие от классического телепиновского мифа) образ виноградной лозы является ключевым, что подтверждается и рефлексамии той же мифологии на Пелопоннесе (Аркадия), где ялтарь Телефа считался местом мученической смерти первого виноградаря Ойнея (Ard. I, 8, 6). Восприятие кетейца Эврипила как сына Телефа насыщает историю кетейского похода под Троею реминисценциями "Псевдо-Илиады"; думается, именно взаимоналожение двух тем - "вознаграждения женщине за гибель

война" и "зрелой лозы как символа пролитой крови и ухода богачаря в потусторонний мир" – порождает окончательную тему "золотого винограда как платы царице за гибнущего царя". Одновременно вторая из "образующих" тем переносится в этиологическое сказание о происхождении золотой лозы – якобы возмещения от Зевса троянским царям за отнятого царского сына Ганимеда ("Малая Илиада" по Schol. Eur. Tr. 822; своего рода трансформ, а в синтагматическом плане – протасис истории Эврипила).

Н.В.БРАГИНСКАЯ, Д.Н.ЛЕОНОВ

ТИТАРЕСИЙ, СТИКС И КОЦИТ (К ИНТЕРПРЕТАЦИИ КАТАЛОГА
КОРАБЛЕЙ, II. П, 748-755)

1. Буквальный перевод отрывка из Каталога кораблей:

Гуней же из/от Кифа вел двадцать два корабля,
За ним следовали эниане и сильные в битвах перребы,
Кои около зимней Додоны обосновались
И кои вокруг милого Титаресия земли между собою делили,
Который вливает прекраснотекущую воду в Пеней,
И все ж она с Пенеем не смешивается, серебристым водо-
воротом,

Но по нему течет сверху, словно масло:

Это ведь клятвы страшной Стиговой воды часть.¹

2. В этом отрывке много неясностей, из них самая очевидная: "милый" (ἡμερτός) Титаресий оказывается частью "Стиговой воды", или точнее, "воды стиги"². Если речь идет о воде преисподней, которой в "Илиаде" и "Одиссее" клянутся боги, то непонятно, как мог реальный приток Пеней черпать из нее воду. Если же речь – о реальном месте и известном феномене "вода стиги" в Аркадии³ (рядом с Нонакрис, расположенной у Фенея), то связь с ним далекого фессалийского Титаресия по-иному, но не менее загадочна. Правда, мифологизированное представление о "воде стиги" в гомеровских поэмах, гимнах и в "Теогонии" Гесиода, сохраняя образ аркадского водопада,⁴ отрывается от локализации его в Аркадии. Автор Каталога мог, следовательно, поместить этот легендарный земной или мифологический подземный водопад и у истоков фессалийской реки,⁵ а неслияние вод Пеней и его притока, именуемого здесь Титаресием,

послужило поводом приписать последнему стигийское, т.е. инфернальное или иноприродное происхождение. (Именно так понимает неслияние вод и Плиний⁶). Но оказывается, во-первых, что неслияние на некотором протяжении вод двух рек явление достаточно частое, а какого-то особого, поражающего воображение разделения вод в устьях притоков Пеней путешественники XIX-XX вв. не обнаружили (Титаресий остался, поэтому, без точной локализации), и, таким образом, никакой необходимости прибегать для объяснения заурядного явления к легендарным или мифологическим водам стиги как будто бы не было. Во-вторых, загадочные слова "стиги воды часть" повторяются в "Одиссее" (X, 514), но применяются здесь не к Титаресию, а к Коциту, реке в преддверье Аида. В Ахеронт, по Гомеру, впадают Перифлегетон и "Коцит, который ведь стиги воды часть". Коцит и Ахеронт - реки на крайнем западе Эпира, в Феспротии (Paus., I, 17, 5). Мрачный ландшафт этих мест, считает Павсаний, заставил Гомера дать рекам на границе преисподней их имена⁷. Связь "вод стиги" с преисподней в гомеровском эпосе (в частности клятве водой стиги свидетели подземные боги: II. XIV, 271-274) побудила позднюю традицию отождествлять и Титаресий с адской рекой: "Титарес, т.е. Орк" (Vib. Sequ. p. 152, Riese, ср. Sen., Troad. 847). Плиний называет приток, не сливающийся с Пенеем, вообще не Титаресием, а Орком, хотя ссылается на Гомера⁸. Но придавая Титаресию адский источник и адский характер (см. прим. 6), приходится не обращать внимания на то, что по его берегам возделывают земли, что впадение его в Пеней - по Плинию же - в пределах Темпейской долины, красивейшего места Греции⁹ (ср. гибельные воды реки Кратис, питаемой аркадским водопадом Paus., VII, 18, 4, sqq., ср. Strabo, VIII, 8, 4, репутацию феспротийских Коцита и Ахеронта, Авернского болота, гибельность вод стиги на Родосе и у Аверна: Strabo, XIV, 2, 7; Y, 4, 5).

3. Странности приведенного отрывка Каталога этим не исчерпываются. Прежде всего "гегемония"¹⁰ Гунея локализуется хуже, чем другие гегемонии Каталога: она включает и западную холодную Додону в Эпире¹¹, и отделенную от нее Пиндом область возле Пеней, в нижнем его течении. Территория Гунея оказывается далеко разбросанной на западе и на востоке и разделенной к тому же Пиндом. Только Гунею в Каталоге подчинены два разных (хотя, видимо, родственных) народа: эниане и перребы. Из каталогов только в гомеровском Гунею подвластны два народа: в каталогах Аполлодора

(Ер. Ш,14) и Еврипида (Trh.A. 177) – только эниане, в каталоге Диктиса Критского (Bell.Troj.I,17) – только перребы. Гегемония Гунея выпадает к тому же из географического порядка перечисления фессалийских царств. Гомер перечисляет их в Каталоге с запада на восток: сначала южный ряд – по побережью Малийского и Пагасейского заливов, затем северный ряд – по течению Пеней. Занимая в Каталоге секцию № 28, гегемония Гунея попадает между гегемонией Полипойта и Леонтея и магнетами на побережье Эгейского моря, т.е. примерно в пределы Темпейской долины. В каталоге Аполлодора весь порядок гегемоний такой же, как у Гомера, за исключением одного Гунея. У Аполлодора Гуней занимает 24-е место между Филотетом (Олизон) и Асклеиадами (Трикса), что делает возможной западную локализацию "царства" Гунея, которая согласуется с включением в его территорию Эпирской Додоны, но противоречит восточной локализации, удобной для темпейской локализации Титаресия. Наконец, только для гегемонии Гунея традиция гомеровского текста сообщает разные количества кораблей, и этот разнобой воспроизводится в последующей традиции. В рукописях "Илиады", а также у Аполлодора и Диктиса – 22 корабля, в папирусном же отрывке "Илиады" П-го в. н.э.,¹² а также у Еврипида и Гигина (Fab. 97) – кораблей 12.

4. Создается впечатление, что секция Гунея в гомеровском Каталоге раздваивается. Возможно в ней объединены две секции: эниан и перребов, западной фессалийской гегемонии и восточной (точнее, западной и восточной гегемоний Пеласгического Аргоса, как его понимает Лоптсон¹³). Эниане, как говорит традиция, долгое время обитали или даже постоянно жили в Кассопии и Молоссии, т.е. возле эпирской Додоны (Plut., Qu. G. 13,293-294 A,26,297 B-C). И в каталоге Додона естественно связывается с энианами (ведь сначала упоминаются эниане, потом перребы, а при перечислении мест обитания сначала называется Додона, потом Титаресий), и Аполлодор, доносящий западную локализацию гегемонии Гунея, придает ему одних эниан.

5. Добавление в Каталог еще одной секции оказывается излишним. Аполлодор в заключение своего каталога сообщает: "Гегемоний же – 30", но перед тем перечисляет только 29 гегемоний, – те же, что у Гомера. Из какой именно части Каталога выпала одна гегемония, возможно, показывает Страбон. Он говорит, что Гомер разделил территорию немногим большую, чем современная Страбону Фессалия,

"на 10 частей или господств" (IX, 5,4, ср.14); но вслед за тем Страбон, следуя Кatalогу, описывает только 9 таких частей (IX, 5,5-22). Можно предположить, поэтому, что из первоначальных 30-ти секций выпала какая-то именно фессалийская секция.

6. Если ранее вместо теперешней секции Гуней было предположительно две секции - эниан и перребов, то к какой из них относился Гуней? Это могло бы зависеть от локализации Ки́фа, откуда вел корабли Гуней, но она неизвестна. Поздние авторы, пытаясь отождествить Ки́ф с какой-нибудь географической реальностью, называют Ки́ф и городом, и горой, и рекой. И древние и современные исследователи безуспешно ищут Ки́ф то в окрестностях эпирской Додоны, то - Темпейской долины. Гуней связывается с Ки́фом только в Кatalоге Гомера (если не считать обсуждение данных стихов "Илиады" у комментаторов или обыгрывания самой загадочности Ки́фа "темным" Ликофроном (897). Источник Стефана Византийского (s.v. Γβυνοῦς) принял слова Γουνεύς δ' ἐκ Κίφου за указание на родителя Гуней - Ки́фа (ср., однако, s.v. Κῆφος). Это тем понятнее, что не упоминавшиеся в "Илиаде" прежде вожди в Кatalоге, как правило, вводятся с "отчествами", происхождение же Гуней, если Ки́ф - город, остается неизвестным. В кatalоге Аполлодора, напротив, указывается родитель Гуней, а не его город. Имя родителя Оки́т более нигде (кроме испорченного места: Нуг., Fab. 97), по-видимому, не встречается.

7. Две неизвестные величины - Ки́ф и Оки́т - могут, по нашему предположению, скрывать одну известную:

каталог "Илиады"	Γουνεύς	δ' ἐκ Κίφου	(Гуней же от Ки́фа)
каталог Аполлодора	Γουνεύς	ὤκτου	(Гуней Оки́та)
общий реконструируемый источник	Γουνεύς	ὤκτου	(Гуней Кокита/Коци́та)

Происхождение текста Гомера и Аполлодора из общего источника независимое. У Аполлодора - возможно сознательная - замена зловещего Коци́та на безобидно неведомого Оки́та. В гомеровском тексте требуют объяснения появление частицы δέ и замена τ на φ. Первое связано с формульностью Кatalога: δέ регулярно¹⁴ ставится после первого слова каждой секции, но Γουνεύς δέ ὤκτου не укладывается в дактилическую схему. Это и могло послужить толчком к изменению: Γουνεύς δ' ἐκ ὤκτου. Примечательно, что в секции Гуней еще два собственных имени искажены в угоду метру: вместо Αἰνιᾶνες, не включаемых в дактиль, Ἐνιῆνες; вместо Περραιβός - περαιβός.

К дальнейшим изменениям τ на φ ведет семантика получившегося слова *κῆτος*. *κῆτος* - 'яма, впадина, вогнутость', имя Гуней значит 'Холмовый' (от *γουνός* 'холм'), так что Гуней *ἐκ κῆτου*¹⁵ означает примерно 'Холм из ямы'. Нелепость этого случайно возникшего оксюморона заставляет произвести замену на созвучный антоним - *κῆφος* - 'выпуклость, вздутие, горб', который лучше подходит по смыслу. И получается примерно: "Холм от возвышения".

8. В силу такой реконструкции текста предводитель эниан оказывается сыном - или самое меньшее - обитателем окрестностей феспротийского Коцита, текущего близ Додоны в местах обитания эниан, Коцита, одноименного или тождественного тому, который в "Одиссее" назван "стиги воды часть". Если слова о перребах и их Титаресии "вынимаются" из секции эниан, то загадочная строка и здесь, как в "Одиссее" соотносится с Коцитом. Объединение же Гуней с перребами могло произойти от того, что в нижнем течении Пеней находился город перребов *Γβυαί* (*Γβυός*, *Γβός*), название которого, несмотря на несколько иную огласовку и ударение, традиция связывала с гомеровским Гунеем, делая героя троянского похода основателем города и, тем самым, перребом (см. St. Byz., 1.1.).

9. То, что герой происходит от реки, для легендарной древности вполне естественно. Правда, позднее Коциту как адской реке в качестве потомства приписываются не герои, а такие персонажи, как Подагра и Мегера (Luc., *Tragoepod.* 2; возможно, Кокитида - возлюбленная Аида). Но Гуней, этимологически связанный с *γουνός* - 'холм', ближе земному ландшафту: феспротийский Коцит (современный Вуво) возникает у подножья холма. Однако географический и мифологический планы, как обычно, переплетаются: в связи с Гунеем традиция, "забыв" о его происхождении от Коцита, не забыла об адских, подземных потоках, воде смерти и смерти в воде. Прежде всего мы находим более древнего Гуней в окрестностях Нонакрис и Стигова водопада. Этот Гуней - отец бабки Геракла Лаономы, жительницы Фенея (Paus., III, 14, 2), в окрестностях которого вода уходит в различные провалы и подземные каналы, неожиданно выходит на поверхность, из ущелий вырываются потоки, затопляя город и т.п. О древнем Гунее не сообщается, где он жил, но близкая к тому, что прежде называлось "водой стиги" нынешняя горная деревня, находящаяся на месте, возможно, древней Нонакрис, носит знаменательное имя - Гунарианика. Мифологическая

традиция сообщает о гибели возвращающегося из-под Трои Гуня в морской пучине (Лус., 896-908); в его эпитафии (Anth. App. IX, 37; I, 115) сообщается, что телом погибшего владеет понт, а душой - влажный туман; наконец, за местами обитания или гибели Гуня следует гидроним Летей, т.е. "относящийся к подземному миру".

1/ Конструкция с тремя сущ. в род. п. (ὄρκου... δεινῶν ἑστύδος ὕδατος... ἀπορρώξ) допускает различные трактовки. При зависимости от ὕδαρ не только ἑστύδος, но и ὄρκου получаем трактовку, из которой исходит Плиний (см. ниже прим. 6), сообщающий, что воды притока Пеня порождены (genitas) клятвами-дирами (связь прил. "страшной" с "клятвой", а не "водой" подтверждает формула: Il. XV, 37, Od. У, 186, Нупн. I, 85). Но возможно, "клятва" - приложение и зависит, как и "вода" от "часть". Иными словами речь идет о воде=клятве, как и у Гесиода, отождествляющего клятву и воду (Th. 784-5, 805, ср. 400: богиня Стикс=клятва).

2/ Обычный перевод "Стикс" или "вода Стикса" - некоторая модернизация. В гомеровских поэмах и гимнах встречается только род. п. ἑστύδος в сочетании только с ὕδαρ/ὕδατος: "стиги вода/воды". Стикс как богиня-океанида впервые появляется у Гесиода и, видимо, является своего рода реконструкцией из "стиги воды" Гомера. Из гомеровских текстов нельзя заключить даже, является ли ἑστύδος собственным или нарицательным именем.

3/ "Вода стиги" - питаемый снегами аркадский водопад, который отвесно низвергается на большой высоте с горы Хелм (древняя Ароания). В этом названии "стиги", вероятно, имя нарицательное. Не засвидетельствованный Им. п. ед. ч. апеллатива *στύξ связан с группой слов, означающих омерзение, отвращение, чувство ужаса и гадливости. Им. мн. ч. αἱ στύγες имеет у Теофраста (Caus. plant. У, 14, 4) значение пронизывающего озноба, характерного для влажной местности. Этимологи предполагают в *στύξ семантику, связанную с холодом, льдом, застыванием, чувством дрожи (см. Шант-рен, s.v. στύξω, στύξ, etc., Фасмер, s.v. стыгнуть, студа, Преображенский, s.v. студить). Так что клявшиеся "водой стиги" аркадяне (Hdt., VI, 74), тем самым, клялись водой ужаса или дрожи; она считалась губительной (Strabo, VIII, 8, 4; Paus., VIII, 18, 4), а Гесиод особо отмечает, что вода океаниды Стикс, которой клянутся боги, - холодная (Th. 786).

4/ Предание о скале, по которой струится ледяная вода, частью сохранено, частью переосмыслено. Гесиод многократно упоминает высокую скалу, в которой живет Стикс и откуда падает, вытекает ее вода (Th. 778 sq., 786, 792, 806). Гомеровские тексты повторяют формулу "льющаяся вниз вода стиги" (Il. XV, 37, Od. У 185, Нупн. I, 85), упоминают "высокие", т.е. падающие с высоты потоки воды стиги αἰλὰ ρέεθρα, Il. VIII, 369); Павсаний объясняет эти выражения знакомством Гомера с Аркадским водопадом (VIII, 18, 1 и 4). Интересно, что слово ἀπορρώξ, которое мы передаем как "часть" (воды стиги), означает собственно 'облом, обломок, обрыв, скала, пропасть'. Возможно, словосочетание ἑστύδος

ὕδατος ἀπόρροεῖ хранит воспоминание о "скале воды ужаса" (увиденной в свою очередь через мифологему мировой горы), хотя в тексте поэмы ἀπόρροεῖ уже переосмыслено как "доля", "часть", "ответвление" подобно тому, как καταβόμενον ('льющаяся вниз') осмысливается впоследствии как "подземная" (вода богини Стикса и льется из скалы (καταβεται), и течет под землю; Th., 786).

5/ Эпитет "многоименная" применительно к воде Стикса у Гесиода (Th. 785), возможно, включает указание на то, что эта вода питает много рек подземных или даже наземных.

6/ В парафразе Гомера Плиний объясняет поведение Пенея: "... получает поток... и не выпускает его в себя, но неся плывущим сверху, словно масло... на коротком отрезке отвергает казнящие воды, порожденные страшными клятвами (diris), отказываясь смешать их со своими серебряными" (H.N. IV, 31).

7/ Ликофрон при явной аллюзии на Гомера (Od. X, 514) помещает "ток Стига Коцита струи" у горы Летеон и Авернского болота (705).

8/ Древние и современные этимологии сопоставляют римский Orcus (Norgus) с греч. ὄρκος - "клятва". Ср. аллюзию у Вергилия (Georg. I, 277), в Орке которого содержится ясный намек на олицетворение ὄρκος у Гесиода (Erg. 803).

9/ В пользу темпейской локализации Титаресия говорит и наличие в этом районе города Мопсий, ведь знаменитый Мопс-прорицатель устойчиво именуется Τίταρῆσιος (напр., Hes., Scut. 181). Ср. однако, Strabo, IX, 5, 22.

10/ Каждой "гегемонии", т.е. господству вождя или группы вождей над определенными территорией, племенем и числом кораблей, в Каталоге соответствует единообразно построенное описание. Такие описания мы называем далее "секциями" Каталога.

11/ Попытки сблизить Додону и Титаресий делались и в древности и в настоящее время. Так, Hope Simpson R., Lazenby J.F. переносят Титаресий поближе к истокам Пенея, подтягивая его к Эпирской Додоне (The Catalogue of the Ships in Homeric Iliad. Oxf., 1972, map. 7).

12/ Loftson P. Pelasgikon Argos in the Catalogue of the Ships (681). - Mnemosyne, vol 34, 1981, fasc. 1-2, p. 136-138.

13/ Allen T.W. The Homeric Catalogue of Ships. Oxf., 1921, p. 13, 130ff.

14/ Трижды в Каталоге иные частицы: αὐῖ и αὐτάρ.

15/ То, что омонимичные апеллятив (τὸ κῆφος, οὐς) и собственное имя (Κῆφος, οὐ) относятся к разным склонениям, не уникально.

КОММЕНТАРИЙ К СВИДЕТЕЛЬСТВУ ГЕРОДОТА О ЛИКИЙЦАХ-КСАНФИЯХ
(Hdt. I, 176) И ПРОБЛЕМА ЛИКИЙЦЕВ-ТРОЯНЦЕВ "ИЛИАДЫ"

1. В указанном месте Геродот повествует об оттеснении Гарпагом отряда ликийцев в г.Ксанф и гибели их уже под именем ксанфиев (или в их числе) под стенами города, в котором они ранее сожгли в акрополе женщин, детей, имущество и слуг. Резюмируя параграф, Геродот вновь говорит о ликийцах. Можно было бы не придавать значения обособлению ксанфиев внутри ликийцев (ср. там же соположение кавниев, видимо, карийцев, и ликийцев в подобных же обстоятельствах), если бы не фраза, грамматически допускающая в отношении этнонима и этника полную взаимозаменяемость, что отражается в разное существующих переводов: τῶν δὲ νῦν λυκίων φανέντων Ξανθίων εἶναι οἱ πολλοί, πλὴν ὀυδόμενοντα ἴστας αὐταῖς ἔτυχον τῆνικαῦτα ἐκδημεύουσαι καὶ οὕτω περιεγέροντο (текст по Hude, 1908) "ведь нынешние ликийцы, выдающие себя за ксанфиев (либо ксанфии - за ликийцев), большинство суть пришельцы, кроме восьмидесяти семейств, эти же самые восемьдесят семейств в то время находились в чужих краях и таким образом спаслись". Предпочтительнее вариант "ксанфии, выдающие себя за ликийцев", вероятно являющийся отзвуком хронологического и социального приоритета этника ксанфиев; понимание причин такого толкования и перевода требует выхода за рамки текста Геродота.

2. В своей книге (Гиндин, далее Г., 1981, 119 сл.) я показал фракийское происхождение м.-аз.-троянск. Γη Ξανθός, - синонимическое название (на языке богов, т.е. поэтически приподнятое), р. Скамандра и соответственно более позднее название главной реки Ликии и лик. города - Ξανθός с этником Ξανθίοι = фрак. этнониму Ξανθ(ι)οί. Эти названия могли быть занесены в историческую Ликию, как я теперь думаю, только из Трои (ср. Г. 1981, 167; см. Цымбурский 1984, 109). Туземное название Ξανθός = arīna (лик. А, билингв. TL 45,2), греч. перед. "Αρνα (St.V., s.v., согласно P.-B. I, 141, более раннее название г.Ксанфа, ср. фрак. ΜΗ "Αρνη D 25 сл.), дублет ΜΗ "Αρῖνα (там же) = лув. Arinna (Г. 1967, 94 с лит.).

3. Как мне теперь представляется, в "Илиаде" выступают две различные группы ликийцев, обе они упомянуты и п р о т и в о -

п о с т а в л е н ы в перечне троянских ратей и их союзников. Первые, живущие в Зелее на берегу Эсепа (несколько севернее Илиона), прямо названные троянцами (Τρῶες) идут сразу после собственно троянцев Гектора и дарданцев Энея (824–827); о ликийцах Зелееи см. Г. 1981, 167; подробнее Цымбурский 1984, 108. Такой порядок перечисления находит соответствие в шестикратном употреблении постоянной формулы Τρῶες καὶ Λύκιοι καὶ Δάρδανοι ἀρχιμαχηταί (УШ, 173; XI, 286; 150; XV, 425, 486; XVII, 184), отражающий этнический состав основного ядра защитников и населения Трои. Вторые, упомянутые в самом конце списка, предводительствуемые Сарпедоном и Главком, пришли τῆλθεν ἐκ Λυκίης Ἐάνθου ἀπο δὲνθέντος "из далекой Ликии, от бурлящего Ксанфа", о них же говорится в Долонии (X, 430) в числе троянских союзников, стоящих вместе с мисами в Фимбре (по Strab. XIII, 598, в 50 стадиях к востоку на троянской равнине). Разумеется, не следует воспринимать данные Гомера в качестве прямых исторических свидетельств, но гомеровские поэмы интегрируют в художественной картине троянской войны огромную сумму этнологических и культурно-исторических фактов, по крайней мере, за пять веков до их составления.

4. Следует специально отметить, что троянские ликийцы Гомера сопряжены с фрако-троянской топонимикой: Ζέλεα, Αἴσηπος, Ἐάνθος – несомненно названия фракийского происхождения (Г. 1981, 167, 131, 119 сл.), Φβμβρα – фригийского (там же, 163 сл.). Отмеченное хорошо вписывается в контекст фрако-ликийских (см.: Г. 1981, 109 сл., 167; специально Баян 1986) и шире – фрако-лувийских языковых отношений (Г. 1981, passim).

5. Возвращаясь к интересующему нас пассажи Геродота, можно предположить, что в его свидетельстве о двух ликийских этно-социальных слоях в Ксанфе, сохранности древних resp. наиболее знатных семейств, видимо, имеющих связи "в чужих краях", и пришлости (ἐκτλυθεῖς) всего прочего "нового" населения, нашли отзвук какие-то социальные катаклизмы, приведшие к перегруппировке доминирующих социальных групп. Во всяком случае знаменитая четырехсторонняя стела из Ксанфа (TL 44), являющаяся "надгробием какой-то династии и одновременно официальным памятником победы" (Neumann 1969, 358), написана на двух диалектах – лик.А и лик.В (или милийском). Причем как раз в милийской части (TL 44 с-d), представляющей собой, по всей вероятности, поэтический торжественный текст (ср. TL 55) на лик. диалекте с более архаическими

чертами и более близкий лувийскому, чем надписи на лик.А (Neumann 1969, 366 сл.), обнаружено наречие trujeli (TL с 32-34, ср. trujele - TL с 58-60), которое в отечественной науке толкуется "по-труйски" - речь идет о самоназвании языка данной надписи (=лик.Б), ср. luwili "по-лувийски", hattili "по-хеттски" и пр. - и через лик. МН *trus (по асс. trusñ - TL 44 b 15), греч. перед. Τρύσα (Houwink 1961, 108), отождествляется с гомеровским Τρῳες < * Τρωσες < * ΤροΓα(ες) < * Τρῳς - "троянцы"; лик. u часто равно ow греч. передач, ликаон. ΛΙ Μουλις - лик. туземн. mula (S. 18, 153). Наличие ликийцев-троянцев в самом составе населения Трои весомо поддерживает данную интерпретацию мил. trujeli, ср. уже Кениг (1936, 10) о лик.Б как "die homerische Sprache der Lykier" (цит. по Neumann 1969, 366).

6. Надо полагать, ликийцы появились в Трое почти, если не одновременно, с фракийцами, прибыв в общем потоке лувийцев, двигавшихся с Балкан через Геллеспонт с территорий, сопредельных с ареалом протофракийских племен, напр. район культуры Гумельница по Mellaart 1960, 27, ср. Bosch - Gimpera 1961, 88-89 (карта), 175 сл.; Гимбутас в ряде работ, ср. Mellaart 1958, 32 и др., 1969.

7. В свете изложенного объяснение Лароша (1959, 64; 1963, 79), вслед за Мериджи и Гетце, лув. кл. основы lu(w)i - в Lu(w)ija (ср. без w в luium(a)nas "лувиец") из более древней формы *luki-или *lukwi, ср. хетт. кл. название исторической Ликии - Lukka (последняя четверть II тыс.), посредством спонантизации гуттурального с последующим развитием глайда в хиатусе (отождествление признано Neumann 1969, 370 сл.) - открывает новые далеко идущие перспективы в объяснении троянских ликийцев, населявших Λυκία ἢ Τρωϊκή (схол.), и в пересмотре этнической ситуации в гом. Трое и в целом в сев.-зап. углу Анатолии. Ликийцы-троянцы - это не что иное как собственно лувийцы - носители "западнолувийского языка", по удачному выражению Хоувинка тен Кате (1961, 72), засвидетельствованные Илиадой в форме греч. Λυκιοί гесп. Λυκία, сохранивших в неприкосновенности гуттуральный и u в исходе древнего туземного названия лувийцев гесп. Лувии - *luki. Не случайно только к Пандару, предводителю ликийцев-троянцев применяется эпитет-этнокон Λυκίονος из лув. *Luka-wana (детали реконструкции см. Г., 1967, 102-104, аналогично имени аркадского царя, сына Пеласга Λυκίφων, -ονος; ср. Цымбурский 1984, 73).

КИММЕРИЙЦЫ В КИЛИКИИ. ПОСТАНОВКА ВОПРОСА

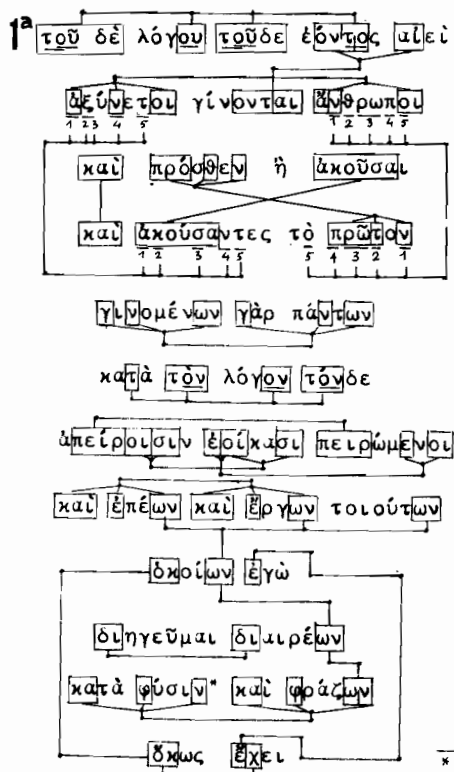
Существует несколько географических пунктов, в которых локализируют место пребывания киммерийцев. К их числу относятся Северное Причерноморье, область между Фермодонтом и Фасисом и Каппадокия. Ряд сведений позволяет в осторожной форме предположить, что киммерийцы некоторое время обитали и в Киликии. Сообщение Страбона (I, 3, 24), что вождь киммерийцев Лигдамис погиб в Киликии, находит интересные параллели в известиях ассирийских источников о гибели Dugdamme, отождествляемого с греческим Λυδδαμῆς 'ом (Winckler, 1893, 492 ff) (гимн Мардуку Ашшурбанипала, надпись, посвященная Иштар, цилиндр H - Campbell Thompson, Mallowan, 1933, 79 ff; Millard, 1968, 109-110. Пользуюсь случаем принести благодарность С.Р.Тохтасеву, указавшему мне эти работы). Dugdamme в ассирийской традиции мыслится как более или менее постоянный фактор в политике региона, царь некоторой вполне определенной территории, связанный с царем Табала и одновременно с ним выражающий покорность и нарушающий верность ассирийскому царю. Пытаясь нарушить границы Ассирии, он трижды терпит поражение и отступает в свою страну, где гибнет от болезни. Киммерийцы Дугдамме называются в ассирийских источниках NUMUN ḫal-ga-tē "губительное племя", а сам он однажды именуется LUGAL ḫad-da-a-a-u Gu-tu-um^{KI} "царь горного народа, хищных горцев" (Cogan, Tadmor, 1977, 80). Последнее наименование очень интересно, поскольку противоречит обычному представлению о киммерийцах как кочевых коннострелковых ордах. Очень похоже, что пограничная с Ассирией и зависимая от нее, хотя часто и непокорная страна Dugdamme находилась в районе горной Киликии и граничила с Хилакку и Табалом. Гимн Мардуку локализует место, где происходит столкновение с киммерийцами "над морем" (Winckler, 1893, 492). Проведенный в другом месте (Иванчик, 1986) анализ показывает, что фраза сохраненного Геродотом фрагмента Аристея Проконнесского (Herod., IV, 13) ἔφη δὲ Ἀριστέης... Κιμμερίους δὲ οἰκόντας ἐκὶ τῆ νοτίῃ θαλάσῃ ὑπὸ Σκυθῶν πιεζομένους

ἐκλεῖπειν τὴν χώραν "И Арестей говорит..., что киммерийцы, живущие у южного моря, теснимые скифами, покидают страну", относится к этим же местам, причем можно предположить, что столкновение скифов и киммерийцев, видимо, санкционированное Ассирией, привело к поражению последних и их вытеснению в соседнюю Южную Каппадокию, за которой закрепилось сохранившееся в армянской традиции название Gamirk^c (Дьяконов, 1981, 49). Важен анализ имени сына и наследника (tēnu) Дугдамме, названного в ассирийской надписи Sandakšatru или Sandakkurru. Первый компонент имени - Sanda, являющийся теофорным, обнаруживает теснейшую связь имени киммерийского вождя с Киликией. Из известных 22 случаев употребления на территории Малой Азии имен с этим компонентом (12 имен), 16 приурочено к Киликии, по одному - к Каппадокии, Писидии, Ликии и Пафлагонии и 2 к Лидии (Zgusta, 1964, 454-455; данная основа восходит к раннеанатолийскому ономастическому фонду, см. Laroche, 1966, N 1096 - 1106).

ΠΟΕΤΙΚΑ ΓΕΡΑΚΛΙΤΑ: ΦΟΝΗΜΝΉΥ ΡΟΒΗΝΉΥ

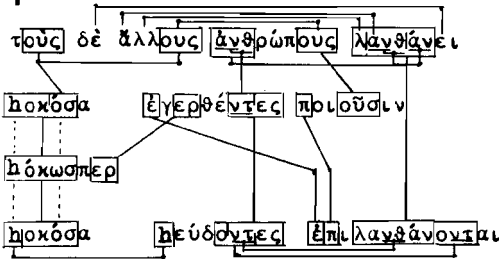
Одна из отличительных черт прозы Гераклита – ее чрезвычайная насыщенность (на всех лингвистических уровнях) поэтическими структурами и риторическими фигурами. Уже в области фонетического выражения в ней наблюдается целых три системы надязыковых повторов: две на уровне просодема – сплошная силлабо-тоническая и локальная квантитативная ритмизация текста (о первой см. сб. "Античность и современность", 1972, 236-251) – и одна на уровне фонем. Последняя, а именно – звукопись гераклитовского текста, и составляет предмет доклада.

Воспроизведенные ниже схемы отражают результаты анализа 30 первых фрагментов Г. по изданию ДК (кроме В 3, В 4, В 10 и В 13) с точки зрения наблюдаемых в них системных повторов фонем, симфонем и фонемных серий.

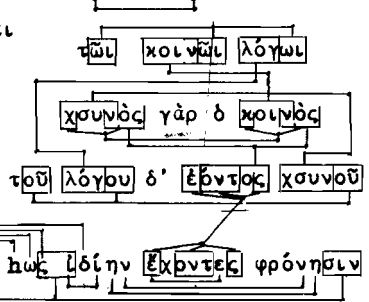


* Lectio Hippel.

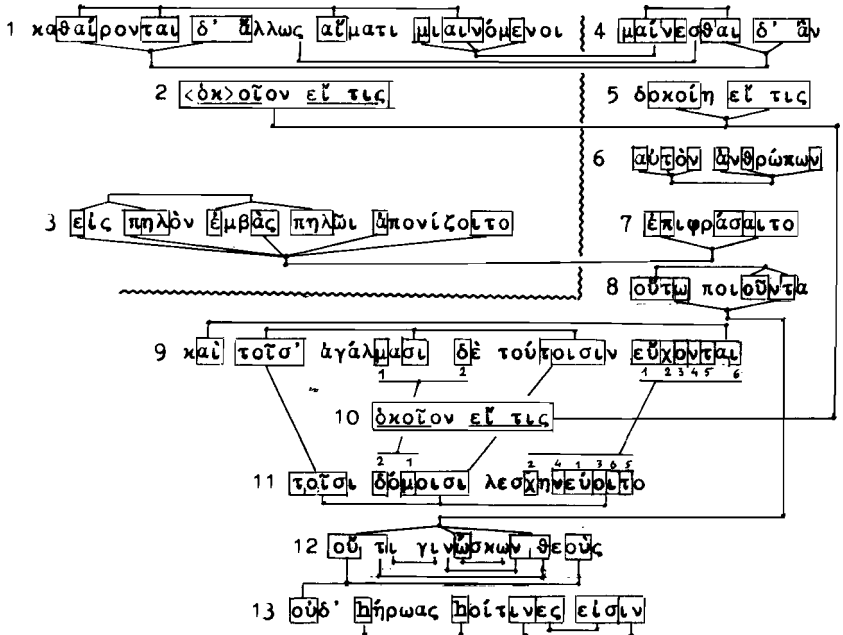
1^b



2 ὁ δὲ τῷ δεῖν πέπεισται



5



6 ἀήλιος νέος ἐφ' ἡμέρη.

7 εἰ πάντα κρινός γένοιτο
τί ῥῖνες ἂν διαγνοίεν;

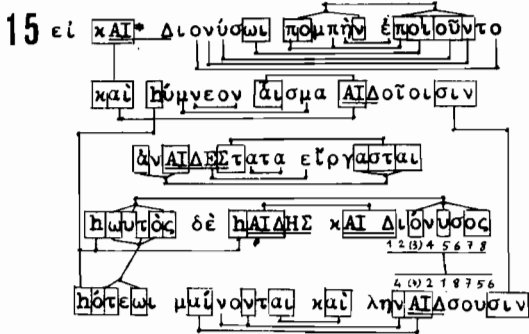
8 τὸ ἀντίξοον συμφέρον
καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων.
καλλίστην ἁρμονίην
καὶ πάντα κατ' ἔριν (γίνεται)

9 ὄνοι σύρματ' ἂν ἐλοιντο μάλλον ἢ χρυσοῦν

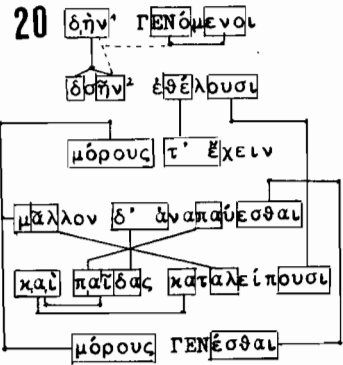
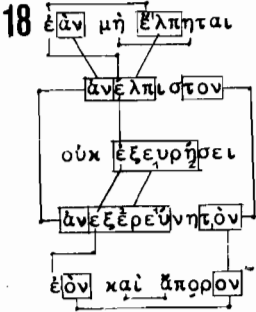
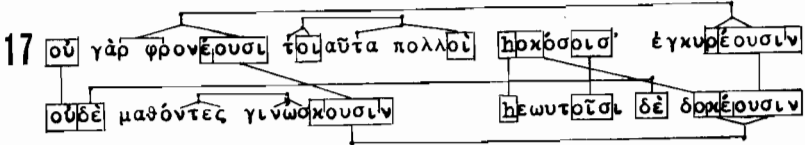
11 πᾶν γὰρ ἔρπειτόν πληθὺν νέμεται

12 ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἔμβαίνουσιν
ἕτερα καὶ ἕτερα ἕδατα ἐπιρρεῖ
καὶ ψυχχαὶ δὲ <σοπχαί>
ἀπὸ τῶν αὐγρῶν ἀναταυμῶνται
*addidi

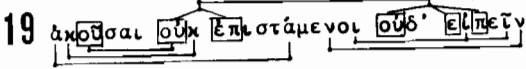
14 νυκτεκόλοι μάγοι βάκχοι λήναι μύστια
ἔα κατ' ἀνθρώπους μυστήρια ἀνιέωσι μυσῦνται

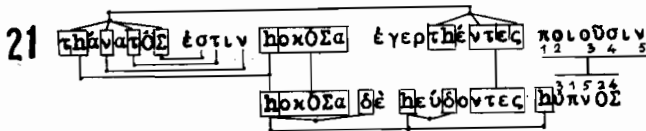


* cf REA 78-9 (1976-7) 42-9

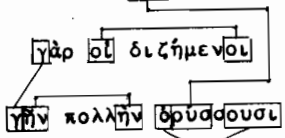


1 ser.: -δαν cod. 2 ζῆν: ζωεῖν cod.





22 κῆρυξον

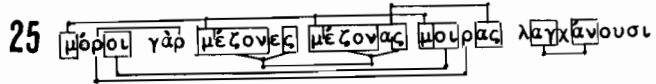
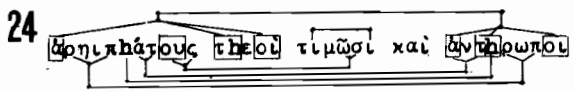


καὶ ἡεὐρίσκαουσιν ὀλίγον

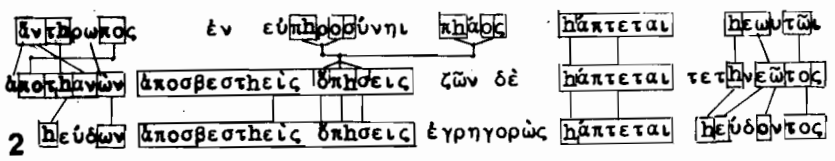
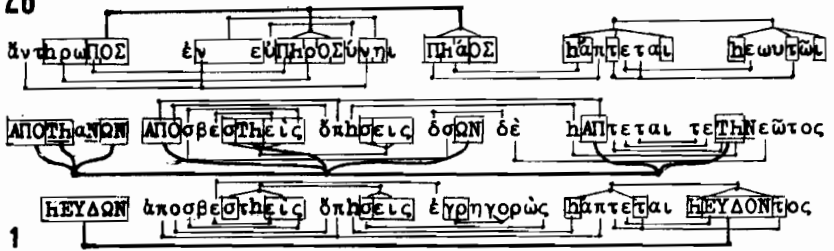
23* Δίχης ἄνομοι οὐκ ἄν ἐδῆσαν

εἰ ταῦτα μὴ ἦν

*cf. Hermes 101 (1973) 115-7.



26



27 ἀνθρώπους μένει ἀποθανόντας
 ἄσσα οὐκ ἔλπονται οὐδέ δοκέουσιν

28 ΔΟΚΕΟΝΤΩΝ ΓΑΡ ὁ ΔΟΚΙΜΩΤΑΤΟΣ
 γινώσκῃ φυλάσσειν
 καὶ μέντοι καὶ ΔΙΚΗ
 καταλήψεται ψευδῶν τέκτωνας
 καὶ μάρτυρας

29 ἡαρευνῆται γὰρ ἕν ἀντί ἡαπάντων ἡοἰστοῖ
 κλέος ἀέναον
 τῆνητῶν δὲ κόλλοι κεκορηῆται ἡόκωσπερ κτήνηα

30 κόσμον τόνδε τὸν αὐτὸν ἀπάντων
 οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων
 ἐποίησεν

ἀλλ' ἦν Αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται
 κύρ Αἰεζῶν
 ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα

Докладчик не утверждает, однако, что все эти повторы и образующие ими структуры обязательно значимы, ни, тем более, что они были намеренно "сконструированы" философом. Но нельзя и полностью им отказать в значении, и не только эстетическом, но и содержательном. Чтобы выделить несомненно неслучайные фонетические структуры, необходимо рассмотреть сложный вопрос о релевантности (надязыковости) того или иного созвучия. Этот вопрос должен решаться с учетом, во-первых, нормальной (языковой) частотности соответствующих звуков и звукосочетаний; во-вторых, наличия в тексте "сильных" и "слабых" мест; в-третьих, существования определенных "порогов" восприятия созвучий в зависимости от расстояния между ними, занимаемых ими позиций, их включенности в ту или иную систему, скученности или рассеянности их элементов, наконец, от установки на восприятие их и степени восприимчивости к ним той или иной культуры, социальной среды, личности, и т.д. и т.п.

Однако некоторые поэтические структуры, обнаруженные в фрагментах, настолько ярки, что их значимость вряд ли может быть оспорена. Это, во-первых, хорошо всем знакомые аллитерации и рифмы (В 8, 18, 22, 25 и др.). Это, во-вторых, всевозможные ассонансы, из которых особенно примечательны: 1. 2-/3-/4-элементные внутриколонные параллельные ассонансы между соседними/близкими значащими сегментами из 1-3 слов, у которых совпадают начальная (сим)фонема, 1 или 2 срединных и/или конечная (В I^a, 2; 5; 8; II; В II; В I₂, 4; В I₄, 2; В 30, 2; 6); 2. многоэлементные внешние ассонансы между сегментами (словами), занимающими одинаковые позиции в соседних/близких колонках: а. параллельные (В 1^a, 2/4 aksunetoj ÷ akusantes; В 26, 1/2/3 heōwtōj ÷ tethneōtos ÷ hewdontos); б. смешанные (В 5, 9/11 ewkhontaj ÷ (le)khēnewojto; В 15, 4/5 dionusos ÷ (le)naidsus(in); В 23, 1/2 dikēs an- ÷ uk an edesan); в. палиндромные (В 1^a, 3/5 anthrōpoj ÷ to prōton; В 29, 2/3 aenaon ÷ ktēnea); 3. палиндромные ассонантические серии (В 9 onoj ÷ (el)ojnto; on(oj) surma(t' an e)-lojn- ÷ mallon (ē kh)ruson; В 14, 2 mustēria ÷ a(n)ier(ō)st(i)mu(ewntaj); В 15, 1); 4. "анаграммы" (т.е. значащие параллельные ассонантические серии: В 15 - шестикратное повторение сочетания AID(ES) "Аид"; В 22, 1/4 KHRUSON ÷ K...H...R...US...ON "золото"; В 26, 2 APOTHANON ÷ APO...TH...ON...AP...THN "мерть"; В 30, 4-5 - пятикратное повторение сочетания A(I)E(I) "вечно").

Докладчик будет благодарен за имеющие быть высказанными замечания и соображения по поднятым вопросам, а также относительно: 1. возможных истоков данной "фонтографической" традиции; 2. мыслимых способов создания столь сложных звуковых конструкций – не ради них самих, а в составе осмысленных и отнюдь не тривиальных высказываний (и в частности – произвольности/непроизвольности и методов психического индуцирования подобного творчества); 3. принципиальной "слышимости" некоторых наиболее замысловатых структур и возможности произвольного конструирования заведомо "неслышных" созвучий; наконец, 4. относительно способов функционирования, назначения и семантической нагрузки такого рода звукописи в столь специфичном жанре, как философская проза.

М. И. ЛЕКОМЦЕВА

ΤΟΠΟΣ ΚΑΚ ΣΤΟΙΧΕΙΟΝ У АРИСТОТЕΛЯ

Если в области силлогистики Аристотель считал себя первооткрывателем, то в области топики и риторики он рассматривал себя как продолжателя большой традиции. Этим, возможно, объясняется тот факт, что у Аристотеля нет определения для таких ключевых понятий топики и риторики, какими являются *τόπος* и *στοιχεῖον*, как нет и обоснования для их приравнивания: *τὸ γὰρ αὐτὸ λέγῃ στοιχεῖον καὶ τόπον ἔστι* (Риторика, 1403a 18). Пост-аристотелевская традиция восприняла эти термины метафорически: Цицерон называет их *sedes argumentorum*, Агрикола пишет о них как о местах в сокровищнице, где первичные термы силлогизмов расположены по заглавиям. Между тем Аристотель применяет эту терминологию и при описании геометрии в том же значении: напр., единица является первичным термом для чисел, как точка для прямой. При рассмотрении этих терминов, описывающих по смыслу "базис порождения" у Аристотеля, существенно учитывать понимание им процесса порождения силлогизмов: этот процесс совершается у него на основании принципа деления *ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ στοιχεῖον* (начало формирующее и начало вещественное). Вещественное начало характеризуется протяженностью или пространством – *τοπιῶδες* было и *τοπιῶδες*, что, видимо, было уже закреплено в словоупотреблении. Глагол

τοκός задает направление для понимания принципа техники Аристотеля: перестановки, обращения первичных термов силлогизмов, а затем аналогичные действия и с самими силлогизмами относительно друг друга. В значении глагола **στοιχίζω** I. 'приводить в порядок, упорядочивать, расставлять в ряд или кругом' отражается другой аспект топики Аристотеля; а именно: определение места первичного термина относительно всех других первичных термов. Это видно уже на примере **στοιχεῖον** в значении 'звук, буква', при котором буква понимается как упорядоченная по алфавиту в противоположность **ὑπόμα** - букве или звуку как элементу синтагматики. Особенно показательны новые термины, введенные Аристотелем в этой связи: **στοῖχος** 'числовой ряд' и **στοιχεῖα τῆς λέξεως** 'части речи'. На основании изложенного можно предположить, что **τόπος**, как и **στοιχεῖον**, понимались Аристотелем как первичные термы или "базис порождения", при чем **τόπος** давали проекцию на категорию места (**ποῦ**), а **στοιχεῖα** - на категорию 'отношение' (**πρὸς τι**). Приравнивание **τόπος = στοιχεῖον** говорит о понимании Аристотелем пространственного отношения как отношения, определяющегося суммой отношений описываемого первичного термина ко всем другим терминам данного вида.

ИЗ ИСТОРИИ ФОРМИРОВАНИЯ ФИЛОСОФСКОЙ ПРОБЛЕМЫ СВОБОДЫ ВОЛИ

В гностическом произведении "Апокриф Иоанна", источнике исключительно трудном и многоплановом, сложившемся во II в. и дошедшем до нас в четырех вариантах в коптских рукописях IV - начала V вв. (Наг-Хаммади, П,Ш,IV и Берлинский папирус 8502), есть пассаж, который рассматривается в данном докладе (БП, 64,13 - 71,2; НК, III,32,22-36,15; НК,II,25,16-27,31; НК,39,16-43,6). Хотя этот пассаж не содержит собственно теоретической постановки проблемы свободы воли, он с полным правом может быть причислен к текстам, составляющим, так сказать, предысторию философской разработки проблемы. Последняя проступает в ткани мифологического повествования, будучи выраженной с помощью образного строя этого пассажа. Речь идет о диалоге Иоанна и спасителя. Иоанн спрашивает о судьбах человеческих душ ("... все ли души будут спасены в свете чистом?" - НК,II,25,17-18). В ответах на сформулированные по-разному вопросы проступают две спорящие между собой возможности: 1/ спасение детерминировано гносисом; знание и спасение - одно (представление о "рождении", о нисхождении Духа жизни /*πνα πωνυ*/, о достижении знания); 2/ знание и спасение не одно, поскольку допускается действие свободной воли (обсуждение судьбы тех, "кто познал и отвернулся" - НК,II,27,22-23). Анализировавший памятник французский исследователь М.Тартье видит здесь противоречивость, обусловленную влиянием двух разных традиций: одной, учившей о спасении "по природе" и другой - о спасении "делом". По мнению же автора доклада, текст-каковы бы ни были его источники - обладает цельностью. Скрещивание двух принципов - предопределения и свободы воли - присуще самой проблеме, а не возникло при компоновке текстов разного происхождения. Аналогичное соотношение тех же двух принципов мы находим в другом разделе апокрифа, излагающем миф о падении Софии, весьма важный для анализируемого источника. Хотя исследуемый текст напоминает о постановке проблемы свободы воли в патристике, сходство поверхностно, поскольку гностицизму чуждо представление о личности, сформировавшееся в христианстве и придавшее разработке проблемы совершенно особые черты. Но среди поступков к постановке проблемы свободы воли в раннесредневековой философии наш текст заслу-

живает быть учтенным.

Прилагаем наш перевод с коптского анализируемого пассажа из кодекса П Наг-Хаммади.

25. ¹⁶И я сказал спасителю: "Господи, все ли души тогда будут спасены в свете чистом?" Он ответил и сказал мне: "Великие вещи ²⁰поднялись в твоём уме, ибо трудно обнаружить их перед другими, если не перед теми, кто от рода недвижимого. Те, на кого Дух жизни спустится и будет с силой, ²⁵будут спасены и станут совершенными и будут достойны величия и будут очищены в этом месте от всего злодеяния и заботы испорченности. И нет у них заботы, если не ³⁰одна нерушимость, о которой они станут заботиться из этого места, без гнева, или ревности, или зависти, или желанья, или алчности ко всему. Они не заботятся ни о чем, кроме существования одной плоти, ³⁵которую они несут, ожидая время, когда они будут встречены 26. принимающими. Таковы суть достойные нерушимой вечной жизни и призыва. Они носят все и выдерживают все, ⁵так что они совершат благое и унаследуют жизнь вечную". Я сказал ему: "Господи, души тех, кто не сделал этих вещей, но на кого сила Духа жизни спустилась (НХ, IY, I, 40, 25-25: будут ли они отброшены? Он ответил и сказал мне: "Если /Дух/ НХ, IY, I, 40, 26: спустился на них), они будут в любом случае спасены и обратятся. Ибо сила спустится на каждого человека, ведь без этого никто не сможет восстать. ¹⁵И после того, как они родились, тогда, когда Дух жизни становится могущественным и сила приходит и укрепляет эту душу, никто не может ввести ее в заблуждение делами лукавства. ²⁰Но те, на кого дух обманчивый спускается, совращаются им и впадают в заблуждение". Я же сказал: "Господи, а эти души, когда они выйдут из ²⁵плоти, куда они направятся?" И он улыбнулся и сказал мне: "Душа, в которой сила станет больше духа обманчивого, — она сильна, и бежит от лукавства, и попечением ³⁰нерушимого спасена, и взята в покой эонов". Я же сказал: "Господи, а те, кто не познал, кому он принадлежит, — где будут их души?" ³⁵И он сказал мне: "В тех дух обманчивый 27. набрал силу, когда они впали в заблуждение. И он томит душу, и совращает ее к делам лукавства, и бросает ее в заблуждение. И после того, как она ⁵выйдет /из тела/, ее отдадут властям, тем, которые произошли от архонта, и они сковывают ее оковами и бросают ее в темницу, и кружат ее до тех пор, пока она не пробудится от заблуждения и ¹⁰не достигнет знания. И, подобным

образом, когда станет она совершенной, она спасена". И я сказал: "Господи, как может душа умалиться и возвратиться в естество своей матери или в человека?" Тут он ¹⁵возрадовался, когда я спросил его об этом, и сказал мне: "Воистину, ты блаженный, ибо ты понял! Эта душа вынуждена следовать за другой с тех пор, как Дух жизни есть в ней. Она спасена через 20него. Ее не бросают в другую плоть". И я сказал: "Господи, те, кто познал, но отвернулся, - куда пойдут их души?" Тогда он сказал мне: "Место ²⁵куда придут ангелы бедности, - туда они будут взяты. Это место, где нет покаяния. И они будут содержаться там до дня, в который те, кто злословил о Духе, будут пытаемы ³⁰и наказаны наказанием вечным".

Т.Ю.БОРОДАЙ

ПЛОТИН О ПРИРОДЕ И ПРОИСХОЖДЕНИИ ЗЛА (ЭННЕАДЫ
II,4 /12/, II,9 /33/, I,8 /51/)

Исследование некоторых явлений умственной жизни древности - в частности, так называемого "гносиса" - представляет множество трудностей методического порядка. С одной стороны, гносис, или гностицизм - вполне конкретное историческое явление - религиозное учение, в определенный момент и в определенном месте сложившееся, развившееся и оставившее ряд любопытных текстов; за недостаточностью источников трудно только указать, где границы, отделяющие это учение от многих других, в чем его особенность и смысл. С другой стороны, на протяжении всей античности и, может быть, раннего средневековья, существует направление философской и религиозной мысли, которое можно назвать (и называли, например, Прокл), "гностическим", или, если угодно радикально дуалистическим. Начало этой традиции в греческой философии кладет, видимо, Платон: часть его последователей (во главе с Аристотелем) опровергает его, обвиняя в дуализме, часть защищает от этих обвинений; среди выдающихся платоников только один - Плотин (2 в. н.э.) - отваживается последовательно довести дуалистические интуиции Платона до логического предела (трактат I,8) - и в остальном благоговейно почитавший Плотина Прокл называет его рассуждения о зле "гностическим заблуждением". В христианском

богословии первых веков, унаследовавшем категориальный аппарат философии платонизма, "гносис" живет и развивается: к нему можно возвести большую часть ересей. В этом втором смысле гносис не есть конкретное историческое явление (едва ли Платон, Плотин, Нумений или Арий были ставленниками тщательно законспирированной секты, учившей о злом демургере-Ялдабаофе и охранявшей как тайное свое учение невообразимую смесь разноязычных имен демонов и грубых заклинаний). Оно не имеет исторических границ, зато имеет вполне четкие границы смысловые.

Плотин, как превосходный и последовательный философ, может служить одним из лучших источников при выяснении именно философской доктрины гностицизма. С этой точки зрения обычно рассматривался его трактат "Против тех, кто утверждает, будто мир и творец мира злы", или просто "Против гностиков" (II,9/33/). Позиция самого Плотина, опирающегося на Платона и Аристотеля, достаточно ясна и, безусловно, последовательна: единственный источник бытия всех существующих вещей - Единое, оно же - Благо; тот, кто создал мир, создал его, руководствуясь идеей блага и в подражание ей; сама материя - противоположный благу полюс мироздания - бескачественна, то есть не добра и не зла; более того, будучи озарена насквозь лучами блага и ума, она сама становится как бы им причастна (так называемая "умопостигаемая материя" из трактата II,4/I2/ "О двух материях"). Следовательно, зло существует лишь как случайный признак - отсутствие или недостаток блага, а самостоятельного существования - "ипостаси" (лат. перевод - "субстанции") не имеет. Поскольку, полемизируя против гностиков, Плотин всячески старается уличить их в безосновательности и непоследовательности, из трактата II,9 трудно извлечь именно то, в чем всего более нуждается наше представление о гносисе: его подлинные философские основания. Один из самых поздних трактатов Плотина "О природе и происхождении зла" (I,8 /5I/) обнаруживает разительное противоречие со всеми его предшествующими взглядами на сущность зла и материи. Из тех же предпосылок платонизма и отчасти аристотелизма Плотин на сей раз выводит самым жестким образом необходимость признания двух фактически равноправных начал ("ипостасей") - благого и злого. Оба они - и Единое-Благо, и Материя-Зло лишены бытия, зато оба являются чистыми, несводимыми ни к чему другому первопринципами, лежащими в основе мироздания. Что самое поразительное, материя-зло, не имею-

кая ни вида, ни качества, ни существования наделена только одним — силой. Она притягивает к себе с неодолимой силой не только то, что изначально ей причастно (тела), но и совершенно чуждое ей по природе (души), ухватывая их, по страшному выражению Плотина, "за взгляд", обращенный однажды в ее сторону, и, вцепившись намертво, уже не отпускает. Не имеет смысла, на наш взгляд, пытаться реконструировать на основании трактата I,8 конкретные влияния, которые могли оказать на Плотина приверженцы учения гностиков — то есть следы гностицизма в первом смысле слова. Зато он может служить одним из наиболее ясных и талантливых образчиков гносиса во втором, более широком смысле; образчиком тем более ценным, что он позволяет увидеть и первые основания и последние выводы этого направления мысли.

Н.В. ШАБУРОВ

ПРОБЛЕМЫ ТИПОЛОГИИ ГЕРМЕТИЧЕСКИХ ТЕКСТОВ

0. Попытки определения типологии античного герметизма наталкиваются на серьезные трудности. Трудности эти во многом связаны с нерешенностью следующих вопросов: а) были ли герметические тексты связаны с культово-мистериальной практикой или же они носили чисто литературный характер? б) каково соотношение понятий "герметизм" и "гностицизм"? И можно ли говорить о "гностическом герметизме" или "герметическом гносисе"? в) существовала ли единая герметическая доктрина или же в состав герметического корпуса включены сочинения, относящиеся к различным религиозно-философским направлениям? Рассмотрим две последние проблемы, тесно взаимосвязанные.

1. Распространена точка зрения наиболее отчетливо выраженная А.Ж.Фестюжьером, согласно которой в герметическом корпусе представлены два диаметрально противоположных учения. Если У, УШ, IX трактаты корпуса и трактат "Асклепий" считают мир божественным и, следовательно, благим, то I, IU, UI, УП, УШ трактаты содержат доктрину, объявляющую космос абсолютным злом. Последнее учение обычно причисляют к так называемому "языческому гностицизму".

2. Проблема отношения герметических текстов к гностицизму

не может быть разрешена без четкого представления о том, что такое гностицизм. Представляется целесообразным исходить из определений современников этого течения. Христианские оппоненты гностицизма (Ириней Лионский, Ипполит, Епифаний Кипрский и др.) считали гностиков христианскими еретиками, а Плотин назвал свой направленный против гностиков трактат (П, 9) – "Против утверждающих, что Демиург этого космоса и космос дурны". Вместе с тем, существенно то, что гностические тексты являются текстами мифологическими: они рисуют картину универсума не в виде схемы или структуры, что характерно для философских текстов, но в виде рассказа или генеалогии.

3. Анализ структуры и содержания трактатов герметического корпуса показывает, что за лежащим на поверхности различием оптимистического и пессимистического взглядов на мир лежит более глубокая противоположность мифологического способа описания универсума (наиболее яркий пример – трактат "Поймандр") и картиной мира, описанной языком философии (П, VI, IX трактаты). Эта оппозиция воспроизводит внутри герметического корпуса противоположность позиций Плотина и критикуемых им гностиков.

4. Однако мифологический характер "Поймандра" (I трактата герметического корпуса) и наличие в нем мотивов, встречающихся во многих гностических системах, не являются достаточным основанием для отнесения учения "Поймандра" к гностицизму. В "Поймандре" отсутствует злой либо неведающий Демиург, и космос оформляется в соответствии с волей Высшего Бога. Таким образом, доктрина "Поймандра" не подпадает под формулировку Плотина. Отсутствие злого Демиурга объясняется языческим характером "Поймандра" и всех вообще герметических текстов, потому что этот персонаж связан с иудейско-христианскими корнями гностических систем, являясь травестированным образом ветхозаветного Яхве. Таким образом, учение "Поймандра" является "полу-гностическим", в целом же тексты герметического корпуса занимают среднюю позицию между текстами различных философских школ и мифологическими текстами, относящимися к гностической традиции.

МАКРОБИЙ И ЕГО РОЛЬ В ФОРМИРОВАНИИ СРЕДНЕВЕКОВОЙ КУЛЬТУРЫ .

Ориентация сочинений Макробия (IV - нач. V в.) - неоплатоническая. Главный мотив его сочинений "Сатурналии" и комментария на "Сон Сципиона" Цицерона - "надо преклоняться перед древностью" (Saturnalia. III, I4, 2), однако это намерение неизбежно приходит в противоречие с требованиями времени. Макробий пытается выстроить единую и непогрешимую картину мироздания, порожденного путеводителем всего сущего, в котором Единое, Числа, Ум, Мировая Душа, Космос, материя движутся в едином круговороте. Символическое истолкование мифологии у Макробия связано больше с логикой, чем с мистикой. Оно представляется своеобразной формой отрешенности от реальной жизни, средством выявления многомерности и многозначности бытия и способов его отражения. Это особенно ярко проявляется в четырех книгах "Сатурналий", посвященных аллегорическому толкованию "Энеиды" Вергилия. Вергилий для Макробия не просто поэт, он творец, наделенный почти божественными функциями, учитель и провидец, тайнознавец и пророк. Макробий наряду с Сервием внес значительную лепту в создание "вергилианского мифа", столь важного для средневековой культуры. Совершенство, считал Макробий, нисходит по ступеням мироздания от первоисточника к земному миру. Здесь от человеческой души оно начинает свое восхождение к небесным сферам. Человеческая душа, отпавшая от мировой души, снова вливается в нее. Аналогичным образом происходит и круговорот вещества в космосе - сфере становления мировой души. Этот вечный круговорот телесности и духовности, ниспадения и восхождения образует единство всего сущего, верхнего и нижнего. Это и есть великое таинство неизбывного бытия, бесконечной возможности совершенствования, но и устрашающей возможности впадения в ничтожество, утраты высшего начала. Это и гимн возможностям человека, и предостережение. Однако во всем этом нет элемента личной трагедии, нет ни ужаса перед грехопадением и вечной гибелью, ни надежды на вечное спасение, нет, наконец, индивидуальной ответственности, как в христианстве. Человек вообще должен реализовать свое предназначение в безличном и вечном круговращении бытия, не оборвать "золотую цепь",

связующую все ступени мироздания. Уподобляя вселенную храму, комментатор дает весьма рационалистическое объяснение этой аналогии. Он стремится соединить эстетическое восприятие и абстрактное постижение, объяснить невидимое через видимое, отвлеченную идею через образ. Это возмут на вооружение не только средневековые философы и поэты, но и создатели средневековых соборов, сделавшие их своеобразной моделью и каменной энциклопедией вселенной. Идеи Макробия как бы растворяются в духовном универсуме средневековья, становятся его естественной частью. Макробий в полемике с эпикурейцами отстаивает мнение, что видение, сон даже вымысел могут быть предметами серьезного философского обсуждения и вести к постижению истины. Он оправдывает их аллегорическое значение, философскую интерпретацию мифа, в чем оказывается созвучным с Плотиним, Порфирием и Ямвлихом, тем самым подготавливая почву для расцвета аллегорического толкования в последующую эпоху, с приданием особого значения видениям, которое отличало западноевропейское средневековье. Макробий оставил своеобразный и столь необходимый для развития средневековой культуры "конспект" неоплатонизма.

В.Н.ТОПОРОВ

ДВЕ ЗАМЕТКИ О ТАНТАЛЕ

Образ Т. и само его имя привлекают к себе внимание еще с античной эпохи; и сейчас они актуальны как по "историческим" основаниям (привязка Т. к конкретной местности и к определенным топографическим объектам — Лидия, Сипил, Тмол и т.п.; отнесение Т. к "стадиально" ранней эпохе, к кругу "первогрешников" — Сизиф, Иксион и т.д.), — так и по собственно мифологическим и духовно-нравственным. Показательны разноречивость и разновариантность сведений о Т., отсутствие достаточно ранней и полной фиксации мифа (в этом смысле утрата трагедии Софокла о Т. — невозместимая потеря), некоторая "логическая" незаконченность мифа о Т. и т.п. — при том, что сама тема Т., видимо, предносилась античному сознанию как нечто глубоко и интимно связанное с какими-то очень важными нравственными проблемами, касавшимися непосредственно человека на пороге "самостояния его", — отношения к миру

богов и судьбе, преступления и наказания, вины и долга, шире - выбора пути в духовно-этическом пространстве. Мифопоэтическая напряженность ("коллизийность") темы Т. отсылает именно к той предельной ситуации, когда образ и имя взаимоопределяют друг друга и раскрывают потенциальную глубину темы, или, говоря точнее, кристаллизуют самое эту тему. Следующие две заметки бросают свет на эту ситуацию.

1. Об одной возможной этимологии имени Тантала

Ранее указывалось, что в "сильных" ситуациях разнообразие этимологических объяснений мифопоэтического имени в принципе соответствует множеству мотивов, связываемых с соответствующим персонажем. Это относится и к имени Т. (ср. мик. Nom. pr. tataro). Уже Платон, признававший это имя "правильным и соответствующим природе" (Crat. 395 de), обозначил две семантические мотивировки - от τανταλεια (*ταλαντεια), ср. мотив подвешенного камня, грозящего Т., и от τανταντος (> Τάνταλος), к τάλας, ср. мотив страданий, мучений Т. Последнее объяснение, по сути дела, принято и в науке: Τάνταλος < *Tal-tal-os, к τάλας 'страждущий', 'мучительный', 'несчастный' (см. Фриск, Шантрен), τλήναι 'терпеть', 'переносить' (из последнего значения иногда заключают возможность иной мотивировки - Т. как 'носитель', подобно Атласу, "носителю" небесного свода - "Α-τλας). Впрочем, связь имени Т. с τάλας признается лишь в случае и.-евр. происхождения имени Т. Попытку других привязок этого имени можно видеть в различных поговорках о Т. (ср.: τὰ ταντέλου τάλαντα τανταλίζει. Zen. 6,4 и др.). Но существует еще один очень важный, можно сказать - ключевой, для мифа о Т. мотив, связанный с его наказанием и множество раз описанный, начиная с ранних источников. Речь идет о "муках Т.": стоя по горло в воде, он тянется (протягивает руки) к плодам, ср. уже Od. λ 582-592, и тянется губами к воде, но и то и другое ускользает от него. Этот мотив на языковом уровне естественно передается глаголом τανύω (τάνυμαι) 'протягивать', 'натягивать', 'тянуть', 'расстилать' и т.п., ср. τείνω, в частности, 'тянуть(ся)', ταναός 'длинный' (т.е. 'вытянутый'), τανυ- в сложных словах и т.п., и, таким образом, Т. понимается (в простейшем случае) как тот, кто тянется, протягивает руки (возможно, изо всех сил) к тому, что может спасти его - удовлетворить голод и жажду. Если эта семантическая мотивировка верна, то в основе имени Т.

лежит элемент, восходящий к и.-евр. *ten-/*ton-/*tṗ- с тем же кругом значений, представленный в самых разных и.-евр. языках. В мифологическом плане, о котором в более полном виде см. ниже, особенно важной оказывается ведийская традиция. В ней со словами этого корня связываются космогонические и ритуальные мотивы (ср., с одной стороны, о р а с т я г и в а н и и бесконечно-го по всем местам, во все стороны /anantám v í t a t a ṣ purut-
ra. AV X, 8, 12; vi-tatam из *vi-tṗ-to-/ и, с другой, о
п р о т я н у т о й от жертвы нити, подобной брахманскому шну-
ру /tántur á tan- AVIX, 4, 1/). Само же имя Т. могло бы быть
трактовано как интенсивное образование с частичным удвоением
-*tant-al- 'усиленно тянущийся' (или, учитывая суфф., - 'тот,
кому надлежит тянуться, простирается'), по образцу многочислен-
ных примеров типа *bamb-, *dand-, *gang-, *kank-, *ramp-,
*vanv- и др. И в др. -греч. от этого корня представлены много-
численные парадигматические редуцированные формы, ср. тетаво-
σταί, τέταραί, τέταχα, τίταίνω, τίτῆνας, τέτανός
и др. (ср. др.-инд. tatána, tatanvás, tatne, лат. tetendi
и т.п.; ср. М.-азиат. Nom. pr. τανταρανος и др.). Связь смыслов
'тянуться' и 'звучать' ('длиться в звуке') позволяет подключить
сюда и ряд других примеров (ср. слав. *tǫtьrь < *ton-t-ǫn-).

2. О трагедии Вяч. Иванова "Тантал" (к истолкованию)

Трагедия была задумана в 1903 г. как первая часть трилогии и вышла в свет в 1905 г. Ее высоко оценили Блок, Брюсов, Г.Чулков, Е.Герцык и особенно Ф.Ф.Зелинский и Андрей Белый ("Вячеслав Иванов трагедию светлого мига с магической силой запечатлел в ослепительном "Тантале", драме своей, нам сжимающей души"). И все-таки этот опыт античной трагедии, созданный в XX в., остался недооцененным. Самое важное в трагедии - не стилизация, не опыт реставрации античных форм, не обогащение драмы современными смыслами, которых не могло быть в античности (впрочем, печать кантианского искушения проступает по временам), - но а н т и ч н ы й или из античного сознания выводимый о т в е т на то, что волновало человека той эпохи, и необыкновенно остро и сильно данное у г л у б л е н и е в о з м о ж н о с т е й, тающихся в античном мифе о Т. и в самом образе его героя. Обе эти черты тем важнее, что античность сохранила о Т. (Nom. λ 582-592; Pind. Ol, I, 55-64; Eur. Orest. 4-10; Apollod. epit. II, I и др.) заведомо меньше того, что было о нем известно, и, глав-

ное, это сохранившееся едва ли было адекватно наиболее глубоким смыслом, которые могли связываться с Т. уже в древности. С достаточным основанием подлинной реконструкцией этих смыслов и их потенций можно назвать трагедию В.И., в которой ему удалось проникнуть в глубины мифопоэтического античного сознания и создать логически безупречную и исторически достоверную конструкцию, не только вскрывающую, но и усиливающую идею, соотносившуюся с Т. еще в древности. Далее будут обозначены лишь некоторые черты Т. из трагедии В.И., относящиеся к сути этого образа и, в частности, соотносимые с предложенной ниже семантической мотивировкой имени Т.

Глагол со значением 'тянуть(ся)' (иногда 'доставать', 'досягать', 'схватывать'), употребляемый и античными авторами в описании мук Т., играет активную роль и в трагедии В.И. В вещем сне Т. видит себя неким богом, стоящим под звездным небом: ...Жадный, я тянул ся сам | за ветвь златоплодной; досягала длань | высокой ветви; но, едва схватить я мнил | рукой обилье, - умыкало, тронутый, | в мерцанье сеней зарный сук бессонное | движение древа... | Вновь простирался до безмерной выси я, - | вновь убежало алчущего ветвие ... Сам себе целый мир (Один в себе несу я мир божественно...), Т. гадает: Не все ль на этом лоне, и не всех ли звезд | я досягаю? Но несытый шепчет дух: | себя ты досягаешь! - одиночеством | своим исполнен... , как бы возвращаясь к более раннему утверждению: Чего балкал я, тем я сыт. За чем бы длань | простер, - на лоне ... (ср. в стих. о Т. у Ф. Сологуба: Стоит он жадной и томленный | ... И простирает руки он | К созревшим гроздьям виноградным ...). Этот глагол, кодирующий мифологему наконец-то ставшего доступным Т. желания, которое не получает удовлетворения и оканчивается неудачей, вместе с тем есть метафора, материализующая более общую идею простирания Т. в космическом плане. В пространстве и времени он простирается безмерно, досягая пределов, потому что весь мир - его, его состав, как бы его тело (ср. др.-инд. *tanu-* 'тело' : *tan-* 'тянуть', 'простираться', 'распространяться'); Т. всеобъемлющ (как первоначальный дым, космическая тень, сеть, ср. теньтои т.п.) и вседержаш : все покоится в нем и на нем как на основе, на космической ткани (ср. др.-инд. *tántra-*), из которой

исходят нити (др.-инд. tántu-, tánti-), одним из образцов которых выступает потомство (др.-инд. tána-). И все это - из Т.: ... Из себя - себя творить, собой | обогащать и умножать себя, воззвать | из недр своих себя иного - волю я. Предикат 'тянуть (ся)', 'простирается' полнее всего характеризует Т.: это его действие соединяет крайние пределы пространства - верх и низ - и времени - вечность и миг. Он сочетается с земной Гемерой, и от этого союза родился смертный Бртеас (βρτεας), но он сочетается и с небесной звездой Дионой, от которой родился бессмертный, любимец богов Пелопс (и Ниобея). Но ни в том, ни в другом случае Т. не нашел ничего для себя нового; он увидел, что все это - он сам, его зеркало: Тогда познал я, девы, что крылатый миг | и вечность, дольный цвет и звездный свод | что все - мое зеркало, и что я - один. Откуда это трагическое одиночество (я одинок божественно), замкнутость в самом себе и, в конечном счете, безблагодатность Т.? Прежде всего от избытка, сверхполноты, абсолютного обладания, которые и положено иметь сыну Зевса и Обилия (Плуту); по идее ему принадлежит все - и то, что ему могло бы быть нужно, и то, что ему никогда не понадобится. Иметь все и не иметь ничего так же близко друг другу, как богатейший бедняк и беднейший богач (ср. в одном из "Дифирамбов Диониса" Ницше - "О бедности богатейшего": "Кто мне отец...? Не отец ли мне И з б ы т о к...?"). Мотив избытка дается и з б ы т о ч н о, монотонно, навязчиво: Т. Встань, Солнце, из-за гор моих! Встань озарить | и з б ы т о к мой... | Встань, око полноты моей... | и слав моих стань зеркалом в поднебесьи, | мой образ - Солнце... Х о р. Ты красуйся, Тántал-царь, | и з б ы т к о м смеющимся...; Зовусь : | И з б ы т о к ; и слыву : Б о г а ч е с т в о о...; За чем бы длань простер. - на лоне. Наводнил и з б ы т о к мой | желаний поймы... и т.п. Тема избытка надоедает читателю, как сам избыток - Т. Сверхбильный, безоглядно-безмерный, Т. не знает м е р ы, предела, ограничения ф о р м о й. Не случайно, в ключевых местах трагедии повторяется урок Адрастеи: Учись не мнить б е з м е р н о й | Человека мощь, Т. же безмерен (ср. человека как меру вещей у Протагора). Незнание меры и границ своего избытка и себя самого, обуянность гордостью и надменностью делают Т. неспособным к добровольному "кеносису", к у м а л е н и ю; иначе говоря, он не может найти некое

поле, на которое была бы направлена его избыточность. Он замкнут самим собой, своей полнотой и всем, что есть вокруг него, ибо все это – его отражение, его зеркало, и главное из них – подобное ему Солнце. Различение Т. и его отражения почти невозможно, и именно это запирает Т. в его одиночестве. Т. не умеет д а в а т ь, поскольку он, строго говоря, не знает конкретно другого и его нужд (Себя дарить, но не у м á л и т ь м о ж е т он, – говорит о себе Т. в 3-ьем лице, и это дарение не предполагает знания нужд одаряемого); он действует своевольно и эгоцентрично, и органически укорененное движение восходящего типа ему чуждо (в о л я к власти предполагает установку на самовозрастание и выходение за свои собственные пределы, у Т. же нет ни желания, ни возможности сделать это, соблюдая меру и смысл). Но Т. не умеет и б р а т ь, поскольку у него нет нужды в приобретении-присвоении: все и так его (Бессмертным я содружник. И какой бы д а р | измыслил мне Кронион?... | Им воцелеть и б р а т ь дано; неведомо желанье мне...). Не зная собственной меры, он не может задать и меры сущему, а не зная этой последней меры, Т. отчуждается от сущего, поглощаемого его собственным Я: Я есмь; в себе я. Мне – мое; мое ж – я сам, | я, сущий. Но Я, определяемое только из самого себя, из своей абсолютности, вне диалога с другим, хотя бы в виде элементарного обмена "давать" – "брать", бедно смыслом, – даже если оно, выйдя из самодовлеющей неподвижности, мнимо действует в односторонне-произвольном порядке. Тебе ль неблагодарностью воздать богам? – обращается к Т. Предводительница хора. Ответ Т. обрисовывает тип его своеволия: Дарами, девы, волен я бессмертных чтить; | но их дары мне неуютны. Чужды мы (ср. о невозможности для Т. подлинного дара: Т. За дар улыбчивый благодаренье вам ... – П р е д в о д . х о р а . Твоих обилий дань и струй и веяний, | тебе дар утра, Тántал, от даров твоих. – Т. Не дань мила: вы дар у одаренного | с отрадой благодарности отъемлете. – П р е д в о д . х о р а . Ты полн, владыка! и тебя ли мне одарить?).

Трагедия В.И. не только трагедия одиночества, но и трагедия с в о б о д ы, когда она понимается как произвол (хотя бы в виде отталкивания от имеющегося ее понимания) и когда ее ищут на э к с т е н с и в н ы х путях (ср. выше о мотиве "растянутости", "распростирания" как горизонтальном движении, лишенном избираемости). Свобода ищется Т. "от противного". Сыновство мерзит

ему, потому что в нем он видит зависимость от богов, несвободу. Но сам он хочет быть отцом и, более того, связывает обоих своих сыновей от него исходящей несвободой. Низкому и ничтожному бунтовщику и насильнику Бртеасу, которому, по сути, не нужны ни бессмертие, ни свобода (Бессмертным стать!... О, это будет — возлюбить! | Все возлюбить и всю любовь в груди вместить, | И все простить! ... — сокрушается Бртеас из-за непомерной цены бессмертия), Т. пытается даровать первое, чтобы одновременно он получил и второе. Но вкушение амброзии есть с у д , и зависть и низость Бртеаса не могут сочетаться с бессмертием. Он гибнет и это суд не только Бртеаса, но и того худшего, что есть в Т. Зато лучшую, божественную часть самого себя, Пелопса, любимого богами, он "дарит" им, но не ради их, а для того, чтобы рассчитаться с ними, стать "свободным" от них: Дар неба — небу!... Платит Тантал. Мзда — он сам. | За все дары собою платит. Чем он был | поднесь — покрыто. Искуплен отныне я. | Себя иного я рождаю. Боги не принимают эту жертву, и не потому, что им неугоден Пелопс, но из-за того, что тот не жрец, кто забыл, что и жрец и его жертва в последней своей глубине едины, и они вдвоем и только вдвоем и вместе "разыгрывают" тему е д и н о г о с т р а д а н и я (извращение, у истоков которого стоял Т., продолжалось и далее, у его потомков: Атрей, не зная того, убивает своего сына; чтобы отомстить Тиесту, он зарезал его сыновей и накормил их мясом их отца и т.п. — дегенерированный вариант отношений отец — сын, жрец — жертва, брат — давать, данных через мотив "недозволенной" пищи). Также и люди не принимают от Т. дара бессмертия (т а к оно не дается и не берется): Т.: ... Я нисхожу о люди! Пейте все мой дар! | Нет меры в чаше, — нет в бессмертной чаше дна! | Пусть пьет бессмертье, кто дерзнет испить свой суд! | ...Один, я жду... Так не дерзнул прийти никто? | ...Мужайся, Тантал! Ты — один... Люди приняли огонь от Прометея, потому что его богоборчество было ради них, и они отвернулись от Т., богоборчество которого было своекорыстно. И вообще бессмертие и свобода могут быть обретены только органически, т.е. изнутри: "суд огня" вскрывает недостойных их и сурово наказывает тех из них, кому даже удалось вкусить напиток бессмертия (ср. наказание Иксиона и Сизифа, поглощенных Тартаром и проклявших Т. за выпавшие на их долю муки). И для самого Т. попытка обрести свободу на этих путях кончается катастрофой, но это тоталь-

ное крушение всех надежд, кажется, оборачивается для Т. проблемами з н а н и я , точнее - потребностью не просто быть полнотой, избытком, всем в мире, но узнать нечто главное о самом себе (ср. γνώβη σεαυτοῦ). Ср. Г о л о с Т а р т а р а . Тáнтáл, солнце ль ты? | - Голос Т. О Адрастея, Адрастея! м н е м е н я | я в и , п о в е д а й ... - Голос Адрастеи . Ты - мой, о Тантал! Горе, Тантал! Ты померк. И когда возникает видение висящего в воздухе Т., поддерживающего руками (успешное завершение ключевого действия 'тянуть(ся)') нижний край огромной потухшей сферы, в последний раз слышится его голос, говорящий о солнце (с настойчивостью Освальда в финале "Привидений") и о себе, но уже иначе: Ты темен! ты темен! Свет твой, свет угас! | Горе, Тáнтáл! Твой свет угас! | Тáнтáл, г д е т в о е с о л н ц е ? г д е ? ... | Смеркнул Тáнтáл, родитель солнц ! | ...Родивший свет свет - угас... | Тáнтáл, г д е т в о е с о л н ц е ? г д е ? ... | И рухнуть грозит | на тебя твое мертвое солнце... И в ответ этому последнему сознанию Т. Адрастея уже не предписываете, как раньше, а почти исповедально: Из солнца - солнце. Горе солнцу! Бог богов | родил. Померк родивший... Я б ы л а т в о е й !

В.Н.ТОПОРОВ

ОБ ОДНОЙ ИЗ ПОЗДНИХ ФИЛИАЦИЙ "АРЕОПАГИТИЧЕСКОЙ" ПОЭТИКИ:
 МЕЙСТЕР ЭКХАРТ - ХУДОЖНИК

Существуют такие случаи соотношения между планами языка и сферой внеязыковых реалий, когда структура плана содержания предопределяет в высокой степени точно ("зеркально"), изоморфно структуру плана выражения, и сама столь же "зеркально" определяется характером референционной (денотативной) сферы. Говоря в общем, геометрия трех названных сфер оказывается единой или, подходя с несколько иной т.зр., внеязыковая геометрия существенно не меняется при ее языковом воплощении. В связи с дальнейшим уместно обозначить две весьма нестандартные ситуации: 1) строгая детерминация ф о р м а л ь н о й структуры плана выражения со стороны плана содержания (изоморфизм) и 2) строгая детерминация "поэтического" со стороны некоторых специфических

структур плана содержания. Конкретно, речь идет о таких концептуальных схемах (конструкциях), структура плана содержания которых достаточно автоматически имплицитно "поэтический" характер текста "на выходе". В простейшем случае имеется в виду такое соотношение элементов плана содержания, когда при "естественном" выражении каждого из них на данном языке образуются схемы (конфигурации), совпадающие с фигурами и тропами, предусмотренными каталогом стандартных "поэтических" средств (элементарные примеры – разного рода "ступенчатые" конструкции / восходящие и нисходящие /, противопоставления /антонимия/, отождествления /синонимия/, уподобления /сравнения/, институализированные типы позиций элементов – прямая и обратная последовательность, чередование, охват и т.п.).

В этом контексте есть все основания говорить о сугубой предрасположенности некоторых умозрительных или религиозных систем к "поэтической" форме выражения (отчасти таково происхождение "поэтического" у Гераклита; на сходных основаниях можно предполагать, что учение Пифагора при его изложении не могло бы не имплицитно "поэтической" формы). Есть также причины утверждать, что "сильно конструктивные" концептуальные системы, тяготеющие к известного рода максимализму, предельности, к описаниям систематизирующе-унифицирующего типа и т.п. (напр., разные варианты апофатических, дуалистически-антитетических и др. учений), выражаются в "поэтических" по преимуществу текстах.

• В этом отношении особое место занимает Псевдо-Дионисий Ареопагит (Д.), V в., с именем которого связан т.наз. "Corpus Areopagiticum". Его учение, синтезирующее в себе ряд характерных черт неоплатонизма (особенно явно Прокла) и раннехристианской мысли (в частности, патристики), оказалось источником многих философских и религиозных учений Средневековья и эпохи Возрождения. Среди испытавших на себе бесспорное влияние Д. достаточно назвать Иоанна Дамаскина, Эриугену, Экхарта, Григория Паламу, Николая Кузанского, Максима Грека и др. В связи с темой Мейстера Экхарта (Э.) уместно обозначить некоторые общие принципы, объясняющие структуру концептуального каркаса учения Д. и одновременно образующие как бы содержательные рамки "поэтики" Д. и – шире – всей ареопагитической традиции: многообразие мира (весь его состав) и его целостность и единство, обретаемые в частности, через иерархию составляющих мир частей; возможность "прохож-

дения" мира, т.е. его иерархического устройства, обнаруживающего связи, сопряжения, зависимости между его элементами (идея непрерывной лестницы, последовательного восхождения к богопознанию как основа катафатической теологии); возможность "выхода" за пределы "реального" мира в сферу н и ч т о (апофатический принцип); наличие последовательного ряда отражений, перекодировок, образов и символов сущностей мира (система чистых зеркал, отражающих чистый свет и передающих его луч от одного к другому, ср. об иносказательных обозначениях божественного на языке чувственного мира); возможность "выхода" из сферы образов в "безобразное", незримое, сокровенно-тайное; антитетический принцип организации мира и его описания (единый - многий, целостный - раздельный, подобный - иной, утвердительный - отрицательный, восходящий - нисходящий, обобщающий - различающий, безусловный - условный, свет - мрак, тайный - явленный, имеющий образ - безобразный и т.п.). "Естественный" языковой перевод этих принципов приводит к неким аналогам "поэтических" фигур, в частности, "предельных" - к символам, парадоксам, оксюморонам, "алогизмам" и т.п. Но "поэтическое" в текстах Д. рождается не только из навязанных им особенностей "геометрии" смысловых структур, но и из непосредственной чуткости Д. к нему и к соответствующей функции, т.е. к сообщению ради самого сообщения (ср. множество образов божественного "безобразного", учение о символическом богословии и о божественных именах с особым вниманием к красоте как одному из имен Бога). Само мироустройство для Д. есть образ богоначальной красоты, "осуществляющей себя через ряды священноначального устройства и знания таинства своего просветления". Мир - иерархия света, светолучение пронизывает его, и, взятое в своей высшей точке, оно символизирует сущность божественного. Д., несомненно, поэт, художник ("В наших "Богословских начертаниях" мы в о с п е в а л и основоположения утвердительного богословия...") и один из создателей и ведущих представителей средневековой эстетики. Э., во многом продолжавший Д. усвоил (см. далее) и основные принципы и приемы "ареопагитической" поэтики - круг тем, структуру ее элементов вплоть до конкретных фигур и образов (мрак и свет, сокровенное Слово и глубокое молчание, любовь, превращающая человека в то, что он любит /со ссылкой на Д./ и др.). Эта зависимость Э. от Д. очевидна, и он сам в своих проповедях ссылается на него около 25 раз (столько же

и на апостола Павла), т.е. больше, чем на слова Христа и евангелистов (из них больше всего отсылок к Иоанну), не говоря уже об Августине и единичных упоминаниях Св. Бернарда, Исидора, Авиценны и др. (поэтические пристрастия можно усмотреть в отсылках к "Песни Песней" и псалмам Давида). При этом большая часть упоминаний Д. у Э. весьма значима и находится в связи с ключевыми темами: Бог не имеет ни своего образа, ни подобия, ибо он все добро, вся истина, все сущее; душа, отражающаяся от всего созданного, теряет свое имя и вбирает в себя Бога; неведение – высочайшее совершенство, неделание – высочайшее дело; отрешение как условие узрения высшего блага; истинное познание Бога – признание, что он Нечто неведомое; одно единое – жизнь всего живущего, бытие всего сущего, свет всех светов; Бог и проблема наименования, дарование Богом своего подобия разумной душе; к Богу нужно идти со слепыми глазами и отрешенным чувством; прекращение для духа существования Бога вызывает уничтожение первообраза как вечной его первопричины, Бог как Ничто и т.п.

Тем не менее, Э. привлекает к себе внимание исследователей прежде всего как величайший религиозный мыслитель Средневековья, богослов и философ, идеи которого повлияли на многих (Друг Господень в Оберланде и Лютер, Николай Кузанский и Бёме, Фихте и Шеллинг, Гегель и Гете, Ницше и Гейдеггер и др.). Философский контекст сочинений Э. ясен: они составляют часть длительной, но прерывной традиции апофатического богословия, засвидетельствованной Упанишадами, некоторыми направлениями буддийского умозрения ("Дхаммапада", Нагарджуна и др.) неоплатонизмом, Дионисием, раннехристианским богословием, суфизмом и т.п. Отношение же Э. к сфере "художественного" и его место в истории литературы менее ясно, хотя артистичность натуры Э. и эстетическая ценность его творений вне всякого сомнения. Но исследователи, даже когда они касаются этой стороны творчества Э., отводят ей место на периферии и видят ее проявления в частности. Это искажение масштабов отчасти объясняется следованием традиции, слишком поверхностно трактующей формы проявления художественного начала ("искусство... , наоборот, нечто узкое и сосредоточенное, обозначение начала, входящего в состав художественного произведения, название примененной в нем силы или разработанной истины. И мне искусство никогда не казалось предметом или стороной формы, но скорее таинственной и скрытой частью содержания", – скажет пи-

сатель XX в.), а отчасти игнорированием как раз той с к р ы -
т о й и не поддающейся механическим экспликациям "поэтической"
доминанты, воздействие которой может осуществляться и в формах,
не фиксируемых сознанием с достаточной очевидностью (это, одна-
ко, не означает невозможности выявления сокровитого). О с о к -
р о в е н н о м Слове (ein verborgen wort), приходящем среди
глубокого молчания, в мраке ночи, сказано самим Э.: "Теперь ты
скажешь: ах, сударь, вы хотите извратить естественную жизнь ду-
ши! Такова ее природа, что она познается внешними чувствами и в
образах, хотите ли вы нарушить этот порядок? - Но что ты знаешь
о том, какие возможности заложены Богом в человеческой приро-
де, которые еще не до конца описаны, больше того - которые
сокрыты? Ибо те, что писали о возможностях души, не пошли даль-
ше того, к чему привел их естественный разум: ни разу не дошли
они до самой глубины. Оттого многое должно быть сокрытым для
них и осталось им неизвестным (*sie enwären nie in den grunt
komen: des muoste in vil verborgen sîn unde bleip in unbekant*).
Поэтому говорит пророк: я хочу сидеть и молчать, и слушать хочу,
что Бог говорит во мне. Оттого, что так сокровенно оно, оттого
пришло это Слово в ночи, во мраке".

Э. остался бы художником и в том случае, если бы им не бы-
ло написано ни строчки. Артистичной была уже его природа, тяго-
тевшая, между прочим, к игровым формам выражения - как в тек-
стах, где разворачивалась диалектическая игра смыслами и модусами
бытия, так и вне текстов, в бытовом поведении (как оно восста-
навливается по тем же текстам), в общении с прихожанами, когда
проповедник как бы "разыгрывал" драму познания, одновременно
обучая своих слушателей постижению высших смыслов и проходя
вместе с ними путь от скрытого к выявленному. Игровое начало с
особой очевидностью проявляется в том диалоге, который ведется
Э. с его слушателями: проповедник ставит себя на место немудре-
ного прихожанина, как бы становится гласом сермяжного здравого
смысла, на следующем же шаге опровергаемого или высветляемого.
Эта мена позиций в диалоге "умаленного" разума с высоким пони-
манием оказывается важным стимулом в развитии темы, в восхожде-
нии познания в пространстве бытийственных модусов. Иногда диа-
лог этого типа без предупреждения переходит в новый диалог, в
котором участвуют проповедники и объект его проповеди (напр.,
душа), тем самым - хотя бы отчасти - преодолевающий **свои объект-**

ность. Через эту стихию игры и разыгрываемую ею тему высших смыслов Э. как *pictor Dei* или даже *pictor Nihil* (Gen. obj.) (ср. к их различению: "Вы могли бы возразить: 'Ничто' и Бог суть одно, раз оба они суть 'Ничто'. Нет, это не так! 'Ничто' не существует ни для себя, ни для творений. Бог же, напротив, Сам для себя бытие, и лишь в понятии тварей Он есть 'Ничто') неким образом соотносится с той божественной "художницей" Премудростью о которой говорится в "Притчах Соломоновых" и которая могла быть высшим образом художественного начала для Э. (ср. в этой связи тему Слова /особенно "*Von der geburt des ewigen wortes in der sêle*" / у Э. и софийные идеи его ближайшего ученика Сузо).

Но артистичность Э. не ограничивалась его психологическим типом и его поведением. Как философ он тоже был художником, и общее здание его учения определяется не только понятиями логико-дискурсивного типа (Абсолютное, иное, тождество /подобие/, ничто, основа и т.п.), но и о б р а з а м и , полнее всего раскрываемыми интуицией, озарениями художника (отрешенность, нищета духом, глубина, молчание, тишина, радость, любовь, гнев, страдание, свет, путь, вечное рождение, искорка /*daz funkelfî, scintilla Animae*/ и т.п.). Именно вокруг этих последних тем концентрируется преимущественная масса поэтических образов, а сам уровень "художественности" достигает высшего развития в немецкой литературе XIII-XIV вв. Здесь Э. выступает как великий стилист и великий психолог, владеющий тайнами того, как воспринимаются поэтические образы и какое воздействие оказывают они на сознание слушателя. Но было бы ошибкой считать, что "художественное" у Э. сосредоточено только на некоей периферии, вне основных понятий его учения. Э. был художником не только в зазорах между философскими и богословскими идеями или образных проекциях этих идей, но и в самом отборе их и их аранжировке, в способе представления и развития их. Поэтому "художественное" начало у Э. неотделимо ни от его идейных конструкций, ни от его веры. Как философ Э., подобно Платону, насквозь мифопоэтичен. Сама иерархическая организация идей у Э. предстает как связь " м а к р о о б р а з о в ", в известной степени предопределяющая состав и характер элементов уровня " м и к р о о б р а з о в ", - фигур и тропов. Вкратце, речь идет об и з о м о р ф и з м е общих идей и конкретных образов, выявляемом в постоянно разыгрываемой теме тождества - различия (часто в варианте противо-

поставления), когда "подобное" и "иное" неоднократно меняются местами (ср. игры в "узнавание") в ходе возрастания модусов бытия, и готовые, как бы окончательные решения для данного уровня отбрасываются на следующем уровне (идея "лестницы" /она есть уже у Д./ или "сети", ср.: "Порядок, который воображает наш ум, это есть или лестница /una rete, o una scala/, которую мы строим, чтобы достичь чего-нибудь. Но после нужно отбросить лестницу /gettare la scala/, потому что обнаруживается, что, если она и служила чему, то она все-таки лишена смысла /priva di senso/. Er muoz gelîchesame die leiter abwerfen, sô er an ir ûfgestîgen ist... Кто это сказал? – Один мистик из твоего края..."

U.Eco. Il nome della rosa, 495; ср. о сети у Э.: got hât sîne netze unde stricke ûf alle crêatûren ûz gespreitet..., а также: "Итак, не может вообще человек познать, что есть Бог. Одно знает он хорошо: что не есть Бог; и тогда разумный человек это о т б р а с ы в а е т "). Эта игра тождества и различия и преодоления их продолжается вплоть до того уровня, где высшее выступает как Ничто (niht), "ни то и ни это" (weder dîz noch daz). Нужно иметь в виду, что сфера этой игры и соответственно изоморфизма идей и образов, – вся та гигантская картина бытия, описываемая Э., в которой все связано (в частности, через Бога, равно близкого человеку во всех творениях – Got ist in allen crêatûren gelîch nâhe) – от "вещного" быта скромного прихожанина до беспризнакового Ничто – и которое пронизано единым восходящим движением, также обеспечивающим единство картины бытия. Эти особенности структуры уровня идей объясняют (и сами в свою очередь объясняются) преимущественную развитость фигур и тропов, "обслуживающих семантическую сферу "подобного" и "иного" (сравнение, отождествление, противопоставление /антитеза/, отрицание и др.) и передающих разные типы восходящего движения (фигуры "восхождения" в синтагматике вплоть до уровня композиционных блоков). Содержательному апофатизму Э. соответствуют образы апофатического описания запредельно-высшего; само сочетание высшего содержания с м е о н а л ь н о й формой ("ни то, ни это") способствует эффекту оксюморности, парадоксальности (один из видов ее – взаимная рефлексивность).

Несколько примеров "художественной" организации фрагментов текста, имеющих лишь напоминательное значение: "Истинная отрешенность не что иное, как дух, который остается неподвижным во

всех обстоятельствах – будь то радость или горе, честь или позор, как недвижима остается широкая гора в легком ветре"; "Там станет она (душа) из вещей – неведущей, из волящей – безвольной, из просветленной – темной"; "Там даль и ширь не далека и не широка!... малейшие силы моей души выше высокого неба"; "Быть лишенным всего созданного, – значит быть исполненным Бога и быть полным созданным – значит быть лишенным Бога", "А чтобы ни одно творение не утешало ее (душу), этого она хочет потому, что знает, как безутешно ее страдание, и безутешность остается единственным ее утешением"; "ибо тогда лишь становишься Богом, когда дух безусловно свободен. Тогда Одно – Два, и Два – Одно: свет и дух! Эти Два – Одно, покуда душа объята вечным светом"; "Итак, если я скажу: Бог добр, то это неправда: я добр, Бог не добр. Я скажу больше: я лучше Бога! Ибо лишь то, что хорошо может стать лучше, а лучшее – наилучшим"; "Ибо сколь дивно пребывать сразу вовне и внутри, постигать и быть постигаемым, созерцать и быть самому созерцаемым, держать то, что держит тебя самого"; "Быстрейший конь, который донесет вас к совершенству, – это страдание"; "беспрерывно и вечно вновь зеленеющий, живет Он (Бог) в одном мгновенье"; "Бог беспрестанно горит и пламенеет ^(Сво) всем Своим избытке, во всей Своей сладости и отраде"; "Оно (Слово) раскрылось и блестело, будто хотело мне что-то открыть..."; "Его – это дело, Его – это Слово, Его – это рождение, и все остальное, что только ни есть в тебе, – Его"; "Тихая и покойная жизнь... – хороша; жизнь, полная боли, прожитая с терпением, – лучше; но найти покой в жизни, полной боли, есть наилучшее" и т.п.

Иногда у Э. сравнение перерастает, как у Данте, в самодовлеющий образ, в целую картину или притчу. "Приточный" характер многих проповедей (как и сама установка на импровизацию, на постепенное, σ отдельными выхватываниями и прорывами, постижение высших смыслов, а не на окончательный результат), как нельзя лучше, связывает низкое и высокое, частное и общее, наличное и потенциальное и просвечивает всю мыслительную конструкцию вплоть до Бога и Ничто светом повседневного опыта, переводит ее на "язык преходящего". Иногда притчей становится евангельский эпизод (напр., о Марфе и Марии), параллельно анализируемый с точки зрения психологических мотивировок поступков. Глубина проникновения в диалектику душевных движений нередко напоминает лучшие образцы классической психологической прозы нового времени [ср.:

"Господин, говорит Марфа, скажи мне, чтобы она помогла мне!" Не из ненависти говорит она это, а в порыве нежности, обуявшей ее... Как так? — она видела, что Мария всецело была поглощена упоением блаженства. Она знала свою Марию лучше, чем Мария ее, — для этого она довольно долго жила. Жизнь приносит самые ценные познания того, что нам дано на земле, жизнь учит ценить высокие и просвещающие чувства больше всего того, что... может когда-либо быть даровано нам в этой жизни... На этой же ступени стояла и Марфа, оттого ее обращение... надо понимать: моя сестра воображает себе, что она уже может все, чего бы только не пожелала, только оттого, что так хорошо ей сидеть, приютившись подле Тебя. Однако посмотрим, так ли оно: "Вели ей встать и уйти от Тебя!" Это было скорее шуткой, а не серьезными словами. Мария была так полна мечты, ее влекло куда, она не знала, желалось ей чего? сама не знала! Мы слегка подозревали эту милую Марию в том, что она сидела так у ног Господних, больше чтобы испытывать это состояние, нежели ради духовной жажды. Вот почему обращение Марфы... Она боялась, что сестра предастся сладостным чувствам и остановится на этом..."]. Сходные задачи иногда решаются Э. в чрезвычайно многочисленных у него и нередко весьма сложных условных конструкциях ("если $x, y, z \dots$, то $a, b, c \dots$ "), в ряде случаев описывающих, по сути дела, психологический эксперимент. В некоторых из них автору удается эксплицировать архетипические схемы подсознания. Диалог "Дитя" (изд. Pfeiffer. Sprüche, 68) кажется иллюстрацией юнгианской мифологии божественного дитяти; вопросо-ответная форма этого диалога отсылает не только к соответствующему типу архаичных мифопоэтических композиций, но и к особым сакрально отмеченным смыслам и темам (дитя — Бог); сам же диалог разворачивается как божественная игра дитяти с вопрошающим, парадоксально приводящая к опознанию в нем, в дитяти, Бога.

Но поэтическая природа текстов Э. проявляется не только на высших уровнях (семантика, образы, мотивы, композиция и т.п.), но и на низших, непосредственно связанных с языком, в частности, с его звуковой формой. В связи с ключевой философемой Э. о двуприродности "основы" (grunt) — она основа для того, что основано на ней, но сама для себя бездна (apgrunt), т.е. обрыв основы; ср. также понятие "праосновы" (urgrunt), — Э. не раз ведет искуснейшую игру этими однокоренными словами, нюансируя их поме-

щением этих слов в соответствующие контексты. Едва ли случайно, что один из стержневых примеров может быть понят в духе метрической схемы 8 - 8 - 7. Ср.: ô grundelôse tief apgrunt,
in dîner tiefe bistû hôch, | in dîner hôcheit nider!

...(ср. завершение этого текста тремя рифмованными стихами на -al; сам образ неоднократно повторялся и варьировался в немецкой литературе более позднего времени (ср. у Новалиса: Wer in das Bild vergangner Zeiten, | Wie tief in einen A b g r u n d sieht... и др.). Нельзя считать случайной ориентацию на подобные "образные" философы Э. и у других писателей - Гете и романтики, Ницше, Рильке, Гессе и др. В свою очередь и у Э. обильны "нечаянные" переклички с текстами той апофатической традиции, к которой принадлежал он сам (немало довольно точных параллелей к Э. обнаруживается в ряде древнеиндийских текстов, не говоря уж о Дионисии, которого, однако, он хорошо знал и нередко, предупреждая об этом, цитировал). Такая "отзывчивость" текстов Э. тоже свидетельствует об их "поэтической" природе. И, наконец, обращение Э. к народному языку (этому "дому бытия") само по себе и свидетельствует о некоей смежности со сферой "художественного", и создает предпосылки для дальнейшего ее формирования и углубления. И в этом отношении Э. открывает собой характерную для немецкой культуры традицию отношения к языку, представленную именами Лютера, Гете, Гейдеггера и др. На этом пути язык уже преодолевает свою инструментальность, становясь субъектом - творящим началом, которое в процессе саморазвертывания познает высшую сущность. В известной степени такая роль языка предопределена принципами "ареопагитической" поэтики (при широком подходе к ней), хотя "художественное" у Э. не может быть объяснено только ею.

К СТРУКТУРНОМУ ОПИСАНИЮ ТИПОЛОГИЧЕСКИХ ПАРАДИГМ В ИСТОРИКО-НАУЧНЫХ РЕКОНСТРУКЦИЯХ

Типологическая парадигма в контексте историко-научных реконструкций понимается как опыт истинности и достоверности, характерный для реконструируемой научной культуры. Типологическая парадигма – фрагмент научной парадигмы формирует стандарты рациональности, критерии "разумного и безумного" отличающие отдельные исследовательские программы. Смена типологической парадигмы – смена опыта истинности и достоверности – сопровождается попытками взаимопонимания и взаимоосвоения соприкоснувшихся научных культур. Эти попытки порождают особого рода тексты, отличающиеся программной метафоричностью, склонностью к постановке "последних" вопросов и профетизму. Типологическая парадигма, как правило, невыразима в виде логически эксплицированного дискурса, ибо относится к области "неявного: молчаливого" знания. Приблизиться к структуре типологической парадигмы можно, повидимому, осознав ее как структуру притчи, проповеди, структуру "бриколажа". Текст, в котором предпринята попытка прикоснуться к процессу смены типологических парадигм, обнаруживает отчетливые "мифогенные" структуры, включая персонализацию, обильные повторы, устойчивые лейтмотивы, построенные вокруг нескольких метафор. Все это мы находим в профетическом стиле шестовского текста, обращение к которому кажется поэтому вполне оправданным для реконструкции "бриколажных" структур молчаливого знания.

"Афины и Иерусалим" – (метафора двух стилей мышления) для Шестова одна из структурных констант длящихся "самовопрошаний" европейской мысли ["В течение многих веков лучшие представители человеческого духа гнали от себя все попытки противопоставления Афин Иерусалиму, всегда страстно поддерживая "и" и упорно погашая "или" /I. 7.], но его не устраивает в этой метафоре привычное для европейского мышления "и". Чтобы ощутить напряженное "или", присутствующее в формуле "Афины и Иерусалим", собственно и нужна притча, драматизированный перевод формулы в контекст метаистории, столкновение двух стилей мышления на уровне конкретной ситуации, превращенной по мере развертывания повествования во вневременный миф: "В наиболее наглядном виде противо-

положность между умозрительной (Афины) и библейской (Иерусалим) философией окажется, если мы противопоставим слова Сократа "высшее благо для человека целые дни проводить в беседах о добродетели"... со словами ап. Павла, что все, что не от веры есть грех" /I.15./. Реконструкция "или" в типологии Афины и Иерусалим осуществляется через построение двух непересекающихся семантик опыта истинности. Истина Афин концептуализируется предикатами: всеобщая, необходимая, самоочевидная, несотворенная, чтящая закон противоречия. Истина Иерусалима концептуализируется предикатами: откровенная, сотворенная, экзистенциальная, абсурдная, пренебрегающая законом противоречия (для Творца нет ничего невозможного). Если указанное повествование увидеть как цель метафорически соотнесенных притч о судьбах Откровенной Истины, то поляризованная семантика (Афины-Иерусалим) - неизменный фон, статичный хор, пространство разворачивающейся драмы европейской мысли. Динамика действия строится как постоянное повторение неудачных попыток освоить опыт Откровения, сотворенной Истины мышлением, выросшим из опыта необходимой и несотворенной Истины. Драматизированный способ овладения метафорой Афины и Иерусалим оказывается повидимому единственно возможным для реконструкции длящегося "или", так как создает структуру, провоцирующую неразрешимое столкновение стилей мышления. Структуру предложенной автором книги типологии условно можно представить в виде серии элементарных мизансцен (М), складывающихся в характерную для притчи схему пути. Путь состоит из серии / превратностей, встречающих Откровенную Истину. Мизансцены в духе моралита. Действуют Творец, Пророк, Философ, Откровенная Истина, Сотворенная Истина, Необходимая (несотворенная) Истина, Судьба. Архетип пути. М1: Пророк приносит Откровенную Истину. М2: Философ пытается мыслить Откровенную Истину как самоочевидную. М3: Откровенная Истина попадает под власть Необходимой (самоочевидной) Истины. М4: Пророк разрушает самоочевидности как самообольщения разума и возвещает Сотворенную Истину. М5: Откровенная Истина освобождается от власти Необходимой Истины. М6: Самоочевидная (необходимая) Истина становится истиной павшего человека. М7: Откровенная Истина возвращается к Творцу и восстанавливается как Сотворенная Истина. Архетип пути, как метафора радикальной "инаковости" двух стилей мышления, многократно повторяется: Сократ, Спиноза, Гегель - реинкарнации

Философа; Тертуллиан, Лютер, Киркегор – реинкарнации Пророка. Таким образом, тема "продуктивного" непонимания оказывается частью метафоры Афины–Иерусалим. И совсем недавно эта тема трудного диалога вновь прозвучала у вдумчивого наблюдателя совсем по-шестовски: «Еще на исходе античной эпохи распространявшаяся выходцами с Ближнего Востока парадоксальная идея самоуменьшения Абсолюта, победы в немощи, свободы через крестную гибель мучительно давалась эллинистическому сознанию. Последние стремились найти критерий истинности суждения в его непротиворечивости. Поэтому и весь круг этих ближневосточных парадоксов, как отмечал современник – "для Еллинов безумие"» (Рашковский, "Народы Азии и Африки", 1985, № I).

Е.Г.РАБИНОВИЧ

"ЗОЛОТОЙ ВЕК"

1. Пространное рассуждение Версилова о дворянском достоинстве ("Подросток", ч.Ш, гл.7) включает описание сна о золотом веке, солнце которого – "солнце первого дня европейского человечества" – после пробуждения видится ему солнцем "последнего дня европейского человечества". Сам сон – увиденная вживе картина Лоррена "Асис и Галатея", которую Версиров всегда называл для себя ("сам не знаю почему") именно "Золотым веком". Во сне "точно так, как и в картине – уголок греческого Архилелага... Тут запомнило свою колыбель европейское человечество... Здесь был земной рай человечества... "и т.д. Этот финал экфрасиса обнаруживает характерный для Достоевского сдвиг рецепции – далее мы предлагаем одно из возможных объяснений такого сдвига.

2. Картина Лоррена иллюстрирует эпизод из "Метаморфоз": циклоп Полидем влюблен в nereиду Галатею, та любит Асиса (Акида), Полидем бросает на соперника скалу, но Галатея превращает раздавленного любовника в реку (XIII, 750–897). В картине близость катастрофы обозначена фигурой циклопа на фоне закатного неба. Весь миф устойчиво связан с Сицилией: там протекает река Акид, там помещает послегомеровское предание циклопов, там уже у Феокрита (XI) страдает от своей безответной любви Полидем, вообще тогда постоянно переносятся мифологические реалии потустороннего

Запада и некий отблеск "гесперийского" блаженства. Это сицилийское "оное время" усвоено из латинской (единственно актуальной для ХУП века) традиции Лорреном, так им изображено – и в этом смысле бессознательное переименование картины естественно объясняется хрестоматийным набором порожденных ею ассоциаций. Даже эсхатологическая направленность мыслей Версилова сразу по пробуждении в известной мере (как и положено) "дорисовывает" сон: ожидание катастрофы у Лоррена, ожидаемый конец света у Вергилия, сопряженная в тех же "Метаморфозах" с мифологемой золотого века мифологема железного века. Сдвиг рецепции выражается в том, что Версиров переносит свой золотой век на Архипелаг – сохраняя традиционный образ блаженного острова (островов).

3. Обоснованием такого смещения представляется восприятие Сицилии как части Италии, т.е. (в "античном" контексте) части Рима, между тем как истинным отечеством эллинов мыслится Эгеида. Тем самым земной рай Версилова совершенно дероманизируется: не античность вообще (Греция и Рим) и уж тем более не латинизированная античность Лоррена оказываются духовной родиной европейца – его ностальгия обращена лишь к эллинской древности. Такое специфическое эллинофильство было заметным феноменом германской культуры конца ХУШ – начала ХІХ вв. и неоднократно отмечалось историками науки и литературы, не вызывая споров, т.к. объяснение очевидно: раздробленная и потому слабая, однако изощренная духовно Германия не в силах противостоять натиску сильных держав, зато превосходит и одолевает их интеллектуально (особенно философией), а прототипом и аналогом такой Германии является Эллада с ее прототипическим же врагом – Римом (по этой же причине образцовым для Наполеона). Утопическим идеалом становится глубокая эллинская древность, когда человеческий дух еще не подавлялся державным гнетом или хотя бы успешно ему противостоял (как в поручительстве перед Дионисием). В середине ХІХ в. в Германии совершился "поворот к Риму", легко объяснимый поворотом общественного сознания к имперской идее. А так как из Франции "Рим" никогда не изгонялся, то время рассказа Версилова – Франко-прусская война, схватка империй, гражданская распря – могло предоставляться в упомянутом контексте временем почти апокалиптического Рима и концом Европы, коль скоро духовной ее колыбелью был Архипелаг, забытый ради державного национализма.

4. В России ХІХ века концептуальная Греция, в сущности,

не конкурировала с концептуальным Римом, западной бездуховности и агрессивности противопоставлялась скорее утопическая идея "третьего Рима", не чуждая и самому Достоевскому. В Россию германское эллинофильство пришло вместе с Шиллером и было усвоено надолго, но – как и вообще Шиллер – с известными ограничениями. Тенденциозность сохранилась, однако модифицировалась. Если "римская" идея связывалась с гражданской ответственностью (порой державной, порой тираноборческой, но непременно государственной), то "шиллеровская" идея (включавшая эллинофильство, но не сводившаяся к нему) связывалась с имманентно значимой в любых контекстах идеей самоценной личной чести (ср. непрерывную декламацию античных и неантичных стихов Шиллера мучеником чести Дмитрием Карамазовым). Для Достоевского Шиллер и шиллеровская тема были исключительно важной и лично переживаемой идеей, а в рамках шиллеровского контекста (противопоставление личного достоинства безличной и разрушительной державности) была только одна ностальгия и только один золотой век. Поэтому Версиков, рассматривая свое дворянство в шиллеровских категориях самоценной чести и указывая родину этой самоценной чести, указывает ее шиллеровскую родину – Грецию.

5. Для шиллерянца было бы естественнее "передвинуть" Лоррена в Аркадию – земной рай хотя и континентальный, но более традиционный, чем Архипелаг благодаря Вергилию, а позднее почти нарицательный в качестве духовной родины ("и я в Аркадии родился"). Однако подобный сдвиг дал бы избыточное совпадение с уже имеющимся в романе намеком на описанный круг мотивов: как человек чести Версиков действительно родился в Аркадии – но и родил Аркадия. Имя героя соотносимо с именем его законного отца и духовным отечеством отца природного.

В память Любови Борисовны Якушевой (1947-1984), талантливой поэтессы, переводчицы, исследователя стихов, публикуем фрагмент из диссертации, которую она не успела защитить [Л.Б. Я к у ш е в а . Художественный язык Георгоса Сефериса. Лексический, композиционный и ритмический аспекты поэтики. М.1984].

Л.Б.ЯКУШЕВА

ИСТОРИКО-МИФОЛОГИЧЕСКИЙ ТИП СТИХОТВОРЕНИЙ Г.СЕФЕРИСА

Специфика поэтического языка выдающегося поэта современной Греции Георгоса Сефериса заключается в том, что образ у него не поддается однозначной расшифровке. Это происходит не оттого, что образ расплывчат или неформален, а оттого, что его основное содержание богато оттеночными смыслами и, как правило, влечет за собой цепь ассоциаций (с.19)... Анализ лексического уровня представляется неправомерным вне семантики, тем более это невозможно с поэзией Сефериса, в которой соотношение между лексикой и его семантикой достаточно вариативно и способствует многозначности смысла. При анализе этого соотношения мы столкнемся с полисемантической словесностью и целого образа, которая приводит к правомерной множественности интерпретаций. С проблемой многозначности будет связан анализ специфики использования тропов, а именно, той группы сравнений, где сравниваются вещи несравнимые (умозрительные сравнения)... (с.20).

В сборнике "Судовой журнал III", треть всего цикла - шесть стихотворений - можно назвать историко-мифологическими и отнести их к новой разновидности реалистического типа, так как ретроспективное повествование насыщено конкретными деталями, количество иносказаний сведено к минимуму. Стихотворения-медитации тоже очень близко соприкасаются с историко-мифологическими стихотворениями, ибо часто в стихотворениях-медитациях отправным пунктом для размышлений является, например, какой-нибудь миф или историческое событие, - как в стихотворении "Елена", а историко-мифологические стихотворения воспринимаются как ретроспективная медитация. Разница лишь в степени объективности: в историко-мифологических стихотворениях значение авторской интонации снижено, повествование ведется в достаточной степени отстраненно;

в стихотворениях-медитациях авторская интонация, наоборот, выступает на первый план, движущей силой развития поэтического сюжета является воображение, а не домысливание и размышление, как в историко-мифологических стихотворениях. Возьмем для сравнения два стихотворения: стихотворение-медитацию "Елена" и историко-мифологическое стихотворение "Кошки святого Николая". Стихотворение "Кошки святого Николая" почти целиком состоит из рассказа об одном предании, по которому людей одного острова, где в невероятном количестве расплодились змеи, спасли от гибели кошки:

Лишь колокол ударит на заре,
как кошки выходили за ворота
монастыря и устремлялись в бой.

.....

С упорством диким, несмотря на раны,
в конце концов, они убили змей,
однако вскоре умерли и сами
не выдержав смертельной дозы яда. (пер.С.Ильинской)

Как видим, повествование ведется крайне объективно, окраска авторской интонации практически отсутствует и появляется лишь в заключительной фразе:

... Могло ли быть иначе,
коль день и ночь им приходилось пить
пропитанную ядом кровь врага.
Из поколения в поколение яд.

Однако это высказывание носит интравертивный характер: это не просто констатация факта, подтекст этой фразы заключается, очевидно, в том, что спасение и победа достаются порой неоправданно дорогой ценой. Недаром эпиграфом к этому стихотворению является цитата из "Агамемнона" Эсхила:

Почему же радость отдается
песнею безлирную Эриний?
Почему в слезах душа моя?
Безнадежная тоска страх и боль родит

в груди. (пер.С.Апта)

Иной характер носит повествование в стихотворении-медитации "Елена". За исходный момент сюжета взято предположение Эврипида, что вместо Елены в Трое находилось лишь ее изображение. Авторская интонация носит чрезвычайно взволнованный характер.

... я подошел к ней

она сказала

"Это неправда, неправда" и закричала:

"я не взошла на корабль

я никогда не ступала на землю воинственной Трои"

Неоднократно и прямо высказывается мысль о бессмысленности жертв, принесенных ради Елены:

... Елена!

та, за которой мы годами гонялись по Скамандру...

... и мы десять лет погибали из-за Елены...

Огромное горе постигло Элладу

сколько раздроблено тел

челюстями земли и воды

сколько душ

размолото жерновами словно пшеница.

Реки вздулись от жижи кровавой

ради льняных колыханий

ради дрожания бабочки ради лебяжьей пушинки

ради бесплотной рубашки ради Елены...

... Столько боли, столько жизнью

исчезло в бездне

ради бесплотной тени, ради Елены (пер. автора)

Ясно выраженная экстравертированность высказываний находится в прямой противоположности с текстом "Кошек святого Николая". Получается некий смысловой хиазм: там, где фактическая сторона информации не вызывает сомнений, смысл ее передачи лежит за пределами текста; а там, где событие носит характер догадки, медитация по этому поводу приобретает характер прямого высказывания и смысл целиком умещается в рамки текста. То есть поэтический язык Сефериса, -несмотря на все его изменения, на постепенное насыщение реалиями, конкретными деталями, историческими фактами, объективным повествованием, не утрачивает своей самой характерной черты: он не перестает быть полисемантическим, авторское зрение не утрачивает своей стереоскопичности (с.91-94).

А.А.ТУРИЛОВ

ДРЕВНЕЙШИЕ ОТРЫВКИ ПРОСТРАННОГО ЖИТИЯ КОНСТАНТИНА-
КИРИЛЛА ФИЛОСОФА

Один из древнейших памятников славянских литератур – пространное житие Константина-Кирилла Философа – сохранился в списках позднего времени, не ранее начала XV в. Отрывки жития, получившие в славянской письменности еще более широкое распространение, дошли также преимущественно в списках XIV–XV вв.

Древнейшие кириллические отрывки памятника сохранились в составе русской рукописи XIII в. (ГПБ, Q.I.п.18) из коллекции известного собирателя начала XIX в. Ф.А.Толстого. По составу рукопись является сборником толкований на различные (преимущественно библейские) тексты. Голландский славист У.Р.Федер считает, что в ее основе лежит болгарская компиляция X в., близкая к Изборнику 1076 г.

С "Житием Константина-Кирилла" в сборнике связано два небольших отрывка (л.3 об.-4 и 42 об.-43). Первый представляет истолкованный фрагмент из 13-й главы "Жития" (о прочтении Константином-Кириллом пророчества о Христе, написанного на чаше Соломона). Второй является отрывком из прения Константина-Кирилла с иудеями во время хазарской миссии (II глава "Жития"), также с толкованием. Первый фрагмент давно известен исследователям (издан по этой рукописи Н.А.Петровым в 1894 г.), второй же скрыт в разделе толкований на "Апостол" и поэтому до последнего времени оставался незамеченным.

Толкование надписи на Соломоновой чаше очень широко распространено в русской письменности и известно в двух редакциях – краткой (целиком совпадающей с "Житием Константина") и расширенной толковой (как в данном случае). Поэтому Н.А.Петров, издавший текст, и вслед за ним позднейшие исследователи остав-

ляли вопрос о взаимоотношении этого текста с "Житием Кирилла" открытым.

Связь текста о чаше Соломона с кругом ближайших последователей и учеников Константина-Кирилла подтверждается двумя особенностями фрагмента. В версии, отразившейся в русской компиляции XIII в. "Словеса святых пророк", имеются ошибки в числовой передаче срока от 12 года царствования Соломона до Христа, которые можно объяснить лишь неудачным копированием глаголического оригинала (общее происхождение всех списков текста о чаше не подлежит сомнению). Кроме того, слово "келья", заменяющее в ряде списков (в том числе и в древнейшем) слово "потирь" или "чаша", является (как это предположил еще в 1894 г. архимандрит Леонид (Кавелин), опираясь на списки XV в.) ошибочным прочтением или осмыслением моравизма "келихъ" (от средневерхненемецк. *kelch* - чаша, кубок). Эти данные являются важным аргументом против высказанного в 1967 г. И. Шевченко мнения о том, что данный эпизод - позднейшая вставка в текст жития.

Второй отрывок также не восходит непосредственно к "Житию Константина-Кирилла". При текстологическом сопоставлении выясняется его прямая зависимость от текста компиляции, сопутствующей обычно в русской рукописной традиции "Толковой Палее" (так называемое "Прибавление к Палее"). Фрагмент дает возможность датировать время создания выборки из текста жития, входящей в эту компиляцию. Помещенное здесь толкование текста жития обнаруживает связь с "Испытанием вер" князя Владимира в Повести временных лет. Слова "крестьяне въселишася въ ваша села, рекше въ Иерусалимъ" датируют эту выборку временем существования Иерусалимского королевства (1099-1187), вероятнее же - после 1113 г.

УСПЕНИЕ КИРИЛЛА (ВРЕМЯ СОЗДАНИЯ)

1. Условным названием "Успение Кирилла" в научной литературе обозначают краткое житие создателя славянской письменности Константина-Кирилла. В отличие от ряда других памятников кирилло-мефодиевского цикла "Успение" до сих пор не имеет единой общепринятой датировки. Мнения исследователей колеблются в пределах довольно широкой амплитуды от конца IX (Е.Георгиев) до XIII (П.А.Лавров) века. Эти расхождения в значительной мере объясняются малой изученностью произведения.

2. Изучение источников "Успения" позволяет установить, что его составитель, главным источником для которого явилось Пространное Житие Кирилла, использовал в своем труде также отдельные выражения из таких произведений как Пространное житие Мефодия, "Похвальное слово Кириллу и Мефодию", "Написание о правой вере". Особо следует отметить, что он использовал проложное житие Кирилла - произведение, возникшее не ранее сер.XI в., - и "Похвалу Кириллу" Климента Охридского - во вторичной более поздней редакции.

3. Изучение приемов работы составителя "Успения" над источником позволяет установить, что он стремился подчеркнуть заслуги святого в распространении христианства, приписав ему крещение Моравии и Хазарии и вместе с тем проявил полное равнодушие к его борьбе с противниками славянского письма - "триязычниками". Все это сближает "Успение" не с ранними, а с более поздними памятниками кирилло-мефодиевского цикла.

4. Изучение терминологии памятника (систематическое употребление термина "православная вера", не встречающегося в его источниках) говорит за то, что "Успение" возникло после схизмы 1054 г. Концовка памятника в которой в множественной форме упоминаются "цесарства православных христиан", заставляет отнести написание памятника к еще более позднему времени - после восстановления в 1185 г. Болгарского царства.

О ХАРАКТЕРИСТИКЕ КИРИЛЛА-ФИЛОСОФА В "ПОХВАЛЬНОМ СЛОВЕ"
КЛИМЕНТА ОХРИДСКОГО

Из настоящего рассмотрения исключаются все те аспекты характеристики Кирилла-Философа, которые связаны у Климента Охридского с описанием подвигов его и выражением оценки деятельности Первоучителя. Предполагается, что последние два вопроса могут получить надлежащее решение после установления того, кем являлся в глазах Климента Кирилл-Философ. Это дает возможность формально ограничить характеристику Кирилла: исключить семантику, выраженную глагольными конструкциями и оценочными прилагательными и наречиями, оставив в поле зрения только те лексемы, которые выступают в номинативных конструкциях. В самом начале Климент дает Кириллу наиболее распространенные, немаркированные особенно, но однозначно определяющие Кирилла духовные звания: преблаженного отца нашего и наставника славянского народа. В первом периоде "преблаженный отец наш Кирилл" по контрасту характеризуется исключительным образом – как "новый апостол и учитель всех стран". Необычайная смелость такой парадигмы подчеркивается тем обстоятельством, что жила еще яркая память об иконоборце – императоре Константине У, который был объявлен Собором 29.08.754 г. "новым, 13-ым апостолом". После победы над иконоклазмом и выноса праха Константина из Собора Св.Апостолов звание нового апостола приобретает конкретный, прямой смысл высшего пастыря в человеческой субстанции. Далее Климент строит характеристики с помощью сравнения: как ангел, как херувим, как серафим, показывая восхождение Кирилла в надчеловеческих сферах, не уточняя, имеет ли он в виду "восхождение в теле или вне тела". Эта картина сопровождается картиной-эмблемой "орла над всеми странами", которая в то время (и еще долго) имела значение consecratio. Это освящение Кирилл производит как освячитель "трехсветовыми зорями как солнце сияя". Толкование света как бога имело уже давнюю традицию, включение сюда числа "три" подчеркивало новое понимание Бога как Св. Троицы, солнце в средневековой символике относительно данного контекста означало Иисуса Христа. Таким образом, в своем центральном определении Кирилла Климент считает его "освятителем, богом, подобным

(эзотерически) Иисусу Христу", что ранее подготавливалось цитатой из апостола Павла об отношении любящего Бога к Богу как отношении отца и сына, которое через трицу Климент Охридский рассматривает, видимо, как "всюду эквивалентное". В этом смысле Кирилл-Философ становится консубстанциональным и прототипу пастыря, обладающим всей полнотой духовной силы. Портрет Кирилла дается Климентом "во весь рост" (лицо, глаза – зрачки, руки – пальцы, ноги – стопы), но исполнен он одним "цветом" – светом. Все части его или светозарные, или златозарные (символику золота – обозначения Света божественного описал в Византийской культуре С.С.Аверинцев), или "многопресветлые". Этими средствами Климент создает видимый образ высшей божественно-человеческой сущности, которую воплощал пастырь и учитель, апостол и пророк "блаженный отец наш и наставник славянского народа". Таким образом, Климент Охридский строит характеристику Кирилла-Философа с двойной экспозицией: человеческой, которая выражается прямым именовани^{ем} (отец, учитель, наставник, пророк и апостол), и божественной, которая последовательно дается сравнительной конструкцией (к а к ангел, херувим, серафим, Бог). Это – отраженное по ап.Павлу – зрение в своих крайних точках сливается с прямым: "трехсветовыми зорями как солнце сияя" при переводе с эзотерического языка на более понятный означает: 'будучи богом сияет как бог', т.е. "как бог" и "бог" понимаются не только "соприродно", но и полностью консубстанционально. Другая крайняя точка подобного отождествления еще более скрыта. Относительно низшего небесного чина – ангела – говорится, что Кирилл был "как ангел", и одновременно прославляется свойственное Кириллу "ангельское зрение" (агг̀лозрачнѣ твои звнци), т.е. его зрение – это зрение ангела, а не * как у ангела. Слияние двух перспектив на уровне ангелов и на высоте "солнца" определяет двойной контур сверхчеловеческой, внетелесной сущности, которой характеризуется Климентом Кирилл-Философ.

СТРУКТУРИРОВАНИЕ СИТУАЦИИ – ОТРАЖЕНИЕ ЯЗЫКОВОГО
МЕНТАЛИТЕТА (СТАРΟΣЛАВЯНСКИЙ И ГРЕЧЕСКИЙ ЕВАН-
ГЕЛЬСКИЕ ТЕКСТЫ)

1. При той установке, когда под содержательной стороной высказывания понимался только отражаемый в нем фрагмент действительности (денотат), а сигнификативная часть высказывания и его коммуникативно-установочный смысл еще не были осмыслены лингвистически, переводы одних и тех же высказываний (например, переводы греческого текста, представленные в разных ст.-сл. евангельских текстах) приравнивались содержательно, а расходящиеся грамматические реализации оригинала с неизбежностью объявлялись синонимичными.

Между тем установка на декодирование коммуникативного пафоса грамматической системы языка (способ представления человека и мира в их отношении к друг к другу) позволяет выявить специфику языка и на материале переводных текстов, когда собственно денотативный пласт уже снят.

Анализ некоторых сторон содержательного пласта высказывания в старославянском тексте (Мариинское евангелие) в сопоставлении с греческим текстом, как представляется, дает основание для выдвижения гипотез о наличии ряда особенностей языкового структурирования ситуации в старославянском языке по сравнению с греческим (необходимо заметить однако, что анализ производился с "точки зрения" старославянского языка; поэтому обратная симметричность здесь не предполагается, и собственно греческая специфика при этом упускается). На обсуждение выдвигаются две черты старославянского языка, отличающие, на наш взгляд, его ментально-грамматические установки.

Это: а/ стремление представить ситуацию глобализованно, с тесным взаимодействием и содержательным наложением семантических единиц в пределах одного высказывания; в/ стремление выделить антропоцентризм отдельной личности, с введением оппозиции:

один человек и его сфера / все остальное.

2. Глобализованность ситуации проявляется, в частности, в конструкциях с дательным падежом типа: СЪ ОТВРЪЗЫИ ОЧИ СЛЪПОУМОУ /И.11.37/; ОУРЪЗА ЕМОУ ОУХО /Мф.26.51/; ВЪЗЛОЖИША НА ГЛАВХ ЕМОУ /И.19.2/ и под. Подобные высказывания трудно разложимы на синтаксически подчиненные единицы – Возложил ему? Возложил на голову? Возложил на голову + ему? или Возложил ему + на голову? В греческом тексте в этих конструкциях представлен генетив, объединяемый с управляющим словом в одно словосочетание. Факт принадлежности конструкций с дательным падежом всему высказыванию отчетливо проступает в высказываниях с названием имени: ГРАДЪ ЕМОУ ЖЕ ИМА НАЗАРЕТЬ /Л.1.26/; ІОАНЪ ЕСТЬ ИМА ЕМОУ /Л.1.63/ и под. Ср. с этим ЪВИХЪ ИМА ТВОЕ ЧЛВКМЪ /И.17.6/; ИМЕНА ВАША НАПИСАНА СЖТЬ ЊБСЖЪ – Л.10.20/. В греческом языке во всех указанных примерах единообразно представлен генетив. О влиянии общей структуры высказывания на выбор падежа говорит тот факт, что в последней группе примеров невозможно *ИМЕНА ВАМЪ, *ИМА ТЕБЪ и наоборот.

Большая семантическая связанность старославянского высказывания проявляется и в многочисленных вставках посессивов при отсутствии их в греческом: И ГЛША ЕМОУ ОУЧЕНИЦИ ЕГО /Мф.19.10/ – λέγουσιν αὐτῷ οἱ μαθηταί; ЪКО ЖЕ НАОУЧИ МА ОЦЪ МОИ /И.8.28/ – ὁ πατήρ и под. Такие корреляции многочисленны и относительно регулярны.

К общесемантической связанности высказывания можно отнести и широко распространенное в славянском мире правило рефлексивизации: появление местоимения СВОЙ, когда объект обладания относится к грамматическому субъекту, и других посессивов – в остальных случаях. Ср. ІЗИДЕ ЖЕ ЙСЪ И ОУЧЕНИЦИ Е Г О ВЪ ВЪСИ КЕСАРИЯ ФИЛИПОВЫ. І НА ПЖТИ ВЪПРАШАШЕ ОУЧЕНИКИ С В О І-А /Мф.8.27/, в греческом языке обе конструкции одинаково употребляют родительный падеж местоимения: αὐτοῦ. Интересно, что рефлексивизация не соблюдалась в старославянском часто в императивах, т.е. тогда, когда реальная ситуация с субъектом еще не реализовалась.

Тенденция к совмещению нескольких содержательных категорий проявляется в старославянском языке в конструкциях с дательным, когда дательный беспредложный совмещает в своей семантической структуре направленность, цель: МНЪ ЕСТЬ СЕСТРА; ТЪ ЕСТЬ НАДЪЖДА ВЪСЪМЪ и локализованность – АЩЕ КОМОУ БРАТРЪ ОУМРЕТЬ и под. В связи с этим можно выдвинуть гипотезу о наличии в падежной структуре отдельных языков некоторого "опорного" падежа, совмещающего в своей семантике много потенциально параллельных значений и потому тяготеющего к абсолютному статусу. Таким для латыни, очевидно, является Ablativus, для греческого Genitivus, для старославянского это Дательный падеж (в русском языке таким концентрированным смысловым ядром является конструкция У + Род.).

Совмещение содержательных значений в пределах одной линейной единицы выражается в старославянском и в тенденции выражать подчеркнутую–неподчеркнутую посессивность через постпозицию/препозицию СВОЙ. См. последовательное расположение СВОЙ в препозиции к "отчеству" в трех евангельских текстах: ІС ЖЕ РЕЧЕ ИМЪ. НЪСТЬ ПРКЪ БЕШЪСТВИИ.ТЪКМО ВЪ С В О Е М Ъ ОТЬЧЪСТВИИ І ВЪ ДОМОУ С В О Е М Ъ /Мф.13.57/ – Οὐκ ἔστι προφήτης ἄτιμος, εἰ μὴ ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ, καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ.

ГЛААШЕ ЖЕ ИМЪ ІСЪ. ЁКО НЪСТЬ ПРОРОКЪ БЕЧЪСТИ.ТЪКМО ВЪ С В О Е М Ъ ОТЬЧЪСТВИИ И ВЪ РОЖДЕНИИ И ВЪ ДОМОУ С В О Е М Ъ /М.6.4/ – Οὐκ ἔστι προφήτης ἄτιμος, εἰ μὴ ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ, καὶ ἐν τοῖς συγγενέσι καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ.

САМЪ БО ІСЪ СЪВЪДЪТЕЛЬСТВОВА ЁКО ПРКЪ ВЪ С В О Е М Ъ ОТЬСТВИИ НЕ ИМАТЬ ЧЪСТИ /М.4.44/ – ὅτι προφήτης ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι τιμὴν οὐκ ἔχει.

Как видно из примеров, греческий язык такого регулярного выражения подчеркнутой посессивности не знает.

3. Оппозиция: одна личность и ее сфера / все остальное выражается при сопоставлении с греческим текстом обращения к Иисусу обычных персонажей. Существенно выяснение дистрибуции:

ОУЧИТЕЛЮ – διδάσκαλε;

РАВЪВИ – ραββει;

ОУЧИТЕЛЮ – Ραββει;

Для старославянского выбор разрешается оппозицией числа адресующихся: группа индивидов – ОУЧИТЕЛЮ, один человек (даже Иуда) – РАВЪВИ. Для греческого же языка реализуется оппозиция: чужие /Διδασκαλε/ – свои /Ραββει/.

Старославянский язык последовательно очерчивает личностную сферу (психосоматические характеристики, близкие и родственники и под.), употребляя в этих случаях приименной дательный: КОПИИМЬ ЕМОУ РЕБРА ПРОБОДЕ /И.19.34/; ЕМОУЖЕ ОУРЪЗА ПЕТРЪ ОУХО /И.18.26/; СНЪ ИОСИФОВЪ. ЕМОУ ЖЕ МЫ ЗНАЕМЪ ОТЦА И МАТЕРЬ /И.6.42/; СЪТНИКОУ ЕТЕРОУ РАБЪ БОЛА /Л. 7.2/ и под.; в греческом языке представлен родительный, так же, как и в посессивных конструкциях неличностной сферы.

Выявление оппозиции: отдельная, уникальная личность / остальные выражается и в разграничении словообразовательной и словосочетательной модели выражения посессивности: ср. ДЪЩИ ФАНОУИЛЕВА; СНЪ БЪ ИОСИФОВЪ; ВЪ ДОМЪ СИМОНОВЪ И АНДРЪОВЪ; СНА ЗЕВЕДЕОВА; ВЪ ГРАДЪ ИЮДОВЪ и под. Но – КОСТИ СЪТИХЪ; АЛАВАСТРЪ ХРИЗМЪ; ГНЪ ВИНОГРАДА; БОГЪ МРЪТВЫХЪ; БЪ ЖИВЫХЪ и т.д. (Здесь языковая ситуация нами несколько упрощена).

4. Подобные различия выявлены на небольшом фрагменте старославянской грамматической системы, они естественным образом умножатся при обращении к другим темам и к собственно греческой системе. Существенно только в свете подобных различий, осознавать, что так называемые параллельные места (ГРАЖДАНЕ ЕМОУ – Ассем. еванг. и ГРАЖДАНЕ ЕГО – Мариинск. и под.) не являются эквивалентами и в том, в чем не эквивалентны Он мне друг и Он мой друг, и потому, что на выбор генитива может влиять желание переводчика максимально приблизиться к греческому тексту.

ΣΑΜΒΑΤΑΣ ΚΟΝΣΤΑΝΤΙΝΑ ΒΑΓΡΥΝΟΡΟΔΝΟΓΟ ΚΑΙ ΣΡΕΔΙΖΕΜΝΟ-
ΜΟΡΣΚΙΕ ΣΑΜΒΑΘΙΟΝ'Υ

Известно затруднение, которое вызывает истолкование упомянутого Константином Багрянородным (de adm. IX) второго названия Киева - Σαμβατᾶς. Число попыток объяснения этого топонима приближается в настоящее время к тридцати.

Автор настоящих тезисов предложил (Архипов 1984) связать Σαμβατᾶς с известной по равниническим легендам рекой Самбатсион, служащей границей территории обитания 10 исчезнувших колен израилевых. Такая гипотеза поддерживается упоминаниями "Субботней" реки на территории Северного Причерноморья (р.Самбатсион, Эльдад а-Дани, IX в., nahr as-Sabt, Идриси, XII в.), положением Днепра как западной границы иудаизированного Хазарского Каганата, население которого отождествлялось с 10 коленами, и др. аргументами. Топонимическая модель 'река → город' хорошо известна (ср. в частности для Киева др. - сев. Danparstadir).

Гипотетичность предложенного объяснения заставляет исследовать более широкий контекст функционирования слов типа Σαμβατᾶς/Σαμβαθῶν. Предварительная работа в этом направлении проделана А.Чериковером в связи с изучением распространения евр. имени Σαμβαθῶν м.р./ Σαμβάθειον ж.р. (со множеств. орфограф. вариантов) ← Σαββαθαῖος ← евр. šabbetau в египетских папирусах I-II вв. (Чериковер 1964). Вопреки традиционному мнению о том, что египтяне в указанный период не заимствовали евр. имен, Чериковер показал, что как раз имена типа Σαμβαθῶν были широко распространены в египетской среде и являлись знаком квазипрозелитизма. Зочувствия иудаизму, а их владельцы могли бы быть причислены к разряду φοβούμενοι (σεβόμενοι) τῶν θεῶν, μετuentes, уг'у huḫwh. В подкрепление своих выводов Чериковер привел такие наблюдения: а) в это же время в Танаисе существовала община поклонников "синкретического" культа Бога Высочайшего θεὸς Ὑψίστος, среди которых есть

владельцы имен типа $\Sigma\alpha\beta\alpha\theta\acute{\iota}\omega\nu$ и евр. имени $\text{'A}\zeta\alpha\rho\acute{\iota}\omega\nu$;
 б) имена типа $\Sigma\alpha\beta\alpha\theta\acute{\iota}\omega\nu$ встречаются в европейской (римской) эпиграфике, причем иногда в контекстах, исключающих принадлежность их владельцев к иудаизму; в) в египетск. папирусах упоминается фригийская рабыня по имени $\Sigma\alpha\beta\alpha\tau\acute{\iota}\varsigma$; г) в Лидийской Фиатире отмечен топоним $\Sigma\alpha\beta\alpha\theta\epsilon\acute{\iota}\omega\nu$, который в действительности означает синагогу, ср. $\sigma\alpha\beta\beta\alpha\theta\epsilon\acute{\iota}\omega\nu$ у Иосифа Флавия (antt. 16,164); д) в надписях из Киликии упоминается культ бога $\Sigma\alpha\beta\beta\alpha\tau\acute{\iota}\sigma\tau\eta\varsigma\text{'a}$ с некоторыми чертами иудаизма; е) в надписи из Лидии встречается имя божества $\Sigma\alpha\beta\alpha\theta\acute{\iota}\kappa\acute{\eta}$; ж) на Мичи-ганском остраконе имя $\Sigma\alpha\beta\alpha\theta\acute{\iota}\varsigma$ открывает список божеств; з) в Навкратии времен Августа упоминается $\sigma\acute{\upsilon}\nu\beta\omicron\delta\omicron\varsigma$ $\Sigma\alpha\beta\alpha\theta\acute{\iota}\kappa\acute{\eta}$, при том, что египетские $\sigma\acute{\upsilon}\nu\beta\omicron\delta\omicron\varsigma$ назывались обычно именами божеств. Все эти факты истолковываются Чериковером как свидетельства распространения культула субботы в языческой среде (ср. свидетельства Иосифа Флавия, с. Ар. 2.282, Филона, vita Mosis 2.17 слл., Ювенала, Sat. 14.96 слл., Горация, Sat. 1.9.68 слл., Тертуллиана, ad. nat. 1.13 и др.).

Большая часть изложенных фактов допускает иную интерпретацию. а) Эпитеты Бога Высочайшего в неясном "синкретическом" культе Северного Причерноморья могут рассматриваться как традиционно иудейские $\text{'E}\psi\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ = евр., араб. $\text{'e}\lambda\upsilon\delta\eta$, араб. pl. maiest. $\text{'e}\lambda\upsilon\delta\eta\eta$, παντοκράτωρ = евр. $\text{'e}\delta\delta\alpha\upsilon$, ср. Числ. 24:4, где в Vulg. - Omnipotens, в LXX - $\text{'I}\sigma\chi\upsilon\rho\acute{\varsigma}$ при текстуальном расхождении LXX и MT в этом ст., $\epsilon\acute{\upsilon}\lambda\omicron\gamma\eta\tau\acute{\omicron}\varsigma$ = евр. $\text{b}\acute{\alpha}\gamma\acute{\iota}\kappa$. В боспорских манумиссиях неоднократно упоминается $\sigma\upsilon\nu\alpha\gamma\omega\gamma\acute{\eta}$ $\tau\acute{\omega}\nu$ $\text{'I}\omicron\upsilon\delta\alpha\acute{\iota}\omega\nu$ (ср. еще προσευχή в том же значении). Кроме имени $\Sigma\alpha\beta\alpha\theta\acute{\iota}\omega\nu$ (многократно, в разных орфографич. вариантах) и $\text{'A}\zeta\alpha\rho\acute{\iota}\omega\nu$ в боспорских надписях встречаются еще $\text{'I}\sigma\alpha\acute{\alpha}\nu\iota\omicron\varsigma$, $\text{Μαρ}\tau\alpha$, $\Sigma\alpha\mu\omicron\upsilon\eta\lambda$ (возможно $\text{B}\acute{\alpha}\rho\beta\alpha\nu\omicron\varsigma$, $\text{'H}\lambda\acute{\iota}\alpha\varsigma$, $\text{'I}\acute{\omega}\delta\alpha\varsigma$, $\Sigma\acute{\iota}\mu\omicron\nu$, $\Sigma\alpha\phi\acute{\alpha}\tau\omicron\varsigma$); в III-IV вв. здесь начинают появляться надписи (в т.ч. греко-евр. билингвы), в частности с именем $\text{šabbeta}\gamma\alpha$. Иудаизм в Боспорском царстве, судя по надписям, несомненно имел черты "синкретизма" (наряду с синагогой упоминаются и греч. боги), однако и чистый, "нормативный"

иудаизм для I-II вв. является анахронизмом (ср. работы Э.Гуденафа, Я.Нойзнера, особ. Нойзнер 1975). б) Точно так же и "не-евр." контекст в римских надписях (характер погребения) может быть критерием этнической принадлежности римских $\Sigma\alpha\mu\beta\alpha\theta\epsilon\acute{\iota}\omega\nu$ только с точки зрения концепции "нормативного" иудаизма.

в) Фригийское происхождение рабыни $\Sigma\alpha\mu\beta\alpha\tau\acute{\iota}\varsigma$ ничего не говорит о ее религиозной принадлежности. г) $\Sigma\alpha\mu\beta\alpha\theta\epsilon\acute{\iota}\omega\nu$ в Фиатире (= $\alpha\alpha\beta\beta\alpha\theta\epsilon\acute{\iota}\omega\nu$ у Иосифа) – это чистый случай синагоги в малоазийской диаспоре. д) Культ неведомого киликийского бога $\Sigma\alpha\beta\beta\alpha\tau\acute{\iota}\sigma\tau\eta\varsigma$ 'а имеет отчетливо иудейскую терминологию ($\acute{\epsilon}\tau\alpha\acute{\iota}\rho\omicron\varsigma$ = евр. hāber ; араб. hābar , $\sigma\upsilon\nu\alpha\gamma\omega\gamma\epsilon\acute{\upsilon}\varsigma$ = евр. hazzān ; $\acute{\iota}\epsilon\rho\epsilon\acute{\upsilon}\varsigma$ = евр. kōhēn , ср. обычай благословления народа священником в конце богослужения в ритуале древней синагоги, Мур 1927; $\acute{\alpha}\nu\alpha\theta\eta\mu\alpha$ = евр. ‘ōlā , араб. ‘ālā ; $\nu\alpha\acute{\omicron}\varsigma$ = евр. hēkāl , особ. средняя часть храма). Само имя $\Sigma\alpha\beta\beta\alpha\tau\acute{\iota}\sigma\tau\eta\varsigma$ мотивировано, вероятно, тем, что его точный евр. коррелят šabbatay мог служить субститутом непроизносимого имени yhwh (ср. ʔāšbāy в этой же функции, ср. еще идеи П.Кале о нетождественности др.-евр. произношения его масоретской фиксации, Кале 1956). е) Аналогичное решение приемлемо и для лидийского $\Sigma\alpha\beta\alpha\theta\epsilon\acute{\iota}\omega\varsigma$. ж) Нет достаточных оснований понимать надпись на мичиганском остраконе как список имен божеств; т.е. имя $\Sigma\alpha\mu\beta\alpha\theta\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ могло принадлежать человеку. з) Навкратийский $\sigma\acute{\upsilon}\nu\omicron\beta\omicron\varsigma$ $\Sigma\alpha\mu\beta\alpha\theta\epsilon\acute{\iota}\kappa\acute{\eta}$ допускает трактовку, изложенную в д) и е). Из приведенных соображений следует, что появление имен типа $\Sigma\alpha\mu\beta\alpha\theta\epsilon\acute{\iota}\omega\nu$ в средиземноморских (в широком смысле) текстах I-IV вв. (в кач. топонимов, антропонимов, культовых терминов etc.) можно понимать не только как знак сочувствия иудаизму: по-видимому, в этих случаях можно говорить о прозелитизме и, далее, собственно об иудаизме (распространение диаспоры на нетрадиционных территориях). "Догмат субботы" и новое значение синагоги $\alpha\alpha\beta\beta\alpha\theta\epsilon\acute{\iota}\omega\nu$ после разрушения Храма ок. 70 г. объясняют актуализацию этих имен в указанный период и далее (ср. роль синагоги во "второй волне" иудайзации, в частности в Галилее, и ее конкуренцию как нового культового института с традиционными священными местами типа

γαῖβρῶτ < hā'îr > , '(городскими) площадями ' в Палестине, Хениг 1979).

Σαμβατᾶς - Киев в к. IX - н. X вв. находился в сфере политического и культурного влияния иудаизированной Хазарии, в нем имелось евр. поселение и евр. религиозная община (Qḥāl Kēl Qīyûb), в которую входили и люди с неевр. именами (ср. "Киевское письмо", Гольб-Прицак 1982), поэтому было бы естественно рассматривать Σαμβατᾶς в ряду вышеупомянутых Σαμβαθίωνος т.е. видеть в этом топониме знак распространения иудаизма в западных пределах Хазарии (ср. аналогичное - пусть легендарное! - объяснение обилия имен Сambat/Σαμβατῖος в армянск. династии Багратидов у Моисея Хоренского /I, 22, П, 3 и др./, который возводит Багратидов к еврею Шамбату).

Литература

Архипов 1984 - А.А.А р х и п о в . Об одном древнем названии Киева - Сб. История русск. яз. в древнейш. период. М., 1984.

Гольб - Прицак 1982 - N. G o l b, O. P r i t s a k. Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century. NY, 1982.

Кале 1956 - P. K a h l e . The Masoretic Text of the Bible and the Pronunciation of Hebrew. - Journal of Jewish Studies, 7 (1956).

Мур 1927 - G. F. M o o r e. Judaism in the first centuries of Christian Era. vol. 1. Cambridge, 1927.

Нойзнер 1975 - J. N e u s n e r. Early Rabbinic Judaism. Leiden. 1975.

Хениг 1979 - S. B. H o e n i g. The Ancient City-Square: The Forrunner of the Synagogue. - Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Bd. 19.1. S. 414-447.

Чериковер 1964 - Corpus Papyrorum Judaicarum. Ed. by A. Tcherikover. vol. III. Cambridge (Mass.), 1964.

ЭТИМОЛОГИЧЕСКОЕ РАЗЛИЧИЕ ЭТНОНИМОВ БАЛКАНСКИХ
И ПРИДНЕПРОВСКИХ СЛАВЯН-СЕВЕРОВ

В хронике Феофана под 679 г. упоминаются славяне — Σεβέ-
ρεις, в которых Л.Нидерле, Х.Ловмянский и др. видели перешед-
шую на Нижний Дунай часть черниговских северян. Однако тексту-
альный анализ пассажа Феофана и этимология обоих этнонимов по-
казывает, что названия обоих славянских племен различны по про-
исхождению и сходство их случайно. Упоминающий северов "бул-
гарский пассаж" Феофана труден для понимания: сначала оказы-
вается, что северы входили в число семи родов славян, а затем по-
лучается, что расселялись не шесть, а вновь семь родов, хотя о
расселении северов уже сказано. Эта текстуальная апория разре-
шается чтением 'Επτά γενεάς вместо ἐπτά γ. и постановкой
запятой после Σεβέρεις, что превращает эти обозначения в два
этнонима ("Семь родов" и "Северы") одного и того же славянско-
го племени: κερσεβάντων δὲ αὐτῶν καὶ τῶν παρακειμένων Σκλαυ-
νῶν ἐθνῶν τὰς λεγομένας 'Επτά γενεάς, τοὺς μὲν Σεβέρεις,
κατώκιαν ... πρὸς ἀνατολὴν μέρη, εἰς δὲ τὰ πρὸς μεσημβρίαν ...
τὰς ὑπολοφίους 'Επτά γενεάς «когда они (булгары) покорили и
тамошних славян, они переселили так называемых "Семь родов", Се-
веров, к восточным частям (Берегавских теснин)..., а к южной...
— остальных "Семь родов"». Пассаж содержит три способа номинации
одного и того же славянского племени. Местное романизованное
население Нижнего Подунавья называло пришлых славян по-латинс-
ки Severi т.е. "Дикие", "Страшные" (= Σεβέρεις Феофана =
Severos брeвиария Анастасия). Булгары по тюркскому обычаю эт-
нической номинации называли этих же славян "Семь родов" (к при-
меру, те же булгары звались оногурами, дословно "Десять племен").
Сами себя эти славяне называли славинами (= Σκλαυινῶν Феофа-
на).

Иного происхождения этноним приднепровских северов (севе-

рян). Его следует связывать с обозначением части венгров, обитавших в лесостепном междуречье Днепра и Дона, названиями $\Sigma\delta\beta\alpha\rho\tau\omicron\varsigma$, $\Sigma\epsilon\beta\beta\rho\tau\omicron\varsigma$ (Константин Багрянор.), $Sjavordik^c$, $Sevordik^c$ армянских авторов. Греческая калька этнонима $\Sigma\epsilon\beta\beta\rho\tau\omicron\varsigma$, данная Константином - $Μαύρα \kappaαίβλα$, - показывает аналогичное значение и армянского обозначения: $Sjav (sev) + ordik^c$ "Черные сыновья". При таком значении $\Sigma\delta\beta\alpha\rho\tau\omicron\varsigma$, $\Sigma\epsilon\beta\beta\rho\tau\omicron\varsigma$ являются греческой передачей иранского этнонима, состоящего из saw , $*sēw$ 'черный' (это определили уже И.Тюри, И.Маркварт) и $pu\thetara$ - "сын" (с метатезой группы Ψr , как в североиран., алан. $\kappaου\rho\psi-$, $\phiου\rho\tau-$. В целом $\Sigma\delta\beta\alpha\rho\tau\omicron\varsigma$, $\Sigma\epsilon\beta\beta\rho\tau\omicron\varsigma$ отражают среднеиранские формы $*Sāuvert-$, $*Sēuvert-$ ($< *Sāu\text{purt}$ - "Черные сыновья"). В интервокальной позиции $*p$ спонантизировалось в v (как в хотаносажском $bisivrai$ 'благородный', дословно 'сын дома' при авест. $vīso\text{pu}\thetara$, парф. $vispuhr$). Одинаковые по месту образования, губной дифтонга au и спонант v ассимилировались. Т.о., североиранское население Подонья называло своих соседей венгров "Черными сыновьями", что нашло отражение в упоминании "Повестью временных лет" приходивших к Киеву "Черных угров".

Пришедшие в УП-УШ в. на днепровское лесостепное Левобережье славяне частью вытеснили, а частью ассимилировали местное салтовское население верхнесеверодонецкого пограничья - иранцев, турков, венгров (полиэтничная вольтцевская культура). На занявших территорию венгров славян и перешло иранское обозначение первых: $*S^yē\text{v}ar(t)$ - $>$ др.-рус. Съверь. Первый компонент этнонима Съв- отражает иранскую основу $*se\text{v}$ так же, как и другое ее производное - гидроним бассейна Десны $*Съв-ь$. ѣ как фонетическое je указывает на слабую иотированность исходной иранской основы (ср. среднеперс. $syā$, парф. $syā\text{v}$ 'черный'). Неслоговое гласное качество др.-рус. в подтверждает, что иран. p оказалось в интервокальной позиции, т.е. склонным к спонантизации; соседние губные - неслоговое u дифтонга и спонант v ассимилятивно воздействовавшие друг на друга, упрощенно переданы через др.-рус. в (как в греческом соответствии через β).

Конечное t сокращалось в ряде среднеиранских языков (пехлев. puhr, сакское ri̯ga "сын").

Древнерусский этноним Съверъ, т.о., происходит либо прямо от иранского обозначения венгров, либо опосредованно через этнонимическое обозначение занимавшейся ими области, в которой их сменили славяне.

А.И. РОГОВ

АНТИЧНЫЕ МОТИВЫ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ КУЛЬТУРЕ ЮЖНЫХ И ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН

1. Средневековая культура как южных, так и восточных славян развивалась в ареале культуры Византии при всем своеобразии культуры Болгарии, Сербии и Руси. Как между собой, так и с Византией эти страны поддерживали самые тесные и многообразные контакты. Культуру же Византии отличало живое античное наследие, при всех его метаморфозах и переосмыслениях, неизбежных и подчас весьма существенных в условиях господствующей христианской идеологии и контроля православной церкви.

2. Основным источником, из которого южные и восточные славяне черпали свои сведения об античном мире были византийские исторические хроники и прежде всего сочинения Иоанна Малалы (VI век) и Георгия Амартола (IX век). Первая из них была переведена в Болгарии и хорошо известна на Руси и в Сербии. Амартола перевели на Руси в середине XI в. Особый интерес на Руси к античным сюжетам хроники Амартола виден из того, что в его переводе мы находим изречения древних мыслителей, прежде всего Платона, отсутствующие в греческом оригинале. Античные боги для большей понятности сопоставляются с восточнославянскими языческими божествами, например, с Дажьдбогом, Сварогом, Велесом. Так сделано не только в русском переводе Амартола, но и в русских списках южнославянского перевода Малалы. Хроника Амартола была широко использована, как и хроника Малалы, Нестором-лето-

писцем – составителем Повести временных лет (III г.). Хроника Малалы была использована также при составлении Хронографа XIII в., не дошедшего до нас в самостоятельном виде, но в значительной мере вошедшего в состав Еллинского летописца. Вступительная статья этого летописца особенно богата античными сюжетами.

3. Знакома читателя с античными божествами, героями и мыслителями без сколько-нибудь серьезных отступлений от античной мифологии и исторических данных, славянские книжники считали, однако, своим особым долгом разъяснить, что языческие боги были простыми людьми, что в богов в древности превращали силы природы и даже людские страсти. Так было в Болгарии (например, "Шестоднев" Иоанна Экзарха) и на Руси (поучения Григория).

4. Изречения античных философов наполняют многие славянские сборники, как и исторические сочинения. Среди них в первую очередь следует назвать "Пчелу", составленную в XII веке, и "Изборник Святослава" 1073 г., воспроизводящий болгарский оригинал. Особое предпочтение отдавалось Платону и Аристотелю. Еще болгарский царь Симеон прилежно изучал силлогизмы Аристотеля, а Иоанн Экзарх неоднократно обращался как к Платону и Аристотелю, так и к другим античным мыслителям, не всегда, впрочем, соглашаясь с их мнением, противоречащим христианству. Киевский митрополит Климент (XII в.) был так же знаком с этими учеными, как и с творчеством Гомера. У болгар и на Руси вообще хорошо знали имя Гомера (Омира). Славяне могли прочитать о нем в житии своего просветителя Кирилла. Реминисценции из "Одиссеи" о поющих в море голоса мы находим в "Рассказе о четырех морях", находящемся в составе ряда южнославянских и русских сборников и хронографических сочинений. Но исследователям необходимо более тщательно изучить вопрос о соответствии цитат из античных авторов или ссылок на них по реально дошедшим до нас их сочинениям. Иногда эти ссылки, как показал ряд исследователей, могут быть вымышленными. Не забудем, что в т.н. "Пророчествах эллинских мудрецов", вошедших в состав Русского хронографа, все тексты изречений вымышлены и приспособлены к чисто христианскому учению. Именно это не помешало изображать античных мыслителей,

держащих в руках свитки с подобного рода изречениями, на стенах православных храмов, как в Болгарии (Бачково), так и в России (Благовещенский собор в Московском Кремле).

5. Античные мотивы звучат и в славянских родословиях, в начале сербских, а затем и русских. Если в Сербии вплоть до XIV в. избегали возводить династию Неманичей к римским императорам, опасаясь притязаний Византии, то с XIV в., когда сербские короли сами претендуют на греческое царство, этот мотив звучит все сильнее. На Руси же, может быть, не без сербского образца, уже в конце XV в. Рюриковичи смело возводят себя к римскому императору Августу. А к русской и сербской редакциям "Александрии" и "Повести о Трое" восходят многочисленные сравнения исторических деятелей с Александром Македонским и героями Троянской войны. Изображения Александра Македонского популярны как в Болгарии, так и на Руси, как символ прославления сильной власти.

6. Раннехристианские мотивы в культуре южных и восточных славян выразились прежде всего в отборе переводимых авторов. И в Болгарии и в России первоочередное внимание было обращено на раннюю патристическую литературу, гл. обр. IV в., тогда как византийская литература X-XI вв. занимала славянских переводчиков гораздо меньше. Показательно и то, что гробница Ярослава Мудрого (ум. в 1054 г.), привезенная из Константинополя, не имеет ничего общего с византийскими изделиями из мрамора XI в., но либо сделана в V-VI вв., либо столь архаизирующе восходит к этому времени. Во всяком случае, славянам недавно принявшим христианство, казались важнее и полезнее не развитые варианты его культуры, а ее более древние образцы, в которых значительно ощутимее был дух античности.

РЕЦЕПЦИЯ ПОЗДНЕЙ АНТИЧНОСТИ В ДРЕВНЕЙ СЕРБИИ И ХОРВАТИИ

Вопросы усвоения и осмысления античного наследства в раннефеодальных югославянских государствах, рецепции античных традиций и произведений уже неоднократно рассматривались в литературе, однако до сих пор остается менее изученным целый ряд важных аспектов этого плана, что во многом связано со скудостью и малочисленностью сохранившихся исторических памятников той поры. Приступая к анализу этого круга проблем, необходимо иметь в виду, что сербы и хорваты, как и другие славянские племена, в той или иной мере испытывали воздействие античной культуры уже до поселения их на Балканах; по всей видимости, в этом случае нужно учитывать не только определенное знакомство с римской материальной культурой, но и появление неких (пусть общих и не очень ясных) представлений о политической роли Римской империи, включавшей тогда (в частности, в III–IV вв.) и те балканские земли, которые в 20–30 гг. VII в. были заселены сербами и хорватами. Отсутствие каких бы то ни было славянских источников той поры, вероятно, возможно в какой-то мере восполнить (в плане реконструкции) сопоставлением с материалами по истории культуры Древней Руси, в особенности – с наличием преданий о "веках Трояна" (как времени особого могущества Римской империи).

Приступая к реконструкции путей и этапов рецепции поздней античности сербами и хорватами после их прихода на Балканский полуостров и образования первых их раннефеодальных государств, мы можем, видимо, наметить два основных этапа ее, взаимосвязанных с процессами политического и культурного развития южных славян. Первый этап, по нашему мнению, начался после поселения сербов и хорватов на Балканах и продолжался вплоть до конца IX или X вв. Для этой поры в плане восприятия сербами и хорватами была особенно значимой роль местного романского населения Далмации, где сохранились не только остатки византийских владений, но и прочная церковная структура.

В этот период, когда славянское население этих районов Балканского полуострова оставалось в своей массе языческим (несмотря на попытки византийских властей окрестить его уже в V в.), рецепция античного наследства в Сербии и Хорватии могла происходить преимущественно путем усвоения главным образом рассказов местных жителей Далмации о величии Рима, его могуществе и известной им извечной власти над всеми данными территориями (в том числе, разумеется, — и землями сербских и хорватских князей). Наглядным подтверждением таких преданий далматинцев служили материальные, вещественные памятники, среди которых особое удивление и восхищение вызывали дворец императора Диоклетиана в Салоне (нын. Сплит) и древний город Диоклея (Дукля), связанные уже тогда с многочисленными легендами об императоре Диоклетиане. Несмотря на то, что восприятие славянским населением таких преданий о Риме и Диоклетиане, видимо, было преимущественно "негативным", в силу явной направленности таких легенд далматинцев, имевших целью подчеркивание своей собственности, своих давних прав на Далмацию и окрестные земли, все же, по нашему мнению, уже в то время среди южнославянского населения (в особенности, вероятно, в прилегающих к Адриатике районах) началось постепенное распространение этих представлений о давних временах, об их связи со славянским княжеством Дукля и народом ("диоклетиане"—дукляне в сочинении Константина Багрянородного "Об управлении империей"), далее — их последующая трансформация в предания и песни о могущественном царе Дуклияне, сохранившиеся в известной мере до XIX в.

Второй этап, продолжающийся вплоть до конца XII — начала XIII в., характеризуется усилением югославянских раннефеодальных государств, включением их в круг христианских держав Европы, распространением христианства и письменных памятников (на старославянском языке или латыни). Эти процессы закономерно приводят к появлению стремлений древнесербских и древнехорватских книжников вновь осмыслить истоки своих собственных народов и государств, привлечь в данном случае и новые материалы поздней античности для вполне определенной цели, т.е. для своеобразного

"удревнения" генеалогии собственных династов и своих народов. Соответственно меняются и роль и функции материальных и письменных памятников, равно как и устных преданий; если ранее, как мы можем судить, особое значение принадлежало устной традиции и памятникам материальной культуры, а в плане носителей античной традиции – романскому населению Далмации, то уже в XI–XII вв. происходит заметное расширение круга сведений славянских книжников об античной эпохе, в частности, за счет распространения письменных источников (западноевропейского и, быть может, византийского происхождения), причем функции таких материалов четко определялись вышеназванными политическими процессами в южнославянской среде.

Наиболее показателен в этом смысле такой сложный и противоречивый источник, как т.н. Летопись попа Дуклянина (или Барский родослов). Если прежде, как мы отмечали выше, внимание южнославянского населения привлекала эпоха Диоклетiana, то теперь больший интерес вызывает бурное время Великого переселения народов, крушения Римской империи (Ув.), причем, – и это чрезвычайно любопытно, – именно с этим периодом теперь-то и связывается в Летописи появление на Балканах предков югославянских правителей и их народа. Иными словами, – если верить Летописи попа Дуклянина, – предки сербов и хорватов пришли на Балканы не в V в. (при царе Ираклии), а гораздо ранее, уже в конце V или начале VI в., вместе с готами. Не менее примечательна в данном смысле переключка данных сообщений Летописи с "Житием св.Симеона" (Стефана Немани), написанным Стефаном Первовенчанным в 1216 г.: здесь мы также можем заметить и определенное расширение диапазона рецепции поздней античности, и, с другой стороны, соединение ее с концепциями автохтонизма южнославянского населения, ознаменовавшимися в конечном счете (уже в XIV в.) возведением сербов к эпохе Диоклетiana.

ВОЗНИКНОВЕНИЕ ДРЕВНЕЙ РУСИ В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИИ СРЕДИ-
ЗЕМНОМОРЬЯ (УШ в. до н.э. – XI в. н.э.; ОСНОВНЫЕ
КОНТУРЫ КОНЦЕПЦИИ)

1. При историко-культурных исследованиях целесообразно оперировать следующими географо-историко-культурными понятиями: а) континент Евразия; б) субконтинент Европа – территория гигантского Европейского полуострова на западе Евразии, ограниченного на востоке условной линией, соединяющей Балтику и Черное море в месте их наибольшего сближения (от устья Вислы до устья Днестра); к Европе относятся также прилегающие острова и большая часть Скандинавского полуострова; в) субконтинент Азия – южная часть Евразии (не севернее 42° сев.шир.) между Эгейским и Желтым морями, ограниченная на севере морями, пустынями, горами и Китайской стеной; разделяется на два региона – Переднюю Азию и Индокитайский регион; г) субконтинент Скифия (или Сарматия) – большая часть Евразии восточнее Европы и севернее Азии; делится по Дону на Европейскую Скифию (Сарматия) и Азиатскую Скифию; д) Северная Русь – для УШ–XI вв. – часть Древней Руси севернее Смоленска; е) Средиземноморская культурно-политическая общность.

2. В УШ–У вв. до н.э. эллины юга Балканского полуострова и островов Эгеиды осознают себя "европейцами" и создают предпосылку Европейской культурной общности – цепочку полисов от Иберии до Понта. Передняя Азия (и, отчасти, Передняя Афразия) находит политическое выражение в Персидской державе (VI–IV вв. до н.э.). Одновременно нарастают тенденции к созданию Средиземноморской общности, реализованной наиболее полно в форме Римской империи, объединяющей значительные части Европы и Передней Афразии; политические центры империи находятся в Европе, а идеологическое обновление приходит из Передней Азии (христианство).

3. После падения Западно-Римской империи в центре Европейского полуострова в УП–УШ вв. происходит (на базе христианской

идеологии) слияние романской культурно-политической традиции с социальными потенциями германцев; возникает Франкская Римская империя – ядро Европейской культурно-политической общности. Политические наследники Франкской империи вместе с Восточно-Римской империей (Византией) образуют внутренне противоречивую, но несомненную Европейскую культурную общность; ее сложению способствует возникновение ислама и его социального эквивалента – Арабского халифата, объединяющего большую часть Передней Африки и отделяющего южную часть Средиземноморья от северной.

4. Возникновение и распространение сходных феодальных социальных институтов и христианской идеологии, торгово-политические связи и династические браки объединяют к концу X в. большую часть Европейского полуострова. Последний акт в сложении Европейской культурно-политической общности – подключение к складывающейся системе Руси и государств Скандинавии; скандинавы в конце VIII – середине XI вв. тревожат разрушительными набегами Европу, одновременно укрепляя ее политически и будучи внутренне "обречены на европейство". На берегах Северного и Балтийского морей в IX–XI вв. складывается североευропейская торгово-культурная общность (северное Средиземноморье). Греческая колонизация и норманские завоевания хронологически и территориально отмечают начало и завершение процесса сложения Европейской общности. Тяга скандинавов к материальным и сакральным ценностям южного Средиземноморья приводит их к быстрому включению в "систему Европы". Скандинавы вносят вклад в образование самого "морского" (Англия) и самого континентального (Русь) из государств европейской общности.

5. Прародина славян около рубежа н.э. находилась в Европейской Скифии. В VI–VIII вв. миграции славян приводят к заселению ими всего поречья Днепра, к появлению их на берегах Дуная и Волхова. Путь торговли продуктами рейнского ремесла и таежными мехами связует низовья Рейна и Волхова. В итоге в VIII–IX вв. между Балтикой и Черноморьем создается довольно однородная этнокультурная среда, социально находящаяся на пороге вызревания государств, а культурно-политически издавна ориентированная на

Восточное Средиземноморье. Через эту область, заселенную славянами, балтами и финнами, в конце УШ в. от Балтики в Средиземноморье и Переднюю Азию устремляются скандинавы. В бассейне Волхова на торгово-военно-сакральных путях, связующих по Волхову и Днепру (или Дону) области зарождения и завершения Европы (южное и северное Средиземноморья), а по Волхову и Волге (и Дону) двух враждующих наследниц Средиземноморской общности (христианскую Европу и исламский Халифат) и возникает в IX в. северорусское полиэтничное протогосударство (Северная Русь) с центром в Ладоге, а позднее в Новгороде, направляющее в 839 г. послов к византийскому и франкскому императорам.

6. Давняя ориентированность славян (и, отчасти, скандинавов) на ценности Средиземноморья приводит к тому, что их социально-экономическая активность избирает своей главной магистралью Днепр. Перенос столицы Руси в 882 г. в Киев, в центр массива восточнославянских земель, создает надежную базу для контактов со Средиземноморьем. Культурно-экономические связи с Болгарией приводят в 967-971 гг. к попытке перенести столицу Руси на Дунай. Сложение Древнерусского государства, включение его в систему европейских связей и принятие им христианства завершает к середине XI в. сложение Европейской культурно-исторической общности, соединяет северноевропейские моря и Средиземноморье, создает систему кругового водного пути вокруг Европы, обеспечивает Европе прикрытие от ударов кочевников. Русь возникает в европейской "Скифии" как европейское государственное образование. Однако принадлежность к "Скифии" в целом, географо-экономические связи с азиатской Скифией и монгольское нашествие заставили Русь позднее "обратиться лицом к востоку" и стать Россией, объединившей почти всю "Скифию", но не забывшей при этом о своей исходной "европейской закваске".

К ИСТОРИИ ВИЗАНТИЙСКОГО ПОРТРЕТА: НУМИЗМАТИКА И ИСТОРИОГРАФИЯ

Современное представление о Византии неотделимо от фресок и мозаик с изображениями императоров и святых; да и для самой Византии проблема человеческого образа была на протяжении столетий средоточием самых ожесточенных мировоззренческих споров. Естественно поэтому, что эволюция византийского портрета привлекает к себе пристальное внимание исследователей. Однако история искусства занимается не всякими изображениями: ее интересуют мозаики и иконы, стенные росписи и миниатюры на полях рукописей. За пределами ее компетенции остаются такие области, как нумизматика и литературный портрет. Как соотносятся между собой все эти сферы, еще предстоит изучить, мы же попытаемся проследить на нескольких примерах развитие портрета в византийской историографии и на византийских монетах периода так называемого "Македонского ренессанса".

В обобщающем труде по византийской нумизматике (Grierson Ph. *Byzantine Coins*. L, 1982) отмечается, что первое индивидуализированное изображение императора мы имеем от времени Льва VI (р.176; № 776), т.е. от рубежа IX-X вв. Хотя автор подчеркивает, что в принципе "предпочтение отдавалось иконографической анонимности", ему постоянно приходится делать оговорки для периода X в.: несомненно реалистичны портреты Константина VII (№ 786), Романа I (№ 824), Романа II (№ 789), Никифора Фоки (№ 791; 827), Иоанна Цимисхия (р.176; 180; 182; 184). Ф.Грирсон не усматривает в этой цепи "исключений" никакой системы, однако ее наличие весьма вероятно.

В "монашеской" византийской историографии господствовал обезличенный, деконкретизированный портрет. Вот, например, как описывает "Хроника Продолжателя Феофана" императора Константина VII: "Он был крепок телом, кожей бел, как молоко, с прекрасными глазами, с орлиным носом, широколицый, с розовым цветом

лица, стройный станом, как кипарис, широкоплечий" (Theophanes Continuatus. Bonnae, 1831, p.468). А вот изображение Романа II из той же хроники: "Он был крепок телом, с русыми волосами, с прекрасными глазами, с орлиным носом, с розовым цветом лица, стройным станом, как кипарис, широкоплечий" (p.472-473). Совершенно очевидно, что перед нами не реалистические, а идеальные портреты, в которых черты индивидуализации минимальны. Заинтересованным реалистического, психологизированного портрета в византийской литературе следует признать Льва Диакона (2 пол. X в.); его перу принадлежат описания императоров Никифора и Цимисхия, не только несущие в себе индивидуализированную конкретность, но и отражающие сюжетную противопоставленность этих персонажей: у Никифора "цвет лица более приближался к темному, чем к светлому, волосы густые и черные, глаза также черные, озабоченные размышлением, обрамленные мохнатыми бровями; нос не тонкий и не толстый, слегка крючковатый, борода правильной формы, с редкой серединой по бокам. Стан у него был округлый и плотный" (III,8). У Цимисхия же, напротив, "лицо было белым, волосы белокурые, надо лбом жидкие, глаза голубые, взгляд острый, нос тонкий, соразмерный, борода вверху рыжая и слишком суженная по сторонам, а внизу правильной формы и не подстриженная. Он был мал ростом, но с широкой грудью и спиной" (VI, 3). Эти живые портретные характеристики произвели, видимо, столь сильное впечатление на современников, что были изъяты из контекста "Истории" Льва Диакона и распространялись отдельно от нее – в частности, они были вставлены в одну из рукописей хроники Иоанна Скилицы. Несомненно, учеником Льва в этой области был великий мастер литературного портрета Михаил Пселл.

Художественный канон, которому суждено было господствовать в течение всей поздневизантийской эпохи, сложился в конце X в., в противоборстве аскетической манеры иконоборчества, грубого народного стиля 2 пол. IX в. и неоклассицизма I пол. X в. (Лазарев В.Н. История византийской живописи. М., 1947, с.72-91). Нашей задачей было показать, что бурные перемены того времени не обошли стороной и нумизматику с историографией. Это, как нам представляется, лишний раз доказывает несостоятельность традиционного взгляда на Византию как на период тысячелетней стагнации.

НЕКОТОРЫЕ РИТОРИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ "ТРОЯНСКОЙ РЕЧИ" ДИОНА ХРИСОСТОМА

1. "Троянская речь" была произнесена Дионом Хрисостомом перед жителями небольшого городка близ Геллеспонта – Илиона, стоявшего на том месте, где, по преданию, некогда была гомеровская Троя.

2. Дион берется доказать парадоксальный тезис о том, "что Илион взят не был", демонстрируя тем самым пиетет к Трое и ее потомкам, основавшим Рим. Дион утверждает, что Гомер искажил истинный ход событий Троянской войны, и обещает найти опровержение всего им сказанного "не в чем ином, как в самом Гомеровом творении" (11). Находясь в русле многовековой традиции философской и рационалистической критики Гомера, Дион вырабатывает свои собственные способы и приемы и, более того, сам описывает их, тщательно "запრятав" в текст "Троянской речи": утверждая, что Гомер подобен всем тем, кто одни события "расписывает", а другие "напоказ не выставляет", меняет события местами, "делает вид, будто говорит не то, что знают сами, а то, что услышал от других", Дион в действительности характеризует те приемы, которыми будет пользоваться, доказывая, что Троя не была взята.

3. Весь рассказ о "подлинных" обстоятельствах Троянской войны Дион влагает в уста некоего египетского жреца "весьма почтенных лет" (37), который высмеивал эллинов за то, что они "ни о чем не знают истины". Здесь угадывается и намек на способ подачи материала, характерный для греческой историографии (так Вторая книга "Истории" Геродота, в которой и затрагиваются события Троянской войны, изобилует ссылками на жрецов-рассказчиков), и пародирование начала платоновского "Тимея", где выведен некий египетский жрец, "человек весьма преклонных лет", упрекавший эллинов за то, что они не хранят память о своей подлинной истории (21с – 22 в).

4. Дион свободно контаминирует различные эпизоды "Илиады" доказывая, что в действительности Ахилл был убит Гектором, он составляет целый рассказ об их поединке из эпизодов, относящихся к разным моментам времени и даже к разным героям: битва

Ахилла со Скамандром (XXI), единоборство его с Энеем (XXI), погоня за Агенором (XXI), усталость Ахилла (деталь, внесенная самим Дионом, но весьма существенная для его последующих выводов). Описывая неудачную погоню Ахилла за Агенором, Дион преобразует повествование, опуская важную для эпоса деталь: неудача Ахилла вызвана не его усталостью, а тем, что он гонится за самим Аполлоном, принявшим агеноров облик.

5. Многочисленны более мелкие детали, меняющие представленную Гомером картину выгодным для Диона образом. Ио оказывается попавшей в Египет "как просватанная невеста" (48): так Дион доводит до логического конца упомянутую Геродотом версию о добровольном побеге Ио с финикийцами (I, 5). Приаму приписывается обещание царской власти для Энея, хотя у Гомера говорится только о притязаниях Энея (XX I79) и обещании Посейдона (307). Об Аянте говорится, что его убил Гектор: основанием для этого послужила, видимо, одна из деталей предания об Аянте - он убил себя оружием Гектора.

6. Иногда Дион следует историографической традиции, чаще всего - не до конца, уклоняясь в нужный момент в выгодную для себя сторону. Так историю с Еленой он совершенно по-геродотовски рассматривает в перспективе политических взаимоотношений Европы и Азии, с той лишь разницей, что Геродот (II, II2) не отрицал факта похищения Елены и видел в этом звено в цепи раздоров; Дион, утверждавший, что Елена была выдана замуж за Париса, усматривал в этом шаг на пути сближения Азии и Европы. Использует Дион и один логический ход рассуждений Геродота. Если бы Елена была в Трое, - говорит Геродот, - то Приам и троянцы не стали бы подвергать себя опасности из-за наложницы Париса и отдали бы ее ахейцам (II, I20). Геродот заключает из этого, что наиболее достоверной является та версия предания, по которой Елена в течение всей войны оставалась у Протея. Словно вторя ему, Дион говорит: "Разве стерпели бы братья или отец, чтобы жители города погибали и вся Троя подверглась опасности разрушения Парисова воровства ради?" (66). Вывод Диона иной: Елена была женой Париса и троянцы вели справедливую оборонительную войну.

7. Утверждая, что ахейцы были слабее троянцев, не готовы к войне, и потому не смогли установить господство в Трое и вынуждены были "пахать землю на Херсонесе и ездить за вином на

Лемнос" (78), Дион точно следует Фукидиду (I.II,I,3).

8. Некоторые освященные исторической традицией подробности Дион усиливает, делает их более значимыми. Так постоянно подчеркивается малоазийское происхождение Пелопса: Дион заставляет эту деталь не однажды в ходе речи служить "троянофильской" идее.

9. Так Дион, в одном точно следуя традиционным версиям предания и историографическим источникам, в другом компилируя различные детали и изображая свои собственные версии, изящно доказывает парадоксальный тезис, продемонстрировав и свое риторическое искусство, и блестящую эрудицию, и пиетет к Трое - городу, выходцы из которого основали Рим.

БАЛКАНО-СЛАВЯНСКИЙ БАДНЯК В ОБЩЕСЛАВЯНСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

Обряд, связанный с рождественским поленом бадняком (далее Б.), известен главным образом в его сербском и болгарском варианте (далее вар.), отличающемся обилием ритуальных действий; остальные вар. часто не учитываются в научной литературе, при этом локальные вар. с ограниченным числом действий нередко воспринимаются как ущербные, стертые. Такое понимание во многих случаях ошибочно. Сербско-болг. вар. можно препарировать при синхронном сравн.-типологическом анализе в качестве некоего суммарного эталона вариантов обрядовых действий, содержащего следующую сумму и последовательность ритуалов: срубание Б., несение к дому, постанка во дворе у дома, внесение в дом, встреча Б., положение на очаг, лобызание Б., кормление, битье очага/Полазником/, сторожение Б., пережигание Б. на две половины, сохранение головешки от Б., пелла от Б. для разнообразного вторичного использования. При этих действиях существенны такие показатели как величина Б., порода дерева Б., число Б., способ их укладки на очаге, половозрастные и социальные характеристики участников обряда и т.п. Сравнит.-типологическое описание обряда Б. (см. опыты И.Седаковой, А.Плотниковой), также как и его картографирование (см. опыты Н.Костича) важно само по себе и для решения историко-генетических проблем, связанных с Б.

Проблемы генезиса обряда Б., впрочем как и многих других обрядов (полазник, додола-пеперуда и т.п.), можно исследовать в двух основных аспектах. Первое - в аспекте внешнего сравнения: а/ с генетически близкими традициями (индоевропейской, уже - балтийской и др.), б/ с генетически не родственными традициями (кавказской и др.). Второе - в аспекте внутреннего сравнения, т.е. в пределах славянских традиций: а/ в узком плане (сербскохорватской, шире - южнославянской), б/ в широком плане (общеславянском). Поскольку в лингвистике и особенно в этнографии помимо генетического родства, типологического подобия, географической (контактной) близости принято понятие союза (языкового союза, культурного союза), то происхождение об-

ряда Б. может рассматриваться и в этом последнем аспекте - сравнения в пределах балканского союза. Именно так во многих случаях и определялся генезис Б. (см. работу Ш.Кулишича и др.). Вероятно, наиболее правильным с методологической и фактической стороны было бы произвести сравнение по всем указанным параметрам и потом выполнить сравнение результатов этих сравнений. Однако сейчас мы попытаемся наметить возможность лишь одного внутреннего - внутриславянского сравнения. Для выполнения этой задачи необходимо предварительно изложить малоизвестный, почти не введенный в науку материал.

В канун последней войны Т.Маркович опубликовал свои полевые записи по рождественским обрядам католиков из Боснии и Герцеговины (*Etnografska istraživanja i gradja, knj.II, Zagreb, 1940, s. 5-86*). Записи свидетельствуют, что во многих местах этой зоны Б. выступает в обряде, имеющем только первые три из перечисленных выше действий, а именно - срубание (без ритуала), несение к дому и постанова Б. во дворе у дома, в то время как последующие действия - внесение в дом, сжигание на очаге и т.д. отсутствуют. Так, в Средней Боснии в Сочельник выполняют простейший ритуал: срубленное деревце прислоняют к фронту дома, и оно стоит так все Рождество (ок.Травника), дубок приносят к дому и оставляют там до Нового Года и дольше (там же), зимний дубок (с сухими неопавшими листьями) кто-то из детей приносит к дому (ок.Жепчи), - и ритуалы более сложные: в Сочельник до восхода солнца молодой парень срубает зимний дуб высотой до стрехи, приносит его на плече и ставит у дверей дома, при этом через двери происходит ритуальный диалог с хозяином, который затем выходит с решетом полным овса, сыплет пригоршню овса парню в глаза и обсыпает Б. Парень произносит ритуальное благопожелание (*Rodilo ti i po zemlji, i po drvetu, i po kamenu!...* и т.д.) и прислоняет Б. к стене дома с восточной стороны. Затем парень входит в дом, снова приветствует (*Faljen Isus! Čestitam vam Badnji dan!*), получает от хозяйки ритуальную булочку, а хозяин желает его сливовым деревьям благополучия и урожая. Б. же стоит у восточной стены до конца Рождества, после чего он может быть разрублен на дрова и сожжен. В некоторых местах Б. (ветка зимнего дуба) может быть заткнут за стреху. В Сев.-зап. Боснии в с.Дебеляци (ок.Баня Лука) Б. даже вносится в дом (единственный случай!), но тут же выносится. Весь ритуал выг-

лядит так. Молодой парень идет в лес, выбирает небольшое (до 2-х м) дерево лесного ореха, крестится, читает несколько раз "Отче наш", рубит дерево, несет его домой и прислоняет к внешней стороне дома. Когда все просыпаются и встают, он входит в дом с Б. и произносит благопожелания, на которые ему отвечают. В конце парень возглашает *Badnjak na kuću* (на дом), *kolač na ruku!* и получает в ответ от хозяйки сакральный хлебец *kovrtanj* со словами: *Ето, sine, živ i zdrav bio i do godine badnjak na kuću metnuc!* Все завершается тем, что хозяйка сначала сыплет парня и Б. житом, пшеницей и кукурузой, а затем парень выносит Б. и помещает его на крыше дома. Все действие совершается в Сочельник до восхода солнца. В Сев.-вост. Боснии в с. Жеравце (ок. Дервенты) все ограничивается тем, что над дверью затыкают сосновую ветку. Во многих селах Сев.-зап. Боснии Б. — сухая ветка, затыкающаяся под стрехой и остающаяся там надолго. В той же зоне Б. может быть сухой дубовой веткой, висящей над дверьми под "рогом" крыши. В селах, расположенных у устья Савы, дети приносят дубовую или сосновую ветку в Сочельник до рассвета и прибавляют ее к входным дверям. Эта ветка остается на дверях целый год, а то и дольше. Кроме того маленькую веточку вносят в дом и затыкают ее за балку, либо за какую-нибудь картинку или фотографию. В Герцеговине (ок. Стольца) в Сочельник срубали три Б., привозили их и прислоняли к стене дома. Ритуал обычно сопровождается словами, указывающими на место, куда кладут бадняк: *Badnjak na kuću, kolač u kuću!*, *В. на kuću Bog i Gospa u kuću!*; *Bog i Vožić u kuću, В. на kuću!*; *В. на kuću, Vožić u kuću!* (Сев.-зап. Босния, ок. Котор Вароши, Бани Луки, Приедора); *В. pred kuću, Vožić u kuću!*; *Bog u kuću, В. на kuću!*; *В. на kuću, Badnjica* (Сочельник) *u kuću!* (Сев.-вост. Босния, ок. Дервенты и Босанского Брода).

Следует отметить, что в боснийско-католической среде встречаются и случаи внесения Б. в дом и сжигания Б., но, как правило, не в одних и тех же населенных пунктах или зонах. Кроме того, обряды принесения Б. к дому (на дом) и хорватские обряды ношения деревца в день св. Юрия (или 1 мая) находятся географически как бы в дополнительном распределении. Почти прямое соответствие описанному боснийско-католическому обряду Б. находим в полесском троичном обряде принесения трех березок либо одной березки (или дуба, клена и т.п.) во двор и постановки их у две-

рей или окон (см. нашу статью в сб. "Слав. и балк. фольклор" 1986). Аналогичный обряд характерен для многих белорусских, украинских и некоторых великорусских зон, притом украинская Маре-на является купальским обрядом. С другой стороны, боснийско-католический Б. имеет близкое соответствие в словенском обряде принесения в Сочельник деревца или веток (сосны, дуба) во двор (реже в дом) и затыкания их за двери и окна дома. Этот же ритуал известен австрийцам в зонах их контактов или смешения со словенцами (Каринтия, Штирия). Другой чертой Б., сближающей его с украин. колодием и литовск. kalādė 'колодка', является пеленание Б. и кормление его, о чем уже была речь на II-ой Балто-славянской конференции (Москва, 1983), однако по этому вопросу имеются новые данные из южно- и восточнославянских зон. Европейская география Б. 'большое полено', в отличие от Б., описаного выше, - Португалия, Испания, Франция, Бельгия, Британия, Греция, Албания, Румыния - и наличие аналогичного Б. на Кавказе выводит Б. из чисто балканской проблематики в проблематику средиземноморскую и шире - кавказско-европейскую.

Предварительный вывод из всего сказанного может быть следующий. Южнославянский Б. типологически и генетически не един. Он содержит в себе разные черты, из коих одни можно квалифицировать как славянские и балто-славянские (с выходом в индоевропейскую перспективу), другие - как балканские (с выходом к той же перспективе), третьи - как результат воздействий и влияний в широких ареалах этнокультурных традиций.

А.Б.СТРАХОВ

ЭЛЕМЕНТЫ СРЕДИЗЕМНОМОРСКОГО КУЛЬТА ОСЛА В РИТУАЛАХ И ВЕРОВАНИЯХ БАЛКАНСКИХ СЛАВЯН

Подобно тому как сфера этикета и морали сохраняет демотивированные рекомендации и запреты, восходящие к уже забытым древним верованиям, сфера техники и способов наказаний, в свою очередь, содержит реликты десакрализованных ритуалов. Катание на осле (нередко задом наперед) у католиков юга и юго-запада Европы известно в качестве карнавального и церковного наказаний. У южных славян эта позорящая акция применяется обычным

семейным правом. В Сербии нецеломудренную невесту, голую, сажали на осла лицом к хвосту. Хвост давали ей в руки или засовывали в рот, и так возвращали матери. В Боснии аналогичным образом поступали с вдовой, родившей копиде, гоня в таком виде из села в село (Ђорђевић 1958). В Сев.-запад. Болгарии, посадив задом наперед на ослов, провозили по селу незамужнюю блудницу и ее партнера. У ворот домов процессия останавливалась, и их обитатели плевали в лицо прелюбодеям (Маринов 1981). В Добрудже считали, что следствием супружеской неверности и отсутствия девственности у невесты могла быть засуха (Генчев 1974). Последнее предвещало засуху и по верованиям Варненско. Девушку, родившую вне брака, катали на осле, и это прямо осмыслялось как акция, предотвращающая засуху (Попов 1904). Тяжесть этих проступков определялась пониманием их как актов и результатов нарушения космического порядка воспроизводства, как нечистоты, могущей вызвать очистительную реакцию со стороны "небесного огня", т.е. засуху. Поэтому общество брало на себя инициативу в наказании (т.е. очищении) преступников и, предотвращая нежелательное солярное очищение, провоцировало плевальное, заимствуя карательно-очистительные акции из репертуара обрядов вызывания дождя. В традициях ареала, примыкающего с востока к Средиземноморью, катание женщины на осле непосредственно входит в обряд вызывания дождя. Так, в Моксе женщины купали в роднике осла, подрисовывали ему глаза, одна из них с ружьем садилась на осла лицом к хвосту, брала его в руки вместо недоуздка и так ехала на пашню, где прогоняла пахарей выстрелами в воздух (Орбели 1982). В Абхазии (Лыхны) на осла сажали куклу в женском платье, подвозили к реке, ссаживали куклу на застеленный соломой плот и, зажегши солому, пускали плот по течению. Затем старались загнать осла в воду. Осел, наконец, пересекал реку и на берегу начинал кричать. Крик осла был верным знаком скорого дождя, условием и итогом обряда. (А...ъ 1871). У арчинцев и аваров обряды с участием осла вытеснены обрядом типа Додола, но терминология хранит о них память. Ср. арчин. Хіѣлmin дѳгі 'улитка' (букв.: 'дождевой осел'), 'обряд вызывания дождя и его главный персонаж'. В роли "дождевого осла" выступает мальчик, одетый в конусообразный сплетенный из травы балахон. Его с шумом водят по селенью и обливают водой. Аварск. ЦіадалхІама (букв.: 'осел дождя, дождевой осел') обозначает 'улитку', а также 'одеяние, сплетенное из тонких зеленых пруть-

ев (или особой ядовитой травы), в котором во время засухи кто-нибудь ходит по аулу, а следующие за ним дети обливают его водой, вызывая этими действиями дождь'. К семасиологической модели: 'дождевой осел' → 'улитка' ср. принадлежащую к области терминологии плювиальной магии модель: 'осел' → 'мокрица', реализованную в лезгин. лам, др.-греч. ὄνος, лат. (из греч.) onisko(/u)s, болг. магарѐнце.

О связи культа осла с "водой" в верованиях греков, итальянцев и иудеев говорят материалы античных авторов (Plut. Mar. XXXVIII, Alex. LXXVI, Qu. conv. IV, 5; Tac. Hist. V, 3-4), о связи с дождем у славян свидетельствуют фразеологизмы: болг. магарѐшки дъжд "грибной" дождь, дъжд ще вали, магаретата играят; с.-х. играју се магарци, биће кише (Koseska 1972, Икономов 1968). Катание женщины на осле есть, по-видимому, реализованная на предметно-действенном уровне метафора слития с ослом (ср. др.-греч. ὄνοβάτης 'сажаемая верхом на осла (наказание неверных жен на Эвбее)' и ὄνοβάτης 'случать с ослом'). Мотив ритуального ослоложества проглядывает в вариантах карфагенской надписи: "Deus christianorum Onocoëtes /Onochoetes/ ΟΝΟΚΟΙΤΗΣ (Tertull. Ad nation. I, 14; Apolog. 16), в ряде эпизодов романов Апулея и Лукиана (см.: Фрейденберг 1978). К этому мотиву, возможно, восходят азербайджанская рекомендация кататься на осле тем девушкам, кто долго не может выйти замуж (Велибеков 1904), карнавальное позорящее вождение в Аbruццо верхом на осле мужчины, у которого в этом году родилась девочка (Ровинский 1887), а также северодалматинское поверье, по которому, если найти место, где радуга спускается с неба на землю, и на этом месте повалиться на землю, ослица родит мыаденца (Толстой 1976). В последнем примере отметим скрытое присутствие темы будущего дождя, предвещаемого радугой. Функция ритуального ослоложества состоит в подчеркнутом осквернении, в резкой хаотизации порядка воспроизводства, которые должны спровоцировать очистительный дождь. Этой ритуальной ролью осла и объясняется то, что впоследствии его культовый образ обрастает связями с "водой", "плодородием", а по мере забвения конечной лустрационной цели ритуала и актуализации мотива осквернения принимает негативную окраску. Южнославянские изготовители черепицы и кирпичей (Велес, Битоля, В.Тырново, Сврлиг, Джевджелия), заинтересованные в бездожде, вызывали засуху, закапывая в землю живого осла, нередко

при этом перевернув его на спину (Гъбюв 1900, Ецов 1900, Ковачев 1914, Ђорђевић 1958, Арnaudов 1971). В Хомоле, Враньском и Пиротском окр. осла заменяли кошкой. Прекратить засуху можно было вырыв животное и (реже) бросив его в воду.

Перевоорачивание осла, подобно "перевернутой" позе женщины верхом на осле, символизировало отведение, отгон стихии (дожда или, наоборот, засухи) или шире: "перевоорачивание" глобальной метеорологикосмической ситуации в целом. Отрицательная целевая установка обряда способствовала нагнетанию в нем элементов антиповедения (хоронят живого осла, вверх ногами). Это наводит на мысль, что и сами похороны есть антиакция, противопоставленная, быть может, какому-то обряду или верованию, где осел представлен родящимся, воскресающим и под. Такие мотивы были характерны для некоторых толков иудаизма, раннего христианства и гностицизма и достаточно живучи в средиземноморском ареале. С другой стороны, отрицательно маркированным мог быть факт захоронения осла в земле. Ср. т.наз. "ослиное погребение", применяемое иудеями по отношению к преступникам, которым отказывали в оплакивании и захоронении в освященной земле ("Погребеніемъ ослимъ погребет-ся, влачимъ изверженъ будетъ внѣ вратъ Іерусалима" - Иер. 22:19). Между тем, ряд культурных традиций склонен видеть причину засухи в осквернении земли, выражающимся в нарушении погребальных запретов и рекомендаций, эквивалентных иудейским. Эти типологические и ареальные параллели, а также факты иудейских и древнеегипетских верований, связывающих культ осла с "водой" и "небесным огнем" - двумя очистительными стихиями - позволяют предположить, что "ослиное погребение" иудеев восходит к ритуалу, целью которого было избежать осквернения земли и тем самым повлиять на метеорологическую ситуацию, и этот предполагаемый ритуал, либо его балканский аналог стали источником южнославянского обряда вызывания засухи.

ОБ ОДНОЙ ГРЕКО-СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРНО-ЯЗЫКОВОЙ
ПАРАЛЛЕЛИ

На фоне следов продолжительных контактов языков и культур греков и славян, осуществлявшихся в исторически обозримое время, особый вес приобретает древние "доисторические" изоглоссы и изодоксы, связывающие мир древних греков и молодой мир варваров. В текстах Гомера (II, 314-318, 324-325; Уп, 170-172, 175-177, 181-184; ХУ, 190-191; ХХIII, 352-357, 861-862; ХХIV, 400; Од. IX, 331-333; X, 206-207), Эсхила (Sept. 458-460); Софокла (Ant. 396, El. 710), и Геродота (lib. III, cap. 128) привлекает внимание ряд эпизодов, повествующих о гаданиях посредством выбрасывания (точнее: вытряхивания) жребия из шлема. Жребии (κλήρους), кусочки дерева, помеченные участниками гадания, складываются в шлем. Затем один из участников обряда т р я с е т ш л е м до тех пор, пока один из жребиев не вылетит из шлема. Такова основная процедура гадания. "Илиада" дает дополнительную информацию относительно этого ритуала. Шлем трясут, отвернувшись, не глядя (ἄφ' ὀφθαλμοῦ - букв. 'глядя назад'). Глашатай предъясняет всем участникам жребий, обходя их справа налево (δεξιῆ' ἐνδέξια), посо- лонь. Похоже, что фраза λαοὶ δ' ἤρθησαντο, θεοῖσι δὲ χεῖρας ἀνέσταν ('люди молились, воздевали руки к богам'), встречающаяся дважды (II. III, 318; Уп, 177), описывает акцию, входящую в обрядовый комплекс, а не является loc. com. поэмы Гомера. Впрочем, нас интересует основной момент гадания: вытряхивание жребия из шлема и глагол, который манифестирует эту акцию. В этой функции преимущественно выступают формы глагола κάλλω : κάλλε(ν) impf. 3sing.; κάλλον impf. 3pl.; κάλλομεν impf. 1pl.; ἐπάλλετο impf. med. 3sing.; ἐπῆλαν aor. I. 3pl., а также формы πεκάλασθε и πεκάλασθαι, обычно толкуемые как "удвоит. мед. аор." от κάλλω (см.: Chantraine III, Дыбо 1981), но скорее являющиеся перфектными образованиями (2pl. и inf.) от слабо зафиксированного глагола κάλλασσω 'бросать жребий', - отыменного производного от κῆλος 'жребий' (ср. пару: κλήρος 'жребий' — κληρώ 'определять метанием жребия'), в свою очередь образованного от глагола κάλλω (см.: Chantraine III, Frisk II). В качестве ближайшего соответствия греч. κάλλω 'размахивать, потрясать, встряхивать, раскачыв-

вать' приводят слав. *rbǫliti, *poljǫd: *palati 'трясти, махать, раскачивать, отвешивать' (см.: Vaillant 1966, Machek 1971, Дыбо 1981, Николаев, Старостин 1982). Появление значения 'веять' у этого глагола связано с особой архаической техникой веянья: зерна резко встряхивались в деревянном корытце—"ночве" (реже: в сите, в ковше), легкая шелуха отлетала, подхватываемая слабым ветром. Глагол *vejati манифестировал менее экономичный способ: при сильном боковом ветре зерна подбрасывались лопатой. В Полесье, на Волыни и в Моравии зафиксированы святочные девичьи гадания, которые, с одной стороны, связаны с архаической техникой и терминологией веянья ("поланья"), а с другой — целым рядом ключевых моментов, таких как помещение предметов, представляющих гадающих, в некоторую емкость, встряхивание этой емкости, маркированность первого выпавшего предмета — разительно напоминают древнегреческие гадания. "Крайкі завѣнуть (=пояса туго скрутят), кладѹть ѹ ночбѹку, да п а л а ю т ь : чья вѣлететь перша, та вѣйде скоріш зѹмуж" (Малоритский р.Брест. обл.) "П а л а л и й паясы и насавикі. Нѹ, кожда свой прѣметити насавик и п а л а е : чий вѣлетити папѣред, тѣй зѹмуж папѣред пѹйде (Городнянский р. Черниговской обл.). "Хфартукі кїдали и п а л а л и ѹ начбѹках на Кутѹю" (Черниговская обл.) и др. В Моравии все домочадцы складывали свои пояса в корыто (*na pesku*) и затем слегка подкидывали (*opřalaji*) их вверх в этом корыте: чей пояс первым вылетит — тот вскоре умрет. Пояса трясли ("палали") также в переднике и подоле (Ратновский р. Волинской обл.). Передник, подол юбки, пола одежды, а также скатерть используются в сходной функции и в святочных гаданиях великорусов. Сохраняется название и основного обрядового действия: полоть, полю (снег) и содержание акта: трясение, раскачивание. Однако в русских гаданиях связь гадания и самого термина полоть с веяньем во многом утрачена и затемнена: "Ну, а тб артебљу побегім на перкрѣстки ложіцы, сь н е х п а л о т ь . Придѣм, ф падбл снѣгу насїплем, трясѣм и приговариваем: "Палю, палю снѣжок, Палю, палю бѣленький, Ты залай, залай, сабачушка, На сьвѣкравам дварѣ. Прям на снѣх лажімсї пластом фси" (Селижаровский р. Калининской обл.). Большая сохранность первичной функциональной семантики видна в неспортизованной записи середины XIX в.: — полоть снег: "в светлую ночь девушки выходят за ворота, обращаются в ту сторону, с которой дует ветер и бросают противу него снег.

Если падение было скорое и громкое – то быть замужем за молодым; если упало глухо и криво, то быть за глухим или стариком". Здесь имитируется другой способ веянья (см. выше). Ср. гадание, где утрачен термин полоть (ср., впрочем, половни), но сохранена семантика веянья: "В Васильев вечер выходят с решетом на зады к половням и, просеивая снег, приговаривают: " п о в е й , п о в е й , белый снег, залай, залай, собачка на свековором дворе" (Сергачский у. Нижегородской губ.). Включение в новогоднюю обрядность магических актов, имитирующих сельскохозяйственные операции (сеянье, боронование, молотьбу, пахоту) в целях продуцирования плодородия на год вперед – явление, известное славянам и другим народам. При этом ориентирующийся на воспроизведение технических операций ритуал (календарный или оккациональный), как правило, консервирует и сакрализует архаические технические приемы и атрибуты. Славянские параллели позволяют предположить, что и греческое гадание имело аналогичную внеобрядовую основу – имитацию примитивного способа веянья, и, тем самым, восстановить для глагола $\pi\acute{\alpha}\lambda\lambda\omega$ факультативное значение 'отвеивать' – среднее звено в семантической цепочке, фиксируемой древнегреческими литературными текстами: 'потрясать, раскачивать' → 'гадать посредством выбрасывания жребия'.

Н.МИХАЛЕВА, Б.Н.ПРОЦЕНКО

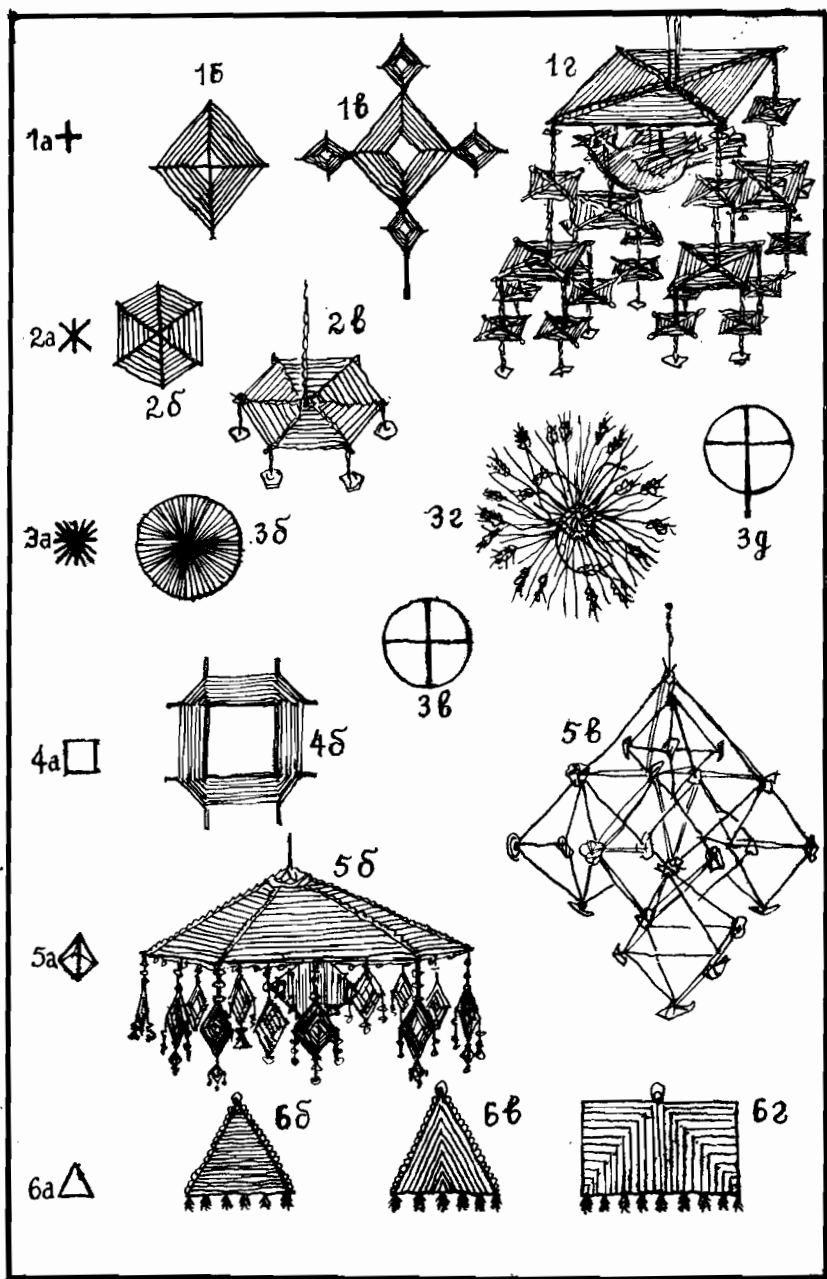
ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ НЕКОТОРЫХ ЭПИЗОДОВ И ТЕРМИНОВ БОЛГАРСКОГО СВАДЕБНОГО ОБРЯДА

Исследователи болгарского свадебного обряда М.Арnaudов, Р.Славейков, Й.Коев, Г.Михайлова, Х.Вакарелски, Д.Маринов и др. сосредотачиваются на описании как самого обряда и его локальных специализаций, так и его атрибутов (одежды, танцев, свадебного хлеба, знамени и под.), оставляя за пределами своего внимания историческую и особенно лингвистическую проблематику (немногочисленные исключения – работы И.Георгиевой, Г.Д.Златковской – не претендуют на исчерпывающее ее освещение). Вместе с тем сложный характер этногенеза болгар и их обитание на перепутье разнообразных культурных традиций делают возможной и необходимой именно диахроническую этнолингвистическую интерпретацию этого важного

элемента народной культуры, причем на данном этапе исследования представляется целесообразной раздельная трактовка этнических и лингвистических фактов. Сохраняя генетическую преемственность с общеславянским обрядом, болгарская свадьба своеобразно усиливает или ослабляет значение того или иного эпизода, что особенно показательно на фоне, например, восточнославянской традиции. По мнению авторов, к первым относятся следующий за помолвкой (болг. годеж) обряд сечене на свадбата (притвърдак – Родопы, агърлък – Брацилово) 'выкуп за невесту', в котором усиление элемента "купли" невесты произошло в силу пересечения праславянской традиции с византийско-римской, заменившей новым значением первоначальный смысл обряда, что особенно наглядно подчеркивается архаическим характером элемента агърлък в районе Пловдива, где он воспринимается как простое вознаграждение матери, вырастившей невесту; а также все элементы свадьбы, связанные с использованием воды, в которых можно видеть субстратное, фракийское влияние культа змеи. Ко вторым следует отнести так называемый "посад" жениха и невесты, трансформировавшийся в Болгарии в ритуальное бритье жениха, которое получило самостоятельное значение не без тюркского, в том числе малоазийского, влияния. Дальнейшего осмысления требуют такие элементы, как обсичане на свадбата, говей и др. В болгарском свадебном обряде архаичные элементы сохранились лучше, чем термины, их обозначающие. В большинстве своем новые термины представляют собой заимствования либо из греческого (болг. армас, босилек, калезма, каселя, лангита, магдан и др.), либо из турецкого (болг. тестимел, шамия, бохча, дулак, агърлък, чеиз и др.); оба языка выступают как посредники при заимствовании из иранских (хамбар, чимшир) или арабского (аптерия, никях/ф) языков. Важно при этом, что, обозначая разные элементы обряда, эти заимствования явно тяготеют к новациям болгарской свадьбы, например новому пониманию выкупа невесты. Существенным оказывается и тот факт, что болгарский язык становится центром распространения свадебных терминов языков Средиземноморья в другие языки балканского ареала – румынский, сербско-хорватский, арумынский, албанский. Развитие элементов свадебного обряда, сопровождаемое интенсивным пополнением терминологией иноязычного (южного и юго-восточного) происхождения, свидетельствует о содержательном обращении болгарской свадьбы к средиземноморским традициям.

О СОЛОМЕННОМ НЕБЕ И ТРЕУГОЛЬНОЙ БОРОДЕ

Имеются в виду плетения из ниток, волос, волокон растений, соломы, применяемые в ритуальных и магических целях. Типология этих культовых предметов стала возможной благодаря работе В.Фоя¹ и намечена Т.Севериным². Ритуальные плетения существуют в культурах всех континентов, представляя собой едва ли не универсалию, достаточно загадочную. Они связаны с символикой креста, т.к. наиболее распространены их варианты, где исходным структурным элементом являются две крестообразно-скрепляемые палочки (рис.1а), при оплетении которых возникает четырехугольники (рис.1б). Если число палочек увеличивается, и каркас, мультиплицируясь, из крестообразного превращается в звездообразный (рис.2а), образуются многоугольники с большим числом сторон (рис.2б). Чем больше число лучей, тем ближе многоугольник к кругу, который в данном случае будет лишь частной разновидностью многоугольника (рис. 3б). Если многоугольник жесткий, форма может сохраняться самими его гранями; тогда внутренняя опорная структура опускается, и получаются редко встречающиеся пустые многоугольники (рис.4б). Если многоугольник имеет нуждающиеся в креплении мягкие грани (например, из наизванных на нитку соломин), возможно применение не только внутренней опорной конструкции, но и внешней; тогда возникают пирамиды (рис.5а): крест как структура двумерного пространства в трехмерном пространстве превращается в пирамиду, они изофункциональны. Все названные конструктивные элементы, преимущественно однако однородные, могут соединяться в более сложное целое (рис.1в, 1г, 2в, 5б, 5в), число чрезвычайно сложное, в свою очередь обрастающее вторичными деталями (например, в виде цветов, перьев, раковин, бубенчиков и т.п.), многие из которых имеют способность, сохраняя функцию целого, обособляться и порождать собственные формы, особенно способом того же мультиплицирования (отсюда гирляндобразные структуры). Простым четырехугольным и многоугольным, а также круглым плетениям принадлежит не совсем обычная роль в культурной истории, т.к. из архаичной сферы традиционных культов они переходят в область техники, в частности бытовой, и, подобно крестообразным формам, используются в функции антенн, широко



распространенных в сельской местности и провинциальных городах (так называемые восьмерки и пауки). Устанавливаемые на высоких местах перед домами, на коньках крыш, у печных труб, они придают деревенским улицам некоторых районов настолько экзотический вид, что невольно обращают на себя внимание.

Рассматриваемый тип традиционных плетений существует в Северной Африке, Малой Азии, Индии, Тибете, Сибири, Америке (Калифорния, Мексика, Боливия, Аргентина), Индонезии, Меланезии, Микронезии, Полинезии, Австралии. Среди европейцев они характерны, главным образом, для германцев и славян, встречаясь также у балтов, на финноугорских землях (Венгрия, Эстония, Финляндия³) и у албанцев. Их ареал охватывает центральную и северную Европу, огибая романские территории. Южной и северной его границами служит побережье Средиземного и Норвежского морей, западной – государственная граница Франции; восточная же граница, которая по Т.Северину проходила через Польшу, в ходе полевых исследований, в частности, полесских, отодвигается все дальше на восток. В культурах Австралии, Америки, Дальнего Востока ритуальные плетения с крестообразной основой связаны с культом мертвых и гораздо реже применяются в функции апотропеев. Их помещают в устанавливаемых на могилах сосудах с зерном (о.Бали) и на могилах умерших во время родов женщин (Индия), укрепляют на вершинах гробниц вождей племени (о-ва Фиджи), вкладывают в пелены мумий и предназначенные для покойных жертвенные корзинки (Перу), вставляют в глаза искусственных голов мумий (Антиохия), прикрепляют к увенчанной изображением птицы мачте "корабля душ" (Суматра), используют в качестве прибора в сеансах ясновидения (шаманы Мексики), подвешивают над алтарными фигурками и масками (Калифорния), внутри жилищ (Аргентина), устанавливают на крышах (Новая Гвинея). Ими также украшают головы во время религиозных церемоний, щиты (Суматра, Гавайские о-ва, Меланезия, Микронезия, Боливия). Особо широкое применение находят они в ритуальных танцах (Австралия, Меланезия, Микронезия, Аризона в Америке). Традиционные плетения в Европе часто связаны с рождественской соломой. Здесь выделяется два их функциональных типа: в Германии и Дании доминирующей для них является функция апотропейная (считается, что они отгоняют ведьм, позволяют их распознавать, отгоняют злых духов и т.п.), которая, по мнению Т.Северина, заимствована ими у трав и зелий, используемых в этих местах для подобных целей,

в то время как в других германо-славянских областях - вегетативная. Последнее, как заметили еще Н.Е.Гаммерштед в Швеции⁴ и Ст.Понятовский в Польше⁵, объясняется их прямой или опосредованной связью с обрядностью жатвенного цикла, в частности, с дожничными венками. Названные функции не всегда бывают выражены в эксплицитной форме, т.к. на бытовом уровне ритуальные плетения могут осмысливаться в качестве обычных или праздничных украшений жилища, соответственно описываясь в национальных научных традициях как произведения народного декоративного искусства.

Современные функциональные различия не стирают однако более глубокого семантического единства европейских традиционных плетений. Как в германских, так и в северных славянских диалектах их названия находятся в неожиданном соответствии с их антеннообразным обликом и строятся на метафорах неба, в том числе космогонических: "паутина" (белорус. диал. паук, польск. pałak), "сито" (белорус., укр. диал. сито, сэто), "соломенное небо" (нем. Strohimmel), "мушиное небо" (нем. Fliegenhimmel, чеш. muší raj) и т.п. Метафора "мушиного неба" раскрывает в них ту же связь с миром умерших, которая свойственна им в экзотических культурах, поскольку мухи (как и само жужжание) являются здесь одним из самых стабильных образов душ умерших, спящих, занимающихся колдовством и даже просто бодрствующих живых людей (поверие о том, что в доме зимует столько мух, сколько в нем душ). Тот же мотив, очевидно, обуславливает тяготение ритуальных плетений к моменту зимнего солнцестояния, когда взаимозависимость мира живых и мира умерших бывает особенно заметной. Наконец, основной материал плетений - солома - свидетельствует о том, что они повсюду испытали здесь влияние земледельческого мировоззрения; в этом смысле европейская ситуация, рассматриваемая в более широком контексте, может сравниться лишь с мексиканской, где оплетенные кресты на шестах прямо обозначают богов земли, месяца и солнца и втыкаются в землю во время празднования дождей. Европейская земледельческая мифология жестко связана с одной разновидностью ритуальных плетений, локализуемой в пределах средиземноморского ареала. Это известные балканские жатвенные "бороды", особенностью которых является треугольная форма (рис. 6б, 6в), часто выступающая в виде изображения треугольника на общем фоне четырехугольного плетения (рис. 6г). Ареал треугольных плетений в настоящее время не может быть очерчен с необходимой точ-

ностью. Известно только, что они встречаются также на африканском побережье (например, в Марокко) и могут образовывать механические контаминации с итальянскими и греческими веретенообразными плетениями, напоминающими восточные клетки для кузнечика (например, дожиночные венки в Словении), а северная их граница не заходит далеко вглубь европейского континента (ср., например, комментарий IO на с.204 к рис. "козьей бороды" в монографии А.Попеску, где описывается распространение рассматриваемых форм в Румынии⁶). Можно ли видеть в средиземноморских плетениях соответствие севернославянским пирамидообразным "люстрам" (мультиплицированный треугольник), которые иногда вызывают мысль о вторичном влиянии общеобразовательной школы на некоторые формы традиционной культуры (рис.5в)? Можно ли видеть в них аналогию символам типа "всевидающего ока"? Каким образом вписываются они в существующие представления о семантике троичности, в частности, в ее земледельческом аспекте? Уточнение картины географического распространения треугольных плетений должно способствовать выяснению их генезиса.

¹ W.F o y. Fadenstern und Fadenkreuz. - Ethnologica, II, H. 1. Leipzig, 1930.

² T.S e w e r y n. Podłazniki. Kraków, 1932.

³ T.V u o r e l a. Joulukruunu ja himmeli eli olkikruunu. - Kalevalaseuran Vosikirja, 37, 1957.

⁴ H.K u r r i k. Näärikroonid. - Eesti Rahva Muuseumi Aastaraamat, IV. Tartu, 1928, s. 77.

⁵ St.P o n i a t o w s k i. Etnografia Polski, t. 3. Wiedza o Polsce. W., 1932, s. 316.

⁶ A.P o p e s c u. Rumänische Erntebräuche. Bonn, 1974.

**ФОРМУЛЫ ОТСЫЛКИ БОЛЕЗНИ В ВОСТОЧНОРОМАНСКИХ
ЗАГОВОРНЫХ ТЕКСТАХ**

1. Одним из наиболее показательных ритуально-поэтических формул восточнороманских заговорных текстов является формулы отсылки болезни (и шире - зла, вреда, причиненного объекту заговора). Речь идет о клише следующего типа: *Mereti voi / În pt'etirile săci/ Şi 'n bolovañ/ Unde cocoş negru nu cîntă /Vacă neagră nu găge* (Scurtu, 250) 'Ступайте вы (болезни)/На сухие камни / На каменные глыбы/ Где черный петух не поет /Черная корова не мычит'; *Să te duci în pădure,/ Unde cucuș nu cîntă,/ Vacă nu ragi, /Nici poră nu toacă* (Cireș, Berdan, 66) 'Ступай ты в лес, / Где петух не поет, /Корова не мычит,/ Поп в колотушку не стучит'; *Şi du-te pe pustii, / Unde nu-s nici morți, nici vii!* 'И ступай в пустынные места, / Где нет ни мертвых, ни живых!' (Folk. din "Țara de sus" 274); *Du-te dincolo de pădure/ Unde-s niște stînci sure,/Unde porcii nu grohăiesc,/ Unde capre nu behăiesc, /Unde găini nu cotcodă - cesc, /Unde vîntul nu bate și nu s-aude nimic, /Unde numai răianjenii stau cu sutele... /Şi-și deapănă tortu ...* (там же, 319) 'Ступай за лес / Где серые скалы, / Где свиньи не хрюкают, / Где куры не кудахчут, / Где ветер не дует и ничего не слышно, / Где лишь пауки живут сотнями... / Плетут свою паутину'.

2. Материал заговоров представляет плодотворную почву для реконструкции. Архаичность и герметичная сакральность магических формул дает основание предполагать, что именно в них следует искать рефлексы древних религиозных представлений, в частности, некоторые черты культа Залмоксиса (ср.: М. Eliade. De la Zamoxis la Genghis-Nan. București, 1980, p.38-86, см. ниже).

3. Место отсылки болезни описывается следующим набором оппозиций: свой/чужой, близкий/далекий, верх/низ, центральный/периферийный, суша/море, светлый/темный и рядом других. Пучки ДП дают два основных направления в отсылке болезней: по горизонтали (далекий, периферийный и др.) и по вертикали (далекий, глубокий, нижний и пр.); ср. топографический словарь отсылки: **л е с** - черный, глухой, немой, пустой; **г о р ы** - крутые,

высокие, вершины гор; м о р е – глубь моря, край моря; з е м л я – глубь земли. Таким образом, одна и та же семантика "иной мир" кодируется двумя способами: иной мир – предельно д а л е к о , на краю; иной мир – предельно г л у б о к о , внизу.

4. В мир заговора включены два мира – свой (верхний, этот) и чужой (нижний, тот), причем ч у ж о й мир – это по сути с в о й мир, но "с обратным знаком" (основной формант – отрицание н е ; для того, чтобы восстановить этот мир, надо опустить отрицание). С в о й мир находится наверху, на земле, населен людьми, птицами, и все это живет, движется и звучит. Ч у ж о й мир расположен под землей, на краю земли, в море, в глубине моря, на горе, на вершине горы, в лесу и т.д.; он пуст, нем, неподвижен, и лишь некоторым животным находится там место (ср. распределение животных по их принадлежности к своему или чужому миру: ч у ж и е – волк, сова, сыч, паук, с в о и – собака, кошка, корова, коза, курица, петух и др.)

5. Особое место в заговорах занимает ритмизованное клише: Сă te așteaptă cu mesele puse, / Cu făcliile aprinse 'Там тебя ждут с накрытыми столами, / С горящими факелами'; Сă ele vă așteaptă / Cu mese întinse, / Cu pahare puse 'Они ждут вас / С накрытыми столами, / С полными стаканами'; С-acolo te așteaptă / Nouă mese întinse, / Nouă făclii aprinse 'Там тебя ждут / Девять накрытых столов, / Девять горящих факелов'. В ряде текстов (например, в колядах) оно относится к описанию и н о г о мира. В заговорах оно связано с отсылкой болезней к дочерям волшебниц (la fetele zinelor; zîna < Diana) или к дочерям мифологических правителей (la fetele 'mpăratului, la fetele crailor, la fata lui Ler-împărat. Возможно, мотив пира связан еще с одной стороной описания нижнего, чужого мира: напомним, что во всех дошедших до нас представлениях о Залмоксисе содержится указание на его участие в пирах среди избранных гостей.

6. Самостоятельное значение имеет в формулах заговоров набор деревьев, к которым отсылается болезнь, они связаны с мотивом мирового дерева и выступают в роли медиатора на пути болезни в иной мир; ср., например, формулу с упоминанием грушевого дерева: Acolo-i un pâr mare rotat, / Și v-așteaptă o fată mare / Cu mese întinse, / Cu făclii aprinse, / Cu pahare pline

(Folc. Olt. Munt., III, 754) 'Там есть большое круглое грушевое дерево / И ждет вас девица / С накрытыми столами, / С горящими факелами, / С полными чашами'.

Г.И.КАБАКОВА

СТРУКТУРА И ГЕОГРАФИЯ ЛЕГЕНДЫ О БАБЕ ДОКИИ

В названии нашего выступления есть некоторая доля условности: центральный персонаж легенды, о которой пойдет речь, называется Бабой Докией лишь в восточнороманской традиции. В наиболее общем виде эта легенда содержит три основных мотива: оскорбление героиней месяца (февраль, март или апрель) – одалживание им дней у соседнего месяца – наказание героини (старухи, слишком рано отправившейся со своим стадом на пастбища). Этот сюжет известен практически всем средиземноморским народам – берберам, арабам, туркам, персам, албанцам, грекам, словенцам, сербам, македонцам, их соседям по Балканам – румынам и болгарам; итальянцам, испанцам, французам, португальцам, а также на Британских островах. Рассмотрим, как по отдельным традициям варьируются указанные мотивы и главный персонаж.

Центральный персонаж. Чаще всего у старухи нет имени, оно появляется лишь в отдельных традициях. Так, у восточных романцев ее зовут Баба Докия (Баба Докица, Баба Евдокия) или Баба Марта (Бессарабия, Мунтения); у французов – Мерлу (Юра), старуха дю Мезан (Виваре), коровница (Прованс); у швейцарцев – Рульон (Фрибур). В Лесковацкой Мораве старуха – жена февраля. В корсиканском, андалузском, португальском вариантах, в тексте из Драмско (Болгария) главный герой – пастух. В одном из сербских вариантов история старухи дублируется историей деда (Куча). В вырожденных текстах вместо старухи со стадом появляются птицы: дроздиha, высиживающая яйца (Верхние Вогезы), утка, хвастающая своими двенадцатью утятами (Дарнес – Шотландия), птица (Бергамо).

Оскорбление. Героиня насмехается над бессилием уходящего месяца. Формула хулы обязательно присутствует в южнославянских, французских, провансальских текстах. Например, болг. "Тръч, кдзи, на планина да осерѣм на Сѣ^ачко брадѣта!" (Разложко), ача-

логичные формулы известны и сербам. Или: кат. "Mars som salvat cent ovelles amb cent anyells; Mars, marsot, bésa mé lou coul, qu'1 car mo'n' pots" (Руссильон). У турок старуха оскорбляет не месяц, а аллаха, который спас ее от вьги и которому она обещала принести четыре жертвы. Вместо этого она давит четырех блох: "Вот как я обманула аллаха".

Одалживание. Оскорбленный месяц одалживает у соседнего 3, 9 или 12 дней. Формула одалживания – центральное место легенды, так как она должна объяснить происхождение "заемных дней". Например, болг. "Сестро Марто, дай ми два-три дена у заем, та да скончам бабата, що пасе овци и кози" (Кюстендилско), фр. "Trois jours qui me restent et trois jours que j'emprunterai à mon compère Avril, ne te laisseront ni moutons, ni brebis!" (Юра). В тексте из Джирдженти (Италия) март занимает один день у Бога и три – у апреля. В провансальском варианте сюжет повторяется дважды: старуха оскорбляет сначала февраль, он одалживает дни у марта, затем – март, который берет дни взаимы у апреля.

Наказание (окаменением). Л.Шейнну, а вслед за ним и А. ван Геннеп и др. отмечали, что в западных вариантах легенды (т.е. у западных романцев и британцев) отсутствует мотив окаменения: старуха со стадом (или в редуцированных текстах – только животные или птицы) погибают от холода. Однако мотив петрификации существует и в западных традициях, правда, отдельно от этой легенды. Ср. валлонское предание о пастухе, отказавшем в воде Христу, одетому паломником, и превратившемся вместе со стадом в камни. В департаменте Дром о камнях *Los oeillos antiques* рассказывают, что это был пастух, который, погнав стадо в горы, надерзил по пути Господу. В восточном Средиземноморье петрификация отсутствует лишь в единичных случаях: так, в Палестине старуху и овец уносит в море ливень, а в Буковине героиня обращается в ручку Сучевичу.

Другие варианты легенды. В Румынии более популярен вариант, в котором мотивы оскорбления и одалживания могут отсутствовать. Чаще всего Баба Докия – злая мачеха (свекровь), посылающая падчерицу (невестку) в начале марта за земляничкой, цветами и пр. Поверив в наступление весны, она сама отправляется в горы в девяти (двенадцати) кожах, скидывает их по одному в день, по истечении девяти (двенадцати) дней ударяют морозы, она об-

рашается в камень. В буковинском варианте Докия – царская дочь, которая, спасаясь от преследований царя-захватчика, переоделась в пастушку и замерзла в горах. Во Франции, в Вогезах и Франш-Конте считают, что последние дни марта и первые апреля принадлежат старой волшебнице, которая *court par le temps* (т.е. летит по воздуху). Ср. в этой связи одно из румынских обозначений первых мартовских дней как Vîntoase ("ветреницы", Трансильвания), которое в то же время известно как одно из названий волшебниц. У болгар обычай выносить на улицы красные предметы (пояс, платок) на 1-ое марта объясняется следующим образом: "да зачервям баба Марта", "да е весела баба Марта" (Капанци), "да не се лютя (баба Марта), да не праща снег и виелиця" (Пиринский край).

Топонимика. На Балканах в изобилии встречаются названия гор, скал, вершин, связанные с нашей легендой. Например, у румын скала Баба Докия (в долине Уряэтоаре), две скалы на Караймане Бабу, в горах Чахлеу – Докия, у истоков Арджеша – Кэпрэрясе (Козлопаска), в горах Кодругьонулуй – Моаша (Старуха). У южных славян – несколько гор Баба (восточная Сербия, Македония, Герцеговина), Бабина Глава (восточная Сербия), Бабина Гора, Бабин Врх (Хорватия), Бабляк (Черногория), Бабунa (Македония), аналогичные топонимы известны и в Греции.

Хрононимы. Названия определенных весенних дней, мотивированные данной легендой, распределяются в две группы: 1) "заемные", "одолженные" дни, 2) хрононимы, связанные со старухой, ее атрибутами и действиями. В принципе обе группы названий могут встречаться в одной традиции и относиться к одним и тем же дням.

1. Сюда относятся шотланд. borrowing, borrowed days (29 марта – 3 апреля), фр. empruntés (те же дни – Вогезы), manllabats (Руссильон), болг. заемляци (1–3 марта, Кюстендилско), заемни дни (29 марта – 13 апреля, Драмско), броените дѐне (29–31 марта по нов. ст., Асеновградско), заемници (1–3 марта, Разложко), заемните дни (29–31 марта, Хасковско), серб. заемни дни (1–3 марта, Девджелийская Каза), заѐменици (мусульмане Купрешского поля), заѐмици (1–9 и 10–12 марта, Лесковацкая Моравa), заѐмљени дани (1–9 марта, Срез Болевачки), рум. împrumutări, zile împrumutate (после 12 марта; две первые недели апреля – Алмэж), причем у румын "заемные" дни не совпада-

ют со "старухиними", а следуют после них.

2. У арабов неделя зимнего солнцестояния называется "бабьими днями" (Ayan al Ažuz) у греков "старушечьи дни" падают на 27 февраля – 5 марта, у албанцев девять дней "бабьих укулов" (Plakëza) отмечаются во второй половине января (Жур) или с 29 марта по 1 апреля; серб. бабије, бабине уке – в феврале (мусульмане Височкой Нахии), бабини дани – в феврале (Поповац), бабини и ђедови дневи (дни после Благовещения, Куча), бабини дни (1–3 марта, Девджемийская Каза, 1–9 марта, Лесковацкая Морава), после которых наступает арнаутска баба (10–12 марта, Лесковацкая Морава), бол. (трите/баби /1–3 марта, Кюстендилско, Каменица). У румын zilele Babei, Babelor (девять–двенадцать дней до или после 1 марта), zilele (Babei) Dochiei, (Baba) Dochia (1–12 марта, Буковина), Baba Marta (1, а также 2–9 марта, Телеорман), babele (1–9 или 1–12 марта), Dochie cu caprele (1 марта, Оаш), sojocase (первые дни марта, Буковина). У французов six jours de la Vieille (29 марта – 3 апреля, Верхние Вогезы), les jours de la Vieille (29–31 марта, Юра), jours à la Mairle (те же дни, там же), los dias de la Velha (Руссильон), Reguignado de la Viéio (29 марта – 4 апреля), Vaqueiriéou (те же дни, Прованс), les Bachteiriéous, les Vaccharials (те же дни, Лангедок), le dza à la Ville (Фрибур), в Шотландии последние три дня марта называются "овечьими" (Хайлендз), в Ирландии – "днями красной коровы".

Метеорологическая лексика. Весенние холода у турок обозначаются как koşa kary savugu ("ненависть старухи"), весенняя буря как берд ульдазуз/а/ ("старушечья буря", Эрзрумский вилайет). Целый пласт метеорологической лексики связан с животными, принадлежащими старухе, – серб. козодер, козомор (плохая весенняя погода), ср. болгарские названия марта и рум. peaua şieilor, фр. chevri – о мелком граде и дожде со снегом (Франш-Конте), в Валлонии о дожде со снегом говорят "ce ne sont pas de veaux de mars, ce sont les biquets d'avril".

Судя по географии распространения, по тому, что полные варианты (с окаменением) сосредоточены во восточной зоне, а в западной фиксируется наибольшее число вырожденных текстов (с заменой главного персонажа), следует предположить восточномедитерранское происхождение легенды, как и отсчета нового года с марта, с которым эта легенда, безусловно связана. Тексты,

записанные на окраинах отмеченного ареала, т.е. восточно-французские и румынские, отчасти и болгарские, свидетельствуют об интерференции мотивов "Бабы Докии" и небесной старухи (германской Перхты, фрау Холле и старухи, сохранившейся в славянской метеорологической лексике, связанной с осадками, в частности снегом), соотносящейся также и с прядением (ср. веретено как атрибут Бабы Докии).

З.М.ВОЛОЦКАЯ

НЕКОТОРЫЕ НАБЛЮДЕНИЯ НАД СТРУКТУРОЙ БОЛГАРСКИХ ЗАГАДОК (В СОПОСТАВИТЕЛЬНОМ АСПЕКТЕ)

1) Можно считать, что все многообразные типы загадок образуются посредством различных комбинаций конечного количества элементарных семантических компонентов (ЭСК). Под ЭСК понимаем такой фрагмент текста загадки (состоящий из одного или комплекса связанных между собой слов), который может служить ответом на один из поставленных о загаданном денотате вопросов (таких как: КТО/ЧТО?, КАКОЙ?, ЧТО ДЕЛАЕТ? ЧТО С НИМ МОЖНО/НЕЛЬЗЯ СДЕЛАТЬ?, ЧТО ИМЕЕТ/НЕ ИМЕЕТ?, ГДЕ?, КОГДА?).

2) Все ЭСК распределяются на классы в зависимости от аспекта характеристики загаданного денотата, т.е. вопроса, на который данный ЭСК дает ответ. Выделены следующие классы элементарных семантических компонентов: (1) номинативные компоненты (N), отвечают на вопрос КТО/ЧТО и представляют собой либо совершенно условные, произвольные обозначения загаданного денотата (к ним относятся термины родства, собственные имена, придуманные слова и просто местоимения), либо номинации предметов, по каким-либо своим признакам ассоциирующихся с загаданными; (2) предикативные компоненты (Pr), которые подразделяются на а) обозначения активных действий, которые может производить загаданный денотат, б) состояний, способов проявления и обнаружения в пространстве и в) действий, которые могут (или чаще в загадках не могут) с ними производиться. Глаголы, входящие в предикативный компонент, употребляются одновременно в прямом и переносном значении, в прямом они участвуют в ситуации образной части загадки, а в переносном — характеризуют скрытый денотат;

(3) атрибутивные компоненты (А) отвечают на вопрос КАКОЙ? о скрытом денотате и подразделяются на а) обозначения конкретно-наглядных признаков скрытого денотата (цвета, формы, размера, фактуры поверхности и т.п.) и б) субъективно-оценочных представлений о скрытом денотате (поведенческие признаки, характер, способности к совершению действий). Употребляясь в метафорическом значении, они приписывают загаданным предметам функции, способности и коннотации живых существ и выполняют тем самым функцию анимизации неживой природы; (4) семантические компоненты, обозначающие совокупность объектов обладания скрытого денотата (=посессора), употребляются в метафорическом значении (при утверждении наличия +R) и в прямом значении (при отрицании наличия -R); (5) субъектные компоненты (S) означающие всегда одушевленное существо, воздействующее на загаданный денотат; (6) локативные компоненты (L) указывают на положение скрытого денотата относительно других объектов окружающего пространства, а также сферу действия скрытого денотата на окружающие предметы; (7) темпоральные компоненты (T) указывают время проявления скрытого денотата независимо от других явлений и относительно других событий.

3) Различные наборы и способы соединения ЭСК порождают все многообразие структур загадок. Условно, в качестве рабочей классификации подразделяем все загадки на три типа: (1) номинативный (с семантически значимым номинативным компонентом); релевантным признаком этого типа загадок является обязательное использование метафорических обозначений скрытого денотата и/или его частей (предметов неотторжимой принадлежности); (2) предикативный (состоящий из указания семантически значимых действий скрытого денотата и способов его обнаружения); (3) атрибутивный (описательный, состоящий из перечисления релевантных для опознавания скрытого денотата его признаков и свойств). Дальнейшее подразделение загадок внутри этих типов проводится по а) созданию типов синкретических структур (номинативно-предикативного, номинативно-атрибутивного и т.п.), б) использования в них локативного и темпорального компонентов и в) введения субъекта - одушевленного существа и перемещения тем самым номинативного компонента на роль объекта.

4) На эту основную классификацию структур загадок по составу ЭСК накладываются пересекающиеся с ней классификации

а) по способам соединения ЭСК и комплексов ЭСК, б) по применению операторов негации (Нег) и сравнения (Ср) и в) результатам, возникающим при соединении компонентов и применении операторов, таким как: оппозиция (\leftrightarrow), причинно-следственные отношения (\rightarrow), нарушение пресуппозиции о свойствах известных денотатов, возникновение парадоксальной ситуации (!).

5) В заключение приведем несколько примеров структур болгарских загадок о природных денотатах:

Тип	Структура	Пример конкретной загадки
N	$Sr(N^1) + Neg(N^1)$ $N + (A + R(N))$ $N + (!)Neg(R(N))$ $L^1(R^1) \leftrightarrow L^2(R^2)$ $A + N + Pr + L$ $A+N+Pr+L$ сф.действ. $A + N + Pr + L +$ $+ \text{только для } L^* Neg(Pr)$	<p>На мост приличам, мост не съм (лед)</p> <p>С бяло чело крава (снег)</p> <p>Старци со бели бради (волны)</p> <p>Дълга Яна сянка няма (река)</p> <p>Бяла гъска без зъби (зима)</p> <p>Цар без глава (мороз)</p> <p>Главата му в балканът, пък краката му в морето (река)</p> <p>Шарена кобилица над река виси (радуга)</p> <p>Бяло куче на къща лежи (снег)</p> <p>Дълга тояга в долчина бяга (река)</p> <p>Сив орел на хълм виси (туча)</p> <p>По се поле бели камъчета (град)</p> <p>Една бела църга цела земя зави-ва (снег)</p> <p>Бяла черга сичко покрила, само дълга</p> <p>Неда не покрила (снег и река)</p>
Pr	$Pr^1 + Pr^2 + Pr^n$ $Neg(R) + Pr(R)$ $Pr^1 \leftrightarrow (!) Neg(Pr^2)$	<p>Фучи, ечи, клони кърши, прах подига, събаря те, чуваш го, а не го виждаш (ветер)</p> <p>Без ръце, без крака, а вратата отваря (ветер)</p> <p>Режи, коли - кърв не пуска, оди, броди - път не става (вода)</p>

Тип	Структура	Пример конкретной загадки
А	$A^1 + A^2 + Pr$ $Sp_A(N)$ $A_+ + Neg(S(Pr_-))$	Малко, мокро, а кладенец копа (капля) Бясно куче, фърковато, за очите непознато (ветер) Крива Мара, права Мара, ка е кри- ва, да е права, и бога достига; Дълга Боя распасана (река) Тъмна, каке нощта (тень) Беличко, лъскавичко, никой го не милва (лед)

6) Установление набора возможных структур загадок славянского региона (логической суммы) и определение функциональной значимости каждой структуры в каждом из сравниваемых языков, даст, по нашему мнению, хорошую основу для сопоставительного изучения структур загадок. Символическая форма записи представляет собой метаязык описания текстов загадок и может служить эталоном при сравнении структур (т.е. моделей) загадок разных регионов. Сравнение может проводиться по участию/неучастию данной модели в создании загадок данного региона и по степени распространенности рассматриваемой модели, которая проявляется в частности в количестве различных денотатов, загадки о которых построены по данной модели.

ЛИНГВОКУЛЬТУРНЫЕ АРЕАЛЫ И ИХ ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ РЕКОНСТРУКЦИИ
ДРЕВНЕЙШИХ ЯЗЫКОВЫХ И КУЛЬТУРНЫХ СОСТОЯНИЙ

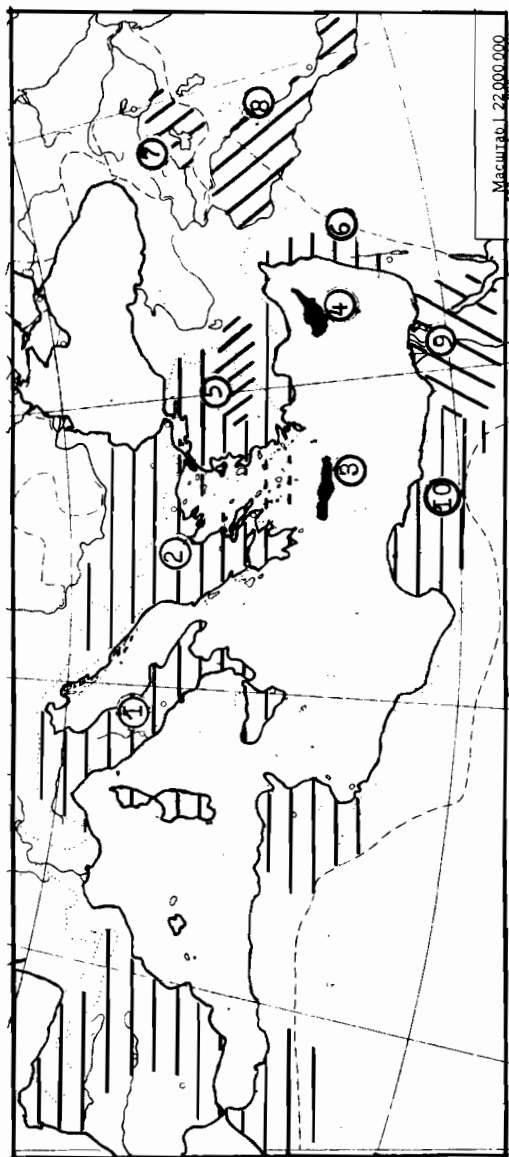
1. Под лингвокультурным ареалом подразумевается ареал распространения определенных разновидностей древних систем письма, соотносимых с языковыми и культурными общностями. Понятие лингвокультурного ареала следует отграничивать от лингвокультурной традиции, которая представляет собой развивающуюся во времени систему устных и письменных форм использования языка.

2. Широко используемые в диалектологии и лингвистической географии приемы выявления изоглосс, изограмм в этнографии и этнолингвистике, могут быть использованы при исследовании пространственного рассредоточения древнеписьменных культур для установления процессов конвергентного и дивергентного развития.

3. Выявление и картографирование лингвокультурных ареалов позволяет более четко очертить территорию распространения языковых и культурных общностей, выявить и соотнести основные характеристики письменной культуры с языковыми и культурными условиями, в которых они функционируют.

4. Одной из важнейших задач, встающих при комплексной реконструкции древнейших языковых и культурных состояний, является составление атласа распространения письменностей (АВП), который бы включал карты и комментарии к ним, содержащие сведения о типе письменности (пиктографическая, иероглифическая, клинопись, слоговое, алфавитное письмо), территории их рассредоточения, репертуара знаков, сведения о времени функционирования и периодизации истории развития письменных систем.

5. На примере дистрибуции письменных культур в Передней Азии, на Балканах и в Средиземноморье может быть установлена для каждого их типа (иероглифический, клинописный, алфавитный) система изоскрипт или изограмм (сходств в начертании письменных знаков) (см. Карта № 1). Система изоскрипт или изограмм связывает территории распространения письменностей, объединяя их в лингвокультурные ареалы.

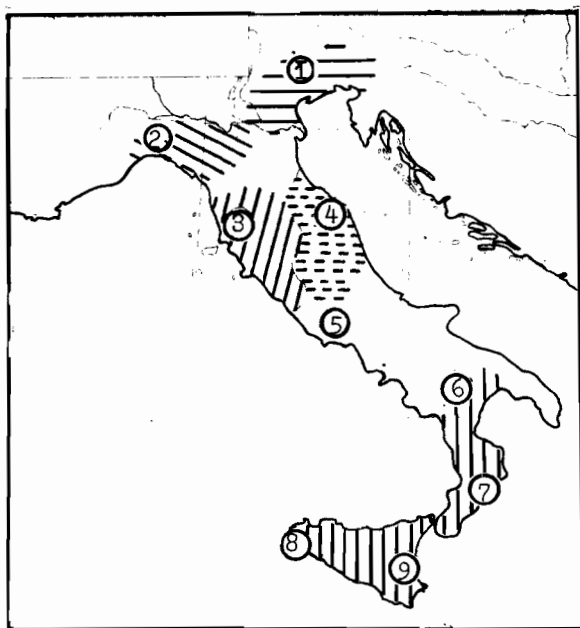


Карта № I. Ареалы распространения типов письма.

УСЛОВНЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ:

Системы письма: <u>первичное письмо</u> -		иероглифическое письмо
<u>вторичное письмо</u> -		клинпись
		слоговое письмо (Крит, Вибл)
		алфавитное письмо

Области: 1 - Италия, 2 - Греция, 3 - Крит, 4 - Кипр, 5 - Фригия (хетты), 6 - Финикия, 7 - Урарту, 8 - Месопотамия, 9 - Египет, 10 - Ливия.



Карта № 2. Ареалы распространения алфавитных типов письма на территории Древней Италии.



этрусское (тирренское) письмо



ретское, лепонтийское письмо



венетское письмо



древнесабелльское, мессапское, сикульское письмо



оскское, умбрское, фалисское, латинское письмо

Области: 1 - Венеция, 2 - Лигурия, 3 - Этрурия,
4 - Пиценум, Умбрия, 5 - Лациум, 6 - Апулия,
7 - Калабрия, 8 - сиканы, 9 - сикулы.

6. Выделенные и картографированные лингвокультурные особенности разных типов письменностей затем могут быть наложены на ареалы распространения языковых и этнокультурных общностей.


7. На примере лингвокультурных ареалов древней Италии специально рассматривается соотношенность дистрибуции письменных памятников с древнейшими алфавитными системами с различными до-романскими языковыми и культурными общностями. Устанавливаются центры изограмм и зоны их иррадиации (см. Карта № 2).

8. Ареальное исследование лингвокультурной ситуации в до-романской Италии позволяет установить в ней целый ряд лингвокультурных комплексов: этрусский; пунический; италийский (умбрский, оскский, среднеиталийский, средне-адриатический); кельтский (лигурийский, лепонтийский и галльский); фалисский; ретский и параретский; северо-пиценский и южно-пиценский; сикульский; венетский и мессапский^{1/}. Лингвокультурные ареалы древней Италии тесно связаны с лингвокультурными общностями Балкан и Эгеиды.

^{1/} Более подробно об этом см.: *Lingue e dialetti dell' Italia Antica*. Padova, 1978.

В.П.КАЗАНСКЕНЕ, Н.Н.КАЗАНСКИЙ

ДВА ЭТЮДА ОБ ИДЕОГРАММАХ ЛИНЕЙНОГО ПИСЬМА В (1. "ГОВОРЯЩЕ" ИДЕОГРАММЫ. 2. ИДЕОГРАММА *145 "ШЕРСТЬ")

1. В линейном письме В два слоговых знака представляют собой изображения животных: *23 MU, соответствующий идеограмме *109 BOS, и слоговой знак 85 AU. Уже форма этого последнего знака, представляющего собой голову животного, показывает, что знак, скорее всего, был включен в силлабарий сравнительно недавно, сохранив все признаки рисунка: . В качестве идеограммы знак 85 не засвидетельствован, однако, можно думать, что это случайно – изображение слишком узнаваемо. Нам представляется возможным помимо акрофонического принципа в формировании линейных письменностей (ср. сопоставления, приводимые Г.Нойманном в сб. "Тайны древних письмен") выдвинуть также принцип "говорящей" идеограммы, когда знак, передающий понятие "бык"

имеет фонетическое значение MU, а знак, передающий понятие "собака" имеет фонетическое чтение AU. Вряд ли оправдано предположительное отождествление знака 85 с L 113 (J. Raison, M. Pore. Index transnuméré du linéaire A. Louvain, 1977, p. 60; ср. точное соответствие знака L113 идеограмме *108 SUS), так что остается ждать того момента, когда в руки исследователей попадет текст с идеографическим употреблением знака *85 CANIS. Интересно отметить, что традиция "говорящего" предмета, длительное время сохраняющаяся в греческой эпиграфике, находит определенное соответствие в культуре микенского времени.

2. Уже давно (ср. Docs. 52) отмечено, что идеограмма *145 представляет собой лигатуру двух слоговых знаков линейного письма: MA + RU. Хотя идеограмма *145 в линейном письме А не засвидетельствована, слово ma-ru относят к языку линейного письма А (Docs, 314). Как кажется, есть основания считать, что данное слово было заимствовано в греческий язык и дошло до нас в виде глоссы у Гесихия μάλλουες * τρέχες; эту форму привлекают для сопоставления с μάλλος "клок шерсти, волна, шерсть, прядь волос", словом дожившим до наших дней в новогреческом μάλλι "шерсть, пряжа". Предлагаемое сопоставление добавляет к списку слов, вошедших в греческий язык из языка линейного письма А слово * μάλλω(ξ) "шерсть". Было ли оно исконным в языке линейного письма А неизвестно. Колебания в передаче l/r в словах догреческого субстрата, а также необозначение начального s-impurum в линейной графике не исключают дальнейшего сопоставления с др.-евр. šmr "шерсть", находящим ареально ограниченное соответствие в араб.-егип. 'mr, манд. 'q'mr', евр.-арам. 'mr' | "шерсть".

А. А. МОЛЧАНОВ

К ПРОБЛЕМЕ ИЗУЧЕНИЯ ДРЕВНЕЙШИХ ЛИНГВОЭТНИЧЕСКИХ СЛОЕВ НА ЮГЕ БАЛКАН (ЗВУКОПОДРАЖАТЕЛЬНЫЕ СЛОВА В МИНОЙСКОМ ЯЗЫКЕ)

В общей языковой стратиграфии для юга Балканского полуострова (включая острова Эгейского моря) наименее изученными остаются компоненты дои.-е., т.н. "эгейского" субстрата. В качестве важнейшей составной части последнего выступает минойский

(догреческий критский) язык, носители которого создали древнейшую на территории Европы цивилизацию. Минойцы, отождествляемые с этеокритянами античной традиции, населяли Крит несомненно уже в III тыс. до н.э., а позднее (при т.н. "талассократии Миноса", т.е. к середине II тыс. до н.э.) они вывели свой апойки в прилегающие районы Восточного Средиземноморья. К настоящему времени в результате прочтения собственно критских тактов первой половины – середины II тыс. до н.э. (выполненных линейным письмом А и появившейся еще раньше местной иероглификой) и при работе с догреческой реликтовой лексикой собрана довольно значительная сумма фактов минойского языка. Однако и по сей день остается открытым вопрос о его родстве с какими-либо иными известными нам языками. Столь парадоксальная ситуация сохраняется из-за недостаточности сопоставительного материала. Данные морфологии минойского пока очень скудны и не могут быть истолкованы однозначно. Крайне мало и надежно интерпретированной минойской апеллативной лексики. В данной связи особое значение приобретает совокупный анализ "эгейского" (resp. минойского) лексического материала и догреческих критских текстов, а также характерных особенностей и отдельных элементов самих использованных для их фиксации систем письма. Интересные наблюдения здесь сделаны Г.Нойманом, установившим, что родственные знаки двух линейных письменностей Крита бронзового века – линейного письма А и В (соответственно № 60 и № 30) с одинаковым слоговым значением ni, являющиеся условными изображениями ветви фигового дерева, восходят к иероглифу № 103, имевшему первоначально, в качестве логограммы, значение "фига" (или "фиговое дерево"), эквивалентное минойскому $\nu\iota\mu\acute{o}\lambda\epsilon\alpha$, * $\nu\iota\mu\acute{o}\lambda\epsilon\omicron\nu$ (гласса Гермонакта, сохраненная Афинеем). Таким образом, как выяснилось, чтения по крайней мере некоторых силлабограмм в письменностях минойцев – иероглиф *ike* и линейном А возникли вследствие использования принципа акрофонии.

Сопоставление конкретного изобразительного содержания графемы с ее фонетическим значением заставляет предположить аналогичное происхождение еще для ряда знаков минойского силлабария. Общей специфической чертой всей этой группы силлабограмм является их явная связь со звукоподражательными словами. От иероглифа, изображающего голову кота (№ 65), происходят знаки лин.А (№ 95) и лин.В (№ 80) со слоговым значением ma. Упрощенными графическими модификациями иероглифа "голова быка" (№ 62) признаются знаки лин.А (№ 46) и лин.В (№ 23), читающиеся как mu.

С иероглифом "голова козла" (№ 65) сопоставляются сходные по начертанию силлабограммы лин. А (№ 84) и лин. В (№ 13) со значением se. Иероглиф "каракатица" (№ 60) в упрощенном виде предстает перед нами в знаках лин. А (№ 31) и лин. В (№ 31), которые читаются как sa (ср. греч. σπλσα, восходящее, возможно, к минойск. *sapi-). Не имеющий аналога в критской иероглифике знак. лин. А № 98 несомненно воспроизводит силуэт летящей крупной птицы типа журавля и обладает, судя по его корреляту в лин. В (№ 81), слоговым значением ku (ср. ностратич. *kaŋ/kiŋ "журавль"). Приведенные примеры указывают на достаточно регулярное применение акрофонического принципа при создании критянами-минойцами их силлабария. Они же фиксируют наличие в минойском языке звукоподражательных слов, что необходимо учитывать при любых дальнейших попытках генетического отождествления одного из основных этнолингвистических слоев в дои.-э. субстрате на юге Балкан.

В.М.СЕРГЕЕВ, В.Л.ЦЫМБУРСКИЙ

НЕКОТОРЫЕ ПАРАДОКСЫ ПРОТОБИБЛСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ

Два основных вопроса, возникающие перед исследователями протобиблской письменности, связаны: 1/ с числом знаков в ней; 2/ с характером письма. Число знаков в классификации, предложенной Дюнаном, лавинообразно нарастает при вовлечении в каталог новых и новых текстов (всего 114 знаков на примерно 1000 знаков текста). В то же время в каждом из даже крупных текстов число отчетливо выделенных различных знаков невелико и остается в пределах наиболее естественных для слоговой письменности (53 для текста С и 64 для текста D по Дорму). Этот парадокс отмечен еще Гельбом. Его разрешение состоит, на наш взгляд, в том, что каталог Дюнана представляет собой список всевозможных аллографов, число которых прямо зависит от разнообразия индивидуальных написаний. Экстраполяция по числу знаков результатов, получаемых для отдельных текстов, заставляет думать, что общее число знаков протобиблской письменности не превышало 80-90. В действительности эти соображения подтверждаются простейшим объединением в одну графему наиболее очевидных аллографов, при этом возникает около 75 графем. Изучение дистрибуции знаков и сравнение

их формы приводит также к выводу, что менее очевидными аллографами являются G1=A1B=B11, а также B5=B9, A9=A6. На первый взгляд приводимые соображения дают основания считать протобиблскую письменность чисто слоговой. Однако при анализе дистрибуции знаков по различным текстам обнаруживаются другой парадокс, препятствующий подобной интерпретации. В больших текстах С и Д обнаруживается группа знаков, не являющихся аллографами, обладающая очень высокой частотностью в одном тексте и не представленная в другом. Таковы знаки G7, D9, E11, C2, A12 (они весьма частотны в тексте D и отсутствуют в тексте С); E13, E15 (отсутствует в тексте D при значительной частотности в других текстах). Учитывая тот факт, что текст С насчитывает 214 знаков, а текст D—461 знак, и сумма знаков во всех прочих текстах кроме текста D ~ 600, подобная дистрибуция представляется совершенно невероятной для чисто слогового письма. Указанный парадокс, на наш взгляд, является ключом к пониманию протобиблской письменности и именно он должен быть объяснен в первую очередь.

Имеются следующие логические возможности его объяснения:

1. Случайность в распределении знаков чисто слогового письма;
2. "Аномальные" знаки маркируют семантические классы имен (являются либо детерминативами, либо показателями грамматических классов);
3. "Аномальные" знаки маркируют грамматические конструкции (например, модальности глаголов, согласовательные конструкции и т.п.);
4. Парадокс является следствием применяемой системы письма (типа шумерской или египетской).

Первую возможность необходимо отвергнуть по вероятностным соображениям. Анализ остальных опирается на исследование абстрактной структуры текста, частично выполненное Собельманом, но прежде всего — на выявление границ слов, определение морфологии языка и выделение согласовательных конструкций. Проведенный нами анализ показывает, что язык протобиблской письменности обладает ярко выраженной агглютинативной суффиксацией. Префиксы отчетливо выделить не удастся. "Аномальные" знаки далеко не всегда находятся на предположительных границах слов, из чего следует, что не все они могут быть детерминативами или классными показателями (это возможно для знака G7, с меньшей ве-

роятностью для А12 и Д9). Знаки С2 и Е11, вероятно, маркируют согласовательные конструкции, Е15 – типичный суффикс в агглютинативной цепочке. Таким образом, мы не имеем единообразного объяснения парадокса, что скорее всего указывает на 4-ую возможность – использование весьма специфической системы письма типа упрощенной египетской иероглифики.

С.А.СТАРОСТИН

ИНДООЕРОПЕЙСКО-СЕВЕРНОКАВКАЗСКИЕ ЛЕКСИЧЕСКИЕ ИЗОГЛОССЫ

В настоящее время известно уже довольно большое число лексических изоглосс, связывающих общиндоевропейский с общекартвельским и общесемитским; существенная часть этих изоглосс интерпретируется как древние заимствования, свидетельствующие о доисторических контактах соответствующих языков. Реконструкция общесевернокавказской фонетики и словарного состава позволяет добавить к этому массиву некоторое количество индоевропейско-севернокавказских схождения, имеющих отчетливо культурный характер. Ср. следующие параллели:

1. ПИЕ *(Н)aiǵ – "коза" : ПСК *neiǰu "коза, козел"
2. ПИЕ *ekʷo – "лошадь" : ПСК *h̄nčwV "лошадь"
3. ПИЕ *porʷo – "свинья (домашняя)" : ПСК *waIrǰ'k'wV "свинья"
4. ПИЕ *(l)ǰekʷ – "печень" : ПВК (правостоочнокавказское) *l̄an̄ak'wV "печень"
5. ПИЕ *s/p/elǵh(en) – "селезенка" : ПСК *z̄wile(r)z̄wV id.
6. ПИЕ *orwo – "зад, ягодицы" : ПВК *ʔarəčwV "низ, anus"
7. ПИЕ *bherəǵ – "береза" : ПВК *wēIrq̄w̄ "береза"
8. ПИЕ *bhā(u)ǵo – "бук, дуб" : ПСК *ʔoInq̄q̄we "дуб, древесина"
9. ПИЕ *lento "назв. дерева; древесина" : ПВК *λwin̄t̄V "дрова, древесина"
10. ПИЕ *līno "лен" : ПВК *λ̄win̄ʔ̄ "семя (в частности, льняное)"
11. ПИЕ *(a)mas-l- – "яблоко" : ПСК *ʔāIm̄sā "яблоко; мушмула"
12. ПИЕ *norʷho – "сирота, раб" : ПСК *hu(r)̄p̄V "сирота"
13. ПИЕ *maghu – "мальчик, юноша, неженатый" : ПСК *m̄VĪx̄wV "зять"

14. ПИЕ *snuso - "сноха, невестка" : ПСК *nusV, *c'í-nusV id.
 15. ПИЕ *g^herən-/*g^hrāc̣n - "жернов" : ПСК *XīwerV "мельница, жернов"
 16. ПИЕ *H^herk - "колесо" : ПСК *həlkwV "повозка"
 17. ПИЕ *mar(o)ġ - "граница" : ПВК *morq̣wV "полоса, черта"
 18. ПИЕ *harg̣-/*H^hġ - "серебро" : ПСК *ʔeIrVc(w)e "серебро"
 19. ПИЕ *medhu - "мед" : ПВК *hwi-mizzu "мед"
 20. ПИЕ *dholo - "долина" : ПВК *ʒʒalɪV "равнина, плато"
 21. ПИЕ *reugh - "кислое молоко, масло" : ПСК *renXwV "масло; молоко" и др.

Некоторые из перечисленных лексем имеют параллели также и в других языках кавказского и переднеазиатского ареалов (№ 2, 11, 12, 14, 18, 19); большинство, однако, объединяет только индоевропейские и севернокавказские языки. Обращает на себя внимание тот факт, что при всем внешнем сходстве рассмотренных выше индоевропейских и севернокавказских корней, между ними не удается установить одно-однозначных соответствий. Так, индоевропейским велярным могут соответствовать севернокавказские свистящие (№ 5, 18), палатальные (№ 1), шипящие (№ 2), латеральные (№ 3, 4), велярные (№ 16) и увулярные (№ 7, 8, 13, 15, 17, 21) согласные. При предположении о заимствовании из индоевропейского в севернокавказский эту особенность объяснить, по-видимому, невозможно. Поэтому кажется, что большая часть перечисленных выше лексем представляет собой, напротив, заимствования из севернокавказского в индоевропейский: при таком направлении заимствований легко объяснима субституция различных севернокавказских аффрикат единственным сколько-нибудь близким артикуляционно локальным классом согласных, а именно, велярными (или велярно-палатальными). Даже если отвлечься от проблемы выяснения направления заимствований, в настоящее время можно, по-видимому, констатировать наличие довольно активных культурных контактов между носителями общеиндоевропейского и общесевернокавказского языков, что весьма существенно для актуальной сейчас проблемы определения прародины индоевропейцев.

К ИЗУЧЕНИЮ И ОЦЕНКЕ НАДЕЖНОСТИ ИНДОЕВРОПЕЙСКО-
СЕМИТСКИХ ЛЕКСИЧЕСКИХ СООТВЕТСТВИЙ

Предлагается лексический материал, иллюстрирующий следующие два фонетических соответствия: А. И.-е. *ǵ- (*Н-) : сем. *b-; Б. И.-е. *t- : сем. *b-. Все индоевропейские реконструкции приводятся по словарю Д.Покорного (т.о., в традиционной безларингальной записи), все семитские - по словарю Д.Козна¹ (в последнем принимались во внимание только те корни, которые представлены по меньшей мере в двух неблизкородственных языках и тем самым имеют основания претендовать на прасемитскую древность). Пары лексических параллелей отбирались в предположении, что для второго, в ряде случаев и для третьего согласного в корне соответствия должны удовлетворять сетке, разработанной в недавней работе А.Бомхарда². Кроме того, при составлении списков здесь - как и во всех известных нам работах по индоевропейско-семитскому сравнению - признается в принципе допустимым сравнение по двум (обычно первым двум) согласным корней, которые состоят из более чем двух согласных, исходящее из предположения о вторичной ("детерминативной", "расширительной") природе третьего корневого согласного.

ИНДОЕВРОПЕЙСКИЙ (реконструкции) СЕМИТСКИЙ (реконструкции)

А. 1. edh-	жердь, кол, изгородь	bdd	сук, ствол, жердь, шест
2. eg-	нехватка; недоставить	bʕr	мало; уменьшаться
3. egnis, ognis	огонь	bʕw	уголья
4. eǵhs (eǵhz)	из	bgs	испускать, исторгать
5. el-	в названиях ольхи, вяза, можжевельника и др.	bl-:	blṭ дуб, bls фи́га, blbl, blī, blṭ названия растений
6. el-, ol-	уничтожать, портить	blʕ	беспокоить; портиться
7. el-, elə- : lā-	гнать, приводить в движение	bl	перемешивать, будоражить
8. elə-, elək-, el-, elk-	голодный (слав. olka-)	blʕ	глотать, есть
9. elg-	скудный, бедствующий	blq	опустошить

10. en B	b B, bn	из
11. er- (er-t-, er-ц-) земля	brr	невозделанная земля (ср. еще bhr почва, земля)
12. er-, or- крупная птица, орел	brbr	вид птицы
13. er-, eri- козел, овца	brh	козленок, ягненок
14. erei-, reiā- etc. течь (б.-слав. reistiǫ- бежать)	brh	убежать
15. erēg ^u (h)о-, erog ^u (h)о- боб, горох	brq	растение (с колючками)
16. eres- протыкать	brs	и brz протыкать
17. erk ^u - восхвалять (скр. árcati приветствует, почитает)	brk	благославлять
18. esu-s хороший, добротный	bsn	красивый
19. eu-, euā- : uā-, uā- не доставать; пустой; пустошь	bwr	пустошь; впустую (ср. еще bhw/bhy пустой)
20. et-(e)n зерно, семя (греч. έίνοc бобовая каша)	bss	мука, каша
B.		
1. tā-, tē-, tāi-, tēi-, tī-, tāu-, tēu-, tū- таять, гнить (лат. tābes)	bhw	быть худым, гнить
2. tād- действовать с умыслом	bhd	ждать; терпение
3. tāl- расти (лит. talōkas взрослый, возмужалый)	bgl	хозяин, муж
4. (s)teg- шест, кол; (s)teig- протыкать; острый	bqr	протыкать, колоть (или bgg протыкать)
5. tēg-, tag- гореть, пылать	bhq	сверкать, сиять
6. tegu- толстый, густой, частый	bqq	обильный
7. tek- родить (греч. τέκνον ребенок)	bkr	детеныш, первенец
8. tek ^u - бежать, течь	bsbs	течь
9. tel- быть тихим (лит. tūli молчит)	blm	узда; немой
10. tel-, telā-, telu- плоский; плоская поверхность (арм. t'ał область)	bld	равнина, местность, земля

- | | | |
|--|--|-------------------------------------|
| 11. ter- | в названиях впивающихся и сверлящих насекомых (лат. tarmes/termes жук-древоточец, бретон. teurok клещ) | brm клещ |
| 12. ter-, tera-, teri-, trēi-, trī-, teru- : | treu- тереть (→ истощать, повреждать) | brw/y обрезать, утончать; отощать |
| 13. (s)ter-, (s)tera- : | (s)trē- крепкий | br? здоровый, крепкий, свободный |
| 14. stēr- | звезда (скр. tārah Pl.) | brḥ сиять, brq молния, brs сверкать |
| 15. (s)ter-g-, (s)tre-g-, (s)ter-n- | в названиях колючих растений | brq растение (с колючками) |
| 16. (s)teu- | толкать, бить | bwh, bwḥ futuere |
| 17. teutā | толпа людей | bws толпа, армия |
| 18. trāgh-, trōgh-, trēgh- | двигаться, бежать | brḥ бежать, уходить |
| 19. (s)trep-, (s)treb- | громко шуметь, кричать | brbr реветь, рычать |

Эксперимент по "обоснованию" взятых наугад соответствий А и Б³ позволяет думать, что для любого (тривиального или нетривиального, верного или ошибочного) индоевропейско-семитского "соответствия" инициальных согласных (при фиксации инлаутных соответствий указанным выше или иным аналогичным способом) можно отыскать хотя бы 15-20 иллюстративных примеров приблизительно того же качества, что в приведенных списках. Корпус сопоставлений может быть расширен по крайней мере вдвое-вчетверо, если привлекать с индоевропейской стороны также данные отдельных групп (например, чисто индоиранские слова), а с семитской - данные отдельных языков (например, слова, известные только из арабского). Т.о., любая произвольно выбранная сетка корреспонденций даже с учетом редкости некоторых фонем может быть "обоснована" несколькими сотнями или даже 1,5-2 тыс. лексических примеров типа приведенных выше⁴. Обращение вместо семитского к семито-хамитскому материалу, при нынешнем состоянии афразийской реконструкции и при следовании существующей практике использования хамитских данных, скорее лишь расширит возможности подбора параллелей, чем послужит эффективным фильтром.

Сказанное ни в коей мере не является опровержением идеи индоевропейско-семитского родства. Но аргументом в пользу такового могут служить лишь весьма редкие семантически точные параллели в базисной лексике (отчасти и в морфологии), которые в ряде работ тонут в гуще недостоверного материала. Данное родство – как и существование любых других генетических или контактных связей между языками и праязыками – может доказываться только такими примерами, которые по своему качеству на порядок лучше примеров, фигурирующих выше.

¹ D. C o h e n. Dictionnaire des racines sémitiques. Fasc. 2. The Hague, 1976.

² A. B o m h a r d. Toward Proto-Nostratic: A New Approach to the Comparison of Proto-Indo-European and Proto-Afroasiatic. Amsterdam, 1984.

³ Соответствие А было выбрано самим автором, а соответствие В – по заказу коллеги, предположившего, что за примерами, которые иллюстрируют А, может стоять нечто большее, чем чистая случайность.

⁴ Ср. 318 примеров в книге А.Бомхарда и 1030 в работе Л.Бруннера, постулирующего совершенно иную сетку индоевропейско-семитских фонетических соответствий (L. B r u n n e r. Die gemeinsamen Wurzeln des semitischen und indogermanischen Wortschatzes. Bern, 1969).

Л.С.БАЖИ

СТАРОФРИГИЙСКОЕ ГЛАГОЛЬНОЕ СЛОВОИЗМЕНЕНИЕ В СРАВНИТЕЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКОМ АСПЕКТЕ

Вышедший в 1984 г. "Корпус старофригийских надписей" К.Брикса и М.Лежена, благодаря исключительной тщательности издателей и аналитическому подходу к материалу, создал предпосылки для исследования различных аспектов старофригийской грамматики, словаря, уточнения места старофригийского среди других и.-е. языков. Настоящий доклад основан на результатах совместной работы автора с В.Э.Орлом. В старофригийском глагольном словоизменении нашли отражение многие своеобразные черты этого

языка, которые в новофригийском оказались скрытыми под поздними наслоениями. Система времен и наклонений достаточно прозрачна. В ст.-фриг. было 4 времени – презенс, аорист, имперфект и будущее время и 3 наклонения – индикатив, оптатив и императив; различались также актив и медиопассив.

Презенс. 1 л. ед. ч. представлено архаичной формой *eumi* 'sum'. Некоторые факты свидетельствуют о возможном противопоставлении тематического и атематического типов спряжения, ср. 3 л. ед. ч., атем. ст.-фриг. *nati* 'он направляет' (др.-инд. *nī* 'вести', хет. *nehhi* 'направляю'), тем. *dakati* 'ставит' (ср. формы с -k- у глагола *dhē- в греч., тохар., лат. и др.).

Ст.-фриг. аорист был сигматическим образованием с аугментом (*eneparkes* 'он возвысил', *etoves* 'пожертвовал' и др.). Ст.-фриг. аористные образования типа *emaes* 'отмерил', *edaes* 'посвятил, воздвиг' обнаруживают (за вычетом аугмента) отчетливые параллели в хетском. Аугмент в ст.-фриг. функционирует, как и в других языках аугментного ареала, как глагольный префикс. В то же время наблюдения над ст.-фриг. синтаксисом показывают, что по ряду признаков синтаксические структуры с аугментным глаголом в аористе полностью параллельны структурам, содержащим глагол с предшествующей частицей. Эти и некоторые другие факты позволяют реконструировать для ст.-фриг. положение аугмента, аналогичное тому, что мы находим в ведических текстах.

Ст.-фриг. имперфект – условное обозначение форм на -t (3 л. ед. ч.) типа *deiket* 'указывал, -ет', *daʔet* 'поставил, -ит', *etit* 'сделал' (единственный случай появления аугмента в этих формах, объясняемый, вероятно, краткостью корневой морфемы, ср. типологически сходную обязательность аугмента в аористе односложных глагольных основ в древнеармянском). В ряде случаев границы его значения утрачивают четкость, и соответствующие формы приближаются по употреблению к инъюнктивным.

Ст.-фриг. оптатив представлен образованиями 3 л. ед. ч. на -toy и -o/eu, часто сопровождаемыми частицами *te*, *ke* (*la ke dokey* 'да не поставит', *te datoy* 'пусть даст' и т.д.). Несмотря на ограниченный объем материала, удастся проследить распределение флексий оптатива -toy и -o/eu: первая появляется у глаголов с основой на исторический долгий гласный (*estatoi* < *stō-, *ek-te-toy* < *dhē- и т.д.), -o/eu- – у остальных глагольных основ.

К числу изоглосс в области глагольного словоизменения,

объединяющих ст.-фриг. с другими языками аугментного ареала, относятся: а) сигматическое будущее время, ср. *egeseti* 'сделает' (греч.); б) императив 3 л. ед.ч. на **-tō(d)*, ср. *sifeto* 'пусть процветает' (греч., ин-ир.); в) опатив на **-o/eu* (греч., ин-ир.); г) наличие имперфекта, не утратившего своей связи с инъюнктивом (ин.-ир.; греч. - в реконструкции). Как можно видеть, эти изоглоссы, распространяясь на ряд языков, обязательно захватывают греческий ареал, что, учитывая кентумный характер ст.-фриг., приводит к необходимости пересмотра проблемы греко-старофригийских исторических связей.

В.Э.ОРЕЛ

ОБ ОДНОЙ ГРЕКО-СТАРОФРИГИЙСКОЙ ИЗОГЛОССЕ: GEN. SG. O-ОСНОВ

Интерпретация старофригийских надписей, осуществленная автором совместно с Л.С.Бакун, позволяет дать новое толкование ряду элементов ст.-фриг. морфологической системы.

В ст.-фриг. gen.sg. o-основ представлен двумя окончаниями. Окончание */-oyo/* характерно для склонения прилагательных (здесь и далее в косых скобках дана "идеальная" морфонологическая транскрипция): */evoyo/* = *evvuo*, *evoyo*; */kakoio/* = *kakuio*, *kakoio*. В склонении существительных окончанием gen.sg. является */-oo/*, представленное графически - в силу некоторых особенностей фригийского письма - как *-o* и *-ovo* (в свободном варьировании): */akoo/* = *ako*; */itoo/* = *itovo*; */konoo/* = *konovo*; */modroo/* = *modro*. Это окончание проникло также в склонение ā- и e-основ masc.: */gelao/* = *gelavo*; */ateo/* = *atevo*.

Поскольку данные ст.-фриг. надписей позволяют с уверенностью установить, что в ст.-фриг. старое интервокальное *s было утрачено, историческое объяснение окончаний gen.sg. o-основ в принципе не вызывает трудностей. Окончание */-oyo/* восходит к и.-е. **-osjo* (ср. др. - инд. *-asya*, греч. Гомер. *-οιο*, микен. *-o-jo*, арм. *-oy*), в то время как */-oo/* продолжает и-е. **-oso*, отраженное в герм. и в ряде балто-слав.форм.

Заслуживает внимания то обстоятельство, что положение с gen.sg. o-основ во многих отношениях разительно напоминает ситуацию в греч. Сходство не ограничивается наличием в ст.-фриг. и греч. отражений **-osjo*, которое само по себе было бы малопо-

казательным. Существенно, что и второе окончание *gen.sg. /-oo/* генетически тождественно греч. *-oo*, к которому восходят гомер. *-oo* (в ряде случаев, по метрическим соображениям, безусловно отражающее графически *-oo*, ср. К 60, О 554, Е 21 и др.), а также *-ou* и *-w* различных греч. диалектов. В данном случае греко-фригийская параллель позволяет внести окончательную ясность в полемику относительно генезиса греч. *-oo* и отказаться от фонетически затруднительного объяснения его из **-oio*. Для греч. *-oo* и ст.-фриг. */-oo/*, таким образом, необходимо принять общий источник - и.-е. **-oso*, и, что не менее существенно, констатировать наличие одновременно двух показателей *gen.sg.* Принцип их распределения в греч. скрыт вторичными диалектными преобразованиями (из-за чего, например, следы рефлексов **-oio* для микенского могут быть установлены лишь по косвенным признакам), но для ст.-фриг. он еще вполне прозрачен (см. выше).

Согласие греч. и ст.-фриг. наблюдается не только в том, что касается набора окончаний *gen.sg.* *o*-основ, но и в явлениях, имеющих явно вторичный характер. Это относится, в частности, к появлению в греч. у *a*-основ *masc.* окончания *-a-o*, индуцированного *o*-основами, ср. гомер. *-ao* и микен. *-a-o* (последнее - при отсутствии самого показателя *-o-o* у *o*-основ в микенском!). В ст.-фриг. полную аналогию этим формам составляют *gen.sg.* на *-o* от *a*- и *e*-основ *masc.*, приведенные выше.

Скудность сведений о ст.-фриг. именной морфологии, естественно, ограничивает наши возможности при анализе этого фрагмента ст.-фриг. грамматики; имеющиеся данные, однако, обнаруживают, помимо описанной выше, еще несколько ярких черт, объединяющих ст.-фриг. с греч. В частности, весьма любопытно наличие в ст.-фриг. особой формы на */-bi/* (*tatibi*) выступающей, судя по комбинаторному толкованию надписи, в функции *dat.sg.* Такое употребление напоминает полуфункциональные греч. наречные формы на *-bi*, генетически тождественные ст.-фриг. */-bi/*. Наконец, во фриг., насколько можно судить, представлен тот же набор падежей (*nom.*, *gen.*, *dat.*, *acc.*), что и в греч. Отмечаются также специфические параллели в греч. и фриг. *voc.sg.* атематических основ.

Употребление *gen. sg.* в ст.-фриг. текстах представляет интерес и с синтаксической точки зрения. В атрибутивных сочетаниях (*a gen.sg.* встречается только в них) очевидно различие в месте определения, выраженного *gen.sg.* существительного и согласованным прилагательным. Если последнее всегда следует за определяе-

мым, то *gen. sg.* обязательно предшествует определяемому (кроме случаев, когда определение и определяемое отделены друг от друга). Это простое распределение, видимо, следует рассматривать как глубокий синтаксический архаизм, следы которого обнаруживаются и в других индоевропейских языках.

Ю. В. ОТКУПЩИКОВ

ФРАКИЙСКО-КАРИЙСКИЕ ИЗОГЛОССЫ

1. В. Бранденштейн еще 50 лет тому назад отметил ряд фонетических явлений, объединяющих фракийский язык с карийским. Однако в последние десятилетия господствующей стала гипотеза об анатолийской принадлежности карийского языка, а это, естественно, ослабило интерес к фракийско-карийским сопоставлениям, ибо генетически фракийский язык далек от анатолийских языков.

2. Между тем, многочисленные черты сходства между фракийским и карийским языками не ограничиваются одной только фонетикой, они охватывают также особенности структуры корня, словообразование, ономастическую лексику.

3. В области вокализма неоднократно отмечалось обилие гласных, характерное для обоих языков, а также ряд колебаний в греческих передачах фракийских и карийских имен, например: а - о (фрак. МН 'Αρόησσός = 'Ορόησσός, кар. ЛИ Αρτημος = Ορτημος), е - а (фрак. ЛИ Σεδαλας - Σαδαλας, кар. ЛИ Ξέοκως = Ξάσικως), е - і (фрак. МН Μένδη = Μίνδη, кар. МН Εδυμος = Ιδυμος). Показательно, что в ряде случаев фракийские и карийские чередующиеся гласные находятся в отношениях дополнительной дистрибуции: фрак. ЛИ Δοίδαλος - кар. МН Δαιδάλων τόπος (а - о), фрак. МН Νέστος - кар. ЛИ Νάστις (е - а).

4. Для консонантизма обоих языков типична мена звонкий - глухой (фрак. теоним Ζάλμοξις = Σάλμοξις, кар. МН Βάργαζα = Βάργασα), колебания б - ш (фрак. МН Βάστειρα = Μάστειρα, кар. МН Βούβαστος = Μούβαστος) и другие особенности. Здесь также фракийские и карийские примеры нередко находятся в отношениях дополнительной дистрибуции: фрак. ЛИ Πηδισας и кар. ЛИ Πηδισας (в - з), 'Αμυδών. Пэонии - 'Αμυζών, г. Карии (ä - z).

5. В структуре сонантного і рня общими для фракийского и карийско.о, в отличие от греческого, являются рефлексy up, ul,

υμ, υν слогаобразующих сонатов, причем эти рефлексy, отражающие нулевую степень огласовки корня, постоянно чередуются с огласовкой ε: фрак. ЛИ Ζεμδρηνός и Ζυμδρηνός, , кар.МН θεμβρία и θυμβρία. В ряде случаев разные ступени огласовки корня распределяются между разными языками: фрак. ЛИ Σκέμνας - кар.ЛИ Σκύμνος, Πέρνη г.Фракии - Πύρνος г.Карии.

6. Словообразовательная система фракийской и карийской ономастики во многом является общей. И дело не только в продуктивности одних и тех же словообразовательных моделей, обычно относимых к "догреческому" слою ономастики (производные на -σός, -εύς, -ώ и др.). Более важной представляется общность внутренних связей между отдельными словообразовательными моделями. Динамика этих связей, собственно, и составляет сущность словообразовательной системы. Так, отношение фрак.ЛИ Κοττίς - Κοττώ аналогично кар.ЛИ Ναννίς - Ναννω. А в случае фрак.ЛИ Κοτυ-ταρίς - кар.ЛИ Ταρυς связь между образованиями на -ίς и -ω объединяет, как и в приведенных выше примерах дополнительной дистрибуции, фракийский и карийский языки.

7. Количество лексических фракийско-карийских изоглосс очень велико. Причем, речь идет не об этимологических сопоставлениях на корневом уровне, а о полном совпадении именных основ. Так, общими фракийско-карийскими личными именами являются: "Αβα, "Αδα(ς), Δάδα(ς), Μαρος, Νανας, Πιττας (Д.Дечев, Л.Згуста). Ср. также "Ανανθος, "Ιμβρος, "Ιστρος МНН Фракии и Карии, Μανδρος фрак. ЛИ и кар. теоним, Μυγδόνες фрак. и кар. ЭН, Αθυμβρία фрак. МН - "Αθυμβριανός кар. этникон, "Αργίλος г.Фракии - "Αργίλα г. Карии, "Αρησσός р.во Фракии - "Αρπασος р. в Карии Βάργαλα г. Македонии - Βαργύλια г.Карии, Βόλβη фрак.МН - Βόλβαι г.Карии, Βρισάе фрак. ЭН - Βρισεύς кар.ЛИ, Δαλας фрак.ЛИ - Δαλία г.Карии, Θάμυρις фрак. ЛИ - Θάμυρος ЛИ из Карии, "Ιέρασος р.Вдакии - Γερασος кар.МН, μελλάς фрак. ЛИ - μελία г. Карии, Μιννω фрак. ЛИ - Μιννας кар. ЛИ, Ναστας фрак. ЛИ - Νάστης кар. ЛИ, Νειλώ фрак. МН - Νειλεύς кар.МН, Πανίτης фрак. этникон - Πανίτω кар. ЛИ, Πανύασος р. в Македонии Πανύασσις кар.ЛИ, Σαμυλος фрак.ЛИ - Σαμυλία г.Карии, Σασαμας фрак. ЛИ - Σασωμος кар. ЛИ, Ταταριων фрак. ЛИ - Ταταριον кар. ЛИ, Τευταμας фрак.ЛИ - Τεύταμος кар. ЛИ. Сложным фракийско-карийским является ЛИ Κοζαπιγραμис (ср. фрак.ЛИ Κοζας и кар.ЛИ Πίζρης). За пределами ономастики следует отметить такую важную изоглоссу, как κολαβρισμός - особый танец у фракийцев и карийцев.

8. В целом ряде случаев простой ономастической основе во Фракии соответствует производная суффиксальная основа в Кари: фрак. Ἄρπη - Ἄρπασος р. в Кари, Ἄσσα г.Македонии - Ἀσησός кар. МН, Βύβαι г.Фракии - Βύβασσος г.Кари, Σίνδος г.Македонии - Σινδησός г.Кари, Ταπαί фрак. МН - Ταπασσός кар. МН (суффикс -σσ-); Μαιμμος фрак. ЛИ - Μαιμμακος кар.ЛИ, Σάκος фрак. МН - Σακηξ кар.ЛИ, Σκύλης фрак. ЛИ - Σκύλαξ кар. ЛИ, Σῶκος фрак. ЛИ - Σωκηξ кар. ЛИ (суффикс -κ-). Та же картина наблюдается и у производных с иными суффиксами: Βαβύλη г.Фракии - Βαβυλλιος кар. ЛИ, Βάργος р. во Фракии - Βαργύλια г.Кари, Ἐκάτη фрак. ЛИ - Εκατομνος кар. ЛИ, θύσος г.Македонии - θυσωλλος кар. ЛИ, κόσις фрак. ЛИ - Κοσινας кар. ЛИ, Πάσσα г.Фракии - Πάσσανδα кар. МН и др.

9. Приведенные факты убедительно говорят о том, что карийский язык относится к группе палеобалканских, а не анатолийских языков - что находится в полном согласии с многочисленными сообщениями античных авторов о том, что в древности карийцы проживали в материковой Греции и на островах и только позднее были вытеснены греками в Малую Азию.

С.Л.НИКОЛАЕВ

ГРЕЧЕСКАЯ ПРОТЕЗА И БАЛТО-СЛАВЯНСКИЙ АКУТ

Ниже приводимый материал должен подтвердить следующее правило: в корнях вида RVRC-, имеющих в греческом протетический гласный (речь не идет о корнях с r-, где протеза автоматическая), в балтийском и славянском дифтонгический рефлекс и.-е. дифтонга или слогового сонанта (исключая i, u) имеет акутовую интонацию.

- (1) Греч. ἀμέλω 'доить' ~ Лит. mīlžti, mėlžti, лтш. mīlzt, слав. *mēlžti 'id.'.
- (2) Греч. εἶρω, εἶργνυμι (корень ewerg-) 'отделять, отсекать' (вторично 'запирать') ~ Слав. *vǣrgti/*vǣrgti, *vǣržjǫ, *vǣrgnǫ 'бросать'.
- (3) Греч. εἶδομαι, εἰδόμαι (корень eweide-) 'видеть' ~ Лит. veizdėti, véizdžiu, véizdi, лтш. vīdēt, 'gönnen', слав. *vīděti, *vīdjǫ.
- (4) Греч. ἐλαχός 'легкий' ~ Лтш. liēgs 'легкий', лит. lėngti

'verkümmern'.

- (5) Греч. ἐλελίζω, аор. ἤλελίχθην (корень *elelig(V)-*) 'трясти, потрясать, колебать, кружить' ~ Лит. *laigyti* 'бегать, прыгать, резвиться'.
- (6) Греч. ἐνίπτω/ἐνίσσω 'порицать, упрекать', ἐνίπτή 'порицание, упрек' (корень *enik^o(V)-*), где долгое *-ī-* может быть вторичным на месте *-ei-*, ср. *μῖγνυμι* при более старом *μεῖγνυμι* и т.п. ~ Лит. *niekiti* 'пренебрегать, презирать', *nėikyti* 'ид-', кауз. *náikinti, níekinti*, лтш. *níkt*, 'quienen, siechen, nicht gedeihen'.
- (7) Греч. ἐλευθερός 'свободный' ~ Лит. *liaúdis* (1-я а.п.) 'народ', *liaúdinis* 'народный', *liaúdiškas* 'id.'; видимо, вторичен циркумфлекс в лтш. *ļāudis*.
- (8) Греч. ἀμορβός (**amorg^os*) 'темный', (< **ámep^oζω* < **amérg^ojō*), 'лишать блеска, делать темным, гасить' - лтш. *miŕgu, miŕdzēt* 'мерцать', лит. *mirgėti, mįrga* 'мерцать', *mąrgas* 'пестрый, рябой', *mąrgis* 'id.'.
- (9) Греч. ὄνειδος 'брань, ругательство' ~ Лит. *níedeti* 'ненавидеть', лтш. *nīst* 'ненавидеть', *paīds* 'вражда, ненависть'.
- Исключения из приведенного выше правила мне неизвестны.

М.Н. СЛАВЯТИНСКАЯ

ГРЕЧЕСКИЙ ЯЗЫК В ЭПОХУ ЭЛЛИНИЗМА

При характеристике языковой ситуации в Средиземноморье с конца IV в. до н.э. во всех исследованиях подчеркивается распространенность в этом регионе общегреческого языка, койне, сложившегося на аттической и ионийской базе и имевшего литературную форму и разговорно-обиходную (последнюю могут отличать постепенно стирающиеся диалектные различия).

В настоящее время представляется весьма важным как для истории самого греческого языка, так и для уточнения языковой ситуации всей греческой ойкумены более подробно и четко определить формы существования греческого языка и их роль в эллинистическую эпоху.

Новая языковая ситуация, обусловленная македонскими завоеваниями конца IV в. до н.э., затронула лишь юго-восточную часть Средиземноморья, в остальных же частях греческого мира на про-

оказывается важным, поскольку именно с этого времени начинается острый и противоречивый дальнейший путь развития греческого языка в целом и литературного в особенности: канонизированный аттический диалект дает начало многовековому аттицизму, остальные литературные формы — кафаревусе, а многочисленные разговорные формы — димотике в ее многочисленных вариантах.

И. А. КАЛУЖСКАЯ

К ЭТИМОЛОГИИ АЛБ. SHKARDHË ~ РУМ. ZGARDĂ.

Среди албано-румынских лексических сходжений часто приводится рум. *zgardă* (вар. *sgardă*) 'ошейник у собаки, коровы, лошади', 'ожерелье', 'воротник', 'жгут из лозы, который накидывают на створки ворот, чтобы они не открывались': алб. *shkardhë* 'собачья цепь', 'длинная палка, которую прикрепляют на шею собаке, чтобы она не могла укусить ведущего ее человека'. При признании почти всеми исследователями родства приведенных лексем, попытки их этимологизации довольно неудачны (рум. *zgardă* из слав. **gordъ* — *Sihac*, из укр. диал. гарда 'украшение' — *Puşcariu*, последнее, видимо, само из рум.; предложенная Руссу корневая этимология из и.-е. *(s)ker- 'крутить, гнуть' исходит из более поздних значений и игнорирует отсутствие у данного корня продолжений с расширением d, см. Pok. I, 935).

Сравнение рум. и алб. слов дает основание реконструировать для рум. более раннюю форму **scarda* с позднейшим озвончением начальной группы согласных, видимо, под влиянием народно-этимологического сближения с рум. *gherdan* 'ожерелье' < тур. *guerdan* то же, ср. очевидную контаминацию их в рум. *zgărdan*, *sgirdan* (Марамуреш, Молдова) 'лента, расшитая бисером, которую носят на шее женщины'. Возможно, старая форма рум. слова сохранилась в венг. диал. *szkarda* 'женское украшение' (< рум.).

Среди реалий, обозначаемых алб. *shkardhë* и рум. *zgardă* наиболее архаичной представляется 'палка, прикрепляемая к ошейнику собаки' (ср. ту же основу в алб. *shkardhinë* 'постройка, открытая с четырех сторон', т.е. по сути дела 'навес на столах или кольях). Исходя из этого предлагается трактовать алб. *shkardhë* < **škorda* как продолжение и.-е. *(s)ker- 'резать' с расширителем -d- (Pok. I, 941 сл.); в плане семантики ср. др.-прусск.

тяжении ближайших столетий она остается более или менее стабильной. В этих областях сохраняются в основном те диалекты, которые отмечаются и для классической эпохи, причем не только в разговорной функции, но и в высших сферах коммуникации (ср. во II-III вв. н.э. ионийский диалект Ольвии и дорийский диалект Херсонеса в декретах и надписях).

Что касается территорий, подвергшихся македонскому завоеванию или влиянию, то здесь изменившаяся языковая ситуация была обусловлена не только новыми культурно-историческими условиями (что обычно резко подчеркивается), но и состоянием греческого языка в предшествующий период. В восточных и юго-восточных землях распространился не греческий язык вообще, а греческий язык в его конкретных и весьма многообразных формах, которые засвидетельствованы до времени завоеваний Александра Македонского: ионийский, аттический варианты литературного и разговорного языка, а также другие территориальные диалекты, на которых говорили греческие наемники и переселенцы из всех областей Эллады.

Со времени греко-македонских завоеваний в греческом языке происходят процессы, приведшие к образованию новых функциональных страт.

1. Начинается консервация литературной формы аттического диалекта, что было обусловлено многими обстоятельствами (архаическим характером того варианта аттического диалекта, который усваивался при македонском дворе и в армии в качестве литературного, делового языка и языка военных команд в разнородном македонском войске, спецификой эллинистического школьного преподавания и отбором "аттического канона" в качестве предмета школьного образования).

2. Канонизированный консервативный вариант аттического диалекта в каждой отдельной области и у каждого отдельного автора получает свою диалектную и лексическую окраску, что объясняется отсутствием языковой и литературной нормы как таковой и падением авторитета современных аттических авторов в связи с перемещением культурных центров в другие полисы, в первую очередь в Александрию (ср. "дорифованный" язык Архимеда и "ионизованный" язык Эвклида при их четкой аттической основе).

3. Получает большое распространение особый "ионизованный" вариант литературного языка, лишенный примарных признаков аттического диалекта, главными из которых является трактовка

групп -ss и -rs- вместо аттического -tt- и -rr- (остальные обычно перечисляемые структурные признаки койне манифестируют не смену или частичное изменение диалектной базы, а историческое развитие парадигм имени и глагола, а также синтаксиса). Этот факт объясняется давним престижем ионийской культуры и ионийского литературного языка, а также тем, что основной поток македонских завоеваний проходил через ионийские области.

Таким образом, в эллинистическое время от Причерноморья до Великой Греции греческий язык высших сфер коммуникации существует и в относительно чистых аттических, дорийских и др. диалектных формах и в формах "аттико-инодиалектных", которые существовали и раньше (ср. язык Горгия, Демокрита, Энея Тактика), но не получили широкого отражения в письменных памятниках в связи с подавляющим влиянием аттической культуры V в. до н.э., а также гораздо меньшим, чем при эллинизме, распространением письменности. Резкое увеличение вариативности литературного языка (обычно обозначаемого расплывчатым термином "койне") при существовании и сознательном распространении чисто аттического варианта литературного языка составило новую черту греческого литературного языка эпохи эллинизма.

4. В разговорно-обиходных формах диалектные различия сохранились еще дольше, чем в литературном языке. У Секста Эмпирика (II-III в.в. н.э.) мы находим отсылки к речи лакедемонян или афинян, то есть к диалектным различиям в устной речи эллинов, живущих в самой середине греческого мира. Новой формой эллинистической устной речи было появление многочисленных вариантов в восточных и египетских полисах, на которых говорило смешанное население этих полисов. Вариативность этой страты медленно уменьшалась под влиянием аттицизирующего школьного образования.

Итак, языковая ситуация в греческом мире эпохи эллинизма намного усложнилась, а не упростилась, как это может показаться при утверждении о быстром распространении общегреческого единого языка. Невозможность существования последнего подтверждается и культурно-историческими фактами: распространением ненормированного и неcodифицированного греческого языка на больших территориях носителями разных греческих диалектов, основавшими полисы, на первых порах весьма обособленные друг от друга и от местного населения, а затем вошедшие в различные государства диадохов.

Выявление характера языковой ситуации в эпоху эллинизма

kartano, лит. **kártis**, лтш. **kaĩts** 'шест, жердь' из того же и.-е. ***(s)ker-** (Топоров. ПЯ. I-K, 237-238). Закономерная рефлексия начального ***sk-** > алб. **h-** вынуждает рассматривать **sh-** в качестве префикса, (совместившего генетически и функционально лат. **ex-**, **dis-** и, возможно, и.-е. ***eg'hs-** (Çabejsh, 179-180), ср. аналогично алб. **sh-qerr** 'разрывать' (Pok., *ibid.*), а само **shkardhë** - как собственно албанское образование.

Таким образом, рум. **sgardă** заимствовано из древнеалб. ***škar-da**, причем правомерность соотношения алб. **sh-** (< **ex-** ?) и рум. ***v** косвенно подтверждается рум. рефлексам лат. **ex-**: рум. **scutuga** < **excūtūlāre**, также рум. **scurt**, алб. **shkurt** < ***excūrtus** (REW, s.v.v.). Семантическое развитие рассматриваемых лексем может быть представлено следующим образом: 'палка (*отрезанное, вырезанное)' для удерживания собаки' → 'ошейник' → 'ожерелье', 'воротник' и т.п.

Г.П. КЛЕПИКОВА

ЛИНГВИСТИЧЕСКОЕ ПРОСТРАНСТВО И ОРГАНИЗАЦИЯ СЕМАНТИЧЕСКИХ СТРУКТУР

(на материале языков карпато-балканской зоны)

Проблема диахронической интерпретации синхронно зафиксированных в определенном ареале диалектных фактов, анализируется в свете последних исследований пространства как текста (В.Н. Топоров). Лингвистическое пространство, образуемое континуумом диалектов - некоторой совокупностью "частных диалектных систем", - соотношенное, но не тождественное реальному (=физико-географическому) пространству (=территориальной протяженности), рассматривается в качестве текста, несущего информацию о современном состоянии и развитии тех или иных фрагментов системы (в том числе лексико-семантической) данной совокупности лингвистических идиомов. Существенно, что в принципе может быть получена исчерпывающе полная информация о наборе дискретных единиц (что не означает реализации этого в каждом конкретном описании) - лексем, используемых для выражения определенной семемы, или семем, выражаемых той или иной лексемой. По-видимому, в лингвистическом пространстве содержится и информация иного рода: о разворачивании во времени самой системы - об изменениях в инвентаре лексем и семантической структуры (=объеме) отдельных лек-

сем. Эксплицирование указанной информации может способствовать не только решению собственно лексикологических задач, но и расширению семасиологической базы этимологических разысканий. Трудность представляют, по крайней мере, два момента. Во-первых, современный исследователь, исходящий из идеи самодостаточности синхронно зафиксированных диалектных фактов, в сущности, строит лишь логическую модель отношений наличных семантических единиц, что не означает постижение реально совершавшихся процессов; в то же время само лингвистическое пространство, если и содержит возможность соответствующих идентификаций, то в неявном виде. Во-вторых, пока не сформулированы необходимые и достаточные условия, принципы и процедура "декодирования" сообщения, содержащегося в лингвистическом пространстве рассматриваемого типа, с целью восстановления - на основании ретроспективного рассмотрения современных фиксаций - временного соотношения стадий и направлений семантической эволюции, в нашем случае - вплоть, например, до (поздне)праславянской эпохи. Поэтому до сих пор в практике историко-семасиологических работ исходным обычно является принятие определенной этимологической версии, указывающей на некоторое "первичное" значение лексем; если данные семантики, почерпнутые из современных диалектов, не согласуются с нею, то в лучшем случае внимание этимологов обращается на этот факт. Сказанное может быть проиллюстрировано рассмотрением семантики репрезентантов слав. *kǫtja, как она отражена в "Общекарпатском диалектологическом атласе" - в ее отношении к двум этимологиям слова.

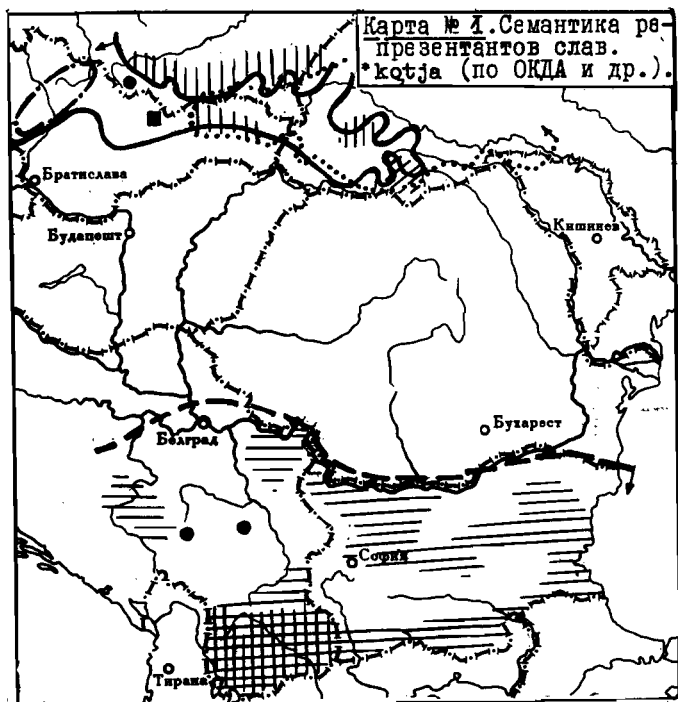
Большинство исследователей ныне принимает этимологию *kǫtja < *kǫtatl'убирать, прятать и др.', в качестве первичного значения называют 'убежище, уголок и под., где можно укрыться'; продолжения *kǫtja широко представлены на южнославянской территории (болг. къца 'дом', макед. куќа 'то же', 'комната с очагом', с.-хорв. куба - 'оба значения' и т.д., словен. коба 'хижина, домик', редкие примеры из западно- и восточнославянских языков см. в: ЭССЯ, 12, с.70 и сл.). На основании южнославянских примеров, где распространено значение 'комната, помещение с очагом', а также иных форм, типа русск. диал. кутѣ, кутѣя 'место перед русской печью, кухня и др.' (см. близкие значения в других восточнославянских диалектах) О.Н.Трубачев предлагает сопоставление *kǫtja с *kǫtъ '(внутренний) угол', но и 'место у очага' и под., и как следствие этого - формулирование первоначального

значения: *kɔtja 'жилое помещение с очагом (в углу)' (ЭССЯ, I2, там же).

По-видимому, один из путей верификации той или иной версии — обращение к новым данным лингвогеографии, в том числе и ОКДА (правда, содержащему материал диалектов лишь карпато-балканской зоны; важны показания "Карпатского диалектологического атласа", № I23, а также некоторых национальных атласов). С учетом этого семантическая амплитуда репрезентантов слав. *kɔtja описывается таким образом: 1. 'укрытие, навес' (польск., с.-хорв. — редко), 'бедный домик, хижина и под.' (карпатоукр.), 'жилое помещение' (морав.), 'дом (общее название)' (с.-хорв., макед., болг. — повсеместно), 2. 'помещение с очагом' (широко в с.-хорв., макед.), 'комната' (словац. — редко), 3. 'помещение для свиней' (карпатоукр. — широко), 4. 'хозяйственное помещение, постройка (различного назначения)' (польск., некоторые карпатоукр.), 5. 'собачья будка' (некоторые карпатоукр.) (см. карту I).

Приведенные лингвогеографические данные позволяют высказать соображения относительно временной стратификации указанных значений. Согласно известному положению ареальной лингвистики, о хронологии явлений можно судить по территории их распространения, поскольку сами типы ареалов (=языковые ландшафты) не произвольны. Работы последних десятилетий демонстрируют перспективность результатов диахронических интерпретаций синхронно зафиксированных ареалов. Допускается, в частности, что такие параметры последних как величина, конфигурация, динамика и др. соотносимы с хронологией соответствующих явлений, т.е. если ареал определяется как обширный, полилингвальный, непрерывный, обнаруживает устойчивость и под., то характеризованное им явление может рассматриваться как достаточно древнее. В соответствии с этим делается вывод, что наиболее старыми являются следующие значения *kɔtja: 'укрытие', 'бедный домик'; все остальные оказываются более поздними, фиксирующими различные этапы и направления семантической эволюции: а. утрата пейоративности (... → 'дом — общее название'), б. сужение значения (... → 'помещение с очагом'), в. транссемантизация — смещение в сферу обозначения разного рода хозяйственных построек (... → 'свинарник', 'собачья будка' и под.).

Таким образом, карпато-балканское лингвистическое пространство, трактованное в семасиолого-ареалогическом аспекте, дает информацию, которая, вероятно, может оцениваться как дополнительный аргумент в пользу этимологической версии *kɔtja < *kɔtati.



УСЛОВНЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ:

1. — 'бедный домик'; 2. - - - - 'жилое помещение';
 3. - - - 'дом(общее название)'; 4. ● 'укрытие';
 5. ■ 'комната'; 6. ▨ 'помещение с очагом';
 7. ······ 'свинарник'; 8. ▩ 'хозяйственное по-
 мещение'; 9. ▨ 'собачья будка'.

ФОНЕТИКА СТИХИЙ
(ПЛАТОНИЗМ В ЯЗЫКОЗНАНИИ)

Есть ли в самих звуках языка сосмысленность со значениями духовного порядка? – вот вопрос вопросов, что дебатировалось уже тысячелетия. И в нашем Балканском регионе: в диалоге Платона "Кратил" обсуждается, "закрепляет ли язык форму за содержанием "по естеству" (*physei*), как это утверждает главный герой диалога, или "по соглашению" (*thesei*), как это утверждается в контр-аргументах Гермогена. Примиряющий обе стороны Сократ склонен в диалоге Платона согласиться, что репрезентация через подобие преобладает над использованием произвольных знаков, но, несмотря на привлекательную сторону подобия, он чувствует себя обязанным признать дополнительный фактор – условность, обычай, привычку". Так пересказана, сочувственно, суть этого диалога Якобсоном в работе "В поисках сущности языка".

Всякое решение вопроса зависит от способа смотреть: что вложишь – то и получишь. Традиция УМОЗРЕНИЯ могущественно развита в эллинской мысли (досократики, платонизм, неоплатонизм, мыслители православного региона): здесь полагается подобие и взаимопроникновение между духовностью и телесностью (что выразилось в иконописи), тогда как в германски-протестантской области отказались от физического изображения божества и в преобладающей же кантово-позитивистской методике науки отщеплены структура разума и круг наших понятий от чувственности, и дурным тоном считается даже ставить вопрос о телесном соответствии понятий. Такой путь возобладал и в языкознании XIX–XX вв. Умозрение как метод проникновения стал трактоваться как ненаучный, фантастический, художественный. Между тем у него и свой незаменимый способ познания, и оно доставляет понимания, которые бессильна дать рассудочная аналитика. Умы художественные, напротив, всегда были чутки к смысловой напоенности звуков, и поэты в звукописи стихов практически использовали эти соответствия, а иные и теоретически высказывались об этом (Верлен, Малларме, у нас Белый, Хлебников...). Ниже предлагается некое умозрение о языке, натурфилософское прочтение фонетики на языке четырех стихий, которое выполняет тут роль метаязыка. Как

если бы Эмпедокл вслушался в звучания языков – как бы он их мог протолковать? Звуки здесь будут трактоваться как иконические (по терминологии Пирса) знаки. Подошел я к этой задаче, занимаясь описанием национальных образов мира. Национальная историко-культурная целостность есть Космо-Психо-Логос, т.е. единство природы психики и склада мышления. Естественный язык – это голос местной природы в человеке. У звуков языка – прямая связь с пространством естественной акустики, которая в горах иная, чем в лесах или степи. И как тела людей разных рас и народов соответствуют местной природе, как этнос – по космосу, так и звуки, что образуют плоть языка, в резонансе находятся со складом национальной При-родины, ей в адекват и в аккурат.

Рот = микрокосмос, стяженная модель национального пространственно-временного континуума. И когда переходишь в разговор на другой язык, надо словно иную коробку челюстей себе в череп вдвигать. И если прислушаться и придумать, то можно в лаборатории рта прочитать иерархию ценностей в данном Космо-Психо-Логосе, что здесь и как привилегированнее: верх/низ , даль/ширь , перед/зад, зенит/надир , мужское/женское, какова иерархия 4-х стихий, чувств и пр. Наметим общую канву – методом ассоциаций. Органы артикуляции: Рот = микрокосм, резонатор Космоса. Небо = небо, крыша. Язык = человек, индивид, единица, огонь-стихия (даже загадку предлагаю: "Бьетса в тесной печурке огонь" – что есть?...). Губы = мягкое, женское, влажное, волна, Двоица, стихия воды. Зубы = кость, твердь, горы, множество, стихия земли. Дыхание = воз-дух. Нос = небо над небом, небо Варуны, откуда космические воды, грозы и гром.

ГЛАСНЫЕ = оси координат пространственно-временного континуума. А = вертикаль, небо-земля, верх-низ, пустота, открытое пространство. Е = ширь, плоскость верхняя, надземность. И = даль, путь-дорога, плоскость нижняя, наземность. О = центр, полость, сердце, солнце, шар, душа, легкие (Ох!) У = глубь, внутреннее, утроба, Тартар, А(и)д, живот (с его участием произносится). Гласные – без участия языка (=личности, "я"), значит, суть безличные идеи чистого пространства самого по себе, звучания как бы "догрехопаденного" мира, до вхождения человека, а с ним – трения, шумов, скрежета зубового языков. Виды гласных и дифтонги = наклонения пространства, определенную геометрическую кривизну выдают, что в Англии иная, чем в Италии. Например,

нисходящие дифтонги итальянского языка: ia, ua соответствуют космосу опускания тут, что и фигуре купола и арки, что укрепляет себя, падая, и в теории "свободного падения" Галилея, и в типе мелодики, обычно ниспадающей секвенциями с вершины ("Санта Лючия", дуэт Аиды и Радамеса и т.п.). Напротив, восходящие дифтонги немецкого языка: au, ai, аналогичны готической стрелчатости ввысь и важной тут модели генеалогического древа и растения (триада Гегеля), восходящей мелодике, типичной здесь (с трудом завоевывается высь в симфонизме Бетховена, и в "Смерти Изольды" и т.п.). Эти все ассоциации – разные проявления национального Инварианта, который и ухватывается и опоясывается такими боковыми ходами дедукции воображения. Гласные английского космо-логоса, где man selfmade активен, норовят сомкнуться с r, преобразоваться через него: a:ə:, где рудиментарно звучит язычковое r. Носовые гласные французского и польского языков соответствуют роли женщин: дамы и пани там. Ибо носовые – это влага + воздух = пена (состав Афродиты, хотя там та же пена...). Русское И = вялое И, при опущенном рте. Это И, отсыревшее от тяги матери-сырой –земли; а распространенное окончание ИЕ /ИИ/ – это истаевание бытия в однонаправленной бесконечности пути-дороги: $\Rightarrow \infty$ что есть символическая фигура русского космоса.

СОГЛАСНЫЕ заполняют чистый космос разнообразием. Со-гласные = своевольные, тварное бытие, звуки вещества, матери(и) земли. Если гласный – представитель пространства, зона аксиом, то согласный – помещения нашего дома, человечества, зона ска-и-до-казуемости. Образуются согласные м^укой духа, прорывающегося сквозь теснины вещества. Звонкие и носовые – увлажненные, женские. Глухие – сухие, мужское начало огнеземли. Глухие взрывные = искры о камень, звуки-кресало (П,Т,К). Сначала смыкание, предел, заключение, замк. Потом вырывание духа на свободу, прорыв, брешь в стене губ, в кремле челюстей зубчатых. Это звуки энергии, свободы, борьбы, труда. Глухие фрикативные – более гибкие, смирные, покладистые. Да и преграды им такой нет: нет запора, а засов полуоткрыт, и струя воз-духа, хоть и с некоторыми уронами, все ж просачивается: Ф,С,Х. Это звуки дыхания, стихии воздуха, ветра. Труднее африкатам (Ц=ТС): приняли на себя крест смычки, посредники между огнем (взрывные, смычные) и воздухом (фрикативные = трущиеся). Ж, Ш, Щ, Ч – тре-

ние шумное, воздух-земля сыра. Щ - совсем ползает, сырое, стелется. Ч еще подпрыгивает к смычности, ковыляет, бесенок, черт. "Чаща" - сырой воздух, оседающий к сыроземле. "Борщ" - недаром слово для симпозиума корнеплодов, для их вече. Засилье шипящих в польском языке, где даже Р превращается в Ж (г - гз) есть тушение огня, шипенье искр, ветром в воду загоняемых (ср. трели Шопена). Сонорные: Р и Л - с сугубым участием языка = "я", наиболее личностные, недаром даже слогаобразующими бывает, т.е. на первых гласных складывают космос: Р₀, Л₀ - в сербском, например. Причем Р - мужская ипостась личностного начала: твердость, огненность, гордыня, быстрыми вспышками и мелким суетливым биением дрожит; а Л - водяность, плавность, мягкость - женское начало. Последовательность, в какой ребенок входит в космос языка: от А до Р. А - самый расслабленный звук, почти не отработанный обществом, естественный (и при естественных отправлениях помощник). Последними осваиваются Л и Р. Это звуки пола. Разный характер Р у народов: грассированье, раскатистость, картавность, карканье, его яркость или глухость - тоже имеет космосказуемость. Оглушение согласных: то влажная огнеземля ("сад" - "сат") усыхает в струе воздуха-ветра, как демиурга в здешнем космосе, - глохнет на ветру и в даль уносимая. Оглушение = выветриванье звуков, как пород. Смягчение = орошение, женское, нежность, ласка звуку, облегчение его веса, причащение к стихии огневоды, гидротермальная купель звуковым породам для их метаморфизма - палатализации. Полугласные = промежуточные между чистым Бытием (гласные) и материей (согласные), причем Ј (наше Й) = СВЕТ, а Ѡ = ДУХ (как чувственные идеальности, наподобие платоновых "идей" = "видей"). Й - звук почти невещественный, летучий, звук эфира. И в России он частейше заканчивает слово, выводя его в бесконечность, истаевание, как бы развеществляя: Сергей, Василий (ср. с этим грубо конечные, вещественные, определенные имена "Серж", "Базиль" - с закрытыми слогами). Имя мужское имеет ту же структуру однонаправленной бесконечности → ∞ (т.е. имеет четкое начало: берег, порог и канун, откуда отталкиваться и уходить, но не имеет конца), что постоянно отмечается внутри явлений русского космоса и образа мышления. В западноевропейских языках, напротив, типично фрикативное придыхание, начинающее слово: Naus, nošme, hold, huder. Слово словно сгущается из бесконечности в тело, твердое и определенное к концу своему, по

модели: $\infty \rightarrow |$ (Далее в докладе будут даны примерные анализы слов;

Итак, здесь намечен первичный строительный субстрат звуко-смыслов. Из него через сочетания и пересочетания образуются звучности слов с удаленнейшими от первичности смыслами. И все же звуко-смысловой анализ слов имеет свой частичный ареал. Не вся, разумеется, но часть значимости слов таковым прочтением улавливается. Прошу извинить за лингвистическую нестрогость.

С о д е р ж а н и е

АНТИЧНОСТЬ:

КУЛЬТУРА, ИСКУССТВО, ФИЛОЛОГИЯ

		Стр.
В. А. Сафронов	О раннеиндоевропейской прародине на Балканах и ее малоазийских истоках ...	3
Н. А. Николаева, В. А. Сафронов	Культура Винчи - древнейшая цивилизация Старого Света	6
Н. А. Николаева	Об основных линиях развития неолита в Балкано-Карпатском регионе	9
В. Н. Топоров	Древнебалканская неолитическая цивилизация (ДБН): общий взгляд	12
	* * *	
Л. И. Акимова	Об отношении геометрического стиля к обряду кремации	16
Е. В. Мавлеев	Этрурия, Апулия и (или?) Балканы (к вопросу о путях проникновения в Италию орфических представлений)	18
О. В. Тугушева	Греческие мистерии и вазопись Южной Италии	20
	* * *	
Вяч. Вс. Иванов	Античное переосмысление древневосточных мифов	21
В. Н. Топоров	К реконструкции "Прото-Ахилла"	25
А. В. Лебедев	Происхождение имени Ὀφειύς	37
Т. В. Цивьян	Мотив первожертвы в основном мифе	40
В. Л. Цымбурский	Еще о кетейцах и о "женских дарах" ...	43
Н. В. Брагинская, Д. Н. Леонов	Титаресий, Стикс и Коцит к интерпретации каталога кораблей, (I. П., 748-755)	46
Л. А. Гиндин	Комментарий к свидетельству Геродота о ликийцах-ксанфиях (Hdt. I, 176) и проблема ликийцев-троянцев "Илиады"	53
А. И. Иванчик	Киммерийцы в Киликии. Постановка вопроса	56

С.Н.Муравьев	Поэтика Гераклита: фонемный уровень...	58
М.И.Лекомцева	Τόπος как στοιχείον у Аристотеля	65
	ж ж	
	ж	
М.К.Трофимова	Из истории формирования философской проблемы свободы воли	67
Т.Ю.Бородай	Плотин о природе и происхождении зла (Энеады II,4/12, II,9/33/, I,8/51/)... ..	69
Н.В.Шабуров	Проблемы типологии герметических текстов	71
В.И.Уколова	Макробий и его роль в формировании средневековой культуры	73
	ж ж	
	ж	
В.Н.Топоров	Две заметки о Тантале	74
В.Н.Топоров	Об одной из поздних филиаций "ареопажитической" поэтики: Мейстер Экхарт - художник	81
М.А.Сиверцев	К структурному описанию типологических парадигм в историко-научных реконструкциях	91
Е.Г.Рабинович	"Золотой век"	93
Л.Б.Якушева	Историко-мифологический тип стихотворений Г.Сефериса	96

СЛАВЯНЕ НА БАЛКАНАХ. ВИЗАНТИЯ

А.А.Турилов	Древнейшие отрывки пространного жития Константина-Кирилла философа	99
Б.Н.Флоря	Успение Кирилла (время создания).....	101
М.И.Лекомцева...	О характеристике Кирилла-философа в "Похвальном слове" Климента Охридского	102
Т.М.Николаева	Структурирование ситуации - отражение языкового менталитета (старославянский и греческий евангельские тексты).....	104
	ж ж ж	
	ж	

А. А. Архипов	ΣΑΜΒΑΤΑΣ Константина Багрянородного и средиземноморские ΣΑΜΒΑΘΙΣΜΟΙ I08
В. П. Яйленко	Этимологическое различие этнонимов балканских и приднепровских славян-северов II2
	* * *
А. И. Рогов	Античные мотивы в средневековой культуре южных и восточных славян II4
Е. П. Наумов	Рецепция поздней античности в древней Сербии и Хорватии II7
Д. А. Мачинский	Возникновение Древней Руси в контексте истории Средиземноморья (УШ в. до н.э. - XI в. н.э.; основные контуры концепции) I20
	* * *
С. А. Иванов	К истории византийского портрета: нумизматика и историография I23
О. А. Левинская	Некоторые риторические особенности "Троянской речи" Диона Хрисостома ... I25

ФОЛЬКЛОР, РИТУАЛ, МИФОЛОГИЯ БАЛКАН В ПОСЛЕАНТИЧНУЮ

ЭПОХУ

Н. И. Толстой	Балкано-славянский бадняк в общеславянской перспективе I28
А. Б. Страхов	Элементы средиземноморского культа осла в ритуалах и верованиях балканских славян I31
А. Б. Страхов, О. Б. Страхова	Об одной греко-славянской культурно-языковой параллели I35
Н. Михалева, Б. Н. Проценко	Этнолингвистическая интерпретация некоторых эпизодов и терминов болгарского свадебного обряда I37
О. А. Терновская	О соломенном небе и треугольной "бородe" I39
Т. Н. Свешникова	Формулы отсылки болезни в восточно-романских заговорных текстах I44
Г. И. Кабакова	Структура и география легенды о Бабе Докии I46
З. М. Волоцкая	Некоторые наблюдения над структурой болгарских загадок (в сопоставительном аспекте) I50

ЛИНГВИСТИКА

В. П. Нерознак	Лингвокультурные ареалы и их значение для реконструкции древнейших языковых и культурных состояний	154
В. П. Казанскене, Н. Н. Казанский	Два этюда об идеограммах линейного письма В (1. "Говорящие" идеограммы, 2. Идеограмма X145 "шерсть")	157
А. А. Молчанов	К проблеме изучения древнейших лингвостранических слоев на юге Балкан (звукоподражательные слова в минойском языке)	158
В. М. Сергеев, В. Л. Цымбурский	Некоторые парадоксы протобиблейской письменности	160
С. А. Старостин	Индоевропейско-северокавказские лексические изоглоссы	162
Е. А. Хелимский	К изучению и оценке надежности индоевропейско-семитских лексических соответствий	164
Л. С. Баян	Старофригийское глагольное словоизменение в сравнительно-историческом аспекте	167
В. Э. Орел	Об одной греко-старофригийской изоглоссе: gen. sg. <u>o</u> -основ	169
Ю. В. Откупщиков	Фракийско-карийские изоглоссы	171
С. Л. Николаев	Греческая протеза и балто-славянский акут	173
М. Н. Славягинская	Греческий язык в эпоху эллинизма	174
И. А. Калужская	К этимологии алб. shkardhë, рум. zgardă	177
Г. П. Клепикова	Лингвистическое пространство и организация семантических структур (на материале языков карпато-балканской зоны)	178
Г. Д. Гачев	Фонетика стихий	182

Подписано к печати 26.02.86. А-10531
Объем 12,0 п.л. Тираж 400 экз. Зак. 91

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство "Наука"
Офсетное производство типографии № 3
103031, Москва К-31, ул. Жданова, 12/1

