

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

СТРУКТУРА ТЕКСТА



ИЗДАТЕЛЬСТВО НАУКА

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ И БАЛКАНИСТИКИ

СТРУКТУРА ТЕКСТА



Москва
ИЗДАТЕЛЬСТВО
«НАУКА»

1980

Сборник посвящен анализу литературных и фольклорно-мифологических текстов, древних и современных, имеющих значение в аспекте этнолингвистических и культурных контактов народов Восточной Европы.

Ответственный редактор
Т. В. ЦИВЬЯН

С 70104-135
042 (02)-80 508—80.4602010000 © Издательство «Наука», 1980 г.

В. Н. ТОПОРОВ

О ЧИСЛОВЫХ МОДЕЛЯХ В АРХАИЧНЫХ ТЕКСТАХ

В своей аксиоматической форме математика представляется скоплением абстрактных форм — математических структур, и оказывается (хотя по существу и неизвестно почему), что некоторые аспекты экспериментальной действительности как будто в результате предопределения укладываются в некоторые из этих форм. Конечно, нельзя отрицать, что большинство этих форм имело при своем возникновении вполне определенное интуитивное содержание, но как раз сознательно лишая их этого содержания, им сумели придать всю их действенность, которая и составляет их силу, и сделали для них возможным приобрести новые интерпретации и полностью выполнить свою роль в обработке данных... Но этот метод доказал свою мощь своим развитием, и отвращение к нему, которое еще встречается там и сям, можно объяснить лишь тем, что разум по естественной причине затрудняется допустить мысль, что в конкретной задаче может оказаться плодотворной форма интуиции, отличная от той, которая непосредственно подсказывается данными (и которая возникает в связи с абстракцией более высокого порядка и более трудной).

Н. Бурбаки¹

Роль числа, числовых моделей, абстрактных математических теорий (как связанных с числом, так и независимых от него — неколичественных) в объяснении настоящего и открытии (предсказании) будущего путем провоцирования семантической интерпретации этих моделей, а затем — их практической реализации — находится вне всякого сомнения, если говорить о современной культуре. О роли числа в культурах архаичного типа² известно

¹ См.: Bourbaki N. L'architecture des mathématiques. Les grands courants de la pensée mathématique. — Cahier du Sud, 1948, p. 35—47.

² В данном случае под культурами архаичного типа целесообразно понимать широкий круг текстов, отвечающих следующим требованиям: 1) слова для обозначения числа уже могут выступать самостоятельно (в отличие, например, от некоторых языков Океании или Австралии, ср. язык *kiriwina* на Тробриандских островах в Меланезии, описанный Б. Малиновским;

несравненно меньше, поскольку историки математики предпочитают иметь дело с имманентными математическими теориями (как бы примитивны они ни были), нередко игнорируя мифопоэтические основы их или их интерпретации, не связанные с научной традицией³, а специалисты в области архаичных культур также уделяют преимущественное внимание использованию чисел уже на той достаточно продвинутой стадии, когда вполне сложилась система счисления и над десемантизованными членами числового ряда могут производиться все предусмотренные правилами операции (иначе говоря, все

на этом языке невозможно выразить абстрактную идею числа, как и указательности или адъективности; ср. еще: *Sommerfelt A. La langue et la société. Caractères sociaux d'une langue de type archaïque.* Oslo, 1938, p. 70); 2) сама система не является дефектной (ср., например, языки с тремя или четырьмя числительными; см.: *Boas F. The mind of primitive man.* N. Y., 1938, p. 218; более продвинутый образец см. в кн.: *Boas F. Contributions to the ethnology of the Kwakiutl.* N. Y., 1925, p. 56—59 и др.); 3) но числа еще не полностью десемантизованы (как в культурах современного типа, утративших неоднородность членов числового ряда). Ср., например: *Thurnwald R. Zählen.* — *Eberts Reallexikon der Vorgeschichte*, Bd. XIV, s. v.; *Cassirer E. Philosophie des symbolischen Formen*; Bd. 1. Berlin, 1923, S. 180 и след.; *Fettweis E. Das Rechnen der Naturvölker.* Leipzig—Berlin, 1927; *Hartner W. Zahlen und Zahlensysteme bei Primitiv- und Hochkulturvölkern.* — *Paideuma*, II, 1942, S. 268 и след.; *Barthel T. S. Zählweise und Zahlenglaube der Osterinsulaner.* — *Abhandlungen und Berichte des Museums für Volkerkunde Dresden*, Bd. 21. Berlin, 1962, S. 1—22. Из работ общего характера ср.: *Bischoff E. Mystik und Magie der Zahlen.* Berlin, 1920; *Rickman J. Number and the human sciences.* — *Psychoanalysis and Culture. Essays in Honor of Géza Róheim.* N. Y., 1951, p. 150—155; и особенно: *Menniger K. Number words and number symbols. A cultural history of numbers.* Cambridge. Mass.—London, 1970; ср. также: *Ван дер Варден Б. Л. Пробуждающаяся математика. Математика Древнего Египта, Вавилона и Греции.* М., 1958; *Нойгебауэр О. Точные науки в древности.* М., 1968 и др. К более архаичному состоянию ср.: *Фролов Б. А. Числа в графике палеолита.* Новосибирск, 1974. — Настоящая работа была написана в 1967 г. При подготовке к публикации в этом сборнике она была дополнена, главным образом за счет указания некоторых новых исследований, относящихся к данной теме.

³ Ср., однако: *Vogel K. Vorgriechische Mathematik.* Bd. 1. Würzburg, 1958; *Seidenberg A. The ritual origin of geometry.* — *Archive for history of exact sciences*, vol. 1, 1962, p. 488—527; *Idem. The ritual origin of counting.* — *Ibid.*, vol. 2, 1962, p. 1—40 и др. Ср.: *Иванов В. В. Чет и нечет. Асимметрия мозга и знаковых систем.* М., 1978, с. 65 и сл.

числа на этой стадии равноправны в двух отношениях: все они равно абстрактны, т. е. между ними нет отношений семантической иерархии; и над каждым из них может производиться любая из допустимых операций)⁴. Тем не менее, роль числовых моделей в архаичных культурах многими своими чертами напоминала ту, которую играют математические теории в развитии науки нового времени. Однако для числовых моделей в архаичных культурах характерна гораздо большая обнаженность, подчеркнутость целевой установки, связанной с более прагматическим (по сути дела, а не по внешним приметам) отношением к этим моделям и к числу вообще^{4а}. В частности, это объясняется тем, что в архаичных традициях числа могли использоваться в ситуациях, которым придавалось сакральное, «космизирующее» значение. Тем самым числа становились образом мира (*imago mundi*) и отсюда — средством для его периодического восстановления в циклической схеме развития, для преодоления деструктивных хаотических тенденций. В архаичных культурах эта задача ставилась в более явную и непосредственную связь с идеей благополучия коллектива, и поэтому она носила более насущный характер, была, если можно так выразиться, глобальной. Глобальность задачи обусловила стратегию глобального детерминизма (*déterminisme*

⁴ Древнейшими текстами такого рода, отражающими эту стадию, могут считаться ранние собственно математические трактаты (но не пифагорейского толка, см. ниже) и деловые «счетные» тексты, подобные древним ближневосточным (типа реестров). Именно о них сказано:

А для низкой жизни были числа,
Как домашний, подъяремный скот,
Потому что все оттенки смысла
Умное число передает.

^{4а} С этим связаны две такие (на первый взгляд противоположные) особенности, которые можно наблюдать и в современной культуре, как целостное восприятие некоторых предметных множеств у маленьких детей (см.: *Пиаже Ж.* Генезис числа у ребенка. — В кн.: Избранные психологические труды. М.; 1969, с. 325 и др.; речь идет о явлении, объясняемом соотнесенностью элементов онтогенеза и филогенеза) и индивидуализированное, конкретное, сугубо личное и личностное отношение к разным числам как пережиток эпохи «мифopoэтической» математики (например, у Рамануджана, индийского математика XX в., в известной степени продолжавшего эту мифopoэтическую традицию). См.: Иванов В. В. Указ. соч., с. 68—69 и др.

global)⁵, свойственную магии в противоположность науке. Для архаичных коллективов в центре внимания была борьба с природой (а не с человеческими установлениями, как в истории более поздних времен)⁶. Поэтому противопоставление культуры природе, культивированного, освоенного естественному, неосвоенному было основным проявлением всеохватывающей антитезы Космос—Хаос. К. Леви-Стросс проницательно указал на изоморфизм, существующий между противопоставлением культуры и природы, с одной стороны, и дискретности и непрерывности, с другой стороны⁷. Проблема соотношения дискретного и непрерывного волновала человека, находящегося внутри мифopoэтической традиции⁸. Этот интерес достался в наследство человеку той эпохи, когда закладывались основы арифметики, конструируемой в ее простейших вариантах как наука о дискретном, и геометрии, возникшей как наука о непрерывном. Противопоставленность этих двух наук (особенно после открытия иррациональностей) оказалась столь существенной, что даже пифагорейцы в их попытках создать унифицированную математическую науку (на основе арифметизации) потерпели поражение.

Сказанное в общих чертах намечает роль чисел и операций над ними в решении задач, связанных с «космизацией» элементов мира, окружавшего человека в архаичных традициях. Однако для того чтобы конкретно описать, каким образом числа выполняют эту роль, нужно обратиться к типологически архаичным текстам разных культурных традиций⁹. Ниже будут рассмотрены

⁵ См.: *Lévi-Strauss C. La pensée sauvage*. Paris, 1962, p. 19 и др.

⁶ Даже военное столкновение с враждебным коллективом осознавалось как борьба с природой, поскольку члены этого коллектива рассматривались как отверженные не только от данного религиозно-ритуального круга, но и ото всего человеческого рода.

⁷ См.: *Lévi-Strauss C. Mythologiques. Le cru et le cuit*. Paris, 1964, p. 36 и след. О противопоставлении дискретного непрерывному и о его использовании в архаичных традициях см.: *Lévi-Strauss C. La pensée sauvage*, p. 181—185, 259—265, 285—286, 296—302, 308—310, 339—349 и др.

⁸ См. оней: *Frankfort H. and H. A., Wilson J. A., Jacobson Th. Before philosophy. The intellectual adventure of ancient man*. Harmondsworth, 1949 и др.

⁹ Сразу же следует сделать оговорку. Некоторые из этих архаичных текстов восстанавливаются на основании достаточно поздних

тексты, в которых используются по преимуществу «отмеченные», сакральные числа и операции над ними, которые также (по крайней мере, в рассматриваемых текстах) следует считать сакрализованными.

Один из показательных примеров — тексты, относящиеся к культурам, в которых получил сильное развитие классификационный принцип. Согласно ему (если говорить о наиболее последовательных образцах) все существа и предметы связаны друг с другом определенной системой иерархических отношений. Внутри этой системы различаются предметы, находящиеся между собой в близкой или далекой связи, в отношении равноправия или подчинения. Зная принцип, лежащий в основе данной системы, можно «пройти» ее всю от начала до конца в синхронном плане и, как можно предполагать, хотя бы отчасти можно восстановить очередность этапов диахронического пути этой системы. Даже в наиболее примитивных формах классификации явно или завуалированно возникает идея числовой характеристики, ср. у австралийских племен схемы типа: 1 племя, разделенное на 2 фратрии, каждая из которых делится на 2 матри monialных класса (или, по другому принципу, на несколько кланов, внутри каждого из которых его члены объединены общим тотемом). Таким образом, схема типа рис. 1

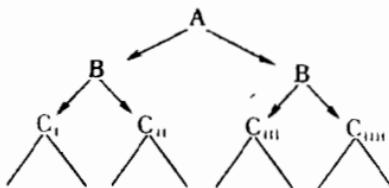


Рис. 1

является описанием актуальной системы с выделением уровней (A, B, C) и указанием числа элементов в каждом из них ($1=A \rightarrow 2=B \rightarrow 4=C$), что и задает иерархическую шкалу ценностей. Учитывая, что представления об устройстве мира, включая социальную организацию, излагаются внутри данной культурной традиции как рассказ о происхождении с вычленением диахронических уровней, и имея в виду конкретные предания

текстов, сохранивших (или даже гипертрофировавших) старую форму иногда при полной замене семантики.

о «предыстории» родоплеменного устройства, нетрудно предположить, что приведенная выше классификационная схема может быть интерпретирована (с соответствующими изменениями и ограничениями) и в диахроническом плане, ср. параллели из других традиций, где в схемах подобного рода подчеркивается именно диахронический план при известной оттененности синхронных отношений¹⁰.

¹⁰ Ср., например, древневосточные космогонические схемы:

А. Древнеегипетская схема (гелиопольская версия) (рис. 2):

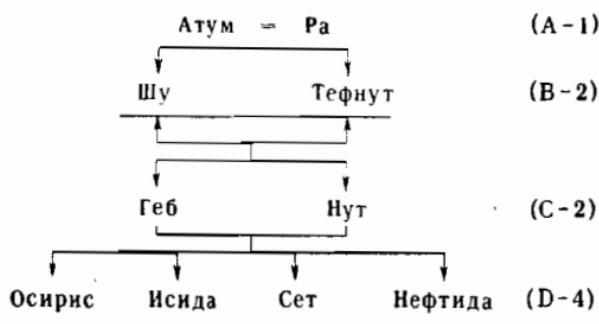


Рис. 2

См.: Faulkner R. The Bremner-Rhind Papyrus, II. — Journal of Egyptian Archaeology, vol. 23, 1937, p. 172 и след.; Grapow H. Die Welt vor der Schöpfung. — Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde, Bd. 67, 1951, S. 34; текст — Faulkner R. The Papyrus Bremner-Rhind. — Bibl. Aegypt, vol. III. Bruxelles. 1933, p. 59—61. — Следует сделать два замечания относительно этой схемы. Первое — схема имплицитно содержит указание на матrimониальные классы: брачные отношения возможны лишь между соседними персонажами каждого уровня (что подтверждается как текстами, так и изобразительными материалами, ср. сцену, изображающую брак Шу и Тефнут; см.: Junker H. Die Auszug der Hathor-Tefnut aus Nubien. Berlin, 1911, S. 64; ср. также: Матье М. Э. Древнеегипетские мифы. М.—Л., 1956, с. 83 и др.); характерно, что, следуя показаниям текстов и логике схемы, Атум—Ра сочетается сам с собой, порождая первую божественную пару (ср.: Слава тебе, сын Ра, зачатый самим Атумом, ставший сам, не имевший матери. Магический папирус Харрис 1, 8, 9 и др.). Второе — счет элементов в целом растет по уровням следующим образом: 1—3—5—9, причем порождаемое в результате этого процесса число (9) значимо. Эта «Великая Девятка Богов» («Эннеада») и образует собой ядро древнеегипетского пантеона, повлиявшее на создание местных «Девяток» (другой вариант «Девятки» — мемфисский: согласно ему бог Птах породил восемь других Птахов; см.: Sethe K. Dramatische Texte zu altaegyptischen Mysterienspielen. I. Das Denkmal memphitischer Tricologie. Leipzig, 1928, S. 50 и след.).

Дальнейшим развитием и усложнением классификационных принципов типа австралийских объясняются системы, подобные той, которую описывают исследователи племени североамериканских индейцев зуньи¹¹. Эта система устроена таким образом, что все предметы окружающего мира в principle могут быть перечислены¹² в соответствии с определенной процедурой, во-первых, и между ними возможно установление «степени родства», во-вторых. Мир зуньи, вписанный в пространство, разделенное на 7 районов (четыре горизонтальных: север—запад—юг—восток и три вертикальных: зенит—центр—надир), состоит из цепочек соотнесенных друг с другом элементов, принадлежащих к разным семантическим зонам (типа: север—ветер—воздух—зима...). Такая ситуация предельно облегчает числовое кодирование предметов¹³, как и введение стабильных стандартных числовых классификаторов для совокупностей предметов, ср. ацтекские тетрады (4 страны света, фратрии, административных района столицы, части месяца, космические эпохи и т. д.)¹⁴ или «семерки» у зуньи, соответствующие

В. Шумерский вариант космогонической схемы показан на рис. 3.



Рис. 3

Однако дальнейшее продолжение схемы (D и далее) связано с циклом Энлиль — Ки, мать Энлиля, и их потомством, см.: Kramer S. History begins at Sumer. Philadelphia, 1959, Ch. 14.

¹¹ См.: Cushing F. H. Outlines of Zuñi creation myths. — 13 th Annual Report of the Bureau of American Ethnology of the Smithsonian Institute. Washington, 1896, p. 367 и след.; *Idem*. Zuñi fetishes. — 2nd Annual report, 1885, p. 9 и след. Интерпретация содержащихся в этих исследованиях фактов дана в статье: Durkheim E., Mauss M. De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives. — L'année sociologique, 6, 1901—1902, p. 34 и след.

¹² Ср. древнеегипетский ономастикон Аменопе (XI в. до н. э.), перечисляющий все известные предметы на земле и на небе, см.: Gardiner A. H. Ancient Egyptian onomastica. 1—2. Oxford, 1947.

¹³ Ср. пифагорейское «вещи суть числа».

¹⁴ См.: Spinden H. J. Ancient civilisations of Mexico and Central America. N. Y., 1928; Vaillant G. G. The Aztecs of Mexico. Lon-

семи кланам (исследователи подчеркивают четкое соответствие между экзогамными кланами и числовой категоризацией у зуны) ¹⁵.

Но, разумеется, классификационная функция чисел четче всего выступает в древнекитайской культурной традиции, где, однако, дать реальное истолкование числовым моделям гораздо сложнее из-за того, что она слишком глубоко уходит своими истоками ¹⁶, во-первых, и, кроме того, в ней достаточно рано был перейден некий порог, после которого началась полоса нумерологических спекуляций, уже не связанных непосредственно с архаичной числовой семантикой. Родилась целая философия чисел, нашедшая свое крайнее выражение у Чжай-Шеня (Tshai Chher, 1167—1230), утверждавшего, что следование числам (шу) дает знание вещей и их начал, что Числа и Вещи неотделимы друг от друга, образуя континуум без начала и без конца ¹⁷. Впрочем, «пифагорейская» ну-

don, 1950; Soustelle J. La pensée cosmologique des anciens Mexicains. Représentation du monde et de l'espace. Paris, 1940, p. 75. (где даются таблицы ацтекских соответствий между элементами разных семантических зон: страны света, цвета, ветры, небесные тела, птицы, боги, годы и т. д.); ср. также: Bancroft H. H. Native races of the Pacific States of North America, vol. 2. London, 1876 и др.

¹⁵ Ср.: Forke A. Lun Hêng'. Philosophical essays of Wang Chhung Pt. 1—2. Shanghai—London—Leipzig, 1907—1911 (App. I); *Idem*. The world-conception of the Chinese. London, 1925 и др.

¹⁶ Ср.: Needham J. Science and civilisation in China, vol. 2. Cambridge, 1956, p. 279—280.

¹⁷ Ср. сходные идеи у Никомаха: «Какой же тогда из этих четырех методов надо изучить сначала? Ясно, что тот, который предшествует им всем, выше их всех и занимает место происхождения их или корня и, по сути дела, место матери по отношению к остальным. И это — арифметика, не только потому, что, как мы сказали, она существовала до всего другого в уме Богатворца, подобно некоему универсальному и образцовому плану, полагаясь на который как на схему и идеальный архетип, Творец Вселенной приводит в порядок свои материальные творения и доводит их до подобающего конца, но и потому, что она естественным образом предшествует им по рождению, поскольку она (как бы) упраздняет собой другие науки, но не упраздняется вместе с ними (ср.: Nicomachus. Introduction to arithmetic. Chicago, 1953, p. 813). Ср. еще: «Кажется, что все, что было организовано во Вселенной посредством природы и с помощью систематического метода в отдельных частях и в целом предопределено и упорядочено в соответствии с числом, предназначальной мыслью и разумом Того, кто создал вещи; ведь образец был запечатлен посредством доминации числа, предсуществовавшего

мерология в двух ее аспектах (общетеоретическом — числа управляют миром и практическом — конкретные числовые операции) началась в Китае существенно раньше, о чем свидетельствуют, например, два отрывка, содержащихся в «Да Дай Ли Цзы» (гл. 58 и 81; составлено согласно традиции по старым материалам между 73 и 49 гг. до н. э.)¹⁸.

Но независимо от нумерологического мистицизма и задолго до его появления и расцвета в китайской традиции существовали определенные принципы, легшие в основу описания структуры мира и его происхождения. Первый из этих принципов связан с дуализмом «инь-ян» («Yin — Yang», относительно которого нет необходимости выведения и объяснения его исключительно из древнеиранских источников, как предлагается некоторыми специалистами). Различиями между членами этой пары объяснили существование противопоставлений: между женским и мужским, слабым и сильным, темным и светлым, ночным и дневным, связанным с луной и связанным с солнцем, отрицательным и положительным. Учением о «инь-ян» задавался код структуры вселенной и открывались широкие перспективы нумерологических операций, весьма напоминающих пифагорей-

в уме Бога-творца Вселенной, числа исключительно концептуального и нематериального во всех отношениях, так что, исходя из него, как из некоего художественного замысла, должны были возникнуть все эти предметы, времена, движения, небеса, звезды, все виды круговоротений» (там же, р. 813—814). В свете высказываний такого рода становятся понятными попытки пифагорейцев выразить в числах то, что относится к области этики или эстетики. О сходных высказываниях в мусульманской традиции, испытавшей на себе влияние исторического пифагореизма, см.: Nasr S. H. An introduction to Islamic cosmological doctrines. Cambridge, Massachusetts, 1964, p. 37 и след.

¹⁸ См.: Needham J. Op. cit., vol. 2, p. 268 и след.; *Fēng Yu-Lan. A history of Chinese philosophy. Vol. 2. The period of classical learning.* N. Y., 1953, p. 93 и след.; в главе 81 Небу приписывается число 1, Земле — 2, Человеку — 3 и т. д. В ряде других традиций определенные числа приписывались божественным персонажам. Наконец, в шиваизме отмечены случаи, когда бог сопоставляется с абстрактной идеей числа, ср. о Шиве у тамильского поэта Аппара (VII в.): «Он — число и цифра для числа...» (*Платигорский* А. М. Материалы по истории индийской философии. М., 1962, с. 137).

ские теории чисел¹⁹. В то рой принцип лежал в основе теории пяти элементов, являвшейся средством вторичной классификации и выводившейся в конечном счете из первичной классификации «инь—ян». Пять элементов (Дерево, Огонь, Земля, Металл и Вода) в разных старых сочинениях зависели от того, о каком «порядке» идет речь. Так, в «Космогоническом порядке» неизменна последовательность: Д → О → В → М → З, а в «Современном порядке»: М → В → Д → О → З и т. д.²⁰ Особенno характерны для понимания процессов становления и разрушения и, следовательно, для вскрытия механики развития две другие древнекитайские схемы — «Порядка взаимного порождения» (Сян сэн, *hsiang sêng*) и «Порядка взаимного преобладания» (или «разрушения») (Сян шэн, *hsiang shêng*). Первая из этих схем показана на рис. 4.

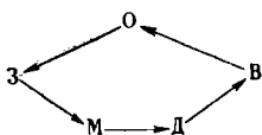


Рис. 4

Иначе построена вторая схема (рис. 5):

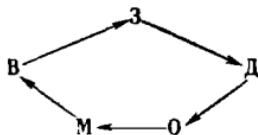


Рис. 5

В ней существенным является то, что каждый предыдущий элемент разрушает (преобладает над, побеждает) последующий элемент, будучи контролируемым со стороны предшествующего ему элемента в схеме (иначе говоря, Вода разрушает Землю, а Металл контролирует этот процесс, т. е. разрушает Воду и т. д.).

В этих схемах обращают на себя внимание четырех способа аранжировки элементов, соответствующие четы-

¹⁹ CM.: *Needham J.* Op. cit., vol. 1, 1954, p. 154-157.

²⁰ Подробнее о «порядках» и их значениях см.: Eberhard W. Beiträge zur kosmologischen Spekulation Chinas in der Han Zeit. — Baessler Archiv. Beiträge zur Völkerkunde, Bd. 16, Hf. 1, 1933, S. 41 и след.; Needham J. Op. cit., vol. 2, p. 253 и след.

рем основным аспектам мира с точки зрения его статических и динамических характеристик, и наличие пяти элементов, составляющих материальную основу мира и являющихся его мерой, указанием на фазу. Важность и актуальность этих схем подтверждается большим количеством древне- и среднекитайских текстов такого типа: «Почему пять элементов приходят к власти последовательно? Потому что они последовательно порождают друг друга. Отсюда каждый из них имеет свое начало и конец. Дерево порождает Огонь, Огонь — Землю, Земля — Металл, Металл — Воду, а Вода — Дерево...» (Fēng Ju-Lan, II, 22, 23, сообщение о диспуте конфуцианских мудрецов в 79 г. в Аньчане, называемое «Бо Ху-тун»); «1-е: Небо породило Воду; 2-е: Земля родила Огонь; 3-е: Небо породило Дерево; 4-е: Земля породила Металл; 5-е: Небо породило Землю; 6-е: Земля завершила Воду; 7-е: Небо завершило Огонь; 8-е: Земля завершила Дерево; 9-е: Небо завершило Металл; 10-е: Земля завершила Землю» (Дай Тин-хуай) ²¹; «Металл может преодолеть Дерево... Земля может преодолеть Воду... Вода может преодолеть Огонь...» (Wēn Tzu) ²² и т. п. Эти тексты находят точные соответствия в других древних традициях (с той лишь разницей, что состав элементов и их порядок могут незначительно меняться). Ср. такие древнеиндийские примеры, которые особенно характерны для упанишад: «Поистине из этого Атмана возникло пространство, из пространства — ветер, из ветра — огонь, из огня — вода, из воды — земля, из земли — травы, из трав — пища, из пищи — человек» (Тайтирийя-упанишада I, 1, 2 ²³); «Земля..., огонь..., воздушное пространство..., солнце..., небо... Это в восходящем порядке. Теперь — в нисходящем».

²¹ См.: Forke A. The World-Conception of the Chinese, p. 285. В этом отрывке очевидна связь пяти элементов с исходной парной классификацией (см. выше о инь-ян), воплощенной здесь в противопоставлении Земли и Неба. О связи с инь-ян с Небом — Землей см. Хуэй-нэн цзы III, 3 (*Kaltenmark M. La naissance du monde en Chine. — Sources orientales. La naissance du monde*, I. Paris, 1959, p. 465—466).

²² См.: Needham J. Op. cit., vol. 2, p. 260.

²³ The Principal Upaniṣads. By Radhakrishnan S. London, 1953; Сыркин А. Я. Упанишады. М., 1967; последовательность О—В—З совпадает с древнекитайскими «Космогоническим порядком» и «Порядком взаимного преобладания», если не считать того, что в древнеиндийских схемах отсутствует Металл (M).

дящем порядке. Небо.., солнце.., воздушное пространство.., огонь.., земля...» (Чхандогья-упанишада II, 2, 1—2)²⁴; «Земля покоятся на Воде, Вода на Ветре, Ветер на Пространстве...» (*Sāramati. Ratnagotravibhāgah*)²⁵ и др.; ср. также перечни элементов с фиксированной последовательностью типа: «...вода — *arka*. То, что было пеной воды, затвердело, и это стало землей. Он изнурил себя. И от него... возник блеск, его сущность, который есть огонь» (Брихадараньяка-упанишада I, 2, 1)²⁶, ср. там же III, 6, 1: «вода — ветер — воздушное пространство...» или I, 5, 10 и след.: «небо — земля — вода, солнце — огонь — луна» (ср. Чхандогья-упанишада I, 6, 1 и след. или V, 12—17: «небо — солнце — ветер — пространство — вода — земля»; Тайтирийя-упанишада I, 3, 1—2: «земля — предшествующий элемент, небо — последующий элемент, воздушное пространство — соединение, ветер — средство соединения... Огонь — предшествующий элемент, солнце — последующий элемент, вода — соединение, молния — средство соединения»)²⁷. Многочисленны примеры и из третьей великой культурной традиции древнего мира — древнегреческой. Ср. примеры из Гераклита:

²⁴ The Principal Upaniṣads; Сыркин А. Я. Чхандогья Упанишада. М., 1965.

²⁵ Frauwallner E. Die Philosophie des Buddhismus. Berlin, 1958, S. 259.

²⁶ The Principal Upaniṣads; Сыркин А. Я. Брихадараньяка Упанишада. М., 1964.

²⁷ Особенно многочисленны тексты такого рода в аюрведической литературе (медицинские трактаты), где элементы рассматриваются как строительный материал не только для макрокосма, но и для микрокосма (человека), см.: Filliozat J. La doctrine classique de la médecine indienne. Ses origines et ses parallèles grecs. Paris, 1949; Kirfel W. Die fünf Elemente insbesondere Wasser und Feuer. Ihre Bedeutung für den Ursprung altindischer und altmediterraner Heilkunde. Walldorf-Hessen, 1951 (из старых работ ср.: Böhtlingk O. Die fünf Elemente der Inder und Griechen. — Berichte d. philol.-hist. Kl. d. Sächs. Ges. d. Wiss. zu Leipzig, 1900, S. 149—151). Любопытные примеры параллелизма индийской и китайской мысли в связи с пятью элементами антропокосмологического комплекса указаны в работе: Falk M., Przyluski J. Aspects d'une ancienne psychophysiologie dans l'Inde et en Extrême Orient. — BSOAS, vol. 9, pt 3, 1938, p. 723—728. (ср. также другие работы М. Фальк) — древнеиндийские факты в связи с «Теорией пяти элементов», см.: Lun-Hêng, translated by A. Forke, vol. I, pt II. Appendix I). К учению о пяти элементах в манихействе ср.: Henning W. B. The book of the giants. — BSOAS, vol. 11, pt 1, 1943, p. 56—60 («О пяти элементах») и др.

«Огонь живет смертью воздуха, а земля — смертью воды» (Maximus Tyrius XII, 4 р. 489) ²⁸, где «живет смертью» ($\zeta\tauι\ \thetaάνατον$) ²⁹ весьма близко к китайским выражениям, описывающим «Порядок взаимного разрушения», а порядок появления элементов З—О—В точно совпадает с последовательностью этих же элементов в китайской схеме. Ср. еще: «Смерть земли — рождение воды, смерть воды — рождение воздуха, [смерть] воздуха — [рождение] огня; и обратно» (Marcus Antonius IV, 46) ³⁰; «Смерть огня — рождение воздуха, а смерть воздуха — рождение воды» (Plutarchus. De Ei Delphico 18) ³¹, «Душам смерть — воде рождение. Воде смерть — земле рождение. Из земли ведь вода рождается, а из воды — душа» (Clemens. Stromata. VI, 16) ³² и др. ³³ Во всех этих и подобных им случаях через циклическое применение двух операторов жизнь и смерть порождаются или разрушаются (как в аналогичных «порядках» в древнекитайской литературе) основные элементы мироздания. Таким образом, элементы задают не только актуальное членение мира, но и фазы его становления—разрушения (представление типичное для циклических концепций вообще) ³⁴.

Из учения об элементах в древнекитайской традиции следуют две примечательные особенности, Одна из них состоит в канонизации числа пять, ставшего, по крайней мере для философов Ханьской династии, эталоном описания наиболее существенных характеристик макрокосма и микрокосма (ср. кратность деления мира, число элементов, классов животных, органов чувств, внутренних органов, страстей, музыкальных нот, основных чисел и т. п.) ³⁵. Отмеченность пято го места в простран-

²⁸ Diels H. Die Fragmente der Vorsokratiker. Bd. 1. Berlin, 1934.

²⁹ Ср. «получают возмездие» в терминологии Анаксимандра ἐξ ὄν δὲ ή γένεσις ἔστι τοῦς οὓς, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν... (Simplic. Phys. 24, 13 из Theophr. Phys. Opin. fr. 2, Dox. 476).

³⁰ Diels H. Op. cit.

³¹ Там же.

³² Там же.

³³ Там же.

³⁴ См.: Eitrem S. Die vier Elemente in der Mysterienweihe. — Symbolae Osloensis, V, 1927.

³⁵ См.: Granet M. La pensée chinoise. Paris, 1934, p. 376; Fêng Yu-Lan. Op. cit., vol. 2, p. 15. «Пентады» характерны и для древнеиндийской традиции, Тайтирия-упанишада I, 7, 1 («Земля,

ственном плане связана с особым положением центра³⁶: ср. Чжун-го «Срединное Царство» как пятый член среди четырех варварских земель, четырех морей, наконец, в центре земного пространства, представляющего собой квадрат (ср. далее — столица в центре Царства, «Алтарь Солнца» в центре столицы, который находится на четырехгранным холме, причем каждая его грань окрашена в особый цвет)³⁷. Эта картина является как бы серией моделей мироздания, вложенных друг в друга, причем соблюдается принцип, согласно которому модель, лежащая ближе к центру, рассматривается как наиболее сакрализованная³⁸; ср. описания «Зала Судьбы» с четырехугольным основанием и круглой крышей (образ Земли и Неба, т. е. вселенского пространственно-временного «континуума»)³⁹. Отмеченность пятого места во временном плане видна из структуры пятилетних циклов, устроенных таким образом, что в первые четыре года

воздушное пространство, небо, страны света, промежуточные стороны; огонь, ветер, солнце, луна, звезды; воды, травы, деревья, пространство, Атман. ; дыхание (в легких), дыхание, разлитое по телу, дыхание, идущее вниз, дыхание, идущее вверх, общее дыхание; зрение, слух, разум, речь, осязание; кожа, мясо, жилы, кости, мозг... Поистине, все это пятиично. Благодаря пятичному достигают пятичного», а также I, 3, 1—5; Айтариев-упанишада III, 3; Катха-упанишада I, 3, 1; II, 3, 10; Шветашватара-упанишада I, 5 и др. Характерны также негативные свидетельства: «Es gibt vier Ursachen..., Eine fünfte Ursache gibt es nicht». *Madhyamakārikā*, 1, 3 (см.: *Frauwallner E.* Op. cit., S. 179). Ср. в буддийской традиции: 5 скандх, дверей Дхармы, основных добродетелей, чувственных качеств, членов *Jhana*'ы, препятствий и т. д. В некоторых традициях повторение 4 и 5 становится важным стилистическим приемом построения текстов. См.: *Jacobs M.* The content and style of an oral literature. Clackamas Chinook myths and tales. N. Y., 1959, p. 224 («five-pattern»).

³⁶ О роли центра в древних космологических мифах см.: *Eliade M.* Structure et fonction du mythe cosmogonique. — Sources orientales. La naissance du monde, I. Paris, 1959, p. 475 и след.; *Idem.* Le sacré et le profane. Paris, 1965, p. 34 и след.

³⁷ *Granet M.* Op. cit., p. 90 и след.

³⁸ См. о понятии сакрального пространства и сакрализации вселенной: *Eliade M.* Le sacré et le profane, p. 21 и след.

³⁹ Ср.: Да Дай Ли Цзи «... Сказано, что Небо к р у г л о, а Земля к в а д р а т н а, так ли это на самом деле?... Подойди ближе, и я расскажу тебе, что я узнал от Учителя. Он сказал, что *Дао* неба — кругл, а *Дао* земли — квадратен. Квадратное — темное, а круглое — светлое...» См.: *Needham J.* Op. cit., vol. 2, p. 268—269; а также: *Granet M.* La religion des chinois. Paris, 1951 (2-ème éd.), p. 101 и след.

князья из разных областей съезжались к императору, а на пятый год сам император объезжал свои владения. Вторая особенность, связанная с учением об элементах, заключается в установлении символической корреляции между элементами ряда Д—О—З—М—В и элементами других основных семантических сфер в древнекитайской картине мира, ср. такие ряды, как: Дерево—весна—восток—кислый—коэлиний (запах) — тигр — заяц или Вода — зима — север — солепый — гнилой — кабан — крыса и т. п.⁴⁰ Такие классификационные таблицы представляют собой нечто вроде сети отношений, являющейся языком описания мира и основой так называемого «координирующего» или «ассоциативного» мышления, характерного для культур рассматриваемого типа.

Следующим этапом было введение числовых показателей, соотносимых с основными элементами. «Хун фань», включенный Сыма Цянем в свой труд (IV, 219), приписывает Воде числовое значение 1, Огню — 2, Дереву — 3, Металлу — 4, Земле — 5 (ср. «Yue ling»: Земля — 5, Вода — 6, т. е. 5+1, Огонь — 7, т. е. 5+2, Дерево — 8, т. е. 5+3, Металл — 9, т. е. 5+4)⁴¹. Здесь же вполне отчетливо формулируется идея, повторяемая не раз в китайских источниках, что Вселенная организована с помощью чисел, что сама она не что иное, как иерархия вещей, что, следовательно, число управляет всем во Вселенной⁴². Такое отношение к числу, своего рода религиозный и научный культ числа, объясняет бурный расцвет нумерологических спекуляций, о котором уже говорилось выше, а также связь с числами, как и с элементами,

⁴⁰ См.: Needham J. Op. cit., vol. 2, p. 261—262 (о подобных соответствиях в туземных культурах Америки см. выше). Ср. также: Lévi-Strauss C. La pensée sauvage, p. 185 и след.

⁴¹ См.: Granet M. Op. cit., p. 165 и след. (ср. Хуай-Нань цзы, 4; Да Дай Ли Цзи, 81).

⁴² Ср. также: «Les nombres ont une fonction logique: classificatoire et protocolaire tout ensemble. Ils étiquettent les groupements hiérarchisés. Les étiquettes numériques servent à qualifier la valeur que possède, en tant que total, chaque groupement: elles permettent d'estimer la teneur et la tension du groupe, sa cohésion, sa concentration, c.-à-d. la puissance d'animation qui signale son Chef» (Granet M. Op. cit., p. 297; ср.: Idem. Danses et légendes de la Chine ancienne. Paris, 1959, t. 1, p. 116 и след., 230 и сл. и др.).

и практического аспекта в старом Китае (ср. связь царских династий с соответствующими элементами) ⁴³.

Из подобного отношения к числу следует различная семантика членов числового ряда и некоторые особенности их употребления. Разумеется, эти особенности реализуются в самих различных культурных традициях и на разных этапах их развития, но корни этих особенностей отчетливо обнаруживаются еще в архаичных мифоэтических представлениях, предшествовавших созданию мистических нумерологий уже на основе научных достижений. Для того чтобы дать представление о том, какие члены числового ряда и каким образом чаще всего семантизируются, можно привести несколько примеров, число которых, естественно, легко увеличить.

Семантизация членов противопоставления чет — нечет (в частности, через их связь с членами других противопоставлений) принадлежит к кругу наиболее хорошо известных фактов ⁴⁴ и поэтому может быть здесь оставлена без рассмотрения.

Заслуживает внимания специфическая семантика числа один. В текстах наиболее древнего типа 1 или вовсе не появляется или встречается крайне редко. При этом кажется оправданным предположение, что 1 означало, как правило, не столько первый элемент ряда в современном понимании структуры числового ряда, сколько целостность ⁴⁵, главной чертой которой

⁴³ Needham J. Op. cit., vol. 2, p. 237—238.

⁴⁴ См.: Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянские моделирующие семиотические системы. М., 1965, с. 85 и след; спр. Lévi-Strauss C. La pensée sauvage, p. 189 и др. Ср. китайскую традицию отнесения четных и нечетных чисел ряда 1...9 соответственно к Земле и к Небу и, следовательно, классифицированную роль противопоставления чет — нечет.

⁴⁵ Ср. передние примеры типа: Убил-то он силы за цело сто, | И убил-то он силы за другое сто, Убил-то он силы за третье сто... (Рыбников. Песни, т. II, 1910, № 169).

Особая сакральная отмеченность единого как целостного не ограничивается исключительно кругом фольклорно-мифологических текстов. Сходное понимание единицы и единичности отражено в целом ряде философских концепций и во многих мистических учениях. Ср., например, у одного из виднейших представителей неоплатонизма Прокла как его учение о соотношении единого и многоного («Всякое множество тем или иным образом причастно единому. Все причастное единому и едино и не едино...» и т. п.), так и учение о числе (ср. особенно: «Всякое божественное число еди-

выступает нерасчлененность. Эта гипотеза могла бы быть подтверждена рядом факторов: приписыванием числа 1 космосу в его первоначальном, недифференцированном состоянии, когда он описывается как целое, противопоставленное хаосу, в древних космологических схемах (см. об этом ниже), непосредственными данными отдельных исторических традиций⁴⁶, лингвистическими фактами и т. д. Между прочим, внимательный анализ выражения «в первый раз» в древних священных текстах заставляет отказаться от принятия того смысла, который свойствен этому выражению в современных языках и культурах. Можно думать, что «в первый раз» твердо связыва-

нично... Благо и единое тождественны, ибо тождественны благо и Бог... Всякий Бог есть совершенная в себе единица /éva/, и всякая совершенная в себе единица есть Бог...»). См.: Автология мировой философии, т. 1, ч. 1. М., 1969, с. 555, 566 и др.

⁴⁶ Ср.: «Un n'est jamais que l'Entier... Et l'Un, l'Entier, c'est le pivot, qui n'est ni Yin, ni Yang, mais par qui se trouve ordonnée l'alternance du Yin et du Yang; c'est le carré central qui ne compte pas, mais qui... commande la giration de la croix gammée dessinée par les quatre rectangles entre lesquels se partage le grand carré, Espace entier; c'est l'Indivisible qui ne peut s'ajouter, car il n'est point une synthèse de pair et d'impair. C'est l'Unité qui ne peut valoir 1 parce qu'elle est Tout... (Granet M. La pensée chinoise, p. 277; тут же указывается, что *yi* 'один' в наречном употреблении значит 'полностью', 'целиком', 'всесфиро'. Следы такого же подхода к семантике единицы можно увидеть в нумерологических перечнях в древнеиндийской (в частности, в буддийской) традиции, где, например, при фразах типа «Что такое д в а? — Д в а: имя и форма; что такое три? — Три: три познания; что такое четыре? — Четыре: благородные истины» и т. п. начало ряда выглядит следующим образом: «Что такое один? Все существа (scil., в с ё), поддерживающие себя пищей» (*eka nāma kīm?* — *Sabbe sattā āhāraṭīthikā*), «Кумāгарапātha» (из «Khuddaka-pātha»); см.: Топоров В. Н. О буддийских текстах, организованных по числовому принципу. — Труды Бурятского Ин-та общественных наук. Улан-Удэ, 1968, вып. 1. «Материалы по истории и филологии Центральной Азии», вып. 3, с. 53—65. Ср. также ведийское *tad ekam* в Ригведе (X, 129, 2) как обозначение трансцендентного целокупного единого, участвующего в творении. Сходные примеры известны и древнегреческой традиции. Ср. у Платона, видевшего связь между теорией идей и концепцией математики и числа: τρίτον ἄρα τι παρὰ ταῦτα τὸ ὅν ἐν τῷ φυχῇ τίθεται... и т. д. применительно к проблеме покоя (один), движения (два) и бытия, которое не есть ни движение, ни покой (три) (см.: Rosen S. Ideas. — The Review of Metaphysics, vol. 16, 1963, p. 407—441). Ср. тут же о триадической структуре времени.

лось с сотворением мира⁴⁷ в его целостности, и именно это и только это было первоначально единственным денотатом этого выражения, обозначавшего состояние, отделявшее стадию, не дифференцированную в пространственном и временном планах, от стадии, когда эта дифференциация началась. Лишь со временем идея начала, первого члена ряда, стала преобладающей⁴⁸.

Семантика числа два не нуждается здесь в рассмотрении. Достаточно напомнить о роли этого числа в системе бинарных противопоставлений, описывающих мир, о взаимодополняющих частях монады (мужской — женский как два значения категории пола; Небо — Земля, день — ночь как значения, принимаемые пространственно-временной структурой Космоса; две стороны в войне, игре, сделке, диалоге и т. п.) и о парности,⁴⁹ т. е. принципиальной членности, как преимущественном аспекте числа 2 (значение суммы двух единиц остается долгое время затушеванным и малоактуальным).⁵⁰

⁴⁷ См.: *Sauneron S., Yoyotte J.* La naissance du monde selon l'Egypte ancienne. — Sources orientales, I, p. 77—78; (ср. также некоторые соображения Л. Рену).

⁴⁸ Для дальнейшей эволюции характерно употребление числа один в некоторых специальных значениях в научно-философской литературе (см., например: *Simonsson N.* Beobachtungen über die Bedeutung von *eka* in einigen philosophischen Texten. — *Orientalia Suecana*, VII, 1958, S. 159—178) или использование его в качестве неопределенного артикля в ряде языковых традиций.

⁴⁹ Особые ее аспекты — дуальность, двойничество, близнецчество, откуда и идея половины и инакости (это — то, другое). К парности как единству ср.: *Leenhardt M.* Langues et dialectes de l'Austro-Mélanésie. Paris, 1946, p. XXXV; *Schmidt W. P.* Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde. Heidelberg, 1926, S. 360 и след.; *Codrington R. H.* Melanesian languages. Oxford, 1885, p. 211 и след.; *Schmidt M.* Zahle und Zählen in Afrika. — Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft. Wien, 1915, S. 193. и след.

⁵⁰ Показательно, что в ведийской традиции два как первичная монада, защищающая человека от небытия (ср. *adhva* RV I, 185, 5) и соответствующая творению (Небо и Земля, рожденные исстари, *sanajā*, в одном гнезде, RV 1, 62, 7), противостоит трансцендентному одному (*tad ekam*, RV 10, 129, 2), обозначаемому разными именами. О числе два как символе противопоставления, разделения и связи, с одной стороны, и как символе соответствия или гомологичности противопоставляемых членов — с другой, см.: *Kramrisch S.* Two: its significance in the Rigveda. — Indological Studies in Honor of W. N. Brown. New Haven, 1962, p. 109—136; см. также: *Gonda J.* Reflections

Сказанное о семантике 1 и 2 объясняет, почему в ряде языковых и культурных традиций 1 и 2 (или по крайней мере — 1) не рассматриваются как числа (а соответствующие им слова оформляются иначе, чем другие числительные). Первым числом в ряде традиций (в том числе и в древнекитайской) считается 3: оно открывает числовой ряд и квалифицируется как с о в е р ш е н о е число (кит. *tch'eng*, лат. *numerus perfectus*⁵¹ и т. п.); оно первое из чисел, порождаемых с помощью осознанной процедуры ($1+2=3$)⁵². Роль числа 3 как основной количественной константы в самых разных традициях хорошо известна. Возникает вопрос, чем объясняется то, что многообразные тексты неизменно обращаются к числу 3, когда речь заходит о главных параметрах макрокосма (три сферы вселенной, три высших ценности, божественные троицы⁵³, три героя сказки, три члена социальной структуры и три социальные функции⁵⁴, три попытки или три действия,

on the numerals «One» and «Two» in ancient Indo-European languages. Utrecht, 1953 (с важными соображениями по поводу архаичной семантики этих чисел). В более широком плане см. также: *Heimann B.* Significance of numbers in Hindu philosophical texts. — Journal of the Indian Society of Oriental Art, vol. 6, 1938.

⁵¹ Ср.: *Martianus Capella*. De nuptiis philologiac et Mercurii. Libri VIII. Lipsiae. MCMXXV. Liber VII. De arithmeticā, p. 368.

⁵² Любопытно, что осознание этой операции отмечено такими разными источниками, как старые китайские тексты или психологические исследования К. Г. Юнга; см.: *Jung C. G.* A psychological approach to the dogme of Trinity. — Collected works, vol. 11, N. Y., 1948 и др.

⁵³ В связи с особенно показательным в этом отношении индийским материалом см.: *Kirfel W.* Die dreiköpfige Gottheit. Bonn, 1948; *Dumézil G.* Deux traits du Tricéphale indo-iranien. — RHR, t. 120, 1939, p. 5 и след.; *Schierlitz E.* Die bildlichen Darstellungen der indischen Göttertrinität in den älteren ethnographischen Literatur. München, 1927; *Rajan K. V. S.* Trinity in sculpture. — Journal of Oriental Researches, vol. 24, 1954—1955; *Banerjea J. N.* The so called Trimūrti of Elephanta. — Arts Asiatiques 2, 1955, p. 120—126; и многие другие исследования.

⁵⁴ Ср. работы Ж. Дюмезиля, особенно: *Dumézil G.* L'idéologie tripartie des Indo-Européens. — Collection Latomus, vol. XXXI. Bruxelles, 1958; *Idem.* L'idéologie tripartie des Indo-Européens et la Bible. — Kratylos, Bd. 4, 1959, S. 97—118; *Idem.* Les dieux des Indo-Européens, 1952; *Idem.* Le troisième souverain. Essai sur le dieu indo-iranien Aryaman et sur la formation de l'histoire mythique de l'Irlande. Paris, 1949; *Idem.* Les trois fonctions dans quelques traditions grecques. — Hommage à Lucien Febvre, vol. 2.

три этапа любого процесса⁵⁵, троекратное повторение⁵⁶ и т. п.), что число 3 трактуется как образ некоего абсолютного совершенства⁵⁷. С помощью числа три и под. организуются как отдельные фрагменты текста (ср.: . . . *t e r - t i a dum Latio regnante viderit aestas, | t e r n a q u e transierint Rutulis hiberna subactis | . . . t r i g i n t a magnos volvendis mensibus órbes | . . . Hic iam t e r centum totos regnabitur annos. . .* Verg. Aeneid. I, 165—172 и др), так и целые тексты (трилогия и под.). Объяснение этому можно искать в свойствах самого числа 3, представляющего собой идеальную структуру с выделяемыми началом, серединой и концом. Эта структура легко становится точной моделью сущностей, признаваемых идеаль-

Paris. 1953, p. 25—32; *Idem.* Triades de calamités et triades de délits à valeur trifonctionnelle chez divers peuples indo-européens. — Collection Latomus, t. XIV. Bruxelles, 1955; *Idem.* Les trois Trésors des Ancêtres dans l'épopée narte. — RHR, t. 157, 1960, p. 141—154; *Idem.* Les cultes de la *regia*, les trois fonctions et la triade Juppiter, Mars, Quirinus. — Latomus, vol. 13, 1954, p. 129—139; *Idem.* La religion romaine archaïque. Paris, 1966; *Idem.* Heur et malheur du guerrier. Paris, 1969; *Idem.* Mythe et épopée, I—IV. Paris, 1969—1977; и др. Ср. также: Yoshida A. Survivance de la tripartition fonctionnelle en Grèce. — RHR, t. 166, 1964, p. 21—38 и др.

⁵⁵ Cp. Kramrisch S. The triple structure of Creation in the Rg-Veda. — History of Religions, II/1. Chicago, 1962, p. 140—175.

⁵⁶ Ср. троичный принцип композиции в произведениях искусства (включая, триптихи или игру триадами, как в «Грифе о числе три» у Авсония или в «Триадах острова Британия» [«Trioedd Ynys Prydein»], древневаллийском тексте, связанном с темой Тристана и Изольды, и т. д. вплоть до трилистников «Кипарисового ларца» И. Анисского).

⁵⁷ См.: Deonna W. Trois, superlatif absolu à propos du taureau tricornu et de Mercure triphallique. — L'Antiquité classique, t. 23, fasc. 2, 1954; de Vries J. Note sur la valeur religieuse du nombre trois. — Ogam, t. 11, 1959, p. 305—306 (ср. его же раннюю работу: Het Sprookje. Zuthen, 1929, где трактуется этот же вопрос); а также: Le Roux F. — Ogam, t. 8, 1956, p. 293—299; Natrovissus. Les nombres «lugiens» trois, neuf et vingt-sept. — Ogam, t. 17, 1959, p. 184—186, 208; Lebel, Colombet. Mythologie gallo-romaine. Les taureaux à trois cornes. — RAE, IV/2, 1953, N 14, p. 108—135 и др.; Syrkin A. J., Toporov V. N. La triade et la tetrade. — Tel quel. 1968, p. 27—32, 35. (=О триаде и тетраде. — Στρειωτική. Летняя школа по вторичным моделирующим системам. Тезисы докладов, З. Тарту, 1968, с. 109—119) и др.

ными, или же приблизительным образом любого явления, в котором можно выделить указанные три элемента⁵⁸. Такой структуре поставлена в соответствие, восходящая к архетипу и часто подсознательная тенденция к организации любой временной последовательности и посредством трехчленного эталона. Поэтому не случайно, что обычно троичные образы могут мыслиться разделенными во времени, как три фазы, или — в пространственном столкновении — как три сосуществующие ипостаси, допускающие такую трансформацию, при которой члены пространственного ряда, проецируясь на ось времени, образуют трехфазовую структуру. Отсюда понятно, что число 3 может служить идеальной моделью любого динамического процесса, предполагающего возникновение, развитие, упадок, или — в несколько ином плане — тезу, антitezу и синтез⁵⁹.

В отличие от динамической целостности, символизируемой триадой, число 4 прообразует статическую целостность, идеально устойчивую структуру. Из этой особенности вытекает использование числа 4 в мифах о сотворении Вселенной и ориентации в ней (четыре стороны света, четыре направления, четверка богов или четырехпостас-

⁵⁸ См.: *Martianus Capella*. Op. cit., p. 368—369: «triās uero princeps imparium numerus perfectusque censendus, nam prior initium, medium finemque sortitur et centrum medietatis ad initium finemque interstitutionum aequalitate componit. . . idem mundana perfectio est; nam monadem fabricatori deo, dyadem materiae procreanti, triādem idealibus formis consequenter aptamus». Ср. сходные соображения: *Koenen F.* Dantes Zahlen-symbolik. — Deutsches Dante-Jahrbuch, Bd. 8, 1924, S. 26—46; ср. также: Numerology and probability in Dante. — Mediaeval Studies, vol. 29, 1967, p. 370—373. О связи «триадомании» Данте с образом Троицы (ср. также «Книгу трех Писаний» Bonvesin da Riva' или три царства Иоахима Флорского) см.: *Bergin Th. G.* An approach to Dante. London, 1965, p. 213—215.

⁵⁹ См.: *Edinger E. F.* Trinity and quaternity. — Der Archetyp. Verh. des 2. Internat. Kongress für analytische Psychologie. Basel — N. Y., 1964, p. 16 и след.; ср. также: *Baynes H. G.* Mythology of the Soul, 1940, p. 495; *Adler G.* The Living Symbol. N. Y., 1961, p. 260 (ср. далеко идущее различие женских биологических триад и мужских триад, связанных с этапами духовного развития). Точка зрения Эдинджа на символизм троичности кажется не менее обоснованной, чем взгляд Юнга, при котором троичность интерпретируется как незавершенность кватернарной структуры.

ные боги⁶⁰, четыре времени года, четыре века⁶¹, четыре элемента и т. д.)⁶². Характерно, что в космогонических мифах четырехчленная модель выступает как реализующаяся в горизонтальной плоскости (в общем виде — север, восток, юг, запад), тогда как трехчленная соотносится с вертикальной осью (в общем виде — небо, земля, преисподня). Упоминавшаяся выше космогоническая модель зуны и является как раз соединением этих двух (четырехчленной горизонтальной и трехчленной вертикальной) структур, описывающих устойчивость мира, аспект его стабильности, с одной стороны, и его эволюции, динаминости, с другой стороны.

Весьма характерно, что в различных архаических традициях противопоставление три — четыре интерпретируется не только как указание на соотношение основных структур, определяющих космологическую модель, но и как указание на мужское и женское начало (в связи с этим уместно вспомнить проанализированные выше схемы, связанные с идеей порождения и я). Как правило, при такой семантизации числовых отношений нечетные числа связываются с мужским началом (динамичность, активность), а четные

⁶⁰ См.: *Speranze N.* Pierre à quatres divinités découverte à Bourbonne-les-Bains. — Ogam, t. 13, 1961, p. 447; *Ivanov V. V. Toporov V. N.* Le mythe indo-européen du dieu de l'orage poursuivant le serpent (reconstruction du schéma). — Echanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss. Paris, 1969, p. 1180—1206. Отождествление 4-х элементов с соответствующими мифологическими персонажами известно в мусульманской традиции, см.: «Китаб Қатрат ал-баҳр», маснави суфийскошиитского толка. (Бертельс А., Бакоев М. Алфавитный каталог рукописей Горно-Бадахшанской области. М., 1967, с. 80).

⁶¹ Ср.: *Krita, Tretā, Dvāpara* и *Kali Yuga* как обозначения четырех эпох и как термины игры в кости в Древней Индии (см.: *Zimmer H. Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*. Washington, 1946, — р. 13; «According to the Indian conception, the idea of total, or totality, is associated with the number four. «Four squares» signifies «totality». Anything complete and self-contained is conceived as possessing all of its four «quarters» (*pāda*). It is established firmly on its «four legs» (*catuh-pāda*) *Krita Yuga* is perfect, or «four—quartered *yuga*»). Характерно, что последовательное ухудшение юг (эпох) связано с разрушением (постепенным) четырехчленности: *Tretā* от *tri* 'три', *Dvāpara* от *dva* 'два'.

⁶² См.: *Bertling C. T. Vierzahl, Kreuz und Mandala in Asien*. Amsterdam, 1954; *Müller W. Kreis und Kreuz*. Berlin, 1938; ряд работ автора этой статьи и др.

с женским (устойчивость, инертность) ⁶³. Ср., например, факты, относящиеся к тунгусо-маньчжурам ⁶⁴, к ряду угорских, самодийских, палеоазиатских народов Сибири, не говоря уж о китайской традиции. Однако в данном случае важнее наличие традиций, в которых именно три и четыре различаются как мужское и женское числа. Показательные примеры, отмеченные у нивхов Е. А. Крейповичем ⁶⁵, или в ряде африканских традиций, обобщенные Г. Бауманом ⁶⁶, где

⁶³ Эти соотношения не следует смешивать с отождествлением четного и мужского, нечетного и женского в этическом и оценочном плане. Кстати, и в этом плане характеристики могли быть подвижными, ср. четыре как несчастливое число в эпоху Данте.

⁶⁴ См.: *Shirokogoroff S. M. Psychomental complex of the Tungus*. London, 1935, p. 154; *Иванов С. В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX—начала XX в.* М.—Л., 1954, с. 197 (ср. его же доклад «О соотношении между полом и числом в верованиях и образах народов Азии», прочитанном в мае 1941 г. на заседании Ученого совета Института этнографии). В изобразительном искусстве этих народов указанные идеи воплощены в образах парных (мужское и женское) деревьев, моделирующих систему брачных отношений (ср. также роды деревьев); при этом мужское дерево отличается от женского или числом ветвей или числом душ (птиц), находящихся на этих ветвях (исключая случаи дегенерации, число объектов на мужском дереве является четным, а на женском — нечетным). Когда же речь идет об одиночном дереве, те же отношения передаются четностью—нечетностью числа ветвей (или душ-птиц) по обе стороны от ствола дерева. Аналогичная картина повторяется в случае спаренных *тууру* у эвенков или двойных тотемных столбов у североамериканских индейцев (части этих культовых объектов нередко различаются между собой числом — четным—нечетным — находящихся на них изображений или фигурок животных), в рисунках на тканях, на свадебных халатах и т. п. Характерен нанайский *нюрхан* из Музея Умлауфа (№ 115), где по обе стороны от дерева, прообразующего мировое, находятся четыре и три лошади (см.: *Иванов С. В. Указ. соч.*, рис. 126, с. 262—263). Та же идея приблизительно в таком же контексте отражена и в монгольском эпосе (см.: *Козин С. А. Общая характеристика свода монгольского эпоса о Гесере*. — Изв. АН ОЛЯ, т. V, вып. 3, 1946, с. 176 и след.).

⁶⁵ См.: *Крейнович Е. А. Медвежий праздник у кетов*. — Кетский сборник, II. М., 1969. Следующие далее примеры (с. 92 и след.) относятся к нивхам: убив медведя, сахалинские нивхи трижды издают победный клич, убив же медведицу — четырежды; свежую медведя, оставляют на его шкуре неразрезанными три полоски, у медведицы же — четыре; снимая шкуру с медведя, ударяют ею по спине зверя три раза (в случае с медведицей — четыре), вся

идея порождения, идеального состояния и т. п. связывается с синтезом двух чисел — трех и четырех.

Из суммы этих двух основных числовых параметров, засвидетельствованных практически во всех традициях, возникает число 7⁶⁷, о роли которого (ср. хотя бы 7 как выражение идеи Вселенной, как полный состав пантеона, как константу в описании мирового древа, как число дней недели и т. д.) написано так много⁶⁸, а из произведения

церемония совершается три или четыре раза в зависимости от пола зверя; у медведя снимают поперечный пласт жира в три пальца толщины, у медведицы — в четыре; при смерти близнецовых деревянные изображения сохраняют в течение трех поколений, если умер мальчик, и в течение четырех поколений, если умерла девочка, и т. п.

⁶⁶ В ряде африканских традиций три — символ мужчины, а четыре — символ женщины (например, у бамбара), семь же рассматривается как идеальное число именно потому, что оно сочетает мужской (три) и женский (четыре) символы (ср. отражение и трансформацию этого представления в различении четырех- и трехнедельного циклов у женщины, родившей девочку или мальчика) (см.: Baumann H. Das doppelte Geschlecht. Ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos. Berlin, 1955). В этих концепциях существа двойного пола («бисексуализм») аналогичны спаренному тууру или такому же тотемному столбу. Характерно, что различие мужского и женского начал может связываться не только с числовыми показателями, но и с различием солнца и луны, которые могут, следовательно, также приобретать числовые характеристики. Ср., например, божество двойного пола *Nyame Atowia* у туземцев племени акан (Золотой Берег), которое реализуется в женском образе как луна и в мужском — как солнце (см.: Meyerowitz E. Concepts of the Soul among the Akan of the Gold Coast. — Africa, vol. 21, 1951, p. 24 и след.). В более общем виде эта тема затронута в работах автора о мировом дереве и в статье «Несколько параллелей к одной древнеегипетской мифологеме» (Сборник памяти Б. А. Тураева. М., 1979).

⁶⁷ Ср. в более эволюционировавших традициях: ... «nam ex tribus et quattuor septem fiunt...» (*Martianus Capella*, p. 373). См. отрывок из *Tso tchuan* (С, III, p. 327): «Sept... donne l'idée d'un total centré, savoir: soit... soit (4+3) une carré (4) disposé autour d'un axe perpendiculaire (3) marquant le Haut (Zénith), le Bas (Nadir) et le Centre du monde» (*Granet M. La pensée, chinoise* p. 162—163).

⁶⁸ См.: Andrian F. von. Die Siebenzahl in Geistesleben der Völker. — Korrespondenz-Blatt der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, Bd. 31. München, 1901; Schmidt W. Ursprung des Gottesidee, Bd. 9, S. 91 и след., 423; Eliade M. Schamanismus und archaische Exstasetechnik. Zürich—Stuttgart, 1957, S. 263 и след.; Roux J. P. Les chiffres symboliques

3 и 4 — число 12, также принадлежащее к наиболее употребительным числовым шаблонам⁶⁹. Особо следует выделить образ малой приблизительности 3—4, трактуемой как конъюнкция этих двух основоположных чисел. Речь идет о многочисленных примерах встречающихся в текстах разных видов и жанров, прежде всего в фольклорных и ритуальных⁷⁰, в раннелитературных памятниках.

7 et 9, chez les Turcs non musulmans. — RHR, t. 168, 1965, p. 29 и след. (там же и другая литература); Иванов В. В., Топоров В. Н. Об одном из параметров кетской модели мира. — Студия. Труды по знаковым системам, II. Тарту, 1965, с. 141 и след.; Froov B. Die magische Sieben in der Altsteinzeit. — Bild und Wissenschaft. 1971, N 3, S. 258—265; Он же. Представление о числе 7 у народов Сибири и Дальнего Востока. — В кн.: Бронзовый и железный век Сибири. Новосибирск, 1974, с. 294—303; Он же. «Магическая семерка». — Природа, 1972, № 5, с. 52—59; Он же. Числа в гравировке палеолита, с. 109 и след., 115, 119, 127 и след. и др. Ср. также работы Дж. Миллера (особенно The magical number seven, plus or minus two: some limits on our capacity for processing information. — Psychological Review, vol. 63, 1956, p. 81—97), В. Ингве и другие, связанные с исследованием особенностей человеческой памяти. Ср. также семь цветов спектра, семь тонов в музыке, семь основных запахов стереохимической теории и другие константы, характеризующие восприятие человека.

⁶⁹ Что касается числа 13, соотносимого как несчастливое с числом 12 как счастливым, то о его символизме и принципе его порождения ср. любопытные данные, относящиеся к индейцам Osage. См.: Lévi-Strauss C. La pensée sauvage, p. 191—192 (по материалам — La Flesche F. The Osage tribe. The rite of vigil. — 39th Annual Report. Bureau of American Ethnology. Washington, 1925); ср. также: Böklen E. Die «Unglückzahl» Dreizehn und ihre mythische Bedeutung. Leipzig, 1913 (Mythologische Bibliothek, V, 2); о двенадцати см.: Spellmann J. W. The symbolic significance of the number twelve in Ancient India. — The Journal of Asian Studies, vol. 22, N 1, 1962.

⁷⁰ Ср. в заговорах: с четырех сторон три ветра; в трех кузницах куют на четырех станках (Майков); в народной поэзии: В три ряда косы заплеталися; | Во четвёртом яй ряд косы по воде плавут (Киреевский II, 1, с. 20, № 1250); Ляцей соколя | Чираз три боры, | й ч а ц ё р т ы м бороночку | Сей на дубочку (Шейн. Белор. нар. песни, 1874, с. 459, № 23); Ехай Сопронька чираз три сямы, | Па ч е т в е р т ы м сяле стаў на дворе (Там же, с. 471, № 58); Знать, мыя матышка за три м я замками, | За три м я замками, за ч и т ы р и м я . . . (Добровольский. Смол. этнограф. сборник, II, 1893, с. 57, № 98); Раскладався зёлён дуб | Па ча тыре листы, | Любив парень три ёх ёвчинок . . . (Дембовецкий. Опыт опис. Могил. губ., 1882, с. 590, № 40); Три нёбёли своего дружка не видала, | Ч а т в ё р т у ю сама захврала . . . (Там же, с. 593, № 54); А ў той ёжжи | Да три нбжи, | А ч е т в е р т ы й

ках с сильным фольклорным влиянием⁷¹, в литературе религиозно-философского содержания⁷², в художественной литературе⁷³, начиная с древности до настоящего времени, включая, в частности, и такие осознаваемые опыты, как те, что обнаруживаются в творчестве Гете⁷⁴.

на ёдже. . . (Там же, с. 555, № 81); Голубы гудуць — церкоў будуюць | З т р и м а верхами, з ч е т ы р м я в окнами. . . А т р е й ц я в оконце — ясна зорка, | В ч е т в е р т о в оконце словесей ўлецей. . . (Шейн. Материалы., I, 1, с. 86, № 86). А не ходит Садко на том на гостиной двор по т р и дни, | На ч е т в е р т о й день погулять захотелось (Кирша Данилов, изд. 1938 г., с. 183). Поклон ведет по-ученому, | На все на т р и, на ч е т ы р е сторонушки. . . (Народные песни о горе. Гудзий. Хрест. по др.-русск. литер., с. 377, 378). О т р и - ч е т ы р е в монгольском эпосе (в связи, в частности, с Золотой Ивой как вариантом мирового дерева) см.: Козин С. А. Общая характеристика свода монгольского эпоса о Гесере. — Изв. АН ОЛЯ, т. V, вып. 3, 1946, с. 176. Ср. также сакральное значение удачи у числа четыре, если три предыдущих попытки оказались неудачными, см.: Lowie R. H. The oral literature of the Crow Indians. — JAF, vol. 72, 1959, p. 98.

⁷¹ Ср. в древнеегипетской повести о двух братьях: *Он провел т р и года, исца, и не находил его. И вот, когда миновали для него (другие) ч е т ы р е года. . .* или в русском списке «Стефанита и Ихнилата»: *Си же т р и вещи иначе не пребывают никому же, тою ч е т ы р ь м и вещми. . .*

⁷² Ср. отождествление трех строк гаятри с тремя мирами, тремя дыханиями, тремя водами, и противопоставление им четвертой строки — недостижимой (Брихадараньяка-Упанишада V, 14) или указания на три возглашения плюс четвертое (Тайтирия-Упанишада V, 1), ср. еще: Майтри-Упанишада VII, 11, Мандукья-Упанишада I, 1—2 и др.; ср. также три сокровища и четыре благородные истины в буддизме; три или четыре особенности дхармы, проявляемой в *kṣana^e* (см.: de La Vallée Poussin L. Les trois ou quatre vérités des brahmaṇes. — ROr. 8, 1934, p. 10—13) и под. Сходные употребления известны в манихействе, гностицизме и ряде других направлений.

⁷³ Ср. у Алкмана: *Т р и времени в году | . . . осень-т р е т ь е | Ч е т в е р т о е же — весна. . .*; или у Уолцола: *Потомство тирана должно быть стерто с лица земли до т р е т ь е г о и ч е т в е р т о г о колена* («Замок Отранто»); или у Гоголя: *. . . идет, просто, к своему брату в ч е т в е р т ы й или т р е т ь и й этаж* («Шинель»); *И как грянула она, а за нею следом т р и другие, ч е т ы р е х кратно потрясши. . . землю* («Тарас Бульба») и др. и особенно часто у Достоевского. Показательен пример из «Энейды» (I, 94): *O t e r g u e q u a t e r g u e beati* в контексте, где речь идет о 3+3+1 корабле (=7 кораблей).

⁷⁴ Ср.: *D re i haben wir mitgenommen, | Der vierter wollte nicht kommen* (Faust II, 8186) на фоне таких высказываний, как: «Als ethisch-ästhetischer Mathematiker muss ich in meinen hohen

С числом 7 в ряде традиций соперничает число 9, получаемое троекратным повторением триады ⁷⁵.

Из сказанного выше, как из литературы, посвященной этим числовым символам и их производным (ср. 33, 77,

Jahren immer auf die letzten Formeln hindringen, durch welche ganz allein mir die Welt noch fasslich und erträglich wird» (Goethe — Boisseree 3.XI.1826); см. также: Binder W. Goethes Vierheiten. — Typologia Litterarum. Festschrift für Max Wehrli. Zürich, 1969, S. 311—323.

⁷⁵ Число девять играет существеннейшую роль в ряде шаманских традиций (иногда, заменяя в этой функции число семь, как у некоторых сибирских народов), в религиях античного круга (см., например: Vetter E. Di Novensides, Di Indigetes. — IF, Bd. 62, 1955, стр. 1—32), в индивидуальном мистическом опыте. Лучший пример последнего — Данте, ср. Vita piuova ХХІХ: «Я говорю, что по счислению Аравийскому благодатная ее душа отошла в первом часу девятого дня месяца; по счислению же Сирийскому она отошла в девятом месяце года.., а по нашему счислению она отошла в том году нашего летоисчисления, то есть лет господних, когда совершил самое число девять раз повторилось в том столетии, в котором явилась она в этот мир... Причиной же тому, что это число было ей столь дружественно, могло бы быть вот что: ввиду того что, согласно с Птолемеем и согласно с христианской истиной, девять существует небес, которые пребывают в движении, согласно со всеобщим астрологическим мнением, упомянутые небеса действуют сюда, на землю, по обыкновению своему, в единстве, — то и это число было дружественно ей для того, чтобы показать, что при ее рождении все девять движущихся небес были в совершил самое единстве. Такова одна причина этого. Но если рассуждать более тонко и согласно с непреложной истиной, то это число было ею самой; я заключаю по сходству и понимаю это так: число три есть корень девяти, ибо без любого другого числа, само собой оно становится девятью, как то воочию видим мы; трижды три суть девять. Итак, если три само даст девять, а Творец чудес сам по себе есть троица, то есть: Отец, Сын и Дух Святой, которые суть три и один, — то и Дочь число девять сопровождало для того, чтобы показать, что она была девятью, то есть чудом, которого корень находится в дивной троице. Быть может, для более тонкого человека тут будут видны и еще более тонкие причины, но это и есть то, что вижу я и что мне нравится больше» (ср. и другие примеры там же: I, II, III, XII, XXIII, XXXIX). Ср. Politika J. Les nombres 9 et 3×9 dans les contes des slaves de l'Est. — RESL, t. 7, 1927, p. 217—223; Fauberg E., Malița T. Valori și simboluri numerice în basmele populare rusești. — Rev. de etnografie și folclor, vol. 15, 1970, c. 237—241; Roux J. P. Op cit.; Vetter E. Op. cit. и др. Ср. также использование числа 9 в значении «все» в старой китайской поэзии, см.: Лисевич И. Древняя китайская поэзия и народная песня. М., 1969, с. 79 («Девять гимнов» [Цзю гэ], состоящие из 11 гимнов и т. п.).

99 и т. п.)⁷⁶, становится очевидной отмеченность названных чисел, сакральный их характер, подтверждаемый преимущественным употреблением их в специализированных мифологически-ритуальных контекстах⁷⁷. При таком

⁷⁶ Любопытный пример — сакральное число 37 в Юго-Восточной Азии. См.: *Temple R. C. The thirty-seven nats. London, 1906; Maung Htin Aung. The Lord of the Great Mountain. — JBRS, vol. 38, N 1, 1955, c. 75—82; Idem. The thirty seven Lords. — JBRS, vol. 39, N 1, 1956, c. 81—100; Idem. Folk elements in Burmese Buddhism. London, 1962; Shorto H. L. The Dewatau Sotapan: a Mon prototype of the 37 nats. — BSOAS, vol. 30, pt. 1, 1967, p. 127—141 и др.*

⁷⁷ Показательно отсутствие в этом ряду числа 10 (впрочем, ср. овидиевы «Фасти» III, 121 и сл.), играющего основоположную роль как в современной системе счисления, так и в мистической философии нумерологического характера, связанной (хотя бы отчасти) с научной традицией. В отрывке «О пифагорейских числах» Спевсипп указывает, что «декада в высшей степени природна, что ей принадлежит начало вещей, что она является как бы организующею идею в сфере космических явлений, и это, так сказать, по своему существу, независимо от наших мнений, воображения или случайностей: наконец, что она послужила Богу, Творцу Вселенной, как бы совершенство во всех отношениях моделью...» (см.: *Tannery P. Первые шаги древнегреческой науки. СПб., 1902, c. 311—312*). Ср. также отрывки из Спевсиппа в анонимной компиляции «Теогумерты Арифметики»: «Число 10 — совершенство; поэтому вполне справедливо и естественно, что эллины, безо всякого предварительного согласия, сошлись со всеми народами всех стран в десятиричном способе счисления: оно обладает также несколькими свойствами, присущими такому совершенству... Сверх того 10 заключает в себе отношения равенства, превосходства, подчиненности, возможные между последовательными числами...» и т. д. (ср. пифагорейскую тетрактиду: $1+2+3+4=10$; см.: *Boyancé P. Note sur la Tétractys. — L'Antiquité classique 1951, p. 421—425; Spitzer L. Classique and christian ideas of world harmony. Baltimore, 1963, p. 64 и др.*). Ср. некоторые высказывания о десяти, относимые к пифагорейцам: десять есть самая природа числа (*εἶναι δὲ τὴν φύσιν τοῦ αριθμοῦ δέκα*). Все греки и все варвары схоже считают до десяти и, достигнув десяти, возвращаются в единице (*ἐπὶ τὴν μονάδα*). И опять, говорят (scil. Пифагор), что сила числа десять в четырех и в тетраде... «Aetius» I, 3, 8 (DK 58 B 15). Отсюда — поклонение священной декаде. Ср. также: *Aristot. Metaphys. A5.985 b 23 и др.* — Пентады (пять элементов, аспектов бытия, огней, ликов Шивы и т. п. — особенно в Упанишадах и буддизме, ср. роль пяти в манихействе) чаще всего выводимы не из членения декады, а из тетрад с отмеченным центром, выражающих аспект полноты и единства. Именно здесь следует искать локус первичных «пентадных» спекуляций (см. *Knipe D. M. Fire, three fires, five fires: Vedic symbols in transition. — History of Religions 12, 1972, p. 28—41*; и др.), чemu, конечно,

подходе элементы числового ряда не могут считаться независимыми и равноправными в том смысле, который актуален для современной точки зрения; они не определяются только положением, которое они занимают в числовом ряду. И сам числовой ряд оказывается и ег о м о г е н н ы м , поскольку члены его к а ч е с т в е н н о различны. Иерархия числового ряда не исчерпывает сути отношений между его элементами. Такая концепция находится в полном соответствии с негомогенностью сакрализованного пространства и времени (ср. противопоставление *temps sacré* и *durée profane*⁷⁸), отмечаемой

не противоречат приобретшие известную самостоятельность в других (в частности, и в более поздних) традициях и в специализированных сферах (например, в символике) пятиричные комплексы (ср. *Secret F. Pentagramme. Pentalpha et Pentacle à la Renaissance. — Revue d'Histoire des Religions*, 180, 1971, p. 113—133; и др.). Особый аспект проблемы — большие и сверхбольшие числа и соотнесение с ними космических или исторических параметров (ср. Пураны или хронологическую нумерологию вавилонянина Бероса). Ср. об искусстве сверхбыстрого счета сверхбольших чисел эпизод из «Наля и Дамаянти», где Ритуарна учит такому счету Наля. Об использовании таких чисел в предельно профанических контекстах (вплоть до сферы «низкой» комики) см. книгу М. М. Бахтина о Рабле. О десяти как «совершенном» числе у пифагорейцев см.: *Burnet J. Early Greek philosophy*. London, 1930, p. 102—103; подбор текстов — в кн.: *Kirk G. S., Raven J. E. The presocratic philosophers*. Cambridge, 1960, p. 230 ff. Ср. также: *Martianus Capella*, p. 375—376: «d e c a s uero ultra omnes habenda. quae omnes numeros diuersae uirtutis ac perfectionis intra se habet. quae licet primi uersus finis sit, secundi monadis implet auxilium haec primi uersus numerorum regulas, analogias, genera, species, differentias, perfectiones et imperfecta concludit daturque Jano, quamuis eam plurimi apocatastasis memorarint». В некоторых буддийских легендах утверждается, что Будда создал названия для десятиричных единиц вплоть до 10⁵⁴.

⁷⁸ См.: *Eliade M. Le sacré et le profane*, p. 60 и след. — Некоторые старые тексты обнаруживают как бы две интерпретации членов числового ряда — с одной стороны, понимание гомогенности числового ряда и, следовательно, независимости и десемантизированности каждого его члена; с другой стороны, — традиционное, от мифоэтической стихии идущее, конвенциональное приписывание определенной семантики отдельным членам числового ряда (например, три — множественность, семь — сверхъестественность, десять — представление о совокупности и т. д.), отчего и сам числовой ряд воспринимается как неоднородный. Ср.: *Segal J. B. Numerals in the Old Testament. — Journal of Semitic Studies*, vol. 10, 1965, p. 2—20, и отчасти: *Menninger K. Number words and number symbols. A cultural history of numbers*. Cambridge. Massachusetts, 1970 (перевод

как для ряда архаичных традиций, так и для религиозного сознания разных эпох. Отсюда объясняется оттеснение на периферию количественного аспекта чисел и, наоборот, преобладание качественного («числа суть веци»)⁷⁹. Числа — результат проецирования внев实物овых сущностей, образы единства в мире множественности и иллюзии. Даже когда числа служат для измерения (как полагает, судя по видимости, современный наблюдатель), их цель иная — соотнести данные масштабы с пропорциями Вселенной, включить измеряемое в число не исчерпываемый, но числом выражаемый вселенский ритм («космический тапец») и тем самым с помощью чисел вызвать (обнаружить, представить) образ перманентной структуры мира⁸⁰. В этом смысле такое использование чисел аналогично ритуалам воздвижения мирового дерева, медитациям типа буддийских (когда мысль обращается на такие объекты, как: 1. земля, 2. вода, 3. огонь, 4. воздух... 40. 4 элемента и т. д., т. е. последовательно проходит весь «состав» Вселенной⁸¹), обращению к четкам (здесь числовой аспект особенно подчеркнут)⁸² и т. д.

с немецкого издания 1958 г.). Сходное отношение к членам числового ряда характерно для мистической традиции (орфизм, йога, суфизмы, Экхарт, Бёме, Эккардсгаузен, масонство и т. д.)

⁷⁹ Это очевидно для пифагорейской философии математики (ср. между прочим, различие «дружественных», «совершенных» чисел и т. п., ср. *Jābir'*овский подход среди мусульманских математиков) и для гностических учений, см.: *Schuon F. Gnosos. Divine Wisdom. London, 1959*, p. 113 и др.; для древнекитайского употребления чисел с целью выразить качества, для многих шаманских традиций и индивидуальных мистических систем

⁸⁰ Cp.: «... Les Nombres n'ont pas pour fonction d'exprimer des grandeurs; ils servent à ajuster les dimensions concrètes aux proportions de l'Univers... Au lieu de servir à mesurer, les Nombres servent à opposer et à assimiler. On les emploie à intégrer les choses dans le système que forme l'Univers. Les choses, en effet, ne se mesurent pas. Elles ont leurs propres mesures. Elles sont leurs mesures. Elles sont telles que l'outil ou l'artisan les fait être. Leur mesure est celle de l'ouvrier, comme la mesure du Monde est celle du Chef, Homme-étalon» (*Granet M. La pensée chinoise*, p. 273—274).

⁸¹ Cp.: *Visuddhimagga III*, 105; см. также: *Conze E. Buddhist Meditation. London, 1956*, p. 14. О роли чисел в Упанишадах см. Сыркин А. Я. Числовые комплексы в ранних Упанишадах. — Труды по знаковым системам 4. Тарту, 1969, с. 76—85.

⁸² См.: *Kirsch W. Der Rosenkranz. Ursprung und Ausbreitung. Wall-*

Эти особенности чисел и всего числового ряда обусловили широкое использование их в гаданьях, предсказаниях, загадках (ср. широкий класс так называемых «числовых» агадок, где числами кодируются основные объекты макро- или микрокосма), заговорах, заклинаниях. Потому что числа суть модель Вселенной в ее макрокосмическом и микрокосмическом аспектах и поскольку числа могут изменяться в зависимости от некоторых операций, совершаемых над ними, — постольку числа способны не только бесстрастно заглянуть в будущее, но и, нарушив статическое равновесие актуального состояния, спровоцировать случайное движение, заставить природу выявить скрытые в ней тайны, идентифицируемые исключительно в условиях движения всей системы⁸³. И самое интересное в том, что такой числовой *bricolage* в пределах мифотеатических традиций оправдывал себя в высочайшей степени: действительность — настоящая и будущая (не говоря о прошлой) — послушно укладывалась в предначертанные рамки числовых структур.

В заключение — несколько примеров, почерпнутых из текстов, достаточно точно отражающих архетип (хотя бы в некоторых чисто формальных отношениях). Эти примеры могли бы не только подтвердить многое из сказанного выше, но и показать, что операции над членами числового ряда также считались сакрализованными, так как с их помощью актуализировался акт «космизации» Вселенной.

В разобранных выше текстах, где шла речь об элементах и их трансформациях, уже содержались намеки на некую концепцию порождения элементов мира согласно определенным правилам. Однако есть и более непосредственные свидетельства роли числовых операций в описании становления Вселенной. В разных традициях существуют тексты, построенные по катехетическому принципу. Их схема примерно такова: Первое (или впервых, или что такое одип/первое?) & Второе & Третье и т. д. Образцом такого построения может служить уже упоминавшийся буддийский текст на пали «Kumāra-pañha» (где длина числового ряда

dorf—Hessen, 1949 (=Beiträge zur Sprach- und Kulturgeschichte des Orients, II, 1).

⁸³ См. мысли К. Леви-Стросса о двух стратегических уровнях в познании природы и о «bricolage intellectuel».

равна 10). Анализ этого текста, данный в другом месте, показал, что организация текста далека от совершенства. В частности, синтаксические структуры фраз-ответов существенно различаются, развертывание плана содержания в каждом из десяти ответов трудно признать закономерным (запомине и обязательное соседствует с утверждениями, касающимися довольно второстепенных тем) и т. д. Одним словом, создается впечатление, что параллелизм формальной схемы и содержательных блоков не всегда последователен; что в архетеипе такого рода текстов формальной структуре n , $n+1$, $(n+1)+1$ и т. д. было поставлено в соответствие некое содержание, элементы которого воспроизводят примерно такую же цепь порождения. Эта содержательная структура могла быть упорядочена в соответствии с хронологической последовательностью процесса, моделируемого текстами такого рода, в соответствии с некоей логической концепцией или в зависимости от аксиологических критериев, действующих внутри данной системы представлений. Косвенным образом такая содержательная структура (при почти полной вырожденности формальной схемы — ситуация обратная той, что имеет место в «Китагарашнам») отражена в знаменитом прологе к «Шакунтале», где перечисляются восемь видимых форм Шивы (*yā sr̥ṣṭih sraṣṭurādyā... yē dvē... aṣṭābhīr...*):

Которое творение Творца первейшее, которое увозит жертву, возлитую, как установлено, и которое — *хатри*.

Которых два — устанавливающие время, сфера *шрути* которого — добродетель, которое пребывает, проникнув во все,

Которое называют основой всякого зародыша, которым живы живые существа,

Господь, связанный с этими (возникающий в этих...) восьмью видимыми формами, да защити вас!

В этом отрывке перифрастически названы восьмь форм, в которых существует Шива (вода, огонь, жрец, солнце и луна /соответственно — день и ночь/, эфир, земля, воздух-ветер). Связь с числовым принципом может быть усмотрена в итоговом упоминании восьми форм и, пожалуй, косвенным образом — в словах *первейшее, два*. Вместо чисел постоянно выступает анафорическое местоимение *yā(m)*, *ye*, членяющее текст точно так же,

как числа в других сходных текстах. Такое членение может оказаться эквивалентным возможной реконструированной форме аналогичного текста, построенного по принципу: первое — . . . , второе — . . . , восьмое — . . . (и впоследствии трансформированного в схему: которое /первое/. . . , которое. . . , итого их — восьмь). Весьма интересно, что первое место *sṛṣṭih straṣṭurādyā* в последовательности формальных членений текста соотносится с хорошо известными содержательными представлениями, согласно которым первым из созданных элементов, действительно, была вода⁸⁴. Таким образом, правдоподобно, что архетип этого и аналогичных ему текстов содержал перечисление основных элементов космологической системы и что эти элементы могли вводиться в текст в порядке, соответствующем хронологической последовательности этапов сотворения этих элементов космической структуры⁸⁵.

Другой пример текста сходного типа принадлежит к совсем иной традиции. Речь идет об учении «Братьев Чистоты» (*Ikhwān al-Ṣafā*), развивавшем некоторые идеи му‘тазилизма, — конкретно, о той части текста энциклопедии (*Rasā'il*), в которой сотворение Вселенной и манифестация ее элементов, начиная с Творца и кончая человеком как последним звеном в цепи бытия, рассматриваются в связи с процессом порождения чисел от единицы и далее, ср.:

1. Творец — один. . .
2. Интеллект (*‘aql*) — двух родов. . .
3. Душа (*nafs*) — трех видов. . .
4. Материя (*hayūla’*) — четырех родов. . .
5. Природа (*tabī‘ah*) — пяти родов. . .
6. Тело (воплощение *jism*) — имеющее шесть направлений (верх, низ, перед, зад, левое, правое).

⁸⁴ Эта концепция засвидетельствована уже Ведами, где вода не только первый элемент, но иногда и единственный (ср. воду как первоначало у Фалеса). В других традициях такая же роль отводилась огню.

⁸⁵ Органичность такого рода текстов шиваитской традиции связана, между прочим, с творящей функцией Шивы (ср. фаллический символ, связанный с ним; космический танец Шивы, создающий и упорядочивающий Вселенную, изгоняющий элементы Хаоса). См.: Zimmer H. Myths and symbols in Indian art and civilization, p. 151 и след.; Coomaraswamy A. K. The dance of Shiva. London, 1958.

7. Сфера — се мь планет.
8. Элементы — обладающие в ось мью качествами (земля — холодное и сухое, вода — холодное и мокрое, вода — теплое и мокрое, огонь — теплое и сухое).
9. Существа этого мира — их девять (три царства — . . . , каждое из которых делится на три части ⁸⁶).

При большом сходстве с текстом «Китагардхам» в приведенном отрывке числовой принцип является не только (или даже — не столько) элементом композиции, но и элементом содержания, поскольку каждый последующий объект количественно равен предыдущему плюс единица (n , $n+1$ и т. д.) и, кроме того, указывает на большую (чем в предыдущем звене цепи) степень материализации, конкретности, «оплотнения». Поэтому не лишено оснований предположение, что чисто композиционная структура текстов, подобных «Китагардхам», построенная по принципу возрастания числового ряда, некогда могла быть мотивирована и содержательно, скорее всего — какой-нибудь схемой космогонического типа. Такое предположение кажется правдоподобным, поскольку космогонические схемы принадлежат к кругу наиболее распространенных типологических текстов с использованием чисел (ср. роль чисел в ведийской, буддийской или джайнской космологии ⁸⁷). Помимо этого, тексты такого содержания проще всего мотивируют композицию, основанную на возрастании членов ряда. Видимо, этот факт часто остается незамеченным, особенно в тех случаях, где числа не выступают явно (или выступают с лакунами). Характерное свидетельство этому манихейская космология

⁸⁶ См.: Nasr S. II. Op. cit., p. 51 и след. Сходные схемы в суфизме уже были предметом исследования. Ср., например, космогоническую схему Аттара, восстановленную Е. Бертельсом и построенную по принципу «постепенного снижения и оплотнения материи» (от Абсолюта до Человека и Мухаммада). См.: Berthels E. Э. Суфийская космогония у Фарид ад-Дина 'Аттара. — Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. М., 1965, с. 368—369. Ср. также 5 ступеней эманации мира из Единого у Плотина, см. «Эннеады», задуманные как труд из 9 книг в каждой из которых по 9 глав (Единое, Дух, Душа, Материя, Явление физического мира).

⁸⁷ См.: Kirsch W. Die Kosmographie der India nach den Quellen dargestellt. — Bonn—Leipzig, 1920.

гия в разных ее вариантах, ср. реконструированную схему, основанную на материалах Теодора Бар Кхони⁸⁸:

1. Нулевое состояние (о д н о — В. Т.).
2. Принцип Добра (он же — Отец Величия) и принцип Зла (д в а — В. Т.).
3. Четыре ипостаси Отца Величия⁸⁹ (ч е т ы р е — В. Т.).
4. Пять сущностей — разум, рассудок, мысль, размышление, воля (п я т ь — В. Т.).

и т. д. вплоть до Первочеловека (*nâsâ qad̄mâyâ*) с дальнейшей заменой его Троицей (ср. параллели у гностиков, Ириея, Бардесана и др.)⁹⁰.

Однако существуют еще более убедительные примеры текстов, организованных по числовому принципу, приложенному к космогонической тематике. Речь идет о таких текстах, как, например, «Речи Вафтруднира» (Vafþrûðnismál 20—39) из Эдды или «Риваят» (52). Первый из этих текстов построен в виде вопросов и ответов (всего их десять), сопровождаемых нумерацией. Ср.: «Дай п е р в ы й ответ... как создали з е м л ю, как и е б о возникло?... — Имира плоть стала з е м л е й . , и н е б о м стал череп... — В т о р о й дай ответ... л у п а как возникла... как создано с о л н ц е ? — Мундильфёри зовется отец с о л н ц а с л у н о ю... — Дай т р е т и й ответ... откуда начало д н я . . и н о ч и . . ? — Деллингом звать д е н ь породившего, Нёр — и н о ч и отец... — Дай ч е т в е р т ы й ответ..., кто создал з и м у и теплое лето...? — Виндсваль дал з и м у, а Свасуд — л е т о . . » и т. д. Содержательно этот текст описывает последовательность становления важнейших элементов мира (диахронический план, который может

⁸⁸ См.: Cumont F. Recherches sur le manichéisme. I. La cosmogonie manichéenne d'après Théodore Bar Khôni. Bruxelles, 1908.

⁸⁹ В греческих источниках его называют τὸν τετραπρόσωπον Πατέρα τοῦ Μεγάθους.

⁹⁰ Любопытно, что циклы могут повторяться (Первочеловек вызывает пятерых своих сыновей. См.: Cumont F. Op. cit., p. 16). О числовой символике в манихействе см.: Alfarcic P. Les écritures manichéennes. I. Paris, 1918, p. 37 и др. Сходные принципы обнаруживаются в эфиопском отреченнном тексте «Lefâfa-Şedeq» («Список оправдания»). См.: Тураев Б. А. Список оправдания. — Сборник в честь 70-летия Г. Н. Потапина. СПб., 1909, с. 366—367 и др.

быть, однако, легко трансформирован в синхроническую плоскость). По-видимому, правы те, кто видит в «Речах Вафтруднира» отзвуки языческой эпохи — катехетически построенный диалог жреца и учеников (с приемами мемотехники), восходящий к ритуальному диалогу⁹¹. Существенно также и то, что это же самое космологическое содержание (приблизительно в той же последовательности) изложено в пределах того же самого памятника, но уже в монологической форме, а именно в «Прорицании вельвы» (*Voluspá*).

Тексты такого же типа известны или могут быть реконструированы и в других традициях. Ср., например, пехлевийский текст из «Rivayat» 52, где говорится о том, что Ормузду (*Ohrmazd*) было более трудно, чем воскрешение, сделать следующее: «...в о - п е р в ы х, установить Н е б о, во - в т о р ы х, установить З е м л ю, в - т р е т ь и х, привести в движение С о л н ц е, в - ч е т в е р т ы х, привести в движение также и Л у н у, в - п ят ы х, привести в то же время в движение звезды, в - ш е с т ы х, заставить произрастать из земли полезные злаки, в - с е д ь м ы х, придать разным родам растений их специфический запах и вкус, в - в о с ь м ы х, вложить в растения огонь, который бы их не сжигал, в - д е в я т ы х, создать младенца в лоне матери, в - д е с я т ы х, сотворить птиц в воздухе, в - о д и н а д ц а т ы х, заставить течь воды, в - д в е п а д ц а т ы х, (сотворить) облако, тело которого *tēnōk*, по которое несет воду *gētē*»⁹².

Вероятно, этот текст не является верным отражением прототекста. Во-всяком случае, то же содержание передается *in extenso* в «Бундахишине» в вопросо-ответной форме, но без числового сопровождения: «Вот как сказано: Зороастр (*Zartuxšt*) спросил у Ормузда (*Ohrmazd*): «Откуда .

⁹¹ См.: *De Vries J.* Om Eddaens Visdomsdigtning. — Arkiv för nordisk filologi, 50, 1934, с. 1—59. — Интересно, что части этого текста сохранились также в рукописи АМ 748 и в «Младшей Эдде». Важно иметь в виду, что «Речи Вафтруднира» представляют собой состязание в мудрости, при котором проигравший погибает.

⁹² Текст и французский перевод этого отрывка см.: *Molé M. Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien. Le problème zoroastrien et la tradition mazdéenne*. Paris, 1963, p. 113.

восстановят они тело, развеянное ветрами и унесенное водами? Как случится воскрешение? — Он ответил: «Когда я создал Небо, которое не поддерживает ни один столп, *mēnōk'*ское с широкими пространствами, сияющее, из вещества расплавленного металла; и когда я создал Землю, которая несет всякую материальную сущность.., когда я заставил вращаться в воздушном пространстве Солнце, Луну и звезды в сияющем обличье, когда я создал злаки.., когда я дал растениям различную окраску, когда я дал растениям... огонь в скрытом виде, когда во внутренностях матери я создал младенца.., когда я предписал вода течь, когда я создал *mēnōk'*ское облако, которое несет воду *gētē* и заставляет ее изливаться дождем, где ему захочется, когда я создал птицы... — когда я создал каждое из этих творений, это было мне гораздо труднее, чем воскрешение...»⁹³ Еще более очевидна вопросо-ответная форма (в приложении к тому же содержанию) в отрывках из «*Zātspram*»⁹⁴, а также в ряде других сопоставимых с этим текстов⁹⁵.

На основании приведенных среднеиранских текстов можно предложить реконструкцию их архетипа, который, видимо, характеризовался бы теми же признаками, что и «Речи Бафтруднира» (числовой ряд, вопросо-ответная форма, последовательность этапов—создания мира)⁹⁶. Разумеется, что тексты сходного типа существуют и в других традициях, хотя одновременное наличие всех основных признаков встречается нечасто. Тем не менее, именно числовой принцип организации даже при дегенерации первоначальной его семантики во многих текстах сохраняется. Ср., например, начало книги «Бытия» (I, 3—31):

⁹³ См.: Molé M. Op. cit., p. 113—114. Почти весь этот отрывок переведен также Бэйли, см.: Bailey H. W. Zoroastrian problems in the ninth-century books. Oxford, 1943, p. 93.

⁹⁴ См.: Molé M. Op. cit., p. 115—118; Zaehner R. C. Zurvan. A Zoroastrian dilemma. Oxford, 1955.

⁹⁵ Более подробный разбор текстов этого рода см.: Топоров В. Н. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «Мирового дерева». — Труды по знаковым системам, 5. Тарту, 1971, с. 9—62.

⁹⁶ Поскольку многие элементы этой общей для древнесеверной и иранской традиций схемы передаются этимологически родственными словами, возникает возможность реконструкции языковой формы ряда фрагментов индоевропейского текста-архетипа (об этом см. другую работу автора).

«И сказал Бог: да будет с в е т; и стал с в е т. И увидел Бог с в е т, что он хорош; и отделил Бог с в е т от тьмы. И назвал Бог с в е т днем, а тьму ночью. И был вечер, и было утро: день один... И создал Бог твердь; и отделил воду... И назвал Бог твердь небом...: день второй. И назвал Бог сушу землею... И сказал Бог: да произрастит земля зелень, . . . дерево плодовитое...: день третий. И сказал Бог: да будут светила на тверди небесной, для отделения дня от ночи... И создал Бог два светила великие...: день четвертый. И сказал Бог: да произведет вода и ресмы кающихся, душу живую; и птицы да полетят над землею...: день пятый... И создал Бог зверей земных... И сотворил Бог человека по образцу Своему...: день шестой (и далее: И благославил Бог седьмый день. II, 3)»⁹⁷. Известной параллелью к семидневному (6+1) циклу творения является мотив, в котором демиургом выступает гагара (или другая водоплавающая птица). Этот мотив, чрезвычайно широко распространенный на пространствах Евразии и Северной Америки, характеризуется гипертрофией числового принципа при забвении его старых семантических связей. Первоначальная форма мифа, как она была реконструирована В. Шмидтом⁹⁸, выглядит следующим образом:

⁹⁷ По такому же типу (но без числового принципа организации) построены некоторые древнеегипетские версии мифа о сотворении мира. Ср. гераклеопольскую версию: «...он создал небо и землю, ...он уничтожил хаос воды, он создал воздух, ...он создал для них растения, животных, птиц и рыб.., он сотворил свет.., он воздвиг молельню.., он создал для них князей...» (см.: *Golénischeff W. Les papyrus hiératiques NN 1115, 1116A, 1116B de l'Ermitage.* SPb., 1913, табл. XIII—XIV, строки 130—138); а также перевод Матье М. Э. (Указ. соч., с. 84—85) или шумерский вариант. «После того как Небо отделилось от Земли, после того как Земля отделилась от Неба, после того как имя человека было установлено...» (см.: *Kramer S. N. Sumerian Mythology. A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millennium B. C.* Philadelphia, 1944, p. 30 и след.; *Idem. History begins at Sumer* и др.).

⁹⁸ См.: *Schmidt W. Das Tauchmotiv in Erdschöpfungsmythen Nord-Amerikas, Asiens und Europas.* — *Mélanges de linguistique et de philologie offerts à Jacques van Ginneken.* Paris, 1937, p. 115.

Сначала ныряет в море	одна птица и остается там один день
Потом ныряют	» » » »
» » »	три » » »
» » »	четыре » » »
» » »	пять » » »
» » »	шесть » » »
» » »	семь » » »

В результате мир в целом оказался сотворенным.

В своих истоках с подобными текстами тесно связаны и такие, в которых изображаются путешествия в «верхний» (на Небо) или в «нижний» (в Подземное царство) миры. Тексты такого рода известны в современных шаманских традициях (ср. проводы душ умерших в «верхний» или «нижний» миры, соответствующие путешествия шаманов, воспитание души великого шамана в гнездах, расположенных на семи или девяти ветвях — снизу вверх — шаманского дерева, описание ветвей мирового дерева и т. п.) ⁹⁹, в ряде архаических культур ¹⁰⁰ и, на-

⁹⁹ Ср., например, описание у алтайцев девяти слоев Подземного царства, в каждом из которых находится сын Эрлика, и соответствующие рисунки, см.: *Каруновская Л. Э. Представление алтайцев о вселенной (Материалы к алтайскому шаманству)*. — СЭ, 1935, № 4—5, с. 160—183 (интересно, что каждый слой характеризуется не только его повелителем, но и жертвой, приносимой ему), ср. также: *Harva U. Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*. Helsinki, 1938. — Известны многочисленные тексты, в которых описываются уровни шаманского дерева, ср.: «Там, где находится граница дня и ночи, стоит дерево под названием «тууру». На нем в девяти сухах имеются гнезда, одно другого выше. В этих гнездах воспитываются души шаманов» (*Ксенофонтов Г. В. Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов*. М., 1930, с. 105 и др.). Есть и такие тексты в которых дается описание восхождения шамана с первой ветви на седьмую или девятую (соответственно — из первого гнезда в седьмое или девятое); иногда вся эта процедура соотносится с семи- или девятичленным временным циклом (ср.: *Ровно через семь суток...* Вот настал седьмой день и т. п., м.: *Ксенофонтов Г. В. Указ. соч.*), что может быть так или иначе соотнесено со схемой мотива о сотворении мира гагарой (см. выше).

¹⁰⁰ Ср. шумерскую версию путешествия богини Иннаны к Энки или ее же сопровождение в подземный мир через семь врат (ср. картину подземного мира с его царицей, окруженной семью аннунаками, ср. также семерку великих богов и семичленность мира: к соотношению диахронического и синхронического аспектов) или вавилонский вариант того же мифа, связанный с Иштар. Известны и вырожденные образцы: ср. семь чудовищ, семь могучих братьев, преграждавших путь Гильгамешу в страну Хувавы; достигнув этой страны,

конец, в литературных произведениях жанра *peregrinatio*, наиболее блестательным образцом которого служит «Божественная комедия» Данте¹⁰¹. Тексты такого рода могут рассматриваться как своего рода повторение (или воспоминание) этапов сотворения мира или как актуализация структуры мира, переход из диахронического ряда в синхроническую плоскость. Причем этот процесс может быть интериоризирован и стать индивидуальным религиозно-психологическим опытом человека (в данном случае — шамана). Числовая схема в таком случае не только мнемотехническое средство, но и абстрактная запись самого процесса повторения, а через него — в конечном счете и воспроизведения акта творения (в этой связи уместно напомнить роль четок при медитации, в частности при достижении состояния транса; обычно число элементов, из которых состоят четки в полном их варианте, кратно семи или девяти, ср. 84, т. е. 7×12 у шиваитов; 108, т. е. 9×12 у вишнуитов и т. п.; само число 12 составлено из множителей 3 и 4, которые в сумме дают 7; ср. также другие числовые параметры в этих и некоторых смежных традициях¹⁰²). В том, что такая интерпретация этих текстов правильна, убеждают некоторые «промежуточные» тексты, в которых космогонический фон сочетается со счетом до семи, отмечающим каждый шаг творения; при этом в таких текстах описывается не сотворение мира, а создание — уже в историческую эпоху — одного из прообразов мира. Речь идет, в частности, о проанализированном в другом месте тексте на цилиндре А из Лагаша, посвященном строительству семиэтажного зиккурата (функционально сопоставимого и с шаманским деревом из семи ветвей и с семичленной — в пространственном и во временном отношении

Гильгамеш срубил семь стволов кедров, в результате чего Хувава полностью утратил свою силу (процесс, обратный приобретению шаманской силы по мере поднятия с одной ветви на другую).

¹⁰¹ В связи с архаической традицией см.: *Sources orientales*, III. *Les pélerinages*. Paris, 1960.

¹⁰² См.: *Kirfel W. Der Rosenkranz. Ursprung und Ausberitung...* 84 000 (высота в йоджанах горы Меру, срок правления некоторых царей и срок жизни людей в Крита-юге, основное число у джайнов и т. п.), 108 томов Ганджура, 108 раз произносятся некоторые молитвы и т. д. Ср. также: *Conze E. Buddhist Meditation*. London, 1956.

нии — структурой мира). Этот текст, организуемый фразами «он построил этаж», «он построил в т о р о й этаж» и т. д. вплоть до «он построил с е д ь м о й этаж», описывает этапы построения зиккурата, каждый из которых соотносится с соответствующим этапом творения мира (ср. параллели из книги «Бытия»)¹⁰³.

Наконец, в связи с рассматриваемым здесь вопросом нельзя пренебрегать и некоторыми относительно поздними текстами, возникшими, видимо, на пересечении разных культурных традиций, как, например, «Стих о Голубиной книге» или его апокрифические источники («Беседа трех святителей», «От скольких частей создал был Адам», «Вопросы Иоанна Богослова на горе Фаворской»), не говоря уж о предполагаемых более далеких источниках (видимо, иранско-манихейского круга). В этих текстах несколько трансформированное космологическое содержание сочетается с вопросо-ответной формой, и, следовательно, они весьма близко напоминают цитированные выше древнесеверные и среднеиранские тексты. К тому же, основываясь на анализе разных версий «Стиха о Голубиной книге» и связанных с ним текстов, можно высказать предположение, что некогда и здесь существовал числовой принцип организации¹⁰⁴.

Таким образом, чаще всего приходится иметь дело с дегенерированными текстами двух родов: или при сохранении содержания разрушается числовая структура композиции, или при сохранении последней изменяется содержание текста (в таких случаях в числовом принципе обычно видят чистую мнемотехнику, не предполагая ее вторичного характера). Тем не менее, известны тексты с предельно точным сохранением и композиционной, и смысловой структуры. Отчасти они упоминались выше (тексты, описывающие элементы и др.). Поэтому здесь стоит привести лишь один из числа наиболее убедительных (причем таких, где числовой принцип гипертрофирован и тесно связан с идеей порождения; из таких текстов относительно легко выводятся тексты с десемантизованным числовым принципом, см. ниже). Речь идет об осново-

¹⁰³ См.: *Lambert M., Tournay R.* Le cylindre A de Gudea (Nouvelle traduction). — RB, 1948, p. 418—419; *Parrot A.* Ziggurats et tour de Babel. Paris, 1949, c. 17—18.

¹⁰⁴ Попытка реконструкции одного из древних источников «Стиха о Голубиной книге» содержится в другой работе автора.

положном даоском трактате «Даодэцзин» Лао цзы и комментарии к этому тексту Хэ-Чжан гун: «Дао породил Одип. Одип породил Два. Два породило Три. Три породило десять тысяч существ. Десять тысяч существ несут инь на своих плечах и обнимают ян» («Даодэцзин», 42).

«То, что породило сначала Дао (Высший Принцип), это единство, из которого происходят инь и ян. Инь и ян производят Три и Дуновения — энергии: Чистое, Нечистое и Смешанное, которые в свою очередь образовали соответственно Небо, Землю и Человека. Небо и Земля вместе породили десять тысяч существ...» (Хэ-Чжан гун) ¹⁰⁵.

Сопоставление текста и комментария позволяет реконструировать текст архетипа, в котором цепь порождения чисел соотнесена с цепью порождения основных элементов космической структуры.

На основании подобных текстов восстанавливаются схемы двух типов (рис. 6, 7).

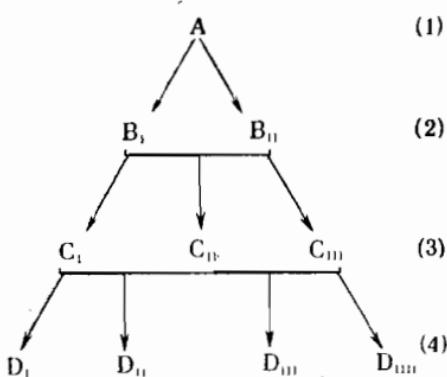


Рис. 6

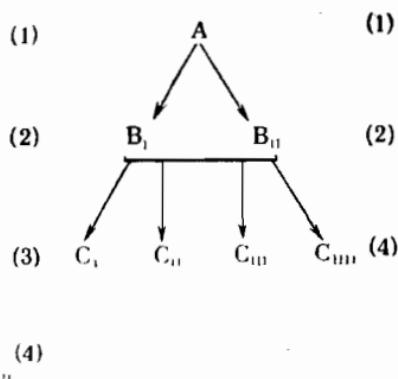


Рис. 7

Естественным образом напрашивается сопоставление этих схем со схемами, приведенными в начале статьи.

¹⁰⁵ См.: Kallenmark M. Указ. соч., с. 463. Ср. также Ле цзы (III в. до н. э.), 1 (здесь число 1 рассматривается как начало трансформаций; последним же — 1 → 7, 7 → 9 — ставится в соответствие сотворение Неба, Земли, Человека; ср. девятикратные трансформации Пань-гу, приведшие к становлению Вселенной) или Хуай-Нань цзы, 3. С девятикратностью трансформаций Паньгу сопоставимо девятикратное творение мира, описанное в «Вишну-Пуране» I, 5, 18—23 (см.: The Vishnu Purāṇa, a system of Hindu mythology and tradition, translated by H. H. Wilson).

Вместе с тем возникает вопрос (по крайней мере, применительно к числовым текстам космогонического содержания) о соотношении синхронического и диахронического аспектов в описаниях такого рода. Дело в том, что каждый содержательный блок омонимичен постольку, поскольку в нем присутствуют одновременно два утверждения: одно — относящееся к синхроническому аспекту, другое — относящееся к диахроническому аспекту. Схема на рис. 6 имеющая следующий вид в линейной записи: 1 (A) → 2 (B, & B₁) & 3 (C, & C₁, & C₂, . . .) . . . переводится на язык синхронии, как «один объект порождает два объекта, два объекта порождают три объекта . . .» (ср. Дао-дэцзин, 42), а на языке диахронии та же последовательность означает: «первый шаг порождает второй шаг, второй шаг порождает третий шаг . . .». Иначе говоря: «один объект на первом шаге порождает два объекта, два объекта на втором шаге порождают три объекта . . .». Этот вывод основан на элементарной логике схемы и на правилах чтения этой схемы. К счастью, есть убедительные свидетельства правильности такой интерпретации, почерпнутые из языковых данных. Применительно к ряду старых китайских текстов подчеркивалось их безразличие к различию количественной и порядковой функций чисел. Так, в отрывке Цзочжуань (С III, р. 327), построенном по числовому принципу (от 1 до 9), согласно проницательному указанию М. Гране, нельзя переводить ни «первое — это дуновение» . . ., ни «одно — это дуновение» . . ., а исключительно следующим образом: 1 (=Unique et un premier lieu est le) Souffle (*k'i*). 2 (=Deux et en second lieu sont les) Ensembles [*(ti)* que forment en s'affrontant comme le Yang et le Yin. . .]. 3 (=Trois et en troisième lieu sont les) Modes. . . 4 (=Quatre

son. London, 1864—1877). Впрочем, как результат дальнейшей эволюции схемы, представленной в «Даодэцзин», 42, могут рассматриваться и такие построения, как «Первое — Путь, второе — Небо, третье — Земля . . .» у Сунь-Цзы («Трактат о военном искусстве», V в. до н. э.); интересно, что далее следует: «Небо — это свет и мрак, холод и жар, порядок времен. Земля — это далекое и близкое, . . . смерть и жизнь» или же: «Вода — один, огонь — два, дерево — три, металл — четыре . . .», характерные для древнекитайской традиции, но известные и в ряде других (например, в древнеиндийской).

tre et en quatrième lieu sont les) Emblèmes... и т. д. вплоть до девятнадцати¹⁰⁶. Разумеется, существуют древнекитайские тексты с широким использованием нумерологии, организованной, однако, менее строгим образом (как формально, так и содержательно), см., например, «Ши Цзин» («Книга песен»).

Еще меньше связан с содержанием числового ряд в таких текстах, как шумерская надпись из Туммала, посвященная Нинлиль¹⁰⁷ или некоторые манхейские гимны¹⁰⁸ (не говоря уж о буддийских текстах). Для этих текстов характерно сочетание строго проводимого числового принципа с содержанием, которое, хотя и не расчленяется числовыми показателями, как в описанных выше случаях, но в совокупности связано с космологической темой или с ее трансформациями, или эквивалентами (например, описание ипостасей божества, его свойств, нравственных ценностей и т. д.)¹⁰⁹.

В еще более автоматизированном виде принцип порождения элементов числового ряда используется в многочисленных сказочных сюжетах. Как правило, это имеет

¹⁰⁶ См.: *Granet M.* La pensée chinoise, p. 161—163. — Следует обратить внимание на то, что этот текст посвящен гармонии; ср. пифагорейское учение о связи музыки с математикой (см.: *Kayser H.* Akroasis, die Lehre von der Harmonie der Welt. Stuttgart, 1947).

¹⁰⁷ См.: *Poebel A.* Historical Texts, vol. IV, N 1, 1914; *Kramer S. N.* The Sumerians, Their history, culture, and character. Chicago, 1963. С. 47—48 («В первый раз.., во второй раз.., в третий раз..» и т. д.).

¹⁰⁸ Ср.: «Первое — досточтимый Владыка Света; второе — мудрый и добрый; третье — всегда побеждающий; четвертое — полный радости и счастливый; .. .десятое — творящий добродетель.. .» (см.: *Mo Ni Chiao Hsia Pu Tsan* «The Lower (second?) section of the Manichaean hymns». Translated by Tsui Chi. — BSOAS, vol. 11, 1943, с. 190—191); ср. также: *Pelliot P.* The New Manichaean Manuscripts from Tunhuang. — JRAS, 1925, p. 113; *Waldschmidt E.*, *Lentz W.* Die Stellung Jesu im Manichäismus. — Abhandl. P. A. W., 1926; *Eidem.* Manichäische Dogmatik aus Chinesischen und Iranischen Texten. — Sitzungsberichte P. A. W., 1933, N XIII). Разумеется, манхейская нумерология не ограничивается этими простейшими случаями.

¹⁰⁹ Иное дело — вполне сходные конструкции «в первый раз.., во второй раз.., в третий раз..» в таких текстах, как Ригведа II, 18, 2, или X, 45, 1, где они приурочены к космологическим событиям в их очередности, не являющимся, однако, актом творения мира.

место в формульных и кумулятивных сказках, построенных в виде цепочки из чисел или объектов¹¹⁰. Особенно показателен в этом отношении сюжет № 2010 (*Ehud mi yodea; One; Who knows?*), в котором перечисляются числа от 1 до 12 или от 12 до 1¹¹¹, последовательно связываемые с предметами (обычно) сакрального характера. Иногда эти предметы (хотя бы в части их) находятся в отношении порождения последующего предыдущим (ср. № 2013: Однажды жила же птица, у нее был сын, у сына были...). Известны сюжеты, где цепь образуют не числа, а серии взаимоисключающих объектов (№ 2014). Наконец, особый круг сюжетов связан с обыгрыванием числового принципа при полной дегенерации первоначальной содержательной схемы (введение подчеркнуто «низких» или совершенно не связанных друг с другом объектов) или с доведением числового принципа до крайности (ср. так называемые «бесконечные» сказки с регулярным «зацикливанием», например, № 2300). Заслуживает внимания то обстоятельство, что некоторые из текстов (космологических, сказочных, счетных и т. д.), построенных по принципу последовательного порождения членов числового ряда или предметов, характеризуются особой звуковой организацией, объединяющей соседние блоки¹¹². Сходный прием

¹¹⁰ См.: Aarne A.—Thompson S. The types of the folktale. A classification and bibliography. Helsinki, 1961, N 2000—2013.

¹¹¹ Ср.: Balsys J. Lietuvių pasakojamosios tautosakos katalogas. — Tautosakos darbai, II. Kaunas, 1936, с. 166.

¹¹² Ср. гомофонический принцип в «Dvattimšakāgam», где перечисляются 32 части тела: *aṭṭhi aṭṭhimiñjā... kilomakaṭ piha-kāṭ... sedo medo assu vasā... singhāṇikā lasikā muttam matthake matthalungam* или в «Nidhikanda-suttaṭ miṭṭhitam» ...nidhi nāma nidhiyate... nidhim nidheti... nidhi sunihito hoti it-thiya... suvaṇṇatā sussaratā susaṇṭhānasurūpatā... vijjā vimutti vasibhāvo и т. п., или, наконец, в известном отрывке из «Языка поэзии» («Младшая Эдда»): «Один человек зовется муж. Двое — это двоица. трое — троица. Четверо — череда. Приятели — это пятеро... Шайка — это 60—70 — это скопище. Век человечий — это 80. Сотня — это сходка» и т. п., где члены каждой из формул связаны отношением аллитерации (ср. тот же принцип в родословии из «Пролога» к «Младшей Эдде»). Отчасти сходная картина в текстах сказок с сюжетом № 2014D. (*Solomon Grundy, born on Monday., buried on Sunday*), ср.: Halliwell. Nursery rhymes of England, 33, N 49. — Интересно, что эвенки обучают детей счету до 10 с помощью считалки, в которой вслед за числом идет предметное слово начинаяющееся с того же слога, что и число (умун умукта ‘один-яйцо’, дюр-

обнаруживается в монологе ведьмы из «Фауста» (I, 2540—2552):

Du musst verstehn!
Aus eins mach zehn,
Und zwei lass gehn,
Und drei mach' gleich,
So bist du reich.
Verlier die vier!
Aus fünf und sechs,

So sagt die Hex',
Mach sieben und acht,
So ist's vollbracht:
Und neun ist eins,
Und zehn ist keins.
Das ist das Hexen Einmaleins¹¹³.

Те же принципы организации текста в особенно обнаженном виде выступают в магических заклинаниях и заговорах, в молитвах и просьбах, когда подчеркивается прагматическая цель произнесения подобных текстов. В другом месте анализировались славянские заговоры типа: *Чорен ворон, ци много у цябе чарей?* — *Д з е в я ц ь, а з д з е в я ц и в о с е м, а з в о с ь м и с е м, а с с я м и ш е с ъ, а с ш а с ь ц и п я ц ь, а с п я ц и ч а т ы р е, а с ч а т ы р е х т р и, а с т р е х д в а, а з д в у х о д з и н, а с о д н о г о н и г б д на г о* (Романов. Бел. сборн. Вып. V, № 58) и под.¹¹⁴; ср. также

дювукте 'два-оса' и т. д. (см.: Василевич Г. М. Эвенки. Л., 1969, с. 186). Любопытно, что действием сходного принципа объясняется звуковая форма ряда смежных числительных в разных языках (тип девять—десять).

¹¹³ Исследователи отмечали, что числовая символика у Гете относится к видимому миру и, следовательно, к предметному содержанию поэзии. Для Гете порядок вещей — в них самих, а не в том *Urphänomen'e*, который лежит за ними. Поэтому числовые отношения и сами числа становятся значимыми у Гете лишь тогда, когда они позволяют раскрыть структуру данного уровня. В этом смысле числовая символика Гете противостоит средневековой символике чисел, для которой характерен интерес не столько к математической структуре описываемого мира, сколько к тайной математике текста. То же с известным основанием можно сказать о барочной игре числами в литературе (ср., между прочим, арифметические композиции писателей из круга швабских пietистов), при которой числовая форма может быть и неизвестной от выражаемого содержания (см.: Binder W. Op. cit.). — Ср. еще: Huby M. La structure numérique et sa valuer symbolique dans la poésie religieuse allemande du Moyen Age. — Etudes germaniques, 22, 1967 и др.

¹¹⁴ См.: Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянские моделирующие семиотические системы, с. 87; Топоров В. Н. К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул. — Труды по знаковым системам, 4. Тарту, 1969, с. 9—43. — В последней работе, в частности, показана связь этой девятирич-

остяцкие молитвы: *Ты семиричний Бог, шестиричний Бог...*¹¹⁵ и многие другие тексты, связанные с последовательным движением по числовому ряду¹¹⁶. Но даже и в самых, казалось бы, примитивных и вырожденных случаях употребления числового ряда, как, например, в детских считалках (или счетных играх), можно иногда обнаружить следы прежней семантической приуроченности¹¹⁷. Особенно интересна ситуация с числовыми

ности с девятью воплощениями и превращениями существа змеиной природы (ср. червь), творящего Вселенную (типа китайского Пань-гу).

¹¹⁵ См.: Patkanov S. Die Irtysch-Ostjaken und ihre Volkspoesie, II. Teil, SPb., 1900, S. 84. — Сходные построения используются и в ряде довольно поздних текстов, представляющих собой результат компромисса с архаичной схемой, ср., например: *Поведайте, что есть Десятъ? — Десятъ Божих заповедей; — Десятъ в году радостей; — Восемь кругов солнечных; — Семь чинов ангельских; — Шесть крыл херувимских; — Пять ран без вины Господь терпел; — Четыре листа Евангельски; — Три патриарха на земле; — Двадцатая Иисусы; — Един Сын на Сионской горе...* («Евангелистская песнь», см. Ляцкий Е. А. Стихи духовные. СПб., 1912, с. 20).

¹¹⁶ Ср. сказки с участием животных (например, последовательное присоединение к одному животному другого, третьего и т. д. до семи, например, типа «Теремок»). Ср. сходный прием в палеолитической живописи, см.: Leroi-Gourhan A. Les religions de la préhistoire (paléolithique). Paris, 1964, p. 109 и след. (ср. особенно Комбарель). К сопоставлению текстов этих двух видов см. Топоров В. Н. К происхождению некоторых поэтических символов. I. Палеолитическая эпоха. — Ранние формы искусства. М., 1972.

¹¹⁷ Сопоставление таких типичных зачинов великорусских считалок, как *Первой дал, другой взял, трое сели, все поели...* или *Первой дан, другой дан, на четыре угадал...* и т. п. со считалкой типа *Первый бан, на колоде барабан. Пятьсот судьев, поиномарь Ульев. Прели, горели, за море летели. За морью церквя, церква Микола, Дарья Быкова, утка Праскутка, селезень Газрютка. Родивон, выди вон!* (см.: Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. Материалы, собранные и приведенные в порядок П. В. Шейном, т. I, вып. первый. СПб., 1898, № 232—237), позволяет, кажется, связать в реконструируемом прототексте числовой ряд с космологической тематикой (*утка, море, церковь как центр земли* и т. д.; ср. сходные мотивы в экспозиции многих заговоров и в преданиях о сотворении земли). Видимо, так же следует истолковывать считалки типа: *В синем море-океане | золотой корабль плывет, | а на острове Буйне | темный лес растет. | Станем думать да гадать, | как нам сосны сосчи тать...* (см.: Виноградов Г. Русский детский фольклор, I.

текстами, в которых числа так или иначе связаны с пальцами: тексты, обычно считающиеся вырожденными, типа *Большой палец — один (первый), указательный палец — два (второй), средний палец — три (третий)* и. т. д. (ср., кстати, частое во многих языковых традициях обозначение пальцев руки именно по этому принципу), как и «восходящие» и «нисходящие» тексты типа *один палец → → два пальца → три пальца... или пять пальцев → четыре пальца → три пальца...*, находят свое отдаленное соответствие в известном древнеегипетском заклинании, в котором царь, чтобы переправиться в потусторонний мир, вынужден прочесть стихотворение, состоящее из стихов, последовательно соотнесенных с пальцами (при этом каждый из пальцев имеет определенное словесное значение, вытекающее из принципа «пальцевого» счета, широко известного в Древнем Египте и в ряде других архаичных культур)^{117а}. Существенно, что есть тексты, где пальцы последовательно отождествляются с «превращенными» детьми (=сыновьями Громовержца в сюжете «основного» мифа): первый, второй..., последний (мизинец=младший сын, мальчик-с-палчиком)^{117б}. Последний этап дегене-

Иркутск, 1930, № 362, с. 189) (ср. сходный счет Ормузда в отрывке из «Rivayat», процитированном выше) и, может быть, считалки типа *П е р в е н ч и к и, д р у г е н ч и к и...* («Великорусс», № 238—248 и др.); любопытны некоторые считалки, сочетающие (может быть, вторично) вопросо-ответную форму со счетом, например: *Заяц белый, куда бегал?... и Р а з, д в а, т р и — это, верно, ты...* (см.: Виноградов Г., № 92, с. 150); из примеров, сохраняющих (хотя бы в виде реликтов) некоторые связи с первоначальной семантикой текста ср. также эвенкийские считалки типа *О д и н — яйцо, д в а — паут, т р и — гусенок... или о д ин — чайка, д в а — выдра, ... п я т ь — земля, ... с е м ь — медведица, в о с е м ь — камень, ... д е с я т ь — сосенка* (см.: Василевич Г. М. Сборник материалов по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору. Л., 1936, № 101, с. 132, № 48, с. 200) и др.

^{117а} См.: Sethe K. Ein altägyptischer Fingerzählreim. — Zeitschrift für ägyptische Sprache, Bd. 54, 1918, S. 16—39.

^{117б} Пятый палец (мизинец) особо отмечен и нередко противопоставлен сюжетно остальным пальцам. Ср. словенский мифологический сюжет (см.: Бодуэн де Куртенэ И. А. Материалы для южнославянской диалектологии и этнографии. II. Образцы языка на говорах терских словен в северо-восточной Италии. — СБОРЯС ИАН, т. LXXVIII, № 2. Спб., 1904), использованный А. М. Ремизовым в сказке «Пальцы» из сборника «Посолонь». Иногда противопоставление мизинца другим обнаруживается и в загадках, хотя нередко отмеченный является, наоборот,

рации считалки с полным или частичным забвением элементов числового ряда и отсутствием какого бы то ни было содержания (вместо этого нередко вводятся исключительно ономатопеические слова, rhymeующиеся с остатками чисел или их вырожденными эквивалентами¹¹⁸.

Вместе с тем существуют и такие жанры народной словесности, где число выступает в отнесении к основным объектам космологической модели мира — вселенная, год, мировое дерево, основные параметры космических зон и т. п. Типичны числовые загадки о году, одновременно описывающие, по сути дела, и мировое дерево. Ср., например: *Стоит столб до небес, на нем д в е н а д ц а т ь гнезд, в каждом гнезде по ч е т ы р е яйца, в каждом яйце по с е м и зародышей или: Выросло дерево от земли до неба, на этом на дереве д в е н а д ц а т ь сучков, на каждом сучке по ч е т ы р е кошеля, в каждом кошеле по ш е с т и яиц, а с е д ь м о е красное, или: Вышел*

большой палец (*Четыре брата, пятый дядя или Четыре брата идут навстречу старшему: «Здравствуй, большак! — говорят. «Здорово! — отвечает он. — Васька-указка, Мишка-середка, Гриша-сиротка да крошка-Тимошка!*). Но во всех случаях «пальцевых» текстов: ведущими нужно считать два принципа — «числовой» и «родственный». Ср.: *У одной матери пять сыновей; У четырех матерей по пяти сыновей, все в одно имя: пять братьев родных, пять двоюродных, пять троюродных да пять внучатых; Пять братьев годами равные, ростом разные; В одном гнезде пять братьев живут; У пяти братьев одна работа (но и: Пятероолов одной сохой пашут); Живут пять братьев, один другого меньше, и все одного имени и т. д.* (см.: Загадки. Л., 1968, № 1571—1583 и др.).

¹¹⁸ Так, в считалках типа *Первенчики*, *другенчики* иногда удается обнаружить следы других чисел, ср.: *П е р в े л и к и, д р у г е - л и к и, т р ы н цы, в о л ы н цы, в я т а* (от *пять*. — В. Т.), *лада, ш е с т о к* (от *шесть*. — В. Т.), *кипяток...* (там же, № 248); ср. сходные примеры из литовских считалок: *Einalė, dveinalė, trolė, čerolė, pinkor, vinkor, šeškor, meškor...* (см.: Lietuvių tautosaka. Penktas tomas. Smulkioji tautosaka. Žaidimai ir šokiai. Vilnius, 1968, № 9497, с. 967) и другие, еще более вырожденные. Вообще следует подчеркнуть стремление в организации по числовому принципу не только считалок, но и ряда типов загадок (ср.: *О д и н — д в о и х, д в о е — ш е с т е р ы х, а ш е с т е р о — д в е н а д ц а т ь.* — Афанасьев III, с. 50, № 322), особенно загадок о *г о д е*, *речений*, *проклятий*, *неприличных выражений* и т. д. Ср.: *Kreuger J. R. Turco-Mongolian curses and obscenities. — JAF, vol. 77, 1964, p. 78—79* (сочетание числовой последовательности со словами — эхо к ключевому слову фразы).

*старик-годовик, машиул рукавом и полетели да вена даца тасть птиц, у каждой птицы по четыре крыла, в каждом крыле по семь перьев, каждое перо с одной стороны черное, а с другой белое и т. п.*¹¹⁹. Нередки загадки того же типа, строящиеся как описание дома: *Стоит дом в вене даца тасть окон, в каждом окне по четыре девицы, у каждой девицы по семь веретен, у каждого веретена свое имя*¹²⁰. Некоторые из подобных загадок сохраняют лишь числовой каркас и элементарную предикацию: *Один по вене даца родил, а вене даца тасть семь породили, из семерых четыре выросло*¹²¹. Другие, напротив, упрятывают числовые отпопления внутрь (ср. эпиграмму-загадку, вкладываемую в уста Нобей: *Сколько у Скиллы зениц, о стольких я плачу зеницах...* и т. д. в отнесении к семерым дочерям и семерым сыновьям Нобеи, пораженным Аполлоном и Артемидой^{121a}).

Изложенные выше соображения относительно роли чисел и операций над ними в архаичных культурных традициях заставляют думать, что некогда Число и Счет были сакрализованными средствами ориентации и «космизации» Вселенной. С их помощью всякий раз, когда это было нужно, репродуцировалась структура Космоса и место человека в ней. Появление счетно-хозяйственных текстов относится к типологически более поздней стадии, когда члены числового ряда утратили свои прежние функции,

¹¹⁹ См.: Загадки. Издание подготовила В. В. Митрофанова. Л., 1968, № 4940, 4948, 4954 (с. 147) и т. п.

¹²⁰ Там же, № 4939 (с. 146). — Близкая бирманская загадка описывает год как дом из 12 комнат, в каждой из которых может спать по 30 человек; в каждой комнате открыто по 4 двери. См.: *Maung Than Sein, Dundes A. Twenty-three riddles from Central Burma*. — *Journal of American Folklore*, vol. 77, 1964, p. 69—75. Полный обзор загадок о году см.: *Taylor A. English riddles from oral tradition*. Berkeley—Los Angeles, 1951, p. 412—420; *Idem. A bibliography of riddles*. Helsinki, 1939.

¹²¹ Там же, № 4941 (с. 147). Впрочем, в случаях, когда известен окказиональный контекст, могут конструироваться исключительно числовые загадки. Ср. в сказке из собрания Афанасьева (III, № 322): *Вздумал добрый молодец, как от единого стакана да ве лошади пали, от да вух лошадей шесть ворон подохли, от шести ворон да вена даца тасть разбойников померли, и стал задавать загадку: «Один да вон да вое шестерых, а шестеро да вена даца тасть!».*

^{121a} См.: Александрийская поэзия. М., 1972, с. 344, 419.

а сам числовой ряд стал гомогенным. Дискуссии о соотношении Числа и Слова, математики и поэзии, — также удел более позднего времени. И здесь, в заключение, уместно, пожалуй, напомнить не столько о тех, ставших тривиальными, попытках противопоставить одно другому, сколько о двух тенденциях представляющих собой реакцию на эти попытки, хотя сами эти тенденции нередко воспринимаются как взаимосключающие.

С одной стороны, речь идет о стремлении увидеть за Словом Число, представить поэзию и искусство в виде своего рода математики (или описать их через нее). Родословная этого направления берет начало в основном принципе математической эстетики пифагорейцев — сущность красоты кроется во внутренних числовых отношениях. Сам же этот принцип естественным образом вытекает из более общих принципов, суть которых в том, что принципы математики являются принципами всех вещей, что числа обладают большими сходствами с вещами (существующими и возникающими), чем огонь, земля или вода, что все вещи по своей природе моделируются числами и т. п.¹²². Следующая крупнейшая фигура в развитии

¹²² См.: Aristot. Metaphys. A5, 985 b 23 «... οἱ καλούμεναι Πυθγαρεῖοι τῶν μαθημάτων ἀφαιρεῖοι πρῶτοι ταῦτα προΐγγαγον, καὶ ἐντραχέντες ἐν αὐτοῖς τὰς τούτων ἀρχὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς φήμησαν εἶναι πάντων. ἐπεὶ δὲ τούτων οἱ ἀριθμοὶ φύσει πρῶτοι, ἐν δὲ τοῖς ἀριθμοῖς ἔδοκουν θεωρεῖν ὅμοιώματα πολλὰ τοῖς οὖσι καὶ γιγνομένοις, μᾶλλον ἢ ἐν πυρὶ καὶ γῇ καὶ ὕδατι ... ἐπεὶ δὴ τὰ μὲν ἀλλὰ τοῖς ἀριθμοῖς ἐφαίνετο τὴν φύσιν ἀφαιροῦσθαι πᾶσαν, οἱ δ' ἀριθμοὶ πάσις τῆς φύσεως πρῶτοι, τὰ τῶν ἀριθμῶν στοιχεῖα τῶν ὄντων στοιχεῖα πάντων ὑπέλαθον εἶναι, καὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀρμογίαν εἶναι καὶ ἀριθμόν...» (среди пифагорейских противопоставленийср. такие, как: предел /πέρας/ — беспределное /ἄπειρον/, нечетное /περιττόν/ — четное /άρτιον/, один /έν/ — множество /πλῆθος/, квадратное /τετράγωνον, т. е. четырехугольное/ — продолговатое /έτερόμηκες, т. е. 'разностороннее', 'неквадратное'/ там же). Ср. также: Aristot. Metaphys. M. 8, 1083 b 8: «ὁ δὲ τῶν Πυθγαρείων τρόπος τῇ μὲν ἐλάττῳς ἔχει δυσχερεῖας τῶν πρότερον εἰρημένων, τῇ δὲ ιδίᾳς ἐτέρας. τὸ μὲν γάρ μὴ χωριστὸν ποιεῖν τὸν ἀριθμὸν ἀφαιρεῖται πολλὰ τῶν ἀδυνάτων· τὸ δὲ τὰ σώματα ἐξ ἀριθμῶν εἰναι συγκείμενα, καὶ τὸν ἀριθμὸν τοῦτον εἶναι μαθηματικόν, ἀδυνάτον ἐστιν...» и др. Ср. свидетельства Секста Эмпирика о том, что для пифагорейцев «началом же универсальной субстанции явилось число. Поэтому и разум в качестве судьи всего, будучи причастным его могуществу, сам может быть назван числом» (и там же приводящуюся поповорку пифагорейцев «...числу же все подобно» (Секст Эмпир.). Сочинения в двух томах, т. 1. М., 1975, с. 78), а также божественную нумерологию Прокла. В этой же связи, конечно,

этого направления — Блаженный Августин, синтезировавший в своем неопифагорействе идеи, связанные с числом и гармонией и восходящие к пифагорейцам, Платону (ср. особенно диалог «Тимей»), Плотину. Учение Августина о роли числа в сотворении мира, о числе как принципе духовного развития, о математике как критерии эстетики, об эстетически совершенных числах и т. п. надолго определило развитие раннехристианской эстетики («христианский пифагореизм»)¹²³. Любопытно, что многие идеи такого рода (хотя и возникшие, по крайней мере отчасти, из другого источника) выдвигались такими видными представителями искусства Нового времени, как Малларме или Валери¹²⁴. Ср. также законченную формулировку, согласно которой «poetry is a sort of inspired mathematics» (Эзра Паунд). Проблема числа и его соотношения со словом была весьма популярна и в русском символизме, и в следующих за ним по времени направлениях (Брюсов, З. Гиппиус¹²⁵, Вяч. Иванов, Гумилев и др. — вплоть до нумерологического мистицизма Хлебникова)¹²⁶. Новейшие попытки приложения математических (в частности, количественных) методов к анализу произведений поэзии и искусства основаны, естественно, на признании этого направления во взгляде на отношения числа и слова, поэзии (шире — искусства) и математики.

С другой стороны, не менее постоянно стремление семантизировать число¹²⁷, т. е. вернуть ему

нельзя обойти упоминанием и платоновское учение о числе, составляющее, однако, совершенно особую тему, которая здесь не может быть рассмотрена. Ср. исследования А. Ф. Лосева о диалектике числа у Плотина.

¹²³ См.: Gilbert K. E., Kuhn H. A History of Esthetics. London, 1939.

¹²⁴ См.: Scarfe F. The Art of Paul Valéry. London, 1954, p. 51.

¹²⁵ Ср.:

Бездонного предчувственного смысла
И благодатной мудрости полны,
Как имена вторые — нам даны
Божественные числа.

¹²⁶ См. об этом: Nilsson N. A. — Orbis Scriptus. Festschrift D. Tschizhevskij. München, 1966, S. 576.

¹²⁷ Ср. в связи с неспособностью Райского («Обрыв» Гончарова) овладеть абстрактным символизмом алгебры: «У него в голове было царство цифр в образах... Он придумал им какие-то свои знаки или физиономии, по которым они становились в ряды, слагались, множились и делились; все фигуры рисовалась то знакомыми людьми, то походили на разных животных». Весьма сходное отношение к числам в виде исключения отмечается и

ту роль, которую оно играло в архаичных, мифопоэтических культурах. Это стремление реализуется в той области человеческой деятельности, в которой, как в заповедном месте, сохраняются (или возникают каждый раз заново в цикле вечного возвращения) достижения архаической эпохи, — в поэзии и искусстве.

Один из ярчайших примеров — творчество Достоевского¹²⁸. Так, в «Преступлении и наказании» общее количество чисел (около 2000 употреблений) так велико, что иногда создается впечатление о принудительном характере употребления числовых показателей. Густота чисел в ряде случаев столь велика, что текст выглядит как какой-нибудь счетный документ или пародия на него. Обращает на себя внимание разнообразие в использовании чисел; подчеркивается их случайный, меркантильно-профанический, неэстетический характер (дроби), сугубая «количественность» и т. д. В этом смысле Достоевский десакрализует, дегармонизирует архаичные представления об элементах числового ряда таким же образом, как это делал Рабле. Различия состоят в том, что Рабле профанирует число, доводя его до абсурдной (и потому неправдоподобной) точности и связывая его с низкой темой (260 418 человек, потонувших в моче), а Достоевский достигает сходных целей безразлично-равнодушным, часто монотонным употреблением числа (ср. в непосредственном соседстве: в двух шагах... второй дом... при втором повороте... в двух шагах... две улицы... второго этажа... двое ра-

в современной научной литературе о структуре восприятия и памяти (см.: *Лурия А. Р. Маленькая книжка о большой памяти*. М., 1968, с. 18 — для описываемого здесь пациента 1 — острое число, что-то законченное, твердое, 2 — более плоское, четырехугольное, беловатое, чуть серое, 3 — отрезок заостренный и вращается, 4 — опять квадратное, тупое, похожее на 2, но более значительное и толстое..., 5 — полная законченность в виде конуса, башни, фундаментальное, 6 — это первая цифра после 5, беловатая, 8 — невинное, голубовато-молочное, похожее на известье). Более того, сама современная математика (во всяком случае в некоторых ее направлениях и/или интерпретациях) как будто обнаруживает известные основания для некоей реальной семантизации чисел (не сводящейся непосредственно к их иерархии в натуральном ряду).

¹²⁸ Подробнее см.: *Топоров В. Н. О структуре романа Достоевского в связи с архаичными схемами мифологического мышления («Преступление и наказание»)*. — Structure of Texts and Semiotics of Culture. The Hague—Paris, 1973.

ботников... оба молодые царии... или: да в *третий...* *три* раза... *три* раза... крикнул *третий...* через *три* дома... *шагах в тридцати...* и т. п.). Вместе с тем в ряде случаев ярко обнаруживаются и мифопоэтические числа (с подчеркиванием их «качественных» свойств, символизмом, обыгрыванием плана выражения и т. п.). Прежде всего речь идет о *семи*. Сам роман *семичленен* (6 частей и эпилог), первые две части состоят из *семи* глав каждая. Роковое событие, отнесенное по времени после *семи* часов, было предопределено и пережито еще накануне, когда последним, все решившим импульсом было услышанное и отзававшееся всюду, где возможно, *семь*: «—Приходите-то завтра, часу в *семом-с...* Посмотрю я на вас, совсем-то... мой совет... и сестрица сами... — В *семом* часу... *самолично...* — И самоварчик поставим... С места... незаметно... сменилось ужасом... ровно в *семь* часов... ровно в *семь* часов... как приговоренный к *смерти...* *всем* существом...» Тема *семи* подчеркнута в эпилоге, особенно в самом конце его, но уже не как предвестье гибели, а как указание пути к спасению: «Им оставалось еще *семь* лет, а до тех пор столько нестерпимой муки и столько бесконечного счастья... *Семь* лет, только *семь* лет! В начале своего счаствия, в иные мгновения, они оба готовы были смотреть на эти *семь* лет, как на *семь* дней...» И эти *семь* лет (словно *семь* ослепительных дней)» непохожи до полной противоположности на *семь* лет, прожитых Свидригайловым с Марфой Петровной, о чем *семь* раз упоминает Свидригайлов¹²⁹. Значимость *семи* несомненна и в других местах романа: «Недели через три на *седьмую* версту, милости просим! Я кажется *сам* там буду», — думает Раскольников о предстоящем. Это расстояние перекликается с другим — он даже знал, сколько шагов от ворот его дома: «ровно *семьсот тридцать*» ($700 + 30$), хотя оба эти пути разнонаправлены¹³⁰.

¹²⁹ Ср.: «Целые *семь* лет... *семь* лет крепился; ... во все наши *семь* лет...; Семь лет из деревни не выезжал...; все *семь* лет, каждую неделю сам заводил; *семь* лет прожил в деревне; после *семи-то* лет так и набросился...» — Можно указать и другой пример безблагодатного семилетия: «Варенц *семь* лет с мужем прожила, двух детей бросила, разом отрезала... 'я сознала, что с вами не могу быть счастлива'».

¹³⁰ Из других случаев ср.: «Приснилось ему детство... Он лет *семи...*; *семь* детей 'библейского' Капернаума; *семилетний*

Числа, составляющие *семь* в архаичных схемах (три и четыре), отмечены и у Достоевского. О роли *трех* писалось в другом месте (особенно очевидна она во всем том, что касается повторяемости сюжетных ходов). Максимальная сакральность *четырех* обнаруживается в ритуальном клише: «Стань на перекрестке, поклонись, поцелуй сначала землю... поклонись всему свету *на все четыре стороны* и скажи всем...», а также в сцене чтения притчи о Лазаре, сыгравшей столь важную роль в будущем возрождении Раскольникова: «—Не там смотрите... в *четвертом* Евангелии; ... ‘Господи! уже смердит, ибо *четыре* дни, как он во гробе’. Она энергично ударила на слово *четыре*». Поразительно устойчив в романе образ *четырехэтажных* домов и *четвертого* этажа (ср. дом старухи, дом Козеля, дом Раскольникова; дом, во дворе которого были спрятаны вещи, т. е. *четыре* футляра; дом, где помещалась контора, в *четверти* версты от Раскольникова), ср. *четвертую* по порядку комнату, куда пришел Раскольников, разговор о *четырехмесячной* неуплате долга, неправильный *четырехугольник* Сониной комнаты и т. п. Эта *четырехчленная* вертикальная структура семантически приурочена к мотивам узости, ужаса, насилия и нищеты и тем самым противопоставлена *четырехчленной* горизонтальной структуре (на *все четыре стороны*), связываемой с идеей простора, доброй воли, спасения. Этот второй, сакральный аспект чисел, противопоставленных профаническим и профанизирующими числам, годным лишь для «низкой жизни», снова возвращает нас к архаическим схемам мифологического сознания и, в частности, к практике ритуальных измерений основных параметров мира. И у Достоевского число введено в мир и определяет не только размеры, но и высшую суть его. Для приближения к ней, проникновения в нее необходима *полнота жизни*. Образ этой жизненной полноты человеку, охваченному отчаянием, является через *вспоминание, память*, которые противостоят и косной стихии забвения. Жизнь и память, так понимаемые, со-

голосок; там *семилетний* развратен (о детях); и даже по семи берет (процентов); *седьмую* сотню сосчитал (о деньгах); а сама в *семь* часов поднялась... Поднялись опи часов с *семи*. ; часу в *седьмом*... подходил; часов этак в *семь*; дней шесть—*семь* назад убивалась» и т. п.

ставляют высшее ценности и для Достоевского, и для мифологического сознания.

Рассматривая роль и функцию чисел и числовых измерений в великих произведениях искусства, всегда следует помнить о том уровне высокой напряженности, где пушкинское... *Звуки умертвив, | Музыку я разъял, как труп.* *Поверил | Я алгеброй гармонию...* не только не противоречит символике семантизированных чисел «Пиковой дамы», но, напротив, сливается с нею в стремлении к единой цели.

ВЯЧ. ВС. ИВАНОВ

ПРОИСХОЖДЕНИЕ
ДРЕВНЕГРЕЧЕСКИХ ЭПИЧЕСКИХ ФОРМУЛ
И МЕТРИЧЕСКИХ СХЕМ ТЕКСТОВ

1. Три направления исследования ранних типов древнегреческих поэтических текстов, развивавшиеся долгое время независимо друг от друга, в настоящее время оказались тесно друг с другом связанными.

Первое из них можно считать традиционно лингвистическим. Оно насчитывает за собой длинный период развития, превосходящий уже столетие. Речь идет о сравнительно-историческом исследовании отдельных словосочетаний древнегреческого стихотворного языка, рассматриваемого как одно из исторических воплощений индоевропейского поэтического языка. Многие примеры из числа наиболее убедительных ограничиваются преимущественно грекско-индо-иранским диалектным ареалом¹. Для этого ареала (и соответственно для периода не позднее начала III тысячелетия до н. э.) реконструкция древних прототипов некоторых поэтических словосочетаний представляется несомненной. В значительно меньшем числе случаев оказывается возможной реконструкция и более отдаленная хронологически, относимая к общеиндоевропейскому периоду (ок. V—IV тысячелетий до н. э.).

¹ Результаты, относящиеся преимущественно к сравнению греческого и индо-иранского, были изложены в сводной работе: Schmitt R., *Dichtung und Dichtersprache der indogermanischer Zeit*. Wiesbaden, 1967; а также в основных текстах за сто лет, собранных в антологии: *Indogermanische Dichtersprache*. Hrg. von Schmitt R. Darmstadt, 1968. Cp.: Wüst W. Zum Problem einer indogermanischer Dichtersprache. — In: *Studia A. Pagliaro oblata*, vol. III. Roma, 1969, p. 251—280; Lazzaroni K. [рец. на кн.]. Schmitt R.: *Dichtung und Dichtersprache...* — In: *Studi e saggi linguistici*. VII, supplemento alla rivista «L'Italia dialettale», 1968, vol. XXXI, N VIII. — По отношению к древнегреческому общий обзор (иногда значительно менее детальный, чем в монографии Шмитта) дан в недавней сводной книге: Durante M. *Sulla preistoria della tradizione poetica greca. Parte seconda: Risultanze della comparazione indoeuropea (Incunabula graeca*, vol. LXV). Roma, 1976 (далее сокращенно: Durante II).

К тем же двум разным хронологическим и диалектным стадиям развития языка, из которого позднее развился греческий, относятся и реконструкции, осуществляемые вторым направлением (основанным Мейе, следовавшим за идеями Соссюра, тогда еще не опубликованными) — сравнительно-исторической метрикой. Здесь речь идет не о восстановлении конкретных сочетаний лексем (как в первом случае), а только о реконструкции абстрактных метрических схем (с определенным числом слогов в строке, размещением количественных характеристик, клаузул и т. п.)². Существенным при этом является выделение исходных метрических форм в самой древнегреческой традиции.

Наконец, третье направление, связанное в большей степени с переписанием на греческую эпическую поэзию закономерностей, выявленных в южнославянском фольклоре, позволяет с помощью внутреннего анализа выделить в пределах эпического греческого текста некоторые повторяющиеся эпические формулы³. Это направление сразу же достигло значительных успехов и получило широкое признание. Но лишь недавно выяснилось, что эпические формулы могут подчиняться древнейшим метрическим схемам и восходить вместе с тем к сочетаниям лексем, для которых удостоверяется статус поэтических фразеологизмов уже в греко-индо-иранском⁴ (если не в общеиндоевропейском). Тем самым все три перечисленные направления

² *Meillet A. Origines indo-européennes des mètres grecs.* Paris, 1923; *Jakobson R. Selected writings, IV. Slavic epic studies, The Hague—Paris, 1966; Watkins C. Indo-European metrics and archaic Irish verse.* — *Celtica, 1963, vol. 6, p. 194—249; Cole T. The Saturnian verse.* — In: *Studies in Latin poetry (Yale Classical Studies, v. XXI).* Cambridge, Mass., 1969, p. 1—75; *Nagy G. Comparative studies in Greek and Indic meter (Harvard Studies in comparative literature, founded by W. H. Schofield, 33).* Cambridge, Mass., 1974; *West M. L. Indo-European metre.* — *Glotta, 1973, v. LI, N 3—4, p. 161—187.*

³ *Parry M. L'épithète traditionnelle dans Homère.* Paris, 1928; *Idem. Les formules et la métrique d'Homère.* Paris, 1928; *Lord A. B. The singer of tales.* Cambridge, Mass., 1968; *Idem. Homer as oral poet.* — In: *Harvard studies in classical philology, vol. 72.* Cambridge, Mass., 1968, p. 1—46; *Kirk G. S. Homer and the oral tradition.* Cambridge, University Press, 1976. Ср. о германской поэзии: *Стеблин-Каменский М. И. Историческая поэтика.* Изд. ЛГУ, 1978.

⁴ *Nagy G. Op. cit.*

объединяются вместе и становится возможным поиск тех элементарных поэтических микроединиц, из монтирования которых развиваются позднее более сложные формы древнегреческой поэзии. При этом существенно отсеять те формулы (и метрические темы), для которых возможны прообразы в иноязычных текстах II тысячелетия до н. э.

Частичной формулировке выводов такого комбинированного исследования истоков греческой гомеровской эпической поэзии посвящается настоящая работа. Изложению конкретных результатов представляется необходимым предослать сжатое выражение исходных принципов.

2. Обнаружение непосредственной зависимости метрики стиха от особенностей языка привело многих исследователей к мысли о возможности исследования метрик, основанных на особенностях разных родственных языков, с помощью сравнительно-исторического метода, который является весьма эффективным средством изучения родственных языков. В применении к родственным языкам сравнительно-исторический метод позволяет устанавливать на основе закономерных отношений между языками общую систему, к которой можно возвести порознь каждый из сравниваемых языков, иными словами, по отношению к истории языка оправданным оказывается давнее определение историка как пророка, предсказывающего назад⁵. Поскольку правильность таких предсказаний многократно подтверждалась позднейшими открытиями (в частности, при расшифровке древних языков, в которых находили отражение ранее лишь гипотетически предполагавшихся черт более древней системы), сравнительно-исторический метод можно обоснованно считать одним из наиболее точных способов исследования, которые применяются в так называемых гуманитарных науках. Надо заметить, что и проводившиеся в последние годы статистические исследования показали, что статистические критерии достоверности выводов, получаемых в сравнительно-историческом языкознании, являются очень высокими. Достоверность этих выводов зависит от того, что на основании значения какого-либо слова (или грамматического элемента, например приставки или окончания) нельзя обычно предсказать звучания (или написания). Поэтому одновре-

⁵ В современной логике, в частности в работах Хемпеля, такие предсказания получили название «*postdiction*».

менное сходство по звучанию и значению разных слов двух разных языков нельзя объяснить случайностью — если таких совпадений достаточно много; единственным допустимым объяснением является общее происхождение этих слов (и этих языков, если не удастся показать, что все данные слова заимствованы из какого-либо третьего языка). Чем больше число языков, в которых обнаруживаются отражения одних и тех же слов, тем большей является надежность сравнений: так, для пяти языков одновременное случайное совпадение может встретиться в $(0,08)^4 - 0,00004096$ случаев⁶.

Выяснение тех условий, которые определяют надежность результатов сравнительно-исторических исследований, позволяет думать, что применительно к поэтическим размерам аналогичные результаты можно получить только в случае, если одновременно обнаруживаются закономерные соответствия между формальными особенностями и функцией этих размеров в различных литературах, пользующихся в качестве своего средства разными родственными языками. На основании таких соответствий можно реконструировать (т. е. «предсказать») древнюю исходную систему, которая сама может быть заимствованной из какой-либо другой среды, но во всяком случае некогда существовала во всех тех традициях, к которым восходят данные поэтические системы (и данные языки).

Сравнительно-исторический метод позволяет восстановить не только отдельные грамматические элементы или слова, но иногда и целые сочетания слов или куски текстов. Возможность восстановления первоначального сообщения объясняется тем, что оно было передано по двум независимым каналам связи (т. е. по двум культурно-историческим и лингвистическим путям преемственности); сравнение между собой двух полученных сообщений позволяет восстановить первоначальное, сняв «шум» (в частности, фонетические и иные изменения, произшедшие на протяжении истории каждого из этих двух языков после их разделения). Ясно, что надежность таких операций определяется прочностью традиции, т. е. характером связи во времени, разделяющего разные эпохи в истории языка (и истории культуры всего коллектива, говорящего на языке). При этом прочности языковой традиции часто может спо-

⁶ Greenberg J. H. Essays in linguistics. N. Y., 1957, p. 39.

существовать устойчивость социальной и религиозной традиций. В древних, или так называемых примитивных, обществах, языки которых лучше всего поддаются исследованию с помощью сравнительно-исторического метода, не только языковые, но и культурные, социальные, религиозные традиции отличались очень большой прочностью. При отсутствии таких искусственных средств передачи информации во времени, которые появляются после изобретения письменности (а еще позднее — книгопечатания, в наше время — долгоиграющих пластинок, кино, долговременной памяти машин и т. п.), эта передача осуществлялась исключительно путем запоминания и повторения сочетаний слов устного языка. При этом словосочетания легче всего запоминались в составе связанного с религиозной или мифологической традицией поэтического сочинения, которое исполнялось под музыку: единство метрической (и музыкальной) формы выступает здесь и как мнемонический прием, как это, например, до сих пор обнаруживается у индийских исполнителей «Вед».

Для современных исследователей, занимающихся с точки зрения кибернетики проблемой объема запоминающего устройства человека и его эволюцией, первостепенный интерес могут представить данные о количестве строк, запоминавшихся (и воспроизводившихся с определенными допустимыми вариациями) сказителями: по подсчетам А. В. Маркова, Крюкова пропела ему 10 300 стихов⁷. Хорошие узбекские сказители могли исполнить в среднем до 30 дастанов, из которых каждый мог насчитывать несколько тысяч стихов. Предельный объем памяти певца показывает пример относительно недавно скончавшегося Пулканшира, который знал до 70 дастанов⁸, т. е. порядка 10^7 бит⁹. Запоминание столь обширных текстов оказывается возможным потому, что в них значительная часть состоит из стереотипных формул, часто повторяющихся (с минимальными видоизменениями). При этом, как замечает Боас в своих работах по фольклору североамериканских индейцев, число стереотипных формул,

⁷ Марков А. В. Беломорские былины. М., 1901.

⁸ Жирмунский В. М., Зарифов Х. Т. Узбекский народный героический эпос. М., 1947.

⁹ Иванов В. В. Чет и нечет. Асимметрия мозга и знаковых систем. М., 1978, с. 166. — См. там же о психофизиологическом аспекте передачи информации в бесписьменном обществе.

фольклорных штампов относительно ограничено — при изучении фольклора какого-либо племени сравнительно быстро наступает «порог насыщения», после которого мы не встречаемся уже с новыми штампами¹⁰. Можно думать, что в памяти сказителя хранятся прежде всего эти формулы, из которых монтируется текст, и общая схема текста.

Вместе с тем необычайная скорость воспроизведения текста (которую можно было отметить, например, на состоявшемся в Москве во время XXV Международного съезда востоковедов в 1960 г. вечере сказителей разных восточных народов, во время полевого обследования кетских сказителей на Енисее в 1962 г., при демонстрации киргизского сказителя, исполнявшего «Манас» во время VII Международного съезда антропологов и этнографов в Москве в августе 1964 г., и т. п.) позволяет предположить, что монтирование текста по этой схеме осуществляется со скоростью, превосходящей скорость обычного говорения, т. е. речь идет об автоматизированном процессе (этот термин здесь не является метафорическим: скорость, с которой некоторые из сказителей воспроизводят текст, находит прямую аналогию, например, в выводе текста из вычислительной машины); следует отметить, что этот процесс прерывается с гораздо большим трудом, чем обычное говорение¹¹. Для сказителя (аэда, рапсода) произносимый текст в очень большой степени существует заранее. Здесь всегда верна формула Мандельштама:

И снова скальд чужую песню сложит
И как свою ее произнесет.

(Ср. ту же мысль в киплинговском стихотворении, где упомянут в качестве сказителя Гомер: *When 'Omer smote 'is blooming lyre*).

Во всех литературах так называемых примитивных народов заданными являются не только стереотипные формулы, но и темы (мифологические сюжеты), о которых идет речь в литературных сочинениях. Эта особенность примитивных литератур сохраняется довольно долго — достаточно указать на ее отражение в германском эпосе¹²,

¹⁰ Boas F. Race, language and culture. N. Y., 1940.

¹¹ Ср. Иванов В. В. Указ. соч., с. 159.

¹² Lehmann W. P. The development of Germanic Verse form. 1956, p. 26.

и индийском и греческом театре¹³. Но в более поздних формах литературы заданный формальный прием может использоваться для опробования нового приема. В примитивных литературах задана и тема, и способы ее воплощения, поэтому на основе исследований таких литератур американские лингвисты Джуз и Хоккет дают следующее определение литературы: «В каждом обществе, известном истории и антропологии (=этнографии), с одниприм незначительным исключением, имеются некоторые речевые произведения, короткие или длинные, которые все члены общества согласно оценивают положительно и которые, по их желанию, должны повторяться время от времени, преимущественно в неизменном виде»¹⁴ (относительно незначительного исключения, которым Джуз и Хоккет считают европейскую литературу нового времени, следует заметить, что это различие не столь велико, как это кажется на первый взгляд¹⁵). Такое отношение к литературе сохраняется у детей, требующих, чтобы им повторяли много раз один и тот же рассказ без изменений.

Из сказанного должно быть ясно, какую роль в изучении литературы на этом этапе ее развития должны были бы играть статистические исследования. Статистически легче можно выявить стандартные монтирующиеся куски, из ко-

¹³ С этой точки зрения особый интерес может представить наличие общесиндо-ирано-греческого (не общесиндоевропейского) прототипа не только у загадки, разгадываемой Эдипом (*Porzig W. Das Rätsel der Sphinx. — In: Indogermanische Dichtersprache. Hrsg. von R. Schmitt, S. 172—176*), но и у имен отца Эдипа Лаия (ср. родственное греч. λείφος, лат. *laevus*, ст.-сл. лѣвъ и т. п.), его предка Кадма и в особенности у имени самого Эдипа, в котором налицоует и самая основа **pod-* ‘нога’ (ср.: *Топоров В. Н. О структуре «Царя Эдипа» Софокла. — В кн.: Славянское и балканское языкознание. Карпато-восточнославянские параллели. Структура балканского текста. М., 1977, с. 220, примеч. 19; с. 234, примеч. 42*). Эта же основа определяет и языковую структуру загадки Сфинги, которая в конечном счете продолжена и в структуре трагедии Софокла (ср.: *Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1978, с. 472*); ср. о мотиве двуногости—четвероногости в других древних традициях в кн.: Луна, упавшая с неба. Древняя литература Малой Азии. М., 1977, с. 291; особенно показательны древнеиндийско-греческо-италийские параллели, см.: *Watkins C. Indo-European studies, II. Cambridge, Mass., 1975*.

¹⁴ *Hockett Ch. A course in modern linguistics. N. Y., 1958, p. 554.* Ср. также: *Хилл Э. Словарь американской лингвистической терминологии. Пер. с англ. М., 1964.*

¹⁵ См. об этом подробнее: *Иванов В. В. Указ. соч., с. 159.*

торых составляется текст, но еще важнее то, что, сравнивая статистически варианты одного и того же текста у разных исполнителей, в разных местах и т. п. или же разные версии одних рассказов и т. п., можно выделить некоторую постоянную величину, которая сама по себе — в чистом виде — нигде не выявляется, существует только в разных воплощениях, обладающих, однако, сходными чертами. Иначе говоря, только статистическая фольклористика может выявить основные закономерности фольклора. Можно полагать, что, как и в статистической лингвистике, количественные исследования позволят определить направление развития, но на этот вопрос пока еще нельзя дать ответа.

Поскольку фольклорные тексты существуют и передаются только в устной традиции, на них не могут не скакрываться изменения устного языка (хотя обычно эти тексты и несколько более архаичны по языку); поэтому один и тот же первоначальный текст (например, на общеиндийском, европейском или общегреческом языке) меняется вместе с изменением языка и соответственно может быть реконструирован (как это и делается в сравнительно-исторической фразеологии и сравнительно-исторической мифологии). Можно предположить, что реконструкция возможна и по отношению к метрическому строению текста, причем зная (или предполагая на основе реконструкции) исходную метрическую форму и особенности изменения данного языка, можно предсказать возможные преобразования исходной формы. Такие работы и были выполнены А. Мейе, Р. О. Якобсоном, К. Уоткинсом, М. Уэстом, Г. Надем на материале индоевропейских языков, Е. Д. Поплиwanовым — на материале тюркских и других алтайских языков и т. д.

Наряду с исследованием родственных языков может осуществляться и исследование языков неродственных — в целях общей типологии; такие типологические исследования могут существенно дополнить сравнительно-исторические; то же справедливо и по отношению к литературе. Достаточно напомнить о том, что Боас установил отсутствие эпической поэзии в Новом Свете¹⁶ и тем самым привел аргументы в пользу того, что эпос (как и басня с нравоучением и поговорка) возникли в определенной

¹⁶ Boas F. Op. cit.

области Старого Света и оттуда распространялись. Такие разыскания особенно много могут открыть в области типологии стиха.

3. Сравнительно-историческое стиховедение именно в области исследования греческой метрики уже может надеяться на первое (хотя еще и не вполне окончательное) подтверждение своих выводов — такого же рода, какие уже много раз имели место в сравнительно-историческом языкознании.

После того как Вентрис расшифровал крито-микенскую письменность линеарного письма B., Уэбстер обнаружил в нескольких табличках этого письма возможные следы именно того размера, который на основании сравнительно-исторических предположений можно было бы считать древнейшим греческим метром. Еще в XIX в. классические филологи (в частности, Бергк)¹⁷ высказали догадку, что греческий гекзаметр в том виде, как мы его находим у Гомера, является результатом преобразования более древних форм стиха. В частности, древнейшей формой стиха, по предположению Бергка, мог быть пароимический стих¹⁸, стих древнегреческих пословиц (фольклорных текстов), сохраняемый и в архаической лирике, например (Sappho, LP¹⁹ 111):

ἴψοι δὴ τὸ μέλαθρον	— — — . ˘ ˘ — ˘
ῷ Δίνε πᾶσι θεοῖς	— ˘ ˘ — ˘ ˘ — ˘
ἐλυθεῖν ἦρω Διόνυσε	— — — — ˘ ˘ — ˘
καλὰς ὥρας ἄγουσα	˘ ˘ — ˘ ˘ — ˘

После дешифровки микенского линеарного письма B в нескольких табличках этого письма были обнаружены (в трех случаях) заголовки к табличкам, соответствующие подобным архаическим формам пароимического стиха²⁰:

to-ko-do-mo de-me-o-te (An 14)

*τοιχοδόμοι δεμεόντες
— ˘ ˘ — | ˘ ˘ — ˘

¹⁷ Bergk T. Über das älteste Versmass der Griechen. — In: Opuscula philologica, 2. Halle, 1886, S. 392, 393.

¹⁸ Cp.: Watkins C. Indo-European origins of a Celtic metre. — In: Poetics. Poetyka. Warszawa, 1961, p. 101, 102; West M. L. Op. cit., p. 167.

¹⁹ Сокращение LP здесь и далее относится к изданию: Lobel E., Page D. Poetarum Lesbiorum fragmenta. Oxford, 1955.

²⁰ Webster T. B. L. Homer and the Mycenean tablets. — Antiquity, 1955, N 113, p. 10—14.

Следует, впрочем, заметить, что остается невыясненным то, в какой мере реально можно говорить о метрической форме этих строк, а не о том, что прозаические строки укладываются в данную метрическую форму, что было бы существенно для выяснения степени близости таких метрических структур к структуре языка микенской эпохи²¹. Общий объем материала относительно мал, и в пределах его такие строки пока что найдены только в заголовках (началах) таблиц, содержащих распоряжения или приказания. Поэтому еще трудно сказать, можно ли наличие метра $\textcircled{1} \textcircled{2} \textcircled{3} \textcircled{4} \textcircled{5} \textcircled{6} \textcircled{7}$ (*έρεται Πλευρώναδ' ιόντες) в одном из таких заголовков (Ру An 12) рассматривать как свидетельство того, что типичное для гекзаметра отождествление $\textcircled{1} \textcircled{2} =$ — восходит уже к микенскому периоду²²; для этого периода, однако, маловероятны все те правила, которые необходимы для функционирования гекзаметра²³. Наличие «гекзаметрообразных» метрических структур (дактилических полустиший) в микенских табличках можно было бы считать одним из косвенных аргументов, говорящих в пользу гипотезы, по которой гекзаметр образован путем преобразования более древних форм стиха типа пароинического.

В последнее время эта точка зрения получила поддержку в гипотезах, предполагающих происхождение гекзаметра из монтажа меньших по величине строк: либо двух строк вида $\textcircled{1} \textcircled{2} \textcircled{3} \textcircled{4} - \textcircled{5} -$ ²⁴, либо дактилических восьмисложников типа приведенных выше микенских. Все больше доводов накапливается в пользу допущения, по которому монтаж относительно коротких строк начинается с пяти- и более сложных (которые первоначально

²¹ Ср.: Иванов В. В. Лингвистические вопросы стихотворного перевода. — В кн.: Машинный перевод. Труды Ин-та точной механики и вычислительной техники (ИТМ и ВТ) АН СССР. М., 1961, с. 377.

²² Kuryłowicz J. L'apophonie en indo-europeen (Prace językoznawcze 9). Wrocław—Kraków, 1956, p. 283; *Idem*. Metrik und Sprachgeschichte (Prace językoznawcze, 83). Wrocław—Kraków, 1975, S. 14—32.

²³ Gallavotti C. Tradizione micenea e poesia greca arcaica. — In: Atti e memoire del' Congreso Internazionale di micenologia, 1. Roma, 1969; Durante M. Sulla preistoria della tradizione poetica greca. Parte prima: continuità della tradizione poetica dell'età micenea ai primi documenti (Incunabula graeca, vol. L). Roma, 1971 (сокращенно: Durante I), p. 122—145.

²⁴ West M. L. Op. cit., p. 169.

могли выступать и сами по себе, как, например, пятисложник, чередующийся с восьмисложными, в древнекхеттском²⁵⁾ лишь в отдельных традициях мог привести к появлению таких более пространных строк, как десяти-, двенадцати- и более сложные²⁶.

Наиболее продуктивным представляется то направление в сравнительно-историческом исследовании гекзаметра, которое в последнее время опирается на соединение приведенных выше результатов индоевропейской сравнительной метрики и исследования стандартных формул, характерных для эпической поэзии. Согласно последнему исследованию, проведенному в этом направлении, гекзаметр складывается на основе значительно более коротких метров, которые можно считать общеиндоевропейскими. В качестве таких метров выступают преимущественно семисложники и восьмисложники со словоразделами после третьего или четвертого слогов и фиксированной клаузулой типа — \cup — х и ее вариациями²⁷. В греческой метрической традиции воспроизведение этих общеиндоевропейских метров можно видеть в гликоническом метре типа

$\times \times - \cup \cup - \cup -$,

который может интерпретироваться и как отражение греческой «идеальной» (основной или глубинной) формы²⁸

$\cup \cup - \cup \cup - \cup \times$

Как трансформацию тех же общеиндоевропейских (и прагреческих) ритмических структур можно рассматривать пароимический стих типа

$\sigma\sigma \tau\phi \chi\eta\iota \kappa\iota \tau\eta \iota\mu\alpha\tau\alpha$
— — $\cup \cup$ — $\cup \cup - \times$

На основe подобных более архапических метров гекзаметр возникает по типу древнеиндийской шлоки *anuṣṭubh*,

²⁵ Иванов В. В. Из семиотических комментариев к клинонисовым хеттским текстам. 1. К анализу метрических хеттских текстов в свете выводов сравнительной метрики. — В кн.: *Philologia Orientalis*, IV. Tbilisi, 1976, с. 111—118.

²⁶ Vigorita J. F. The Indo-European 12-syllable line. — *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, 1976, Bd. 90, H. 1—2, S. 37—46; *Idem*. Indo-European origin of hexameter. — *Indogerma-nische Forschungen*, 1977, Bd. 82.

²⁷ West M. L. Op. cit.

²⁸ Kuryłowicz L. Metrik und Sprachgeschichte, S. 30.

состоящей из двух восьмисложных строк²⁹. Непосредственным прототипом гекзаметра может считаться ферекратический стих со структурой $\underline{\text{U}}\text{—}\text{U}\text{—}\text{U}$ из которого гликонический $\text{U}\text{—}\text{U}\text{—}\text{U}$ выводится благодаря каталектической трансформации³⁰. Примером ферекратического стиха со структурой $\text{U}\text{—}\text{U}\text{—}\text{U}$
 $\text{U}\text{—}\text{U}\text{—}\text{U}$ могут служить строки Алкея (LP 368):

χέλομαί τινα τὸν χαρίεντα Μένωνα κάλεσσαι
αὶ χρῆ συμποσίας ἐπόνασιν ἔμοιγε γένεσθαι

Наиболее существенной чертой архаического гекзаметра с точки зрения его соотношения с эпическими стандартными формами, является расположение словоразделов — цезур³¹. Чаще всего словоразделы — цезуры находятся либо после 6-го слога, либо после 7-го слога (в 99% всех строк) — иначе говоря, на «монтажных швах» между теми более короткими строками, из которых некогда образовался гекзаметр. Реже, но в достаточно большом числе случаев (60%) словораздел-цеизура встречается после 11-го слога, что свидетельствует об относительной автономии последнего пятисложного отрезка. Наконец, еще реже встречаются словоразделы-цеизуры после 3-го слога (в этом случае выделяется начальная группа слогов) и после 9-го слога. В этом смысле такие цезуры можно считать маркированными³². Самый интересный вывод из сопоставления исследования цезур и анализа эпических формул в гомеровском стихе и хронологически близких к нему надписях VIII в. до н. э.³³ заключается в том, что метрические нерегулярности, обычные в архаическом гекзаметре, объясняются тем, что он монтировал из более коротких частей — эпических клише. Соблюдение точности воспроизведения эпической формулы было при этом более существенно, чем строгость метрической схемы самого гекзаметра³⁴. Иначе говоря, у Гомера еще видно зарождение гекзаметра из монтажа более коротких эпических формул.

²⁹ Nagy G. Op. cit., p. 49.

³⁰ Nagy G. Op. cit., p. 29.

³¹ Nagy G. Op. cit., p. 56.

³² Kurylowicz J. Metrik und Sprachgeschichte, S. 31.

³³ Watkins C. Syntax and metrics in the Dipylon vase inscription. — In: Indo-European Studies, II. Cambridge, Massachusetts, 1975, p. 401—432.

³⁴ Nagy G. Op. cit., p. 58 и след.

При этом выдерживается метрическая структура каждой из этих формул, но не гекзаметра как такового, который в этом смысле окончательно оформляется лишь в последующей традиции.

4. До настоящего времени детально исследовано только соотношение цезур и метрических нерегулярностей в гекзаметре с эпическими формулами. Что же касается самих этих формул, то для одной из них, в которой *χλέος* (*χλέος*) сочетается с *ἄφιτος* 'нетленный, вечный', на основании многочисленных работ об индоевропейском (и греческо-арийском) поэтическом языке доказывается происхождение из аналогичной греческо-арийской метрической эпической формулы, отраженной и в древнеиндийском сочетании родственных слов — *śravah* и *aksitam*, чemu посвящается значительная часть новейшей монографии о предыстории гекзаметра и других греческих метров³⁵.

Представляется возможным предположить сходное происхождение из арийско-греческого и по отношению к эпическим формулам с аналогичным архаическим привативным эпитетом *ἀμβροτός* 'бессмертный' типа *νύξ ἀμβροτός* (в строке *πρὶ γάρ κευ καὶ νύξ φθίτ· ἀμβροτός· ἀλλὰ καὶ ὥρη*, А 330), *ἀμβροσίη νύξ* в строке:

δόρπον ἄρ' ὄπλισσμεσθ 'επὶ τ' ἥλυθεν ἀμβροσίη νύξ (δ 429)
— ◻ ◻ — ◻ ◻ — ◻ ◻ — ◻ ◻ —

Эпическое пятисложное клише *ἀμβροσίη νύξ*, выделяемое, как это обычно для клише у Гомера³⁶, в конце этой строки и создающее ее метрическое своеобразие, может быть введено к греческо-арийскому на основании точных соответствий в индо-иранском. Кроме уже указывавшихся в этой связи сочетаний с ведийским *amṛta-* и авестийским *aməša*³⁷, следует обратить особое внимание на следующие семантические параллели. Гомеровскому *νύξ* в при-

³⁵ Nagy G. Op. cit.

³⁶ Durante I, p. 123 (среди выделяемых по такому формальному метрическому признаку клише значительное число принадлежит к тем, которые можно считать общими для индо-ирано-греческого поэтического языка).

³⁷ Thieme P. Studien zur indogermanischen Wortkunde und Religionsgeschichte (Berichte über die Verhandlungen der Sachsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Phil.-hist. Klasse, Bd. 98, H. 5), Berlin, 1952, S. 22—24; cp. Durante II, p. 9, 41, 43, 55, 91, 98; Nagy G. Op. cit., p. 97.

веденных вариантах эпической формулы соответствует семантически ведийское употребление *nakta-*, в том числе в частом сочетании *uśasā-náktā* 'Заря-Ушас' и 'Ночь', *náktosasā* (с тем же значением). Поэтому представление в «Ригведе» (в том числе в 1 мандале, 113, 13, в гимне Ушас) употребление *amýta-* по отношению к Ушас оказывается в конечном счете тождественным отмеченному гомеровскому употреблению ἄμβροτος по отношению к древнему мифопоэтическому наименованию ночи. Этот вывод согласуется и с частым употреблением аналогичного сочетания авестийского *atəša* с *hū* солнце в тех частях «Авесты», где в преобразованном виде³⁸ сохраняются древнеиранские метры, сопоставимые с теми греческими, из которых возникает гекзаметр: *atəšahe hū* (Yt. X 13), *hvarə xšaētəm atəšəm raētəm* (Yt. VI 1, VI 4, VI 6), *hvarə xšaētahe atəšahe raēvahē* (Yt. XXII 24, VI 0). Для обоснования древности приведенных авестийских формул представляется существенным частое употребление в более архаических Гатах «Авесты» таких восьмисложных строк (восходящих по метру к общеиндоевропейскому восьмисложнику указанного выше типа), где цезура отделяет первые три слога от пятисложной конечной группы³⁹, содержащей авестийское производное от *atəša* *amərətā-tāt* жизнь, эквивалентное греч. ἀμέροσιά⁴⁰:

ašahyā amərətātāscā (VI b)
haurvatō amərətātascā (XXI a)
χ̄arət̄āi.ā amərətātāscā (XI a)
yā_yasnā amərətātātəm (Ia)

Строки этого типа, для авестийского интерпретируемые как ххх/хххх⁴¹, представляют собой инновацию, вызванную возникновением акцентуационного стиха из греко-арийского количественного⁴². Поэтому представляется возможным предположить, что в греко-арийском существовал тип пятисложной метрической формулы, включавшей **u-mjto-*, отразившейся и в приведенных местах Гат, и

³⁸ Kuryłowicz J. Metrik und Sprachgeschichte, S. 136—138.

³⁹ Там же, 121, 122.

⁴⁰ Thieme P. Op. cit., S. 31, 33 (предполагается, что производное восходит к греко-индо-иранскому).

⁴¹ Kuryłowicz J. Op. cit., S. 122.

⁴² Об альтернативной гипотезе, не представляющейся обоснованной, см.: Kuryłowicz J. Op. cit., S. 236—237.

в гомеровском ἀμβροσίη γύξ. Включаясь в строку гомеровского гекзаметра, такая древняя формула не искалась и поэтому могла изменить метр строки.

След исключительно древней эпической формулы, занимающей (как и ἀμβροσίη γύξ) конечное положение в строке гекзаметра, можно видеть в ἀσφοθελός λειμῶν, дважды встречающейся в 11 песне «Одиссеи» при описании Аида:

φάτα μακρὰ βιβᾶσα κατ' ασφοθελὸν λειμῶν (Λ 539)

— ∪ — ∪ — ∪ ∪ — ∪ — — ∪

Θῆρας δροῦ εἰλεῦσα κατ' ασφοθελὸν λειμῶν (Λ 573)

Хотя в самом эпилете ασφοθελός 'из асфоделий'⁴³ видят гомеровскую инновацию⁴⁴, греко-арийский и общеиндоевропейский характер представления о загробном мире как о пастбище не вызывает сомнений⁴⁵. Соответственно весьма архаичным признается и эпитет κλυτόπωλος 'знаменитый жеребятами', трижды встречающийся у Гомера по отношению к Аиду⁴⁶ в эпической формуле "Αἴδη κλυτοπώλῳ за-

⁴³ Ср. к семантике весьма любопытное употребление слова у Мандельштама, который (как и его предшественники в русской поэзии первых десятилетий XX в.), видимо, близок к первоначальному смыслу.

⁴⁴ Thieme P. Op. cit., S. 47.

⁴⁵ Thieme P. Op. cit., S. 47–50; Otten H. Hethitische Totenrituale (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Orientforschung, Veröffentlichung N 37), Berlin, 1958; Vieyra M. Ciel et enfers hittites (à propos d'un ouvrage récent). — Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale, 1965, vol. 59, N 2; Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.

⁴⁶ Thieme P. Op. cit., S. 48. — Признание правильности этого вывода Тиме (ср. также Durante II, p. 97) не влечет за собой с необходимостью принятие предложенной им (Thieme P. Op. cit., S. 49) этимологии греч. πῶλος (засвидетельствованного уже в микенском), бесспорно родственного гор. *fula* (при неясности отождествления к лат. *pullus equinus* 'жеребенок'). В этом слове можно было бы предполагать весьма древнее диалектное (греко-германское) заимствование (по-видимому, не иностраническое соответствие, мало вероятное по ряду языковых и культурно-исторических соображений) из угorskого сочетания со значением 'сын, детеныш лошади', ср. венг. *fi* < **pi* 'сын, детеныш', *ló* 'лошадь', ср. к семантической типологии сложений этого рода: Иванов В. В. Семантическая категория 'малости' — 'величины' в некоторых языках Африки и типологические параллели в других языках мира. — В кн.: Африканское языкознание. М., 1972. — Коневодство у угров известно с достаточно раннего

нимющей то же характерное место в конце строки гекзаметра (Е 654 А 445, II 625):

εῦχος ἐμοὶ δώσειν, ψυχὴν δ' Ἀΐδη κλυτοπόλωφ
— √ — — — √ — √ — √ — —

Соответствующий по смыслу этим греческим эпическим формулам хеттский метрический текст из архаических царских погребальных обрядов написан шести-, семи- и восьмисложным размером индоевропейского происхождения:

kunnawašši wellu(n) x x x x / x x
Ištanuš ara ijan ḫark xxx xx / xxx
nuwaraššiššan šarrizzi xxxxx / xxx
ḥannari le kwiški xxx / xxx

‘Для него, о Бог Солнца, этот луг держи сделанным на благо! И пусть никто у него не отнимет его. И никто у него не отсудит его’⁴⁷ (KuB XXX 24 Vs. II 1–4).

времени, как удостоверяет соответствие венг. *ló* хант. *tow* (лит. хант. *tow* васюг. *loj* с отражением исходного *-oy, см.: *Steinitz W. Geschichte des Ostjakischen Vokalismus*. Berlin, 1950, S. 68, 122–123, 130. — Предполагаемая Штейницем исходная звуковая структура указывает на вторичность греческо-германской формы по сравнению с угorskой). К хронологии распространения лошади в евразийских степях см.: *Bökönyi S. The earliest waves of domestic horses in East Europe*. — *The Journal of Indo-European Studies*, 1978, vol. 6, N 1, 2, p. 17–76.

⁴⁷ Сходство с гомеровскими формулами особенно ясно в следующей части гимна, написанной шумерограммами (как шумерограммой с аккадским окончанием Ú. SAL^{LAM} записано в переданном выше в слитной транслитерации тексте слово обоих родов *wellu* ‘луг’, родственное греческому названию Елисейских полей типа ‘Нέστον πέδιον, δ 564,ср.: Ήλύσιος λειμών, Ἡλύσιος χῶρος, см.: Puhvel J. ‘Meadow of the otherworld’ in Indo-European tradition. — *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, 1969, Bd. 83; ο λειμώνιον ср. Durante II, p. 97; шумерограммой же в приведенном выше тексте записано и имя бога Солнца ^dUTU-uš, читающееся как хеттская форма хеттского имени бога Эстана, вытеснившего более древнее хеттское šiu- < *d(e)iu-: nuwaššikan kedani A. NA Ú. SAL GUDU^{I.A} UDUD^{I.A}=ya ANŠU. KUR. RA^{MES} AN ŠU. GİR. NUN. NA^{I.A}ú-še-ed-du ‘И пусть на этом лугу для него пасутся быки и овцы, кони и мулы’). В метрическом переводе:

Греческие эпические формулы типа *"Αἰδί κλυτοπόλῳ* (семисложник, вставленный в гекзаметр) могут непосредственно продолжать ту же метрическую и поэтическую традицию, которая в более архаическом виде сохранилась в хеттском тексте (в этой связи стоит напомнить далеко идущее сходство погребальных обрядов хеттов-индоевропейцев и гомеровских греков).

Безусловно архаичными можно признать и некоторые другие эпические формулы, в состав которых входит тот же элемент *κλυτός*, в частности выделяемая в «Илиаде» в той же маркированной конечной позиции в строке формула, содержащая эпитет *ὄνομάκλυτος* (X 51): *Πολλὰ γὰρ ὥπασε παιδὶ γέρων ὄνομάκλυτος Ἀλτῆς.*

В качестве сочетания двух слов (а не одного сложного слова, в конечном счете основанного на словосочетании) тот же поэтический фразеологизм в этой же маркированной позиции выделяется в «Одиссее», τ 183: *Φχεθ ἀμ 'Ατριδησιν ἐμοὶ δ' ὄνομα κλυτὸν Αἴθων.* Наконец, в другом месте «Одиссеи» (ι 364) это же сочетание слов в середине строки также метрически и синтаксически обособляется (причем строка распадается на три пятисложных метрических части):

Κόχλωψ εἰρωτᾶς μ' ὄνομα κλυτόν' αὐτῷρ ἐγώ τοι.

Выделение эпической формулы *ὄνομα κλυτόν* (→ *ὄνομάκλυτος*) как метрического архаизма у Гомера соответствует функционально близкому употреблению этимологически тождественного вед. *nāma śrutyam* (RV VIII, 46, 14) при инверсии в *śrūtyam nāma* (RV V, 30, 5, о боге-герое, как и у Гомера), ср. также удостоверяющее общеиндоевропейский (а не только греко-индо-иранский) характер этого фразеологизма тох. А *ñom-klyu*, тох. В *ñem-kälywe* 'слава', тох. А *ñom-kä lywats* 'знаменитый'⁴⁸. Для индо-ирано-греческого специфичен только суф. **-tō-* (в ведийском осложненный суф. *-ya-*).

Солнца Бог, ему на благо
Приготовь ты этот луг.
Луг никто пусть не отнимет,
Луг никто пусть не отсудит!
Пусть на том лугу пасутся
У него быки и овцы,
Коны с мулами пасутся.

⁴⁸ Schmitt R. Op. cit., S. 90; Durante II, p. 95, 103.

Сходным образом построено и сложное слово *ναυσικλυτοί*, повторяющееся в одинаковых эпических формулах, занимающих серединное положение в строке:

ἔνθα δὲ Φοίνικες ναυσίκλυτοι ἥλυθον ἄνδρες (ο 415);
τὸν δ' ἄρα Φαιήκες ναυσίκλυτοι οὐκ ἐνόησαν (η 39)

В данном случае внутри самого текста «Одиссеи» можно предположить вторичность формы *κλυτό-* на основании сравнения с другим вариантом того же сложного слова в аналогичной формуле (с 22), занимающей конечное (маркированное) положение в строке:

εἰδομένη κούρῃ ναυσικλεῖτοι Δόμαντος

Это предположение можно подтвердить сравнением с микенским *nausikerewe* = *ναυσικλῆς*⁴⁹. Следовательно, исходное общегреческое словосочетание очень близко к типу, восстановливаемому на основе *ὄνομάκλυτος*, *ὄνομα κλυτόν*.

По той же маркированной позиции в конце строки VIII песни «Одиссея» (θ 325, θ 334) выделяется архаический эпический штамп *δῶτορ* *ἐάων* (θ 334), *δωτῆρες*. *ἐάων* (θ 325):

ἔσταν δ' ἐν προθύροισι θεοί, θωτῆρες ἐάων
'Ερμεία Διός οἵ τε διάκτορε, δῶτορ ἐάων,

Давно уже отмеченное сходство этого эпического штампа, неоднократно встречающегося и в «Теогонии» Гесиода (76, 111, 633, 644), с др.-инд. *datā vásūnāt* 'податель благ'⁵⁰ представляет значительный интерес ввиду выявленной Бенвенистом функции этого древнеиндийского сочетания, обозначающего имя деятеля, посвященного исполнению данной функции⁵¹ (в отличие от типа др.-инд. *dátā vasūni*, обозначающего индивидуализированного автора действия). Иначе говоря, боги обозначаются по той их роли распределителей благ, которая определяет и позднейшие наименования богов в отдельных индоевропейских

⁴⁹ Durante II, p. 97.

⁵⁰ Durante II, p. 92 (там же литература), ср. о метрической позиции сочетания Durante I, p. 123.

⁵¹ Benveniste E. Noms d'agent et noms d'action en indo-européen. Paris, 1948, p. 9–62.

традициях⁵², и оттого данное сочетание может быть признано весьма архаическим по своей внутренней форме.

Из наиболее паглядных примеров общих для греческой и индо-иранской поэтических традиций эпических клише, всегда находящихся в маркированной конечной позиции в конце строки в «Илиаде», следует отметить сочетание εύρεῖα χθών:

ώς ποτέ τις ἐρέει· τότε μοι χάνοι εύρεῖα χθών (Δ 182);

ώς ποτ' ἀπειλήσει τότε μοι χάνοι εύρεῖα χθών (Θ 150);

ἢ τόσα φάρμακα ἥδη ὅσα τρέφει εύρεῖα χθών (Δ 714);

σὺν δ' ἔπεισον μεγάλῳ πατάγῳ, βράχε δ' εύρεῖα χθών (Φ 387).

Наличие в ведийском в точности соответствующего сочетания *kṣām̄ urvīm̄*⁵³ представляет тем больший интерес, что исходная индоевропейская форма слова (*d^he^ghōm̄, откуда хет. *tegan*, *tagn-*⁵⁴, тох. А *tkaṃ*) существенно преобразилась и в древнегреческом, и в древнеицидийском.

В некоторых из приведенных случаев древнегреческая эпическая формула, находящая соответствие в древнеиндийском, занимает в конце строки место, непосредственно предшествующее собственному имени (ср. ναυσικλείτοῦ Δύμαυτος). В такой позиции засвидетельствовано и сочетание ιερον μένος, с исследования которого началось более 100 лет назад изучение индоевропейского поэтического языка⁵⁵:

αὐτὰρ ἔπει τὸ γάχουσ' ιερὸν μένος Ἀλκινόοι (η 167).

⁵² Иванов В. В. Происхождение семантического поля славянских слов, обозначающих дар и обмен. — В кн.: Славянское и балканское языкознание. Проблемы интерференции и языковых контактов. М., 1975, с. 50—79.

⁵³ Ср.: Durante II, p. 92.

⁵⁴ Проблема соотношения слов типа хет. *Dagan-zipa* ‘Дух Даган’, ‘Дух Земли’ с зап.-семит. *Dagan* ‘имя божества плодородия земли’ (уже в текстах середины III тысячелетия до н. э. из Эблы, в недавно прочитанных кипро-минойских коротких надписях, далее в Угарите, в иероглифических лувийских записях семитских собственных имен и т. п.) остается загадкой. Семантика западно-семитского (древнеханаанейского) имени божества плодородия делает очень вероятным сближение с хетским; возможно, дописьменное заимствование из анатолийского начала III тысячелетия до н. э.? Обратный путь заимствования (в общепринятый или в анатолийский из западно-семитского) соответствовал бы идеям В. М. Иллич-Свитыча о семитских заимствованиях в общепринятом.

⁵⁵ Ср.: Durante II, pp. 94—95 (там же библиография); ср.: Durante I, p. 125.

При всей архаичности рассмотренных фактов гомеровской традиции следует иметь в виду, что некоторые архаические индоевропейские словосочетания, построенные по важному для общеиндоевропейского принципу анаграмматических связей⁵⁶, в кельтском, италийском и германском (в «древнеевропейской» или «западноиндоевропейской» поэтической традиции) отразившихся в аллитерационном стихе⁵⁷, в древнегреческом испытали очень существенные преобразования. В греч. ὄχεες ἵπποι ‘быстрые кони’ уже отсутствует то анаграмматическое сочетание (*-ḱw- *-ḱw-), которое отражается в последовательности -sv- -sv- в соответствующей ведийской эпической формуле⁵⁸. Но показательно, что и в трансформированном виде это общегреко-арийское сочетание сохранялось в древнегреческой поэтической традиции.

5. Однако представлялось бы неточным и даже неверным предположение, по которому любая эпическая формула, включенная в гомеровский гекзаметр, должна иметь индоевропейский (или хотя бы греко-арийский) прототип. Напротив, поскольку работами последних десятилетий доказано бесспорное влияние древнеближневосточного (особенно хеттско-хурритского) эпоса на древнегреческий, кажется несомненным, что в ряде случаев гомеровские (и гесиодовские) эпические формулы восходят к хурритским (через возможное, хотя и необязательное хеттское посредничество). Гомеровская эпическая формула ἀνδράῖ
δὲ πρότεροισιν ‘с (легендарными) героями прошлого’, занимающая первое полустишие гекзаметра в «Одиссее» (θ 223), иногда в «Илиаде» содержит только субстантивированное прилагательное οἱ πρότεροι ‘(герои) прошлого’, относящееся к героям минувших (легендарных) лет: ὅδε καὶ οἱ πρότεροι πόλιας καὶ τείχες ἐπόρθεον (Δ 308).

В некоторых случаях речь идет по существу о богах или полубогах — людях прошлого, что родились от самого Зевса: οἱ Διὸς ἔξεγενοντο ἐπὶ πρότερων ἀνθρώπων (Ε 637)

⁵⁶ Соссюр де Ф. Труды по языкоznанию. М., 1977, с. 633—649 (там же литература).

⁵⁷ Lazzaroni K. Op. cit., p. 225, 226. Ср.: Стеблин-Каменский М. И. Указ. соч., с. 9—12, 97 и др.

⁵⁸ Ср.: Иванов В. В. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от *aśva*- ‘конь’. — В кн.: Проблемы истории языков и культуры народов Индии. Сборник памяти В. С. ВоробьеваДесятovского. М., 1974. Ср.: Durante II, p. 93.

Иногда та же эпическая формула теряет это явно мифологическое значение, но и тогда относится к людям, оставившим по себе некие памятники, Ψ 332: τὸ γε νῦν τέτυκτο ἐπὶ προτέρων ἀνθρώπων, ср. ту же формулу в сходном полумифологическом контексте, Φ 405: τόν ρ' ἄνδρες πρότεροι θέσαν ἔμεναι οὗρον ἀρούρης. Сопоставление приведенных вариантов этой эпической формулы позволяет предположить, что все они вторичны по отношению к древней мифологической формуле, сохраненной у Гесиода: πρότεροι θεοί 'прощлые боги'⁵⁹. Как уже предполагалось автором ранее⁶⁰, эту греческую мифоэтическую формулу можно считать калькой или точным переводным эквивалентом хеттского *karuiles šiuneš* с тем же значением. Но в настоящее время можно проследить предысторию этого сочетания. Среди контекстов, в которых употребляется это хеттское выражение, встречаются переводы с хурритского. Не подлежит сомнению, что само хеттское выражение — перевод хурритского *ammatti-na DINGIRMEŠ-na*⁶¹.

В сопоставлении с употреблениями греческого πρότερος у Гомера особенно примечательно употребление хурритского *ammati*, семантически точно соответствующего греческому эпитету, по отношению к древнему царю (или богу), возможно прародителю в древнехурритском тексте, где (как у Гомера) рядом упоминаются боги (например, Кумарби) и исторические персонажи, относящиеся к III тысячелетию до н. э.⁶².

⁵⁹ West M. L. Hesiod Theogony. Oxford, 1966, p. 301; Vernant J. P. Métis et les mythes de souveraineté. — Revue de l'histoire des religions, 1971, t. CLXXX, N 1, p. 39.

⁶⁰ Иванов В. В. Древние культурные и языковые связи южнобалтийского, эгейского и малоазийского (анатолийского) ареалов. — В кн.: Балканский лингвистический сборник. М., 1977, с. 36.

⁶¹ Laroche E. Les dénominations des dieux «antiques» dans les textes hittites. — Anatolian studies (presented to H. G. Güterbock). London, 1975, p. 182. — В настоящее время представляется возможным подтвердить высказанную Ларошем гипотезу о том, что источник хурритского сочетания лежит в шумерской мифологии без посредничества вавилонской аккадской, что Ларош объяснял непосредственным шумеро-хурритским контактом в Сирии в древности. Такой контакт предполагается наличием хурритского элемента в Эбле, в середине III тысячелетия находившейся под интенсивным влиянием шумерской культуры (что сказалось и в некоторых мифологических терминах в словарях, переводящих с шумерского на западносемитский язык Эблы).

⁶² Salvini M. Sui testi mitologici in lingue hurrica. — In: Studi micenei ed egeo-anatolici, fasc. VIII (Incunabula graeca LXVII).

Хотя относящийся к циклу Кумарби хурритский текст начала песни об Улликумми сильно поврежден, несомненно, что каждая из строк имеет длину больше десяти слогов и содержит не менее (а часто более) четырех полноударных слов. Отчасти сходные характеристики выявлены для хеттского эпоса, переведенного с хурритского⁶³. В строке обычно около 4 ударений и от 12 до 17 слогов, она разбивается на две колы.

Поэтому на современном этапе кажется возможным вернуться к гипотезе о возможности воздействия метра древневосточного — хурритского и хеттского — эпоса на гекзаметр. Но это воздействие заключалось не в заимствовании конкретного метра, а в задании общей модели строк порядка 16-сложных, разбивающихся на два полустишия. Сами же полустишия и другие составные части строки гекзаметра строились по законам греческой метрики, унаследованным от индоевропейского (и греко-арийского).

Roma, 1977, p. 89. Датировка оригиналов соответствующих хурритских текстов III тысячелетием обосновывается в ряде новейших исследований, см.: *Kammenhuber A. Orakelpraxis, Träume und Vorzeichenanschau bei den Hethitern (Texte der Hethiter. Hrsg. von A. Kammenhuber. N. 7)*. Heidelberg, 1976. — Представляется, что этот вывод согласуется с приведенной выше гипотезой Ларона, считающего, что и цикл Кумарби может объясняться шумеро-хурритским контактом в Сирии. Согласно новейшим представлениям о хронологии Древнего Ближнего Востока, Эbla, в мифологии которой наряду с северо-западно-семитским (пробладающим) элементом обнаруживается и хурритский, находилась в интенсивных торговых отношениях с Капесом (Несой, где, видимо, уже обитали хетты) в середине III тысячелетия до н. э. (см.: *Mellaart J. Egyptian nad Near Eastern chronology; a dilemma? — Antiquity, 1979, vol. LIII, N 207, p. 18, table*). Тем же или еще более ранним временем могут датироваться древнейшие связи хурритской традиции с шумерской.

⁶³ *McNeill I. The metre of the Hittite epic. — Anatolian studies, XIII, 1963.*

СТРУКТУРА ГОМЕРОВСКИХ ТЕКСТОВ, ОПИСЫВАЮЩИХ ПСИХИЧЕСКИЕ СОСТОЯНИЯ

1. Предмет данной статьи относится к области, которую в настоящее время начинают интенсивно изучать, хотя еще недавно можно было назвать всего лишь несколько работ, ей посвященных. Речь идет о круге проблем, объединяющих современную лингвистику текста (в том широком значении, которое соответствует металингвистике в концепции М. М. Бахтина¹ — одного из основателей всего рассматриваемого направления), историю культуры и нейропсихологию. Существенное продвижение вперед, достигнутое последней позволило уже сейчас начать использовать ее результаты в более полном объеме, чем это представлялось возможным тем ученым, которые, как З. Фрейд², Л. С. Выготский³, Э. Сепир⁴ и С. Н. Да-виденков⁵, еще в первой половине нашего века стремились к синтезу выводов психиатрии, исторической психологии и культурной антропологии. Одна из последних работ

¹ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М., «Советский писатель», 1963. Ряд вопросов (в частности, отношение субъекта к самому себе), затрагиваемых в настоящей статье, пересекается с кругом интересов М. М. Бахтина в работах: Бахтин М. Автор и герой в эстетической деятельности. — Вопросы литературы, 1978, № 12, с. 269—310; Он же. Проблема автора. — Вопросы философии, 1977, № 7.

² Имеются в виду прежде всего работы, начинаяющиеся книвой «Totem и табу» и продолжающиеся в его культурно-исторических трудах последнего десятилетия жизни. Ср.: Foges J. B. Histoire de la psychanalyse après Freud. Toulouse, 1972, p. 227—233 (с дальнейшей библиографией); Бессознательное. Природа, функции, методы исследования. Под общ. ред. Прангишвили А. С., Шерозия А. Е., Бассина Ф. В. Тбилиси, I—III, 1978; IV, 1980.

³ См. в особенности: Выготский Л. С. Развитие высших психических функций. Из неопубликованных трудов. М., 1960.

⁴ Sapir E. Selected writings on language, culture and personality. Berkeley—Los Angeles, 1949.

⁵ Даиденков С. П. Эволюционно-генетические проблемы в психоневрологии. Л., 1947.

в этой области — обширная монография американского психолога Дж. Джейнса «Происхождение сознания благодаря ломке двухчастного ума»⁶, которая в большей степени основана на суммарном обзоре данных греческих (в частности, гомеровских) текстов. Уже это делает необходимым повторный анализ этих текстов с целью проверки гипотезы Джейнса. Представляется целесообразным предпослать рассмотрению греческих данных краткое изложение и обсуждение этой гипотезы.

Основная идея Джейнса заключается в предположении, согласно которому ранние человеческие коллективы (во всяком случае в период после неолитической революции в интервале между IX и II тысячелетиями до н. э.) управлялись посредством приказаний, которые люди воспринимали как исходящие непосредственно от богов. Технически это осуществлялось с помощью голосов богов, которые люди слышали в правом полушарии — в области, расположенной симметрично по отношению к речевым зонам левого полушария. Эта гипотеза может вызывать возражения с точки зрения конкретных представлений о разделении функций между доминантным (речевым, чаще всего левым) и субдоминантным (неречевым, чаще всего правым) полушариями, которые получены на основании исследования современных людей в норме, а также оперированных больных с расщепленным мозгом⁷. Для современного человека более обычно соотнесение речевых слуховых галлюцинаций с левым (доминантным), а не с правым (субдоминантным) полушарием, с которым чаще связываются зрительные галлюцинации. Однако Джейнс высказывает предположение, что общество производило направленный отбор людей с шизофренической психикой

⁶ Jaynes J. The origin of consciousness in the breakdown of the bicameral mind. Boston, 1976.

⁷ См. литературу, указанную в книге: Иванов В. В. Чет и печет. Асимметрия мозга и знаковых систем. М., 1978; а также: Zaidel E. Concepts of cerebral dominance in the split brain. — In: Cerebral correlates of conscious experience. Proceedings of an International Symposium on cerebral correlates of conscious experience, held in Senanque Abbey, France on 2—8 August 1977. Ed. P. A. Buser, A. Rougeul-Buser. Amsterdam, 1978 (в дальнейшем сокращено: Correlates), p. 263—284; *Idem*. Lexical organization in the right hemisphere. — In: Correlates, p. 177—197; Levy J. Cerebral differences in the human brain in cognition and behavioral control. — In: Correlates, p. 285—298.

(эта же гипотеза за 30 лет до Джейнза обосновывалась в книге Давиденкова⁸). При шизофрении же, согласно недавно выдвинутой (в частности, Д. А. Кауфман) гипотезе, расстройство обычных межполушарных отношений при гиперактивации глубинных структур мозга может привести к функционированию обоих полушарий как речевых⁹. В этом случае нельзя исключить и предполагаемой Джейнзом возможности того, что одно из полушарий (доминантное) соотносилось с речью самого человека, другое же (субдоминантное) — с речью богов, к нему направленной (в норме у современного человека правое полушарие обладает способностью в известной степени понимать обращенную к нему речь).

Особый интерес в этой связи представляют экспериментальные исследования, согласно которым при речевых галлюцинациях вновь начинают действовать автоматизированные речевые навыки¹⁰. Последние же, согласно многочисленным экспериментальным исследованиям недавнего времени, в большей степени связываются с правым (субдоминантным), чем с левым (доминантным) полушарием.

В качестве косвенного довода в пользу гипотезы Дж. Джейнза можно было бы привести и исторические

⁸ Давиденков С. П. Указ. соч.

⁹ Кауфман Д. А. Проба измерения скорости каллозального проведения у здоровых испытуемых и больных шизофренией. — Функциональная асимметрия и адаптация человека (Труды Мос. научно-исслед. ин-та психиатрии, т. 78). М., 1976, с. 168. Ср. библиографические данные о языке и шизофрении: Иванов В. В. Нейросемиотика устной речи и функциональная асимметрия мозга. — Учен. зап. Тартуского Гос. ун-та, 481. Семиотика устной речи. Лингвистическая семантика и семиотика, II, Тарту, 1979, с. 121—142. — Пользуюсь случаем выразить признательность Д. А. Кауфман, познакомившей меня с полным текстом своей работы.

¹⁰ Gould L. N. Verbal hallucination as automatic speech; the reactivation of dormant speech habit. — American Journal of Psychiatry, 1950, vol. 107, p. 110—119; ср. также: *Idem*. Verbal hallucinations and activity of vocal musculature: an electromyographic study. — American Journal of Psychiatry, 1948, vol. 105, p. 367—372; Mc Guigan F. J. Covert oral behavior and auditory hallucinations. — Psychophysiology, 1966, vol. 3, p. 73—80; *Idem*. Electrical measurement of covert processes as an explication of higher mental events. — In: The psychophysiology of thinking. Ed. by Mc Guigan F. J. and Schooner R. W. N. Y., 1973; Inouye T., Shimizu A. The electromyographic study of verbal hallucination. — Journal of Nervous and Mental Disease, 1970, vol. 151, p. 415—522.

данные о большей распространенности (и — в определенном смысле — большей эффективности или «удобстве») слуховых (особенно речевых) галлюцинаций, в частности, в западных культурных традициях¹¹. Джейнз предполагает, что и зрительные галлюцинации (связь которых с правым полушарием не вызывает сомнений) использовались для управления человеческим поведением в тот период истории, которому посвящена его книга. Но ему представлялось, что основные команды и программы поведения должны были задаваться правым полушарием в речевой форме.

Другой существенной частью гипотезы Джейнза является предположение, по которому развитие сознающего себя человеческого сознания осуществлялось в относительно поздний период, причем это сознание соотносилось с левым (доминантным) полушарием. Как уже замечено в дискуссиях последнего времени о происхождении функциональной асимметрии мозга¹², эта часть гипотезы Джейнза согласуется с идеями, изложенными (преимущественно на основе экспериментальных работ о расщеплении человеческом мозге) Дж. Экклзом и К. Поппером¹³. По существенное отличие идей Джейнза от концепции двух последних замечательных ученых состоит в том, что для них сознающее себя сознание является безусловным отличием человека уже с начала возникновения языка и орудий. В исторической части книги, посвященной анализу соответствующих древнегреческих терминов, К. Поппер, изучая по существу те же гомеровские слова, что и Дж. Джейнз (и, как и этот последний, опираясь на основополагающее для своего времени исследование Оньянза¹⁴), приходит к выводам, хронологически,

¹¹ Al-Issa I. Social and cultural aspects of hallucinations. — Psychological Bulletin, 1977, vol. 84, N 3, p. 580, 581 (там же литература).

¹² Corballis C. C., Morgan M. J. On the biological basis of human laterality. I. Evidence for a maturational left-right gradient. II. The mechanisms of inheritance. — The behavioral and brain sciences, 1978, 2, p. 332.

¹³ Popper K. R., Eccles J. G. The self and its brain. An argument for interactionism. N. Y., 1977; cp.: Eccles J. C. A Critical appraisal of brain-mind theories. — In: Correlates, p. 354.

¹⁴ Onians R. B. The origins of European thought about the body, the mind, the soul, the world, time, and fate. New interpretations

а иногда и по существу отличающимся от заключений Джейнса. Тем более необходимым оказывается анализ самих гомеровских слов и контекстов, в которых они употребляются.

2. Гомер. *φρένες* могло употребляться в качестве обозначения части тела, скорее всего, в значении, охватывающем легкие¹⁵ и сердце, возможно, глубинные внутренние части человека¹⁶. Однако в оппозиции «сознание—тело» слово *φρένες* может обозначать первый член оппозиции, как в словах Агамемнона, А 113—115: *καὶ γάρ·ρά Κλυταιμήστρης προβέβουλα, κουριδίης ἀλόχου, επεὶ οὐ ἔθέν ἐττι χερείων οὐ δέμας οὐδὲ φυὴν, οὕτι ἄρ φρένας ὅτε τι ἔργα 'Я же ведь действительно предпочел ее Клитемнестре, жене, сосватанной по обряду [со мной], потому что она не уступает той ни телом [своим], ни ростом, ни умом, ни свершениями'.* В самом построении этой речи, чрезвычайно изысканном, можно усмотреть не только мышление в терминах полярных оппозиций, верно призываемое К. Поппером следом «весьма древней склонности»¹⁷, что подтверждается большим числом исследований последнего времени, доказывающих роль двойческих противоположностей для гречес-

of Greek, Roman and kindred evidence and of some basic Jewish and Christian beliefs. Cambridge, 1954 (2 ed.).

¹⁵ Аргументация в пользу этого значения и соответствующие контексты приводятся в книге: *Onians R. B.* Op. cit., p. 24—30; см. также: *Justensen P. T.* Les principes psychologiques d'Homère. Copenhague, 1928. Альтернативное (и поддерживавшееся по традиции) суждение, по которому *φρένες* означает диафрагму, обосновывалось, в частности, в работах: *Böhme J.* Die Seele und das Ich im homerischen Epos. Leipzig, 1929, S. 3; *Rüsche F.* Blut, Leben und Seele. Paderborn, 1930, S. 27, 30; *Larock V.* Les premières conceptions psychologiques des Grecs. — Revue belge de philologie et d'histoire, 1930, t. IX, p. 385.

¹⁶ *Sansone D.* Aeschylean metaphors for intellectual activity (Hermes Einzelschriften 35). Wiesbaden, 1975, p. 21—38. Хотя и следует учитывать различия употребления психологических терминов в трагедии (ср.: *Webster T. B. L.* Some psychological terms in Greek tragedy. — Journal of Hellenic Studies, 1957, vol. 77, p. 149—154), тем не менее высказанные на основании языка Эсхила (и некоторых других архаических текстов) сомнения в точности физиологического понимания *φρένες* 'легкие' заставляют с осторожностью отнести к предположениям Джейнса, непосредственно связывающего роль этого термина у Гомера с выводами, относящимися к психофизиологии дыхания: *Jaynes J.* Op. cit., p. 264—265.

¹⁷ *Popper K., Eccles J.* Op. cit., p. 156.

ской мифопоэтической мысли и ее преднаучных ответвлений¹⁸. Но двоичное противопоставление δέμας ‘тело’ — φρένες ‘ум, сознание’ в приведенном гомеровском тексте еще раз удвоено благодаря введению двух дополнительных членов антитезы: φύη ‘рост, осанка’ — ἔργα ‘свершения, поступки, дела’. Эти понятия можно считать подчиненными по отношению к основной оппозиции, что отчасти помогает уяснить и ее характер.

Для понимания гомер. φρένες (обычно мн. ч., по отношению к которому ед. ч. φρήν признается вторичным обозначением) исключительный интерес представляет характер глагольных (и пире — предикативных) конструкций, в которых это существительное употребляется. Особенностью этих конструкций является их медиопассивное значение или во всяком случае значение состояния, исключающее участие φρένες (φρήν) в качестве субъекта психической деятельности¹⁹: Διός ἐτράπετο φρήν ‘Зевса разум повернулся’ (ἐτράπετο от τρέπω К 45; ἀκεσταί τοι φρένες ἐσθλῶν ‘поддается исправлению (лечению, ἀκέομαι от ἀκέομαι) разум (или его телесное вместелище — глубинные внутренние части тела) храбрых’ Н 115 (о героях); ср. явный вариант этой же эпической формулы (расположенный, как и в предшествующем случае, во втором полустишии гекзаметра): στρεπταὶ μέν τε φρένες ἐσθλῶν ‘поддается воздействию, может быть смягчен (στρεπταὶ от στρέψω) разум храбрых, доблестных’ О 203 (в данном контексте о богах); τούτῳ δ’ οὐτ’ ἀρ νῦν φρένες ἐμπεδοι ‘у этого же ведь дух (разум) не твердый’ З 352 (Елена, хулящая своего мужа в обращении к Гектору; ср. в продолжении ее речи φρένες как объект в конструкции σε μάλιστα πόνος φρένας αμφιβέβηκεν ‘тебя особенно напряжение объяло по отношению к твоему разуму’ З 355); τρομέοντο δέ οἱ φρένες ἐντός ‘содрогаются (τρомеонто от τρомέω) глубинные части тела (сердце и легкие) внутри’ (К 10; речь идет явно об описании физического состояния Агамемнона); πῆ δή τοι

¹⁸ Lloyd G. E. R. *Polarity and analogy: Two types of argumentation in early Greek thought*. Cambridge, 1966; Levet J.-P. *Le vrai et le faux dans la pensée grecque archaïque; étude de vocabulaire. I. Présentation générale. Le vrai et le faux dans les épopees homériques (Collection d'études anciennes)*. Paris, 1976; Bremer D. *Licht und Dunkel in der frühgriechischen Dichtung: Interpretationen zur Vorgeschichte der Lichtmetaphysik (Archiv für Begriffsgeschichte, Supp. I)*. Bonn, 1976; Фрейденберг О. М. *Миф и литература древности*. М., 1978.

¹⁹ Snell B. φρένες — φρόνησις. — *Glotta*, 1977, Bd. 55, II. 1—2, S. 36.

φρένες οἴχονθ' 'куда же уходит (οἴχονται от οἴχομαι) разум' (Ω 201,ср. безглагольное выражение сходной мысли: οὐ οἴ-
έντι φρένες οὖδ' ηβαῖαι 'нет внутри разума никако' Ε 141). Этот тип гомеровских конструкций представляет значительный интерес в свете современных исследований, позволяющих предполагать очень большую древность различия способов выражения волевого действия, зависящего от говорящего, и неволевого действия, описываемого ситуации, в греческом возводимых к индоевропейскому противопоставлению актива и инактива²⁰. В качестве существенной типологической параллели можно указать на глагольную систему американских языков, различающих волевое действие и неволевое²¹. Из семантической сферы, близкой к тем конкретным глаголам, которые могли быть связаны с φρένες в гомеровском греческом, можно привести такие примеры из купенью, как глагол неволевого действия 'задохнуться': *ne'en hiqsá-neuyeh* 'я задохнулся'²². Показательно, что в восточном пomo к числу таких глаголов, обозначающих действие, не контролируемое говорящим и не зависящее от его воли, относится *θέckti* 'чихать' — глагол, сочетающийся только с *patiens'*ом²³ (не имеющий выраженного *agens'*a). Правильность предлагаемого типологического сближения видна из того, что в древнегреческих текстах обнаруживается понимание чихания как проявления неосознаваемой психической силы²⁴; вместе с тем грамматическое оформление глаголов с этой семантикой в таких языках,

²⁰ См.: *Перельмутер И. А.* Общеиндоевропейский и греческий глагол. Видо-временные и залоговые категории. М., 1977; *Иванов В. В.* Отражение в балтийском и славянском двух серий индоевропейских глагольных форм. — Автореф. докт. дисс. Вильнюс, 1978, с. 29—30.

²¹ *Kroeber A. L.* The languages of the Coast of California North of San Francisco (University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, 9). Berkeley—Los Angeles, 1911, p. 371—372; *Andersen S.* On the notion of subject in ergative languages. — In: Subject and Topic. Ed. Ch. Li. N. Y., 1976, p. 5.

²² *Hill J.* Volitional and non-volitional verbs in Cupeño. — In: Papers from the Fifth regional meeting of the Chicago linguistic society. Chicago, 1969, p. 349.

²³ *Mc Lendon S.* Ergativity, case and transitivity in Eastern Pomo. — International Journal of American Linguistics, 1978, vol. 44, N 1, p. 2, 4, 6.

²⁴ *Onians R. B.* Op. cit., p. 103—105, 120, 483, 487.

как балтийские, морфологически сходно с ситуацией в восточном языке.

Для гомеровских текстов характерны такие локативные обозначения, в которых отмечается, что нечто происходит 'во внутренних частях (=легких и сердце)' (*ἐνὶ φρεσὶ*), вдоль этих частей (*κατὰ φρένας*), вокруг них (*περὶ*)²⁵. Слово *φρένες* всякий раз обозначает при этом пассивное вместилище. Особый интерес представляет 4 раза встречающийся у Гомера оборот, в котором внутри этого вместилища описывается процесс распознания, грамматически представляемый аористом *ἔγω*, обозначающим в этом случае, что с кем-либо нечто происходит (а не сам он активно делает что-либо)²⁶. Об Ахилле, увидевшем, как приходят Талфибий и Эврибат, чтобы увести от него Бризенду, и обращающемся к ним с речью, в «Илиаде» говорится (A 333): *αὐτάρ ὁ ἔγω θῆτιν ἐνὶ φρεσὶ φώνησέν τε* 'А он в своем сердце (в глубине себя самого) узнал (что будет) и сказал'.

Эта же строка (являющаяся, следовательно, эпическим штампом) повторяется и в VIII песне применительно к Зевсу, который разгадывает замысел севших в стороне Афины и Геры. В XVI песне осуществляется относительно простая трансформация этой же эпической формулы посредством преобразования ее начального слова с вставкой последующей энклитики *δε* (*αὐτάρ → Γλαῦχος δ'* с сохранением характерной фонетической структуры первого слога с дифтонгом *au*) и корня последней глагольной формы (при сохранении аористической формы и последующего союза *τε*: *φώνησέν τε → γίθησέν τε*, что формально сводится к перекодированию первых трех фонем при сохранении долготы второй гласной фонемы). Эта трансформированная эпическая формула (II 530) относится к Главку, которого лечит Феб-Аполлон: *Γλαῦχος δ' ἔγω θῆτιν ενὶ φρεσὶ, γήθησέν τε* 'Главк же в своем сердце (в глубине себя самого) узнал (что происходит) и обрадовался'.

Наконец, трансформация с изменением только начального слова с заменой его другим собственным в сочета-

²⁵ Snell B. Op. cit., S. 36. Там же любопытное сопоставление с тем, как Гомер описывает телесные движения, ср. *Hieronymus Fr. МЕДЕТИИ*. Basel, 1970.

²⁶ Snell B. Op. cit., S. 37; *Idem. Wie die Griechen lernten, was geistige Tätigkeit ist.* — Journal of Hellenic Studies, 1973, vol. 93, p. 173.

нии с эпилитической частицей δε (αύταρ → Έκτωρ δ', ср. выше Гλαῦκος δ') при сохранении всей остальной части строки осуществляется в XII песне, где речь идет о Гекторе, появившим, что Деифоба нет рядом с ним и что он обречен погибнуть (X 296): Έκτωρ δ' ἔγνω τὸν εὐ φρεσὶ φώνησεν τε 'Гектор же в своем сердце (в глубине себя самого) узнал (что будет) и сказал'.

В существенно видоизмененном виде эта эпическая формула присутствует и в конце I песни «Одиссея», где о Телемахе сказано: φρεσὶ δ' ἀθηνάτην θεὸν ἔγνω 'В сердце же (в глубине самого себя) он узнал бессмертную богиню' (α 420)²⁷. Далее же в постели Телемах продолжает думать о том, что ему советовала богиня (α 444): θοβλειε φρεσὶν τὴν δόδην, τὴν πέφραδ' Αφρίνη 'Он думал в своем сердце (в глубине себя самого) о путешествии, которое ему предначертали Афины'. В двух этих местах представлены как бы обломки той же эпической формулы, но (по сравнению с приведенными эпическими клише из «Илиады») с инверсией: φρεσὶ... ἔγνω (в «Илиаде» ἔγνω... φρεσὶ), φρεσὶν τὸν εὖ (в «Илиаде» τὸν... φρεσὶ). Вторичность этого употребления по сравнению с отраженным в «Илиаде» представляется несомненной.

В проанализированном эпическом гомеровском штампе аорист ἔγνω выступает в своей архаической функции обозначения точечного события, внеположного по отношению к воле личности, чьи глубинные слои психики испытывают шок²⁸, обозначаемый этой формой: ἔγνω 'узнал' в смысле мгновенного события-толчка, приходящего извне и проникающего в эти глубинные слои (точнее было бы перевести 'мгновенно испытал узнавание'). Архаизм этой формы косвенно доказывается соответствием в основе настоящего времени на *-je- в ст.-слав. энмж, соответствующем древнегреческому корневому аористу²⁹ согласно общей закономерности, по которой тип настоящего времени на *-je- в славянском, как и древнегреческий корневой аорист, продолжают тип образования 2-й серии индоевропейского

²⁷ К роли этого места в композиции ср.: Focke F. Die Odyssee (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft, H. XXXVII). Stuttgart—Berlin, 1943, S. 38.

²⁸ «Immer tritt eine Art Schock» (Snell B. φρένες — φρόνησις, S. 37).

²⁹ Майе А. Общеславянский язык. Пер. с фр. М., 1951, с. 181, § 230.

глагола³⁰; как и следует ждать в таких случаях, в балтийском обнаруживается форма претерита на *-ja-*: лит. *žinōjo* (к *žinōti*, *žino* 'знаю'), латыш. *zināju* (к *zinat*, *zinu* 'знаю'). Наличие греческо-славяно-балтийского соответствия позволяет считать весьма вероятным отнесение глагола в общеминдоевропейском к 2-й серии, что согласуется и с наличием у этого глагола архаических форм со следами показателя **-i* в 1-м лице: др.-инд. перф. *jaīñai*, лат. перф. *pōi*, др.-англ. *oncneū*, *-snxi*, *-snēaw*³¹ с дальнейшим распространением *-w-* на формы типа *snāwan*, ср. аналогичный процесс и в греч. ἀγο(Γ)εῖν от гомер. ἀγοέω 'не знаю' (архаичное привативное образование, которое может быть возведено к общеминдоевропейскому на основании соответствия греч. ἀγοτος, др.-инд. *ájñāta-*, лат. *ignōtus*, тох. *A aknats*, В *aknātsa*). Давно уже предположенная (в частности, Хиртом) на основе этих форм на **-i-*- реконструкция типа **(g)e̥nōwe*³² (соответственно **gnoHʷe* при допущении лабиоларингального, по Мартинэ, или **gnoHwe*) в настоящее время может быть поддержана как дополнительными сопоставлениями внутри индоевропейского (тохарские формы претерита А *-wa*, В *-wā*, мед. *-we*³³, албанские формы аориста на *-va*³⁴), так и внешним постстратическим сравнением. Сопоставление индоевропейских форм этого типа с картвельскими формами, имеющими субъектный префикс **xw-* (сванск. *xw-i-ked* 'я беру то'),

³⁰ Иванов В. В. Отражение двух серий индоевропейских глагольных форм в праславянском. — В кн.: Славянское языкознание. Доклады советской делегации. М., 1968.

³¹ Sievers E. Altenglische Grammatik nach der Angelsächsischen Grammatik neubearbeitet von K. Brunner. Halle (Saale), 1951, S. 61, 340, § 89, 396. Anm. 10, cp. S. 46, 151, § 63, Anm. 2, § 173, Anm. 1.

³² Thumb A. Handbuch des Sanskrit. II Teil: Formenlehre. 3. Aufl. von R. Hauschild. Heidelberg, 1959, S. 292, § 527 (там же литература вопроса).

³³ См. внутритохарский анализ: Krause W., Thomas W. Tocharisches Elementarbuch. Bd. I. Grammatik. Heidelberg, 1960, S. 238, 258, 260, § 430.3, 461.2, 468.2; к этимологии: Krause W. Zur Entstehung des lateinischen *ui* und *vi*-Perfekts. — In: Corolla linguistica. Wiesbaden, 1955.

³⁴ Bader F. Flexions d'aoristes sigmatiques. — In: Étrennes de septantaine. Travaux de linguistique et de grammaire comparée offerts à M. Lejeune. Paris, 1978, p. 33—35.

часто используемый при непереходных глаголах³⁵, подтверждает возможную интерпретацию соответствующего ностратического показателя (реконструируемого для ностратического, а, следовательно, и для древнейшего индоевропейского в виде последовательности двух фонем — ларингального и *w) как обозначения инактива (неволевого действия). Соответственно в рассмотренном значении гомер. ἔγω можно было бы видеть след изначальной семантики исходной индоевропейской формы.

В тех индоевропейских диалектах, которые входили в аугментный ареал или к нему примыкали, от глаголов 2-й серии с преимущественным точечным (аористическим) значением длительные глаголы образовывались путем редупликации. По-видимому, это противопоставление представляет собой переосмысление унаследованного от общесиндоевропейского, так как в древнехеттском обнаруживается в качестве лексического архаизма оппозиция нене-длительного нередуплицированного глагола *tēhli* ‘кладу, ставлю’ и длительного глагола с результативным значением *tittīai* ‘основывать вновь и вновь, закладывать (о городах), устанавливать’,³⁶ *man-aš-pa EGIR-pa qizzi nu DUMUMEŠ, ŠU kuišša kuçalta utnē paizzi apell-ā ŠU-i URUDIDL.ḤI.A GAL. GAL TIM tittījanteš ešir* ‘Когда же (из похода) назад он приходит, каждый из его сыновей идет в какую-нибудь из стран. И в его руке (под его властью) большие города были (вновь) основаны (-основывались вновь и вновь)’, Таблица Телепинуса, I, 20—21 (редуплицированная форма здесь, как и в следующем примере, может быть связана одновременно и со множественностью объектов); *nu udne maniiaḥheškir nu URUDIDL.ḤI.A GAL. GAL TIM tittījanteš ešir* ‘И странами они управляли. И большие города были заложены (-закладывались вновь и вновь)’ (там же, 11—12); *takku LU^{GIŠ} [TUKUL ḫar] kzi^{LÚ} ILKI titiğanza* ‘Если ремесленник умирает, а (взамен) ставят человека, несущего повинность’ (Хеттские законы, § 40); *takku^{LÚ} ILKI ḫarkzi nu LÚ^{GIŠ} TUKUL titiğanza* ‘Если человек, несущий повин-

³⁵ Ср.: Климов Г. А. Типология языков активного строя. М., 1977, с. 225 (анализ дан строго внутри самого картвелльского без обращения к возможностям внешнего сравнения).

³⁶ Van Brock N. Les thèmes verbaux à redoublement du hittite et le verbe indo-européen. — Revue hittite et asianique, 1964, t. XXII, fasc. 75, p. 142—144, 145, 147.

пость, умирает, а (взамен) ставят ремесленника' (там же, § 41); man-aš aki-ja kuṣapi nas UL I-aš aki MAŠ-ŠU-ma-ssi tettijan-pat 'Если его казнят, он не один умрет, но и семья его к нему будет присоединена (буквально: поставлена)' (KUB XIII 4 I 33, новохеттский текст инструкций служителям храма, содержащий архаические формулы). Хотя в древнехеттском форма выглядит относительно изолированной, ее можно рассматривать как унаследованную от более древней эпохи. В пользу этого говорит разительный параллелизм с тохарским *tāttan* 'он установит, положит', где обнаружен единственный след индоевропейской глагольной редупликации в тохарском³⁷. Значение древнехеттской и тохарской глагольных форм представляет особый интерес для выяснения семантического параллелизма подобных редуплицированных основ и результативного перфекта типа греч. τέθηκα, τέθεικα, рассматриваемого как позднейшее новообразование. Аналогичное словообразовательное соотношение можно выявить между редуплицированным *хет.* *titta-ni-* 'устанавливать' с результативно-длительным значением и нередуплицированным образованием па такой же посовой суф. *-ni-*: лув. иер. *tanūa-*. Согласно гипотезе Л. С. Баюн, в ликийском подобные противопоставления использовались для образования редуплицированных (по-видимому, длительных) форм настоящего времени (типа *xixbati* 'окропляет'), противопоставленных нередуплицированным (вероятно, недлительным) формам прошедшего (*xbade* от *xbā* 'кропить')³⁸. Это развитие аналогично исходной ситуации в таких языках аугментного ареала, как греческий.

Перестройка исходного противопоставления длительно-результативных форм (в древнехеттском, как и в лувийском и в архаичном миляйском-ликийском В, часто связанных со множественностью объектов глагола) и недлительных в хеттском была связана с широким распространением итеративов на *-sk- > *хет.* -*šk-*, выступавших

³⁷ Adams D. Q. On the development of the Tocharian verbal system. — Journal of the American Oriental Society, 1978, vol. 98, N 3, p. 279.

³⁸ Баюн Л. С. Глагольная редупликация в хеттолувийских языках. — VIII Всесоюзная конференция по Древнему Востоку, посвященная памяти академика В. В. Струве (2.II.1889—15.IX. 1965). Москва, 6—9 февраля 1979 г. Тезисы докладов. М., 1979, с. 15—16.

в первой функции³⁹. Как было показано в исследованиях последних десятилетий, этот процесс в хеттском продолжает тенденции, характерные для целой группы индоевропейских диалектов, в которых наблюдается использование **-sk-* в качестве парадигматического показателя определенного класса глагольных форм (как в хеттском и тохарском)⁴⁰. В части диалектов засвидетельствованы гибридные или промежуточные образования, в которых длительная (судя по хеттским и другим архаичным данным исходно результативная, относящаяся ко множеству событий или объектов) форма настоящего времени характеризуется одновременно и редупликацией основы, и при соединением суфф. **-sk-*. К таким формам принадлежит и греч. гомер. γιγνώσκω ‘узнаю’, противопоставленное аористическим формам типа ἔγω. Архаизм суф. **-sk-* в этой гомеровской форме доказывается отождествлением с лат. *gnōscō* и алб. *njoh* ‘знаю’. Албанский глагол входит в ограниченный по численности класс древних глаголов на **-sk-*, ср. алб. *shoh* ‘вижу’ (с супплетивным образованием аориста, подчеркивающим длительный характер формы настоящего времени), соответствующее хет. *šakuišk-* (теративная форма к *šakuišai-* ‘видеть’, прошедшее время от которого может иметь точечное значение, близкое к аористическому; ср. в «Песне об Улликумми», I таблица, А IV 33—34: *šakuiuit* ‘посмотрел’, противопоставленное *šakuiškizzi* ‘смотрит’ в том же тексте); алб. *ngroh* ‘грею’ при отражении формы 2-й индоевропейской серии в родственном ст.-слав. γρήγ. Алб. *ngroh* и *njoh* представляют собой архаические длительные основы настоящего времени на *-sk-* от корней на долгий гласный (исторически ларингальный), принадлежащих к 2-й серии; древность этого типа образования удостоверяется и др.-хет. *zik*-[-*tsk*-] от *tehhi* ‘ставить, класть’ (с архаической огласовкой формы на **-sk-*).

³⁹ Иванов В. В. Общеиндоевропейская, ираноязычная и анатолийская языковые системы. М., 1965; Dressler W. Studien zur verbalen Pluralität. Iterativum, Distributivum, Durativum, Intensivum in der allgemeinen Grammatik, im Lateinischen und Hethitischen (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte, Bd. 259, I Abhandlung). Wien, 1968.

⁴⁰ Rozenkranz B. Zur Entstehungsgeschichte der indogermanischen Verbalflexion (Arbeitspapier, N 16).

Поскольку сравнение с родственными формами других индоевропейских языков позволяет считать гомеровскую форму на **-sk-* γιγνώσκω, как и аористическую форму ἔγω, достаточно архаичной, можно предположить, что след древних семантических оппозиций сохраняется и в противопоставлении значений этих форм. В «Илиаде» в одном случае форма настоящего времени γιγνώσκω употребляется в таком же сочетании с φρεσί(υ), которое обычно для аориста ἔγω в приведенных эпических штампах. Но аорист использовался тогда, когда о каком-либо герое или боге повествовал автор. Форма же настоящего времени употреблена в прямой речи Ахилла, обращающегося к Приаму (Ω 563—564): *καὶ δέ σε γιγνώσκω, Πρίαμε, φρεσίν, οὐδέ με λύθεις, ὅτι θεῶν τίς σ' ἦγε θοὰς ἐπι νῆας' Ἀχαιῶν* ‘И я же в сердце (в самой глубине себя самого) могу распознать (=распознаю как одно явление — одного человека в ряду других, ему подобных) тебя, о Приам, не скроешь от меня, что один из богов тебя привел к быстроходным кораблям ахейцев’.

Как самый контекст этой речи, так и приведенные сравнительные данные, относящиеся к предыстории формы γιγνώσκω, позволяют допустить, что и в этом месте еще сохраняется след ее исходного длительно-результативного значения, которое обнаруживается и в других местах «Илиады». Шантрен, характеризуя глаголы этого типа на *-σκω*, пишет: «Эти основы настоящего времени с удвоением являются экспрессивными и усиливают значение суффикса; они выражают действие, которое повторяется, чтобы достичнуть определенной цели: γιγνώσκω ‘постепенно ознакомляться’ (Ψ 470)»⁴¹. По-видимому, с этим длительно-результативным значением формы, которое можно возвести к общеиндоевропейскому, связана и ее позднейшая лексическая специализация в гомеровском греческом, где γιγνώσκειν чаще всего относится к отождествлению или распознанию человека (а не ситуации, ясное понимание которой обозначается глаголом νοεῖν⁴²).

Приведенный текст из обращения Ахилла к Приаму представляет особый интерес с точки зрения того, как

⁴¹ Шантрен П. Историческая морфология греческого языка. Пер. с фр. М., 1953, с. 189, § 258. — В цитируемом Шантреном месте «Илиады» использована форма διαγιγνώσκω.

⁴² Snell B. The discovery of the mind. The Greek origins of European thought. N. Y., 1960, p. 13.

выражения, включавшие фрεσί(ν), использовались для обозначения воли богов, передаваемой людям (что весьма существенно в свете изложенной гипотезы Джейнза). Несомненно, что в этих случаях в «Илиаде» передко употребляются именно подобные обороты с фрεσί. В I песне, когда говорится, что Ахилл созвал собрание, это объясняется советом, данным ему Герой (А 55): τῷ γὰρ ἐπὶ φρεσὶ θῆκε θεά λευκόλευος 'Нрη 'Ему ведь в сердце (в самую глубину его самого) вложила (это) белорукая богиня Гера'.

Эта же эпическая формула, в которой фрεσί сочетается с θῆκε, встречается в аналогичных контекстах и в других частях «Илиады», в частности, когда та же Гера внушает Агамемнону мысль ободрить свое войско, теснимое Гектором: ἐπὶ φρεσὶ θήκε 'Αγαμέμνονι πότυα' 'Нрη 'В сердце (в самую глубину) вложила Агамемнону (мысль) повелительница Гера' (Θ 218).

Соединение других форм глагола τίθημι с фрεσί встречается и в других местах «Илиады», в частности, в обращении Геры к Зевсу (Т 121): Ζεῦ πάτερ, ἀργιχέραυνε, ἔπος τί τοι ἔν φρεσὶ θήσω 'О Зевс-отец, сверкающий молниями, слово одно тебе в сердце я вложу'.

Приведенные гомеровские контексты, в которых фрεσί(ν) в вероятном значении '(в) сердце, (во) внутренние глубинные части тела' сочетается с формами глагола τίθημι (θῆκε, θήσω), представляют исключительный интерес для выяснения предыстории того общеиндоевропейского синтаксического сочетания, которое лежит в основе позднейшего лат. *crēdō* 'верю' < *k^fred-d^h-eH-, др.-ирл. *cretim*, др.-инд. *śrad dhā* (в таких оборотах, как *śrad te dadhāmi* 'в тебя верим' в «Ригведе», X, 147, 1, еще сочетание двух слов, которые при тмезисе могут быть разделены) 'класть под залог, вверять', авест. *zrazda* < *srazda (ср. отражение первой части в пехлев. *srād* 'ставка, залог'⁴³) из *k^fred-d^h-eH-. В архаическом древнегреческом тексте мифа о Телепинусе в полуидеографическом написании *SA-ti* 'во внутренно-

⁴³ *Периханян А. Г. Сасанидский судебник. «Книга тысячи судебных решений» (Mātakdān i hazār dātastān)*. Ереван, 1973, с. 522; см. дальнейшее обсуждение и литературу вопроса: *Иванов В. В. К типологии развития славянских и индоевропейских предлогов и послелогов*. — В кн.: *Структурно-типологические исследования в области грамматики славянских языков*. М., 1973; *Он же. Из этимологических наблюдений над балтийской лексикой*. — *Zeitschrift für Slawistik*, 1974, Bd. XX, N 2.

стях, впупри' (о брюшке пчелы, КиВ XXXIII 9 II 9; 13 II 91) можно было бы видеть след древнехеттской формы локатива с нулевым окончанием *k(a)rit* < **kred*. Эта форма могла бы рассматриваться как подтверждение гипотезы о том, что и в **kred d^beH-*, лежащем в основе форм типа *crēdō*, **kred* можно рассматривать как локатив с нулевым окончанием⁴⁴. Анатолийские данные оказываются чрезвычайно существенными не только для подтверждения высказанных ранее гипотез о возможной исходной форме индоевропейского **kred d^beH-*, но и для выяснения первоначального значения этого сочетания. В древнейшем памятнике хеттской литературы — близнечном мифе из «Повести о Цальпе» — рассказывается о сыновьях царицы, вернувшихся в родной город (Несу-Каниш). В том месте повествования, где боги вмешиваются, не желая, чтобы сыновья царицы узнали своих сестер, сказано: *nu-uš-ma-aš DINGIR^{DIDLI}-eš ta-ma-i-in ka-ra-ta-an da-i-ir* (A Vs 16)⁴⁵ ‘И им боги другую внутренность вложили’. В этом хеттском тексте, как и в ряде других⁴⁶, хет. *karat-* имеет значение ‘внутренность, вместелище мыслей’, как это в ряде мест бесспорно и для родственного гомеровского *χρᾶδιη*⁴⁷. Для сопоставления с хеттским оборотом, как и с общеиндоевропейским **kred d^beH-*, могут представлять интерес те места «Илиады», где говорится о том, что божество (Афина, Аполлон) вкладывает в сердце (*χρᾶδιη*) силу (В 452) или мужество (Ф 547). Судя по хеттской параллели, сочетание **k(e)red* с **d^beH-* ‘класть, ставить’ могло относиться как к подлинному, изначально присущему состоянию, причем в этом случае субъектом обычно являются люди, откуда *верить* (с дальнейшим развитием семантики типа рус. *проверить в долг*)⁴⁸, так и к состоянию необычному, вызванному.

⁴⁴ Sandoz C. Opuscules de grammaire indo-européenne I, Universität Bern, Institut für Sprachwissenschaft, Arbeitspapier, 10, 1973; Haudry J. L'emploi des cas en védique. Introduction à l'étude des cas en indo-européen. Ed. Lyon, 1977, p. 459, N 6.

⁴⁵ Otten H. Eine althethitische Erzählung um die Stadt Zalpa (Studien zu den Boğazköy-Texten, II. 17). Wiesbaden, 1973, S. 6, 7, 33.

⁴⁶ Meriggi P. Zu einigen Stellen hethitischer historischer Texte. — In: Festschrift H. Otten. Wiesbaden, 1973, S. 20.

⁴⁷ Cp.: Onians R. B. Op. cit., p. 23; Jaynes J. Op. cit., p. 265, 266.

⁴⁸ Иванов В. В. Разыскания в области анатолийского языкоznания. 13. Хет. *karatan dai-* ‘вложить внутренность’: лат. *crēdō*. — В кн.: Этимология 1977. М., 1979.

«подменой» первоначальной сущности, причем в этом случае субъектом оказывается божество. Но особенно наглядно значение исходного индоевропейского синтаксического сочетания проясняется благодаря соотнесению его с синонимичными гомеровскими оборотами, в которых **d^heH-* комбинируется с другим обозначением сердца, внутренностей — фрέуес, фрήу. Гомеровская формула фрэзі θήκε, в которой в качестве субъекта выступает божество, а объекта — люди, по существу построена одинаково с древнегреческой формулой из «Повести о Цальпе» и ее общеиндоевропейским прототипом.

У Гомера передко фрэзі используется и в составе других выражений, относящихся к воздействию бога на человека. В этом смысле показательны слова Посейдона в XIII песне «Илиады», желающего, чтобы 'кто-либо один из богов' (θεῶν τις) мог 'внушить' (ποιήσειν) мужество — вложить его 'в сердце' (ἐνὶ φρεσὶ). Аяксам (N 55). Такое же сочетание глагола ποιέω с предложным оборотом ἐνὶ фрэзі встречается и в XIV песне «Одиссеи» (273—274): αὐτὰρ ἐμοὶ Ζεὺς αὐτὸς ἐνὶ φρεσὶ τοῦτο νόημα ποίησ' 'Но мне сам Зевс в сердце (в самую глубину меня самого) эту мысль вложил'.

Особенно любопытна в начале XIX песни «Илиады» речь Агамемнона, который, оправдываясь перед ахейцами, винит в помутнении рассудка Зевса Мойру и 'ходящую во мраке' Эринию (*Ζεύς καὶ Μοῖρα καὶ τέρφοφοῖς Ερίνυς*, Т 87). По его словам, это 'они у меня в собрании вызвали в сердце (в самой глубине меня самого) ужасное ослепление' (οἵτε μοι εἰν ἀγορῇ φρεσὶν ἔμβαλον ἄγριον ἄτην, Т 88).

Продолжение в точности аналогичных представлений и сходных форм их выражения можно видеть в ранней трагедии, в частности у Эсхила в finale «Хоэфор» (Cho. 1022 и след.), «где выражение φρέυες δύσκαρτοι характеризует потерю контроля над разумом»⁴⁹, вызванную воздействием Эриний (в том же контексте используется δέσμιος φρενῶν, Eum. 332—345)⁵⁰. Во всех этих архаических примерах из трагедии, как и у Гомера, фрέуес оказывается, как мы бы сказали на современном языке, «каналом связи»

⁴⁹ Ярхо В. Н. Была ли у древних греков совесть? (К изображению человека в аттической трагедии). — В кн.: Античность и современность. К 80-летию Ф. А. Петровского. М., 1972, с. 251.

⁵⁰ Там же.

между человеком и божеством. «Бог мыслится вошедшим в человека, им и в нем действующим»⁵¹.

В рассмотренном использовании формы φρεσί у Гомера можно было бы видеть подтверждение хотя бы части гипотезы Джейнса. Кажется вероятным, что термин φρένες, φρήγу относился одновременно к тому чувствилищу внутреннего человека, которое быстро откликалось на приходящие извне существенные впечатления, и к той именно части человека или его сознания, через которую осуществлялось воздействие на него богов.

С таким пониманием гомер. φρεσί(у) согласуется и использование этой формы в речи Одиссея во II песне «Илиады», когда Одиссей говорит о том, что все оставшиеся в живых ахейцы помнят предзнаменования, разгаданные предвестителем Калхасом. При этом он употребляет выражение ἴδεν ἐν φρεσὶν ‘мы знаем в своих сердцах (в глубине самих себя)’ (В 301). В той же песне и само божество (Сон — ὄνειρος, посланный Зевсом) использует то же выражение, веля человеку — Агамемнону хранить в памяти то, что во сне сказано ему божеством: σύ στοὺς ἔχε φρεσὶ ‘Ты в своем сердце (в самой глубине себя самого) держи’ (В 33). По-видимому, к этому же использованию φρένες восходит и преимущественное обозначение посредством этого слова вместолица воспоминаний как таковых в последующей архаической традиции, в частности, у Эсхила⁵².

3. В греческих текстах, в том числе и в гомеровских, сохранились несомненные следы связи φρένες и θυμός. Производные от φρένες, φρήγу регулярно выступают в качестве эпитетов к θυμός⁵³, ср., в частности, привативное ἄφρων в значении ‘бесчувственный, невосприимчивый’ применительно к θυμός⁵⁴. В некоторых случаях φρένες (φρήγу) и θυμός оказываются синонимичными или равнозначными⁵⁵. У Гомера близость этих понятий определяется прежде всего тем, что φρένες рассматривается как вместолице для θυμός⁵⁶, ср. повторяющееся сочетание-клише ἐν φρεσὶ θυμός (Θ 202, I 462).

⁵¹ Фрейденберг О. М. Миф и литература древности, с. 123.

⁵² Sansone D. Op. cit., p. 54—63.

⁵³ Darcus M. — phrēgōn Epithets of thumos. — Glotta, 1977, Bd. LV, H. 4, S. 178—182.

⁵⁴ Darcus M. Noos precedes phren in Greek lyric poetry. — L'Antiquité classique, 1977.

⁵⁵ Snell B. φρένες — φρένησις, S. 43.

⁵⁶ Onians R. B. Op. cit., p. 23.

Гомер. θυμός означает самое венчество жизни, летучее дыхание духа, деятельную, действующую, чувствующую и думающую материальную субстанцию, родственную крови⁵⁷. Это венчество покидает человека, когда он падает в обморок («теряет сознание» в современной терминологии) или умирает.

Летучесть θυμός у Гомера еще непосредственно продолжает семантику исходного индоевропейского *dʰuHmo-(s) ‘дым, удушье’: лат. *fūmus*, прус. *dumis* ‘дым’ (в частности, использованный для гаданий по дыму особыми жрецами *Dumones*⁵⁸), лит. *dūmai*, латыш. *dūmi*, ст.-слав. *дымъ*, др.-в.-нем. *toum*, др.-сакс. *dōmian* ‘дым’, ср.-ирл. *dumacha* ‘туман’; др.-нид. *dhūma-* ‘дым’⁵⁹, хет. *tuḥhima-* ‘удушье’⁶⁰ (в мифологическом контексте, в частности, в архаических по языку описаниях засухи, наступающей при исчезновении божества — бога плодородия Телепинуса и других богов). Хеттский язык представляет особый интерес потому, что в нем суф. -(i)ma- в этой основе еще выделяется благодаря соотнесению с другими хеттскими производными именами существительными на -ita- и с глаголом *tuḥh-ai-* ‘задыхаться’, отражающим соответствующую индоевропейскую основу⁶¹, и с архаическим отглагольным отвлеченным производным с суф. -att (одушевленного рода)

⁵⁷ Там же, р. 48; Popper K. R. Historical comments on the mind-body problem. — In: Popper K. R., Eccles J. C. Op. cit., Part I, chapter P 5, p. 154. Ср. также с θυμός: Adkins A. W. H. From the many to the one. N. Y. — Ithaca, 1970, p. 17; Fränkel H. Wege und Formen frühgriechischen Denkens. — Literarische und philosophisches Geschichtliche Studien. Hrsg. von F. Tietze. 2. Aufl. München, 1960, S. 8, 28—29 (Anm. 3.) 174 (о позднейших автопах); *Idem*. Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums, 2. Aufl. München, 1962, S. 85—86; Harrison E. L. Notes on Homeric psychology. — Phoenix, 1960, 14, Jaynes J. Op. cit., p. 69—70; Sansone D. Op. cit., p. 5—20, 40—63, 79—92; Darcus M. The notion of self in Xenophonos and Heraclitus. Toronto, 1973.

⁵⁸ Тониров В. Н. Прусский язык. А—Д. М., 1975, с. 390.

⁵⁹ Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch, Bd. I. Bern, 1959, S. 261.

⁶⁰ Ср.: Mayrhofer M. Hethitisch und Indogermanisch. Gedanken zu einem neuen Buche. — Die Sprache, 1964, Bd. 10, Н. 2, S. 182.

⁶¹ Для исследования наиболее ранних языковых взаимоотношений на территории Евразии значительный интерес представляет совпадающее с этой индоевропейской основой общеенисийское название дыма: кет. *du'o* ‘дым’ (с ларингализацией), котт. *tu* ‘дым’ (*Castrén A.* Versuch einer Jenissei-Ostjakischen und Kottischen Sprachlehre nebst Wörterverzeichnissen aus den Genannten Sprachen. Hrsg. von A. Schiefner. Spb., 1858, S. 184, 213, 250).

tuhhiatt 'удушье', в частности, в древнехеттском фрагменте, написанном древним дуктусом, КВо VII 15 I 5—6⁶²: *ni-tuhhiattit akti* 'и от удушья ты умрешь'. Та же основа в исходном глагольном значении представлена с суф. -s- в ряде диалектов: ст.-слав. *дыхати*, *вздыхати*; рус. *дышать*, *дышить*, *десшать* 'тяжело дышать, заыхаться'; лит. *dāsiù*, *dāsēti* 'пыхтеть, задыхаться', *dūsauti* 'вздыхать', *dusēti* 'покашливать' вост. лит. *dūsū*, *dūsti* 'дышать, протухать', латыш. *dusēt* 'пыхтеть, дышать, дремать, отыхать'; ср.-и.-нем. *dūsen* 'дремать', др.-исл. *dūsa* 'держаться спокойно'. Хотя в этом значении основа па *-s- представлена преимущественно в германо-балто-славянской группе индоевропейских диалектов, ее можно тем не менее считать общим для них архаизмом, потому что производные от нее существительные распространены значительно шире: не только в славянском (ст.-слав. *душа*, ср. лит. *dūsas*, латыш. *dusa*) и в «древнеевропейских» диалектах (гот. *dius* 'дикий зверь', др.-исл. *dyr* 'четвероногое, дикое животное', др.-в.-нем. *tior* 'животное', др.-англ. *deor* 'диное животное'; лат. *bestia*, *bellua* 'диное животное' с изменением анлаута), но и в албанском (*dash* 'баран, овца'), и в греческом (*θεός* 'бог' < **θέσος*, *θειός* 'серебро' < **θέσειος*).

В разных (частично пересекающихся) группах индоевропейских диалектов названия живых существ, включающие животных, людей и богов, образовывались от глаголов со значением 'дышать', 'вдыхать' и 'выдыхать'⁶³, ср. др.-инд. *aniti* 'дышит', *anila-h* 'дыхание', мицен. греч. *a-ne-to* (Ветер как божество в сочетании *a-ne-to* <*n*> *i-je-re-ja*⁶⁴), греч. *υπνέμειον* (архаический древнеорфический термин, относящийся к оплодотворению мирового яйца ветром; отражен в «Птицах» Аристофана и косвенно у Аристотеля⁶⁵), тох. В *anāsk-* 'вздыхать' (архаическое

⁶² Согласно датировке событий, относящихся к сирийскому царству Ямхад и Ярим-лиму, предложенной недавно Меллаартом (*Mellaart J. Egyptian and Near Eastern chronology: a dilemma?* — *Antiquity*, 1979, vol. LIII, N 2707, p. 18, table), фрагмент датируется началом II тысячелетия до н. э.

⁶³ См.: Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. Индоевропейский язык и индоевропейцы, II. Тбилиси. 1980.

⁶⁴ Page D. Folktales in Homer's *Odyssey*. Cambridge, Mass., 1973, p. 75 ff.

⁶⁵ Morenz S. Agypten und altorphische Kosmogonie. — In: Aus Antike und Orient. Leipzig, 1950, S. 64—103.

значение), ср. *onolme* (*wholme*) 'живое существо, человек'⁶⁶, гот. *uz-anan* 'выдыхать', др.-исл. *andi* 'дыхание; душа'; лат. *anima* 'душа', *animus* 'дух', *animal* 'животное', др.-ирл. *anāl* 'дыхание', *animm* 'душа', ст.-слав. *кона* 'а́рфа'. Ср. также др.-инд. *prāṇa* 'дыхание, жизненное дуновение, душа', гомер. ἔπρηθον (аттич. πίμπρηθι), хет. *parai-* 'дуть, раздувать', итер. *pariparai-*.

Достаточно близкую типологическую аналогию к этим семантически сходным группам индоевропейских слов представляют соответствующие термины в абхазо-адыгском. В адыгейском «...корень *псэ* в качестве самостоятельного слова сейчас переводится как 'душа'...». Первоначально же, да и сейчас еще в народных диалектах это слово обозначало и обозначает 'жизнь, одушевленность', 'способность живых существ к произвольному движению или к смене живого и анабиотического состояния', т. е. движущуюся и растительную жизнь. Так, по представлению адыгейцев *псэ* имеют все живые существа, обладающие способностью двигаться, например, кроме людей, все животные, пасекомые и т. д., а также растительность, земля и вода, как обладающие способностью замирать на зиму и оживать весной. Таким образом, *псэ* в его первоначальном значении следует переводить словом 'жизнь', 'одушевленность', ср. *псэу* 'живой, живи; здоровый, целый', *псэушъхъ* 'животное', буквально: 'живая голова'⁶⁷. Сход-

⁶⁶ Van Windekkens A. J. Le tokharien confronté avec les autres langues indo-européennes. Vol. I. La phonétique et le vocabulaire (travaux publiés par le Centre international de dialectologie générale de l'Université catholique néerlandaise de Louvain, fasc. XI). Louvain, 1976, p. 144, 335–336.

⁶⁷ Яковлев Н. Ф., Ашхамаф Д. Грамматика адыгейского литературного языка. М.—Л., 1941, с. 219; ср. о родственных словах других абхазско-адыгских языков: Шакрыл К. С. Очерки по абхазско-адыгским языкам. Сухуми, 1971, с. 79, 80, 130—131; ср. к семантике слова в абхазо-адыгском: убыхск. *psá* 'дуновение, душа, жизнь': Vogt H. Dictionnaire de la langue oubykh. Oslo, 1963, p. 158 (слово № 2165). — Бросающееся в глаза сходство этого корня с греч. φυχή было отмечено в 1926 г. Марром (Marr H. Я. О языке и истории абхазов. М.—Л., 1938, с. 311). Однако историческое объяснение этого сходства до сих пор дано не было. По данным сравнительно-исторического словаря северо-кавказских языков, составленного С. А. Старостиным, С. Н. Nicolaevым, В. А. Дибо, любезно познакомившими автора со своей работой, в абхазо-адыгском **pə-sa-* 'душа, дыхание' выделяется префикс **pə-* и корень, родственный общенахскому **sa*, с тем же значением (отраженным в чеченском, ингушском и бацбийском)

ным образом, родственное кабардино-черкесское «. . . слово *псэ*, которое сейчас принято переводить на русский язык словом ‘душа’ в его религиозном значении, первоначально не имело этого значения. Это видно из сохранившихся отдельных выражений: *абы псэ күэд игъэтуаш* // *игъэнааш* ‘он много душ загубил’ (букв. ‘выслушал’ // ‘заставил оставить, задушил’) — говорят о резчике скота; *псэущхэ* *псоми псэ иIэц* ‘животные все «душу» имеют’; *уипсэр* — *выпсэц* ‘у тебя душа, как у быка (о железном здоровье)’ (поговорка). От этого же корня происходят слова: *псэу* из *псэ + у* ‘живой, здоровый, невредимый’, *псо* ‘целый, весь...’, *псэущхэ* ‘животное’ (букв.: ‘живая голова’) и т. д. Таким образом, по народным кабардинским понятиям, *псэ* имеется не только у людей, но и у животных, рыб, насекомых и т. д., словом, у всех живых движущихся существ... слово *псэ* обозначало ‘одушевленность, способность движения у живых существ, движущуюся жизнь’. Эта «жизнь представлялась кабардинцам чем-то вроде жидкости (см. приведенное выше выражение *псэ гъэгъун* ‘сушить жизнь’ в значении ‘убивать, резать (скот)’)»⁶⁸. Представляется, что эта типологическая параллель, как и этимология и.-е. **dʰiHto-*, может помочь и при истолковании Гомера. θυμός.

Конкретное представление о Гомере. θυμός как о веществе, выдыхающем (*ἀποπνεῖων*) которое умирающий герой представляется в «Илиаде», отражено в повторяющемся эпическом клише θυμὸν ἀποπνεῖων (Δ 524, Ν 563). О раненном человеке или коне говорится, что он испускает θυμός ртом: эпическое клише θυμὸν ἀΐσθε, Π 468, Γ 403; ср. встречаю-

с предполагаемыми дальнейшими сино-тибетскими сближениями (восходящее к Марру сопоставление с карт. **s₁ul-* ‘душа’, др.-груз. *sul-*, см.: *Mapp H. Я.* Указ. соч., с. 5; *Климов Г. А.* Этимологический словарь картвельских языков. М., 1964, с. 178, вызывает известные сомнения). В таком случае ψυχή могло бы быть древним заимствованием (возможно, сложного слова или архаической суффиксальной формы, быть может, отражавшей старый корень с исходом на согласный) из языка, родственного северо-кавказским — возможно, из «догреческого» неиндоевропейского языка в том близком к пониманию Кретчмера употреблении этого термина, в котором его предлагает применить к языку населения Чатал-Гююка Меллаарт в последней своей книге: *Mellaart J. The Neolithic of the Near East*. London, 1975, р. 282.

⁶⁸ Яковлев Н. Ф. Грамматика литературного кабардино-черкесского языка. М.—Л., 1948, с. 147—148.

щуюся после этого клише в конце следующей строки фразу ἀπὸ δ' ἔπατο θυμός 'и дух прочь (от него) отлетел', П 469. Соответственно *одышка* (ἀσθμα, ср. глагол ἀσθω) проходит (*πάνετ*, О 241—242), когда герой восстанавливает (свой) дух: ἐσαγείρετο θυμὸν (О 240, эпическое клише, повторяющееся в Ф 417). С этими контекстами, в которых явственно видна связь θυμός с дыханием и удушьем (ср. значение хет. *tuhhima-* 'удушье'), можно сопоставить и описание приносимых в жертву Агамемноном ягнят как задыхающихся и лишенных θυμός (ἀσπάιροντας, θυμοῦ δευομένους, Г 293—294).

Следы древнего с этимологической точки зрения употребления θυμός можно видеть и в тех местах «Илиады», где описывается, как к Менелаю, задетому стрелой, но оставшемуся целым, возвращается дух — θυμός, который снова собирается в его груди (θυμός ἐνὶ στήθεσσιν ἀγέρθη, Δ 152, ср. сочетание θυμὸς ἐνὶ στήθεσσιν, I 8; 255—256; К 461). Иногда в подобных случаях речь идет о том, что θυμός снова собирается в глубинах самого существа героя — в его φρένες. При этом используется эпический штамп с тем же глаголом ἀγέρθη: ἐς φρένα θυμός ἀγέρθη, ε 458 (об Одиссее, который был бездыханным — ἀπνευστός, но затем оправился и снова стал дышать — ἀπνυτο); Х 475 — об Андромахе, которая при виде трупа Гектора было выдохнула свою душу (ἀπὸ δε Ψυχὴν ἐκάπυσσεν), но затем вздохнула (ἀπνυτο). О Сарпедоне говорится, что душа его покинула (ἔλιπε Ψυχή), но потом он снова вздохнул (ἀπνύνθη) и дыхание Борея (πνοή Βορέα) оживило его, подув вокруг него — того, который до этого печально выдохнул свой θυμός: αὗτις δ' ἀπνύθη, περὶ θε πνοή Βορέα ζώγρει ἐπιπνείουσα κακῶς κεκαφηότα θυμόν, Е 697—698 (эпический штамп, употребленный и в только что цитированном месте Одиссеи ε 468). Последовательно проведенное сравнение θυμός как 'дыхания, души' с дуновением ветра видно в начале IX песни «Илиады», где говорится в этой связи о столкновении двух ветров (ἄνεμοι δυό), северного, Борея, и южного, Зефира (I 1—8). Здесь сочетаются оба индоевропейских названия дыхания и дуновения, одно из которых прилагается к душе, другое — к ветру. Не как метафора, а как еще более характерное для мифо-поэтической дуалистической мысли конкретное описание, сходный образ выступает при характеристике богов, у которых во время распри души выдуваются в две сто-

роны в глубине их самих: δέχα δέ σφιν ἐνὶ φρεσὶ θυμὸς ἄητο, Φ 385. Архаизм последнего оборота не вызывает сомнений, но тем не менее остается недоказанным, что φρεσὶ в подобных сочетаниях у Гомера и последующих авторов⁶⁹ имеет конкретное анатомическое значение 'легкие'. Образ микроКосма — «гротескного» (в смысле М. М. Бахтина) тела, в глубинах которого в двух полярно противоположных направлениях веют ветры, предполагают проекцию на тело божества (а позднее — и богоподобного героя) тех представлений, которые изначально были нужны для дуалистического описания макроКосма с помощью системы оппозиций типа север — юг. От этих мифологических образов еще очень далеко до конкретной анатомии, хотя возможно, что позднее соответствующие обороты допускали наряду с мифopoэтическим и анатомическое толкование.

Точно так же не столько о реальных физиологических процессах, сколько об их мифopoэтических моделях, может идти речь в тех случаях, когда о θυμός таких героев, как Менелай, сообщается, что он 'согрелся' (или 'расстался') — ιάνθη, подобно росе в глубинах его тела: μετὰ φρεσὶ θυμὸς ιάνθη (Ψ 600).

Сопоставление θυμός с жидкостью, опять-таки типологически напоминающее приведенные кабардино-черкесские представления, выступает особенно отчетливо в словах Кирки (х 460 и след.), приглашающей Одиссея и его спутников поесть пищу и попить вина (ἐσθίετε βρώμην καὶ πίνετε οἶνον), чтобы θυμός снова появился у них в груди, как это было до того, как они покинули Итаку. Сейчас же, говорит им Кирка, вы сухи (ασκελέες) и лишены θυμός (ἄθυμοι, архаичное привативное образование, х 463). Человек, тоскующий и изнуряющий себя, представляется едущим (εδῶν, х 378) свой θυμός (слова Кирки, обращенные к Одиссею), растворяющим (τήκειν: θυμὸν τήκε, τ 263) или расточающим (ἀποφθινθεῖν: θυμὸν ἀποφθινθοῦσι) его.

Для реконструкции тех мифopoэтических представлений, которые позволяют уяснить особо тесную связь гомер. θυμός и φρένες, особый интерес представляют те контексты, из которых становится ясным, что оба эти термина имели важнейшее значение для передачи человеку воли божества. Приведенные выше (см. раздел 2) контексты типа φρεσὶ

⁶⁹ Ср. об Эсхиле: *Onians R. B.* Op. cit., p. 46. Иначе объясняет слово: *Sansone D.* Op. cit., p. 21—38.

θέρῳ находят точный аналог в сходных гомеровских сочетаниях с θυμῷ: τῷ δὲ ἐνὶ θυμῷ θῆκε μένος καὶ θάρσος 'Она (Афина) вложила⁷⁰ в душу (ему — Телемаху) силу (энергию) и мужество', α 320—321; μένος δὲ οἱ ἔμβλεθε θυμῷ 'Он (Аполлон) силу (энергию) вложил в душу ему (Главку)' (II 529⁷¹; за этим полустишием непосредственно следует выражение Γλαῦκος δὲ ἔγνω θῆτιν ἐνὶ φρεσὶ, II 530, ср. выше, раздел 2).

Поскольку μένος 'сила, энергия, ярость' в подобных эпических формулах бесспорно восходит к общегреческо-индоиранскому⁷², представляется, что и сочетания типа θυμῷ θῆκε μένος 'в душу вложил ярость', все составные части которых являются общеиндоевропейскими, могли бы отражать индоевропейскую формулу вида *dʰiH₂menos dʰeH(e/o) с близким значением 'в душу — в дыхание ярость — энергию вложил' (но с вероятным для индоевропейского другим порядком слов, преобразованным в общегреческом). Подобные формулы входят в целую систему архаических индоевропейских сочетаний с последним элементом *dʰeH-.

Наличие среди подобных формул сочетания *dʰiH₂menos dʰeH- (с возможным анаграмматическим обыгрыванием последовательности *dʰ...H) кажется вероятным благодаря наличию наряду с приведенными гомеровскими контекстами также и следующего показательного места в начале VII песни «Илиады», где говорится о решении Афины и Аполлона устроить поединок Гектора с кем-либо из ахейцев. За разговором двух божеств следуют строки (II 44—45): τῶν δὲ Ἔλευνος, Πριάμοι φίλος παῖς, σύνθετο θυμῷ βουλὴν 'И Гелен, любимый сын Приама, истолковал (как пророк, буквально: вложил вместе в свою пользу) в (своей) душе их совет'.

⁷⁰ Активный характер перфектной формы (в противоположность медиальным при субъектах — названиях героев, ср. другие аналогичные примеры: *Перельмутер* И. А. Общеиндоевропейский и греческий глагол. Видо-временные и залоговые категории. Л., 1977, с. 193) может быть отражением той эпохи, когда обозначения волевых действий связывались преимущественно с субъектами — названиями богов (во всяком случае в контекстах типа приводимых).

⁷¹ В книге Оньянза (*Onians R. B. Op. cit.*, p. 52), п. 1, допущена досадная ошибка при указании двух последних мест: Od. II, 320, XVI, 529 (вместо Od. I, 320, II. XVI, 529).

⁷² Schmitt R. Dichtung und Dichtersprache der indogermanischer Zeit. Wiesbaden, 1967.

Глагольная форма σύθετο восходит к общеиндоевропейскому сочетанию *som d^heH-, которое (в сходном сакрально-правовом контексте) отражено также в гомер. σύθεσίη 'договор, связь, объединение' (B 339, E 319), вед. *samdhā* 'договор, связь, объединение', лит. *samdà* 'наем, аренда' *samdyti*, *samdo*, *samde* 'нанимать', ст.-сл. *съдъ* 'суд', а также о.-слав. *sъ-dě-slavъ (рус. *Съдеславъ*, с.-хорв. *Здеслав*,польск. *Zdzieśław*⁷³), где еще отчетливо сохраняется синтаксический характер сочетания *sъ < *som и *dě- < *d^heH-. Общеиндоевропейский характер этого употребления можно подтвердить сравнением с др.-хет. -šan (частица, имеющая видовое значение завершенности, а также совместности)⁷⁴ как уточнителем при глаголе *dai-* 'ставить, класть': ke-e-ša-an ḥu-i-ma-an-d [(a)] [p]áda-ni-i te-e-eḥ-ḥé 'и все это вместе я складываю в «корзину» (или в «крыло»)' (ритуал царской четы, Rs IV 20—21)⁷⁵; hal-ma-aš-šu-it-t [(i)] ḥa-aš-ši-ya-a [(s-s)]a-an ti-an-zí 'И они кладут (чаши) к трону, а также и к очагу' (там же, Vs. II 49—50)⁷⁶. В среднехеттских текстах неоднократно встречается устойчивое сочетание хет. naḥsaratt- 'священный трепет, боязнь, благоговение' и šan... *dai-*: nam-ma-aš-ša-an DINGIRMEŠ -aš na-aḥ-šag-ra-az ti-ya-an e-eš-dú 'Далее да будет проявлено благоговение по отношению к богам' (KUB XIII 211); nu-uš-ša-an šu-ma-a-aš DINGIR MEŠ -aš na-aḥ-ša-ra-at-ta-an URU Ha-ät-tu-ša-aš-pát KUR-ya zi-ik-ki-u-we-ni 'И только в стране Хатти мы проявляем благоговение по отношению к вам, о боги' (KUB XVII 21 I 3); nam-ma-aš-ma-aš-ša-a [n SI] SKUK. SISKUKHIA -aš pár-ku-ya-an-na-aš ud-da-a-ni na-aḥ-ša-ra-at-t [a-a]n ki-iš-ša-an Ū. UL ku-iš-ki ti-ya-an ḥar-ta 'Далее никто так не выказывал благоговения в деле очищения во время ваших молитв, к вам обращенных' (там же, I 19); nu-uš [ša-aš-šan U. NU. TEM]EŠ -K[U-N] U na-aḥ-ša-ra-at-t[a-a]n ki-iš-ša-an Ū. -U L ku-iš-ki t̄i-ya-an ḥar-ta 'И никто так

⁷³ Cp.: Milewski T. Indoewropejskie imiona osobowe. — Prace Komisji Językoznawstwa, № 18), Wrocław—Warszawa—Kraków, 1969, c. 25, 218.

⁷⁴ Josephson F. The function of the sentence particles in Old and Middle Hittite (Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Indoeuropea Upsaliensis 2). Uppsala, 1972.

⁷⁵ Otten H., Souček V. Ein althethitisches Ritual für das Königspaar (Studien zu den Boğazköy-Texten, H. 8). Wiesbaden, 1969, S. 36—39.

⁷⁶ Там же, S. 28, 29, 85—86.

не выказывал благоговейного страха по отношению к вашей утвари' (там же). Цитированные среднегреческие ритуальные контексты удостоверяют общеиндоевропейский характер того использования *som dʰeH- по отношению к воле богов, которое сказалось и в употреблении гомера. σύνθετο в значении 'истолковал' (медиально — о воле богов)⁷⁷, ср. также в «Одиссее» по отношению к восприятию чужой речи: ἐμεῖο δὲ σύνθεο μῆθοι 'мои выслушай (= пойми) слова', τ 268.

Поэтому приведенный гомеровский контекст дает основание для реконструкции индоевропейской формулы вида *dʰiHmoi som dʰeH- 'в (своей) душе — в своем дыхании установить (совместно)' (медиально — о воле богов). Данная языковая реконструкция представляла бы культурно-исторический интерес, так как она позволила бы проецировать ситуацию, предполагаемую гипотезой Джейнза, на эпоху, предшествовавшую времени существования общегреческого языка.

То, что форма θυμῷ передко использовалась именно по отношению к истолкованию воли богов, отчетливо видно и из таких контекстов, как слова Полидамасу Гектору (М 228—229): ὃδέ χ' ὑποκρίνετο θεοπρόπος, δε σάφα θυμῷ εἰδεῖη τεράφου 'Так бы разгадал (зnamенья) прорицатель, который искусен в ясном истолковании знамений в (своей) душе' (сходная последовательность слов θυμὸς и θεοπρόπιων 'прорицания' (мн. ч.) засвидетельствована и в смежных строках в Z 438—439).

В свете этих архаических контекстов представляет исключительный интерес то, что с θυμός (как и с φρένες) у Гомера связаны не только духовидческие, но и зрительные восприятия, ср. ἵδε θυμῷ 'он увидел в душе' (θ 450), θηγάχτο θυμῷ 'он рассматривал в душе' (ο 132, ср. θηγάχο θυμῷ, φ 90), а также воображение, ср. ὅσπουτο γάρ ἀλγεα θυμῷ 'почуяли беды в душе' (ο конях), Σ 224; κακὴ δ' ὅσπετο θυμός 'беды (дурное) чует душа' × 374. Если идти по тому опасному (и в мере полезному лишь как приближение к мифopoэтическим метафорам) пути интерпретации гомеровских описаний через современные анатомические и физиологические представления, который раньше приводил к отождествлению φρένες с легкими, а θυμός — с ды-

⁷⁷ Ср.: *Onians R. B.* Op. cit., p. 66: 'understood (lit. «put together for himself»)'.

ханием (и кровью), то можно было бы предположить и далеко идущее сходство обоих терминов с теми органами и функциями, которые наука последних десятилетий соотносит в основном с правым полушарием мозга. Это включает и музыкальные восприятия, судя по гомеровскому гимну Гермесу (421 и след.), в котором дыхание звука лиры бога прошло через φρένες' (φρένας ἥλυθ') Аполлона и тот стал слушать в своем θυμός' (θυμῷ ἀκουάξοντα, ср. θηγάτῳ θυμῷ, ὅσσοντο θυμῷ).

Описанное употребление пары взаимосвязанных терминов φρένες и θυμός, выступающих у Гомера как обозначение тех путей («каналов связи»), которыми боги воздействуют на действия и чувства человека, представляется существенным доводом в пользу обсуждаемой гипотезы Джейнза. Но есть одно существенное обстоятельство в характере использования гомер. θυμός, на которое Джейнз не обратил внимания. Это слово у Гомера обычно обозначает душу, с которой герой вступает в беседу. В повторяющемся эпическом штампе герой целую речь 'сказал своей мужественной (великосердой) душе' (εἰπε πρὸς δύν μεταλήτορα θυμόν, Р 90 — о Менелае, ε 298 — об Одиссее). Одиссей в V песне «Одиссеи» в печали не раз говорит со своей душой (δύν μιθήτα θυμόν, ε 285).

Если принять гипотезу, по которой представление о намерении, которое богу вкладывают (*d^heH-, ср. выше о формулах с этим индоевропейским словом) в *d^hito-, является более древним (возможно еще общеиндоевропейским), то окажется возможным допустить более позднюю эволюцию значения *d^hito-s > θυμός уже в самом греческом. В языке греческой эпической поэзии слово стало обозначать не только глубинную душу, воспринимающую и толкующую повеления богов, но и ту душу, с которой в самом себе может разговаривать сам человек.

Этот новый (и с точки зрения истории самосознания личности едва ли не решающий) этап в греческой традиции представляется возможным связать с древневосточным — хеттско-хурритским влиянием. В хеттской версии хурритского эпоса «Песня об Улликумми», влияние которого на древнегреческий эпос несомненно⁷⁸, засви-

⁷⁸ Иванов В. В. Древние культурные и языковые связи южнобалканского, агейского и малоазийского (анатолийского) ареалов. — В кн.: Балканский лингвистический сборник. М., 1977, с. 33—38, там же литература.

дательствован оборот *ištanzani-ši memiškiwan daiš* ‘со своей душой начал он говорить’, представляющий собой вероятный источник приведенных гомеровских эпических формул. Стоит отметить, что хет. *ištanzana-* ‘душа’ (слово возможного индоевропейского происхождения, ср. основу на *-n-* в хет. *ištandai-* ‘медлить, останавливаться’, гор. *standan*; хет. *ištanzana- < *ste/on-s-onō-* с закономерным *-ns- > -nz-*, к семантике ср. ἐπι-στήμων ‘разумный’, ἐπισταμαι ‘понимаю, умею’, др.-в.-нем. *farstān, farstandan*, др.-англ. *understanden* и т. п.) совпадает с гомер. θυμός и в некоторых других отношениях. Как и гомеровское слово⁷⁹, хет. *ištanzana-* означает не только душу человека (в частности, в ее взаимоотношениях с богом), но и душу животного⁸⁰, ср. SILĀ-aš *ištanzanan da* ‘Возьми душу ягненка’⁸¹ (KUB XLI 23 II 15, KBo XII 170, 4 и след.). Возможность ареальных (если не генетических, правдоподобных в силу таких сходств, как **u-* во 2 л. ед. ч. и т. п.) связей хаттской традиции с абхазо-адыгской (где душой **rə-sa* наделялись и люди, и животные, и растения) делает существенным то обстоятельство, что такое употребление термина «душа» согласно Камменхубер объединяет хеттскую культуру с хаттской (но ср. выше о реконструкции сходных представлений и для общепараллельного, от которого — при замене самого термина для души — мог унаследовать эту особенность и хеттский).

Хеттская эпическая формула *ištanzani-ši memiškiwan daiš* ‘со своей душой начал он говорить’, соответствующая гомеровским⁸² типа εἴπε πρὸς δὲ θυμόν, в свою очередь является переложением хурритской *tiwena alumain katiya* (в начале хурритского текста «Песни об Улликумми»⁸³).

⁷⁹ Ср. об этих его особенностях: Snell B. The discovery of the mind, p. 11–12 (объяснение семантической дифференциацией с ψυχή не кажется убедительным, если не допустить обратного: ψυχή первоначально могло относиться к душе животного, ср. выше об этимологии слова).

⁸⁰ Ср. детальный филологический анализ: Kammenhuber A. Die hethitischen Vorstellungen von Seele und Leib, Herz und Leibesinnern, Kopf und Person. 1 Teil. — Zeitschrift für Assyriologie, 1964, NF. Bd. 22, S. 163. и след.

⁸¹ Родительный принадлежности, см.: Ciantelli M. da-. — In: Kammenhuber A. Materialien zu einem hethitischen Thesaurus, Lief. 7, N 6. Heidelberg, 1978, S. 30.

⁸² Salvini M. Sui testi mitologici in lingua hurrica. — In: Studi micenei ed egeo-anatolici, fasc. VIII (Incunabula graeca, LXVII). Roma, 1977, p. 76–78, 83.

Первое слово хурритской формулы представляет собой определенную форму мн. ч. от *tiwe* 'слово', последнее — глагольную форму 3 л. ед. ч. на -ya (несколько странную при наличии объекта) от глагола *kad-* 'говорить', ср. сочетания *tiwe(na)* и *kad-* в письме Тушратты, IV 31: *i ja-nne-nin tiwe-na... kadoža-šše + -na* 'те слова, которые он сказал'⁸³; IV 17: *awenne-n-(i)n tiwi... i ja-mma-man kad-i-l-ewa* 'какое-либо слово, которое должны были сказать'⁸⁴. Форма *alumain*, остающаяся загадочной, по-видимому, является эквивалентом хет. *ištanzana-* (и гомер. θυμός).

Хурритское влияние на раннюю греческую культуру могло осуществляться либо через хеттское посредничество (в период интенсивных связей среднехеттского царства с Аххиявой в середине II тысячелетия до н.э.), либо непосредственно, в частности, через хурритских рапсодов в Угарите и на хуррито-лавийском юге Анатолии (во второй половине II тысячелетия до н. э.). Этим временем и следует датировать появление эпической формулы, в которой герой (как в хетто-хурритском эпосе божество) обращается к своей душе (θυμός = хет. *ištanzana-*). Тем самым была заложена основа для осознания себя самого безотносительно к общению человека с богом. Поэтому, принимая в соответствии с рассмотренными выше фактами некоторые из положений Джейнса, следует вместе с тем уточнить хронологию. Хотя у Гомера и сохранились следы общения богов с людьми (прежде всего посредством φρένες и θυμός), тем не менее человек осознает и себя самого как отдельное целое, которое само может (как бы «на правах бога») общаться со своим θυμός. Это изменение связано прежде всего с воздействием древневосточных культур II тысячелетия до н. э.

4. Несмотря на те существенные изменения, которые объясняются воздействием древневосточных культур и другими особенностями истории носителей греческого языка в предгомеровское время, в лексике Гомера несомненно сохранилась архаическая особенность, заключающаяся в дробности семантического поля слов, относящихся к душе и сознанию. Эти слова позднее в известной мере

⁸³ Анализ синтаксических форм см.: Хачикян М. Л. Диалекты хурритского языка. М., 1978, с. 11.

⁸⁴ Diakonoff I. M. Hurrisch und Urartäisch. Vom Verfasser autorisierte Übersetzung (Münchener Studien zur Sprachwissenschaft, Neue Folge, Beiheft 6). München, 1971, S. 131.

могли заменять друг друга (причем значение θυμός сузилось: оно стало означать 'энергию, силу, мужество'). Уже у Гомера (в том числе и в некоторых контекстах, приводимых выше) обнаруживается значительная близость значений θυμός и ψυχή, которое осмыслялось (как и θυμός) в связи с дыханием⁸⁵.

Но хотя гомер. ψυχή иногда и употребляется в качестве синонима θυμός, тем не менее оно еще не означает принципа жизни, как у позднейших авторов (Парменида, Эмпедокла, Демокрита, Платона, Аристотеля). У Гомера это то, что остается от человека после его смерти (которая и состоит в исчезновении θυμός), призрак, переживающий тело человека, тень, лишенная разума и сознания. Эта тень без обычной жизни и без сознания пребывает в пределах Гадеса как видимое, но бесплотное подобие некогда существовавшего тела⁸⁶. Когда Одиссей в XI песне «Одиссеи» посещает нижний мир, мрачное потустороннее царство Гадеса, он обнаруживает, что тени мертвых почти полностью лишены жизни. Только напоив их кровью, веществом, которое может вернуть им ψυχή, подобие жизни, Одиссей видит в них сходство с живыми людьми. Трагизм этой сцены заключается в жалости к тому состоянию, в котором находятся тени после смерти. Противопоставление ψυχή и θυμός отчетливо обнаруживается в рассказе о судьбе смертных (λ 218—222):

ἀλλ' αὕτη δίκη ἔστι βροτῶν, ὅτε τίς κε Θάνατοιν οὐ γὰρ ἔτι σάρκας τε καὶ ὀστέα ἵνες ἔχουσιν, | ἀλλὰ τὰ μέν τε πυρὸς κρατερὸν μένος αἰθομένοιο | δαμνατ', ἐπεὶ κε πρῶτα λιπη λεύκ' ὄστέα θυμός, | ψυχὴ δ' ἡγύρ' ὄνειρος ἀποπταιμένη πεπότηται

‘Но такова судьба смертных, когда кто-либо умрет.
Тогда плоть и кости уже не будут сдерживаться жилами.
Но мощная сила пылающего костра их осилит,
Как только душа (θυμός) покинет белые кости,
Психея (ψυχή) же подобно сновидению, отлетая, порхает’

⁸⁵ Подробно о соотношении ψύχω: ψυχή и о позднейшем значении этого термина см. в статье: Лебедев А. В. ΨΥΧΗ ЦЕРАТА (в настоящем сборнике). С точки зрения обсуждавшейся выше (примеч. 67) этимологии речь идет о вторичных соотношениях, возникших (хотя и достаточно рано) на собственно греческой почве.

⁸⁶ Onians R. B. Op. cit., p. 94; Eccles J., Popper K. R. Op. cit., p. 155. Ср. также: Dieterich B. C. Death, fate and the gods. London, 1967.

(ср. ἀποπτάμενος о сновидении В 71 при ἔπειτα θυμός II 469, указывающем на наличие параллелей в поэтической фразеологии «Илиады»).

Как и самый обряд трупосожжения, судя по новейшим данным характерный для общеиндоевропейского (ср. хет. *ukturi* 'место кремации трупов', ритуальный индоевропейский термин, объясняемый как *uk-turi*, ср. к *uk-* < **weg-* — др.-инд. *íra-vāja-yati* 'добывать огонь', авест. *ātrə. vazana* 'орудие для добывания огня'⁸⁷; к *-turi* хет. *galgal-turi* 'цимбалы, трещотки'⁸⁸; слав. **golgol-*, интенсивная глагольная редупликация), само представление о двух видах душ, связанное с этим обрядом, по-видимому, может восходить к достаточно древнему периоду. Характерной чертой обряда, практически совпадающего у гомеровских греков, хеттов (видимо, уже в период царских захоронений в Аладжа Гююке, где имеются особенно характерные для захоронений этого типа гробницы; радиокарбонные датировки указывают на начало III тысячелетия до н.э.) и ведийских индо-ариев (по данным погребальных гимнов «Атхарваведы» и «Ригведы», хорошо коррелирующими с археологическими находками в Пакистане), является наличие символического изображения покойного (у хеттов и индо-ариев водруженного на колесницу, как и в аналогичном шумерском обряде, сходство которого со скифским впервые еще в 30-е годы отметил Ростовцев). По-видимому, этому изображению приписывалось некоторое подобие бестелесной души, соответствующей греч. φυχή.

Вместе с тем в свете современных разысканий, касающихся аналогий между гомеровским и хеттско-хурритским эпосом, нельзя не отметить разительного сходства 11-й песни «Одиссеи» и эмоциональной атмосферы соответствующего места в хеттско-хурритской «Песне об Улликумми» (имеющего в свою очередь прообразы в месопотамской традиции — прежде всего в эпосе о Гильгамеше⁸⁹).

⁸⁷ Bader F. Emplois recessifs d'un suffixe indo-européen *-tu-. — Bulletin de la Société de linguistique de Paris, 1977, t. LXXII, fasc. 1, p. 177. К лат. *uulturus* ср. гомер. βλοσυρ(ος); Leumann M. Kleine Schriften. Zürich und Stuttgart, 1959.

⁸⁸ Gurney O. R. Some aspects of Hittite religion. The Schweich lectures of the British Academy 1976. Oxford, 1977.

⁸⁹ Cp.: Gresseth G. K. The Gilgamesh epic and Homer. — Classical Journal, Tallahassee, 1975, vol. 70, N 4, p. 1—18; Steiner G. Die Unterweltbeschwörung des Odysseus im Lichte hethitischer Texte. — In: Ugarit-Forschungen, Bd. 3, 1971, S. 265—283.

Но при бесспорности наличия месопотамских (и вообще переднеазиатских) источников у этой части «Одиссеи» несомненно, что часть отраженных в ней представлений и терминов может косвенно отражать и более древнюю индоевропейскую традицию.

В значении, сходном с ψυχή в XI песне «Одиссеи» (λ 83, 476, 601—602) используется εἴδωλον ‘призрак’, который, судя по другому месту «Одиссеи», может быть богиней (Афиной, δ 795—796) одет в оболочку тела (δέμας). Близость ψυχή и εἴδωλον особенно видна в разговоре Одиссея с ψυχή Эльпенора (λ 31); в конце разговора Одиссей видит перед собой εἴδωλον Эльпинора (λ 83)⁹⁰. Сходным образом у Пиндара (Fr. 131, 96) говорится, что αἰώνος εἴδωλον ‘призрак, образ’ спит, пока члены тела движутся, но объявляет во время сна о решениях богов и остается после смерти, в чем оправданно видят продолжение традиции, близкой к гомеровской⁹¹. В позднейших схолиях к XI песне «Одиссеи» (по поводу разговора с εἴδωλον Геракла, λ 601—602) вводится тройственное различие εἴδωλον, σῶμα, ψυχή, соответственно ‘призрак’, ‘тело’ и ‘душа’, но это различие никак нельзя признать отражающим реальное гомеровское употребление⁹². Кажется возможным поставить вопрос о том, что εἴδωλον в том ритуальном и сакральном значении, которое могло отражать комплекс представлений, связанных с похоронным обрядом, могло продолжать словоупотребление, предшествовавшее гомеровскому.

По собственно семантическим (а не только синтаксическим причинам) эквивалентом современного термина тело не может быть гомер. σῶμα ‘труп’, которое никогда не употребляется по отношению к живому человеку: ‘тело, σῶμα, это — последующее истолкование того, что

⁹⁰ Cp.: Lang J. The concept of Psyche: its genesis and evolution. — Acta ethnographica, 1973, t. 22, 1—2, p. 190 (разбираемое там же использование ψυχή как название души, говорящей с человеком в «Антигоне» Софокла, 317, близко к рассмотренному выше употреблению гомер. θυμός и может быть связано с позднейшим сближением смысла двух этих слов).

⁹¹ Onians R. B. Op. cit., p. 45, 102, n. 7; Snell B. The discovery of the mind, p. 9.

⁹² Garbrach K. A. The scholia on Odyssey λ 506—540. — Eranos, 1978, vol. 76, fasc. 1 p. 7, 10, 11, n. 21 (о тени в нижнем мире).

первоначально понималось как μέλη или γόνα, то есть 'члены'»⁹³.

В свете открытий, сделанных искусствоведами, изучавшими особенности изображения тела человека в архаическом греческом искусстве (в частности, в росписях на вазах) как «собранья» отдельных его членов⁹⁴, значительный интерес представляет вывод, по которому то значение, которое позднее передавалось единым термином σῶμα; у Гомера дробилось на названия его составных частей, сочленений ($\gamma\mu\tau\alpha$), членов и мышц ($\muέλεα$), кожи как поверхности тела ($\chiρός$) и т. п. Некоторые из соответствующих гомеровских терминов являются достаточно древними и восходят к общеиндоевропейским представлениям, для которых, по-видимому, характерна была аналогичная раздробленность всего этого семантического поля⁹⁵.

Разнообразию тех терминов, которым в современных европейских языках могло бы соответствовать как переводной эквивалент слово «сознание» (или в еще более менталистской терминологии «душа»), в древнегреческом отвечает и дробность того семантического поля, которое покрывается противоположным понятием (соответственно термином со значением «тело»). В этом последнем значении у Гомера может использоваться слово δέμας, но только при очень ограниченном круге предикатов типа 'быть маленьким (или большим)' (например, μικρὸς . . . ἔη δέμας 'мал он был телом', Е 801) 'быть похожим на кого-либо' (например, δέμας ἀθηνάτοισιν ὄμοιος τούτοις 'телом на бессмертных был он похож'). В подобных конструкциях δέμας всегда вступает в качестве винительного спецификации (что

⁹³ Snell B. The discovery of the mind, p. 5, 8.

⁹⁴ Krahmer G. Figur und Raum in der ägyptischen und griechisch-archaischen Kunst. Halle, 1931; Snell B. The discovery of the mind, p. 5—6, 83. Ср. строки Пастернака (в «Разрыве»):

Когда бы, человек, я был пустым собраньем
Висков, ладоней, глаз, и плеч, и рук, и щек.

⁹⁵ К проблеме индийских параллелей греческим представлениям о частях тела и соответствующим языковым обозначениям, часть которых тем самым возводится к общегреко-арийскому диалектному периоду, ср., кроме известных исследований Э. Бенвенниста и В. Н. Топорова, уже Esser A. A. M. Die theoretischen Grundlagen der altindischen Medizin und ihre Beziehung zur griechischen. — Deutsche medizinische Wochenschrift, 1935, № 15.

функционально соответствует русскому творительному падежу, как видно и из приведенных примеров). Такое узкое синтаксическое ограничение, наложенное на гомеровское употребление δέμας, не позволяет считать это слово точным эквивалентом термина 'тело' в современных европейских языках⁹⁶.

Тем не менее δέμας у Гомера входит в набор основных терминов, участвующих в описании человека как целого. В этом отношении весьма показательны слова Агамемнона, сравнивающего Хризейду и первую свою жену Клитемнестру. Он находит, что первая не уступает второй ни в чем (A 115): οὐ δέμας οὐδὲ φύην, οὐτ' ἀρ. φρένας οὔτε τι ἔργα 'Ни телом, ни ростом (осанкой), ни умом (φρένες), ни делами'.

Следует подчеркнуть, что в этом ряду термином, обозначающим 'сознание, ум, душу', является φρένες. Уже из приведенного контекста видно, что у Гомера δέμας 'тело' как обозначение каркаса или оболочки человека противопоставляется уму. Последний в этом противопоставлении может обозначаться и посредством νόος⁹⁷.

В эпизоде X книги «Одиссея», где Кирке волшебным жезлом превратила спутников Одиссея в свиней, отчетливо противопоставлено их тело (δέμας), ставшее свиным, и сознание (νοῦς), оставшееся неизменным, как прежде (x 239—240): οἵ δὲ συῶν μὲν ἔχον κεφαλὰς φωνήν τε τρίχας τε καὶ δέμας, αὐτὰρ νοῦς ἦν ἐμπεδός ως τὸ πάρος περ 'У них в самом деле были головы, визги и щетина, как и тела (δέμας) свиней, но ум (νοῦς) был неизменным, таким же, каким он был и раньше' (к сочетанию νοῦς и ἐμπεδός ср. φρένες ἐμπεδοὶ οὐδὲ νοήμα, σ 215).

Выдающийся современный исследователь соотношения сознания и мозга и истории этой проблемы К. Поппер считает приведенное место «Одиссеи» «решающим для доистории и ранней истории проблемы взаимоотношения сознания и тела»⁹⁸. Отмечая, что выступающий в этом месте «Одиссеи» мотив волшебного превращения тела является

⁹⁶ Snell B. The discovery of the mind, p. 5 (там же см. о других гомеровских терминах, входящих в то же семантическое поле).

⁹⁷ Относительно этого термина ср.: Böhme J. Die Seele und das Ich bei Homer. Göttingen, 1929, S. 53, 72 и др.; Snell B. The discovery of the mind, p. 9, 12—14 (попытка определить характер противопоставления νόος и θυμός), 311—312; Darcus S. M. Noos precedes phren in Greek lyric poetry; Idem. The notion of self in Xenophonos and Heraclitus; Onians R. B. Op. cit., p. 82—83.

⁹⁸ Eccles J., Popper K. B. Op. cit., p. 155.

старинным и широко распространенным в сказочном фольклоре (что в данном конкретном случае может быть подтверждено дословным совпадением с аналогичным образом — превращения богиней человека в свинью, запертую в стойле, в новохеттской литературе⁹⁹), Поппер замечает, что «в этом, едва ли не древнейшем из существующих литературных текстов нашей западной цивилизации, отчетливо утверждается, что волшебное превращение тела сохраняет в неприкосновенности тождество самому себе сознания и разума»¹⁰⁰. Из анализа этого места «Одиссеи» Поппер считает возможным сделать заключение, что сходный вывод можно распространить и на волшебные превращения в других произведениях античной литературы и сказочного фольклора (а также можно добавить и те произведения новейшей литературы, которые, как «Метаморфоза» Кафки, следуют той же архетипической схеме). «Поэтому сам человек, сознающий себя, это не искусственное построение картезианской идеологии. Это — универсальный опыт человечества»¹⁰¹.

Соглашаясь с этим важнейшим для истории культуры выводом, стоит в то же время отметить, что и здесь (как и по отношению к рассмотренным употреблениям *θορός*) гомеровские тексты занимают место, промежуточное между открываемой ими современной традицией и замыкаемой ими традицией архаической. Показательно, что термину *θερας* в этом месте предшествует перечисление частей свиней (головы, щетина) и их характеристика (визги), выполненные по архаическому принципу изображения деталей, а не общего целого.

Гомер. *νόος*, *νοῦς* означает 'ум, преследующий определенную цель', 'понимание, предполагающее какое-либо намерение', 'сознание, ставящее перед собой цели'¹⁰². Слово это связано с *νοεῖν* 'видеть', ср. гомеровские употребления глагола типа *Τοῦς δ' Ἔκτωρ ἐνόησε κατὰ στίχας* 'Она

⁹⁹ Иванов В. В. Древние культурные и языковые связи южнобалканского, эгейского и малоазийского (анатолийского) ареалов, с. 39.

¹⁰⁰ Eccles J., Popper K. B. Op. cit., p. 155. — В других случаях у Гомера тело (в его противопоставлении *φρένες* как 'сознанию, разуму', ср. выше о словах Агамемнона) может обозначаться словами *μέγεθος* 'величина, размеры тела', *εἶδος* 'вид, наружность, лицо'.

¹⁰¹ Eccles J., Popper K. B. Op. cit., p. 156.

¹⁰² Onians R. B. Op. cit., p. 83; Popper K. R. Op. cit., p. 155.

увидела Гектора в рядах воинов' (E 590). Особый интерес представляет *figura etymologica νόον . . . νοήσει* (I 104), которая указывает на осознание рапсодом (автором) связей глагола и имени. Вместе с тем самый этот оборот свидетельствует о том, что «мысль перестала быть деятельностью мышления и стала самим обдумываемым предметом»¹⁰³. Употребление νόος, νοῦς у Гомера предполагает обычно понимание ситуации в целом, способность в ней ориентироваться, сознание, наделенное разумом и даже способное сознавать себя самое. Как характер семантики слова, так и его прозрачные этимологические связи внутри самого гомеровского языка определенно указывают на принадлежность его к хронологически наиболее позднему слою во всем рассматриваемом фрагменте гомеровской лексики. Не подлежит сомнению, что именно употребление νόος, νοῦς решительно отделяет соответствующие гомеровские тексты от всей предшествующей традиции и приближает их к современной (поэтому выбор термина «ноосфера» Тейар де Шарденом и Вернадским вполне отвечает духу самого греческого термина).

Для гомеровского понимания νοῦς 'разума' характерно то место в «Илиаде», где речь идет об изготовленных Гефестах из золота девах («роботах»), обладавших разумом (νοῦς). По существу здесь в гомеровском тексте осуществляется переход от мифопоэтической мысли к технологическому рациональному мышлению, основы которого заложены позднейшей греческой наукой.

¹⁰³ Snell B. The discovery of the mind, p. 14.

А. В. ЛЕБЕДЕВ

ΨΥΧΗΣ ΠΕΙΡΑΤΑ

(О денотате термина *ψυχή*
в космологических фрагментах Гераклита 66—67 Mch)

Филологическая герменевтика досократовских текстов не только не отличается той строгостью и акрибией, которая свойственна оттачивавшейся веками в недрах классической филологии критике текста, но и, можно сказать, еще не начинала разрабатываться в качестве осознавшей себя дисциплины; говоря на языке Аристотеля, она еще не возвысилась до уровня универсальной и общезначимой *τέχνη*, но почти целиком определяется индивидуальной *ἐμπειρίᾳ* (и даже просто вкусом и темпераментом) каждого отдельного исследователя¹. Отчасти это объясняется пресловутым «обскурантизмом» и «консервативностью» классической филологии (имеющими, впрочем, и свою хорошую сторону)²: так, например, продолжавшиеся много десятилетий споры и взаимонепонимание относительно «значения» гераклитовского слова *πρόστηρ* в значительной мере проистекали из игнорирования элементарной семантической дистинкции денотата и сигнификата (ср. ВДИ, 1979, № 2, с. 17 и сл.). В нашем же случае, и особенно в случае с Гераклитом, состояние неограниченной герменевтической свободы прежде всего обусловлено фрагментарным характером интерпретируемых текстов и тем способом доведения их до исследователя, который практиковался до самого недавнего времени. Вырванные около двух тысячелетий тому назад из своего естественного контекста они стали «цитатами», вырванные около 100 лет назад из контекста цитаторов, они стали «фрагментами», т. е. (чаще

¹ Автор этих строк также не считает себя *τεχνίτης*, и то, что обобщается ниже, представляет собой всего лишь один-два Bausteine в будущее здание этой герменевтики.

² О том, что потребность в выработке или обсуждении герменевтических методов ощущается теперь на всем пространстве классической филологии, свидетельствует тематика 5-го конгресса FIEC см.: Die Interpretation in der Altertumswissenschaft, Ansprachen zum 5.FIEC-Kongress. Hrsg. von W. Schmid. Bonn, 1971.

всего) отдельными высказываниями или (реже) последовательностями высказываний (а иногда и отдельными словами и словосочетаниями), лишенными какого бы то ни было контекста. Тексты или единицы текста такого рода обладают пониженней (или никакой) сопротивляемостью интерпретатору: в них можно вчитывать все что угодно.

Теоретически идеальный, а практически неосуществимый или чрезвычайно ненадежный способ увеличения сопротивляемости фрагментов и соответственно несвободы интерпретатора — восстановление оригинального гераклитовского контекста (разумеется, в тех случаях, когда он может опереться на античную традицию, пользоваться им необходимо). Но есть и другой, довольно простой, более надежный, и до сих пор почти не использовавшийся метод наложения внешних и общеобязательных ограничений на интерпретатора фрагментов: изучение античных интерпретаций того или иного «фрагмента» и выявление сходствий между ними или «герменевтических изоглосс». Общее правило может быть сформулировано так: если интерпретация одного и того же термина или фрагмента несколькими (двумя или более) античными читателями тождественна, и причем 1) зависимость между ними недоказуема, а 2) сама эта интерпретация не может считаться навязанной философскими или иными взглядами цитаторов, то *opus probandi* должен лежать на том, кто отвергает эту интерпретацию или вступает с ней в противоречие, а не на том, кто ее принимает. Если продолжить аналогию с текстологией, то можно сказать, что интерпретации, основанием которых служит консенсус античных читателей, относятся к интерпретациям, не имеющим под собой такого основания, как «рукописные чтения» — к «конъектурам»: презумпция верности распространяется только на первые.

Строго говоря, все современные интерпретации «фрагментов» представляют собой «герменевтические конъектуры» и должны считаться «незасвидетельствованными» за отсутствием единственного средства их верификации — контекста. С конъектурами их роднит также весьма характерная черта: они либо все — неверные, либо верна только одна, но какая — сказать трудно. Легко понять, что консенсус нескольких независимых античных читателей, для которых интересующий нас «фрагмент» был еще не «фрагментом», а частью связного текста (или, во всяком случае,

частью осмысленно дифференцированного целого, все равно определяющейся контекстом), не только указывает единственное «дозволенное» направление интерпретации, но и в какой-то мере передает ту уникальную информацию об оригинальном контексте, которую иначе пришлось бы добывать с помощью сомнительных интуиций. Иллюстрацию метода «герменевтических изоглосс» на примере важного гераклитовского фрагмента 54 Mch/B90DK (см. ВДИ, 1980, № 1).

Совершенно очевидно также, что любая попытка восстановить оригинальный порядок «фрагментов» (насколько это возможно) должна следовать за этим методом, а не предшествовать ему. Причина, по которой теперь, в 1979 г. (когда библиография работ о Гераклите уже давно превысила читательские способности одного исследователя), приходится объяснять как нечто новое столь понятные вещи, отчасти, вероятно, заключается в том намеренно «критическом», чтобы не сказать недоброжелательном отношении к античным интерпретаторам и излагателям досократовских текстов, которое было характерно и даже стало признаком хорошего тона для досократовских штудий XX в. Нисколько не отрицая огромных заслуг этого направления, научившего нас пробиваться через трафаретную терминологию и проблематику позднейших философских школ и привившего нам вкус к архаической свежести и особой «терпкости» досократовской мысли³, необходимо признать, что оно способствовало распространению заранее пренебрежительного и высокомерного отношения к любой античной интерпретации вообще. Но не только и, быть может, даже не столько оно. Когда читаешь обескураживающие своим многообразием сводки интерпретаций гераклитовских фрагментов за несколько десятилетий, скажем, у Мондольфо или Марковича, то не надо забывать, что авторы этих интерпретаций — пусть даже подчас филологи высшего класса — почти все без исключения рабо-

³ Это относится даже не столько к исследователям, сделавшим из критики античных интерпретаций профессию (Чернисс, Мак-Дайэрмид), мало давшим для реконструкции (критико-аналитическая установка оказалась губительной для синтезирующей герменевтической деятельности, неизбежно включающей в себя элемент творчества и вживания), сколько к тем филологам (типа Райнхардта, Снелля, Гигона), для которых критика была всего лишь средством к «Rückübersetzung ins Archaische».

тали с выборочным собранием Дильтя (согласно своему первоначальному замыслу, представлявшим собой учебное пособие!), в котором тщательно убраны все контексты, параллельные редакции, парадфразы, реминисценции и т. д. (в той или иной форме содержащие интерпретацию), т. е. сделано все для того, чтобы разъединить античную и современную герменевтическую традицию. Для Гераклита началом новой эпохи можно считать 1967 г., когда появилось издание Марковича (ср. итальянский, дополненный вариант 1978 г.; дополнением служит также ценное отдельное издание свидетельств и подражаний Мондольфо и Тарана 1972 г.).

Еще один способ «ограничения свободы» интерпретатора, который применяется ниже при истолковании фр. 67 М. — выделение (там, где это возможно), так сказать, «сигнификативного» уровня высказывания, т. е. тщательное описание его формально-смысловой структуры, жесткие рамки которой сразу же значительно сужают область возможной конкретно-денотативной отнесенности текста и делают невозможными большинство предлагавшихся интерпретаций.

fr. 66 Marcovich = B 36 DK
ψυχῆσι θάνατος ὕδωρ γενέσθαι,
ὑδατὶ δὲ θάνατος γῆ γενέσθαι,
ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται,
ἐκ ὕδατος δὲ ψυχή.

«Душам» смерть — воды
рожденье, воде смерть —
земли рожденье, из земли
вода рождается, из воды —
«душа»⁴.

Кавычки, в которые мы заключили перевод слов *ψυχή*, указывают на его условность и предварительный характер: опережая исследование и пользуясь уже его результатами, мы можем сказать, что перевели — и довольно точно (ср. параллелизм «дуть — душа», *ψύχω* — *ψυχή*) — абстрактный сигнификат и внутреннюю форму слова, которая ничего не говорит нам о его конкретном означаемом. Современная «физиологическая» интерпретация фрагмента («вода»=‘кровь’, «земля»=‘плоть’, так Gigon, Unt., 105; Marcovich, HEM, 361 sq; RE, Suppl. X, 303; Cleve, GPGPh, 60), как и вообще стремление рассматривать его в узких рамках надуманного «учения о душе» (Kirk —

⁴ Неаутентичность группы B 76 DK (=66 e¹, e³, e⁴ M.) и псевдо, фрагмента B 77^a (=66d¹ M.) отчасти предполагается установленной, отчасти окончательно доказывается результатами настоящего исследования.

Raven, 206; Guthrie, HGPh, I, 433), заслуживают не больше доверия, чем эсхатологическое толкование неопифагорейских и неоплатонических авторов (test. 66 d¹—d⁶ M.), знавших фрагмент только по первой строке и, вероятно, из третьих рук: и те и другие были введены в заблуждение плюралисом ψυχῆσι («individual souls», Marcovich) и стали жертвой тривиального понимания ψυχῆ как «человеческой души». Более древние и более внимательные читатели Гераклита — стоики (test. 66 e¹—e⁶ M.; из них e¹—e², e³, e⁴ представляют собой три независимых адаптации), источник Филона (b, также, вероятно, стоический) и орфический имитатор (a¹=226 K, возможно, V века, ср. 1 A 11 DK), зависимость которых друг от друга невероятна и невозможна ввиду различия адаптаций, не сомневались, что во «фрагменте» описывается обще-космический κόκλος γενέσεως (правильно Zeller, PhGr, 1⁵, 676 и прим. 4 «Kreislauf der Elemente»), в котором физиология, т. е. физика микрокосма, может в лучшем случае со-подразумеваться. К этому согласию минимум трех независимых древних читателей фр. 66 у нас имеются серьезные основания прибавить Аристотеля: из двух отождествлений (ψυχή = ἀρχή, ψυχή = ἀναθυμίασις) которые Аристотель приписывает Гераклиту в de an., 405 a 28=A 15 DK=66 f¹ M. первое вполне выводимо и лучше всего объясняется как вычитка из фр. 66: цикл превращения «элементов» здесь начинается с ψυχή ψυχαί, и следовательно, рассуждал Аристотель, ψυχή, по Гераклиту, есть тот первоэлемент и та ἀρχή, «из которой он образует остальные (элементы)», εἴης τὰλλα (sc. ὅδωρ καὶ γῆ!) συνίστημα. В этой связи нельзя игнорировать космологическую интерпретацию гераклитовой ψυχῆ у Аэтия (A 15 DK=66 f³ M.), возможно восходящую к Теофрасту. И, наконец, как мы увидим (см. «экскурс»), был еще один совершенно самостоятельный читатель Гераклита — Энесидем, который также истолковал ψυχῆ во ф. 66 космологически. Таким образом, оставляя без внимания догматический постулат Марковича («Since a teaching on the cosmic soul... is out of the question for H.» — НЕМ, 361), игнорирующего этот мощный консенсус античных читателей, мы можем смело утверждать, что ψυχῆ во фр. 66 обозначает нечто, что может быть совершенно естественно поставлено в один ряд с «водой» и «землей», одно из maxima membra mundi, определить которое — цель нашего исследования.

В стопческих адаптациях фр. 66 к теории «четырех элементов» (бб $e^{1-4}M.$) $\psi\chi\eta$ исчезла и к изначальным $\phi\vartheta\varphi$ и $\chi\eta$ прибавились $\alpha\vartheta\varphi$ и $\pi\bar{o}\varphi$. Вопрос, таким образом, может быть переформулирован так: какой из этих двух терминов, $\alpha\vartheta\varphi$ и $\pi\bar{o}\varphi$, был действительно добавлен и какой представляет собой лишь перевод на более поздний язык изначального $\psi\chi\eta$? Большинство исследователей прошлого и настоящего (разумеется, из признававших неauténtичность В 76) считали и считают, что стоики добавили «воздух» и эксплицировали «душу» как «огонь», хотя сами стоики (как мы увидим ниже) думали иначе. Основанием служит общий тезис о «тождестве огня и души», который (особенно при интерпретации антропологических фрагментов) вот уже по крайней мере 100 лет считается в науке о Гераклите чем-то надежно установленным и почти общепризнанным. Эрвин Роде (*Psyche*, II, 146), Эдуард Целлер (*PhGr*, 1⁵, 704) Герман Дильс (*DK*, *Herakleitos*, pass.), Родольфо Мондольфо (*Heráclito*, 285), Джеки Кирк (*Kirk-Raven*, I. с.), Грегори Властос (*Furley and Allen, Studies*, I, 425), Мирослав Маркович (*HEM*, 360 sq.) — вот неполный перечень лишь некоторых наиболее представительных имен, утвердивших своим авторитетом этот тезис, и нет ничего удивительного в том, что в недавней специальной работе о $\psi\chi\eta$ у Гераклита (М. С. Nussbaum. *Phronesis*, v. 17/2, 1972, p. 155 « $\psi\chi\eta$ or fire-element in man») он даже не обсуждается, а берется как ни у кого не вызывающий сомнений.

На чем же основан этот тезис? Во всяком случае, не на античных свидетельствах: ни во фрагментах Гераклита, ни в древней доксографии отождествление $\psi\chi\eta = \pi\bar{o}\varphi$ explicite не дано, а единственное позднее доксографическое сообщение (бб f⁴, Теодорет, Тертуллиан) не восходит даже к Аэтию и потому не принимается всерьез самими пашими оппонентами (в основе здесь несомненно лежит конструкция $\psi\chi\eta = \alpha\vartheta\varphi$). Прежде всего он основан на некоторых «modern expectations» (выражение Дж. Керфорда), конструкциях и предпосылках, которые все при ближайшем рассмотрении оказываются либо необязательными, либо невозможными. К необязательным относится постулат $\psi\chi\eta = \alpha\vartheta\varphi$ (откровенно у Дильса, *Herakleitos*, ad fr. 45: «Dem Feuer als Allgrinzip ist die Seele wesengleich»; см. Vlastos, I. с. и др.). Но когда мы читаем, что «душа» как «бессмертная часть человека» должна быть тождественна «вечно живому огню» (или нечто подобное,

начиная с Целлера и Дильса), то это просто невозможно. Единственное «свидетельство» о бессмертии «души» у Гераклита — соответствующая вставка Дильса в доксографический текст (A 17, ср. ВДИ, 1980, № 1, прим. 156) — печальный для великого филолога пример влияния благочестия на текстологию: все остальное говорит о том, что Гераклит не знал личного бессмертия или отрицал его, и что концепция человеческой «души» у него была такой же глубоко безличной, как и у его верных учеников — стоиков.

Во влиятельной англо-американской герменевтической традиции (Керк, Гатри, Маркович; Бернет был осторожнее) к этому последнему отождествлению примешиваются еще астральные мотивы: у этих авторов мы постоянно встречаем (незасвидетельствованное и совершенно недозволенное для Гераклита!) сочетание «эфирная душа». Концепция, которая стоит за этим сочетанием («душа» происходит от «небесного, эфирного огня» и возвращается к нему после смерти), связана с равно недозволенной теорией «эфирного огня» (отождествлением πῦρ ἀείζων и «огня» светил; ср. ниже) и опиралась на одно единственное свидетельство Макробия Somn. Scip. 14, 19 (=22 A 15 DK) Heraclitus physicus scintillam stellaris essentiae (sc. animam dixit) (его цитируют Керк, KR, 207, прим. 3 и Гатри, HGPh, I, 481, осторожнее Маркович, НЕМ, 369). Уместно будет напомнить, что после того как Уэст в 1971 г. (EGPhO, 150, п.²) нашел источник Макробия, этот текст навсегда перестал быть свидетельством. Сторонники «эфирной» теории («души» и «огня») не только занесли в требующую исключительной стерильности реконструкцию Гераклита чуждый ему термин αἰθήρ, но и употребляют его в не совсем обычном, во всяком случае, негреческом смысле (ср., например, KR, 200 «the brilliant figure stuff»): греческое αἰθήρ означает ‘воздух’, ‘горний воздух’, ‘горнее небесное пространство’ (но как правило ‘дневное, освещенное пространство’) и не имеет никакого отношения ни к «звездному небу», ни к «небесному огню», ни к «огню» вообще; Аристотель отмечал как исключение отождествление αἰθήρа и πῦр в словоупотреблении Анаксагора (De Caelo 270 b 24). Поэтому Керк (KR, 200) совершенно напрасно пытается подкрепить «эфирно-огненную» концепцию «души» ссылкой на знаменитую надпись V в. в честь воинов, павших при Потидее (Tod 1², 59): αἰθήρ

μὲν ψυχὴς ὑπερβέβατο, τῷρατα δὲ γῆθον. Λιθός означает здесь 'небо' в смысле «воздушного пространства» и не имеет к «огню» никакого отношения. Если исходить из греческого употребления, то «эфирная душа» означает «воздушная душа» (ср. характерные колебания Гатри НГРН, I, 480), а не «огненная». Таковы modern expectations.

Филологически не более корректны, и столь же несостоятельны попытки вывести «огненность» души из самих гераклитовских фрагментов. В краткой формулировке Марковича (RE, Suppl. X, 303, 18) «ψυχή = πῦρ aus frg. 36, 118» (=66, 68M.) Во фр. 68 (=118DK) читаем *καὶ* ψυχή σοφωτάτη *καὶ* ἀρίστη 'Сухая душа — самая мудрая и самая лучшая'. «А́бо́с указывает на огонь», — комментирует Маркович (НЕМ, 377) и выводит отсюда тождество «души» и «огня». Но во фр. 69 (=117DK, сам же Маркович признает изначальную текстуальную близость и смысловую соподчиненность этих двух фрагментов) мы читаем о *ὕγρῃ* ψυχή 'влажной душе' — следует ли отсюда, что Гераклит отождествлял «душу» с «водой»? Сторонники тезиса ψυχή = πῦр не хотят задавать себе этот вопрос, а между тем совершенно очевидно, что πῦр не может становиться *ὕγρῳ*. Совершенно очевидно, что ψυχή есть нечто, что может становиться «сухим», приближаясь к огню или «влажным», приближаясь к воде, не будучи, следовательно, само по себе ни тем, ни другим. То, что макрокосмической моделью и коррелятом этого нечто философу-басилевсу служил эфесский воздух, который то пассовал полуденным зноем или «засухой, сушью», то пропитывался ночной сыростью или порождал из себя «ливень, дождливую погоду» (ср. безусловно аутентичную антитезу *αὐχηρεῖς* — *ἐπομβρίη* I, 140, 13) равным образом несомненно (в этом отношении правильно Gilbert, Rel. 67, Met. 452; Gigon, Unt. 110; Kahn, New look, 199), но вывод о «четырех элементах» у Гераклита, который они делают, неверен и основан на вере в аутентичность (В 76). «Среднее между огнем и водой» *τὸ μεταξὺ πυρὸς καὶ ὕδατος* может быть осмыслено по-гречески также, как *ἀναθυμίασις* 'испарение', и именно так толковали ψυχή Гераклита (очевидно, независимо друг от друга) перипатетики и стоики (66 f¹⁻³M.).

Хотя Керк и Маркович постоянно уверяют нас в том, что говоря *ἀναθυμίασις*, Аристотель и стоики хотели сказать πῦр, для нас очевидно другое: что им ничто не мешало сказать πῦр, если они этого хотели, что *ἀναθυμίασις* есть

феномен sui generis и что различию терминов соответствует различие денотатов: Аристотель никогда не отождествляет πῦρ и ἀναθυμίας и даже «сухую, огнистую, горячую» разновидность «испарения» он называет в лучшем случае «огнем в потенции» (Ind. Ar. 44b 16sq.). Об «испарении» или «дыхании» как архаической концепции «воздуха» хорошо говорил Хайдель (Heidel, Antecedents, 134), и мы заимствуем у него примеры, иллюстрирующие фольклорную концепцию «воздуха» как «дыхания» вод: ε 469 αἴρη δ' ἐκ ποταροῦ φυχρὴ πνέει; Cic., N. D., 2, 10, 27 Ipse enim(aer) oritur ex respiratione aquarum, eorum enim quasi vapor (== ἀναθυμίας!) aer habendus est.

Обратимся ко второму фрагменту, из которого, по мнению Марковича, следует тождество φυχή = πῦр, т. е. к непосредственно интересующему нас фр. 66 (В 36). В НЕМ, 360 Маркович разъясняет, что отождествление это устанавливается на основании «разительного параллелизма» с фр. 53 (В 31). Во фр. 53 описывается происхождение из космогонического первоогня (подробно обосновано в ВДИ, 1979, № 2, с. 16 и сл.) трех космических масс: θάλασσα, πρηστήρ, γῆ. Во фр. 66, напротив, описывается регулярный космологический цикл взаимопревращения трех элементов φυχή, οὐδωρ, γῆ. Ясно, что если здесь есть параллелизм, то πῦр фрагмента 53 в нем участвовать не может, и что коррелятом φυχή в 53 м. может быть только πρηστήρ. В ВДИ, 1979, № 2 с. 17 и сл. было показано, что πρηστήρ 'кузнечный мех' (по сигнификату 'дутель', или 'раздувател огня') — метафорическое обозначение воздуха, заимствованное у Анаксимандра. Сказанного уже достаточно, чтобы надежно установить для φυχή во фр. 66 денотативное значение 'воздух'. То же самое можно установить, исходя из герменевтической изоглоссы: стоический источник Филона (ббв φυχὴ γὰρ οἰόμενος εἶγαι τὸ πνεῦμα, τὴν μὲν ἀέρος τελευτὴν γένεσιν οὐδατος...) — орфический имитатор (α¹ ἐκ τοῦ δὴ φυχὴ οὖλον αἰθέρα ἀλλάζουσα) — Энесидем (см. «Экскурс»). Вопреки постоянным утверждениям, что «стоики добавили ἄήρ к огню (душе), воде и земле» (Marcovich, I. c.; DK I, 168, ad 4; правильно Bollack-Wisman, 235), мы имеем стоическое же свидетельство о том, что стоики понимали φυχή как ἄήρ и, следовательно, добавили (в В 76) πῦр: отсюда следует вывод фундаментальной важности для реконструкции гераклитовой космологии и концепции «огня»,

а именно — что πῦρ ἀεὶς οὐ не участвует в κόκλος γενέσεως (ср. ниже).

Но и этого мало: есть еще третий путь доказательства нашего основного тезиса — лингвистический, исходящий из истории обозначения «воздуха» в греческом языке и сравнительной семантики и независимо от первых двух приводящий к тому же результату. В самом деле, сразу же после установления космологической отнесенности фр. 66 нам становится непонятно, что мешало Гераклиту назвать «огонь» πῦρ, т. е. тем термином, который регулярно употребляется в этом значении в гераклитовских фрагментах и закрепился в греческом языке для обозначения «огня» за много веков до Гераклита? (то же самое нам было непонятно в случае с πρῆτέρον во фр. 53). Напротив, для обозначения «воздуха» в смысле «воздушной субстанции» в греческом языке во времена Гераклита не было стабильного термина — слово ἄήρ стало таким термином только к середине или даже ко второй половине V в., ко времени Анаксагора и Диогена из Аполлонии (так, Louis, *Le sens du mot ἄήρ*, с. 72; принято Шантреном, Chantraine, DELG, 26). Примечательно, что даже творец теории «четырех элементов» — Эмпедокл — употребляет для обозначения «воздуха» почти исключительно слово αἰθήρ (см. Wortindex Кранца s. v. ἄήρ). У предшественников Гераклита — космологов VI века — относительно устойчивым термином для обозначения «воздуха» было πνεῦμα: так у Анаксимандра, Анаксимена (возможно, наряду с ἄήρ), Ферекида и древних пифагорейцев (подробное обоснование будет дано в другом месте). От «воздуха-дыхания» был один шаг к «воздуху-душе» и этот шаг был почти уже сделан Анаксименом, соотносившим в своей системе ПММК (здесь и далее кодируется «параллелизм микро- и макрокосмоса») πνεῦμα космоса и ψυχή человека (13 В 2): оставалось только убрать сравнительный союз и позвать πνεῦμα космоса ψυχή.

Оставалось сделать то, что изначально было сделано самим языком, а между тем этимологические корни ψυχή, вероятно, были еще живыми в греческом языковом сознании, и особенно в сознании такого неутомимого этимологизатора и «вслушивателя» в λόγος, каким был Гераклит (ср. постоянный перевод ‘souffle’ для ψυχή — никак, однако, не объясняемый, у Боллака-Висмана). Параллелизм φύχω — ψυχή, πνέω — πνεῦμα, ἀνίμος, санскр. *áni-ti*

‘дышать’ — *animus*, а; ‘дышать’ — ‘душа’ и т. д. слишком прозрачен для того, чтобы можно было сомневаться в обще-принятой этимологии φυχή («Hauch, Atem» etc. Frisk, GEWb, 2, 1141). Уже давно было замечено, что это исконное этимологическое значение не только не засвидетельствовано литературными текстами, но и не оставил никаких следов уже у Гомера. Семантический процесс, который оказался скрытым полностью от наблюдения в греческом, так как произошел, вероятно, очень рано, протекает у нас на глазах в латинском языке. До тех пор пока в эпоху Цицерона не победил окончательно греческий *aer* и в обозначении «воздуха» существовал разнобой (ср. Ernout—Meillet, 11), одним из таких обозначений была *anima* (см. примеры в TLL, s. v. *anima* II ‘*aer*’). У Лукреция мы не раз встречаем перечни четырех элементов вроде (I, 714) *ignis, terra, anima, imbris*. Традиция этого архаического словаупотребления начинается с «Эпихарма» Энния (Epich. B 49 DK): (*principia mundi*) *aqua, terra, anima et sol*, что небезинтересно ввиду гераклитовских ремиссценций у Эпихарма (Mondolfo—Tarán, ETI, 182—185; хотя в греческом оригинале не обязательно стояло φυχή: например, в цицероновом переводе «Тимея» *anima* передает греч. ἀέρ). Таким образом, если все сказанное выше верно, мы получили для греческого первый засвидетельствованный литературными источниками случай употребления φυχή в том депотативном значении ‘воздух’, которое является регулярным для употребления *anima* в архаической латыни, а это в свою очередь ставит нас перед деликатным вопросом: имеем ли мы у Гераклита дело действительно с остатком архаического (по существу — догоморовского!) языкового узуса, соответствующим вымирающему у нас па глазах архаическому употреблению *anima*, или же это вторичное, sophisticated восстановление этимологического значения, опирающееся на философскую космологию, и сознательная метафора? Ответить на этот вопрос нелегко, возможно тут имело место и то и другое. В пользу первой возможности говорит исчезнувшая из современных словарей, по еще цитированной Этьенном (TGL, vol. 8, p. 1950 в сопоставлении с *anima*) гlossenса Гесихия (Hesych., IV, 315 Schmidt) φυχή ‘πνεῦμα’ и, что особенно существенно, φυχάς· πνεύματα ‘дуновения ветра, потоки воздуха’. Этот плуралис, который нельзя объяснить ни как метафору, ни как изобретение философов, находит

себе точную параллель в употреблении *anima* у Лукреция (5, 1229: *quaesit ventorum... paces animasque secundas*) или Горация (*Carm. 4, 12, 2: inpellunt animae linteum Thraciae*). Именно так — как *πνεύματα* или *πνοή* (ср. *πνοή* в перечне мировых стихий у Эсхила *Ром.* 88), а не как «отдельные человеческие души», и надо понимать удивлявший исследователей (и при любом другом толковании необъяснимый) плюралис *ψυχῆς* во фр. 66/B 36. Только в этом случае объясняется свободная замена плюралиса *ψυχῆς* в начале фрагмента на сингулярис *ψυχή* в конце из соображений ритма: *ψυχαί* ‘дуновения’ и *ψυχή* ‘дунование, воздух’ так же равнозначны как *πνοαί* и *πνοή* или *ὕδατα* и *ὕδωρ* (ср. *pluralis poëticus πόταμοῖς*, *ὕδαта* во фр. 40/B 12, несомненно продиктованный требованиями ритма).

Как объяснить, что у Гераклита оказывается два термина для обозначения «воздуха»: *πρηστήρ* и *ψυχή*? На этот вопрос уже было отвечено: эти термины имеют общий денотат, но принадлежат к различным кодам, т. е. дают нам чистый образец синонимии по денотату. *Πρηστήρ* ‘кузничный мех’ принадлежит к техноморфному коду, связанному с идеей «делания, производства» и обслуживающему план диахронии в космогоническом фр. 53; *ψυχή* принадлежит к биоморфному коду, описывающему (в данном случае) космологическую синхронию в терминах живого организма.

Наше описание семантики *ψυχή* в космологических фрагментах Гераклита, вероятно, останется неполным, если мы не уточним комплекс «душа—дыхание—испарение—воздух» еще одной возможной коннотацией — «воздушное пространство». Ранние греческие космологи (до Эмпедокла) не очень хорошо различали и подчас отождествляли «воздух, испарение» и т. д., с одной стороны, и «пустоту, пространство», — с другой. Это подтверждается не только постоянно цитировавшимся в этой связи свидетельством о древнегиппагорейской космологии (58 B 30 DK; cf. Bignet, EGPh, 109, 186, 194, 229), согласно которому небо «втягивает» извне *πνεῦμα* (*πνοήν*) *καὶ κενόν* но и следующими текстами, быть может, более показательными для отождествления «испарения» и «воздушного пространства». В описании космогонии Анаксимандра у Аристотеля (*Meteor. 355 a 22—25*) в результате выпаривания солнцем первобытного океана: *ἀέρα γενέσθαι καὶ τὸν διον οὐρανὸν αὔξηθῆναι* ‘Образовался воздух (или пар) и увеличилось все

небо'. Расширение сферического небосвода здесь мыслится как «надувание пузыря», и такое сравнение действительно explicite засвидетельствовано в орфической космогонии Апиона (*Orph. fr. 55 Kern*): ὥσπερ γὰρ ἐν ὑγρῷ φιλεῖ γίνεσθαι πομφόλυξ, οὕτως σφαιροειδής . . . συνηλήφθη κύτος 'Подобно тому, как в воде образуются пузыри, так был зачат (?) шарообразный свод'. Величина воздушного пространства внутри пузыря-небосвода прямо пропорциональна количеству испарившегося воздуха, и потому «испарение-воздух» и «мировое пространство» оказываются для архаической мысли тождественными. «Воздух» Гераклит называл ψυχή. 'Пропорция' по-гречески — λόγος. 'Увеличивать' — αὔξειν. Таким образом, если бы Гераклит захотел сказать что-нибудь о расширении воздуха или воздушного пространства, то ему было бы трудно выразить это иначе, чем это выражено во фр. 112/В 115: ψυχῆς ἔστι λόγος ἔαυτὸν αὔξειν 'Воздуху присущ самовозрастающий объем (пропорция)'. Так, вопреки некоторым «современным ожиданиям» от Гераклита метафизических и иных глубин, 112-й фрагмент переносит его в одну историческую перспективу с Бойлем и Гей-Люссаком, а отнюдь не с Хайдеггером и Ницше. Я также не уверен, что упоминаемый в «Авесте» (*Vidēvdāt 19, 16*) в инвокации вместе с Зрваном Māθra Spən̄ta «magically increasing word» (Zaehner имеет сюда какое-нибудь отношение. Очевидно, фрагмент правильно понимали стонки: *Plut. Mor. 1052 C = SVF II 604* ή δὲ τοῦ κόσμου ψυχὴ οὐ χωρίζεται μὲν αὔξεται δὲ συνεχῶς μέχρι ἂν εἰς αὐτὴν καταναλώσῃ τὴν ὥλην.

Так или иначе, по если наша διδός διέγέτειος до сих пор была верной, то мы получили ключ к интерпретации одного из самых темных, трудно- и разноинтерпретируемых фрагментов Гераклита, подчас вынуждавшего исследователей (Гигон) отказаться от всякой интерпретации вообще — фр. 67 М./В 45 DK. Попытаемся, однако, не вносить уже готовое толкование во фрагмент, а прийти к нему как к единственному возможному и необходимому, исходя из самого фрагмента, из описания его формально-смысловой структуры⁵.

⁵ Различные толкования фрагмента, которые здесь нет ни возможности, ни необходимости разбирать, в основном собраны у Марковича (НЕМ, 366—370) и Мондольфо (*Heráclito. Textos y problemas, 285—287=Zeller—Mondolfo*, р. I, v. IV, р. 271 sq.) Можно выделить по меньшей мере 7: 1) психологическое (Спелль,

- (1) ψυχῆς πείρατα ἵνη οὐκ ἀν ἐξεύροτο
- (2) πᾶσαν ἐπιπορειόμενος ὅδον·
- (3) οὕτω βαθὺν λόγου ἔχει.

Если вместе с Уэстом (West, EGPhO, 124 sq.) мы признаем, что «учение Гераклита о логосе» — историко-философский фантом (т. е., что употребление слова *λόγος* у Гераклита не выходит за рамки современного ему общеязыкового узуса), и вместе с Бернетом (EGPh, 138, п. 1, принятто Керком KR, 206; Марковичем НЕМ, 367 и Уэстом EGPhO, 128) согласимся, что *λόγος* *ψυχῆς* во фр. 67 надо понимать не иначе, чем *λόγος* *θαλάσσης* в 53^в М., т. е. как «пропорцию», «меру» или «измерение», то фрагмент, казавшийся Гигону (Ursprung, 237) неразрешимой загадкой, даже независимо от своей денотативной отнесенности приобретет неоспоримое формально-смысловое единство и предельную ясность на сигнификативном уровне (перевод сознательно усиливает связующие коннотации):

- 1) (пространственных) пределов «души» тебе не отыскать,
- 2) в каком бы направлении (пространства) ты ни шел —
- 3) столь глубокое (пространственное) измерение она имеет.

В самом деле, в 1-й строке у *ψυχή* отрицается наличие (или, по крайней мере, достижимость) пространственных границ *πείρατα*, т. е. утверждается, что *ψυχή* есть *ἄπειρον*, нечто безграничное или бесконечное. Во 2-й строке уточняется, что она бесконечна в *всех направлениях пространства*: обычный буквальный перевод «по какой бы дороге ты ни попшел» затемняет существенную идею направления, выраженную пре-

Иегер и др.), согласно которому Гераклит открывает здесь бесконечные глубины духа; 2) космологическое (Гильберт, Мондольфо, Г. Гомперц, Керк, Уэст): бесконечность космической *ψυχή*, обычно отождествляемой с «огнем» (сторонники этого толкования, как правило, очень осторожны и не смелы); 3) мистическое, близкое к 1) (Дильс, Нестле, Вейкос и др.): единение человеческой души с вселенским «Логосом»; 4) панпсихическое (Рамну): границ одушевленности не существует; 5) эсхатологическое (Клеве): душа беспределна во времени, т. е. бессмертна в направлении прошлого и будущего; 6) физиологическое (Маркович): концы души спрятаны в крови (?); 7) парадоксологическое (Френкель): кажущееся маленьkim солнце (фр. 57) — огромно, маленькая душа — бесконечна.

фиксом ἐπι- (правильно Bollack—Wisman, 164); к формулировке ср. Lucret. I, 958 omne quod est igitur nulla regione viagum finitum sit. И, наконец, в 3-й строке сказанное отчасти резюмируется, отчасти поясняется ссылкой на «столь глубокое» (т. е. «бесконечное во всех направлениях») «измерение» или, может быть, просто «объем» (так как «мера пространства»=«объем») «души». Аристотель, у которого θάρος стало уже техническим термином для третьего измерения (Ind. ar. 132 a 52), не был, разумеется, первым греком, осмыслившим пространственную объемность как «глубину». Бесконечность «души» во всех направлениях и ее неизмеримая глубина равнозначны: πᾶσαν и βαθύν перекликаются даже чисто интонационно⁶.

Если принять это формально смысловое единство фрагмента за аксиому, то число возможных толкований резко сократится, и нам останется выбирать между двумя: психологическим и космологическим. О какой ψυχή идет речь? Если о ψυχή человека, понимаемой (ср. фр. 68—69) как субстрат феноменов сознания (в частности, «мудрости» и памяти), то мощный пространственный язык фрагмента — метафорический код для описания «глубин духа», и мы вместе со Снеллем должны говорить о подлинной Entdeckung des Geistes у Гераклита (однако толковать при этом λόγος как мистический ‘логос’, ‘разум’ и т. д. нет никакой возможности: в этом смысле λόγος корректно интерпретируется как μέγεθος в test. 67c M.). Если же ψυχή как и во фр. 66 — обозначение одной из пространственно протяженных космических масс, то фрагмент надо пони-

⁶ Если привнесение пространственной коннотации в λόγος ('объем') покажется кому-нибудь слишком смелым (хотя значение 'объем' идеально работает и в 53^b 'объем моря' и в 112 'самовозрастающий объем' — ср. выше) и он потребует, чтобы мы строго придерживались тривиального словарного толкования 'мера, пропорция', которое на первый взгляд не очень хорошо сочетается с βαθύς, то мы ответим следующее: πλείων λόγος = λόγος ὀπερτερίης (Theogn. 418); βαθύς λόγος = λόγος βαθύτητος (последнюю строку в этом случае надо переводить 'столь велика мера ее глубины'). Другой ответ (возможно, даже более вероятный): толковать βαθύς как 'изобильный'. К логосумере воздуха ср. также такие контексты, как Arist. Meteor. 340a 6—13. К пространственным измерениям души-воздуха ср. D. L. III 67 (Plato) ὥριζετο δὲ αὐτὴν (τὴν ψυχήν) ιδέαν τοῦ πάντη διεστῶτος πνεύματος.

мать буквально, и мы получаем тривиальную сентенцию о бесконечности воздуха (воздушного пространства)⁷.

Было бы крайне сомнительным и недопустимым отклонять возможность психологической интерпретации исходя из теоретического постулата о том, что «общеантичная» концепция души («ориентированная на меру и пропорцию») и «архаическая» концепция души у Гераклита, в частности, никак не могут предвосхищать патристическую идею неисследимых «глубин души» (см. цитаты у Марковича НЕМ 370, прим. 2) или даже новоевропейскую «фаустовскую бесконечность духа». Недопустимым потому, что Гераклит как раз подчас выпадает из «общеантичных» канонов (ср., например, его отношение к трупам — фр. 76 M./96 DK); потому, что младший современник Гераклита Протагор говорил-таки о *βάθος τῆς ψυχῆς* (80 В 11 DK) и потому, что — имея в виду многочисленные схождения Гераклита и ведийской традиции — можно было бы сослаться на следующий, безусловно «архаический», текст из «Чхандогья упанишады» III, 14, 3: «...этот мой атман в моем сердце меньше, чем зернышко риса... Этот мой атман в моем сердце больше, чем земля, больше, чем воздушное пространство, больше, чем небо, больше, чем все эти миры» (цит. по кн.: «Древнеиндийская философия». М., 1972, с. 90; сравнивал Г. Френкель—WF, 248, прим. 2). И все же, поскольку мы видели, что денотатом *ψυχή* у Гераклита (как в макро-, так и в микрокосмосе) было то, что мы сегодня называем «воздухом», т. е. тело, имеющее не метафорическую, а совершенно реальную пространственную протяженность, то ясно, что *opus probandi* должен лежать на том, кто толкует термины *πείρατα, ἥων, ἐπιπορειόμενος, δόδος, βαθύς, λόγος* метафорически, а не на том, кто понимает их *sensu proprō*; когда во фр. 68—69 мы читаем о «сухой душе» мудреца и «влажной душе» пьяного, то это не метафора, а прямое обозначение физической сухости или сырости воздуха-души. Тертуллиан

⁷ Наименее вероятной (хотя и не исключенной ввиду сознательного применения двусмысленности у Гераклита) надо считать возможность одновременного совмещения внешнего (космологического) и внутреннего (психологического) планов в одном высказывании, т. е. возможность двойной денотативной отнесенности его сигнifikативного уровня. В пользу этого высказывался, по-видимому Курц, (Kurtz, Interpr., 211), предлагавший рассматривать фр. 67, 112 в контексте ПММК.

(т. 67b) и «Гномы» Секста (т. 67c М.) не дают герменевтической изоглоссы, так как: 1) ни тот ни другой скорее всего не видел контекста и знал цитату из вторых и третьих рук; 2) оба исходили из христианского понимания *ψυχή*; 3) как указывает Маркович, связь (с) с фр. 67 не беспорна. Напротив, контекст Диогена, возможно, говорит в пользу космологической интерпретации (D. L., IX, 7): εἰρῆκε δὲ καὶ περὶ τῶν ἐν κόσμῳ συνισταρένων πάντων, παθῶν ὅτι τε ὁ ἥλιος ἔστι τὸ μέγεθος οὗτος φαίνεται. λέγει δὲ καὶ ψυχῆς κτλ. Даже если фр. 57 и 67 не представляют собой изначального гераклитовского единства (как полагает Г. Френкель—WF, 271—272), противопоставление ничтожной величины солнца бесконечной «величине» (ср. *μέγεθος* в 67c) «души» едва ли чисто случайно и должно принадлежать хотя бы цитатору Гераклита, который, следовательно, рассматривал фр. 67 в космологическом контексте. Вопреки Марковичу (НЕМ 369), второе δὲ καὶ не может иметь резко разъединительного значения, так как: 1) πάντα πάθη будут в таком случае иллюстрироваться одним единственным примером с солнцем, 2) τε после ὅτι предполагает, что такой пример будет не один. Таким образом, мы получаем возможность подкрепить космологическую интерпретацию герменевтической изоглоссой «источник Диогена — орфический имитатор» (фр. 226 К.), который несомненно знал контекст (ср. *ἀμοιβή* из фр. 54) и закончил парадразу фр. 66 реминисценцией фр. 67 *ψυχὴ ὅλον αἰθέρα ἀλλάζοντα*⁸ (ср. особенно *πᾶσαν ὄδον*), где занимающая «все небо» *ψυχή* не может быть ничем иным, кроме обозначения ‘воздуха’.

В начале V в. до н. э. мысль о безграничности воздуха не казалась такой скучной, как сегодня. Она была открытием молодой ионийской науки, сделанным в Милете самое большее несколько десятилетий назад, она упраздняла стародедовскую картину мира, основанную на Гомере и Гесиоде, и от нее захватывало дух, как сегодня — от метагалактик и черных дыр. Еще в 423 г. Аристофан вкладывает в уста изощренному интеллектуалу Сократу молитву к «неизмеримому Воздуху» (*ἀμέτρητ' Ἄέρ* Nub. 264). В середине V в. Эмпедокл опровергает модную

⁸ Уэст (EGPhO, 150—151) правильно сопоставляет эти слова с фр. 67, но напрасно отрицает отождествление *ψυχή* с *воздухом* в Огрн. fr. 226, 228a: *αἰθήρ* — обычное поэтическое слово для *воздуха*.

теорию как своего рода некритический консенсус предшественников: fr. 240 Bollack=B 39 DK

εἴπερ ἀπείρονα γῆς τε βάθη καὶ δαφιλός αἰθήρ,
ώς διὰ πολλῶν δὴ γλώσσης ἐλθόντα ματαίως
ἐκκέχυται στομάτων ὀλίγου τοῦ παντὸς ιδόντων.

... Будь бесконечны глубины (!) земли и эфир (-воздух)
изобильный,

Как с языка сорвалось и из уст излилось впустую
Многих людей, лишь малую часть Вселенной видавших',

Критика Эмпедокла (согласно Аристотелю) была направлена прежде всего против Ксенофана с его гротескной концепцией «бесконечных корней» земли (21 A 47, B 28), ср. также MXG 976 a 32: ὁ Ξενοφάνης ἀπειρον τὸ βάθος τῆς γῆς καὶ τοῦ ἀέρος φησὶν εἶναι и A 41a: ἥλιον εἰς ἀπειρον προΐεναι. Но почему πολλοί? Если вместе с Боллаком и другими считать, что πολλοί верили в бесконечные γῆς βάθη и δαφιλός αἰθήρ одновременно, то идентифицировать их будет нелегко⁹. Если же πολλοί относятся только к теоретикам «бесконечных глубин воздуха», то ими окажутся почти все предшественники Эмпедокла (кроме Парменида), к которым мы прибавили теперь и Гераклита. В свое время Поль Таннери (P. Tannery, 1895) выдвинул интересную гипотезу, у нас принятую С. Я. Лурье (ОИАН, 41), согласно которой ἀπειρον (читай τὸ ἀπειρον περιέχον) у Анаксимандра было обозначением невидимого воздуха (для которого в греческом языке просто не было устойчивого термина), поскольку ἄήρ он употреблял еще в эпическом значении 'пар, туман' (эта гипотеза отнюдь не отрицает результатов нашей реконструкции в ВДИ, 1978, № 2, с. 44—58, поскольку χρόος и πνεῦμα отнюдь не исключают друг друга в качестве экстракосмического ἀπειρον περιέχον в древнепифагорейской космологии — 58 B 30DK).

⁹ Боллак (Епр. 3/1, 241) толкует πολλοί как 'большинство людей' и видит здесь полемику с фольклорной и мифоэтической мыслью и языком. Но: 1) 'большинство' будет оι πολλοῖ; 2) гомеровское ἀπείρονα γαῖαν указывает только на горизонтальную, а βάθη — только на вертикальную бесконечность земли; ἀσπετος αἰθήρ (П 300) говорит о безграничности в строгом смысле ничуть не больше, чем δαφιλός αἰθήρ самого Эмпедокла; 3) в эпической космологии воздушное пространство не безгранично, а упирается в медные πείρατα небосвода (ср. ниже).

Затем идет ἀπειρος ἄήρ (I, 91, 14. 21; I, 91, 26; I, 92, 2; I, 93, 7;ср. I, 90, 17DK) или, что более вероятно, безграничное, «объемлющее космос» πνεῦμα ‘воздух—дыхание’ (13 В 2) Анаксимена и ничем не отличающееся от него экстракосмическое ἀπειρον πνεῦμα (I, 459, 33DK с сохранением рукописного чтения) древних пифагорейцев (на основании полемики Ксенофана I, 113, 26DK против теории космического дыхания иногда предполагают самого Пифагора, но полемика эта может быть направлена и против Анаксимена).

Итак, у Гераклита было четыре предшественника: Анаксимандр, Анаксимен, Пифагор (?) и Ксенофан, и причем один из них — Анаксимен, не только отрицал наличие пространственных границ πείρατα у воздуха—дыхания, но и в контексте ПММК ставил в соответствие πνεῦμα космоса и φυχή (В 2)¹⁰. Синтезируя эти два тезиса Анаксимена, можно было сказать φυχῆς πείρατα οὐκ ἀν ἔξεύροιο ‘границ души-воздуха тебе не отыскать’, и лишь изысканный архаический стиль Гераклита, с одной стороны, и modern expectations, с другой, скрывали до сих пор от исследователей простой и ясный смысл, который на позднем нормативном языке был бы выражен чрезвычайно непритязательно: ὁ ἄήρ ἀπειρός ἐστιν.

Теперь необходимо внести уточнение в интерпретацию 2-й строки: должны ли мы вкладывать в πᾶσαν... ὅδον такой же строгий смысл, как и в nulla regione viarum Лукреция, т. е. «абсолютно во всех направлениях», или же толковать ее «во всех направлениях видимого (надземного) воздушного пространства» («лазурного Зевса», по слову Гераклита)? Вопрос можно переформулировать так: признавал ли Гераклит (подобно Анаксимандру или древним пифагорейцам) бесконечное воздушное περιέχον, «объемлющее» небольшую и имеющую определенную геометрическую форму Землю со всех сторон, или же он примыкал к менее научной, полународной космологии Ксенофана, по которой верхняя «граница земли» (γαῖης πεῖρας В 28)

¹⁰ Мондольфо (Mondolfo, Infinito, 361, n. 1) предполагал существование связи между В 2 Анаксимена и 67/В 45 Гераклита, но признавался в своей неуверенности и считал вопрос «неразрешимым». Причиной тому несомненно было тождество φυχή = πῦρ, из которого он исходил: «бесконечный» во всех направлениях «вечно живой огонь» — вполне фантасмагорическое представление.

есть одновременно абсолютная нижняя граница воздуха (стало быть — $\psi\chi\eta\varsigma \pi\epsilon\rho\alpha\varsigma$), беспредельного ввысь?¹¹ Иначе говоря: признавал ли Гераклит существование южного небесного полушария? Ответ на этот вопрос может дать только уникальный и труднотолкуемый космографический фрагмент 62 М./В 120DK: $\eta\delta\varsigma \ kai \ \epsilon\sigma\pi\epsilon\rho\alpha\varsigma \ t\epsilon\rho\mu\alpha\tau\alpha$ (ср. $\psi\chi\eta\varsigma \ pi\epsilon\rho\alpha\tau\alpha!$) ή $\text{''}Aρχτος \ kai \ \alpha\ntilde{n}t\epsilon\iota\omega \ t\tilde{\eta}\varsigma \text{''}Aρχτου \ o\delta\rho\varsigma \ a\iota\theta\rho\iota\omega \Delta\iota\omega$ ‘Межи Востока и Запада: Медведица (=северный полюс мира?) и напротив Медведицы — граница ясно-лазурного Зевса (Неба) (=горизонт?)’. Среди множества толкований (см. разбор у Марковича НЕМ, 337—340) мы находим два противоположных ответа на наш вопрос. Шустер и Дильс видели в $o\delta\rho\varsigma \ a\iota\theta\rho\iota\omega \ Delta\iota\omega$ указание на $\dot{\alpha}\nu\tau\alpha\kappa\tau\iota\kappa\delta\varsigma$ $\kappa\dot{\alpha}\kappa\lambda\varsigma$ и южное полушарие. Бернет (EGPh, 135, прим. 5) толковал «границу лазурного Зевса» как «горизонт» (наиболее вероятная гипотеза, не упомянутая у Марковича)¹² и видел в 62-м фрагменте «протест против пифагорейской теории южного полушария». Хотя считать знание Гераклитом южного небесного полушария заведомо невозможным (вместе с Марковичем) нельзя (почему Гераклит не мог знать, если Анаксимандр знал?), точка зрения Бернета

¹¹ В чрезвычайно тонкой и остроумной статье П. Бикнелл (Bicknell, 1966) попытался доказать, что $\dot{\alpha}\rho\chi\alpha\iota$ Анаксимандра и Анаксимена соextensive космосу и отнюдь не выступают в качестве $\dot{\alpha}\pi\epsilon\rho\omega$ $\pi\epsilon\rho\iota\chi\omega$ (для Анаксимена этот тезис защищал уже Стоукс, 1963). Но: 1) примеры из нефилософских текстов, где $\dot{\alpha}\pi\epsilon\rho\omega$ ‘огромный (но конечный)’, ничего не доказывают: мы также можем говорить о «бесконечной очереди», но отсюда не следует, что говоря о «бесконечности Вселенной», мы имеем в виду ее конечность; 2) доксографы тонко дифференцировали $\dot{\alpha}\pi\epsilon\rho\omega$ и $\pi\pi\epsilon\rho\alpha\mu\epsilon\nu\omega$ как атрибуты «начала», и отнюдь не навязывали всем $\dot{\alpha}\pi\epsilon\rho\omega$: ср. замечание Симиликия (Теофраст?) о Гераклите и Гиппаксе (Simpl. Phys., 24, 8): $o\delta \ \gamma\dot{\alpha}\rho \ \dot{\epsilon}\chi\omega\mu\epsilon\omega \ \dot{\alpha}\omega$ $\dot{\alpha}\pi\epsilon\rho\omega \ t\dot{\iota}\theta\mu\epsilon\omega\omega \ a\dot{\alpha}\tau\omega\omega$; 3) если $\pi\epsilon\rho\iota\chi\omega$ Анаксимена В 2 допускает различные толкования, то для Анаксимандра имеется неопровергнутое свидетельство об экстракосмическом $\pi\epsilon\rho\iota\chi\omega$ (I, 84, 2 DK, cf. Arist. DC303b 12). Чтобынейтрализовать его, Бикнеллу приходится, вслед за Целлером, толковать $o\delta\rho\omega\varsigma \ kai \ o\iota \ \dot{\epsilon}\nu \ a\dot{\alpha}\tau\omega\varsigma \ \kappa\delta\omega\omega$ как ‘колеса светил’ (Bicknell, 36), но это толкование раз и навсегда опровергла Юла Кершентайнер (Kosmos, 33 sq.).

¹² В самом деле: 1) $o\delta\rho\varsigma$ означает ‘граница’ ввиду $t\epsilon\rho\mu\alpha\tau\alpha$ (Бернет); 2) $a\iota\theta\rho\iota\omega \ Ze\omega\varsigma$ ввиду параллелей, указанных в LSJ, s. v. $a\iota\theta\rho\iota\omega$ I, 2 и архаических застывших выражений типа *sub Jove frigido*, может иметь своим денотатом только ‘небо’; 3) ‘границей неба’ может быть только линия (или плоскость), но не ‘точка’, и если это не горизонт, то что же еще?

представляется лучше всего обоснованной (ср. прим. 12), так как: 1) Теофраст не нашел у Гераклита никаких указаний на «объемлющее» (I, 141, 31 DK): τὸ δὲ περιέχον ὅποιον ἔστιν οὐ δηλοῖ и никаких высказываний о форме Земли (I, 142, 10 DK): περὶ δὲ τῆς γῆς οὐδὲν ἀποφαίνεται κτλ., что предполагает народную космологию; 2) отрицание воздушного περιέχον и невозможность объяснить восход светил их вращением вокруг Земли привели Ксенофана к экстравагантной теории эфемерных светил-испарений, ежедневно «вспыхивающих и угасающих». Гераклит заимствовал эту теорию Ксенофана и, весьма вероятно, разделял ее предпосылку. Итак, под πᾶσαν ὁδόν надо понимать любую прямую, исходящую от наземного наблюдателя, по которой он может мысленно путешествовать на небо (что подтверждается самой формулировкой).

Реконструировав *чтò* говорится в 67-м фрагменте (сигнifikативный уровень) и *о чём* (денотативный уровень), мы подошли, наконец, к вопросу *для чего* это говорится — назовем этот третий уровень «импликативным», поскольку к нему относятся некоторые импликации высказывания, т. е. то, что в высказывании как раз не «высказано», но «подразумевается» и на что высказывание «наводит мысль» читателя в соответствии с намерением отправителя сообщения, а не в результате случайных читательских ассоциаций. Легко заметить, что отношение денотативного уровня смысла к импликативному повторяет отношение сигнifikативного уровня к денотативному (а также отношение звукового уровня к простейшему уровню смысла — сигнifikативному), т. е. фундаментальное отношение означающего к означаемому. Откуда ясно, что по отношению к импликативному уровню все остальные выполняют служебную, кодирующую функцию, и, следовательно, именно он содержит «сообщение» в строгом смысле слова и составляет конечную цель дешифровки. Стало быть, строго говоря, мы еще и не начинали «читать» 67-й фрагмент. Прежде, чем мы это сделаем, необходимо оговориться, что без знания контекста и при невозможности верифицировать результат методом герменевтических изоглосс реконструкция импликативного уровня не может преодолеть полностью гипотетический характер. Мало того, при такой реконструкции очень трудно бывает разграничить импликации, входящие в сообщение (или даже составляющие собственно сообщение), от импликаций, не входящих в со-

общение, но содержащих ценную информацию о картине мира отправителя сообщения. Последние можно рассматривать как «избыточную информацию» и ни в коем случае нельзя смешивать с результатом «гиперинтерпретации», т. е. просто неправильного декодирования, порождающего псевдо-информацию, которая не только не включалась отправителем в данное сообщение, но и вообще никогда не была фактом его сознания (примером гиперинтерпретации может служить остроумное толкование имени Πυθ-αγόρας у Гераклита Боллаком и Висманом как ‘собиратель слухов по площадям’: почему бы не толковать тогда Εενο-φάνης как ‘светящий чужим светом’, т. е. ‘заимствующий чужую мудрость’ и т. д.; а также почти все, что написано о досократиках Хайдеггером). Но почему вообще надо предполагать для фр. 67 импликативный уровень? Почему не рассматривать его как научно-описательный текст, просто констатирующий факт бесконечности воздуха? Если бы фр. 67 принадлежал, скажем, Анаксагору, мы бы так и сделали, но у Гераклита нет научно-описательных высказываний, и поверить в то, что фр. 67 — образец чистой *ἱστορίης* и *πολυμαθίης* почти невозможно: он должен нечто *σημαίνειν*, и мы вправе предполагать следующие полемические (1) и метафизические (2) импликации.

1) Полемические импликации фр. 67. Еще одно разоблачение мнимой мудрости Гомера и Гесиода. «Медный» (Р 425), «многомедный» (Е 504) или «железный» (ο 329, ρ 565) небосвод Гомера, представляемый, вероятно, как металлическая полусфера, покрывающая землю (и, следовательно, ограничивающая надземный воздух «во всех направлениях»), — абсурдная выдумка: путешествующий в любом направлении воздушного пространства никогда не наткнется на медные или железные *πείρατα*. «Учитель большинства» Гесиод (*Theog.* 722 sq.) берется даже вычислять точное расстояние «от неба до земли»: оно равно 9 дням полета медной наковальни (*«simplicissima ratio definientis locorum intervalli»* — Wolf ap. West, *Hesiod's Theogony*, p. 359) и чуть ниже (*Theog.* 737) мы читаем об *օραχού πείρατα*, но это такое же бессвязное бормотание спящего, как и вся «Теогония» — *λόγος* воздуха бесконечно велик и его глубина неизмерима. Отметим, что сама формулировка мысли во фр. 67 перекликается с пассажами Гомера и Гесиода на аналогичную тему: Θ 478 οὐδ' εἴ κε τὰ νείata πείραθ' ἵκηαι γαῖης καὶ ποντοῦ... (481) βαθὺς (!) δέ τε Τάρ-

ταρος ἀμφίς; Hes. Th. 740 χάσμα (=пространство) μέγ', οὐδέ κε πάντα τελεσφόρου εἰς ἐνιαυτὸν οὐδᾶς ἵκοιτ' κτλ. Гераклит превзошел Ксенофана (16 М./В 40), но в борьбе против более опасных соперников, Гомера и Гесиода, Ксенофан оказался замечательным союзником, у которого можно было перенимать готовые полемические приемы, подрывающие авторитет «мудрейших эллинов». Показательно, что Бернет (EGPh, 125) независимо от нашего хода исследования, считал ксенофанову теорию «бесконечных глубин» земли и воздуха специально направленной против Гомера и Гесиода: «The story of Ouranos and Gaia was always the chief scandal of the Theogony, and the infinite air gets rid of Ouranos altogether». Таким образом, на импликативном уровне фр. 67 означает, в частности, что «Гомер и Гесиод — лжецы и невежды».

2) Метафизические импликации фр. 67 и 66¹³. То, что воздух не имеет *πείρατα*, означает прежде всего, что он ничем извне не ограничен: τὸ ἄπειρον = τὸ ὑπὸ μηδενὸς περιεχόμενον, согласно формулировке Корнфорда. Следовательно, φυχή Гераклита не может находиться внутри какого-либо περιέχον. Для всех милетцев может быть сформулирован закон (ср. Античная балканистика З. Предварительные материалы. М., 1978, с. 34): ἀρχή в космогонии и τὸ ἄπειρον περιέχον в космологии совпадают (этот закон был сформулирован для «большинства натурфилософов» уже Аристотелем в Phys. 203 в 6 sq., но исследователи с каким-то странным упорством видели в словах Аристотеля свидетельство об особом ἄπειρον Анаксимандра, ср. ВДИ, 1978, № 1, с. 45 сл.). Автоматически применяя эту формулу к Гераклиту, исследователи иногда поступируют для него беспредельный экстракосмический πῦρ περιέχον (см., например, Guthrie, HGPh, I, 470 sq.; Marcovich, RE, Suppl. X, 294).

Если наша интерпретация фр. 67 верна, то он как раз имплицирует отказ от милетской космологической модели, от отождествления ἀρχή и ἄπειρον περιέχον (τὸ ἄπειρον Гераклита — ‘воздух’, а не ‘огонь!’) и переход к совершенно новой концепции: «огонь» не есть нечто внешнее по отношению к космосу, как ἀρχαι милетцев, он не περιέχον и не περικείμενον, а — впервые — исключительно ὑποκείμενον

¹³ Вполне возможно, что эти импликации не входят в сообщение и представляют собой избыточную информацию.

(ср. идею субстрата во фр. 77/67 DK), и только отсюда можно понять, почему Гераклит отождествлял πῦр и κόσμος (фр. 51/B 30), ἔν и πάντα (фр. 25/B 10, 26/B 50). Как сказал бы Аристотель, космос Гераклита сделан «из всей материи» (εἰς ἀπάσης τῆς ὅλης — DC 278 a 27), за его пределами нет «вечно живого» космогонического огня, который мог бы служить строительным материалом для других миров. Отсюда принципиальная невозможность для Гераклита милетской идеи множественности миров: ἐναὶ εἴναι κόσμον, как правильно эксплицировал Теофраст (ар. D. L. IX, 8) собственные слова Гераклита (фр. 51): κόσμον ... τὸν αὐτὸν ἀπάντων (правильно test. 51a τὸν εἰς ἀπάσης τῆς οὐσίας, test. 51h κόσμος εἰς εἰς ἀπάντων, менее вероятна гносеологическая интерпретация Властоса, Marcovich, НЕМ, 269). Но если из фр. 67 мы узнали, что «огня» нет вне космоса, то фр. 66 (и 53) столь же неопровержимо свидетельствует о том, что его нет и в космосе: космос Гераклита состоит из трех «элементов» — воздуха ($\psi\chi\eta$, πρᾶτος), воды и земли (к персонификации этой троицы в изобразительном искусстве см., например, Baumeister, DKA, I, 579, Abb. 621), взаимопревращение которых во фр. 66 образует замкнутый круг, исключающий участие в нем «огня» (под «огнем» мы, разумеется, понимаем только то, что сам Гераклит называл πῦр!). Где же тогда «огонь»? Если бы мы спросили об этом Гераклита, то он изрек бы нам в ответ фр. 8: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ ‘природа любит прятаться’ (возможность физической интерпретации φύσις отнюдь не исключена ввиду фр. 59) или что-нибудь вроде: «Огонь нигде, ибо он везде, а везде, ибо нигде». В устах Аристотеля этот же ответ потерял бы всякую парадоксальность: «Огонь δυνάμει — везде, а ἐνεργείᾳ — нигде». Фр. 66 опять и даже с еще большей настоятельностью приводит нас к идее субстрата. Фр. 66 содержит раннюю формулировку того, что впоследствии было названо «законом сохранения вещества» и экспликацию этого концепта, за которым впоследствии закрепился технический термин ὑποχείμενον. В самом деле, «смерть» одного «элемента» оказывается «рождением» другого только благодаря тому, что в круговороте эфемерных «элементов» присутствует нечто, не подлежащее ни рождению, ни смерти¹⁴, и в момент

¹⁴ Еще одно, независимое доказательство того, что отождествление φύσις = πῦр для фр. 66 абсурдно: мог ли Гераклит говорить

«смерти» одного «элемента» перетекающее и переплавляющееся в другой, давая ему «рождение» (в отличие от современных толкователей абсолютно правильную интерпретацию дал Филон de aet. m. 111 = t. 66 в М.: ψυχὴν γὰρ οἰόμενος εἶναι τὸ πνεῦμα, τὴν μὲν ἀέρος τελευτὴν γένεσιν ὄδατος, τὴν δὲ ὄδατος γῆς πάλιν γένεσιν αἰνίττεται· θάνατον οὐ τὴν εἰς ἄπαν ἀγαίρεσιν ὄνομαζων, ἀλλὰ τὴν εἰς ἔτερον στοιχεῖον μεταβολήν 'Считая душу дыханием, он намекает на то, что смерть воздуха — рождение воды, а смерть воды — рождение земли, причем «смертью» он называет не абсолютное уничтожение, а превращение в другой элемент').

Другое, независимое исследование (ВДИ, 1980, № 1), имевшее совсем другую отправную точку, привело нас к выводу, что тот же самый смысл — «закон сохранения материи» и будущий концепт ὑποχείμενον — пока еще в наглядно-образной форме, а не в отвлеченной формулировке, выражен во фр. 54/B 90 DK («огонь : все = золото : золотые изделия»). Теперь эти два фрагмента проясняют друг друга: невидимый и неизменный субстрат фр-та 66 — это «огонь—золото» фр-та 54; πάντα фр-та 54 (как и предполагалось в ВДИ, 1980, № 1) имеют своим денотатом не «все индивидуальные вещи», а *maxima membra mundi*, т. е. воздух, воду и землю фр-та 66. Оба фрагмента образуют нерасторжимое смысловое единство: фр. 54 выражает закон в общем виде, фр. 66 дает его конкретную расшифровку. И вот теперь нам впервые становится понятно, почему фр. 54 и 66, между которыми современные исследователи не видели связи, древними читателями Гераклита осознавались как единое целое и нередко контаминировались в парафразах: см. прежде всего OF 226 = 66 a¹ М.: ἔστι ὄδωρ ψυχῇ θάνατος δ' ὄδάτεσσιν ἀμοιβή καὶ — и ср. постоянное ассоциирование мотива 'амоибή с восхождением и исходением элементов (описанном во фр. 66): Cic. de nat. deor. II 84 = t. 33d¹ M. vicissitudine = ἀμοιβῇ; Philo, de aet. m. 109 = t. 54c² M. ἄνω καὶ κάτω ἀμείβοντα (τὰ στοιχεῖα); Luc. Vit. auct. 14 = t. 54 c⁴ M. ἄνω καὶ κάτω ἀμειβόμενα cf. Hippocr. de victu I 5; Plotin. IV 8 = t. 54 c³ Mch. ἀμοιβάς τε . . . ὄδον τε ἄνω κάτω. Такое обилие параллельных контаминаций (составляющих «симпарафразовую

о «смерти вечно живого огня» (ψυχῆς: θάνατος)?! Эту трудность осознает, но отнюдь не разрешает Verdenius, Kephalaion (1975), р. 1 sq.

изоглоссу») позволяет нам с большой степенью вероятности утверждать, что фрагменты 54 и 66 первоначально составляли не только смысловое, но и текстовое единство (изучение параллельных контаминаций или симпафразовых изоглосс должно стать основным методом при любой попытке реконструировать изначальную последовательность фрагментов Гераклита). Дополнительным рефлексом изначального комплекса 54+66 может служить Plat. Tim. 50 a5—c6, cf. 49 b7—c7 (особенно 49c1 τηχόμενον) (с добавлением 4-го элемента — огня) и Arist. De Caelo 298 b 29 ...οι δὲ τὰ μὲν ἄλλα πάντα γίνεσθαι τε καὶ ρεῖν, εἶναι δὲ παγίως οὐθέν, ἐν δέ τι μόνον ὑπομένειν, εἴς οὖ ταῦτα πάντα μετασχηματίζεσθαι πέφυκεν· ὅπερ ἔοικασι βούλεσθαι λέγειν ἄλλοι τε πολλοὶ καὶ ‘Ηράκλειτος δὲ Ἐφέσιος.

В самом деле, если «нечто одно, пребывающее» в круговороте взаимоперетекающих элементов — не πῦр, то что же еще? Имея в виду исключительную информационную емкость фрагментов Гераклита, следует оговориться, что «закон сохранения» и идея субстрата — отнюдь не последний и не высший уровень смысла во фр. 66: на этом уровне Гераклит всего лишь повторяет одного из своих милетских предшественников (Анаксимандра)¹⁵, но и здесь милетская теория лишается самодовлеющего характера научной истины и превращается из означаемого в означающее для высшего, метафизического уровня, на котором (выражаясь в терминах семиотики)¹⁶ нейтрализуются оппозиции Тождественного и Иного, бытия и становления, покоя и движения, и — explicite — «рождения» и «смерти». Медиатором «рождения» и «смерти» — как, очевидно, и универсальным медиатором всех космических противоположностей у Гераклита (ср. фр. 77/67) — выступает «огонь».

Результаты этого исследования могут иметь далеко идущие последствия для реконструкции гераклитовской космологии (в широком смысле) в целом и для интерпретации ряда отдельных фрагментов в частности. Мы не можем развивать здесь все новые возможности, которые дает реинтерпретация термина φυγή, и поэтому ограничимся

¹⁵ Ср. D. L. II, 1 = 11 В 6, 3 Colli: «части изменяются, а целое неизменно». «Воздух, вода и земля» фр. 66 вполне могут быть подлежащим к διδόσαι δίκην καὶ τίσιν ἄλληλοις τῆς ἀδικίας (12 В 1 DK).

¹⁶ К семиотическому анализу Гераклита см. пионерскую работу В. Н. Топорова (1967).

кратким указанием на некоторые, наиболее очевидные следствия.

Следствия для гераклитовской концепции «огня» (наиболее существенные и разрушительные для многих существующих реконструкций космологии Гераклита). Теория «эфирного (небесного) огня» (Керк—Гатри—Маркович), впрочем, и так не имевшая опоры в источниках, теперь теряет право на существование. Нет никаких свидетельств о том, что испарения, собирающиеся в небесных *σκάφαι*, Гераклит называл πῦρ: следовательно, мы вообще не имеем права говорить о «небесном огне» у Гераклита. Пур Гераклита весьма далек не только от «небесного», но и вообще от эмпирического, фольклорного и мифологического¹⁷ «огня». Пур стоит по ту сторону «рождения» и «смерти» трех эфемерных «элементов» — «души-воздуха», «воды» и «земли»; стало быть, он не рождается и не умирает, и мы впервые ясно понимаем смысл эпитета *ἀείζωον*.

Трудностей гераклитовской концепции «огня» («огонь» — универсальная субстанция трех элементов, и в то же время — один из этих элементов!), заводивших исследователей в тупик (см., например, Kirk, HCF, 348; cf. Vlastos, FA, 422), отныне не существует, или же они должны рассматриваться как *reductio ad absurdum*, и без того многократно опровергнутой точки зрения. Наконец, проблема *ἐκπύρωσις*, возможно, потребует пересмотра.

Теология. Было бы заманчиво увязать πάντων κεχωριζόμενον (фр. 83 = В 108) с трансцендентностью «огня», но для этого нужно еще доказать тождество *σοφόν* = πῦр (ср. West, EGPho, 144).

Фр. 56 a b = 84 a b = Plotin. IV 8. μεταβάλλον ἀναπαύεται (sc. τὸ Πῦρ)... κάματός ἔστι τοῖς αὐτοῖς (sc. ψυχῇ, —ῇσι, ὕδατι, γῇ) μοχθεῖν καὶ ἀρχεσθαι. Если подлежащее к *ἀναπαύεται* действительно πῦр (Дильс, Маркович), то *αὐτοῖς* указывает на троицу элементов из фр. 66, и весь фрагмент

¹⁷ Ср. замечание В. Н. Топорова (указ. соч., с. 2042): «...особая отмеченность огня нарушает симметричность отношений с другими элементами и в известной степени ослабляет старое противопоставление огня воде, более четко засвидетельствованное в мифологической традиции». Но я не уверен, что и фр. 53/31 свидетельствует о полярных отношениях между «огнем» и «водой» (см. схему ВДИ, 1979, № 2, с. 17).

в целом повторяет комплекс 54 + 66: «огню» «утомительно подчиняться одним и тем же» элементам, и он постоянно перетекает из одного в другой, находя в этом движении и изменении «покой». И действительно, Плотин контаминирует 66 с ἀφοιβαῖ фр. 54 и «путем вверх вниз» элементов! Теперь понятно и почему Плотин видел в 56 «восхождение и нисхождение души»: он просто не понял архаического значения φυχή во фр. 66 (ср. особенно pl. φυχάς в т. 56а²); ср. ошибочную, эсхатологическую интерпретацию фр. 66 неоплатониками в test. 66 d¹⁻⁶ М.

Фр. 40 = В 12 Перестает быть загадкой фраза καὶ φυχαῖ ἀπὸ τῶν ὑγρῶν ἀναθυμιῶνται после фрагмента о «потоке»: уже Зенон не понял pluralis poëticus φυχῆσι. Маркович вполне корректно видит в ней реминисценцию (66f²) слов ἐκ ὕδατος δὲ φυχή фр. 66, которые, как мы видели, означают 'из воды рождается воздух', т. е. описывают одну стадию круговорота элементов, тождественного с космическим «потоком». Не исключено, что фр. 40 и 66 были близки в тексте Гераклита.

Психология и эсхатология. Раз «огонь» находится по ту сторону «рождения» и «смерти», не означает ли достижение «душой» аскета огненной «сухости» (фр. 68) выхода из κόχλος γενέσεως и обретения (безличной) «вечной жизни» в результате слияния с πῦρ ἀείζωον? Во всяком случае, в текстах «орфических» золотых пластинок «душа» покойника, «вырвавшаяся из круга» перерождений (4 А 65 Colli), называет себя «сухой» αὕη (4 А 62—64, 70, 72 Colli). К новым, поразительным сходлениям Гераклита и орфиков см. Русева, 1978. Φυχή σοφωτάτη, вероятно, означает 'душа, наиболее близкая к тῷ σοφῷ, т. е. к богу'.

ЭКСКУРС: ЭНЕСИДЕМ О ГЕРАКЛИТЕ

Попутно мы разъяснили одну историко-философскую загадку: утверждения Энесидема, что 1) Гераклит принимал за ἀρχή 'воздух' (ἀέρ) (Sext., adv. math. X 233, cf. IX 360) и что 2) «воздух», в свою очередь, тождествен с мировым «разумом» (А 16 = 116 М.), который мы «втягиваем при вдохе». Первый тезис можно вывести как из фр. 66, так и из фр. 67. Энесидем был достаточно хорошим филологом, чтобы понять (как понимал Филон), что φυχή обозначает 'воздух'. И если фр. 66 при этом истол-

ковать космогонически (как сделал уже Аристотель, ср. выше), то «началом» Гераклита окажется «воздух». Фр. 67 подтверждает этот вывод, поскольку здесь «воздух» — *τὸ ἀπειροῦ*, а *τὸ ἀπειροῦ*, согласно милетско-анаксагоровской модели космоса, есть *ἀρχή*. Но, подобно многим современным филологам, Энесидем ошибочно истолковал *λόγου ἔχει* фр. 67 как ‘обладает разумом’. Так, *φυχή* ‘воздух’ стала ‘материальным логосом’, вводившим в заблуждение многих современных исследователей. Ближайшей параллелью для этой реконструкции Энесидему могла служить *νότης* ‘воздуха’ у Диогена из Аполлонии, и, кроме того, к отождествлению «всеобщего разума» и «воздуха» располагала общность эпитетов: ср., например, Parmenid. B 11,2 *ξυνός αἰθήρ*; Menandr. fr. 740,7 Körte «*ἔσπασας τὸν ἀέρα τὸν κοινόν*», *ἴνα σοι καὶ τραγικώτερον λαλῶ..;*; cf. A16 = I, 148, 10 *τοῦτον οὖν τὸν θεῖον (καὶ κοινόν) λόγου δι' ἀναπνοῆς σπάζαντες*. Интересно, что фр. 67, согласно гипотезе Марковича (НЕМ, 366), сохранился именно благодаря Энесидему.

ЛИТЕРАТУРА

- Baumeister A. Denkmäler des klassischen Altertums, Bd. I. München und Leipzig*, 1885.
- Bicknell P. J. ΤΟ ΑΠΕΙΡΟΝ, ΑΠΕΙΡΟΣ ΑΗΡ and ΤΟ ΠΕΡΙΕΧΟΝ. Acta classica* (1966), p. 27—48.
- Bollack J. et Wisman H. Héraclite ou la séparation*. P., 1972.
- Bollack J. Empédocle*, vol. 1—3. P., 1965—1969.
- Burnet J. Early Greek philosophy*. L., 1920.
- Chantry P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. P., 1968.
- Cleve F. The giants of the Pre-Sophistic Greek philosophy*, vol. I. Den Haag, 1969.
- Colli G. La Sapienza greca*, Adelphi. Milano, vol. I (1977), vol. II (1978).
- Diels H. Herakleitos von Ephesos*, B., 1901.
- Diels H. Die Fragmente der Vorsokratiker*^{8—13}. Hrsg. v. W. Kranz, Bd. I—III. Dublin/Zürich, 1968.
- Ernout A. et Meillet A. Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*⁴. P., 1959.
- Fränkel H. Wege und Formen des frühgriechischen Denkens*. München, 1968.
- Frisk Hj. Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Bd. I—III. Heidelberg, 1951—1972.
- Gigon O. Untersuchungen zu Heraklit*. Leipzig., 1935.
- Gigon O. Der Ursprung der griechischen Philosophie*. Basel, 1968.
- Gilbert O. Die meteorologischen Theorien des griechischen Altertums*. Leipzig., 1907.
- Gilbert O. Griechische Religionsphilosophie*. Leipzig, 1910.

- Guthrie W. K. C. A history of Greek philosophy, vol. I. Cambr., 1966.
- Heidel W. The antecedents of greek corpuscular theories. — Harvard Studies in Classical Philology, 1911, p. 111—172.
- Kahn Ch. A new look at Heraclitus. — American Philosophical Quarterly, vol. 1, Nr. 3, July, 1964, p. 189—203.
- Kern O. Orphicorum fragmenta. Berolini, 1922.
- Kerschensteiner J. Kosmos. München, 1962.
- Kirk G. S. Heraclitus. The cosmic fragments. Cambr., 1968.
- Kirk G. S. and Raven J. E. The Presocratic philosophers. Cambr., 1966.
- Kurtz E. Interpretationen zu den Logos-Fragmenten Heraklits. Hidesheim, 1970.
- Лебедев А. В. АРХИ и ТО ПЕРИЕХОН у досократиков. — Антична балканстика 3. Предварительные материалы. М., 1978.
- Лебедев А. В. ТО АПЕИРОН: не Анаксимандр, а Платон и Аристотель. — Вестник древней истории, 1978, № 1, с. 39—54; № 2, с. 43—58.
- Лебедев А. В. ΦΗΓΜΑ ΣΥΜΦΥΣΩΜΕΝΟΝ. Новый фрагмент Гераклита (Реконструкция металлургической метафорики в космогенических фрагментах Гераклита). — Вестник древней истории, 1979, № 2, с. 3—23, 1980, № 1.
- Liddell H. G., Scott R. et alii. A Greek-English lexicon. Oxf., 1973 (LSJ).
- Louis P. Sur le sens du mot ΑΗΡ chez Homère. — Revue de philosophie, t. XXII (74), 1948, p. 63—72.
- Лурье С. Я. Очерки по истории античной науки. М.—Л., 1947.
- Marcovich M. «Herakleitos». — In: PWRE, Suppl., Bd. X (1967), col. 245—320.
- Marcovich M. Heraclitus. Ed. Major. Merida (Venezuela), 1967.
- Marcovich M. Eraclito. Frammenti. Firenze, 1978.
- Mondolfo R. Heráclito. Textos y problemas de su interpretación. México, 1971.
- Mondolfo R., Tarán L. Eraclito. Testimonianze e imitazione. Firenze, 1972.
- Nussbaum M. C. Ψυχή in Heraclitus. Phronesis, 17 (1972).
- Rohde E. Psyche, Bd. I—II. Freiburg, 1898.
- Русева А. С. Орфизм и культ Диониса в Ольвии. — Вестник древней истории, 1978, № 1, с. 87—104.
- Stephanus H. et Dindorf L. Thesaurus linguae graecae. P., 1831.
- Tannery P. Une nouvelle hypothèse sur Anaximandre. — In: Mémoirs scientifiques, vol. VII. P., 1925, p. 187—194.
- Топоров В. Н. К истории связей мифopoэтической и научной традиции: Гераклит. — В кн.: To Honor R. Jakobson. The Hague — Paris, 1967, p. 2032—2049.
- Verdenius W. J. Heraclitus' conception of fire. — In: Kephalaion, Assen, 1975, p. 1—8.
- Vlastos G. On Heraclitus. — In: Furley D. J. & Allen R. E. Studies in Presocratic Philosophy. L., 1970, vol. I, p. 413—429.
- West M. L. Early Greek philosophy and the Orient. Oxf., 1971.
- West M. L. Hesiod's theogony. Oxf., 1966.
- Zeller E. Die Philosophie der Griechen⁵, Bd. 1. Leipzig, 1892.
- Zeller E. & Mondolfo R. La filosofia dei greci, p. 1, vol. IV. Firenze, 1967.

В. Н. ТОПОРОВ

ЕЩЕ РАЗ О ДР.-ГРЕЧ. ΣΟΦΙΑ:
ПРОИСХОЖДЕНИЕ СЛОВА
И ЕГО ВНУТРЕННИЙ СМЫСЛ

Трудно найти другое слово, которое так полно и ярко освещало бы структуру античного Космоса и позволяло бы так органично проникнуть в глубины архаичного мифо-поэтического сознания древних греков, как др.-греч. *σοφία* (*σοφήν*). Если принять во внимание, что это слово и стоящее за ним понятие-мифологема далеко вышли за хронологические и концептуальные пределы античности и были введены в контекст духовной культуры христианства, где они обогатились новыми смыслами и обрели новые референционные связи (что, между прочим, привело к оживлению и усилению некоторых смыслов, жестко связанных с первоначальной семантической мотивировкой слова), то едва ли кто-нибудь решится возражать против отнесения этого слова и соответствующего понятия к числу ключевых и основоположных в европейской и ближневосточной духовной культуре на протяжении последних трех тысячелетий.

Как ни странно, само это слово, несмотря на то, что к его анализу обращались бесчисленно часто, остается совершенно неясным с точки зрения его семантической мотивировки и, следовательно, этимологическим закрытым (а для слова, относящегося к сфере обозначения духовных ценностей, где к тому же оно занимает особое место, эта лакуна настолько ощутима, что мы лишаемся чего-то неизмеримо большего, чем обладание верной этимологией слова). В самом деле, оба новейших этимологических словаря дают безоговорочно негативный ответ, распространяя его и на все до сих пор имевшиеся предложения по связи *σοφία* с другими потенциальными соседями этого слова внутри древнегреческого языка или на широком поле индоевропейских языков¹. Два препятствия — σ- перед гласным в анлауте

¹ Ср.: «Unerklärt. Erfolglose idg. Deutungsversuche bei Bq.» (*Frisk* 2, S. 755); «Pas d'étymologie. Ni un rapprochement avec

и полная неясность семантической мотивировки слова внутри древнегреческого усугубляют трудности анализа этого слова уже с самого начала. Они же объясняют и ту ситуацию, при которой ни одно из существующих объяснений слова не внушает доверия или хотя бы надежд на их реабилитацию в будущем. Это положение составляет резкий контраст с прозрачностью и, так сказать, естественностью, простотой (актуальной или научно-лингвистической) языкового выражения понятия «мудрость» в других традициях, о чем можно составить представление по таким образцам, как лат. *sapientia* ‘мудрость’ (‘благородумие’, ‘рассудительность’) при *sapio* ‘иметь вкус’, ‘быть рассудительным’ (ср. *sapor* ‘вкус’) из и.-евр. *sap- ‘пробовать на вкус’, ‘вкусить’; или слав. **m̥drostъ* (ср. авест. *mazdra* ‘мудрый’, лит. *mañdras,-ūs* ‘бодрый’, лтш. *muôdrs* и т. п., а также др.-инд. *máñas* ‘мысль’ и др.), восходящее к и.-евр. **men-*, обозначающему особый вид ментального возбуждения (ср. слав. **m̥eniti* ‘думать’, ‘помнить’, др.-греч. μέμνονται ‘сила’, ‘гнев’, ‘ярость’, ‘бешенство’, но и ‘намерения’, ‘мысль’/ср. μνήσις, лат. *meminī*, готск. *man* и т. п.); или нем. *Weisheit* ‘мудрость’ при *wissen* ‘знать’; или др.-инд. *prajñā* ‘мудрость’ (: тибетск. *śes-rab*, ср. *śes-pa*) при *jñā-* ‘знать’, *jānāti* (ср. русск. ‘знать’), в конечном счете связанным с *jan-* ‘рождаться’, *jánati* и т. п.

Уже в V в. до н. э. слово *σοφία* было непрозрачно даже для людей с тонким языковым чутьем, склонных задумываться над вопросом о внутриязыковых связях слов, что и подтверждается как ни на что не претендующими квазиэтимологическими объяснениями *ad hoc* типа еврипидовского *σοφὸν τὸ σαφές* ‘мудрое — ясно’², так и тавтологиче-

σάφη, ni un rapprochement avec Σίσυφος de donnent satisfaction» (*Chantraine 4*, p. 1031). Только из добросовестности стоит привести отсутствующую в указанных словарях старую этимологию Бругмана — из и.-евр. **t̥wogʰhos* ‘ тот, кто ясно видит’, ‘разумный’ (IF 16, 1904, 499 и сл.), ср. ἐπί-σοφος, см: *Sammlung der griechischen Dialekt-Inschriften*. Hrsg. von H. Collitz und F. Bechtel. Heidelberg, 1884, N 4706, 199 et passim. Ср. также: *Boisacq*, p. 888; *Hofmann*, s. v.

² Кстати, и само *σάφη*, являющееся наречием архаичного типа с исходом на и.-евр. *-n (см.: *Bienveniste E. Origines de la formation des noms en indo-européen*. Paris, 1935, p. 93; *Schwyz E. Griechische Grammatik*, Bd. 1. München, 1939, S. 622 и др.), весьма неясно с этимологической точки зрения. И старые попытки членения *σά-φη*, *σα-φή*, при котором второй элемент

скими построениями типа 'мудрость есть мудрость' или 'мудрый мудростью', за которыми нетрудно увидеть отказ не только от лингвистических, но и от элементарных логических экспликаций, ср. Σοφία δέ γ' οἶμαι σοφοί (Theaet. 145 d; ср. в последнем переводе: 'А мудрецы, я думаю, мудры благодаря мудрости')³. Сама история развития значений слова *σοφία* в древнегреческом языке, а также соответствующего понятия в античном умозрении (и далее — в христианской теологии и философии) достаточно хорошо известна⁴, хотя семантическая мотивировка слова отно-

связывается с *φάος*, *φαίνω* (*σε-* же объясняется по-разному: усиливательная частица, *φάος*, *σῶς* 'здравый', 'целый' и т. п.), и 'предложение сравнивать слово с ионийск. *σάω* 'просеивать', 'процеживать' (см.: *Grošelj M.* — *Živa Antika* 1, 1951, с. 127; *-φά* как в *μέσφα*), и новое сближение с хеттск. *šuppri-* 'чистый', 'ясный' (*Szemerényi O.* — *JHS* 94, 1974, р. 154) никак не могут претендовать на окончательность и даже на достаточную надежность. Зато более достоверно выражение этим словом идеи ясности, очевидности как состояния некоей открытости, откуда — естественный для немудрящего, несколько наивного сознания переход к идеи истинности, подлинности, правдивости (ср. почти формульное сочетание *σάφης* с *εἰπεῖν* уже у Гомера и Пиндара). Гесихиева гlossen *σαφήτωρ* *μάντις ἀληθῆς* (*μηγυτής*, *ἐρμηνύς*) актуализирует и другой член противопоставления — скрытость, закрытость, упрятанность (забытость), восстанавливаемый на основании *ἀληθῆς* как обозначения истины, правды по принципу не-скрытости, не-закрытости, не-спрятанности (ср. гомер. *οὐ μὲ λήθεις, ὅτι θεῶν τίς σ' ἔχει* 'ты не скроешь от меня, что кто-то из богов привел тебя'; *λήθη* 'забвение', *λήθη*). На основе этой оппозиции формируется более специальное противопоставление правды, истины, с одной стороны, и лжи, заблуждения, с другой. При этом *σάφης*, *σαφής* и т. п. оказывается положительным членом этого противопоставления. См.: *Luther W.* «Wahrheit» und «Lüge» im ältesten Griechentum. Borna—Leipzig, 1935, S. 61 ff.; *Frisk H.* «Wahrheit» und «Lüge» in den indogermanischen Sprachen. — Göteborgs Högskols Årsskrift, 41, 3, 1935 (1936), S. 20; *Idem.* Kleine Schriften zur Indogermanistik und zur griechischen Wortkunde. Göteborg, 1966, S. 18; *Leumann M.* Homerische Wörter. Basel, 1950, S. 112; *Levet. Le vrai et le faux*. Paris, p. 106—114 и др. Естественно предположить, что *σοφία* ориентировано на более сложные семантические связи.

³ Ср.: Οὐκοῦν καὶ σοφία οἱ σοφοί εἰσι σοφοί... 'А не мудростью ли мудры мудрецы...' (Гиппий 287 с.). Ср. еще у Платона ироническое высказывание о мудрых сверхчеловеческой мудростью — μείζω τίνα ἡ κατ' ἄνθρωπον σοφίαν σοφοί. Вообще *σοφία*, *σοφός* 'мудрый мудростью' выступает нередко как своего рода *figura etymologica*.

⁴ Ср.: *Snell B.* Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie. Berlin, 1924; *Gladigow B.* (Burk-

сится к существенно более раннему периоду и, строго говоря, не поддается обнаружению в дошедших до нас текстах, если только не учитывать некоторые контексты, в которых вторичным образом актуализируется старый семантический механизм. Тем не менее, указание некоторых вех в истории развития слова *σοφία* небесполезно для отсечения (по меньшей мере) ряда возможностей объяснения, которые могли бы соблазнить (и соблазняют) отдельных исследователей. Совершенно несомненно, что значению 'мудрость', 'философское значение' (начиная с Гераклита) и т. п.⁵, которое становится ведущим, напр., у Аристотеля, в дофилософский период предшествовало употребление слова *σοφία* в таких контекстах, где им обозначалось некое умение, мастерство, сметка, навык в техническом плане (о чем см. далее), хотя само понятие «технический» в данном случае нуждается в пояснении — и по сути дела, и в силу того, что «технический» аспект связывается и с другим словом — *τέχνη*, обозначающим овеществленное мастерство, искусство, умение в техническом плане, т. е. прием, способ изготовления изделия, вещи (если угодно, — хитрость, уловку мастера, ремесленника и т. д.⁶). Нередко встречаются утверждения о синонимичности *σοφία* и *τέχνη*, по крайней мере, в архаичных текстах, даже о некотором безразличии в употреблении этих слов (и, действительно, существуют контексты, в которых употребляется или одно, или другое из этих слов при полностью идентичном окружении и отсутствии очевидной возможности установить различия

hard). *Sophia und Kosmos. Untersuchungen zur Frühgeschichte von σοφός und σοφίη.* Hildesheim, 1965; *Bollack J. Une histoire de σοφίη.* — *Revue des études grecques*, t. 81, 1968, p. 550—554 (острая критика предыдущей работы); *Vernant J.-P. Mythe et pensée chez les grecs.* Paris, 1969; ср. также: *Pauly's Real-Encyclopädie*, Reihe 2, Halbband 5, 1927, S. 1019 ff (*Leisegang H. Sophia*), а на русском языке из последних по времени работ см.: *Аверинцев С. С. София. — Философская энциклопедия*, т. 5, 1970, с. 61—63; ср. еще: *Топоров В. Н. Др.-греч. σοφία: происхождение слова и его внутренний смысл. — Античная балканстика.* М., 1978. О проблеме *сοφία* за пределами собственно греческой традиции см.: *Mack B. L. Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum.* Göttingen, 1973.

⁵ См.: *Malingrey A.-M. Philosophia.* Paris, 1961.

⁶ Эти значения отмечены у Гомера, Пиндара, трагиков и позже. Ср. у Фукидида *τέχνη ἐπιθέσθαι* (о нападении хитростью).

в семантике). Тем не менее, есть основания говорить о том, что существенное (хотя и тонкое) различие в значении обоих этих слов может быть обнаружено и для ранних текстов. Особенно характерны в этом отношении контексты с соположением *τέχνη* и *σοφία*, как, напр., гомеровский гимн к Гермесу (стихи 483: ‘Ος τις ἄν αὐτὴν | τεχνῇ καὶ σοφίῃ δεδαημένος ἐξερεείνη... — и 511: Αὐτὸς δ' αὐτὸς ἐτέρης σοφίης ἔκμάσσατο τέχνην). Современный исследователь отмечает, что эти примеры поучительны «Par la juxtaposition de *τέχνη* et de *σοφίη*, le premier terme s'appliquant à l'adresse éblouissante, quasi magique, alors que le second désigne plutôt un ordre exprimable de savoir...»⁷. В самом деле, анализ *τέχνη* и связанных с ним слов вынуждает согласиться с тем, что эти слова часто выступают там, где речь идет о чем-то связанном с индивидуальным риском, хитростью (*τέχνη* как своего рода *Kunststück*), магией, тайным искусством (ср. употребление *τέχνη* и *τεχνήσμα* у Гомера в связи с искусством Гефеста), т. е. с тем, что относится скорее к сфере удачи, импровизации, вдохновения, даже оккультного знания, а не к тому, что ориентировано на образец, разумное и целесообразное творчество, от начала до конца осмыслимое творцом. В связи со сказанным уместно еще раз обратиться к древнейшему примеру употребления *σοφίη* у Гомера, правда, нередко подвергающему критике современными исследователями⁸:

ἀλλ' ὥστε στάθμη δόρυ νήτον ἐξιθύει
τέχτονος ἐν παλάμησι δαχτυμονος, ὃς ρά τε πάσης
εὗ εἰδῆς σοφίης ὑποθημοσύνησιν Ἀθήνης

(О 410—412)⁹

Иногда эту хорошо знаемую *σοφίη* понимают как обозначение определенной ремесленной способности (умения)¹⁰, полученной плотником от Афины, игнорируя другой аспект

⁷ См.: *Bollack J.* Op. cit., p. 551.

⁸ См. уже *U. von Wilamowitz. Die Ilias und Homer*. Berlin, S. 239. и др.

⁹ Словно правильный снур, корабельное древо ровняет

Зодчего умного в длани, который художества мудрость
Всю хорошо разумеет, воспитанник мудрой Афины

(перевод Н. И. Гнедича)

¹⁰ Cp.: «handwerkliche Tüchtigkeit» (см.: *Gladigow B.* Op. cit. S. 9).

софийного творчества, при котором *σοφίη* понимается как работа, подчиненная определенной мере, правилу, образцу¹¹ (ср. *στάθμη* 'плотничий шнурок', 'отвес', 'правило', 'норма', *παρὰ στάθμην* 'по шнурку', 'прямолинейно', *σταθμάω* 'измерять', *μετρεῖν* и *σταθμᾶσθαι* 'измерять правилом' и т. п.). Отсюда и софийность демиурга¹² — будь он плотником¹³ или сапожником, горшечником, кирпичником (*Theaet.* 146d—147c) или колесничим, кораблеводителем или даже поэтом (нередко говорят о *σοφίᾳ* Мнемосины и избранного ею поэта)¹⁴. Но эта софийность объясняется не просто искусством мастера, следующего образцам, а тем, что она божественного происхождения и люди получают ее от богов:

Доблесть всех людей — от воли одной лишь богов.
Лишь от них

Мудры мы, и они же нам дают
Мощь и силу рук и искусство речей...¹⁴

¹¹ См.: *Bollack J.* Op. cit., 551. — Умение, мастерство, соответствие правилу связываются и с 'Αθηνᾶ 'Ιππία, которой противопоставлен Посейдон как хозяин и господин лошадей, чье господство проявляется там, где начинается конское искусство, см.: *Detienne M.* Athena and the Mastery of the Horse. — History of Religions, 11, 1971, p. 161—184.

¹² Ср., впрочем, *τέχναι δημιουργοῦσαι* у Платона (но и *τέχναι τε καὶ δημιουργίαι*) и т. п.

¹³ ...Служа линейкою преемникам Петра, | Он учит: карта — не прихоть полубога, | А хищный глазомер простого столяра, — по слову поэта.

¹⁴ Ср.: *σοφὸς ἀνὴρ, σοφιστῆς* о поэте. О поэзии как *σοφίᾳ* см.: *Duchemin J.* Pindare poète et prophète. Paris, 1955, p. 23 et suiv.

¹⁴ ἐκ θεῶν γὰρ μαχανᾶι πᾶσαι βροτέας ἀρεταῖς, | καὶ σοφοὶ καὶ χεραὶ βιαταὶ περίγλωσσοι τ'έρῦν... (Pythia, I, 41—42). Ср. также: ...θεῶν δόπιν | ἀφθονον αἰτέω, Ξέγυρκες, ύμετέραις τύχαις | εἰ γάρ τις ἔσλα πέπαται μὴ σὺν μακρῷ πόνῳ, | πολλοῖς σοφὸς δοκεῖ πεδ' ἀφρόνων | βίον κόρυσαμεν δρυθοῦσι μαχαναῖς. (Pythia, VIII, 71—75); ἐπεὶ τὸ γε λοιδόρησαι θεοῦς | ἑχθρὰ σοφία, καὶ τό καυχᾶσθαι παρὰ καιρόν | μαγίσιν υποκρέχει (Olympia IX, 27—39); τί ἔλπιδι σοφίαν ἔμιεν, ἄν δὲ γονοῖς τοι | ἀνὴρ ὑπὲρ ἀνδρὸς ἵσχει; | οὐ γὰρ ἔσθ' ὅπως τὰ θεῶν | βουλεύματ' ἐρευνάσει βροτέας φρενί | θνατᾶς δ' ἀπὸ ματρὸς ἔψι (Fragm. 61) — все у Пиндара. Ср. в одном из собраний орфических ὄρκος: οὐραγὸν ὄρκίζω σε, θεοῦ μεγάλου σοφόν ἔργον... и далее — идея, согласно которой все, что идет от Бога, — *σοφός* (см.: *Kern. O.* O. Oṛphicorum fragmenta, p. 340 и др.). Не приходится говорить о сходных построениях в поздней традиции, в частности, христианства (ср. отождествление истинной мудрости с Богом у Иоанна Дамаскина в его определениях философии).

тогда как *τέχνη* передается через обучение¹⁵. Когда Гераклит, отделяя от *σοφίη* добродетель (*ἀρετή*), связанную с разумением (*φρονεῖν*), настаивает на том, что мудрость — в говорении правды и действиях в согласии с природой («ей внимая»)¹⁶, или утверждает, что признак мудрости — согласиться, не ему, но «логосу внемля, что все едино»¹⁷, — он также подчеркивает причастность *σοφία* к той высшей и наиболее общей и универсальной силе, которая управляет всем в мире (о *τέχνη* таким образом не говорят никогда). Собственно, и Сократ платоновского диалога, утверждающий что название мудреца приличествует одному лишь богу (... θεῷ μόνῳ πρέπειν. Phaidr. 278d)¹⁸, а философ — не более чем любитель *σοφία*, отсылает нас к той же линии развития, особенно если учесть переданный Платоном Сократу анализ значения (общего и частного) и мудрости (Theaet. 145e и далее).

Вырисовывающийся из рассмотрения приведенных примеров круг употреблений *σοφία* и первоначальный семантический потенциал этого слова ориентируют не столько на интеллигibleльные (как можно было бы думать, судя по более позднему аристотелевскому определению: ἡ σοφία περὶ τινας αἰτίας καὶ ἀρχάς ἔστιν ἐπιστήμη. Metaph. I, 982a,ср. III, 995b, 996b¹⁹), или на связанные с чувственными

¹⁵ В частности, и у богов. Ср.: θεῶν ἕξ δεδαώς 'научившись у богов' (Гомер) или ὁν 'Ηρφιστος δέδαεν 'которого обучил Гефест' (Гомер) и т. п. Впрочем, и *σοφία* нередко соединяется с *δαῆγαι* или *διδάσκειν* (ср. Hesiod, fragm. 193; Hymn. Herm. 483; Solon I, 515 и т. п.).

¹⁶ ...*σοφίη* ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν... В 112 (Stobaeus. Florilegium I, 178). Также и Филолай различает *σοφία* и практическую «добродетель», ср.: καὶ περὶ μὲν τὰ τεταγμένα τῶν μετεώρων γίνεσθαι τὴν σοφίαν, περὶ δὲ τῶν γιγαμένων τὴν ἀταξίαν τὴν ἀρετὴν τελείαν μὲν ἐκείνην ἀτελῆ δὲ ταῦτην (Philol. 32A 16).

¹⁷ [οὐκέ εἴμοι,] ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσκυτας διδούγειν σοφὸν ἔστιν ἐν πάντα εἶναι В 50 (Hippolytus Refutatio omnium haeresium IX 9).

¹⁸ Ср. несколько иной акцент в платоновском «Послезаконии»: «Ибо действительно сущая мудрость каким-то образом обнаруживается перед человеком, хотя бы немного причастным правильному, божественному пониманию» (987c); «... мы должны верить в то, что следует считать мудрым человека благого» (там же, 988e—988a) и др.

¹⁹ Ср. также Metaph. I, 983a: «А именно: божественна та из наук, которой скорее всего мог бы обладать Бог, и точно также божественной была бы всякая наука о божественном. И только к одной лишь искомой нами науке подходит и то и другое. Бог, по

движениями мотивировки этого слова, а скорее на указание технической процедуры, лежащей в процессе приобретения, достижения и усвоения мудрости (*σοφία*). При этом техничность связывается не столько с объектом (изготавляемой вещью или производимым действием), как в случае *τέχνη*, сколько с самим субъектом, т. е. получателем *σοφία*, мудрецом, который, вероятно, должен был предварительно достичь определенного психофизического состояния. Можно думать, что речь идет об особом сосредоточении типа др.-инд. *samādhi*, погружении в себя, связанном с отключением от восприятия более внешних сфер, некоей фиксации чаемого состояния (ср. *έγ-εσταις vice versa ἔκ-εσταις*).

Разумеется, этот предварительный вывод (или скорее даже предположение) никак не предрешает структуры содеряния слова *σοφία* — тем более, что в лучшем случае он относился бы не к определенному понятию античного умозрения и философии, а к его соответствию в сфере ритуала, медитации, психофизических упражнений типа йоги и т. п. Если же говорить о самом слове *σοφία*, то уже достаточно рано обнаруживается, что оно у себя дома именно тогда, когда речь идет о выходе за пределы простой целесообразности в сферу смысловой полноты, истины и творчества, помогающих устранять угрозу «овеществления», клишированности, автоматических импликаций (всего того, что характеризует сферу *ταπ*, говоря языком современной философии). Следует подчеркнуть, что исконная внутренняя форма слова *σοφία*, соотношение глубинных смыслов, составляющих, точнее, порождающих значение слова, актуализируется в условиях, когда понятия *σοφία* и софийности вводятся в новый для них онтологический контекст. Таких творческих эпох для этих понятий было три — Платон, неоплатонизм и православная софиология. Здесь достаточно сослаться на понимание *σοφία* у неоплатоников, в частности у Прокла (410—485), как на то звено, которое дает возможность соединить платоновское учение о софии с христианской софиологией. Речь идет о таких свойствах *σοφία*, как ее имманентность бытию, ее рефлексивность (обращен-

общему мнению, принадлежит к причинам и есть некое начало, и такая наука могла бы быть или только или больше всего у Бога. . .»

ность на самое себя), проявляющаяся в способности, только ей свойственной мыслить самое себя. Точнее всего, эта особенность как раз и была сформулирована Проклом, указывавшим, что истинная *σοφία* есть знание самой себя, и *σοφία* самой себя, направленная на самое себя и самой себе придающая совершенство. Ср. более широкий контекст: [ὅ (sc ἀριθμός) καὶ τὰ μέτρα τῆς οὐσίας πᾶσι τοῖς οἷσι χορηγεῖ, ἐν ᾧ] καὶ ἡ ὄντως σοφία καὶ ἡ γνώσις, ἔαυτὴς ὥστα καὶ πρὸς ἔαυτὴν ἐστραμμένη καὶ ἔαυτὴν τελειοῦσα· [καὶ ὥσπερ ἐκεῖ νοητὸν καὶ νοῦς καὶ νόησις ταῦτον, οὕτως καὶ ἀριθμὸς καὶ σοφία ταῦτον ἐστι] (Procli Schol. in Cratyl. proem. XVI)²⁰.

Примерно в то же время сходные мысли высказываются в «Ареопагитиках», в частности, в сочинении «Об именах Божиих», ср.: «Божественный ум (*θεῖος νοῦς*) в себе содержит всепревосходное ведение в силу того, что, будучи в себе самом (*ἐν ἑαυτῷ*) основанием всего мира, он предвосхищает и знание всего сущего... Итак, божественная мудрость (*θεία σοφία*), ведая самое себя (*ἑαυτήν*), знает

²⁰ Ср. также: «Всякий ум мыслит сам себя, но первыйший ум — только сам себя; и в нем ум и умопостигаемое — одно по числу. Каждый же из последующих умов мыслит и сам себя, и предшествующее ему. И умопостигаемое из этого есть отчасти он, отчасти то, из чего он... В самом деле, если ум существует, будучи активен, и мыслит сам себя не как иное в отношении к мыслимому, то он знает себя и видит себя. Видя же себя мыслящим и познавая себя видящим, он знает, что ум активен... А то, что ум нетелесен, показывает возвращение ума к самому себе...» (Прокл. Первоосновы теологии, 167—168, 171; цит. по перев. А. Ф. Лосева, см.: Антология мировой философии, т. 1, ч. 1. М., 1969, с. 571). Впрочем, мотив рефлексивности в связи с темой мудрости выступает и ранее, напр., у Августина, который объяснял *sapientia* «как понимание своего собственного способа бытия». Интересно, что противопоставленная *sapientia* категория глупости (*stultitia*) означает непонимание себя в своем бытии («*das Sich-nicht-in-seinem-Sein-verstanden-haben*»). См.: Hoffmann W. Philosophische Interpretation der Augustinusschrift de arte musica. Marburg, 1931, S. 5; Бычков В. В. Античные традиции в эстетике раннего Августина. — В кн.: Традиция в истории культуры. М., 1978, с. 89, 102 и др. — Ср. также о любви к мудрости ради ее самой, а не ради какой-либо утилитарной цели (Solil. I, 13, 22). Вместе с тем следует иметь в виду, что *sapientia* у Августина в других отношениях значительно отличается от *σοφία* (напр., особой связью с *scientia*, особенно в ранних трудах, с блаженством, высшим благом как целью и т. п.).

все... Итак, Бог не обладает особым познанием самого себя (*ἰδίαν...* τὴν ἑαυτοῦ γνῶσιν), отличием от того, каким охватывает сообща все существующее, ибо всепричина, зная самое себя (*ἐκωτέρην*), едва ли не будет знать того, что из нее как из причины проистекает. Следовательно, Бог знает мир не посредством познания существ, но [в силу ведения] самого себя (*οὐ τῇ ἐπιστήμῃ τῶν ὄντων, ἀλλὰ τῇ ἑαυτοῦ*)» (Кефалайон Z'. Περὶ σοφίας, νοῦ, λόγου, ἀληθείας, πίστεως § 2). Впрочем, идея рефлексивности *σοφία* и ее самодовлеющего характера в общем виде не была чужда и классической философии. Достаточно напомнить такие высказывания, как «...мудрец должен быть прежде всего мудрым для себя самого (Hipp. major 238b)²¹ или «...из наук в большей мере мудрость та, которая желательна ради нее самой и для познания, нежели та, которая желательна ради извлекаемой из нее пользы» (Metaph. 982a) и т. п., с одной стороны, и, с другой стороны, идею самопознания (*γνῶθι σεαυτόν* ‘познай самого себя’), о котором говорят и надпись на храме Аполлона в Дельфах, и Сократ платоновской «Апологии» и которым обернулось узнавание источника беды Эдипом²². Ориентация на самопознание оправдана

²¹ ...τὸν σοφὸν αὐτὸν αὐτῷ μάλιστα δεῖ σοφὸν εἶναι. В связи с этим местом комментаторы нередко вспоминают еврипидовский фрагмент 905: «Ненавижу мудреца (*σοφίστης*), который мудр не для себя» (см.: Tragicorum graecorum fragmenta. Ed. Nauck. adiec. Snell. Hildesheim, 1964).

²² ...ἀνθρώποις πᾶσι μέτεστι γιγνώσκειν ἔωντούς καὶ φρονεῖν «Всем людям дано познавать самих себя и размышлять», — скажет Гераклит (B 116; Stobaeus Florilegium V, 6), соединяя самопознание с размышлением и далее с разумением природы и Логоса, внимать которым — мудрость (*σοφίη*), ср. B 112 и др. Для Гераклита вообще характерны подобные рефлексивные ходы, ср.: ἐδιζησάμην ἐμεωτόν «я выспросил самого себя» (B 101. Plutarch. Adversus Coloten 20) или о «самовозрастающем голосе души» (*ψυχῆς ἐστι λόγος ἑαυτὸν αἴξον* B. 115. Stobaeus Florilegium I 180a), и т. п. — Мудрость Эдипа, как и вообще мудрость в мифопоэтической традиции, проявляется в разгадывании загадок. Загадка мудрого Эдипа в конечном счете и в высшем смысле была загадкой о нем самом. Более того, архаичная загадка, еще не выделившаяся из единого теургического целого и не вышедшая из под контроля ритуала, всегда выступает как загадка о самой себе, связанная с повторяющимися рефлексивными ходами, — и потому, что вопрос и ответ в известном отношении тавтологичны (этотавтологичность мощнее, чем в загадках современного типа, поскольку она основана на институализированной системе

и платоновским представлением о мудрости, состоящей в познании своей онтологической трансцендентности миру, и так или иначе формулируемым принципом интенсивного самоуглубляющегося знания, противопоставленного многознанию («Многознание уму не научает...», — в формулировке Гераклита, B 40. Diog. Laert. IX, 1) ²³ и предполагающего известное обособление объекта мысли при том, что ведущей является монистическая установка ²⁴. Само знание понимается как обособление, выделение из среды остального (единого) через некое отличие ²⁵. Знание есть всегда узнавание отличительного

отождествлений), и, следовательно, одна часть загадки (ответ) возвращает нас к другой части той же загадки (вопросу); и потому, что ответ загадки не что иное как означаемое, неизбежно отсылающее нас к означающему (вопросу), т. е. к знаку того же самого; и потому, что ответ архаичной загадки обычно соотносится не только с миром (космосом), но и с его образами (напр., мировое дерево, *axis mundi*, *brāhma* и т. п.), которые снова адресуют разгадчика к мнимо-конечной глубине ответа; и, наконец, потому, что такая загадка никогда не бывает завершенной и исчерпанной: пока она жива, ее повторяющиеся рефлексивные ходы приводят к рождению новых ответов, образов и смыслов, являющихся лишь вариантами по отношению к предпоследней им разгадке. Также, в конце-концов, строится и рефлексивное мышление (напр., внутренний диалог с самим собой).

²³ ποικιλάθη νόου ἔχειν οὐ διδάσκει...

²⁴ Ср. у Гераклита: εἶναι γὰρ ἐν τῷ σοφῷ ἐπιστάθαι γνώμην, ὅτεπ ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων «Ведь существует единственная мудрость: познать замысел, устроивший все через все» (B 41. Diog. Laert. IX, 1).

²⁵ Поучительно, что открытие и осознание этого принципа Гельдерлин приписывает именно афинянам: («Seht ihr nun, warum besonders die Athener auch ein philosophisch Volk sein müssen?»): «Das große Wort ἐν διαφερον ἐστι (das Eine in sich selber unterschiedne) des Heraklit, das konnte nur ein Griechen finden, denn es ist das Wesen der Schönheit, und ehe das gefunden war, gab's keine Philosophie. Nun konnte man bestimmen, das Ganze war da «Die Blume war gereift: man konnte nun zergliedern. Der Moment der Schönheit war nun kund geworden unter den Menschen, war da im Leben und Geiste, das Unendliche in einer war. Man konnt' es auseinander setzen, zerteilen im Geiste, konnte das Geteilte neuzusammen denken, konnte so das Wesen des Höchsten und Besten mehr und mehr erkennen und das Erkannte zum Gesetzte geben in des Geistes mannigfaltigen Gebieten». («Hyperion». — In: Hölderlin. Ein Lesebuch für unsere Zeit. Weimar, 1956, S. 222). Гельдерлинская цитата ориентирована на известное высказывание Гераклита: ... οὐ ξυνιᾶσιν ὅκως διαφερόμενον ἐωτῷ διολογέει παλίντροπος ἀρ-

признака, а объяснение — нахождение знака для отличия от остального²⁶. Не случайно, что знание, процесс овладения им, сравнивается с родами, рождением (ср. лат. *in-genium* ‘врожденные особенности’, ‘природные свойства’, ‘способности’, ‘ум’, ‘знания’ и т. п.: *gigno* ‘рождать’) и соотносится с обретением формы знания — знака (все эти слова в конечном счете восходят к единому и.-евр. **g'en-* ‘рождать—знать’), языковое выражение которого в ряде индоевропейских языков равно отсылает и к идеи рождения, и к идеи знания (ср. их объединение в продолжениях и.-евр. **g'enə-tiŋ-* ‘родовой знак’, ‘члены рода, объединенные общим родовым знаком’ и т. п.)²⁷. Этот семантический комплекс, отраженный

μονίη ὄκωσπερ τόξου καὶ λύρης (В 51. Hippolytus Refutatio IX, 9), толкуемое сейчас, однако, иначе: «...не понимают, как расходящееся с самим собой приходит в согласие, самовосстанавливающаяся гармонию лука и стрелы», а также на одно место из платоновского «Пира»: ...‘Ηράκλειτος βούλεται λέγειν, ἐπεὶ τοῖς γε ὅγμασιν οὐ καλῶς λέγει· τὸ ἐν γάρ φραι διαφερόμενον αὖτὸ αὖτῷ ξυμφέρεσθαι, ὥσπερ ἀρμονίαν τόξου τε καὶ λύρας; (Conviv. 187a).

²⁶ Ср. лишь некоторые примеры: «...[объяснять] — значит иметь какой-либо знак, по которому искомую вещь можно было бы отличить от всего остального» (Theaet. 208c: ...τὸ ἔχειν τι σημεῖον εἰπεῖν, φ τῶν ἀπάντων διαφέρει τὸ ἑρωτηθέν) «Не о том ли мы только что толковали, что если подметить отличительный признак отдельной вещи, — чем она отличается от прочих вещей, — тем самым ... можно найти объяснение этой вещи? А пока ты касаешься общего, у тебя будет объяснение лишь того, что обще вещам» (Ibid. 208 d); «Значит, как видно, на вопрос, что есть знание, можно ответить, что это правильное мнение со знанием отличительного признака» (Ibid. 210a: ...δόξα ὁρθὴ μετ' ἐπιστῆμης διαφορότητος) и др.

²⁷ Ср. обозначения родственника, т. е. рожденного в данном роде, как знакомого, т. е. того, кого знают. К теме рода (*genus*) и его преодоления (*genius* как тот, у кого бесконечность родовой жизни /ср. ее орудия — *genitalia*/ уже сознается недостаточной/ ср.: Соловьев В. С. Оправдание добра. Нравственная философия. — Собрание сочинений. Т. VIII. СПБ., с. 166: «... и здесь же, в этом средоточии жизни человек сознает недостаточность этой родовой бесконечности, в которой животное находит свое высшее. И на человека его родовая сущность предъявляет свои права, и через него она хочет увековечиваться: но его внутреннее существо отвечает на такое требование: «Я не то же, что ты, я сверх тебя, я не род, хотя от рода, — я не *genus*, а *genius*. Я хочу и могу быть бесконечным и бессмертным не в тебе только, а сам по себе. Ты влечешь меня в бездну своей дурной, пустой бесконечности, чтобы поглотить меня и уничтожить, но я ищу себе той истинной и полной бесконечности, которой мог бы поделиться и с тобою» ...».

в языковых фактах, развернут и в сократовских рассуждениях о родах и «майевтике» (*μαιευτική*) именно в связи с темой знания²⁸.

Параллельно ряду знание — рождение — знак выстраивается другой ряд: мудрость — усвоение — обособление — символ (как знак высшей смысловой наполненности, творческого смыслостроительства, устремленный и в сферу провиденциального). Второй член этого ряда (усвоение-обособление) как раз и обозначает то обращение на самое себя, о котором говорилось выше в связи с *σοφία* и которое противопоставляет простое знание, могущее быть статичным (результат, ср. перфектное *οἶδα*, отсылающее нас к сфере эйдетического) и экстенсивным, мудростью, которая всегда интенсивна, самоуглублена²⁹ и находится в процессе вечного самостановления. Этот второй член, связывающий *σοφία* с символообразующей деятельностью, вместе с тем, видимо, и содержит разгадку происхождения слова *σοφία*. Приведенные выше примеры, в которых эксплицитно выражается идея обращенности *σοφία* на самое себя и ее обособленности, могут, кажется, рассматриваться как выведение вовне и усиление той смысловой доминанты, которая *implicite* содержалась в слове *σοφία* в ту эпоху, когда семантическая мотивировка была еще вполне ясной. Конкретно речь идет о возможности возведения др.-греч. *σοφία* к и.-евр. **sqobh-iā*, производному от энантиосемического местоименного корня **s(u)o-bh-*³⁰, который, с одной стороны, ориенти-

²⁸ Ср.: *Ἔ οὖν ἔτι καὶ οὗ μέν τι καὶ ὁδηγομέν, ωφίλε, περὶ ἐπιστήμης, ἢ πάντ' ἐκτετόχαμεν* «Или мы все еще беременны знанием и мучимся им, милый друг, или уже все родили и на свет?» (Theaet. 210b), а также развернутое сравнение ремесла повитухи и занятий Сократа (Ibid. 149a—151d) и т. п.

²⁹ Ср. другой аспект мудрости — ее отрешенность (отделенность, обособленность), до осознания которой, по словам Гераклита, не дошло ни одного из известных ему учений (... *σοφόν ἔτι πάντων κεχωρισμένουν*. B. 108. Stobaeus Florilegium I, 174).

³⁰ Ср. и.-евр. **s(u)e-bh-*, находящееся в связи как с **seqe-*, **sue* (ср. др.-инд. *svá-*, авест. *hva-*, *x̌a-*, др.-перс. *hūva-*, др.-греч. *ἐ*/ср. памфил. *Fhē-*, гомер. *ἔει*, лесб. *Fōi*, ст.-лат. *sovos*, лат. *suus*, осскр. *suveis*, готск. *swēs*, прусск. *swais*, слав. **svojъ* и т. п.), так и с **se-*, **s(e)qe-*, **sebh-* (основа Dat.) ср. др.-греч. *σφέ*, *σφίν*, *σφός* лат. *sibi*, осскр. *sífei*, пелигнск. *sefei*, прусск. *sebbei*, слав. **sebě* и т. п., если говорить об исключительно-местоименных элементах.

ирует на понятие обособления, выделенности, сáмости (процесс индивидуализации), а с другой — указывает на включенность в неекую общность (процесс генерализации). Оба эти круга значений (как и оба указанных процесса) теснейшим образом связаны с более специальной идеей освоения, превращения не-своего в свое (или «менее своего» — в «более свое»), о чем см. несколько ниже. Первый круг значений может быть прокомментирован такими примерами, как слав. **o-sobъ*, **o-soba* как обозначение отдельного, выделенного из некоей совокупности лица (ср. **osobiti/še* ‘отделяться’, ‘удиняться’, но и ‘соединяться’; **o sobě* ‘отдельно’, ‘самостоятельно’, ‘сам по себе’, **osobъn-* ‘отдельный’, ‘частный’ или русск.-ц.-сл. *sobъstvo* ‘свойство’ как различительный признак) или же лат. *sē*, *sē-* Praep., Praef. ‘без’, ‘от’- и т. п. (ср. *sē-jugis* ‘отделенный’, ‘разобщенный’, *sed* ‘но’ и др.). Второй круг значений подкрепляется такими обозначениями некоторых общностей, совокупностей, как др.-инд. *sabha* ‘собрание’, ‘сельская община’ (дом), готск. *sibja*, др.-в.-нем. *sipr(e)ja*, нем. *Sippe* ‘род’, ‘родня’, ‘родичи’, ‘совокупность своих людей’, русск. *собъ* ‘все свое’, ‘имущество’, ‘богатство’, *сбина* ‘пожитки’, ‘достояние’, ‘приданое’, ‘наследство’ (ср. *сбить* ‘собирать’, ‘припасать’, ‘копить’, *сбистый* и др.) и т. п., а также нередкими племенными обозначениями типа лат. *Sabīnī*, *Sabelli*, *Samnītes* (лат. *Samnium*, осск. *Safinim*), *Semnones* (< **Sebhnan-ez*: **sebhjō*, готск. *sibja*), герм. *Suebi* др.-в.-нем. *Swābā* ‘швабы’ (**swēba-* < и.-евр. **swēbho-*)³¹, ср. также слав. **svoboda* как первоначальное обозначение состояния принадлежности к своему роду (ср. русск. *слободá*, еще сохраняющее след значения, относящегося к названию совокупности свободных /своему роду принадлежащих/ людей, их поселения) и т. п.

Слав. **svoboda*, **svobodъ* и под., отсылающие и к обозначению свободного члена общества, и соответствующего состояния, понимаемого как самостоятельность, самость, т. е. выделенность, четко фиксирует ту энантиосемичность, которая в других словах этого корня менее четко выражена или вовсе оттеснена и практически не обнаруживается. Случай, подобные данному, вскрывают механизм семантического структурирования и.-евр.

³¹ См. Pokorny 1, S. 882—883 и др.

**suhobh*-, основанный на циклическом повторении блока «о б о с о б л е н и е С о б щ н о с т ь (т. е. включенность в целое) с последовательным углублением (так что первая общность вмещает в себя всю серию более специализированных общностей — вторую, третью и т. д.)³². Подобное соотношение значений было выявлено Э. Бенвенистом при анализе индоевропейского названия свободного человека в связи с элементом **swe*. «Если мы бросим обобщающий взгляд на все производные, построенные на основе **swe*, — пишет французский ученый, — мы заметим, что они распределяются по двум концептуальным линиям. С одной стороны, **swe* предполагает членство в группе «своих собственных людей», «своего», с другой, — он специализирует «себя», «свой» в его индивидуальности. Интерес, который представляют такие понятия как для общего языкоznания, так и для философии, очевиден. Понятие «себя», рефлексивности, выкристаллизовывается здесь. Это то выражение, которое употребляется, чтобы

³² Ср. отчасти процитированное выше место из «Первооснов теологии» Прокла, а также рассуждения Платона о соотношении отличительного признака и общего в «Теэтете». Небезынтересно напомнить ареопагитическое учение о так называемом «соединяющем и различающем богословии и о божественном единстве и различии» (Περὶ ἡνωμένης καὶ διακεριμένης θεολογίας, καὶ τίς ἡ θεία ἐνώσις καὶ διάκρισις, название 2-й главы «Περὶ θειῶν ὀνομάτων»), которые нельзя смешивать (... ἡ θεολογία τὰ μὲν ἡνωμένος παραδίδωσι, τὰ δὲ διακεριμένως καὶ οὕτε τὰ ἡνωμένα διαιρέου θεμιτόν, οὕτε τὰ διακεριμένα αυγχεῖν...). В связи с темой статьи заслуживает внимания то обстоятельство, что к обобщающим именам (ἡνωμένα) принадлежат как те, которые через превосходство выражают отрижение (ср. τὸ ὑπέρσοφον 'сверхмудрость'), так и те, которые выражают причину (ср. τὸ σοφόν 'мудрость'), II, § 3, ср. выше аристотелевское определение софии как знания о причинах.

В этом контексте и в связи с семантической мотивированкой *sofia* уместно сослаться на такие языковые факты, как др.-греч. δια-κρίνω 'разделять', 'разводить', но и 'решать', 'определять' (в частности, применительно к сфере мысли, ср. δια-κρίνω ποῖον ἀντὶ ποίου αἱρετέον 'определить, что чему предпочтеть' — Аристотель), δια-κρίσις (напр., διάκρισις σημείων у Диодора Сицилийского) или лат.: *discerno* 'отделять', 'разделять', но и 'отличать', 'различать' и даже 'узнавать' (между прочим, *suos*), 'решать', ср. франц. *discerner* и особенно *discernement* — не только 'распознавание', 'различение', но и 'способность здраво судить', 'рассудок', 'сознательность', что опять возвращает нас к семантическому комплексу, предполагаемому в др.-греч. *sofia*.

ограничить «себя» как индивидуума и отослать к «себе». Но в то же время субъективность выражается и как «принадлежность». Понятие **swe* не ограничено самим индивидуумом; с самого начала оно имплицирует крепкую и закрытую группу, которая включает „себя“³³. Указанная выше модель почти иконически отражает последовательность смыслового наполнения, углубления мысли в самое себя, что и составляет суть понятия *софия* (в ряде реально засвидетельствованных концепций и — если говорить о самой схеме — в реконструируемой семантической мотивировке этого слова) с точки зрения содержания. Сама же схема, лежащая в основе, с технической точки зрения определяется операцией обособления, повторяемой серийно. И каждое такое обособление, выделение, предполагающее различение через распознавание и узнавание, влечет за собой формирование новых и все более глубоких смыслов, позволяющих, с одной стороны, выводить за свои пределы, отчуждать от себя все то, что овеществляется и становится достоянием «common sense» сферы *man*, а с другой стороны, обеспечивать непрерывное возрастание смысловой наполненности бытия, осознующего самого себя³⁴.

Помимо уже приведенных выше примеров (в частности, типологических), семантической связи обозначения обособленности и сферы интеллигibleльного, целесообразно упомянуть еще две категории параллелей. Одна из них существенна в том отношении, что речь идет о том же indoевропейском корне (правда, с другим расширением), засвидетельствованном в древнегреческом; ср. ἴδιος ‘свой’, ‘собственный’; ‘специальный’, ‘исключительный’, ‘необычный’ (ср. аргив. Φίεδιος < и.-евр. **swe-d-još*), ἴδιοι ‘свои’, ‘близкие’; ‘частные лица’, *ἴδια* в *κατ'* *ἴδιαν* ‘особо’, ‘отдельно’, ‘частным образом’, *ἴδια* ‘частное владение’, ‘част-

³³ См.: *Benveniste E. Vocabulaire des institutions indo-européennes*, I. Paris, 1969, III, ch. 3.

³⁴ Эта схема вполне описывает и соотношение культуры, всегда пребывающей *in statu nascendi*, в самоуглубляющемся движении и реализующей себя лишь на своих границах, и отчуждаемой ею и на ней паразитирующей цивилизации. В этом (хотя и не только в этом) смысле можно говорить о софийности и бытийственности культуры. Внутреннее самоограничение (обособление самого себя), с которого начинается всякое творчество, и составляет главный перв аскетического пафоса культуры (жертва ради духовного возрастиания).

ная собственность', *ἰδίᾳ* 'для себя лично', 'в собственных интересах', 'вне', 'независимо' (как Ргаер.), *ἴδιον* 'частное владение', 'личная собственность' и т. д.; *ἴδιωφα* 'особенность', 'своебразие', *ἴδιώτης* 'особый', 'частный', 'личный'; 'отдельный человек', но и *ἴδιον* 'личный взгляд', 'частное мнение' (ср. *εἰ δεῖ τούτῳ ίδιον εἰπεῖν* 'если говорить о моем личном взгляде' у Иократе или *ἔγω γε θούμῳ ίδιον* 'я со своей стороны' = 'что до моих взглядов...' у Лукиана и т. п.)³⁵.

Другая группа примеров ценна тем, что она представлена продолжениями того же и.-евр. **s(u)obh-*, которое предполагается и для др.-греч. *σοφία*. На фоне уже приводившихся в другой связи слав. **sobě*, **o-sobě*, **osobъ*, **o-sobiti*, **ob-o-sobiti*, **-o-sobъn-* и т. п. с известным кругом значений выделяются такие случаи, как русск. *себь* 'свойства нравственные, духовные, и все личные качества человека' (Даль IV, с. 342: «особенно все дурное, все усвоенное себе по дурным наклонностям...»), *способбный* 'умственно одаренный', *способистый*, *способие* 'наука', *способица* 'образ', 'род', 'лад', 'прием', 'средство'³⁶, *способиться* 'управиться', 'устроить, как надо', 'достичь цели'; *у-собить* 'понять', 'усвоить', '*у-способистый*' 'понятливый', 'умный' и т. п.³⁷ Более далекая аналогия пред-

³⁵ Можно указать и отражения в древнегреческом и.-евр. **sue-dh-* (ср. *ἔθος* 'привычка', 'обычай' / *νόμοι κατὰ τὰ ἔθη* как обозначение обычного права у Аристотеля / *ἔθων*, Part. prae. от **ἔθω* 'иметь привычку') и **sue-t-* (ср. *ἔτητης* 'член рода', 'сородич', 'частное лицо' / *ἔτήτημον* 'истинно', 'подлинно'; 'правда' и т. д.; но и *ἔταιρος* 'товарищ', 'спутник', 'последователь', 'сторонник' и т. д.).

³⁶ Этот круг значений (перекликающийся, кстати, с др.-греч. *ἔθος* или нем. *Sippe* и т. п. (косвенным образом бросает свет на *σοφία*, понимаемую как некий *с-по-с об* (ср. *по-с об и е*), технический прием — в частности, в мыслительной сфере — имеющий целью обоснование мысли и придание ей интенсивного, рефлексивно углубляющегося движения. Ср. также русск. *по-собить* как обозначение помощи, т. е. отчуждения чего-то от себя в пользу другого (жертва) или принятия (присвоения) себе чьей-то помощи. В этом контексте заслуживает внимания история смыслового развития др.-инд. *kalp-* от 'делить', 'членить', 'распределять' (в частности, о частях жертвы) к 'быть способным', 'годиться', 'подходить' — Ср.: *Wijesekera O. H. de A. A Socio-semantic analysis of Sanskrit kalp-*. — Annals of Bhandarkar Oriental Research Institute 48—49. 1968, p. 161—171.

³⁷ Эвристический аспект выступает в *способливый* 'находчивый' и др.

ставлена примерами типа русск. *у-свбить* 'перенять и усамить' (Даль IV, с. 1066), 'овладеть (в частности) знанием', 'понять', 'сделать нечто своим' (ср. *у-свойчивый* в связи с ментальными операциями; характерно отношение переводящего-переводимого в цепи — русск. *усвбить* → нем. *begreifen* → русск. *понима́ть, постигать* или же — русск. *усвбить* → нем. *erlernen* → русск. *выучивать*) при *о-свбить*, *при-свбить* и т. п.³⁸. В этом контексте, возможно, не покажется слишком большой неожиданностью сопоставление др.-греч. Σοφο-κλῆς, -κλέης (< *κλεῖος) и слав. *Sobě-slavъ*, продолжающих архаичный тип индоевропейских личных имен (**S(u)obh-* & **kley-os*), ср. др.-инд. *sva* & *śrāvas* и т. п., — тем более, что эта параллель входит в длинный ряд частичных перекличек.

Приведенные выше соображения о том, что понятия, принадлежащие к интеллигibleльной сфере, могут выражаться («осваиваться») элементами, восходящими к Pron. reflex. или производными от него, снимают, кажется, первую и основную трудность в истолковании происхождения др.-греч. *σοφία* (этимологический аспект), а именно — неясность семантической мотивировки. Более того, проясненная мотивировка прямо указывает на связь *σοφία*, *σοφός* и т. п. с разными видами Pron. reflex. (иногда Pron. possess.) в древнегреческом — *σφεῖς*, *σφέα*; *σφᾶς*, *σφέας*, *σφε*, *ψε* (критск., сирак.); *σφῶν*, *σφέων*, *σφείων*; *σφίσι(ν)*, *σφι(ν)*, *ψιν, φιν* (Dat.) и др. и даже (Pron. possess. *σφός* 'свой' (Гомер, Сафо, Пиндар) наряду с (*F*)δς Pron. reflex. у Гомера, Пиндара, трагиков и др.) и *ἐός* (у Гомера, в дорийском диалекте, у Пиндара), ср. беот. *ιος* (Коринна), не говоря о таких расширенных формах с прямо- и косвенно-рефлексивным значением, как *σφέτερος* (ср. *σφέτεροι* 'их люди', 'их сотоварищи', *σφέτερον* 'их настроения', 'их интересы', *σφέτερα*, *σφετερίζω* 'присваивать' и т. п.³⁹).

Тем не менее, фонетические неясности в использовании *σοφία* остаются, поскольку (если следовать наиболее распространенному типу трактовки и.-евр. **s/u/-* в анлауте)

³⁸ Ср. *свойтесь* 'усвоить себе мастерство', 'свойчáты' 'свычили́вый', 'освойчивый', формулы типа *жить с в о и м у м о ж; брат он мой, а у ж у него с в о ѹ; своеўмие, своя воля* и т. п.

³⁹ Подробнее о подобных формах см.: *Schwyzer E. Op. cit. 1, S. 600ff.; Chantraine P. Grammaire homérique, I. Paris, 1948, p. 266 et suiv., 273; Idem. Morphologie historique du grec. Paris, 1947, § 155—161* и др.

ожидалось бы **ōphi*:*x*. Несмотря на них принятие исходной формы для *sofia* в виде **s(u)obh-iā*⁴⁰ представляется очень правдоподобным, даже если исходить только из фонетических критериев. Каждый, кто сталкивался с проблемой трактовки и.-евр. **s* + Voc.- или **s*₂- + Voc.— в анлауте в древнегреческом, хорошо знает, какое значительное количество слов нарушает общее правило, нередко (кроме слоя заимствованной лексики) по неизвестным причинам. Именно поэтому в этимологических словарях повторяются как надежные объяснения такие сопоставления «нерегулярных» древнегреческих форм, как σίγα ‘молчать’ (*σίγα*): др.-в.-нем. *swīgen*, нем. *schweigen* или др.-греч. σοφός ‘губчатый’, ‘пористый’: др.-в.-нем. *swamp* ‘губка’ (из герм. **swatru*) или др.-греч. σέλφα ‘палуба’: др.-ицд. *svargá-* ‘небо’ и т. п.⁴¹. Более того, сама судьба и.-евр. **sue-* / **suo-* (Pron. reflex.) необъяснимым образом оказывается отличной от судьбы того же самого элемента (и по форме и по значению его в индоевропейскую эпоху) в не-местоименных словах, ср., напр., σφέ, σφέτερος и т. п., но ἔθος, ἔτης, ἔταιρος и т. п., о которых см. выше.

Иначе говоря, даже для слов, не (полностью) порвавших с формой Pron. reflex., или для некоторых типов самого Pron. reflex. (ср. выше об ἔός, τος), приходится принимать не вполне мотивированную (если исходить из современных знаний древнегреческой фонетики) разницу в рефлексах анлаута⁴². Особенно характерно, что базой для форм Pron. reflex. и дальнейших производных послужил условно «дативный» элемент **s(u)-bh-*, как и в слав. **o-sobъ*, **o-soba*, **sobiti* и т. п. Если предлагаемая здесь связь *sofia* с σφέ и т. п. верна, то *sofia* оказывается единственным примером отражения вокализма *o* в древнегреческом в продолжениях и.-евр. **sue-* / **suo-* как прономинальной основы. При предположении, согласно которому связь *sofia*, σοφός и σφέ, σφέτερος и т. п. продолжала быть актуальной довольно значительное время, объяснился бы

⁴⁰ К словообразованию ср. готск. *sibja* < герм. **seb-jo* отчасти слав. **sob-ь*.

⁴¹ Ср.: *Chantraine P. Traité de phonétique grecque*. Paris, 1955, p. 116 и др.

⁴² К этому можно добавить, что уже в самом индоевропейском отмечается, во-первых, дублетность форм **sue-* / **se-* и, во-вторых, правдоподобные случаи диссимиляции в случаях **sue-bhei* (ср. лат *sibi*).

ряд существенных деталей, между прочим, может быть, и сохранение *σ-* перед гласным начала слова в *σοφία*⁴³. Как бы то ни было, фонетические неясности остаются, но они переносятся в значительно более благоприятный для последующего объяснения контекст.

Видимо, не составило бы особого труда показать, как семантическая структура слова *σοφία* не только определила некоторые важные черты идеи софийности, но и способствовала — в более поздней софиологии — выработке имманентных посредствующих образов как средства уравновешивания возрастающей трансцендентности основного начала (ср. идеи Флоренского о роли софийности и троичности в истории русской культуры). Вместе с тем существенно подчеркнуть, что семантическая амбивалентность *σοφία* (или вернее, упорядоченное чередование друг друга сменяющих смыслов) иконически отражает основную особенность схемы того, что обозначается этим словом. Более того, семантически слово построено таким образом, что оно заранее готово к обозначению и других внешнеподобных явлений, отвечающих такой схеме. Разумеется, это соседство по языковому «дому» или хотя бы способность разделять одну и ту же семантическую схему не могут быть случайными. В этой связи обращают на себя внимание переклички между мифopoэтическим образом Земли и позднесофиологическими попытками понимания Земли как Софии. Земля — всегда *о собѣ*, *о бособлена*, одна, как всякая женщина, готовящаяся стать матерью. Покинутая всеми на себя самое, печальная и радостная (веселая), она единственная носительница цельности, полноты и совершенства в чреде поколений ее детей; она *пособница* жизни, обращающаяся сама на себя бесконечное число раз, чтобы творить жизнь из самое себя. Земля *с-пособна* к рождению (см. выше о рождении-знании) как форме самоуглубления жизни⁴⁴, она *самодоста-*

⁴³ Нулевая ступень в формах типа *σ-φέ* и под. объясняет аплаут, в котором *σ-* находится перед согласным, и, следовательно, сохранение этого *σ-*. По этому же образцу аналогически *σ-* могло сохраняться и в *σοφία*, так как было существенно не допустить потери связи между формами одного и того же корня.

⁴⁴ Обращение Земли на самое себя ради жизни сопоставимо не только с отмечавшейся рефлексивностью *σοφία*, но и с современным по-

точна и поэтому свободна, она изначально женственна (ср. независимые сближения или отождествления Земли и Софии с Девой Марией) и многоплодна⁴⁵.

ниманием поэтической функции как установки (т. е. обращения) на сообщение (*message*) ради него самого (см.: Jakobsson R. Linguistics and Poetics. — Style in Language. Ed. by Th. A. Sebeok. Cambridge. Massachusetts, 1960). Можно показать, что софиен сам способ построения поэтического текста, предполагающий проекцию принципа эквивалентности (подобие-различие) с оси селекции (отбора) на ось комбинации (построение текстовых последовательностей); ср. операции обособления и включения в связи с *σοφία*, ее парадигму и синтагматический ряд софийного творчества. Определение ума (если вернуться к сфере интеллигibleльных понятий, близких к *σοφίᾳ*) также, конечно, предполагает прежде всего указание на различительные способности (разрешающая сила, степень аналитизма) и умение синтезировать, т. е. строить схемы и тексты из заданных элементов. Лишь после этих «технических» составляющих должны вводиться такие характеристики, как способность к соотнесению аналитических и синтетических конструкций ума с реальной ситуацией (pragmaticский аспект), степень независимости ума от других качеств, иногда выступающих как средства компенсации (аспект суверенности), степень понимания пределов ума и его подчиненность более высоким началам (правственно-религиозный аспект) и т. п. — В контексте этих сопоставлений очевиднее становится связь Софии, жизни и творчества как радостного художества. Ср.: «Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони: От века я помазана, от начала, прежде бытия земли. Я родилась, когда еще не существовали бездыны... Тогда я была при Нем художницею и была радостию всякий день; веселясь пред лицом Его во все времена... кто нашел меня, тот нашел жизнь» («Книга притчей Соломоновых» VIII, 22—24, 30, 35). Неслучайно, что и для Августина мудрость (*sapientia*) есть истинная красота (*vera pulchritudo*). Contr. acad. II, 3, 7 (ср. о сродстве философии и филокалии); в другом месте он говорит о «чистейшей красоте» (*castissima pulchritudo*) мудрости, сравнивая ее с прекрасной женщиной (см.: Бычков В. В. Указ. соч., стр. 89 и др.). О *sapientia* у Августина (в контексте теории познания) см., помимо указанного: Hessen J. Die Begründung der Erkenntnis nach dem Heiligen Augustins. Münster, 1916; Schöpf A. Wahrheit und Wissen. Die Begründung der Erkenntnis bei Augustin. München, 1965; особенно Stein W. Sapientia bei Augustinus. Bonn, 1973 и др.

⁴⁵ «Нет, говорю, ничего я не поняла, и оставьте, говорю, меня в полном покое». Вот с тех пор они меня одну в полном покое оставили... А тем временем и шепни мне... одна наша старица...: «Богородица что есть, как мнишь?» — «Великая мать, отвечаю, упование рода человеческого». — «Так, говорит, Богородица — великая мать сыра-земля есть, и великая в том для человека заключается радость. И всякая тоска земная и всякая слеза земная — радость нам есть; а как напоишь слезами своими под

В ней слиты воедино Творец, творчество и тварь. Она несет в себе память всего, что было и, следовательно, своих собственных начал. И в этом отношении мудрость подобна Земле как своему образу. Мудрость (знание, **g'ēn-*), не помнящая своего родства (**g'ēn-*), не есть мудрость. Отсутствие или потеря памяти превращает непрерывность софийного действия в *membra disjecta* частного и овеществляемого знания с его центробежными тенденциями. Подлинная же *σοφία* развертывается в непрерывной цепи постоянным обращением к самой себе; ей не нужен иной материал, кроме самой себя (змея, проглатывающая свой хвост, — ее символ): осуществление и постижение всей беспредельной полноты бытия развертывается в ходе вечного преемства. Как и Земля, мудрость — часть природы, но именно та часть, в которой природа узнает и осознает самое себя. Мудрость преодолевает свою частичность тем, что все время выходит за свои исходные пределы как части, но не в экстенсивное вование, а в интенсивную внутреннюю глубину. Как осуществляющаяся потенция абсолютного всеединства, она обеспечивает максимальный уровень самопознания в мире и может быть уподоблена стреле эволюции, которая неустанно порождает и осознает самое себя.

Если христианская софиология рядом важных черт из числа перечисленных обязана позднебиблейской (ср. личностный и женственный характер Софии при евр. *הַקְדִּשָּׁה* 'премудрость Божья')⁴⁶ и античной⁴⁷ традициям, то ми-

собой землю на пол-аршина в глубину, то тотчас же о всем и возврадуешься. И никакой, никакой, говорит, горести твоей больше не будет, таково, говорит, есть пророчество". Запало мне тогда это слово. Стала я с тех пор на молитве, творя земной поклон, каждый раз землю целовать, сама целую и плачу... тут вдруг и память придет... И все больше о своем ребеночеке плачу... и только вся моя тоска в том, что не помню я, мальчик аль девочка. То мальчик вспомнится, то девочка... и страшно мне, и всего больше я плачу о том, что родила я его, а мужа не знаю...» (рассказ Марии Тимофеевны Лебядкиной из «Бесов»).

⁴⁶ Ср. *Prajñā-pāramitā* как внелогосная 'Совершенная Премудрость' и одновременно как мать Будды в северном буддизме. См.: Conze E. Selected sayings from the Perfection of Wisdom. London, 1955. *Idem*. The Large Sūtra on Perfect Wisdom. I. London, 1961 и др. Существенны и другие параллели. В «Книге сколий» сирийского автора VIII в. Теодора бар Конай, важнейшем источнике наших знаний о манихействе описываются 12 дев —

фопоэтическая концепция имеет свои собственные истоки и было бы ошибкой недооценивать их роль при рассмотрении софийного комплекса в русской духовной культуре. Ср. выше о развитом «софийном» словаре (**sobъ*, **o-sobъ*, **o-soba*, **o-sobiti* и т. п.), наряду с еще более развитым словарем «соборности», также пронизанным софийными идеями, ср. **mīrъ* во всем многообразии его значений, актуальных и вскрываемых при этимологическом исследовании.

В заключение уместно упомянуть о случае, который образует промежуточное звено между двумя крайними вариантами — философским учением о *σοφίᾳ* в ее интеллигibleльном аспекте, как оно сложилось в трудах Платона и Аристотеля и развивалось у неоплатоников, и мифопоэтическим представлением о личностном характере софийности образа Земли. Речь идет о фракийском мифологическом персонаже, чье имя обычно передается как Σαβάδιος, Σαβάζιος⁴⁸ (оно было, видимо, заимствовано и

дочерей Света. Первая из них — Верховная Власть (*malkūtā*: βασιλεία), вторая — Мудрость (*haqmtā*); с ними естественно может быть сопоставлена Василиса Премудрая русских сказок (< царственная Премудрость или премудрая Царица). Ср. и мужское воплощение мудрости в иранской традиции, начиная уже с авест. *Mazda*. Характерна сама территория распространения мифологемы о Софии как царственной жене или деве — от Греции до Сериндии, что еще раз свидетельствует о «культурной» проницаемости всего этого ареала (в широтном направлении).

47 Здесь прежде всего нужно отметить идею софийности космоса, отраженной в его красоте и благости, в той гармонии и мере, которую она придает всему (интересно, что Протагор сразу же после утверждения, что «каждый из нас есть мера существующего и несуществующего» [см. об этом в «Теэтете» 166d—167b/], говорит о мудрости). Но *σοφία* космоса находится в одном ряду с *σοφίᾳ* человека (в частности, Сократа, ср. «Аполлония Сократов» 20d и далее), мудрых и богов («Пир» 404a и далее, ср. здесь о стремлении Эрота к мудрости), даже государства («Государство» 427—e и далее. Вместе с тем ср. «сущностную» (δύντως) *σοφία* выражаютуюся в науке о числе («Послезаконие» 973a и далее, 976c—979e), *σοφία* как гармонию («Законы» 689d) и т. п.

48 Ср. также: Σαυάζιος, Σαουάζιος, Σαάζιος, даже Σεβάζιος, Σεβάδιος, *Sebadius* (последние формы — результат грекализации, ср. σέβω). См.: *Detschew D.* Die thrakischen Sprachreste. Wien. 1957, S. 427; *Georgiev V.* Die thrakischen Götternamen. Eie Beitrag zur Religion der alten Thraker. — Балканско езикознание, XVIII, 1. София, 1975, S. 47—48; см. также: *Mayer A.* Die Sprache der alten Illyrier, I. Wien, 1957, S. 288.

фригийцами, обозначавшими им своего великого бога; поэтому многие античные писатели считали это имя фригийским, ср. Страбона, Гесихия и др.⁴⁹). Σαβάδιος согласно авторитетной и очень убедительной этимологии⁵⁰, отсылает нас к уже упоминавшемуся слав. *svoboda-. Такая семантика подтверждается эпитетом божества, являющегося уже в древности признанным соответствием (собственно, деноминацией) Сабадия — Сабазия, а именно Диониса — 'Ελευθερος 'Свободный', *Liber*. Само же отождествление Сабадия и Диониса (кстати, тоже божества фракийского происхождения)⁵¹ имеет очень далеко идущие последствия (ср. позже Σαβάζιος как эпиклеса Диониса). По сообщению Гесихия, по-македонски силены (сатиры), игравшие особую роль в культе Диониса, назывались σαύδαι, или σαύδοι, т. е. названиями, которые неотделимы от Σα(о)υάζιος, варианта основной формы Σαβάδιος. Еще важнее, что именно Дионис, бог плодородия, растительности, научивший людей виноделию, получил имя, восходящее к *s̥vobhod(h)-ios. Дело в том, что Дионис (и, как легко заключить по естественной аналогии, Сабадиос) многими узами связан с землей, ее плодородными силами (ср. выше мифологему-понятие Земля о собѣ). Достаточно напомнить божественные функции Диониса, связанные с ним земледельческие культы и особенно имя его матери Семелы (Σεμελη, *Semele*), фрако-фригийской богини земли (собственно, персонифицированной земли, ср. др.-фриг. Ζεμελω 'Мать-Земля'?; ср. фриг. Ζέμελεν· βάρβαρον ἀνδράποδον. Гесихий; Γδαν Μα), чье имя родственно как слав. *zemja 'земля', так и др.-греч. χαρᾶ 'на земле' (все из и.-евр.

⁴⁹ Учитывая наиболее вероятную этимологию этого имени, фригийская форма имела бы вид *S(v)obod-.

⁵⁰ Идея А. Грекуара была поддержана рядом специалистов. См.: Bonfante G. Sabadios-Svoboda, le libérateur. — Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves, VII, 1939—1944, p. 41—46; Jakobson R. While reading Vasmer's Dictionary. — In: Selected Writings, II. La Hague—Paris, 1971, p. 641 (впервые IJSLP 1, 1959, p. 269); Georgiev V. Op. cit., S. 47. Иное мнение по этому поводу см. Фасмер III, c. 583.

⁵¹ Ср.: Σαβάζιον δὲ τὸν Διόνυσον οἱ Θρᾷκες καλοῦσι, καὶ Σαβοὺς τοὺς ιερεῖς αὐτῶν (Schol. Arist. Vespr., 9) или item in Thracia eundem haberit solem atque Liberum accipimus, quem illi Sebadium nuncupantes magnifica religione celebrant... (Macrob. I, 18, 11). См. также: Михайлова Г. Траките. София, 1972, с. 228 и др.

**g'hdem-*, **g'hdom-*, в условном «бругмановском» коде⁵²). Через Семелу-Землю удается включить ее сына Диониса и (по аналогии) Сабадия в сюжет основного мифа. В самом деле, Семела-Земля рождает Диониса от громовержца Зевса чудесным образом: его молнии испепеляют Семелу (неверную жену в основном мифе), а извлеченный из чрева матери сын зашивается в бедро отца, откуда и рождается вторично. Происхождение от Семелы-Земли и удивительное рождение-смерть (или двойное рождение) объясняют почему именно Дионис-Сабадий стал воплощением особого плодородия, нового образа бессмертия как чередования бесконечного ряда рождений и смертей (ср. выше о Земле). Как трансформация младшего сына Громовержца⁵³, проходящего через смертное испытание (пораже-

⁵² Detschew D. Op. cit., S. 429.

⁵³ Само имя Διόνυσος (ср. эгейск. *di-χo-nu-so-jo*) обычно понимают как продолжение *Διος-νυσος, где первый член — имя Зевса (Неба), а второй — фракийское слово со значением ‘сын’ т. е. ‘сын Зевса’, ‘сын Неба’ (ср.: Frisk 1, S. 396 и др.). Характерно, что в более поздних мифологических версиях Дионис, действительно, сопоставляется или даже отождествляется с Зевсом, своим отцом. Ср. уже в Римскую эпоху на Балканах такие образы, как Зевс-Дионис, Зевс-Вакх и особенно Зевс-Сабадий. Последний образ позволяет ввести в рассматриваемую тему еще один цикл фракийских мифологических мотивов, связанных с идеей смерти ради бессмертия. Геродот пишет: «Что касается веры гетов в бессмертие, то она состоит вот в чем. По их мнению, они не умирают, но покойник отходит к богу Салмоксису... Каждые пять лет геты посыпают к Салмоксису вестника, выбранного по жребию, с поручением передать богу все, в чем они нуждаются в данное время. Посыпают же вестника они так. Выстроившись в ряд, один держит наготове три метательных копья, другие же хватают вестника к Салмоксису за руки и за ноги и затем подбрасывают в воздух, так что он падает на копья. Если он умирает, пронзенный копьями, то это считается знаком божьей милости, если же нет, то обвиняют самого вестника. Его обзывают злодеем, а к богу отправляют затем другого человека... Эти же самые фракийские племена во время грозы, когда сверкает молния, пускают стрелы в небо и угрожают богу, так как вовсе не признают иного бога, кроме своего» (IV, 94). Очень вероятно, что стрелы пускались фракийцами (как потомками Сабадия-Диониса, сына Семелы-Земли) в Зевса-Сабадия, отца их мифологического предка (инверсия трансформированного мотива из основного мифа). Не менее интересно сообщение Геродота и о Салмоксисе: «При этом он [Салмоксис. — B. T.] доказывал друзьям, что ни сам он, ни они — его гости и даже их отдаленные потомки — никогда не умрут, но перейдут в такую обитель, где их ожидает вечная жизнь и блаженство... Сал-

ние небесным огнем-молнией) и выдерживающего его, Дионис-Сабадий подобен Земле в том, что и он о собѣ, что и его судьба — рождаться и умирать без конца, творя жизнь бессмертную тем же самым образом, как *σοφία* творит бессмертный смысл, — о б р а щ е н и е м на са-
м о г о с е б я, вечным возвращением к самому себе. Это и есть, видимо, та общая основа, которая объясняет еди-
ное наименование (из и.-евр. **shubh-*) и для *σοφία* и для Σαβάδιος как мужского соответствия образу Земли и
рождения-жизни ⁵⁴.

мохсис велел соорудить для себя подземный покой. Когда тот покой был готов, Салмохсис исчез из среды фракийцев, спустился в подземелье и там жил три года. Фракийцы же страшно тосковали по нем и оплакивали как у м е р ш е г о . На четвертый год, однако, Салмохсис вновь явился фракийцам, и те таким образом уверовали в его учение» (IV, 95, ср. также 96). О Салмохсисе (Σάλμοξις, Ζάλμοξις, *Zalmoxis*, Ζάρμοξις, ср. издавна существующую тенденцию к связи имени этого бога с названием земли), см.: *Eliade M.* De Zalmoxis à Gengis-Khan. Paris, 1970; I d e m. *Zalmoxis. — History of Religions*, 11, 1971, p. 257—302; *Топоров В. Н.* К древним балкано-балтийским связям в области языка и культуры. — В кн.: Античная балканистика. Предварительные материалы. М., 1972, с. 36—38 и др. Ср. в более общем виде: *Bianchi U.* Dualistic Aspects of Thracian Religion. — *History of Religions* 10, 1971, p. 228—233.

⁵⁴ Закономерно возникающий вопрос о соотношении «дионаисийского» Сабадия и «аполлинической» *σοφία* предлагает ответ, указывающий направление движения того круга идей древнегреческой духовной культуры, внутри которого формировались смысловые структуры слова *σοφία*.

Т. Б. МЕНСКАЯ

АМНХАНОΣ ЕΡΟΣ
В КОНТЕКСТЕ МИФА О ГЕРМЕСЕ

В связи со значительным ростом определений *мифа* (греч. μῦθος) обращение к древнейшим¹ контекстам данной лексемы обнаруживает замечательный факт, следующим образом отражаемый словарями: μῦθος (Aut, 194) 'speech with reference to the subject matter'², а также μυθέομαι (там же) 'speak or talk... with reference to the subject—matter'; или (Cunl, 274) 'the sense of the word coloured by the context'. Существо настоящих и подобных определений можно, по-видимому, выразить иначе: μῦθος — речевой отрезок (речение или, если угодно, изречение³), содержащий предикацию. В указанном значении μῦθος является языковой единицей и используется ниже как рабочий термин для анализа отдельных текстов с целью восстановить фрагмент мета- (или пра-) текста. Причем удобно пользоваться термином μῦθος наряду с *мифом*, приписывая последнему значение (тематического) объединения нескольких μῦθος'ов, как, например, в гимне.

Большой класс предикатов в мифе о Гермесе составляют прилагательные на ἀ-privativum. Предварительный общий анализ показал, что выявленные лексемы на ἀ-privativum представляют собой существенные конструктивные элементы этого мифа.

Проведенный анализ мифологических текстов основывается на рассмотрении по возможности всех ближайших контекстов (μῦθος'ов) существенных для (исследуемого) мифа лексем — здесь прилагательного ἀμήχανος в «Гимне к Гермесу». Особенности метафоричности мифа при этом

¹ Здесь в качестве таковых привлекаются древнегреческие поэтические тексты, в основном эпические (гексаметрические), причем homerовский язык («Одиссеи» и «Илиады») представляется фактом наибольшей значимости.

² Здесь и дальше разрядка наша.

³ Ср. у Тютчева «мысль изреченная» или (Lidd. & Sc, 1151) μῦθος... 'thing said; ...thing thought...'

позволяют соотнести все имена при выделенном предикате (*ἀμήχανος*) с единой, генетически однородной сферой. При образной персонификации сюжетного мифа (как в исследуемом Гимне) существенные качества выделенной сферы обращаются в атрибуты субъекта мифа. Между тем исходная онтогенетическая связь сущностей, стоящих за именами (включая персональные), обнаруживается по сочетаемости в *μῆδος*'ах с одним предикатом.

Так, описание, например, обманчивых, ложнопророческих сновидений в Od.19.560—67 представляет скопление характерных для «стихии Гермеса», «стихии герметизма» определений на *ἀ*: эти сны беспорядочны (*ἀμήχανοι*), бормочут нечленораздельно (*ἀκριτόμοῦσι*), неся невоплотимые (обещания) (*ἔπει ἀκράχυτα φέροντες*). Ложные⁴ сны (*ὄνειροι*) оказываются субSTITУТОМ Гермеса в *μῆδος*'ах с выделенными прилагательными, а сам Гермес прямо характеризуется как *Ἔγγήτωρ ὄνείρων* (h. Merc. 14) ‘сновидений воождь’.

Среди выделенных определений самым важным оказывается *ἀμήχανος*. Эта существенная в мифе о Гермесе лексема не имеет коррелята, вроде (более поздних) *μηχανικός*, *μηχανόεις* и под. ни в тексте Гомеровских гимнов, ни в гомеровском языке вообще. Соответственно семантика *ἀμήχανος* может быть выявлена лишь каталогизацией ее *μῆδος*'ов — синтаксически.

Подобно другим существенным лексемам мифа *ἀμήχανος* ведет себя как термин⁵ (как и сам миф является научным или, по крайней мере, мировоззренческим текстом). Особенность поведения такого рода лексем состоит в том, что они, будучи определениями⁶, однозначно соотнесены с определяемым (и таким образом познаваемым) объектом. Соединение таких лексем с другими в *μῆδος*'ы недвусмысленно распространяет характеристики одних определяемых на втягиваемые новые элементы, и таким образом осуществляется мифическая предикация — создание (языкового) образа мира.

⁴ Так, ложность, не-правдивость и околичности оказываются постоянными свойствами самого Гермеса.

⁵ Данная особенность лежит и в основе так называемой «формульности» языка мифа.

⁶ В описываемых случаях соединения с *ἀ-privativum* — неявными определениями.

Так, определение в h. Ar. 192 людей как ἀφραδέες καὶ ἀμήχανοι выделяет предвечно заложенную в живущих на земле субстанцию не-бытия:

ἡδ' ἀνθρώπων

τλημοσύνας, ὅσ' ἔχοντες ὑπ' ἀθανάτοισι θεοῖσι
ζώουσ' ἀφραδέες καὶ ἀμήχανοι, οὐδὲ δύνανται
εὑρέμεναι θανάτοιο τ' ἄκος καὶ γῆραος ἀλκαρ.

Соответственно в художественном переводе этого фрагмента:

'И терпеливую стойкость, с какою под властью бессмертных
Люди живут, — неумелые, с разумом скучным, не в силах
Средства от смерти найти и защиты от старости грустной'

выделенные греческие лексемы можно с большей спецификацией перевести как 'безумные' (*ἀφραδέες*) и '(недолговечные) твари, рожденные из хаоса / праха (земли)' (*ἀμήχανοι*). То же и прямо о мертвых (Od. 475—6): ἐνθα τε νεκροὶ | ἀφραδέες ναίονται. И в качестве проводника душ умерших имел по Гермес осуществляет пре-дание смертных земле, возвращая рожденных из хаоса их стихии.

Также и другие контексты (*μῦθος*'ы) *ἀμήχανος*, в частности в h. Merg., позволяют считать эту лексему наиболее общим определением не-бытия, где, впрочем, начала и концы сущего: (Hes. Th. 736—9)

Ἐνθα δὲ γῆς δυνοφερῆς καὶ Ταρτάρου ἡερόεντος
πόντου τ' ἀτρυγέτοιο καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος
ἔξείης πάντων πήγαι καὶ πείρατ' ἔασιν
ἀργα λέ' εύρωεντα.⁷

В общем контексте мифа о χθόνιος // Еρμη⁸, насыщенного приметами бездны безвременья и бесконечности, как бы возрастает содержательность даже таких относительно частых *μῦθος*'ов как ζόφος ἀμήχανος — утверждение неразрывной связи беспорядочного хаоса и мрака (h. Merg. 257)⁹.

⁷ 'Там и от темной земли, и от Тартара, скрытого в мраке,
И от бесплодной пучины морской, и от звездного неба
Все залегают один за другим и концы и начала, Страшные, мрачные'
⁸ Ср. А. Ch. 124 + Κῆρυξ μέγιστε τῶν ἀνω τε καὶ κάτω + | ** Еρμῆ
χθόνιε... .

⁹ *Амήχαноς*; в этом контексте выступает, кажется, в своем наиболее простом (исходном?) значении 'безурядный, неустроенный,

В более тесной связи сюжетом рассматриваемого Гимна находится другой μῦθος — ἀμύχανος μελεδῶνες, утверждающий мрачную хаотическую природу «забот» (воспетых Гермесом) в фрагменте h. Merc. 447:

τίς τέχνη, τίς μοῦσα ἀμηχανέων μελεδώνων, τίς τρίβος¹⁰.

Из последующего ясно о какого рода заботах идет речь (h. Merc. 448—9):

ἀτρεκέως γὰρ ἄμα τρία πάντα πάρεστιν εὐφροσύνην καὶ ἔρωτα καὶ ἥδυμον ὅπνον ἐλέσθαι

как, впрочем, в другом месте Гимна и прямо названа «забота», пробуждаемая песней Гермеса (h. Merc. 434): τὸν δ' ἔρος ἐν στήθεσσιν ἀμύχανος αἴνυτο θυμόν¹¹. По законам метафоричности мифа само соединение в μῦθος ἀμύχανος и ἔρος говорит о принадлежности эроса Беспорядочному, (а равно и Безымянному, Бесконечному, Темному, Незыблемому, — в конечном счете, стихии герметизма).

Физическое проявление ἔρος'а φιλότης привязано к locus'у, описываемому как μυχός. Данный locus выявляется и в доме (комнате, покоях), как например, в (Od. 3.402—3 = 7.346—7):

αὐτὸς δ' αὗτε καθεῦδε μυχῷ δόμου ὑψηλοῖο
τῷ δ' ἄλοχος δέσποινα λέχος πόρσυνε καὶ εὔνην¹²...

но также и в пещере, ср. Od. 5.226—7:

ἔλθόντες δ' ἄρα τώ γε μυχῷ σπείους γλαφυροῖο
τερπέσθην φιλότητι, παρ' ἀλλήλοισι μένοντες¹³.

хаотичный, беспорядочный, характерным образом описывая не-бытие — первооснову бытия (vs. 'механика бытия, миропорядок' и даже 'механика движения').

¹⁰ Поэтический перевод всего фрагмента, хотя и не удовлетворителен для целей нашего анализа, дает общее представление (Аполлон к Гермесу):

443 'Слушаю я этот дивный, доселе неслыханный голос...'.

447 'Что за искусство? Откуда забвенье забот с ним приходит?

Как научиться ему? Три вещи дает оно сразу:

Светлую радостность духа, любовь и сон благодатный'.

¹¹ 'Неукротимой любовью душа разгорелася Феба'.

¹² 'Сам во внутренний царского дома покой удалялся,

Лег на постели... перестланной мягко царицей...'.

¹³ 'Во внутренность грота они удалившись,

Там насладились любовью, всю ночь проведя неразлучно'.

Исследованные тексты довольно последовательно проводят противопоставление двух обозначений пещеры ἄντρον и σπέος, из чего выводится функциональное различие соответствующих обозначаемых. Так ἄντρον оказывается входом в *nether world* и в качестве такового наделен его признаками или населен его порождениями. Глубокая, выявляемая μῆθος'ами связь ἄντρον и понятия 'дом' (а также 'гроб', ср. рус. *домъ*, *домовище*, *домовина*) есть, возможно, указание на то, что ἄντρον был некогда домом человека; ср. обратное — позднее — перенесение свойств дома на ἄντρον (h. Merc. 23): οὐδὸν... ὑψηρεφέος ἄντροῦ¹⁴. В σπέος же обитают Νύμφαι, νύμφαι 'женщины' (ср. ниже с. 180), и за ними закреплены в μῆθος'ах иные определения; так что ἄντρον ἡερόεν оказывается не тем, что σπέος ἐροεῖς. Думается, что второе есть абстракция одного из свойств (локализовать эрос) первого. Соответственно сказанному следует, что в чрезвычайно важном тексте Od. 13.96—112 находим, по-видимому, предшествующее спецификации определение ἄντρον — ἐπήρατον¹⁵ ἡεροειδές (ἰρὸν νυμφάων). Таким образом, рождение Гермеса, по h. Merc., содержит приметы большей древности, чем некоторые гомеровские тексты с νύμφῃ (νύμφαι), ἄντρον и σπέος: *матушка* (*Μαῖα*) или просто *женщина* (*νύμφη*) *родила его* ἄντρον ἔσω... παλίσκιον (h. Merc. 6, 23 etc.) *в темной (первобытной) пещере.*

Возвращаясь к упомянутому выше μυχός, отметим, что при мешкообразной форме пещеры данный locus оказывается наиболее удаленным (от θύραι) местом, которое соответственно своему положению оказывается наиболее защищенным, скрытым (в том числе в темноте), сокровенным¹⁶. Здесь (в μυχός) хранится также надежно укрытое добро — ἀκήρата κτήματα (Od. 17.532)¹⁷, причем специально отмечаются хранимые (в μυχός, μυχός ἄντροῦ или в ἄντρον, δόμος) сосуды. Ср. *каменные (!) кратеры и двоеручные кувшины* в упоминавшейся уже (посвященной нимфам) пещере (Od. 13. 105—6) — εὐ δὲ χρητῆρες τε καὶ ἀμφι-

¹⁴ 'Порог... пещеры со сводом высоким'

¹⁵ 'Επήρατον помимо корня, как в ἔρος, ἐρόεις содержит ἐπι-intensiv.'

¹⁶ Ср. о расположенных здесь вторых дверях (Od. 13.111) θεώτεραι compar. как о 'святых (хранимых)'.

¹⁷ Ср. также указание на защищенность лугов, где паслись похищенные Гермесом коровы (h. Merc. 72) λειμῶνας ἀκηραῖονς ἔρατεινούς.

φορῆες ἔασιν λαίνοι — или *треножник* и котлы из похвальбы Гермеса (h. Merc. 178—81):

εἴμι γὰρ εἰς Πυθῶνα μέγαν δόμον αντιτορήσων·
ἔνθεν ἄλις τρίποδας περικαλλέας τὸδὲ λέβητας
πορθήσω καὶ χρυσόν, ἄλις τ' αἰθωνα σίδηρον,
καὶ πολλὴν ἑσθῆτα...¹⁸

Таким образом, исследуемые тексты выявляют целый ряд примет, признаков, необходимых и достаточных для соотнесения (действия) с отмеченным locus'ом — *μοχός*. Таковы, в частности, *женщина* (*νύμφη*), особенно в связи¹⁹ с *φιλότητες*; а также *добро* (*χτήματα*, *χρήματα*), (специально, *сосуды*); *ткацкий станок* (*ἰστός*) и соответственно *πόρφυρα*, *ἑσθῆτα* (?) и др. Выделенные признаки связываются в Гимне с Гермесом особенно наглядно в описании содержания его песни (h. Merc. 57—61):

ἀμφὶ Δία Κρονίδην καὶ Μαιάδα καλλιπέδιλον
ώς πάρος ὥρίζεσκον ἐταιρείη φιλότητι
ἡ τ' αὐτοῦ γενεὴν ὄνομακλιτὸν ἔξονομάζων
ἀμφιπόλους τε γέραιρε καὶ ἀγλαῖ δώματα νύμφης
καὶ τρίποδας κατὰ οἴκον ἐπηετανούς τε λέβητας²⁰⁻²¹.

За несомненно поздней, несколько олитературенной связностью приведенного отрывка проглядывает рассказ того, кто характеризуется как *διαπρύσιος κεραΐστης* (h. Merc. 336) 'о сокровенном, тайном'²².

Также и ряд действий, ориентированных относительно *μοχός*, оказываются существенными для Гермеса. Так, среди глаголов, обозначающих в целом связанную с Гермесом не-члено-раздельную речь или просто звуки (вроде

¹⁸ 'Тотчас отправляюсь в Пифон, проломлю дворцовую стену, Вдоволь котлов и прекрасных треножников там наворую, Золота вдоволь себе наберу с искрометным железом, Много и разной одежды...'

¹⁹ Ср., например, о «сопутствующей» эросу (*ἐταιρεῖος φιλότης*) — h. Merc. 58.

²⁰⁻²¹ 'Пел он о Зевсе-Крониде и Майе, прекраснообутой, Как сочетались когда-то они в упоенье любовном В темной пещере; о собственном пел многославном рожденье; Славил прислужников он и жилище блестящее нимфы И изобилие прочных котлов и треножников в доме'.

²² Сокровенность, тайна (герметизм), оказывается и наиболее общим свойством постоянно соотносимой с Гермесом стихии, ср. *тайны бытия*.

*утробных звуков, утробного смеха, чрево-вещания) оказывается продуктивным корень *μυχ*(ος); ср.: *μυχμός* = *μυγμός* (Od. 24.416), также *μυχθίζω* (A. Fr. 461 etc.), *μυχθίζω καὶ διαφιθυρίζω* (Plb. 15.26.8), *μυχθισμός* в знаменательном контексте (о мертвых) *μυχθισμός νεκρῶν* (E. Rh. 789) и др. По-видимому, способность того, кто есть *διαπρύσιος κεραΐστης*, проникать в самую глубь (*ἔνθα καὶ ἔνθα* вплоть до *μυχός*) распространяет на субъект такие приметы достигнутого locus'a, как не-внятность.*

Возвращаясь снова к теме эроса в мифе о Гермесе, отметим в качестве дополнительного указания на темную²³ (тайную) природу эроса наличие в выделенных контекстах корня, тесно связанного с бездной небытия ↔ бытия. Речь идет о и.-е. **dheu-* etc. как в греч. θύω, θύελλα, а также θυμός о месте пре-бывания страстей, включая эрос: ср. цитированный выше контекст (с. 177) τὸν δ' ἑρός ἐν στήθεσσιν ἀμῆχανος αἴνυτο θυμόν (h. Merc. 434) и практически пересказ того же καὶ μιν γλυκὺς ἵμερος ἥρει θυμῷ ἀκουάζοντα (h. Merc. 423). Тот же и.-е. корень в θεσπεσίος 'об эrotической песне' (h. Merc. 422), ιώῃ θεσπεσίης ἐνοπῆς. в художественном переводе 'эти прелестные звуки'.

Отдельно отметим лексему *νύμφη* (h. Merc. 4, 60) в мифе о Гермесе в специальной ее связи с темой эроса, поскольку в исследуемых текстах устанавливается для *νύμφη* (очевидно, первоначальное) значение 'нестарая женщина' (= объект эrotического влечения), а также поскольку за *νύμφη* закреплен отмеченный для Гермеса locus — *μυχός*. Персонифицированную связь 'темного' (Гермес) с 'женщиной' находим в h. Ven. 262—263:

τῇσι δὲ (Νυμφῇσι —) Σειληγοί τέ καὶ... Ἀργεῖφόντης
μίσγοντ' ἐν φιλότητι μυχῷ σπείων ἐροέντων²⁴.

Также следует отметить настойчивое указание на 'левую (сторону)' в связи с пением Гермеса. Благодаря установленной связи locus'a 'левой (стороны)' с 'женщиной'²⁵, соответствующие указания могут служить косвенным свидетельством эrotического (не-просветленного) характера песен

²³ Ср. (Ibycus Lyricus) ἕρος ἔρεμνος.

²⁴ 'Их в закоулках уютных пещер заключают в объятья
С лаской любовной Силены и Аргуса зоркий убийца'.

²⁵ См.: Иванов Вяч. Вс. Чет и нечет. Асимметрия мозга и знаковых систем. М., 1978, с. 85 и сл.

Гермеса: ср. (h. Merc. 153): *χέλυν ἐρατήν ἐπ' ἀριστερὰ χειρός* ‘её руку же милую слева под мышкой прижал’; (418) *λαβών ἐπ' ἀριστερὰ χειρὸς...*, ‘положивши на левую руку’; (424) *στῆ... ὅ... ἐπ' ἀριστερὰ...* Φοίβου *'Απόλλωνος* ‘смело сын Майи по левую руку стоял Аполлона’. В контексте рассматриваемого мифа важно, что левая сторона определялась относительно человека, стоящего лицом на север, то есть ‘левое’ = ‘запад’ (= *ἀμέρχανος Ζόφος* и т. д.).

Соответственно природе эроса, составляющего преимущественно или исключительно содержание песен Гермеса, определен и характер его пения (h. Merc. 421—423):

ἐρατή δέ διά φρένας ἥλυθ' ἵωτή
θεοπεσίης ἐνοπῆς, (καὶ μιν γλυκὺς ἴμερος ἔρει
ὕμῳ ἀκουάζοντα²⁶,

а также дальше: (h. Merc. 426) *γηρύετ' ἀμβολαδην*, *ἐρατὴ δέ* οἱ ἔσπετο φωνή, (h. Merc. 424—425) *λύρῃ δ' ἐρατὸν κιθαρίσων* στῆ...

Интересно специально задержаться на *ἐρατή φωνή* ‘голосе, гласе’ гермесовой песни. Целый ряд фактов указывает на то, что Гермес связан с непонятной речью, (гибельной, зло-вещей) ложью, бессмысленными звуками. В отличие от истины такие речи, во-первых, не-прямые, не-простые²⁷ (ср. рус. *околесица*, *слово-блудие* и др.) а во-вторых, не связаны с речевыми регистрами голоса. Во втором случае выделяются, с одной стороны, смех, шопот, бормотанье (ср. выше глаголы говорения с корнем *μυχ* = с. 180), а с другой стороны, — крик (ср. у Булгакова в «Мастере и Маргарите»: «В особенности ненавистен мне людской крик, будь то крик страдания, ярости или иной ка-

²⁶ ‘В душу владыке с божественной силой проникли эти прелестные звуки. И всею душою он слушал, Сладким объятый желаньем’.

и дальше (423—426):

‘На лире приятно играя,
Смело сын Майи по левую руку стоял Аполлона
Вскоре, прервавши молчанье, под звонкие струнные звуки
Начал он петь, и прелестный за лирою следовал голос’.

²⁷ Характерным образом описываются и не-прямые способы передвижения Гермеса, ср., например, (h. Merc. 349) *διέτριψε κέλευθα τοῖς πέλωρ̄* *ώς εἰ τις ἀραιῆσι δρυδὶ βαίνοι* ‘следы натоптал он столь непонятные, словно ступал молодыми дубами’!

кой-нибудь крик.») ²⁸. Очевидно, ἑρατή φωνή предполагает высокую тональность звуков. Так, ἑρατή φωνή прямо подменен ἑρατή... ιώή θεσπεσίης ἐνοπῆς (h. Merc. 421) ²⁹, а соответствующее действие αὐῶ характеризуется как пронзительное (Il. 8.227), τύσεν διαπρόσιον (ср. выше о Гермесе διαπρόσιος κεραιστῆς). Возможно, именно такого качества (ἑρατή) φωνή дал Гермес (пра)женщине: ср. (Hes. Op. 79) ἐν δ' ἄρα φωνήν θήκε θεῶν κῆρυξ 'льстивые речи, (обманы и лживую хитрую душу').

Таким образом, находится достаточно указаний на то, что представляла собой μοῦσα (ἀμηχανέων μελεδώνων) Гермеса, чтобы вместе с созданием форминги / лиры приписать ему и создание любовной лирики.

Внутри рассматриваемого Гимна бессознательному (т. н. под - сознательному) началу Гермеса противопоставляется ясное сознание (Аполлона), некий высший замысел (νόος, Διὸς νόος). Дополнительное значение 'за-рождение' для νόος, вроде англ. conception, устанавливается по контексту, где μεγάλοι Διὸς νόος ἔξετελεῖτο (h. Merc. 10) ³⁰ есть результат действий, описанных глаголом на -σκ-: (h. Merc. 7) ἔνθα Кронίων νύμφῃ εύπλοκάμφ μισγέσκετο ³¹. Соответственно, как 'пред-начертание, про-мысел' может быть истолковано и μαντεῖα (h. Merc. 533) — сфера Аполлона, о которой сказано (535) τὸ ... οἶδε Διὸς νόος ³². При этом предсказание, о давлении которого просит Гермес, характеризуется как (μαντεῖα) παρὲκ νόος (547). Закрепленный же за Гермесом образ изложения (-мышления) ἔξ αὐτοσχεδίης (h. Merc. 55) можно представить как своего рода свободный поток ассоциаций (например, в духе эстетики сюр-реализма ³³).

²⁸ Согласно этим зловещим бессмысленным способам выражения (гермесовой) стихии низкого принадлежат, по-видимому, эстетические категории смешного, страшного, безобразного...

²⁹ Такой же характер звуков приписывается и самой изобретенной Гермесом лире / форминге: ср. (od. 17.262) ιώή φρονιγγος γλαφυρος.

³⁰ '... свершилось решенье великого Зевса'.

³¹ '... там-то на ложе всходил к ней Кронион'.

³² Ср. у Пастернака: «Я люблю твой замысел упрямый...»

³³ Как «сюрреалистичен» (или, чтобы не употреблять термина, «сверх-реалистичен») и сам Гермес, крепко связанный со сферой эмпирически данной (человеку) реальности, противопоставленной не духовному (также стихия Гермеса), но идеальному или культурному.

Возвращаясь теперь к первому компоненту $\mu\hat{\theta}\theta\circ\acute{s}$ 'а $\grave{\alpha}\mu\acute{\eta}\chi\alpha\nu\circ$ $\grave{\epsilon}\rho\circ$ отметим, что со стихией бесконечного и беспорядочного Гермес связан и таким своим атрибутом, как $\grave{\alpha}\mu\acute{\eta}\chi\alpha\nu\alpha$ $\delta\acute{e}\sigma\mu\alpha$ (h. Merc. 157), играющим (сюжетно и содержательно) в Гимне роль знака принадлежности небытию, равно заключающему рождение и смерть, как и сами пелены — принадлежность умершего и новорожденного. В другом месте Гимна находим $\grave{\chi}\acute{a}\rho\tau\acute{e}\rho\alpha$ $\delta\acute{e}\sigma\mu\alpha$ (h. Merc. 409), причем $\grave{\chi}\acute{a}\rho\tau\acute{e}\rho\circ$ является существенным признаком стихий, о которой сказано $\grave{\alpha}\mu\acute{\eta}\chi\alpha\nu\circ$.

Разобранные контексты $\grave{\alpha}\mu\acute{\eta}\chi\alpha\nu\circ$ есть часть того общего представления о Гермесе, отражением которого в Гимне является прямое определение Гермеса как $\grave{\alpha}\mu\acute{\eta}\chi\alpha\nu\circ$ (h. Merc. 346).

М. И. ЛЕКОМЦЕВА

СЕМАНТИКА НЕКОТОРЫХ
РИТОРИЧЕСКИХ ФИГУР,
ОСНОВАННЫХ НА ТАВТОЛОГИИ
(на материале «Похвального слова
Кириллу-философи» Климента Охридского)

Для изучения структуры текста на балканских языках особое значение имеют первые литературные произведения, написанные на «словенском» языке — переводы и самостоятельные произведения Кирилла, Мефодия и их ближайших учеников. Среди этого наследия выделяются сочинения Климента Охридского: по стилю они настолько близки языку первоучителей, что, например, хомилия из Клоцова сборника, написанная Климентом Охридским, долго считалась делом Константина (Кирилла)-Философа; по объему же они несравненно превышают количество известных текстов Кирилла и Мефодия, — так что только они и представляют достаточный материал для изучения структуры текста начального этапа славянской письменности.

Особой популярностью и влиянием пользовалось «Похвальное слово Кириллу-Философи»: это влияние видно и в «Слове о законе и благодати» митрополита Иллариона (X в.), и в «Житии краля Стефана Неманича» (XII в.), и в сочинениях Кирилла Туровского, и у Григория Цамблака¹. Это произведение до сих пор покоряет своей красотой, оставаясь образцом риторической школы, господствовавшей на западе Византийской империи². Традиции этой школы вошли в славянские литературы не из трактатов по риторике, а через непосредственное подражание таким образцам риторического искусства, каким было, напр., «Похвальное слово» Климента Охридского или его проповеди-«заготовки».

В связи с этим встает задача изучения структуры текста «Похвального слова» — в частности, закономерностей

¹ Мечев К. Климент Охридский. Творческий образ. София, 1966, с. 85—86; Ангелов Б. Сочинения Климента Охридского и их судьба. — Литературна мисъл, 1969, XIII, кн. 1, с. 114.

² Moser Ch. A. A history of Bulgarian literature. The Hague—Paris, 1972.

мантического взаимодействия единиц, определяющих единную структуру предложения.

Современная семантика, изучая структуру отдельной семемы, выявила сложную природу этой единицы: это не только набор сем, но и определенная конфигурация их, связанная отношением порядка следования сем и отношений между ними³. Другая ветвь семантики (или лингвистики текста) связана со структурой сверхфразового единства: здесь среди основных достижений необходимо выделить идентификацию референтов семем (различение референтных и гетерореферентных связей) и способы квалификации пресуппозиции и восстановления эллиптических конструкций.

Собственное взаимодействие двух семем чаще всего тоже рассматривается как чисто синтаксическое взаимодействие: соответствующая синтаксическая конструкция берется в своей семантической конфигурации, которая дополняется семантическими конфигурациями представляющими ее лексем⁴. Понятно, что такой подход исключает все небуквальные значения — метафоры и другие тропы, все случаи интенциональности, которые так характерны для естественного языка, и не дает возможности изучать структуру художественного текста, очевидным образом демонстрирующую не только синтаксическую зависимость, но и семантическое взаимодействие слов.

У. Вайнрайх в своих семантических изысканиях пришел к выводу, что необходимо ввести специальные операции семантического взаимодействия лексем — точнее семем. Он задал три операции: операцию включения, соединения и ограничения⁵. Операция включения определяется на множестве семем, представленных семантическими конфигурациями, которые имеют совместимые семы в однотипных позициях. В примере У. Вайнрайха *леди поет*

³ Lyons J. General semantics. London. 1978; Reichenbach H. Elements of symbolic logic. N. Y., 1948.

⁴ Katz I. I., Fodor J. A. The structure of a semantic theory. — Language, 1963, 39, p. 170—210; Chomsky N. Aspects of the theory of syntax. Massachussets, 1965; McCawley J. D. Semantic representation — Symposium on Cognitive Studies and Artificial Intelligence Research. Chicago, 1969; Lavorel P. M. Éléments pour un calcul du sens. Paris, 1975.

⁵ Weinreich U. Exploration in semantic theory. — Current trends in linguistics. III. Theoretical foundations. London — Hague — Paris, 1966, p. 420—429.

арии семемы *леди* и *поет*, *поет* и *арии* соединены операцией включения.

Операция соединения задается на множестве семем, состоящих из неупорядоченного набора сем, и определяется как теоретико-множественное объединение соответствующих сем: *толстая белая стена* — этим примером У. Вайнрайх иллюстрирует эту операцию. Операция ограничения относится к правилам развешивания кванторов и собственно принадлежит логическому синтаксису.

Операция соединения может рассматриваться как частный случай операции включения: если будут даже такие семемы из одного поля, как обозначения цвета или вкуса, то все равно это конфигурации, характеризующиеся несколькими (в том числе и одной) позициями, которые можно почленно (по позициям) объединять.

Таким образом, можно переформулировать операции У. Вайнрайха, предположив, что существует операция семантического взаимодействия между синтаксически связанными семемами. Эта операция определяется на множестве семантических конфигураций как теоретико-множественное объединение сем в одноименных позициях. Эту операцию можно назвать операцией буквального взаимодействия семем.

Теперь необходимо ближе рассмотреть семы в описываемых позициях с точки зрения введенной операции. Это могут быть конкретные семантические признаки, напр., «одушевленность» в конфигурации *леди*. Это может быть отрицание соответствующего признака, как, напр., «неодушевленность» в конфигурации семемы *стена*.

Признак и отрицание этого признака в дальнейшем будут называться несовместимыми признаками: так, *поет* включает в своей конфигурации для агента «одушевленность», поэтому *стена поет* образует конфигурацию с несовместимыми признаками. В буквальном значении это — бессмыслица (в риторике это называлось катахрезой). В теоретико-множественном задании операции такой случай приводит к понятию универсального класса:

$$a \cup \neg a = U$$

(одушевленный и неодушевленный — это кто- и что-угодно).

Таким образом, введенную операцию буквального взаимодействия необходимо ограничить: эта операция мо-

жет быть определена только на тех конфигурациях, которые не имеют несовместимых сем в одноименных позициях.

Второе ограничение придется ввести в связи с тем, что конфигурации, взаимодействующие семантически буквально, должны иметь строго совпадающие позиции: это предотвратит возникновение таких сочетаний, как **леди спит арии*.

Другими словами — эта операция является частичной: она не определена в тех случаях, когда исходные семемы имеют несовместимые семы в соответствующей позиции конфигурации или когда сами конфигурации этих семем не совпадают.

Результат операции принадлежит множеству семем, хотя может выходить за пределы исходного корпуса.

Как следует из вышеизложенного, введение операции буквального взаимодействия не нарушает представлений семантического синтаксиса, эксплицируя только некоторые аспекты, связанные с ограничением сферы действия этой операции.

Если таким образом получено значение буквального взаимодействия двух семантических конфигураций и известно значение одной из них, то легко представить, как можно узнать значение другой: обратной операцией будет взятие относительного дополнения множества сем в одноименных позициях до данной конфигурации.

Описанные выше два ограничения сферы действия введенной операции преодолеваются в области переносных значений⁶. Так, когда Климент Охридский в своем «Похвальном слове» говорит *кој же мѣсто сутаи сѧ*, то здесь как раз взаимодействуют конфигурации с несовместимыми признаками (напр., по одушевленности); или в примере из *ишиа сѧ въ оустѣ* его *бѫжиа благоть* проявляются несовместимые признаки «конкретное — абстрактное» во взаимодействии семем *рот* и *благодать*, *излиться* и *благодать* (аналогично: *въ тамѣ... нѣкѣниа* и др.).

Для представления такого типа взаимодействия формальными средствами надо обратить внимание на интуитивное понимание таких сочетаний семем: здесь принимается, что совместимые признаки при этом сохраняются,

⁶ Включение в сферу взаимодействия переносных значений несравнимых позиций произошло уже в новой литературе.

а несовместимые «гасятся», в результате чего возникает смысл, отличающийся от буквально соответствующей интерпретации⁷. При таком подходе снимается вопрос о том, как в выражении *какой же город утаится* понимать «одушевленность» города или «интенциональность» глагола *утаиться* — эти признаки оставляются неинтерпретируемыми — формально их можно обозначить особым образом (напр. Z или A).

Такой неинтерпретируемый признак при этом будет обладать следующим свойством: соединяясь с любым интерпретируемым признаком, он останется неинтерпретируемым: так, признак «неконкретность» в семеме *благодать* в соединении с признаком «конкретность» семемы *излиться* дает неинтерпретируемый признак, который в свою очередь соединяется с признаком «конкретность» семемы *рот* и опять остается неинтерпретируемым.

Ближе всего такие отношения можно представить, если допустить существование особой операции метафорического взаимодействия семем.

Если предположить, что при соединении семем с несовместимыми признаками происходит почленное пересечение сем, то результат даст требуемое соотношение (сохранение совместимых признаков и гашение несовместимых).

$$a \cap a = a, \quad a \cap \neg a = Z$$

Такой способ построения значения может спорадически дать и значение, уже представленное в словаре (это будет соответствовать риторическому украшению), но регулярно получаются значения, соответствующие не «прямым наименованиям» словаря, а новым обозначениям, как бы пересекающим исходные границы. Эффект исключения некоторых признаков при этом сопровождается усилением роли контекста — особым значением семем, непосредственно отсутствующих в тексте, но связанных синтагматически в «лингвистическом определении» с данными семемами отношением буквального взаимодействия. Так, *город* среди предикатов имеет семему *исчезнуть*, а *утаиться* среди агенсов — *человек*; *человек* *исчезнет* (как и многие другие члены этих парадигм) образует сопряжен-

⁷ Лекомцева М. И. Лингвистический аспект метафоры и структура семантического компонента. — In: *Tekst i język*. Warszawa, 1978.

ный текст к сочетанию *город утаится*⁸. Так, в тексте ПРЪМЖДРОСТИЮ ПРОЦЬЕТОСТЄ к премудростию можно подобрать удивить, к расцвести — цветок и считать одним из сопряженных текстов к этому метафорически взаимодействующему сочетанию *удивить цветами*.

Задачей настоящей работы является рассмотрение тавтологических сочетаний. Как на этом фоне будут выглядеть некоторые риторические фигуры, основанные на тавтологии⁹?

Конфигурации с одинаковыми семами в одноименных позициях (*свет светит* — истече источникъ, ис'хцажъсоухотж — ‘сушь иссущенную’) могут рассматриваться и как результат операции буквального взаимодействия, и как результат метафорического взаимодействия, — это следует из введенных операций:

$$a \cup a = a \cap a$$

Две риторические фигуры — полиптотон, предполагающий повторение одной семемы, выраженной одной и той же лексемой (примеры выше), и эпанод, предполагающий повторение одной семемы, выраженной разными лексемами, — на семантическом уровне не различаются. Так, ИСТЕЧЕ ИСТОЧНИКЪ Цветан Тодоров при переводе на современный болгарский язык оставил в виде полиптотона: *изврѧ извор*, а Б. Ангелов и М. Генов перевели в виде эпанода: *изврѧ източникът*. К этой же группе тавтологий относятся и такие плеоназмы, как *уста исповѣдать*, *труды... скръзинка* и т. д., где происходит словарное «развертывание» конфигурации в полное выражение синтагматического поля, обычно имеющееся в виду только в пресуппозиции или в лингвистических определениях: *скѣтъ вѣши... въ мрацѣ*, или: и *дѣнница послѣже въходаши скѣтъlostъиъ скоеѧ вѣсь миѣ скѣзы облигатѣть санчами зарѣми скѣта протаклѣище.*

Такого рода плеоназмы оказываются в позиции семантического инварианта относительно буквального и метафорического взаимодействия и преобретают особое значение,

⁸ Там же.

⁹ Лекомцева М. И. К структуре текста у Клиmenta Охридского (фигуры эпанода и полиптотона). — Семиотика, XIV. Тарту, 1980.

задавая «канонические» синтагмы основных моделей данной культуры¹⁰.

Переходя от гипотаксиса к паратаксису, необходимо рассмотреть такую часто встречающуюся риторическую фигуру, как гендиадис — «фигуру, основанную на употреблении двух имен или глаголов с почти синонимичным значением и связанным союзом *и*»¹¹: *матиа и чакомовиемъ: въ фалмѣхъ и пѣнихъ; сукланѣвса и сувѣгаа ѿ жигенскыиъ сластей; иконнаа органы гонима и разарфиема и др.* Сюда могут быть отнесены и синонимы с точки зрения рассматриваемой культуры: *в неразумии и въ мрацѣ грѣхов'нѣ: въ фалмѣхъ... и в поучени ахвалѣ; пама и похвѣ прѣблаженому ѿцоу нашего и наставнику словѣнскѹ тѣзыкоу, приложи сѧ житиемъ и вѣрою; тѣзыкъ сладостныиъ и животныиа, глы источи, и всѣхъ чины и троуды въ себѣ сабрьшила; и троуды и хожение, пастырь и учитель; ѿцъ. и учитель нашъ, благоѣрастіемъ и крестою; душа и блгдастї; подвиги и троуды; саблазны всѧ разорѣж и наоучаѧ правосѣрию.* Последний пример предполагает расширение исходного термина — здесь наблюдается квазисинонимичность двух синтаксических конструкций.

По существу сюда можно отнести и паратаксические конструкции с антонимами (или квазиантонимами, или семемами, отличающимися друг от друга на один признак): *ѡца и мгре брагриа и сестры; закон' же и мата на тѣзыци носитъ.*

При рассмотрении семантики подобных конструкций прежде всего необходимо остановиться на значении союза *и*. В отличие от логики в естественных языках этот союз имеет довольно много значений. Для целей настоящего описания надо отметить синтагматическое значение присоединения, как, напр., во фрагменте излиа *са вжид блгта въ оустнахъ его, и сего ради блки и ба въ вѣки.* Значение

¹⁰ Там же.

¹¹ Sierotwiński S. Słownik terminów literackich. Wrocław — Warszawa — Kraków, 1966, s. 103.

присоединения у союза *и* предполагает, что часть, следующая за *и*, будет отличаться от предшествующей, — возможно, это прессуппозиция общения, а не собственное значение присоединения. Но пока можно полагать, что в языке действует формула типа

$$a_1 \text{ и } a_2, \text{ где } a_1 \neq a_2.$$

Логически это можно представить, воспользовавшись знаком конъюнкции *&*, знаком однородной синтаксической структуры *S* («и», как правило, соединяет или однородные члены, или предложения сходного типа) и знаком для семантического содержания семем данной синтаксической конструкции *m*:

$$s_1 \ m_1 \ \& \ s_2 \ m_2, \text{ где } m_1 \neq m_2.$$

Иллюстрацией будут широко распространенные в современных языках конструкции типа *есть клубы и клубы*. Эти конструкции дают возможность неограниченного семантического щепления любой семемы в позиции аргумента. Используя соответствующие развертывания контекста и вводя, таким образом, скрытые определения, можно получить новые значения данной лексемы, пользуясь только операцией буквального взаимодействия смыслов.

Для сохранения кореферентности в обозначениях аргументов до и после союза *и* в языке существует механизм идентификации разных обозначений¹², напр., в русском это могут быть такие случаи: *здесь есть клубы, и эти клубы...* или: *здесь есть клубы, и они..., здесь есть клубы, и эти очаги культуры...*¹³ В последнем случае сохраняется синтагматическое значение союза *и*, дополняясь последующим отождествлением предшествующей и последующей частей относительно союза:

$$s_1 \ m_1 \ \& \ s_2 \ m_2 \ \& \ m_1 == m_2.$$

¹² Падучева Е. В. О семантике синтаксиса русского языка. Материалы к трансформационной грамматике русского языка. М., 1974.

¹³ Ср.: «...момент, который он переживал, был вратами между жизнью и жизнью» («...the moment through which he was living was a gate between a life and a life». — Morgan Ch. The fountain, London, 1957, p. 99).

Синтагматическое значение союза *и* давно стало образцом отношения конкатенации, которое описывалось как логическое отношение конъюнкции.

Отношения в парадигме строились в этих моделях на основе союза *или* в смысле строгой дизъюнкции¹⁴. Следствием этого было представление парадигмы только одним ее членом и трудности в описании однородных членов.

Введение понятия депарадигматизатора и раскрытие метаязыковой природы союза *и* в смысле соединителя элементов одной парадигмы, напр. при экспликации парадигмы с помощью перечисления ее членов¹⁵, дает возможность говорить о парадигматическом значении союза *и*, что особенно интересно для изучения гендиадиса.

Парадигма, как было показано в названной работе, характеризуется не только тем, что синтагматически входит в одну и ту же щель или фразу с многоточием и имеет соответственно одинаковые синтаксические свойства, но и тем, что она представляет класс семем, имеющий хотя бы один общий семантический признак, и фактически совпадает с полем Трира¹⁶.

Для обозначения парадигмы, которая характеризуется семантическим признаком а, будет использоваться обозначение $\Pi(a)$, для представления значения парадигмы можно воспользоваться таким способом:

$$\Pi(a) = (\cap \Pi_a) \cup (\Delta a).$$

Или: значение парадигмы определяется отношением пересечения семантических конфигураций, принадлежащих парадигме (ядро парадигмы), которое объединяется с дополнениями до ядра всех членов этой парадигмы (т. е. с периферией парадигмы).

Если обратиться теперь к таким примерам, как $\bar{m} \bar{t} \bar{r} \bar{e}$ и $\bar{\bar{m}} \bar{\bar{t}} \bar{\bar{r}} \bar{\bar{e}}$, то видно, что здесь ядро парадигмы образуют признаки

¹⁴ Hjelmslev L. *Prolégomènes à une théorie du language*. Paris, 1968, chap. IX, XI; Hjelmslev L. *Uldall H. J. Outline of Glossematics*. Copenhague, 1967; Лекомцев Ю. К. Структура простого вьетнамского предложения. М., 1964.

¹⁵ Лекомцев Ю. К. Синтагматико-парадигматический механизм языка (рукопись).

¹⁶ Лекомцев Ю. К. Дискретные лексические поля и структура семантических единиц. — Изв. АН СССР. Серия ОЛЯ, т. 38, вып. 3, 1979, с. 207—219.

типа «непосредственное родство» и «предшествующее поколение», а периферию «мужской» и «женский».

Значение этих двух конфигураций, связанных союзом *и*, может пониматься как парадигма, состоящая или только из двух указанных членов, или из таких членов, как «дедушки и бабушки», «прадедушки и прабабушки» — т. е. пониматься как «все предки», связанные отношением непосредственного родства. Легче выбрать второго типа значение в таком фрагменте: *Швейцария до запада и юга*. Весь контекст говорит о том, что имеются в виду все направления, которые было бы слишком скучно перечислять (от северо-востока до юго-запада и т. п.).

Эта риторическая фигура может рассматриваться поэтому как обозначение парадигмы, ядро которой образуется операцией пересечения семантических конфигураций, а периферия — дополнениями до ядерных признаков соответствующих конфигураций. Возможно, что периферийные признаки берутся из всех конфигураций, возможных в данной парадигме. Это, конечно, предполагает знание соответствующей рубрикации, принятой в данной культуре. Когда, напр., византийский писатель VIII—IX вв. Игнатий пишет про «собрание царей и архиереев»¹⁷, то парадигму участников такого собрания можно представить по этикету византийского двора.

Браты и сестры у Климента Охридского будут тогда средством обозначения парадигмы, определяющейся признаками родственника и одного поколения, к которым, возможно, добавляются признаки одних родителей и родственников родителей. Значение парадигмы как класса оказывается, как и метафора, построенным на операции пересечения, осложненным операцией объединения, как при буквальном взаимодействии смыслов и включением парадигматически сопряженных конфигураций (при метафорическом взаимодействии наблюдалось возникновение особого значения сопряженного текста, образуемого конфигурациями, связанными синтагматически с входящими в метафорическое взаимодействие: (напр. белогривые — волны, сопряженный текст: *кои* — *приближаются*).

¹⁷ Игнатий. Житие и похвальное слово святого отца нашего и чудотворца Георгия, архепископа Амастрийского. — Памятники византийской литературы IV—IX веков. М., 1968, с. 264 (перевод В. Г. Васильевского).

Это будет обозначаться

$$m_1 \text{ и } m_2 = a \cup (b \cup c \cup \dots)$$

$$m_1 \cap m_2 = a$$

$$Dm_1/a = b$$

$$Dm_2/g = c$$

В таких гендиадисах относительно Кирилла-Философа, как Шыд... апел и сүчигөлө, пасгэрэ и сүчигөль, Шыд и сүчигөль, Шыд... и настагинкоу исчерпывается парадигма «роли» Кирилла-Константина: здесь видно, что пасгэрэ и сүчигөль могут включать в виде скрытых признаков такие значения, как ‘духовный отец’ и ‘апостол’, а (духовный) отец — значения ‘наставник’, ‘учитель’ и подобные. Таким образом, роль Кирилла обозначается не членом парадигмы, а всей парадигмой (не элементом, а классом, — сказали бы логики). На этом фоне интересно рассмотреть гендиадисы в узком смысле: напр., соединение таких синонимических конструкций, как матица и чаккомюнэм, или сүкланғыла са и сүбекгла ў житейскихъ сластен. Предположив тождество значений соответствующих левой и правой частей, мы получаем значение парадигмы, состоящей из одного члена (соответственно класса, представленного одним элементом). Такого рода соположения часто встречались в византийской литературе: у упомянутого Игнатия, напр., слезы и ...плач¹⁸ так же задают особую парадигму. При отсутствии синонима Климент Охридский строит метафору с соответствующим значением: в' неразоуми и въ мрацъ грѣхоск'нѣ, достигая таким способом перевода элемента в класс.

Но в рассматриваемом тексте наблюдается не только построение одноэлементных парадигм, но и образование парадигм от парадигм, как бы парадигм второго уровня. Климент Охридский для этого строит обычную парадигму, ставит точку, а потом через и присоединяет еще один квазисиноним или ставит точку после первого члена и присоединяет к нему обычную парадигму: подкиги и труды. и доброїж жигни его; остави жигни его въ красоѓж. Домъ и

¹⁸ Там же.

благаство; прѣбыкаѧ присно. Ез ѿлмѣхъ и пѣнихъ. И к
псоучени ахвѣ.

Особая приподнятость обозначений с помощью парадигм второго порядка видна в назывании самого Кирилла-Философа: паматъ. Прѣблаженнааго ѿца наше кирилл. Искаго
апла и сѹчитељ всѣмъ странамъ.

Как и всякий плеоназм, гендиадис логически дает тавтологию. Л. Витгенштейн писал, что «... и в тавтологии . . . знаки сочетаются друг с другом, т. е. они относятся друг к другу, но эти отношения незначимы, несущественны для символа»¹⁹; «тавтология. . . не имеет смысла. . . Но тавтология и противоречие не являются бессмысленными, они являются частью символизма»²⁰.

В лингвистической же семантике гендиадис выполняет важную роль в системе номинации языка: он позволяет включать в непосредственное обозначение весь класс семантических конфигураций семем, образующих парадигму — т. е. дает возможность строить иерархию типов, в том числе — переводить один элемент в представителя одноэлементного класса.

Когда логики пытались понять, почему в естественном языке не возникает парадоксов²¹, они не подозревали о существовании в языке механизма образования парадигматических значений, относя это к тавтологиям, избыточности естественного языка и т. д.

Синтаксические свойства гендиадисов следуют из синтаксических особенностей, характеризующих элементы одной парадигмы: это должны быть представители одной и той же части речи, одинаковых синтаксических свойств, которые выражаются максимально согласованно: ср. приложи
са житиемъ и вѣреи; чины и троуды в себѣ сквершили; иконнаа стани гонима и раздрѣема; сукланѣя са и субѣгда
ш жигенскими сластен...

В риторике Дюбуа²² синтаксическим аналогом плеоназма выступают репризы, полисиндетон, симметрические

¹⁹ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М., 1958, с. 60.

²⁰ Там же, с. 59.

²¹ Beth E. B. The foundations of mathematics. Amsterdam, 1959, p. 502—504.

²² Dubois J. et al. Rhétorique générale. Paris, 1970, p. 49.

конструкции. На основании вышеизложенного можно сказать, что репризы никак не относятся и не соотносятся с гендидисом, в то время как симметрические конструкции и полиспистетон являются необходимым средством выражения гендидиса (но не аналогичными ему как самостоятельные явления).

Обращаясь спо-ва к таблице Дюбуа, можно видеть, что в плане выражения соответствия рассматриваемому явлению в виде удвоения, рифмы, аллитерации и ассоцанса, парономасии и т. п. необходимы для выражения гендиадиса, хотя структурное соответствие их пока неясно. В плане содержания, на уровне «метасемем», у Ж. Дюбуа оставлена пустая клетка. Настоящее рассмотрение заставляет поставить сюда гендиадис, — правда, на основании аналогии с другими клетками этого ряда таблицы, а не на основании введенной им операции «повторяющегося сложения».

В соответствующую строку желательно было бы добавить метрическую организацию соответствующего текста: хотя самостоятельный статус метрики и ее операций еще неясен, уже давно замечено постоянное сопровождение гендиадиса метрической организацией²³.

Не предрешая будущих результатов анализа метрической структуры текста, можно сказать о сходстве выделительной и фасцинативной функций в случае гендиадиса и в случае метрической организации текста. Пока можно рассмотреть метрическую структуру такого фрагмента текста, как *милостию и человеколюбием*. Если учтем долготу и краткость слогов, то получим представление

из которого виден метрический параллелизм этого выражения.

Относительно pragматического аспекта фигуры гендиадиса стоит отметить, что создание определенных парадигм и способов их именования определяет не только «табель о рангах» общества и рубрикацию соответствующей культуры, но и создает «своих», посвященных в зна-

²³ Gerber G. Der Sprache als Kunst. Bromberg, 1871, Bd I, S. 425.

ние всех членов именуемой парадигмы, являясь, таким образом, регулятором каналов социального общения. Эта схема дает возможность создавать новые парадигмы, выполняя тем самым моделирующую функцию языка. Именно поэтому, вероятно, в период принятия христианства и освоения новой культуры эта фигура пользовалась необыкновенной популярностью.

Ж. Дюбуа отметил у таких риторических фигур оттенок как бы удаления референта, особого почтения к нему²⁴. Это наблюдение хорошо согласуется с употреблением их в «Слове» Климента Охридского. С помощью парадигматического обозначения происходит особое выделение фрагментов текста, сопровождающееся выделением их на других уровнях (как прямое следствие — на синтаксическом, как одна и та же сфера действия выделительной функции — на метрическом уровне). Метрическая организация и выделение с ее помощью соответствующих обозначений поддерживает гендиадис и тогда, когда он превращается в совершенно автоматический способ обозначения, близкий к сложному слову (типа *dvandva*) или фразеологизму²⁵.

²⁴ Dubois J. et al. Op. cit., p. 135. Cp. Grapow H. Wie die alten Ägypter sich anredeten... Berlin, 1960.

²⁵ Justi F. Die Zusammensetzung der Nomina. Göttingen, 1861; cp. Gabelenz G. Synonymcomposita. — In: Chinesische Grammatik. Berlin, 1953, S. 124—125.

Т. М. НИКОЛАЕВА

«СОБЫТИЕ» КАК КАТЕГОРИЯ ТЕКСТА И ЕГО ГРАММАТИЧЕСКИЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ

1

Синтаксическая теория никогда не отрицала того, что передача некоторого факта действительности есть первичная коммуникативная функция высказывания. Однако само признание этого еще не означало исследования грамматических характеристик события в высказывании, исследования сложной реакции изменения грамматических единиц в ответ на изменение события, исследования события в его проекции на синтактико-грамматический состав высказывания.

Дело в том, что — в явной или неявной форме — всякой лингвистической школе и всякому отдельному исследователю-лингвисту присуща своя собственная языковая точка отсчета, сквозь призму которой он рассматривает непосредственные данные. Так, например, при по-морфемном мышлении, сущ. *-ик*, *-ичек* и *-ек* суть три разных элемента, при морфопологическом — они представлены как *-ичек* = *ик/ч + ек*, при по-словном — существенным окажется исход корня, а суффикс может унифицироваться и т. д. Удача или неудача в конечном результате определяется, таким образом, часто не только объективностью и/или убедительностью полученных данных, а счастливым совпадением лингвистического мировоззрения и лингвистических данных. Несмотря на то, что синтаксическая теория последних десятилетий и принимала без корректировок тезис о том, что сообщение, воплощенное в виде высказывания (предложения) по большей части отражает некоторое предицируемое состояние участка действительности, т. е. событие; на самом деле синтаксическое мышление исследователей почти всегда было слово-сочетательным — высказывание сводилось к упорядоченной иерархии словосочетаний, а отношение к действи-

тельности описывалось через предикацию: *Солнце светит; Папа работает* и т. д.

Между тем под событием в самом общем виде понимается полное описание некоторого явления, во всей совокупности актуализирующих его темпоральных и спациальных локализаторов. Например, *В начале июля, в чрезвычайно жаркое время, под вечер, один молодой человек вышел из своей каморки, которую нанимал от жильцов в С-м переулке, на улицу и медленно, как бы в нерешимости, отправился к К-му мосту.* Будем считать описанное здесь одним событием. Предположим, что необходимо описать регулярные события подобного рода, происходящие всегда или обычно. Изменится ли в данной фразе что-либо, кроме самого добавления этих наречий? Прежде всего, конечно, изменится вид глагола: *вышел → выходил, отправился → отправлялся.* Поскольку данный текст не сказка, вероятно, *один → некий*, далее, *в начале июля* вряд ли сохранится именно в таком виде, оно заменится на что-то типа *Каждое начало июля, Обычно в начале июля* и т. д. Можно предположить даже, что и *в чрезвычайно жаркое время* трансформируется во что-нибудь типа *Когда бывало очень жарко* и т. д. Таким образом, добавление к описанию события идеи повторяемости, регулярности, модифицирует всю лексико-грамматическую ткань высказывания.

Постараемся сейчас показать, что свойственное речи стремление сохранить событие, передать в его цельности и коммуникативной важности, пронизывает и те сферы использования языка, которые считаются периферийными по отношению к некоторому общепринятому центру языковой системы.

2

В ряде синтаксических исследований последних лет все чаще начинают встречаться примеры своеобразной акцентно-синтаксической структуры: *Tiše! Бáбушка спит!* или *Открой! Oméç пришел.* Или — *De Gáulle ist gestorben!*¹ *Mach mal die Tür auf. Pául. ruft.*² *Präsident Kénnedy*

¹ Harweg R. Zur Textologie der *dass*-Sätze. — Zeitschrift für Dialektologie und Linguistik, 1972, N 1, S. 85.

² Harweg R. Zur Textologie des Vornamens. — Linguistics, 1970, N 61, S. 25.

ist ermordet worden³. Интерпретация таких коммуникативных реплик разнообразна, но привлекают они своей несомненной аномальностью, вызовом устоявшейся теории. Речь идет, в первую очередь, о необычности в них появления сильного (логического) ударения⁴.

Обратимся к этим примерам снова. *Открой! Отéц пришел.* Здесь *отец* известное, приход его также не неожиданность. *Тише! Бабушка спит.* Имя передает известное, сам же факт может и быть неизвестен, поэтому данная фраза не есть ответ на вопрос *Кто спит?* тогда *спит* ответа было бы данным. Нет в ней и контраста: *спит бабушка*, а не кто-то другой. *De Gáulle ist gestorben!* — эта фраза выкрикивается в абсолютном начале коммуникации, когда факт чьей бы то ни было смерти еще неизвестен. *Mach die Tur auf. Pául ruft.* Приход члена семьи Пауля, как пишет Р. Харвег, известен и ожидается. *Präsident Kénedy ist ermordet worden.* В этой фразе, как сообщает А. Фукс, нет никаких указаний на то, что основная информация заложена только в акцентируемом материале, а все остальное — данное.

Итак, в таких высказываниях подчеркнутые элементы ни новы, ни контрастивны, ни неопределены, ни важны, ни рематичны, но — акцентированы. В этом их лингвистическая аномалия. Возьмем примеры из обычного речеговорения.

- Что это к вам все X ходит?
- Ему моя сестрa нравится.
- Пустите! Я на поезд опаздываю!
- Смотрите: грозa начинается.
- Да, с Вами нужно говорить осторожнее: в газéту тиснете.

Во всех этих примерах сообщается о некоторой глобальной ситуации, важной в целом: *Я на поезд опаздываю, а не тороплюсь просто так; Бабушка спит и шуметь не надо; Отец пришел и ему нужно срочно открыть дверь и т. д.*

Принято считать, что высказывания типа *Бабушка спит; Отéц пришел* как будто бы неинвертивны. Однако этот тезис вполне может быть пересмотрен. Представим

³ Fuchs A. «Normaler» und «kontrastiver» Akzent. — Lingua, 1976.

⁴ Более подробно такие случаи обсуждаются в статье: Николаева Т. М. «Экстренное введение в ситуацию»: особый вид просодического выделения.

себе некое повествование, плавный рассказ. В нем возможны фразы типа *Пришел отец*, *Спит бабушка*, *Звонит Павел*, *Умер президент* и т. п. По существующей семантико-синтаксической традиции допускается круг так называемых «нерасчлененных» предложений. Однако этот круг очень ограничен. В него входят так называемые «бытийные» предложения типа *Наступила весна*; *Пошли дожди* и т. п. А если этот круг сильно расширить нелексически, а введя в него факт коммуникативно-текстовый? Тогда фразы типа *Звонит Павел* тоже войдут в эту сферу. При таком подходе *Бабушка спит*; *Де Голь умер* есть вариант инверсивный и экспрессивный, параллельный варианту спокойно-описательному. Вводится этот вариант, очевидно, тогда, когда необходима быстрая реакция адресанта и необычная форма высказывания должна привлечь его внимание. Этот вид акцентного подчеркивания в подобных фразах нами предлагалось назвать «*въведение экстренного введения в ситуацию*».

Являются ли высказывания «экстренного введения в ситуацию» сообщением или описанием? Для ответа на этот вопрос важно обратить внимание еще на одну, текстовую, особенность этих фраз: они не только выражают некоторое глобальное противопоставление ситуации, но и оказываются минимально связанными с предшествующим текстом — в такой же степени, как мало связывается с предшествующим самое развернутое описание с нейтральными фразовыми ударениями. «...Нулевой вводный сигнал „Президент Кеннеди“... по своей природе скорее независим от контекста. Скорее, он преподносит весь пучок новостей как независимый контекст»⁵.

Таким образом, *Смотрите, гроза начинается* есть как бы сокращенное до минимума ситуативное описание.

Обратимся к другому примеру, из сферы, лежащей на грани собственно лингвистических изысканий — к анализу тех интуитивных стремлений, которые вызывали время от времени страсти вокруг пунктуации⁶. Оказы-

⁵ Firbas J. On «existence / appearance on the scene» in functional sentence perspective. — AUC. Philologica, 1, 1975, p. 68.

⁶ Выделяются две волны предложений и требований о реформе русской пунктуации — 30-е и 60-годы XX в. (см.: «Проект свода

вается, что за неясным требованием «сохранения смысла» стоит три комплекса явлений.

1. Передача сообщения о некотором событии, стремление точно передать его сущность. При этом существенно:

а) правильно передать число участников события, актантов: *Я встретил жену брата и мать* — при наличии запятой было встречено три человека, при отсутствии — два.

б) правильно отделить одно событие от другого: *Я сбрался поздно вечером вопрос разрешился удачно* — К какому событию относится обстоятельство времени?

Насколько можно судить по дискуссии вокруг Правил пунктуации, основная борьба связана была с тем, что считать событием и каковы его семантические границы. Интуитивно ощущаемое требование локальной цельности события вызывает к жизни правило об отсутствии знака в предложениях *По улицам двигались грузовики и мчались легковые машины*, где общий локализатор объединяет события. Авторы Правил русской пунктуации идут еще дальше и предлагают считать одним событием факты, передаваемые сложносочиненными предложениями с сочинительными союзами и сложноподчиненные с *как*: *Море глухо роптало и волны бились о берег бешено и гневно; Страйтесь смотреть на меня только как на пациента.*⁷

2. Передача внутренних отношений между компонентами одного события. Русская пунктуационная система ориентируется на некоторую максимальную насыщенность одного события разными в содержательном плане компонентами, но с соблюдением одного решающего условия: каждое отношение может быть представлено одним выражением. Таким образом, в сколь угодно распространенных примерах типа *Вчера он отдал этому красивому доброму человеку свою любимую книгу даром* пишущему предоставляется право решать, в ряде случаев располагается ли изложение события однопланово, или двупланово — когда второй ряд составляют уточнения к компонентам: *Лет пять тому назад, осенью, по дороге из Москвы в Тулу, . . .*

правил об употреблении знаков препинания» — Русский язык в школе, 1930, № 3; Проект «Правила русской пунктуации». М., 1964).

⁷ Проблемы современного русского правописания. М., 1964, с. 17—20.

3. Передача типа отношения между событиями. Семантика отношений демонстрируется вариациями пунктуационных знаков разной семантики. Эта разная содержательная широта внутренних знаков почти прямо формулируется в Правилах: так, о запятой обычно говорится, что она отделяет или выделяет нечто, а о двоеточии, что оно передает такой-то комплекс значений.

Всякие сложные случаи, обычно дебатирующиеся, часто относятся все к той же проблеме: как определить границы и компоненты одного события. При этом для свернутых конструкций типа деепричастных оборотов, причастных оборотов и оборотов с *как* теория события помогает различить случаи обязательной постановки знака. Существует два типа восстанавливаемых событий:

а) восстанавливается квазипредложение, у которого подлежащим будет то же, что и в основном, а сказуемое преобразовано из центра свернутого оборота: *Читая книгу, бабушка улыбалась — Бабушка читала книгу, бабушка улыбалась;*

б) восстанавливается событие-афоризм, где, напротив, подлежащее берется из свернутого оборота, а сказуемое — из основного предложения, но в настоящем времени: *Покойно, как лодка, скользит по каменной глади автомобиль — Лодка (лодки) скользят покойно; Как истинный художник, Пушкин не нуждался в выборе поэтических предметов для своих произведений — Истинные художники не нуждаются в выборе поэтических предметов для своих произведений.*

Такое событие-афоризм трудно прымыслить для конструкций типа *Он нам известен как энергичный человек.* В этих предложениях знак не ставится.

3

Отойдя от сферы периферийности в употреблении и функционировании языковой системы — хотя часто именно периферийная область демонстрирует некоторую тенденцию во всей ее полноте — обратимся к чисто грамматическим вопросам — семантике так называемых неопределенных местоимений, включающих частицы *-то, -либо, -нибудь, кое-*.

Русская языковая особенность, по которой эти местоимения различаются функционально, привлекла к изуче-

нию неопределенных местоимений исследователей-славистов из тех стран, в языке которых названной группе соответствует меньшее число функциональных единиц.⁸ Не останавливаясь подробно на предлагаемых характеристиках различия, отметим, что все авторы говорят о трудности анализа этих местоимений в целях их однозначного перевода, о наложении и пересечении их употреблений в реальных высказываниях.

Местоимения эти противопоставляются по реальности (*-то*) и виртуальности (*-то, -нибудь*), либо по единичности (*-то, -нибудь*), и тотальности, неединичности (*кое-, -либо*)⁹; по расчлененности (*-нибудь*) и нерасчлененности (*-то*), причем признаковый член-нерасчлененность¹⁰, по типу períphrasis языка перевода и по типу семантики глагола,¹¹ по известности говорящему — слушающему¹², по нейтральности-модальности высказывания¹³ и т. д.

Несмотря на многие тонкие и справедливые наблюдения, никакие попытки найти основной дифференцирующий признак, или попытки, идя от самих частиц, вывести для каждой из них наиболее характерное для нее «значение», не могут разрешить «трудные» вопросы их распознавания; например, три следующих загадки, предлагаемые здесь в нашей формулировке и трактовке:

⁸ См., в частности: Тагамлицкая Г. К вопросу о частицах в русском и болгарском языках. — Изв. на Ин-та за български език, 1964, т. XI; Veyrenc J. *Кто-нибудь et кто-либо formes concurrenentes?* — Revue des études slaves, 1964, t. XIV; Rybák J. Character opozície neurčitých zámen typu *кто-нибудь*, *кто-то*. — Československá rusistika, 1965, t. X; Ковачева Н. П. Лексико-семантические особенности группы определительных местоимений *весь, каждый, всякий, любой* в плане сопоставления с болгарским языком. — Годишник на Софийския университет. Факултет по славянски филологии, 1967, т. 41; Дончева Л. Руските неопределителни местоимения и наречия от типа *-то, -нибудь* (*-либо*), *ни* было и техните эквиваленти в български език. — Български език, 1970, т. 20, № 5; Birkenmaier W. Die Funktion von *odín* im Russischen. — Zeitschrift für slavische Philologie. t. 31, № 1; Harweg R. Ein Mensch, eine Person und jemand. — Zeitschrift für deutsche Sprache, 1971, t. 27, № 1/2; Ružička R. *Кто-то* und *кто-нибудь*. — Zeitschrift für Slawistik, 1973, t. 18, № 5.

⁹ Veyrenc J. Op. cit.

¹⁰ Rybák J. Op. cit.

¹¹ Дончева Л. Указ. соч.

¹² Birkenmaier W. Op. cit.

¹³ Ružička R. Op. cit.

1. Легкость лексико-грамматических трансформаций, посредством которых ситуация запрета частицы становится ситуацией возможности:

Вчера я увидел какую-то красивую девушку. **Вчера я увидел какую-нибудь красивую девушку.*

Но — *Вчера я хотел увидеть какую-нибудь красивую девушку.*

Или — *Вижу какую-то красивую девушку.* **Вижу какую-нибудь красивую девушку.*

Но — *Вижу какую-нибудь красивую девушку, и сердце вскипает.* Он сыграл что-то изысканное. **Он сыграл что-нибудь изысканное.*

Но — *Сыграй что-нибудь изысканное!* Вчера к вам кто-то приходил. **Вчера к вам кто-нибудь приходил.*

Но — *Вчера к вам кто-нибудь приходил?*

2. Возможность выражения некоторых минимальных сем (или лексем перифразического типа) обеими группами частиц, т. е. наличие у них пересекающихся зон. Например:

Значение 'один (из)'

Мы шли, прислушиваясь к каждому звуку и пугали друг друга: «Тигр», — скажет *кто-нибудь*. «Змея!» — говорит другой (И.: А. Гончаров)¹⁴; Начнет она рассказывать о *каком-нибудь* страшном приключении с нею на дороге, я спрашиваю ее... (С. В. Соловьев); Нет, это с железной дороги *кто-то* сделал, — заметила Прасковья. (В. Салов); Я слыхала, что будто бы до свадьбы он любил *какую-то* красавицу, простую дочь мельника (А. С. Пушкин).

Значение 'хоть'

Небо не хотело, чтоб меня *кто-нибудь* любил на свете, потому что оно создало меня для пенависти (М. Ю. Лермонтов); Прощенья просит у него, что раз о *ком-то* пожалела (А. С. Грибоедов).

Значение в 'роде'

По-Вашему, Рудин Тартюф *какой-то*? (И. С. Тургенев); А Вы про меня не скажете, чтобы я была *какая-нибудь* дура? (Н. Г. Чернышевский).

¹⁴ Примеры взяты из картотеки Словаря Словарного сектора ЛО Института языкоznания АН СССР.

3. Наличие конструкций, в которых различение *-то* и *-нибудь* нейтрализуется и они могут быть взаимозаменямы. Существенно, что в предшествующей группе примеров отнюдь не всякое *-то* может быть заменено на *-нибудь*:

Все недовольны настоящим и, забыв прошедшее, ждут *чего-то* (*чего-нибудь*) в будущем (Н. Греч); Как все женщины, которым не удалось полюбить, она хотела *чего-то* (*чего-нибудь*), сама не зная, чего именно (И. С. Тургенев); Изредка кто-нибудь вдруг поднимет со сна голову и, почав кав зубами или проворчав *что-то* (*что-нибудь*) под нос себе, опять заснет (И. А. Гончаров); Семка всегда о *ком-то* (*ком-нибудь*) заботился: то выхаживал больного котенка, то выпрашивал у ребят выдранного из гнезда воробья (В. Авдеев).

Сложность, взаимопересекаемость групп *-то* и *-нибудь* исследовалась и в отечественной литературе — уже не с точки зрения адекватности их перевода, а с позиций внутренней стратификации их употребления¹⁵.

Исследовательским центром некоторых из этих работ является установление градаций определенности—неопределенности, реальности—виртуальности, известности—невизвестности.

С тех же позиций, которые могут относиться к рассматриваемой нами «категории события», существенным представляется замечание М. А. Шелякина¹⁶ о том, что важна связь значений неопределенных местоимений с особенностью их функционирования в разных контекстуальных условиях; в его исследовании этот анализ проводится, однако в центре внимания оказывается в основном то мно-

¹⁵ См., например, в частности: Фурсенко Д. М. О разграничении значений и условий употребления неопределенных местоимений в современном русском языке. — В кн: Материалы 8- и 9-го Международных методических семинаров преподавателей русского языка стран социализма. М., 1963; Селиверстова О. Н. Опыт семантического анализа слов типа *все* и типа *кто-нибудь*. — ВЯ, 1964, № 4; Маловицкий Л. Я. Вопросы истории предметно-личных местоимений. — Учен. зап. ЛГПИ им. Герцена, т. 517. Местоимения. Череповец, 1971; Левин Ю. И. О семантике местоимений. — В кн.: Проблемы грамматического моделирования. М., 1973; Шелякин М. А. О семантике и употреблении неопределенных местоимений в русском языке. — Учен. зап. Тартуского Гос. ун-та, вып. 442. Семантика номинации и семиотика устной речи. Тарту, 1978.

¹⁶ Шелякин М. А. Указ. соч.

жество имен, которые сочетаются с *какой-нибудь/какой-то*, или сами лексемы *кто-то, что-то, кто-нибудь, что-нибудь*.

Анализ разного рода интерпретативных исследований неопределенных местоимений приводит к мысли о возможности несколько иного способа представления их значений: через описание ситуаций.

Так, в частности, представляется возможным отталкиваться от двух ситуаций: одной, характерной для *-то*, другой, характерной для *-нибудь*.

Ситуацию, характерную для *-то*, мы условно называем основной. В нее входят:

1) темпоральные локализаторы точечного действия: *вчера, 25 марта, сегодня утром* и т. д.

Пространственные локализаторы не являются показателем основной ситуации: конструкции типа *на площади X, в Лондоне, на углу улиц Y и X* и т. п.

2) глаголы, передающие совершенное или совершающееся событие типа: *увидел, купил*, возможно — глаголы движения.

В эту конструкцию не входят глаголы модального характера: *хочу, хотел, должно, нужно* и т. п.

3) Глаголы, входящие в эту конструкцию, — это глаголы в личной форме.

Глаголы в повелительном или сослагательном наклонении в эту конструкцию не входят.

4) основная конструкция — это конструкция статальная, утвердительная.

Вопросительная конструкция, даже и представленная вышеуказанными лексемами, не есть основная конструкция и основную ситуацию не описывает.

Таким образом, основная ситуация передает, если речь идет о прошлом, некий совершившийся акт, действие, близкое по значению к славянскому и греческому аористу. Если же речь идет о настоящем времени, то здесь удобнее употребить используемое Л. Я. Маловицким различение настоящего актуального и неактуального: в основной ситуации используется настоящее актуальное. Разумеется, в состав основной ситуации входит и частая характеристика конструкций с *-то*: реальность. Например:

Вдруг позади нас в овраге раздался шум: *кто-то спускался к источнику* (И. С. Тургенев); Ах, маменька,

маменька, *кто-то* идет, вон, в конце улицы (Н. В. Гоголь); Я привстал и взглянул в окно: *кто-то* вторично пробежал мимо его и скрылся бог знает куда (М. Ю. Лермонтов); Он будто бы проповедует либерализм с кафедры: об этом *кто-то* донес министру (А. В. Никитенко); А сейчас на кухне *какой-то* человек говорил, что вишневый сад уже продан сегодня (А. П. Чехов); Парадная дверь отворилась, и из нее вышла *какая-то* старушка (А. П. Чехов); Экспромпт *какой-то* написал, чувствительный и кудреватый (В. Л. Пушкин); Она быстро подошла к нему и *что-то* прошептала (Л. Н. Толстой); Он встал со своей постельки, завязал *что-то* в узелок и вышел на двор (Н. Г. Помяловский); Она тихонько подошла, нагнулась над ним, поставила свечку и *чего-то* поискала (И. С. Тургенев).

«Основное событие», представленное в вышеприведенных примерах, действительно и воспринимается как описание кусочка действительности.

Гораздо более сложно найти нечто аналогичное для местоимений с *-нибудь*: и идея выбора, и идея виртуальности казались слишком узкими. В данном случае, как нам кажется, некоторой глобальной идеей, охватывающей конструкции с *-нибудь*, является идея регуляриного события, повторяемости. При расширительном понимании регулярности в ней входит и условие — т. е. *если*, соприкасающееся с *когда*, и сравнительно-сопоставительные конструкции. Таким образом, регулярность по своей семантической сфере близка к генерализации.

Итак, оппозиция основного события — регулярного события включает в себя и оппозицию реальности — виртуальности.

В соответствии с собранными данными по Словарной картотеке, сфера исключительного употребления *-то* гораздо уже сферы употребления *-нибудь*, включая и те случаи, когда они взаимозаменимы. В этой трактовке именно основная ситуация является признакомой, маркированной. Отличие обеих ситуаций состоит, в частности, и в том, что основная ситуация обычно есть сообщение о факте без коннотативных и вторичных по функции наслойений; в ситуации же регулярности к основным значениям неопределенных местоимений добавляются значения типа 'хоть', 'вроде' и т. п.

Временные локализаторы регулярной ситуации обычно включают в себя идею итеративности, регулярности, про-

странственные же локализаторы и здесь функционально безразличны.

Глаголы обычно выражаются формой настоящего неактуального или настоящего исторического (часто служащего для выражения генерализованного примера), формой прошедшего несовершенного вида и т. п. Таким образом, регулярная ситуация соприкасается со значением континуальности, имперфектности.

Ситуация регулярности, помимо более усложненной семантики, обладает по сравнению с основной ситуацией еще одной особенностью — она больше привязана к контексту, поскольку, помещенные в эту модель, конструкции с *-то*, становятся двусмысленными, а в основной, однозначной конструкции, сочетания с *-то* (*какой-то*) имеют артиклиебразное значение. Например:

Обычно дверь отворялась и входила какая-то старушка.
Это:

- 1) *Обычно дверь отворялась и входила некая старушка,*
- 2) *Обычно дверь отворялась и входил кто-нибудь из старушек.*

Только рамки широкого контекста способствуют разрешению подобной двусмысленности.

Приведем примеры так называемого регулярного события, в указанном выше расширительном толковании:

Говорили, что в окрестностях водится большая, желтая, толстая змея, которая, нападая на *кого-нибудь*, становится будто на хвост и перекидывается назад (И. С. Тургенев); А, вот, например, если у *кого-нибудь* шуба стоит пятьсот рублей да супруге шаль? (Н. В. Гоголь); Матушка все дела запустила... Задумает *кому-нибудь* из бурмистров приказ написать — ничего порядком собразить не может (М. Е. Салтыков-Щедрин); После чая все займутся *чем-нибудь* (И. А. Gonчаров); Ляжет на спину, руки на голову, зажмурит глаза и заведет своим тонким голосом *что-нибудь* из литургии заупокойной (М. Горький); Ежедневно... Ольга Ивановна играла на рояли или же, если было солнце, писала *что-нибудь* масляными красками (А. П. Чехов); Пробовал он *чем-нибудь* развлечься — ничего не выходило (Н. Г. Помяловский); Если она его за *чем-нибудь* посыпала, то он бежал со всех ног (Н. С. Лесков); Каждый из докторов о *чем-нибудь* спросил

больного (С. Т. Аксаков); И каждый день что-нибудь утрачивалось в этой изношенной развалине (Н. В. Гоголь); Что делать, у меня всегда случалось что-нибудь с пьесой (А. П. Чехов); С восторгом прочитавши какую-нибудь «Анну Каренину», он опять принимался за статьи по общим вопросам (Г. Успенский); Если же встречал какую-нибудь смазливенькую, то давал ей сверх того секретное приказание (Н. В. Гоголь).

4

Однако далеко не все случаи употребления неопределенных местоимений укладываются в очерченные две группы. Существует еще, как представляется, вторая система отношений, суперсинтаксическая по сравнению с описанной. Компоненты этой системы обладают модификационной потенцией перевода из одной ситуации в другую.

Приведем основные модификаторы подобного рода, отталкиваясь от основной ситуации, т. е. модификаторы, переводящие *-то* в *-нибудь*.

Вопрос. *Кто-то принес нам сегодня книгу.* → *Приносил кто-нибудь нам сегодня книгу?* Возможна и конструкция *Кто-то принес нам сегодня книгу?*, но это не собственно вопрос, а переспрос-подтверждение.

Императив. *Он спел что-то очень печальное* → *Спойте что-нибудь очень печальное!*

Введение модального глагола. *Мне удалось познакомиться с каким-то фокусником* → *Мне хотелось познакомиться с каким-нибудь фокусником.*

При этом, оказывается, что список модальных глаголов, функционирующими описанным образом, достаточно велик: *хотеть, стремиться, надеяться, ждать, искасть, пытаться, вообразить* и т. д. Напротив, модификатором, нейтрализующим указанный переход, является дополнительное уточнение объекта, выраженного неопределенным местоимением: *Спойте что-то очень печальное, что мы недавно слышали на берегу; Мне хотелось познакомиться с каким-то фокусником, о котором мне много рассказывал Сережа; К нам приходил кто-то из Челябинска, насчет которого вчера звонили* и т. д.

Итак, основная ситуация точечна, регулярная континуальна. Поэтому *-нибудь* в точечной ситуации запрещается, а *-то* в регулярной — нейтрализуется.

Т. Н. СВЕШНИКОВА

К СТРУКТУРЕ ОДНОЙ ГРУППЫ
РУМЫНСКИХ ЗАГОВОРОВ
(заговоры от оборотней)

Данная работа представляет собой попытку исследования структуры одной небольшой группы румынских заговоров — так называемых заговоров от оборотней (рассматриваются лишь те заговоры, которые имеют эпическую повествовательную форму) ¹.

¹ Подробная классификация и описание различных типов румынских заговоров содержится в работе: *Gorovei A. Descântecetele românilor. Studiu de folklor.* Bucureşti, 1931; формальному анализу заговоров посвящена работа: *Densusianu O. Limba descântecelor. — Grai și suflet,* 1930, IV, Nr. 2, p. 351—376; 1931, V, Nr. 1, p. 125—157; из более современных работ см.: *Papadima O. Literatura populară română.* [Bucureşti], 1968; *Он же. Structura artistică a descântecului. — Revista de istorie și teorie literară,* 1965, Nr. 2, p. 357—368; в данной статье используются тексты румынских заговоров, извлеченные из следующих работ и фольклорных сборников: *Bichișean G., Tomuța I. Bocete și descântecete din ținutul Năsăudului. Bistrița,* 1936; *Birlea I. Literatură populară din Maramureș,* II, 1968; *Candrea I. A. Graiul din Țara Oașului. București,* 1907; *Candrea I. A., Densusianu Ov., Sperantia Th. D. Graiul nostru. Texte din toate părțile locuite de români,* I. Bucureşti, 1906—1907; II, 1908 (далее Gr. nostru); *Ciaușanu G. F., Fira G., Popescu C. M. Culegere de folclor din jud. Vâlcea și împrejurimi.* Bucureşti, 1928 (далее Ciaușanu); *Densusianu O. Antologie dialectală.* Bucureşti, 1915 (далее Ant. dialect.); *Diaconu I. Ținutul Vrancei,* II, 1969; *Grigoriu-Rigo Gr. Medicina poporului. Bucureşti,* 1907; *Folclor din Moldova,* I—II, 1969 (далее Folc. Mold.); *Folclor din Oltenia și Muntenia,* I, 1967; III, 1968, V, 1970 (далее Folc. Olt. Munt.); *Folclor din Transilvania,* III, 1967 (далее — Folc. Trans.); *Ionașcu N. I., Mândreanu M. St. Poezii populare și descântecete.* Alexandria, 1897; *Ionescu D., Daniil A. I. Culegere de descântec din județul Romanați,* I. Bucureşti, 1907; II. Vălenii-de-Munte, 1908; *Mușlea I. Scheii de la Cergău și folklorul lor.* — Dacoromania, V. Cluj, 1928; *Pamfile T. Boli și leacuri la oameni, vite și păsări după datinile și credințele poporului român.* Bucureşti, 1911; *Pamfile T. Sărbătorile de toamnă și postul Crăciunului.* Bucureşti, 1914 (далее Pamfile S.); *Papahagi T. Graiul și folklorul Maramureșului.* Bucureşti, 1925 (далее Papah.); *Petrovici E. Folklor*

Если принять точку зрения ², согласно которой заговор состоит из ряда следующих друг за другом пучков мотивов, то заговоры от оборотней можно представить как такую последовательность мотивов: начальная ситуация (герой заговора отправляется в путь и встречается со злоказненными существами); перечисление злоказненных существ; злоказненные существа совершают по отношению к герою ряд действий и вносят в его тело болезнь; герой призывает на помощь чудесных помощников, которые изгоняют болезнь из его тела; перечисление частей тела, из которых изгоняется болезнь; мотив отсылки болезни; конечная формула заговора. Далее следует описание основных мотивов заговоров от оборотней.

Начальные формулы заговоров от оборотней. Например: *Apucai pe cale, | Pe cărare, | Pe uliță mare, | Spre soare-răsare* (Bichigean, Томуца, 61) 'Пошел я по пути, | По дорожке, | По главной улице, | К восходу солнца'; *A plecat (cutare) | Pe cale, | Pe cărare, | Cu poteca necălcată, | Cu roua nescuturată* (Ionescu, Daniil, 80) 'Пошел (имярек) | По пути, | По дорожке, | По нехоженой тропинке, | По нетронутой росе'; *O plecat (x) pe cale, | Pe cărare; | A plecat marți sara* (Folc. Mold. I, 203) 'Пошел (x) по пути, | По дорожке; | Пошел во вторник вечером'; *S'o luat văscuță | Pă cărare lată, | Cu ćurda, cu tătă* (Рапах, 126) 'Пошла корова | По широкой дорожке, | Со стадом, со всем'.

Начальная ситуация в заговорах от оборотней, которые рассматриваются в данной работе, строится по следующей схеме: а) герой отправляется в путь; б) в пути встречает оборотней. Место от которого начинается движение героя,

din Valea Almăjului (Banat). — Anuarul Arhivei de folklor, III. București, 1935; *Ștefanuca P. V. Cercetări folklorice pe Valea Nistrului-de-jos*. — Anuarul Arhivei de folklor, IV. București, 1937.

² Топоров В. Н. К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул (на материале заговоров). — Труды по знаковым системам, IV. Тарту, 1969, с. 21, 25, 32; ср. также имеющую более общий характер мысль о том, что мотив можно считать единым целым и что сочетание мотивов образует текст: Иванов В. В., Топоров В. Н. К реконструкции праславянского текста. — Славянское языкознание. Доклады советской делегации. V Международный съезд славистов. М., 1963, с. 112—113; ср. также: Pop M., Ruxăndoiu P. Folclor literar românesc. București, 1976, р. 224.

таще всего не указывается; заговор открывается глаголом со значением 'начала движения'; ср., например: *A plecat cutari] pi cali, pi carari* (Ant. dialect., 277); *Să luă [cucare] pe cale pe cărare* (Candrea, 46); *Purces-a pe cale, pe cărare* (Pamfile, 43); *Și-a luat-o pe o cale, pe cărare* (Grigoriu-Rigo, 137); *A pornit cutare pe cale, pe cărare* (Folc. Mold., I, 420)³ 'Пошел (двинулся, пустился, тронулся) имярек в путь-дорогу'. Иногда, достаточно редко, в качестве исходной точки движения указан *дом* (или *стойло, хлев, если речь идет о корове*), а в *нутри дома — стол*. Ср.: *A plecat Inceputul | De la casa lui, | De la masa lui* (Grigoriu-Rigo., 137) 'Вышел (х) из своего дома, | Из-за своего стола'; *S'a luat Florica dela casa ei, | Dela masa ei* (Bichigean, Томуța, 54) 'Пошла Флорика из своего дома, От своего стола'; *S-o luat vacuța de la ocolu său, | De la casa domnului său* (Bîrlea, II, 408) 'Пошла корова из своего хлева, | Из дома своего хозяина'. Таким образом, герой покидает *свой, замкнутый мир* и выходит *на дорогу* *pră cale, pră cărare* (Ant. dialect., 24); *pă o cărafe* (Gr. nostru, II, 146); *на большую дорогу* *pe cale, pe cărare, pe drumul cel mare* (Bîrlea, II, 340); *p' e cal'e p' e carafe, p' e drumul mare* (Folc. Olt. Munt., V, 314); *на главную улицу* *pe cale, pe cărare, pe ulița mare* (Ionescu, Daniil, 80)⁴. В некоторых формулах движение героя ориентировано относительно части *света*; ср.: *spre soare-răsare* (т. е. к востоку; здесь мы сталкиваемся с реализацией первого члена противопоставления *восток/запад*). Отмечается *некоэженность* дороги, ее *ширина, цвет, ее направленность вниз*: *Plecaș pe cale, pe cărare, pe drumul al vîrdzei la vale* (Folc. Olt. Munt., V, 324) 'Пошел по пути, по дорожке, по зеленой дороге вниз'; указывается время начала движения: *день недели и время дня*; ср.: *M'am sculat marți dimineața* (Ant. dialect., 20) 'Во вторник утром'; *A plecat marți sara* (^Гэлс.

³ Глагол стоит обычно в 3-м или 1-м лице ед. числа; *Apucai pe cale, pe cărare* (Ionescu, Daniil, 66); *Mă dusăi pe cale, pe cărare* (Bîrlea, II, 340) в форме простого или сложного перфекта.

⁴ Ср.: Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965, с. 165—166, где образ *пути-дороги* рассматривается в рамках пространственной оппозиции *близкий/далекий*, как воплощение второго члена этого противопоставления и одновременно как переход от первого члена ко второму (противопоставление *близкий/далекий* при этом выступает как вариант оппозиции *свой/чужой*).

Mold., I, 203) 'Во вторник вечером' ⁵; Sculatu-m'am az sfînta Mart (Ant. dialect., 299) 'Сегодня в Святой вторник'; Bălaia de dimineață s-a sculat (Folc. Olt. Munt., V, 163) 'Утром'; Mă sculai duminică de dimineață (Folc. Olt. Munt., III, 752) 'В воскресенье утром'.

Место, где происходит встреча героя со злокозненными существами, может находиться на середине дороги⁶, ср.: la încloc dî cali (Ant. dialect., 303); la mijloc de cale (Pamfile, 43); la jumătate de cale (Folc. Mold., I, 420); на середине середины дороги: la miez dže miez dže cale (Folc. Olt. Munt., I, 297); la mn'edz d'e mn'iadzăcale (Papah., 130); на дороге: p căle (Folc. Olt. Munt., V, 316, 323); 'n căle (Ant. dialect., 61); на конце моста: la capătul podului (Folc. Mold., I, 203); на пороге дома: afară'n prag (Ant. dialect., 299); под берегом ручья: supt o rîpî di pără (Ant. dialect., 277).

Иногда в начальной формуле заговора содержатся сведения о внешности героя до его встречи со злокозненными существами; при этом перечисляются признаки *хороший* (*добрый*), *толстый*, *здоровый*, *красивый*; ср.: A plecat... | *Gras și frumos* | *și bun, sănătos* (Diaconu, II, 445); S'a luat Florica... | *Mândră și frumoasă*, | *Și mănoasă* (Bichigean, Tomuța, 54) 'Вышла Флорика... | Гордая и красивая, | И полная молока'; встречаются и более детальные описания внешности героя; ср., например: Sculatu-m'am... | *Gras și frumos* | *Bun sănătos*, | *Cu mînis'ili suplicati* | *Cu mînilii albi'mbîrnati*, | *Cu sprîns'enili mîndri 'nchinati* (Ant. dialect., 299) досл.: 'Проснулся я... | Толстый и красивый | Добрый- здоровый, | С засученными рукавами | С белыми крепкими руками | С гордо наспущенными бровями'.

В ряде заговоров содержится мотив проникновения злокозненных существ в дом героя, в котором *открыта дверь* и *печная труба и потушен огонь*, т. е. нарушены оппо-

⁵ Вторник и особенно вечер вторника, в румынской фольклорной традиции нередко характеризуются признаками *отрицательный* и *неблагоприятный* (см., в частности: Свешникова Т. Н., Цивьян Т. В. К исследованию семантики балканских фольклорных текстов. Румынские тексты о персонифицированных днях недели. — Структурно-типологические исследования в области грамматики славянских языков. М., 1973, с. 198 passim).

⁶ Дорога, как уже отмечалось, связывает *свой* и *чужой* мир и поэтому весьма символично то, что встреча обитателей этих двух миров происходит *посередине* дороги.

зиции *свой/чужой* и *внутренний/внешний*⁷; ср.: Plecat strigoaica | Din casă în casă, | Din coș în coș | Și a găsit | Toate casele 'ncuiate, | Toate ușile astupate, | Numai la N. | Casa descuiată, | Ușa destupată, | Coșul desfundat (Grigoriu-Rigo, 129) досл. 'Отправилась стригоайка | Из дома в дом, | Из трубы в трубу | И нашла | Все дома запертыми, | Все двери закрытыми, | Только у N. | Открытый дом, | Незапертая дверь, | Незакрытая труба'. То же самое в Ionescu, Daniil, 32—33; 100 с мотивом *потушенного огня*.

Перечисление злокозненных существ, скоторыми встречается герой. Например: So-ntîlnit cu moroňu-n căle, | Cu moroňu, cu moroaňa, | Paduroňu, paduroaňa, | Cu leu, cu leoanía, | Cu zmău, cu zmăoaňa (Folc. Olt. Munt., I, 338); Și m-a-ntîlnit noo moroř în căle. | Noo moroř, noo moroaře, | Noo džiochituri, noo pleznituri, | Noo fets'e, noo muerř dževâlits'e, | Noo oamini colțat (Folc. Olt. Munt., I, 298); Lupa | Cu lupoaica | Și moroii | Cu moroaica, | Și strigoii | Cu strigoaica, | Păduroi, | Cu păduroaica (Grigoriu-Rigo, 93).

Приведенные клише заговоров позволяют сделать несколько наблюдений, которые в действительности распространяются на весь относящийся к данному мотиву собранный материал. Во-первых, обращает на себя внимание регулярное противопоставление злокозненных существ по признаку *мужской/женский*. В большинстве случаев они перечисляются попарно, но встречаются также клише, в которых вначале следуют названия злокозненных существ мужского рода, а затем женского; ср., например: *moroř, strigoř, deochetorř, rámnitore, leu | moroaică, strigoaică, deochetoare, rámnitore, leoaică* (Ionașcu, Mândreanu, 92—93). Во-вторых, поражает многочисленность вредителей, которые упоминаются в заговорах (их число в пределах одного заговора доходит до 21); помимо простого перечисления, иногда упоминается конкретное число злокозненных существ; в заговорах, которыми мы располагаем, нам встретились следующие числа: 3 (Gr. nostru. II, 146); 9 — (основное число, которое встретилось в 14 случаях из 20); ср.: L-ntîlniră noo moroř în căle (Folc. Olt. Munt., I, 297); Mă-ntîlnii cu nouă moroi, | Cu nouă moroaie, | Cu

⁷ Ср. в этой связи: Свешникова Т. Н., Цивъян Т. В. Указ. соч., с. 208—209, 222; Цивъян Т. В. Дом в фольклорной модели мира (на материале балканских загадок). — Семиотика культуры. Труды по знаковым системам, X. Тарту, 1978.

nouă strîgoi, | *Cu nouă strîgoaie* (Bîrlea, II, 340); *Să tălnii cu 9 unguroi și cu 9 bosorcoi* (Gr. nostru, II, 134); *99* (Folc. Olt. Munt. I, 294, 315); *109* (Folc. Olt. Munt., V, 162); *90* (Folc. Olt. Munt., I, 294). Таким образом, хотя числа и противопоставлены по признаку *чет/нечет*, большая их часть принадлежит к *нечетным*. Внешность вредителя в рассматриваемых заговорах описана довольно скрупулезно. Выделяются зооморфные признаки: разинутая пасть, высунутый язык, железные зубы, стальные челюсти, вздыбившаяся шерсть, горящие глаза и пр. Ср.: *bârbat curat*, | *necurat*, | *cu gura de lup turbat* (Bichigean, Томуța, 47—48) ‘человек чистый, | нечистый, | с пастью бешеного волка’.

В заключение перечислим названия злокозненных существ, которые упоминаются в заговорах от оборотней (в целях экономии места даются лишь литературные формы): *moroi*, *strigoi*, *bosorcoi*, *deochetori*, *rîvnitori*, *păduroi*, *unguroi*, *urcoi*, *pocitori*, *ursitori*, *făcători*, *mîrători*, *mîncători*, *zîni*, *vînturi de vînt*, *zmei*, *făcători de rău*, *rîmători*, *boroi*, *cataroi*, *formăcători*, *lei*, *lupi*, *diavoli*, *draci*, *drăcoi*, *tuma pădurii*, *fata-pădurii*, *bârbat curat necurat*, *fată curată necurată*, *femeie curată necurată*, *samcă*, *ceas rău*, *drîstăroiu*, *țigănoiu*, *potcoave*, *săgeți* и др.

Злокозненные действия оборотней. Примеры: *Pricolis tî-aă făcut*, | *Pi sup chăeli i-aă intrat*, | *Carnea i-aă mîncat*, | *Sînzili l-aă băut*, | *Ca un buștean a rămas* (Gr. nostru, I, 277) ‘Оборотнем стал, | Под кожу ему вошел, | Плоть его съел, | Кровь его выпил, | В пень превратил’; *La N. alergă*, | *Inima-i fură*, | *Oasele-i sdrobî*, | *Sângele-i sorbi* (Pamfile S., 129) ‘К N. подбежал, | Сердце у него взял, | Кости его раздробил, | Кровь его выпил’; *În față i s'o uitat*, | *Pîn pulpă l-o săgetat*, | *Lapt'el'e și untu și grosčioru i l-o luat* (Papah., 134—135) ‘В лицо ей взглянул, | В голень стрелой поразил, | Молоко и масло, и сметану у нее взял’.

Зооморфные черты оборотней ярче всего проявляются в тех действиях, которые они совершают по отношению к своей жертве. Большинство заговоров, связанных с оборотнями, содержат клише следующего типа: *Cu gura m'a luat*, | *În pămînt m'a trîntit...*, | *Sînzili suptu-nă-a*, | *Oasili sdroghitu-nă-a*, | *Carnea mursăcatu-nă-a* (Ant. dialect., 20) досл.: ‘В пасть меня взял, | На землю швырнул, | Кровь у меня высосал, | Кости мои раздробил, | Плоть мою рас-

терзал'. Варианты этого клише не содержат почти никаких существенных отличий. Отличия связаны с порядком следования действий:ср.: *Oasele mi le-au sdrobit, | Sângele mi l'au sorbit* (Ionașcu, Mândreanu, 35—36) 'Кости мои раздробили, | Кровь мою выпили'; с лексическими и реже синтаксическими синонимами; ср. например: *Žos cî m'a trîntit* (Ant. dialect., 21); *De pământ l-a trântit* (Ionescu, Daniil, 100); *La pămînt l-a trântit* (Folc. Olt. Munt., V, 162)⁸; ср. также: *Sînzili băutu-nî-a* (Ant. dialect., 21); *Sînzili-i surbi* (Petrovici, 121); *Sînzile-ř luvară* (Folc. Olt. Munt., I, 297); *Sînzili i l-o vărsat* (Petrovici, 112—113). Оборотни хватают свою жертву *зубами*, прыгают ей *на голову, на спину*, ср. *În cap îi sariră* (Folc. Olt. Munt., I, 297); *În spate i-o sărit* (Folc. Mold., I, 421), поражают *в сердце* и даже *убивают*; ср., например: *Inima i-a mâncat* (Ionașcu, Mândreanu, 80—82); *Inîma i-o crăpat* (Petrovici, 112—113); ср. также: *Cu morții l-a socotit* (Folc. Olt. Munt., V, 162); *P'e moartše-l lasară* (Folc. Olt. Munt., I, 297).

Наряду с отмеченными выше зооморфными чертами и действиями оборотней, следует указать на иные их свойства, говорящие об их принадлежности к сверхъестественным существам. Так, например, оборотни оказывают определенное воздействие на душевное состояние героя заговора. Отметим следующие клише: *Frica 'n trup băgatu-nî-a* (Ant. dialect., 20) 'Страх в тело мне вселил'; *Și creierii i se tulburară* (Folc. Olt. Munt., V, 156) 'И мозг у него помутился'; *Mintea i s-a tulburat* (Folc. Olt. Munt., V, 165) 'Ум у него помутился', Пострадавший становится *не-человеком*: *M'a făcut din om neom* (Ant. dialect., 20); больным: *La boală mă aruncără* (Ionescu, Daniil, 66—67); *умирающим или мертвцом*: *Și în pat de moarte l-au lăsat* (Pamfile, 137) 'И на смертном одре его оставили'; *обращается в прах*: *Praf și fîră ma facură* (Folc. Olt. Munt., I, 324). Оборотни поражают отдельные части тела человека: *глаза* *Ochii i-a întunecat*. (Bichigean, Томуțа, 47) 'Глаза

⁸ Ср. клише, в котором героя сначала поднимают *вверх, под небеса*, потом бросают *вниз, на землю, посыпают землей*, а затем совершают перечисленные выше злокозненные действия: *În slavă l-a ridicat | În pământ l-a trântit, | Cu fărna l-a acoperit* (Pamfile, 43). Отметим в этом же клише следующее злокозненное действие: *Са ре-о mănușă de câneră l-a sghițulat* 'Как конопляную рукавицу его тряхнул'.

ему затемнил'; *Ochii mi-au turburat, | Mi-au împăejinat* (Ionașcu, Mândreanu, 173) 'Глаза мне замутил, | Паутиной застлал'; *лицо: Fața î-o strîcară* (Folc. Olt. Munt., I, 323) 'Лицо ему испортили'; *руки: Minili legatu-ñi-a* (Ant. dialect., 20; Gr. nostru, I, 299) 'Руки мне связали'; *Mâna înapoi a îndărăpat* (Bichigean, Tomuța, 47) 'Руки назад заломил'; *ноги: Chisoarili 'nchedecatu-ñi-a* (Ant. dialect., 20) досл. 'Ноги мне запутал'; *язык: Limba încurcatu-ñi-a* (Ant. dialect., 20) 'Сделали так, что язык у меня стал заплетаться'.

Поскольку, как уже говорилось, встреча с оборотнями происходит чаще всего на дороге, ряд их злокозненных действий связан именно с дорогой. Пострадавший падает без чувств *на дороге* *Și-n cărare-a leșinat* (Folc. Olt. Munt., V, 165); его перебрасывают *через дорогу*: *Pisti drum m'a aruncat* (Ant. dialect., 20); оттесняют *на край дороги*: *De lăturea drumului l-a lepădat* (Pamfile, 43) и пр.

Среди злокозненных действий оборотней особый интерес представляет *мотив поражения героя заговора стрелами*. Ср., например; *Ne ducem la unul ca să-l săge-tăm... | Prin cap, prin mîni, prin picioare* (Folc. Mold., I, 417) 'Мы идем к одному [человеку], чтобы *поразить его стрелами* в голову, руки и ноги'; ср. также (о корове): *Laptele i l-o luat, | In'ima î-o săgetat* (Papah.. 126) 'Молоко у нее взяли, | Сердце ей *поразили стрелой*'.

Наконец, отметим чрезвычайно интересный мотив, напоминающий ритуальное переодевание: *Dacă'n casă m'a bagat, | Păr di drac pi cap îñ-a-ă aruncat, | Cu cămeșă di lup m'a 'mbrăcat, | Cu ochiñs di urs m'a 'ncalțat, | Mănuș di bursuc în mîn' îñ-a bagat* (Gr. nostru, I, 299) досл.: 'Когда в дом они меня втолкнули, | Волосы (шерсть) черта на голову мне бросили, в волчью рубаху меня одели, | В медвежьи опинки меня обули, | Барсучьи рукавицы на руки мне надели'.

Чудесные помощники. Роль чудесных помощников в заговорах от оборотней выполняют *Богородица* и *Св. Петр*. Чудесные помощники находятся *наверху, на небе*: *Maica Domnului din cer auzea* (Folc. Olt. Munt., III, 752—753); *у небесных врат*: *poarta cerului* (Pamfile, S., 137); *у престола Св. Петра*: *d'in poarta cerului, d'in scaunu Sîn K'etrului* (Papah., 139); они спускаются *вниз по золотой, серебряной или восковой лестнице*: *Pe scară de aur m'oiu scoborî* (Pamfile, 137); *Pe scări de argint s-a*

lăsat (Folc. Mold., I, 223); *Pe scară dže s'eară s-o doboră* (Folc. Olt. Munt., I, 324). Местом обитания чудесных помощников может быть небесная вышина, связанная с небом оппозицией *верх/низ*⁹: *Dăin slava řeruluă să doboră* (Folc. Olt. Munt., I, 297), а также ствол дуба: *În sus m'am uîtat, | În zos m'am uîtat, | Altu nica n'am văzut: Un stejar mîndru 'nfrunzit, | La tulchină masă di-arzint, | Da la masă šini šădi? | Šădi Domnu Dumnezău | Ši cu Maică Preșista* (Gr. nostru, I, 229).

Чудесные помощники спускаются сверху вниз, с неба на землю по лестнице и сами расправляются со злоказненными существами или поручают это своим помощникам. В первом случае они приказывают вредителю удалиться, угрожая проклятием или оказывают помощь герою заговора, совершая ряд магических действий, среди которых важное место занимает омовение водой пораженных вредителем частей тела. Ср., например: *Maică Sîntă Marie să scobora | P'e scară de s'eară | Ši-l dușea la rîu lu Iordan. | Îl spala p'e față, p'e brață, | P'e mîni pănă-n coată, | P'e oasă p'e toată, | D'e toț moroani, d'e toț strigoani* (Folc. Olt. Munt., I, 338).

Во втором случае они посылают на помощь пострадавшему своих помощников: *Š'a trimis fetele cu furcile, | Cu cusăturile ſi cu leacurile, | Furcile ſi cu cusăturile lăzară, | Ši leacu-l lăsară 'n crișeri capuluă, | Ši 'n față obrazului, | În moalili capuluă, | Ši 'n inima lui* (Gr. nostru, I, 26) досл.: 'И послала девиц с прядками, | С шитьем и снадобьями, | Прялки и шитье взяли, | И снадобья остали в мозгу, | В лице, | В костном мозгу, | И в сердце'.

Орудия, при помощи которых чудесные помощники изгоняют болезнь, характеризуются признаками: *острый, колющий, режущий, зубчатый, ударяющий, жгучий, влажный, остро пахнущий, едкий*. Вредителю, который является причиной болезни, угрожают ножом (при этом обычно называют действие, совершающееся ножом или любым другим орудием): *Cu cuțit c-oï tăia* (Petrovici F., 120) 'Ножом тебя зарежу' [ср. в этой связи клише *fără cuțit te tăiară* (Ionescu, Daniil, 156—57)]; косой: *Cu coasele t-or scoatie oîchii* (Gr. nostru, I, 22) 'Косами выколют тебе глаза'; топором: *Cu toporul o să te tai* (Ionescu, Daniil, 165)

⁹ Ср.: Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965, с. 99.

‘Топором тебя зарублю’. Болезнь (или вредителя) выметают метлой, выгребают граблями, вычесывают гребнем: *Cu mătura dela biserică | I-am măturat* (Pamfile, 43) ‘Церковной метлой их вымела(а)’; *Cu grebla le greblați, | Cu mătura le măturați* (Ionescu, Daniil, 16) ‘Граблями их выгребаете, | Метлой их выметаете’; *Că ţa cu piept'in t'o piept'ina, cu mătura t'o mătura* (Gr. nostru, I, 146—47) ‘Она гребнем тебя вычешет, метлой тебя выметет’ Болезнь толчется в ступе: *În piuă te voiu pisa* (Ionescu, Daniil, 100—101); мелется мельницеей: *În moară te voiu măcina* (Ionescu, Daniil, 100—101); выбивается бичом: *Cu bicele le-oiu bate* (Pamfile, 43); ср. в этой связи действия чудесной помощницы, которая отправляется на белом коне с огненным бичом в погоню за оборотнями, рубит им головы, забрасывает их за море и возвращает здоровье пострадавшему (Folc. Olt. Munt., I, 325); болезнь убивают из ружья: *Cu pușkili-i pușcară* (Petrovici, 121); забрасывают черными камнями: *Petri negri-oî arunca* (Gr. nostru, I, 22); болезнь превращается в пыль: *Prau și pulbăr c-oî făşa* (Petrovici, 120), а также засыпается пылью: *Cu prau vă prooi* (Petrovici, 136). Из остро пахнущих веществ используют, в частности, чеснок и ладан, из разъедающих — соль. Ср., например: *cu ai ii aiî* (Petrovici, 121); *cu usturoi tî-oî ustura* (Gr. nostru, I, 22); *cu tămîie te-am tămîiat* (Folc. Olt. Munt., V, 160); *cu sare tî-oî săra* (Gr. nostru, I, 22). Болезнь выжигают огнем: *cu focu o să te arz* (Ionescu, Daniil, 165); адским камнем: *că te ard cu piatra iadului* (Ionaşcu, Mândreanu, 55); топят в воде или море: *Cu apă o să te înnece* (Folc. Olt. Munt., V, 160); развеивают по ветру: *în vînt te voiu arunca* (Ionescu, Daniil, 100—101); уничтожают плевком: *cu scui patul oi scui pa* (Folc. Olt. Munt., V, 165); смазывают жиром: *cu untură t'o unze* (Gr. nostru, I, 146—147); ослепляют ситом: *că eu cu sită am să te orbesc* (Ionescu, Daniil, 165).

Мотив изгнания болезни. Примеры: *Să iasă din inimă, | Din osișoarele, | Din sute de încheiturele, | Din sfârcușul nasului, | Din fața obrazului, | Din auzul urechilor, | Din rostul dinjilor, | Din rădăcinile măselelor, | Din tot trupul* (Pamfile, 43) досл.: ‘Пусть выйдет из сердца, | Из косточек, | Из ста суставов, | Из кончика носа, | Из лица, | Из слуха ушей, | Из зубов, | Из корней зубов, | Из всего

тела'; *Toate le-oi cerca | și le-oi alunga | Din părul tău, | Din capul tău, | Din pulpa ta* (Folc. Trans., III, 242) 'Я их всех окружу | И изгоню | Из твоей шерсти, | Из твоей головы, | Из твоей голени'.

Мотив изгнания болезни обычно предшествует мотиву отсылки болезни. Болезнь последовательно изгоняется из различных частей тела, причем в пределах каждого отдельного заговора упоминается небольшое количество мест, пораженных болезнью; однако их число значительно возрастает по мере увеличения объема материала и, в конце концов, оказывается довольно большим. Болезнь изгоняется *из головы* пострадавшего, из *его тела* и *конечностей*. При этом перечисляются *голова*: *din capul lui* (Folc. Olt. Munt., V, 162); *dă pră capu lu Pătru* (Petrovici, 120); *лицо* *din fața obrazului* (Ant. dialect, 20—22); *din fața omului*, | *din fața voinicului* (Ionescu, Daniil, 55); *нос*, причем болезнь изгоняется *из кончика носа*; *ср.*: *dîn sfîrcu nasului* (Ant dialect., 303); *из хряща носа*: *din sgârciul nasului* (Bichigean, Tomuța, 59); *уши* (при этом болезнь изгоняется *из мочки уха*): *din sfîrcu urechii* (Folc. Mold., I, 398); *глаза*: *dintre ochi* (Folc. Olt. Munt., V, 154); *глазные орбиты* *din scăfărilia ochilor* (Bichigean, Tomuța, 49—50); *глазное яблоко*: *din bulbul ochiului* (Folc. Trans., III, 240); *ресницы, брови*: *din gene, din sprîncene* (Folc. Olt. Munt., V, 154); *зубы*: *din măsele* (Folc. Olt. Munt., III, 560); *корни зубов*: *din rădăcinile măselelor* (Pamfile, 43); *din cuibul măselelor* (Bichigean, Tomuța, 43—50); *затылок*: *din creștetul capului* (Ionescu, Daniil, 16); *высок*: *dîn tîmplîie capulu* (Folc. Olt. Munt., I, 317); *волосы (или шерсть)*: *din părul tău* (Folc. Trans., III, 242); *корни волос*: *din vîrful părului* (Folc. Trans., III, 240); *головной мозг*: *dîn crîeri capulu* (Folc. Olt. Munt., I, 317);

Далее болезнь изгоняется *из тела*: *din tot trupul* (Pamfile, 43); *из плоти*: *din carne* (Ionescu, Daniil, 156—157); *из сердца*: *din inimă* (Bichigean, Tomuța 59); *din inimî, di supt inimî* (Ant. dialect., 20—22) 'из сердца, из-под сердца'; *из печени*: *din ficat* (Folc. Olt. Munt., V, 162); *din ficați* (Folc. Olt. Munt., III, 560); *из почек*: *din rinichi* (Folc. Olt. Munt., V, 162); *из лёгких (у животных)*: *din bojoci* (Bichigean, Tomuța, 59); *из внутренностей*: *din rărunchi* (Ionescu, Daniil, 156—157); *из кишок*: *din mațe* (Folc. Olt. Munt., V, 160); *из спины* *din spatele lui*,

din spinare-i (Folc. Olt. Munt., V, 162); из груди: din pi-
eptul lui (Folc. Olt. Munt., V, 162); из кожи: din piele (Folc.
Olt. Munt., V, 160); din chieli, dî sub chieli (Ant. dialect.,
303) 'из кожи, из под кожи'; из костей: din os (Ionescu, Da-
niil, 156—157); din osișoarele (Pamfile, 43); din toate oa-
sele (Folc. Olt. Muñt., III, 758); из костного мозга: din
măduva osului (Folc. Olt. Munt., V, 154); из конечностей:
din toate firșalele (Folc. Olt. Munt., III, 758); из ступней:
din tălpile picioarelor (Ionescu, Daniil, 156—157); из го-
лени: (обычно у коровы): din pulpa ta (Folc. Trans., III,
242); из суставов: din încheieturile trupului (Folc. Olt.
Munt., V, 162); din toati 'nchiiturili luă (Ant. dialect., 303).

Мотив отсылки болезни. Например: *Să vă du-
ceți, | Unde fata părul nu 'mpletește, | Unde secure nu po-
cănește, | Popa nu cetește, | În copitele ciutelor, | În fundul
mărilor* (Pamfile, 31) 'Идите [туда], | Где девица косы не
заплетает, | Где топор не стучит, | Поп не читает, | Под
копыта оленей, | В глубину моря'; *Si le-oi trimite | În pă-
durea neagră | Unde buha neagră le cheamă, | Unde lupii
negri urlă, | Unde cucuveaua morții le aşteaptă. | Acolo la
margini de ape | Să le-nece valurile* (Folc. Trans., III, 243);
'И пошли их | В черный лес | Куда их зовет черная
сова, | Где воют черные волки, | Где их ждет съч смерти. |
Там на краю вод | Пусть их затопят волны'.

Для характеристики места отсылки болезни существенную роль играют пространственные оппозиции *свой/чу-
жой, близкий/далекий, верх/низ, центральный/перифе-
рийный, суша/море*, а также оппозиция *светлый/тем-
ный*¹⁰, Болезнь отсылается далеко (Folc. Olt. Munt., V,
165), в лес, в леса пустые *în codri pustini* (Petro-
vici, 121)¹¹, в леса немые и глухие *în păduri mute
și surde* (Folc. Olt. Munt. III, 758). С точки зрения цве-
товой символики показательна ссылка болезни в черный
лес (Bichigean, Tomuța, 89; Folc. Trans., III, 242).

Место отсылки болезни отождествляется и с другими
элементами ландшафта и прежде всего с *горами и морем*;
ср. ссылку болезни в горы, на большую гору *în
munți* (Ionescu, Daniil, I, 173), *la un munte mare* (Folc.

¹⁰ Ср.: Неклюдов С. Ю. Время и пространство в былине. — Славян-
ский фольклор. М., 1972, с. 33—34, 36—37.

¹¹ Ср. также формулу ссылки болезни в пустыню: *să se ducă
în pustii* (Ionescu, Daniil, I, 33); *în pustietate* (Folc. Olt. Munt.,
III, 759); *pe pustiu* (Pamfile, 18).

Mold., I, 417), а также на вершину горы, на вершину гор *în vîrfu muntăselui* (Folc. Olt. Munt. I, 317), *în vîrful muntăilor* (Folc. Olt. Munt., III, 563), где *вершина горы* противопоставлена *горе* по признаку *верх/низ*. Отметим также следующие названия гор, куда отсылается болезнь: *în munții lui Crai împărat* (Folc. Olt. Munt., V, 163), *în muntele Ineului* (Folc. Trans., III, 240).

В рамках пространственной оппозиции *верх/низ* рассматривается и отсылка болезни в море, в Черное море, за море, за моря *în mare*, *în Marea Neagră* (Folc. Olt. Munt., III, 559; 745), *peste mare* (Folc. Olt. Munt., III, 753; V, 163), а также в морские глубины *în fundul mărilor* (Ionașcu, Mândreanu, 94; Pamfile 31), при этом *дно морское* соотносится с *морем* также, как *вершина горы* с *самой горой*. Интересны также отсылки болезни на край моря *în coadele mărilor* (Ionescu, Daniil I, 55), реализующие второй член противопоставления *центральный/периферийный*. В рамках той же оппозиции рассматривается изгнание болезни на край земель *în coadele țărilor* (Ionescu, Daniil, I, 82); на край вод *la margini de ape* (Folc., Trans., III., 243) и отчасти на морской остров *în ostroval mării* (Folc. Olt. Munt., III, 754).

Существенна также отсылка болезни в глубь земли *în fundul pământului* (Folc. Olt. Munt., III, 760) и под землю (при этом говорится, что болезнь пришла из-под земли); ср.: *tu pe sub pămînt ai venit, pe sub pămînt să te duci* (Folc. Olt. Munt., III, 563); ср. в той же связи: *În fundul pămîntului să se întoarcă* (Folc. Olt. Munt., III, 760) ‘Пусть вернется вглубь земли’.

Исследователи текстов заговоров обычно отмечают тесную связь мира заговора с миром крестьянского дома, с крестьянским бытом, деревенскими занятиями, ремеслами и полевыми работами¹². Поэтому изгнание болезни в чужой мир обычно сопровождается формулами, из которых явствует, что в чужом мире, в отличие от своего мира все устроено совершенно по-иному, при этом перечисляются бытовые подробности, очень точно характеризующие свой мир. Так, например, болезнь отсылается туда,

¹² См., в частности, *Papadima O. Literatura populară română*. [Bucureşti], 1968, p. 383—385; *Pop M., Ruxăndoiu P. Folclor literar românesc*. Bucureşti, 1976, p. 220.

где петухи не поют, куры не кудахчут, собаки не лают, кошки не мяукают, коровы не мычят, т. е. в тот чужой мир, где нет домашних животных; ср.: Duceți-vă une coș nu cîntă (Gr. nostru, I, 26); Găina nu cîntă (Folc. Olt. Munt., III, 758); Unde cîine nu latră (Bichigean, Tomuța, 89; Folc. Olt. Munt., III, 754); Unde pisica nu miaună (Folc. Olt. Munt., V, 155); Unde vaca nu rage (Pamfile, 43). Эти формулы нередко включают в себя прилагательное ‘черный’, которое усиливает их отрицательную символику; ср., например: unde cocoș negru nu cîntă (Candrea, 24; Bichigean, Tomuța, 89) ‘Где черный петух не поет’; Unde câine negru n'a lătrat (Ionescu, Daniil, I, 16) ‘Где черная собака не лаяла’; Mîță neagră nu miaună (Candrea, 24) ‘Черная кошка не мяукает’; Vacă neagră nu mugește (Bichigean, Tomuța 89) ‘Черная корова не мычит’.

В связи с тем что рассмотренными примерами для характеристики тех мест, куда отсылается болезнь, особенно важны следующие формулы: Unde lupii negri urlă, | Unde buha neagră le cheamă, | Unde cîscăseaua morții le aşteaptă (Folc. Trans., III, 242) (перевод см. выше), из которых видно, что волк, сова и сыч относятся к чужому миру, в отличие от собаки, кошки, коровы, курицы и петуха, которые принадлежат своему миру. Ср. также изгнание болезни ‘туда, где есть большой коршун (орел) с крыльями до земли’ (Folc. Mold., I, 417).

Таким образом, формулы отсылки болезни рисуют достаточно отчетливо свой мир, который находится на земле и населен домашними животными, в то время как чужой мир расположен под землей, в море, в глубине моря, на горе, на вершине горы, на краю земли, в лесу и т. д. и населен дикими животными.

Интересны отсылки болезней, также относящиеся к зооморфному коду и характеризующиеся признаками острый, колющий, ударяющий. Ср.: болезнь отсылается на рога оленей în cîrnele cerbilor (Ionașcu, Mândreanu, 87); на рога оленых în coarnele ciitelor (Folc. Olt. Munt., III, 564); на рога оленей, в уши оленых În coarnele cerbilor, | În urechile ciitelor (Folc. Mold., I, 207); на рога быков în coarnele boilor (Pamfile, 18); под копыта оленых în copitele ciitelor (Ionașcu, Mândreanu, 94); в голову китов, волков и медведей în capul balenelor și al lupilor și al urșilor (Ionescu, Daniil, I, 53); в хвосты кобыл în coadele epelor (Ionescu, Daniil, 53).

Часты отсылки болезни туда, где девица косы не заплетает: Unde fata cosița nu împletește (Ionașcu, Mândreanu, 94); где девица не поет и не плашет: Unde fată mare nu cîntă (Folc. Olt. Munt., III, 564); Unde fata nu joacă (Folc. Olt. Munt., V, 155); где молодец топора в руках не держит; где у молодца [из-под топора] щепки не летят; где молодец молотом не ударяет: voinic topor în mâna nu 'nvârtește (Bichigean, Tomuța, 89); voinic ieșche nu scoate (Gr. nostru, I, 26); voinicul nu ciocănește (Folc. Olt. Munt., III, 559); где молодец не гикает: unde voinic nu chiotește (Ionașcu, Mândreanu, 94); где у доблого молодца детей не бывает: voinic tîsinăr nu rod'ește (Folc. Olt. Munt., I, 338); где дитя малое не плачет: copil mic nu tipotește (Bichigean, Tomuța, 89). Болезнь изгоняется также туда, где топор не стучит: secure nu pocnește (Ionașcu, Mândreanu, 87); unde topor nu ciocănește (Ionescu, Daniil, I, 33); где топор не рубит: secure nu taie (Folcl. Olt. Munt., III, 564); где бык в ярмо не впряжен: unde boul în jug nu trage (Pamfile, 43); где зеленую траву не ксят: iarba verde nu se taie (Bichigean, Tomuța, 89); ср. также более сложную формулу: Unde iarba crește | Și 'n patru se 'mpletește, | Și nimeni n'o folosește (Bichigean, Tomuța, 89) досл. 'Где трава растет | И в четыре приди заплется, | И никто ее не берет'. Ср. также отсылки болезни туда, где Бога не поминают. Dumnezeu nu rōmenește (Folc. Olt. Munt., III, 759); где поп не читает: unde popa nu citește (Ionașcu, Mândreanu, 87); где поп в церкви не служит: popa în biserică nu slujește (Folc. Olt. Munt., III, 563); где поп в колотушку не стучит: unde popă nu toacă (Ionescu, Daniil, I, 33).

Совершенно особое место занимает мотив отсылки болезни к царским дочерям, к дочерям волшебниц, которые ждут с накрытыми столами и зажженными факелами; ср.: Și duceți-vă la fetele 'mpăratului (Gr. nostru, I, 26); la fetele crailor (Ionescu, Daniil, I, 33); la fetele zânelor (Ionescu, Daniil, II, 51); la fata lui Ler-împărat (Folc. Olt. Munt., V, 155); эти формулы имеют следующее окончание: Că te așteaptă cu mesele puse, | Cu făcliile arătate; Că ele vă așteaptă | Cu mese întinse, | Cu pahare puse; C-acolo te așteaptă | Nouă mese întinse, Nouă făclii arătate. Ср. также формулу, в которой упоминается груше-

вое дерево: Сă acolo-i un păr mare rotat, | Si v-așteaptă o fată mare | Cu mese întinse, | Cu făclii aprinse, | Cu pahare pline (Folc. Olt. Munt., III, 754).

Конечные формулы заговоров. Например: *Si N. a rămas curat, | Luminat, | Ca din cer picat, | Cum Dumnezeu l-a făcut, | Cum maică-sa l-a născut* (Pamfile, 31) досл.: ‘И Н. остался чистым, | Светлым, | Будто с неба упавшим, | Каким Бог его сотворил, | Каким мать его родила’; *Să rămâie curat | Luminat, | Ca rouă în câmp, | Ca poala Maicăi Preciste, | Ca ceasu 'n care s'a născut* (Ciaușanu, 134—135) досл. ‘Пусть будет чистым | Светлым, | Как роса в поле, | Как одежды Пречистой Девы, | Как час, когда он родился’.

Конечные формулы заговоров от оборотней обнаруживают большое число черт, свойственных другим типам заговоров. Как и другие заговоры, они «содержат пожелание здоровья и упоминание естественной или сверхъестественной силы, от которой, в конечном счете, зависит здоровье. Пожелание здоровья содержит метафорическое выражение *curat, luminat*; его сопровождает обычно несколько сравнений»¹³. Эти сравнения содержат идею *абсолютной чистоты, ясности и света*. Перечислим основные из них.

Первая группа сравнений связана с рождением человека, с чистотой матери, давшей ему жизнь: *Să rămâie curat luminat ca maică-sa ce l-o zîdit, ca maică-sa ce l-o făcut* (Candrea, 46—47); с чистотой только что родившегося ребенка: *cum maică-sa l-a născut* (Pamfile, 31); с чистотой младенца, обмытого повивальной бабкой: *ca d'i moașa iar scăldat* (Petrovici F., 112—113); с чистотой часа рождения человека: *ca ceasu 'n care s'a născut* (Ciaușanu, 134—135).

Вторая группа сравнений связана с образами Бога, Богоматери, Христа; сп.: *ca Dumnezo ce l-o dat* (Gr. nostru, II, 134); *ca Maica Precista ce l'a lăsat* (Ionescu, Daniil, II, 137—138); *ca Domnul Hristos* (Folc. Olt. Munt., III, 745); с одеждами Пресвятой Девы: *ca șorțul Maicei Preceșta* (Pamfile S., 129); *ca poala Maicăi Preciste* (Ciaușanu, 134—135).

Следующая группа сравнений относится к небу и небесным светилам; часты сравнения со звездой в небе: *ca steaua în cer* (Grigoriu-Rigo, 93); с солнцем на ясном небе:

¹³ Papadima O. Op. cit, p. 407.

ca soarele pe senin luminat (Pamfile, 43); *с луной, с полной луной*: ca luna din cer (Folc. Olt. Munt., III, 562); ca luna cînd e plină (Folc. Olt. Munt., III, 561); *с существом или предметом, упавшим с неба*: ca din cer picat (Pamfile, 31). Особую группу составляют сравнения, так или иначе связанные с домом и домашними занятиями: ca o casă mătărată, | ca o fată prieplănată (Folc. Olt. Munt., III, 561) 'как подметенный дом, | как причесанная девушка'; ca busuiocul în grădină (Folc. Olt. Munt., III, 561) 'как базилик в саду'; ca laptele străcurat (Candrea, 46—47) 'как процеженное молоко'; ca strugurile din vie (Ionescu, Daniil, 89—90) 'как виноград в винограднике'; *с процеженным вином*: ca zinu străcurat (Papahagi, 134); *с чистым медом*: ca mierea de roi curat (Folc. Olt. Munt., III, 752); *с виноградной лозой*: ca vița în vie (Folc. Olt. Munt., V, 160); очень часты сравнения *с росой в поле*: ca roa-n cîmp (Folc. Olt. Munt., I, 295), *с росой на земле*: ca rooa r' e pămînt (Folc. Olt. Munt., I, 295). Наконец, в последнюю группу входят сравнения *с чистым серебром и золотом*: ca arjîntu curat (Gr. nostru, II, 134); ca arzîntu dî stricurat (Gr. nostru, I, 303); ca argintu măsurat (Candrea, 46—47); ca aurul străcurat (Pamfile, 43).

Л. Г. НЕВСКАЯ

СЕМАНТИКА ДОРОГИ И СМЕЖНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ В ПОГРЕБАЛЬНОМ ОБРЯДЕ

Настоящие заметки возникли в процессе параллельного чтения русских и литовских плачей, в результате чего обнаружилось поразительное количество общего не только в образном строе русских и литовских текстов, но и сходствий на языковом уровне, лексемных, фразеологических и даже более пространых. В плачах других регионов, при том что этот жанр наилучшим образом сохранился на периферии балто-славянского мира (русский север и черногорско-герцеговинские области), количество сходствий, пожалуй, уравновешивается количеством черт, отличающих южнославянские тексты от литовских и русских плачей. Кроме того, возникающие при этом трудности определения генетического *vise versum* типологического характера этих сходств, заставляют здесь сосредоточиться только на плачах северного ареала, главным образом, в аспекте текстовых параллелей.

Мифологизация образа дороги как медиатора двух сфер характеризует погребальный обряд в той же мере, как родинный и свадебный, чем обусловлена параллельность представлений, связанных с дорогой, как в предметно-действенном плане этих обрядов, так и особенно в сопровождающих их текстах. Два других фольклорных жанра, также строящихся вокруг этого образа, — заговор и волшебная сказка — здесь рассматриваться не будут.

Дорога и связанные с нею представления образуют сердцевину погребального обряда, так как именно посредством этих образов разрешается его основная коллизия — соединение сфер жизни и смерти (и шире — своего и чужого) и достижение преображения в результате такого соединения.

Прежде всего следует указать внетекстовые апеллятивные лексемы, относящиеся к этому семантическому полю, такие как *отойти* как обозначение наступившей смерти;

костромск. к выходу 'к чьей-либо смерти' (Костромские причитания, с. 3, 105), *подорожник* 'кусок холста, который дается первому встречному (при похоронах)' (там же, с. 105); *стрешник* то же (там же, с. 106); бlr. *праваднік*, лит. *vadovas* 'мужчина, читающий молитву над покойным, которому вторят все присутствующие' (дер. Пеляса Вороновского р-на Гродненской обл. Белоруссии). См. записанную там же фразеологию, опубликованную в другом месте (Невская, 1980). Наконец, и сами похороны загадываются через дорогу: *Einu keliu šakeliu, radau vindę vinduojanti, ant to vindo gegutę kukiujančią* (LT, V, 552).

При обращении непосредственно к текстам литовских и русских плачей целесообразно выделить в них микросюжеты или отдельные мотивы, которые затем легко можно сопоставить как с содержательной стороны, так и с точки зрения используемых языковых средств. При этом по необходимости будет указана лишь часть совпадающих контекстов.

Похороны — снаряжение в дорогу, в дальнее путешествие. Для русского плача характерна форма риторического вопроса: *Куда снарядилась, куда сокрутилась, / Моя красна красигорка? / Во которую путь-то ропу, широку доро же ньку? / Во которое хорошо гостыбище любимое?* (Азадовский, с. 132); литовский преимущественно использует форму утверждения: *Tėvulis iškeliausi dzidelėn keli on ėn — in aukštą kalnelį po sieru žameli* (Raudos, 13) 'Батюшка отправился в далекий путь — на высокую горушку, в серую земельку'. Ср. также тексты с более пространными совпадениями, касающимися параллелей из сферы природы: *Aušrelė aušta, saulelė teka... čėsas keliauti tolita kelelė į tavo téviškėlę* (Juška, III, 307) 'Зоренька занимается, солнышко восходит... время отправляться в далекую дороженьку на твою родимую сторонушку' — *День ко вечеру коротается, | Красно солнышко ко западу двигается, | Все за облачку ходячую теряется, | Мое дитё в путь-дорогу отправляется...* (Барсов, с. 122).

Встреча с «родителями» на том свете как конечная цель этого путешествия и начало «второго, векового, неизвестного живленьица», а также послание к «родителям»: *скоро-писчатая грамотка, marga gromatėlė* (интересна в контексте обряда связь эпитета — букв. 'пестрая' — с идеей мрака, слепоты — FrLEW, 410) — постоянные мотивы и литовского, и русского плача.

Тема дороги неотделма от представления об отдаленности вообще и об области смерти. Фольклорные жанры, так или иначе строящиеся вокруг ключевого представления о дороге, аналогичным образом помещают эту область за морем, за/на горе, в лесу и т. п., т. е. в обычный для мифопоэтической традиции locus¹. См. следующий репрезентативный текст плача с одновременным использованием многочисленных синонимов: *Откуль напасть велика будет кручинушка, | С о к е а н а м о р я |напасть ли, моря синяго, | Аль с холодной, с подсиверной с т о р о н у ш к и, | Али с темных лесов невзгогдышка дремучих... Приукрылся наш желанной родной дядюшка | Он за темны е леса за дремучия, | За высокие горы за толкучия, | За синие моря да за глубокии, | Ко луны он наш свет да подвоссточни ой* (Барсов, 209—211) — *Kai tu ro kalnelius vaikščiojai — o kur tavo dūšia bus?* ‘Пока ты по горушкам похаживаешь — а где же теперь душа твоя будет?’ (Juška, III, 297). Лит. *aukštas kalnelis* как обитель душ изоморфна миру живых по наличию существенных для обряда атрибутов: своих *aukštas kalnelis* и *vieškelis* ‘гостинец, широкая дорога’: *O, sūneli, atsiskiri no seserėlių ir no savo brolelių, o tu nuveisi int aukštū kalneli, o tu ten nerasi nė brolelių, nė seserėlių, o tik tu ten rasi mano motinėlę ir mielq tévelj... O motinéle, vai tu išeikie ant aukštoto kalnelio, ant viešo kelelio, o tu pasitikie mano sūneli atkeliaujantį... o pasivadžiokie tu jį po aukšta kalneli...* (Raudos, 30) ‘О сыночек, разлучаешься ты с сестрицами и братцами и отправляешься на высокую горушку, и там ты не встретишь ни братцев, ни сестричек, а только встретишь мою матушку и дорогое батюшку... О матушка, ох, выйди ты на высокую горушку, на широкую дороженьку, ох, ты встреть моего сыночка прибывшего, ...поводи ты его по высокой горушке’. Небольшой относящийся сюда же материал опубликован также в другом месте (Невская, с. 104—107).

* * *

С кругом рассматриваемых представлений концептуально связан семантический комплекс «гость — гощение — гостинец» и под. Здесь будет предпринята попытка

¹ О тридевятом царстве как аналогии того света см. из работ последнего времени Успенский, с. 107 и след.

реконструкции некогда актуальных для соответствующих лексем семантических связей, характеризующих в равной мере как литовский, так и русский обрядовый текст. Первостепенное значение при этом приобретает установление референционных связей ключевых слов (*гость, viešnia, svečias* и др.) по характеристическим контекстам.

1. *Гость* в применении к умершему. *Наглядитесь, очи ясные, | Про запас да пору-времечко | На желанного-то дядюшку. | Уже час часом минуется, | Скоро время скроется, | У нас гостиюшка укатится, | Баженый потеряется. | Унесут у нас у бедных | Как желанного-то дядюшку | На буевку родительску...* (Азадовский, с. 85, см. также 73). *Дорогой гость, почтенный мой, | Погости-ко, мой батюшка, | Во своем благодатном дому | В достальные, последние, | Погости-ко, погляди | На свой благодатный дом...* (Костромские притчи-тания, с. 80, см. также 96). Ср. зачины литовских плачей: *Motinėle viešnele, o mano motinėle keliauninkėle* (Juška, III, 281) 'О матушка гостийка, о моя матушка путешественница'; *O mano sesele, o mano viešnele...* (там же, с. 323) 'О сестрица моя, о моя гостюшка...'. См. также обращение, приобретшее формульный характер; ...*O mano broleli, mano vėlių sveteli* (там же, с. 331) 'О мой братец, мой духовный гостюшко!'

Возможность обращения к покойному как к гостю позволяет констатировать такую денотативно-сигнификативную соотнесенность, при которой для текстов данного круга становится релевантным признак «уже не принадлежащий семье, дому, коллективу типа общины, становящийся чужим», детерминирующий включение коллизии погребального обряда в более широкую идею «гощения». Тем самым, как и в иных фольклорных жанрах, в плачах отражено представление о том, что преодоление дороги ведет к перевоплощению, к превращению своего в чужого. См. также: *Что недолго, моя родельщица, | Что гости у меня в дорогих гостях | Во своей-то новой горнице... | Что не годик тебе годовать, | Не неделюшку неделевать, | Что уж последние часы-минутинки* (Костромские притчи-тания, с. 46); *O тгости и л-то да, Любезный муж, | Во своей-то светлой горнице...* (там же, с. 48). Сигнификативная связь объединяет с этими представлениями и самое смерть: лит. *Paskutiniai svečiai: greitai man pareis paskutiniai svečiai* (Paulauskas, 254) 'Скоро

ко мне придут последние гости². Соответственно этому и рус. *собираться в гости* в плачах используется как обозначение смерти, синонимичное *собираться в дорогу*: . . . уж куды ты сурядилася, | Уж куды да ты сподобилася? | В котору путь - доро же ньку, | В каки гости незнакомыи, | Незнакомыи да нежеланни? (Барсов, с. 162).

Наконец, еще один аспект: оплакиваемый покойник по отношению к давно умершим родственникам — в сюжете встречи с «родителями» на том свете, который в фольклорных текстах изоморфен миру живых, также манифестируется через представление о госте; из плача виучки по бабушке, умершей позже ее матери: *Močiute brangiausia, tai dar sulaukė mano mocinėlė savo močiutę in alkštą kalnelj d z i d z i ą viešnečj* (Raudos, 9) 'дражайшая матушка! Вот и дождалась моя маменька свою матушку на высокой горушке великую гостьицу...'; оплакивание дочери отцом, недавно похоронившим также жену и сыновей: *Oi, aš nulaisiu tavj, dukrala, in tų kalnelj... tu būsi dzidelė viešnečė pas savo mocinėlę ir pas brolalius* (Raudos, 18) 'Ой, я похороплю тебя, доченька, на той горушке... будешь ты великой гостьицей для своей матушки и братцев'.

2. Приглашение или ожидание умершего в гости — самый разработанный из сюжетов данного круга. Настойчивое повторение этого мотива в плачах свидетельствует об основательности стоящих за ним представлений².

² Фольклор иных обрядов, так или иначе ассоциирующихся с культом предков, «родителями», не только содержит аналогичные представления, но также текстуально включает в себя целые периоды, блоки, объединяющие его с плачами. Для примера см. масленичную песню: *Да вот Масленица | Со двора съезжает, | Кургузая, кургузая | Со подворья! | Ее девушки | И гости вать оставляют: | Да вот Масленица, А погостю недельку! | Да кургузая | А погостю другую!* (Поэзия крестьянских праздников, с. 258). По наблюдениям И. И. Земцовского, напряженный или печальный мелодический строй этих песен находится в противоречии с их веселым содержанием; им отмечена также их близость к причитаниям. (Так, о напеве купальских песен — однообразном, протяжном и . . . архаическом, см. Земцовский, с. 129). К параллелизму разных обрядов можно также добавить, что к кукле, чучелу, символизирующему Масленицу или Кострому, обращаются как к дорогой гостью. В семицко-троицком цикле праздников, также с отчетливо выраженным культом предков, *гостейкой* называли березку, которую девушки паряжали в семик в девичье платье, «приплетали ей косу из кудели, относили в подклеть и хранили там до

Интерпретируя его как заимствование из рекрутских плачей («Когда в гости посулишься?»), вряд ли можно объяснить все случаи. (По возвращении с кладбища) *Позабыла я печальная головушка | По з в а т ь в г о с т и любимую семеюшку... | Стрітят детушки г о с т ю ш к а родимаго | На этом крылечке переном... | Ты пойди к нам в. любимое г о с т и б и щ е...* (Барсов, с. 185). Как и в других местах, в этом сюжете в русских и литовских плачах совпадают целые блоки или же используются регулярно соотносимые элементы³. Так, репрезентативному тексту северного плача можно поставить в соответствие фрагменты литовских текстов, число которых может быть многократно увеличено:

Ворочусь еще обидна красна девушка

Я ко этой могиле обложоной;

Прозабыли мы желанна с тобой дяденька

Во первых звать в любимое гостище: . . .

Да ты слушай свет-желанной милой дядюшка,

Побывашь когда к победным нам головушкам

Ты в свой дом во крестьянску нашу жирушку, . . .

Сожидать буду душа я красна девушка,

Я сидеть буду победна под окошечком,

Ясны очки держать да во чистом поле,

Я глядеть-смотреть на широку дороженьку;

Ты скажи да пам светушко пожалуйста,

Когда ждать тебя в любимое гостище, . . .

В понедельничёк по утрышку ранешенько,

Аль во вторник по вечеру поздешенько,

Аль в полдень во середу красного ждать солнышка;

Хоть чистым полюшком лети да черным вороном,

Ко селу лети ведь ты да ясным соколом. . .

Неuboюся того белая лебедушка,

Выду, стричу на крылечке переном,

С тобою сдию тут я доброе здоровыице. . .

Объявился вдруг любимый у нас гостюшко,

Засмотреть пришел желанный ведь наш дядюшка. . .

} (1)

} (2) } (4)

} (3)

(Барсов, 217—218)

Троицы» (СРНГ, VII, с. 91). И, наконец, здесь следует упомянуть сюжет х о ж д е н и е в г о с т и па б л и ны, в равной мере характеризующий русскую Масленицу и во многом сходное с ней литовское Заговенье (*Užgavėnės*). «При этом в Вологодской обл. гостили деревнями поочередно друг у друга» (Соколова, с. 44).

³ О соотношении элементов дома в балтийском и славянском плаче см. специально в другом месте.

[1] *Iš kur aš tavės laukusiu, iš kur aš tave parsivesiu?*
Vai kad aš žinočiau, kada parkeliaus mano dukrelė, vai aš paržiūrėčiau šviesų stiklo langelį... (Raudos, 31) ‘Откуда тебя ожидать стану, откуда тебя возверну? Ох, кабы я знала, когда прибудет моя доченька, ох, я бы проглядела светлое стеклянное окошечко’.

(2) *Mes téveli paciktum, kad ir tamsioj naktelej, kad ir prie giralės, tai mes vis aitum kelaliu tévelio pasicikt* (Raudos 13) ‘Мы бы встретили батюшку как и темной ноченькой, как и у рощицы, так мы все и шли бы дорбой батюшку встречать...’

(3) ... *Aš tau padaviau baltų rankelį, aš tavi priemiau in aukštų klėtelį* (Raudos, 25) ‘Я тебя взяла бы за белые рученъки, я тебя приняла бы в высокой клетушке...’

(4) ... *O motinéle, tu prakalbékie, tu pasakykie, kada man tavės lauktie ir iš katro kraštelio pareisi? Jei iš ryteliiq, tai unksti kelčia, jei iš vakareliq, tai vélai gulčia... pareik, motinéle, viduryi dienelés, kada šviečia kaitri saulelė...* (Raudos, 38) ‘О матушка, ты проговори, ты промолви, когда мне ждать тебя и с какой сторонушки ты придешь? Если с утренней (=восточной), так я рано поднялась бы, если с вечерней (=западной), то я поздно легла бы... приходи, матушка, в середине денечка, когда светит жаркое солнышко...’

3. Конверсивное сравнительно с рассмотренным выше значение — навещать покойника на кладбище, гостить на могиле — особенно детализировано в северном плаче. См., например: *На го с т и л а с ь я победная головушка, | Насиделась на катучем синем камышке... | На этом домовище упокоином...* | *Мне пойти было к печальным малым детушкам, | Порасхвастаться печальной мне головушке, | Что в го с т я х б ы л а у вашего у батюшки, | Низко кланялась ему до сырой земли...* (Барсов, с. 186—187). Ср. с этим литовское пелясское *einu svečios pastamti* ‘иду на кладбище, букв. иду к маме в гости’.

4. Гощение в доме у умершего родственника (чаще всего, замужней дочери в родительском доме) строится как мифологизированный «сюжет в сюжете» универсальным набором компонентов: (1) птица — вестник смерти: *По утрышку по раннему | Налетела птичка вещая, | Птичка веща подземельная; | Она крыльшки расправила | По окошечку ударила* (Азадовский, с. 89) — *Oi, tai atlékė raibas sakalēlis, oi, jis padudeno in sciklo langelį, oi, jis pa-*

budzino tūs' sesarēlas iš ramaus mieglio. . . (Raudos, 49)
‘Ой, то прилетел пестрый соколок, ой, он ударился в стеклянное окошко, ой, пробудил он нашу сестрицу от глубокого сна. . .’; (2) путь в родительский дом из дома мужа изоморфен обряду в целом; эквивалентным образом при этом представляется деревня мужа, собственно отдаленное место и область смерти (о чем подробнее см. выше): *Отдалена от родимой я от родинки. . . | Я за т е м ны м а л е с а м ы з а д р е м у ч и м а; | Как во эту во победную сторонушку | Буйны ветры не провевают, | Птиченька к нам не прилетает, | Нет проезду на ступистоей лошадушке, | Нет проходу во темных лесах дремучих. . .* (Барсов, с. 141—142); (3) Посредством отстоявшихся формул описывается приближение к родительскому дому: *Oi, mocinēla mano, . . . kodel n'išéjai an dzidzio dvaralio kad nepriémei savo dukratēs iš dzidelio kelalio? Kodel nepaétei už baltų rankelių? Kodel nevedei in aukštų kletelij? Kodel nesodzinai an baltų suolalių? Kodel nekalbējai mielių žodelių?* ‘О матушка моя, почто не выходишь на широкий двор, не принимаешь своей доченьки из дальней дороженьки? Почто не возьмешь ее за белы рученьки? Почто не ведешь в высокую клетушку? Почто не сажаешь на лавочки белые? Почто не говоришь ~~ей~~ ласковых словечек?’ — *Как подхожу, бедна горюшица, | Да на родимую сторонушку, | К его (умершего брата) витому-то гнездышку | Да ко переному крылечушку, | — Не встречат да братец-солнышко. . . | У крылечушка перёного, | У ступенчика у первого. . .* (Азадовский, с. 65).

Мотив гостения замужней дочери в родительском доме в северной причти насыщает обряд иными — социальными — отношениями в аспекте оппозиции «свой — чужой» (социум). Подобно тому как в лексемах этого круга (рус. гость, лит. *svēčias*, лтш. *svēss*, отчасти лит. *viešis*, лтш. *viesis*) развилась энантиосемия, гостья в этом сюжете отчетливо сохраняет двоякость референции, являя собой «чужое» и «свое» одновременно⁴. Именно этот мотив по-

⁴ Русск. гость и его словообразовательное гнездо и ирус. *gasto* были предметом специального рассмотрения (Топоров Gasto с. 117—121; Топоров Прусский язык, II, с. 161—173) в аспекте сохранения этими лексемами архаического значения, указывающего на «эквивалентность при взаимной компенсации», по Бенвенисту. Типологически подобна им семантика литовских обозначений гостя и др.: современные лит. *svēčias*, *svetys*

гребального обряда (в совокупности с лексическими значениями ключевых слов) ближе всего подводит нас к идеи эквивалентного обмена, детерминирующей, по Бенвенисту, исходное семантическое отношение в лат. *hostis*, готск. *gasts*, праслав. **gostī* (Benveniste 87—101, особенно с. 92—94). Если балтийский текст этого сюжета, в отличие от русского, сильно редуцирован, то язык, напротив, сохранил ценные свидетельства некогда существовавших общинных традиций, отчасти проливающие свет и на проблему «гостения». В первую очередь речь здесь идет о конструкции типа лтш. *cietā iet* ‘идти в гости, букв. идти в деревню’ (М—Е, I, 394) (в лингвогеографическом аспекте она рассмотрена в специальной работе А. П. Непокупного, с. 110—125). Связь социальных представлений с идеей гостения устойчиво сохраняется семантикой слов одного этимологического гнезда: лтш. *cīemīņš* ‘гость из близайших соседей; гость вообще’, *cīetaļa* ‘гостья’, *cīemcīlīķs* ‘гость’, *cīemoties* ‘гостить’, *cīemošanas* ‘пребывание в гостях’ и др. (М—Е, I, 393); лит. *kiemauti* ‘быть в гостях’, *kiemūnē-viešnagē* ‘пребывание в гостях’, *kieminētis* ‘гостить’ и особенно ‘просить подаяние, переходя из деревни в деревню’ (LKŽ, V, 750, 751); лит. *kieminiņkas*, лтш. *cīemnieks*, бlr. *насялёнъ* ‘гуляка’ и т. д.; лит. *kiemas* ‘деревня’ (> ‘двор’, Bērtulis, 134), ‘угощение, пи-

‘гость’, *svēčias* ‘чужой’ (*svečia šalelē* ‘чужая сторонушка’ в народных песнях — DLKŽ, 799), *svētimas* ‘приадлежаний другим, чужой, чуждый, незнакомый’ *svetaīnē* ‘гостиная’, *svetimauti* ‘не соблюдать супружескую верность’, *svetimoteriānti* то же, *svetimtaūtis* ‘чужеземец’ *svetuř* ‘где-то, вне дома’ (там же, с. 800); лтш. *svešs* ‘чужой, иностранец, приезжий’ *svešlādis*, *sveštāutietis* ‘чужеземец’, *svešmāte* ‘мачеха’ и т. д. (М—Е, III, 1152) имеют значение во многом противоположное исходному «свой» (впрочем, также двусмысленному см. к этому Топоров Gasto, с. 119) (Fr LEW, 952; М—Е, III, 1152; Фасмер, III, 570). Другие слова этого семантического поля: лит. *viešniā* ‘гостья’, *viešas* ‘публичный, общественный’, *viešinti* ‘предать гласности’, *viešēs*, *viešējimas* ‘пребывание в гостях’, (DLKŽ, 937), *viešnauti* ‘исполнять за другого работу’, *viēšnauti* ‘с рукоделием быть в гостях’ (FrLEW, 1245); *vaišēs* ‘ширушка-угощение; vaišīngas’ ‘гостеприимный’, *vaišnōra* то же (там же, с. 911), *saulēs viešnia* (*svetys*) ‘лентяйка’ (Paulauskas, с. 240); лтш. *viesis* ‘гость, пришелец’, *viese*, *viesiņa* ‘гостья’, *viēsēt* ‘гостить’ и др., связанные этимологически с представлением об общинном поселении, деревне, дворе, доме (FrLEW, 1245), более определенно отражают связь с представлением о чужом, tolкуемом как общественное, при- надлежащее общине (там же).

рушка' (Mažiulis, 208 — восточноаукштайтские говоры), а также 'пребывание в гостях': *séđiu kai kiemè; atvažiuok j̄ mus kieman; kieme gerai, bet name dar geriau* (LKŽ, V, 749—750 там же и ареал, преимущественно юго-восток Литвы). К этому см. существенное уточнение Юргиниса, сделанное им на материале Лексикона П. Руига 1747 г.: (*eiti*) *kieman* 'zu Gast in ein ander Dorf' противопоставлялось гл. *viešeti* 'гостить в той же деревне' (Jurginiš, 339)⁵. Подобное противопоставление актуально для современного белорусского говора: *быў на сялі*, *пришоў на сялі* 'пойти к соседу или друзьям, посидеть, посплетничать, но не поехать. Поехать — это уже в гости' (Глубокский р-н Белоруссии, Непокупный, с. 122). Типологически важное значение при этом приобретает этимологическая связь лит. *viešeti* и *viēšas* 'общественный, открытый' и др. с праслав. **vъsъ* 'деревня, поле' (и лит. устаревым *viēšē* 'двор, деревня' — DLKŽ, 937) и др.-prus. *waispattin* 'Hausfrau' (FrLEW, 1244—1245; M—E, IV, 669, 670; Фасмер, I, 305). Наконец, устойчивое использование в плаче лексем *vieškelis* и *гостинец* поддерживает параллелизм социальных и обрядовых отношений как 'дорога, соединяющая два социума', в первом случае, и две сферы, жизни и смерти, в обряде. Нельзя считать случайностью, что с ареалом причети, в разных аспектах использующей идею гощения, в основном совпадает ареал характерного топонимического элемента русского Севера — *погост*, отчетливо сохраняющего административно-хозяйственный характер (иррадиировавшего из Новгородской земли также и на юго-восток Литвы и в Латвию). Без сомнения, и некоторые литовские топонимы, в частности, на *vieš-* (ATSŽ, с. 343) следуют связать с этим же кругом представлений.

Таким образом, языковые факты можно поставить в соответствие фольклорным текстам: если последние четко противопоставляют свой и чужой социум, особенно детально прорабатывая вторую часть оппозиции «чужой» (см. указанную выше эквивалентность в представлении «чужого края»=«отдаленности»=«области смерти»), то язык достигает того же полисемней ключевых терминов

⁵ Следы былого противопоставления *vieš-*—*svet-* сохраняют литовские народные песни, в которых девушка выходит замуж *svečion šalin* 'на чужую сторону', *bernelis svetelis* 'парень из другой деревни' (там же).

или же сохранением лексических оппозиций типа указанной *viešinėti* 'гостить в своей деревне' — *kieminti* 'гостить в чужой деревне'. В текстах русских и литовских плачей лишь частично реализуется семантическая валентность ключевого термина, но в совокупности с необрядовым использованием иных слов этого семантического поля балто-славянский дает достоверный материал, подтверждающий этимологию Э. Бенвениста.

Факты схождения в текстах литовских и русских плачей, рассмотренные здесь применительно лишь к сюжету дороги, который, разумеется, нельзя считать периферийным в текстах данного круга, касаются как параллельных представлений, так и, что особенно существенно, многочисленных языковых совпадений, включая относительно пространные текстовые аналогии, что не может быть объяснено ни заимствованием, ни типологическими причинами, а заставляет рассматривать эти тексты как продолжающие некоторый общий для них некогда единый текст, ныне функционирующий как бы в двух языковых воплощениях.

ЛИТЕРАТУРА

- Азадовский — Русские плачи Карелии. Под. ред. проф. М. К. Азадовского. Петрозаводск, 1940.
- Барсов — Причтания Северного края, собранные Е. В. Барсовым. Ч. I. Плачи похоронные, падгробные и надмогильные. М., 1872.
- Земцовский — Земцовский И. И. Мелодика календарных песен. Л., 1975.
- Костромские причитания — Смирнов Вас. Народные похороны и причитания в Костромском крае. Кострома, 1920.
- Невская — Невская Л. Г. Дорога в погребальном обряде (литовские и русские параллельные тексты). — Конференция «Этно-лингвистические балто-славянские контакты в настоящем и прошлом». Предварительные материалы. М., Наука, 1978.
- Невская 1980 — Невская Л. Г. Погребальный обряд в Пелясе. — Балто-славянские контакты. М., Наука, 1980.
- Непокупный — Непокупный А. П. Финно-балто-белорусская семантическая изоглосса «идти в деревню» = «идти в гости». — Контакты латышского языка. Рига, Зинатне, 1977.
- Поэзия крестьянских праздников. М., Советский писатель, 1970.
- Соколова — Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., Наука, 1979.
- СРНГ, VII — Словарь русских народных говоров, вып. 7. М., Наука, 1972.
- Топоров Прусский язык. II — Топоров В. Н. Прусский язык. Словарь Е—Н. М., Наука, 1979.

- Топоров Gasto — *Toporov B. H.* Прусск. *gasto* как ключевой термин социально-экономического устройства древних пруссов. — Проблемы этнической истории балтов. Тезисы докладов. Рига, Зиннатне, 1977.
- Успенский — *Uspenskiй B. A.* Культ Николы на Руси в историко-культурном освещении (специфика восприятия и трансформация исходного образа). — Семиотика культуры. Труды по знаковым системам X. Тарту, 1978.
- Фасмер I, III — *Fasmer M.* Этимологический словарь русского языка. Пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. М., Прогресс. Т. 1, 1969; т. 2, 1971.
- ATSŽ — Lietuvių TSR administracinių teritorinių suskirstymo žinynas. II dalis. Vilnius, 1976.
- Benveniste — *Benveniste E.* Le vocabulaire des institutions indo-européennes. V. 1. Économie, parenté, société. Paris, 1969.
- Bērtulis — *Bērtulis R.* Latv. *cīems* un liet. *kiēmas* nozīmju attiecības. Latviešu valodas salīdzināmā analīze (LVU Zinātniski raksti. 118 sējums). Rīgā, 1969.
- FrLEW — *Fraenkel E.* Litauisches etymologisches Wörterbuch, Bd. I—II. Heidelberg — Göttingen, 1962—1965.
- Jurginiš — *Jurginiš J.* «Viešė» ir jos «pats». — Literatūra ir kalba, II. Vilnius, 1957.
- Juška — Lietuviškos dainos. Užraše Antanas Juška. III tomas. [Фототипическое издание. Вильнюс, 1964].
- LKŽ — Lietuvių kalbos žodynas. V. Vilnius, 1959.
- LT — Lietuvių tautosaka. V tomas. Smulkioji tautosaka, žaidimai ir šokiai. Vilnius, 1968.
- Mažiulis — *Mažiulis V.* Dėl žodžių *dvāras, kiēmas*. — Kalbotyra, II. Vilnius, 1960.
- M—E — *Mühlenbach K.* Lettisch-deutsches Wörterbuch. Ergänzt und vorgesetzt von J. Endzelin, Bd. 1—4. Riga, 1923—1932.
- Paulauskas — *Paulauskas J.* Lietuvių kalbos frazeologijos žodynas. Kaunas, 1977.
- Raudos — Lietuvių raudos iš visur surinktos so d-ro J. Basanavičiaus prakalba. Vilniuje, 1926.

К РЕКОНСТРУКЦИИ
ОДНОГО МИФОЛОГИЧЕСКОГО ТЕКСТА
В БАЛТО-БАЛКАНСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

Сопоставление балтийского и балканского ареала в разных аспектах — тема, в последнее время приобретающая все большую актуальность¹. О причинах балто-балканских схождений говорить пока, может быть, рано (тем более, что инвентарь соответствующих параллелей явно неполон). Однако предположение о долговременных меридиональных контактах представляется вполне обоснованным. Реальность этих контактов в последнее время с несомненностью подтверждается археологическими, этнографическими, историческими и лингвистическими данными.

В этих условиях имеет смысл проводить сравнение между балтийским и балканским ареалами не только на уровне отдельных совпадений, как бы они ни были интересны, но на уровне микросистем. Представляется, что такого рода сравнение будет более показательным: оно, с одной стороны, введет обширный разрозненный материал в логическую систему, а с другой стороны, позволит выделить в кругу общетипологических схождений специфическое балто-балканское ядро.

Здесь предпринимается попытка реконструкции одного фрагмента основного мифа (мифа о Громовержце)² в балто-балканском ареале. Опыт показывает, что восстановление такого рода наиболее эффективно при кросс-жанровом ана-

¹ Уместно вспомнить, что проблема балто-балканских, точнее балтийско-фракийских параллелей была впервые затронута в работах выдающегося деятеля литовской культуры и науки И. Басанавичюса.

²⁻³ Реконструкцию мифа о Громовержце, прежде всего на балто-славянском и балканском материале см. в многочисленных работах В. В. Иванова и В. Н. Топорова; наиболее полное представление мифа — в кн.: Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974. — Авторы настоящей статьи исходят из схемы, предложенной в этой книге, и широко используют ее далее, не делая специальных ссылок.

лизе текстов. Корректность кросс-жанрового анализа обеспечивается исходным единством модели мира, мифологическим программированием жизни человека в каждый данный момент. В этом смысле любая «точка» универсума мифологична, и не случайно, что наиболее архаичная мифологическая информация нередко сохранена в текстах, традиционно относимых к чисто бытовым (запреты и рекомендации хозяйственного характера, регламентация повседневной жизни и т. п.). Особую роль в этом отношении играет детский фольклор, до сих пор привлекавшийся лишь для частных случаев. Между тем представляется, что корпус детского фольклора данной традиции, рассматриваемый как единый текст (в данной работе использовано собрание белорусского фольклора), дает возможность реконструировать весьма архаичные фрагменты модели мира (в частности — сюжеты, связанные с основным мифом). Детские игры, сопровождающие их тексты и — шире — вообще реалии «детского мира» являются транспозицией древнего ритуала на иерархически более низкий уровень. Низведение сакрального ритуала до игры, с одной стороны, способствует ослаблению или даже утрате его семантики; с другой стороны, «бессмыленность» текстов способствует их лучшей сохранности, поскольку без семантической поддержки они должны заучиваться возможно более точно (притом, что детский фольклор в гораздо меньшей степени, чем «взрослый», нуждается в содержательном объяснении). К этому следует прибавить, что детский фольклор соблюдает жанровые особенности ритуала, т. е. его драматизированность (ср. ту же ситуацию в заговорах). В результате детский фольклор воспроизводит архаичный ритуал наиболее точно, но это осознается лишь после того, как соответствующая реконструкция проведена. Тогда «бессмыленные», ономатопеические и т. п. тексты как бы преображаются: они оказываются точной записью соответствующих мифологем. Существен тематический отбор в корпусе детского фольклора: опыт показывает, что, по крайней мере для основного мифа, он явно связан с темой семьи Громовержца и выделением отношений *родители — дети*. Мотив выделенности младшего сына Громовержца, реконструированный в детском фольклоре (игра «Сорока-ворона кашку варила...») уже разбирался³. В статье будут далее приведены и другие материалы к этому мотиву, что

в общем позволяет говорить о том, что детский фольклор есть не только травестийное отражение «взрослого», но имеет и самостоятельный аспект: дети рассказывают о детях, т. е. о себе в мифологическом прошлом.

Многократное повторение мифологической информации способствует ее лучшей сохранности и поддерживает единство мифологического универсума: возможность использования разных кодов для передачи одного и того же сообщения означает, кроме того, и возможность перехода с одного кода на другой, т. е. переплетенность различных кодов (см. далее).

Схема основного мифа реконструируется как последовательность следующих эпизодов (=мотивов):

Небесная свадьба: женильба Громовержца, соответствующая распространенному фольклорно-мифологическому сюжету «Свадьба солнца».

Поединок Громовержца с его противником: обычно это змей, похитивший скот; поединок кончается победой Громовержца, а змей скрывается в земных водах.

Измена и наказание жены: жена, изменившая Громовержцу с его противником, изгоняется с неба на/под землю и становится Хозяйкой низа.

Наказание-испытание детей: Громовержец низвергает детей (обычно 7, 9 сыновей) на/под землю, поражая их молнией и/или обращая в пепел, камни, грибы и другие растения, червей, хтонических животных и т. п.

Воскрешение младшего сына: младший и единственный истинный сын Громовержца проходит очистительное испытание, воскресает в обновленной ипостаси и получает власть над сезонными изменениями в природе, т. е. над временами года.

Восстановленный таким образом сюжет основного мифа может быть описан набором универсальных семиотических оппозиций: *верх/низ, правый/левый, свет/тьма, (белый/черный), огонь/вода, мужской/женский, старший/младший, свой/чужой, видимый/невидимый, слышимый/неслышимый* и т. д. В конкретных воплощениях мифа, в частности, в его локальных вариантах, набор признаков достаточно свободно варьируется как количественно, так и качественно, вплоть до перехода от одного персонажа к другому. Кроме того, одни и те же оппозиции актуализи-

руются в разных ситуациях, и это создает дополнительное разнообразие.

Опыт реконструкции основного мифа на балтийском и на балканском материале показывает достаточно яркую контрастность в выборе мотивов с наибольшей сохранностью. «Балто-славянский вариант» выделяет прежде всего мотив поединка Громовержца-Перуна со змеем-похитителем скота. Соответствующий «балканский вариант» делает акцент на мотиве «изгнание жены и наказание детей». В определенном смысле можно сказать, что интегрированная схема основного мифа (в реконструкции) включает оба локальных варианта, находящиеся как бы в дополнительном распределении. Мифологему «Громовержец и его семья» можно условно представить как единый балто-балканский вариант, но как бы «растянутый» во времени и пространстве. «Растягивание» имеет в виду то, что в линейном сюжетном развитии миф распадается на две противопоставленные части, каждая из которых лучше сохранилась и легче восстанавливается соответственно на материале разных ареалов.

Сопоставление начинается, таким образом, с установления контраста между двумя ареалами. Этот контраст поддерживается и на уровне семиотических оппозиций: *мужской/женский* — к Балтике относится мотив Перуна, к Балканам — мотив Хозяйки низа, кодируемой, в частности, тем же звуковым комплексом **per-*, см. пеперуна, пеперуда и т. п.; *огонь/вода* — вода отрицательна в балтийском контексте⁴ и положительна в балканском, и обратно, огонь отрицателен на Балканах и положителен на Балтике; ср. еще *верх* — *горы/низ* — *низменность, болото* и т. д.

Однако более глубокий анализ показывает, что как для одного, так и для другого региона могут быть восстановлены «недостающие мотивы», существующие имплицитно, или, во всяком случае, не столь очевидные (достаточно

⁴ Ср. в связи с этим характерный семантический сдвиг в лит. *debesys* 'облака' - (при значении 'небо' у соответствующего и.-е. корня) или белор. диал. (Пеляса) *abléki* 'небо'; ср. также участие воды в архаичном способе добывания огня с помощью кремня и березового гриба — *čiby* (по операционным текстам, записанным нами на Гродненщине), вода, болота, *žikóvina* и, шире, низ как места обитания Ляуме, наказание/испытание водой (обваривание, утощление) и т. д.

упомянуть в связи с поединком Громовержца мотив фракийского всадника). Примечательно, что «недостающие» мотивы в одном из локальных вариантов восстанавливаются как своего рода отражения соответствующих «сильных» мотивов другого варианта. Обнаруживается как бы перетекание мифологем, отдельных мотивов, семиотических оппозиций и т. п., так что в каждом из ареалов можно построить нечто вроде «теневого» варианта «противоположной» мифологемы. Таким образом определяются схождения, слишком значимые для того, чтобы интерпретировать их как чисто типологические. Представляется, что именно эти соответствия, или отражения, и являются основой системного характера балтийско-балканских параллелей, в частности в области мифологии и фольклора.

Далее приводится фрагмент такого теневого отражения на балто-славянском ареале мифологемы «Жена и дети Громовержца», которая была реконструирована на Балканах, в частности наиболее подробно — в восточно-романской традиции⁵.

Две ипостаси жены Громовержца — Хозяйка верха и Хозяйка низа — отражают два ее статуса — до и после изгнания. Здесь речь пойдет исключительно о Хозяйке низа. Ее функции, в общем плане описываемые сферой хтонического и сферой женского, столь многочисленны и разнообразны, что приводят к мультиплексии этого персонажа в соответствии с «более узкой специализацией», когда разные воплощения Хозяйки низа соответствуют определенной функции или группе функций. В диахроническом плане происходит и перераспределение функций, приводящее к возникновению новых имён — ипостасей Хозяйки низа. Эти ипостаси настолько расходятся, что в конце концов их тождествование друг с другом возможно не непосредственно, а через архетип, т. е. через Хозяйку

⁵ См.: Свешникова Т. Н., Цивьян Т. В. К исследованию семантики балканских фольклорных текстов. Румынские тексты о персонифицированных днях недели. — В кн.: Структурно-типологические исследования в области грамматики славянских языков. М., 1973; Цивьян Т. В. Балканские дополнения к последним исследованиям индоевропейского мифа о Громовержце. — В кн.: Балканский лингвистический сборник. М., 1977; *Она же*. 'Повесть конопли': к мифологической интерпретации одного операционного текста. — В кн.: Славянское и балканское языкознание. Карпато-восточнославянские параллели. Структура балканского текста. М., 1977.

низа, описываемую группой постоянных ДП и участвующую в определенном кругу мифологических мотивов. К этому присоединяется и другой способ мультиплексии, так сказать, буквальное умножение персонажа, когда вместо одной ведьмы, русалки и т. п. выступает неопределенное множество ведьм, русалок и т. п., теряющих при этом собственное имя (ср., с одной стороны, южнославянских *вил*, а, с другой — возможности вариации рум. *Жоймэрица* — *жоймэрицы* ‘злые духи воздуха’ или лит. *Laumė* — *laumės* и т. д.). Наконец, случаи типа балк. *ламии*, алб. *кульчедры* и *любии* и т. д. обозначают не единственный персонаж (ср. Св. Пятница), а скорее персонаж номенклатурный, представляющий определенное амплуа.

В этой статье рассматриваются только антропоморфные ипостаси Хозяйки низа (в особо оговоренных случаях включены териоморфные элементы), в функции которых входит женская работа, т. е. по преимуществу прядение, ткачество и стирка и то, что связано с маленькими детьми. Хотя две эти области достаточно автономны, они объединяются в фрагменте основного мифа «Жена и дети Громоверхца», реконструированном, как уже было сказано, на балканском материале.

Хозяйка низа бродит по земле, подстерегая женщины, нарушающих временные запреты на прядение, ткачество и стирку. Запрет может касаться времени суток (вечер, ночь), дней недели (с выделением четверга, пятницы и т. д.), дней некоторых святых (св. Параскева), наконец определенного момента в году (например, рождество, пасха). Виновных в нарушении запрета Хозяйка низа наказывает прежде всего огнем (она ходит с жаровней), огнем с водой (кипяток, в который она грозится бросить хозяйку и ее ребенка) и острыми и колющими орудиями, прежде всего веретеном. Для избавления от Хозяйки низа, т. е. для ее изгнания из дома, употребляются два универсальных способа. Первый — прочесть сугубо операционный, но в данной ситуации получающий мифологическую функцию текст об обработке колопли или льна. Второй — крикнуть ей, что далеко на горе пламя сжигает ее дом и детей.

Этот второй способ позволяет восстановить соответствующий сюжетный фрагмент основного мифа. Громоверхец изгоняет жену, и она примиряется со своей участью, получив в распоряжение нижний мир и будучи

спокойна за безопасность детей, оставшихся наверху. Однако в ее отсутствие Громовержец подвергает детей испытанию, превращая их в широком смысле в хтонические элементы, а по сравнению с их исходным обликом — в уродов. Узнав, что дети в опасности, Хозяйка низа бросается спасать их и не успевает. Искажение облика детей, их обезображивание вводит мотив подмены и многочисленные связанные с этим сюжеты, в которых можно увидеть и морализирующую сторону. Если Хозяйка низа признает детей, т. е. покоряется своей участи, она поступает правильно (т. е. жертвенно, отказываясь от попыток «улучшить ситуацию»), — ср. сюжет *Frau Holle*, где этот выбор перелагается на героянью — бедную девушку. Только такое поведение содержит, так сказать, надежду на трансформацию, т. е. на то, что по крайней мере одному из детей — младшему — будет возвращен его истинный облик. Впрочем, выделенность младшего сына может подчеркиваться и осложняться нелюбовью матери — это вводит дополнительные сюжетные ответвления⁶. Неправильный выбор, непризнание детей приводит к тому, что Хозяйка низа пытается найти «хорошего» ребенка и избавиться от своего урода, что она из мести уничтожает детей (это далее приводит вообще к каннибализму и вампиризму).

Хотя функции надзирательницы и похитительницы детей могут и совмещаться в одном персонаже, на Балканах существует довольно четко выраженное разделение, выражющееся прежде всего во внешнем облике. Надзирательница нередко предстает в виде обычной старой женщины, одетой в черное, иногда с ребенком на руках. Эта обычность функциональна: ее цель подстеречь неосторожных, для чего надо войти в дом неопознанной. Похитительница-людоедка страшна: с распятланными волосами, вытаращенными глазами, громадными зубами, нередко вся поросшая волосами, с копытами или лошадиными ногами и т. п. Естественно, что так описываются крайние, или чистые случаи. Реально могут быть любого рода смешения и перемещения.

Следует отметить, что и внутри балканского ареала этот сюжет восстанавливается неравномерно. В восточно-

⁶ См. такое ответвление: Оборотнем 'pricoliciu' становится 'младший из 9 братьев, родившихся в один и тот же месяц' (*Gorovei A. Credințe și superstiții ale poporului român*. București, 1915, № 3278).

романской традиции он сохранен, пожалуй, наиболее четко. Там Хозяйке низа в функции надзирательницы, или охранительнице запретов, соответствуют персонажи, связанные с днями недели — Марцоля (вторник), Джоя, или Жоймэрица (четверг) и св. Пятница (т. е. Параскева; о связи Параскева—Персефона, где также выделяется комплекс *per- уже неоднократно говорилось). Именно с этими персонажами связаны многочисленные сюжеты (обычно это былички или обереги), в которых Хозяйка низа с криком «Этот огонь сжигает моих детей!» (ее дети различного вида хтонические животные, т. е. мыши, лягушки, жабы, черви и т. д.) бежит к себе домой в далекие горы⁷. Похитительница детей соответствует имеющая склонность к каннибализму Мать леса (Мима *răduri*), страшная «лесная женщина», которая, кстати, упоминается в заговорах от детского плача⁸.

Разумеется, восточнороманская традиция этим не исчерпывается. Для Балкан вообще характерен почти плеоназм женских персонажей, в той или иной функции представляющих Хозяйку низа (не говоря о том, что нередко мужской персонаж как бы дублируется соответствующим женским; это особенно характерно для румынских заговоров, с их обычным клише «вурдалаки и *вурдалачки, оборотни и *оборотни, волки и волчицы» и т. п.). По соображениям места и в предвидении аранжировки балтийского материала сочтено возможным ограничиться этой операционной схемой, под которую в частности «подстраиваются» и соответствующие женские персонажи других балканских традиций.

Приведем хотя бы некоторые примеры. Болгарская Черна баба — старуха в черном, с ребенком на руках.

⁷ Это отражение оппозиции *верх / низ* в сочетании с мифологическими горами можно видеть в заговорном клише «Посмотрел вверх, | Посмотрел вниз, | Посмотрел на Горы Гаролейские» (*Vasiliu A. Descîntece din Moldova. — Grai și suflet*, VI, 1934, N 1—2, с. 267).

⁸ Eu îți dau plânsul copilului, 'Я тебе даю детский плач,
u să-mi dai hodină Ты чтобы мне дала покой'

(Заговор от Матери леса: *Tazlăuanu Gh. I. Comoara neamului*, București, 1933, VIII, с. 207). По некоторым версиям, Мать леса похищает заблудившихся детей и превращает их в деревья; она же ворует у детей сон. (*Papadima O. Literatură populară română*. București, 1968, с. 414). Ср. с другой стороны, Жоймэрицы — антропоморфизацией деревьев: *Ciaușanu Gh. F. Superstițiile poporului român*. București, 1914, с. 231.

Она незаметно подкрадывается под окна к неосторожным нарушительницам запрета, и если ребенок не выдаст ее криком, наказывает их⁹. Ср. болгарские же данные о запретах, связанных с днями недели: *Жена работала до късно през нощта срещу сряда. В средночку при нея дошла св. Сряда като жена с бяла шамия (забрадка) и ѝ поискала котел да попари лена. Жената отишала при съседките си да иска котел. Те ѝ казали, че това я света Сряда и ще ѹ попари децата* (СбНУ, кн. IV, с. 139); *Жена работала през нощта срещу сряда, явява се света Сряда и я заплашва че ще я обеси на хурката ѹ* (Сб. НУ кн. XI, с. 80, № 31; то же СбНУ, кн. XLVIII, с. 302, № 38¹⁰).

См. еще записанные в 1977 и 1978 гг. тексты о св. Среде, особенно интересные (в связи с аудитивным кодом балтийского варианта, см. ниже) тем, что наряду с мотивом огня как наказания в них специальную роль играет шум, в частности детский крик. В одном тексте (Пловдивский округ) для того, чтобы избавиться от св. Среды надо выйти из дома и сказать: *Ей, я къв е писук, къв е вряжкот в горъта!* на что св. Среда отвечает: *Ей, те мойте дяца са тамка, те жъ изгорът в огъня* (когда св. Среда уходит, надо дома залить огонь водой). В другом тексте (меморат, Котленский округ) св. Среда появляется как *една много грозна жена с големи зъби, черна, водела едно много малко дете*. Она говорит, что если бы у хозяйки не было маленьких детей, она бы бросила ее живой в огонь за то, что та шумом разбудила ее ребенка¹¹.

⁹ Записала в 1977/78 г. М. Беновска.

¹⁰ Приуроченность прядения тканья и шитья к определенным дням недели отдаленно отразилась в новогреческой бытовой песне: Παράσκευή κομπόλιτε, | καὶ Σάββατο τά ύφαίνει, ... | Τὴν Κυριακή τά φέρεσε... ('Ανδρικόπολου Г. 'Ο ἀργαλειός καὶ τὸ δημοτικό τραγούδι. — In: Τὸ δημοτικὸ μας τραγούδι. 'Αθῆναι. 1974, с. 377). Следы операционного текста об обработке льна можно видеть в новогреческой сказке «Марула» — о девочке, обещанной Солнцу. Солнце возвращает ее домой, но ее преследует Δρακάνα; мышь помогает Маруле спастись, отвечая на вопросы преследовательницы о беглянке: «Just yarn-spinning», «Just cloth-cutting» (*Megast G. A. Folktales of Greece*. Chicago and London, 1977, p. 118).

¹¹ Приведенным здесь болгарским материалам авторы обязаны любезности научных сотрудников Института этнографии и фольклора БАН Милены Беновской и Йорданки Коцевой. Авторы приносят им глубокую благодарность.

Каннибализм Хозяйки низа в греческой, южнославянской традициях воплощает прежде всего Ламия, персонаж, как известно, греческого происхождения. Существенно, что по одной из др.-греч. версий Ламия — в антропоморфном, а не драконообразном облике — дочь Посейдона (связь с водой, значимая в контексте основного мифа, ср. противника Громовержца), у которой были дети от Зевса. Гера из ревности убила ее детей (в некоторых вариантах их убила сама Ламия) ¹². Ламия, живущая под землей, в лесах и пещерах, иногда в заброшенных башнях, бродит по земле, из мести крадет и убивает детей ¹³ или высасывает у них кровь (основной признак ее антропоморфной ипостаси — вампиризм; отсюда — выход к распространенным сюжетам о сестре-ламии, уничтожающей всех братьев, кроме младшего, который сам убивает ее) ¹⁴. Мотив детей Ламии, Халы (Алы), Кульчедры и т. д. — связующее звено между надзорительницами за женскими работами и чудовищами-вампирями, поскольку здесь основным остается задание на кормить и при этом не обжечь, не ошпарить детей, оказывающихся ящерицами, змеями и прочими гадами ¹⁵.

¹² Pauly-Wissowa Real Encyclopädie. Stuttgart, 1924, s. v.

¹³ В албанской традиции маленьких детей поедает Lubia (*Cabej E. Sitten und Gebräuche der Albaner*. — RIEB II, 1935, S. 226). Албанская ламия встречается более ограниченно, по преимуществу в греческом окружении. Каннибалские функции (связанные прежде всего с запиранием воды) отданы *kulçedr'e* — громадной волосатой женщине, живущей под землей в пещерах, нередко вместе с мужем и детьми. О ламии см. интересное свидетельство: «Lamia vereinigt also in sich die Funktionen der Kulschedra mit den Funktionen der die geraubten Jungfrauen hütenden Mittagsgeisten» (*Lambertz M. Albanische Märchen*. — In: *Schriften der Balkankommission*, XII. Wien, 1922, S. 25). — Последнее позволяет перебросить мостик к полудницам, в ряде случаев приближающимся к Хозяйке низа гораздо большие, чем это обычно представляется, ср. хотя бы лужицкую полудницу, которая является на поля допрашивать женщин, как должно обрабатывать лен, и тем, которые не сумеют дать ей ответа, свертывает /ссучивает/ шеи (*Афанасьев А. П. Поэтические воззрения славян на природу*, т. III. М., 1869, с. 76—77).

¹⁴ Для болгарской традиции см. в частности: Стоилов А. Ламите и змейовите в народната поезия. — Списание на БАН, XXII (1921); в греческой — это обычно сюжет о сестре стригле (*στρίγγλα*), например: Dawkins R. M. Modern Greek folktales. Oxford, 1953, N^o 27.

¹⁵ См. еще: на горе в пещере девушка находит *едни алчёта* — на алата деца, кормит и поит их (СБИУ, кн. XLI, с. 444—445).

Завуалированную связь Хозяйка низа — ее дети можно видеть в одном албанском сюжете, связанном с Матерью чорта *Mamatraga, Mëmëdregje*¹⁶. Человек хочет сорвать у себя в саду гриб; гриб оказывается ухом Матери чорта — она живет под землей, но выставляя наружу ухо (ср. связь ухо — гриб, гриб — трансформация сыновей Громовержца); примечателен и способ, которым героиня выполняет приказание Матери чорта съесть деревянную ложку: она сжигает ее и выпивает пепел с водой (сжигание, пепел вновь возвращают к мифологеме наказания сыновей Громовержца).

Сознательно ограниченный избранным сюжетным фрагментом основного мифа анализ не распространяется на другие балканские женские персонажи, связанные с ним менее непосредственно (впрочем, в ходе изложения будут указываться некоторые параллели к балто-славянскому материалу). Пока же приводится небольшая сводка показаний, касающихся мотива огня, сжигающего дом Хозяйки низа, (обычно на горах), дом (хозяйство) нарушающей запрета, и вообще космического огня. Большая часть соответствующих примеров помещена в упомянутых работах, и здесь сочтено возможным повторить их с учетом балто-балканской перспективы, в данном случае — в рамках пространственной (зд.) оппозиции *огонь* (Балканы)/*вода* (Балтика)¹⁷. Итак, для изгнания из дома Хозяйки низа употребляются следующие формулы: Бегите на Склон Гаралейский, потому что там большой огонь (там были дети Марцоли)¹⁸, горят дома Жоймэрики¹⁹,

Приводя сказки такого рода, Шапкарев замечает, что они рассказывались на посиделках во время прядения; это показательно в контексте Хозяйки низа. Ср. предположение, что связанный с воскрешением младшего сына в основном мифе сюжет «Леноры» возник «aus einem alten Spinnstübchenliede» (*Peuckert W. E. Lenore. Helsinki, 1955*).

¹⁶ Lambertz M. Die Mythologie der Albaner. — In: Wörterbuch der Mythologie. Hrsg. H. W. Haussig. Stuttgart, б. д., 9 Lief, S. 491.

¹⁷ Ср. еще пример из «южной традиции» — о сожжении ребенка, во французском заговоре от ожогов: [Господы] *Simon, Simon, qu'est ce que j'entends crier? Seigneur, c'est mon enfant qui brûle* (Drouillet S. Folklore du Nivernais et du Morvan. La Charité-sur-Loire, 1962, t. IV, p. 211).

¹⁸ Mușlea I. Cercetări folklorice în țara Oașului. — Anuarul archivelor de folclor, I, 1932, CCCXXXIII.

¹⁹ Mușlea I., Birlea O. Tipologia folclorului. București, 1970, с. 543.

горят дома Хозяйки низа на горах Гэргэутских²⁰, горят-
пламенем дома св. Пятницы²¹, на холме на Ардялском
горят дома св. Марты²², горит дом Хозяйки низа на Гала-
рейском холме²³, горят горы Канагалийские, Наверху
на вершине холма, | Холма Галилейского |, Горит
сильно большой огонь | С пламенем до солнца²⁴ и т. п.²⁵;
кто будет работать в день св. Марини, у того огонь спалит
дом²⁶; св. Марена жжет поля тех, кто жнет в ее день²⁷;
женщина пекла хлеб в пятницу, и огонь выскочил из печи
и стал гопяться за ней по дому²⁸; чорт, брошенный с неба
в воду, построил себе там дом, где горит огонь, который
вода не может погасить.²⁹; см. в приведенных выше бол-
гарских текстах. *Ей, те мойте дяца са тамка, те же изгорът в огъня!*, да нямаши малко дете, ше та наклам
жува на огъня; [в Прилепе]; на полноќ видел еден огон
во големио гроб што е на Црвени Брегое. Огон бил висок
колку еден остен и дебел колку еден човек. Огон бил како
некое дрво изгорено, само на жар сторено и никаков пламен
немало да свети³⁰; запалили се царските сарае, | не мо-
жело нищо да ги угаси; | угасило ги цървена вълна, |
студена вода и зелена трава³¹. Последний текст,
хотя в нем не говорится специально о детях Громовержца,
кажется особенно примечательным, во-первых, упомина-
нием пожара в царском-небесном дворце (ср. в связи
с этим из русского детского фольклора «... ходи в рай,

²⁰ Pamfile T. Mitologie româneasca, I. Bucureşti, 1916, c. 111.

²¹ Tuțescu Șt. O parte din «Sfinții poporului». Craiova, 1908, c. 61.

²² Olinescu M. Mitologie româneasca. Casa școalelor, 1944, c. 450.

²³ Niculifă-Voronca E. Datinele și credințele poporului Român, I. Cernăuți, 1903, c. 172, 275, 277; Damian I. Despre Marți-seara. — Sezătoarea, 1925, N 8—9, c. 229.

²⁴ Marian S. F. Sărbătorile la români. Bucureşti, 1899, c. 295—296.

²⁵ См. инвертированно: болезнь отсылают «в пусто горе Тилилей-
ско., дъто огънь не гори» (Чолаков В. Български народен
сборник, 1. Болград, 1872, с. 116).

²⁶ Olinescu M. Op. cit., c. 401.

²⁷ Шапкарев К. Сборник от български народни умотворения. София, 1968, I, с. 571.

²⁸ Cristescu-Golopenția S. Drăguș, un sat din țara Oltului. Bucureşti, 1944, c. 32.

²⁹ Olinescu M. Op. cit., c. 427.

³⁰ Цепенков М. Македонски народни умотворби. Скопје, 1972, т. 9, с. 86.

³¹ Шапкарев К. Указ. соч., с. 416.

ходи в дедушкин сарай) как еще одним подтверждением рассматриваемой мифологемы; во-вторых, не менее примечательна *цървена вълна* (*вълна* 'волна' *вълна* 'шерсть') — мотив воды/шерсти в связи с противником Громовержца.

Приведенные примеры, которые могут быть легко умножены, даже не выходя за пределы разбираемого сюжета (и тем более обратившись к сопредельным сюжетам), — достаточно очевидное свидетельство роли «открытого огня» на Балканах. Это существенно не только в связи с ролью огня как такового, но и в аспекте визуального кода в противопоставлении аудитивному, что, с определенными ограничениями так же описывает оппозицию *балканский/балтийский* ареалы (об этом см. далее).

Наконец, последнее в связи с балканской традицией, что потом окажется весьма значимым при сопоставлении с балтийской, — функции горячей воды, кипятка для наказания (обваривания, ошпаривания), причем наказания преимущественно детей. Это и дети Хозяйки низа, которых моет нерадивая помощница, и дети нарушительниц запрета: их обваривают в кotle, где кипит пряжа. В *кипятке*, о чем уже неоднократно говорилось, соединяются свойства огня и воды, это своего рода результат медиации между огнем и водой. В плане логики, с отсылкой к мифологическому мышлению, — это напоминание об опасности слишком жесткой классификации и чистой дихотомии в применении к модели мира³².

Дальнейшая часть статьи целиком посвящена балтийскому ареалу. Сопоставление балканского и балтийского материала, оказывается регретум mobile. В данном случае предполагалось, что в готовую балканскую модель будут, насколько это возможно, вписываться балтийские данные. Однако очень быстро оказывается, что они выходят за пределы пассивной роли и в свою очередь становятся термином сравнения, под который должны подстраиваться уже балканские данные; они снова указывают на точки разворота, куда могут быть приложены балтийские материалы и так ad infinitum. Размеры статьи заставляют отказаться от этих многообещающих перспектив и ограничиться первой частью, т. е. приложением балтий-

³² См. к этому: когда рубят лес на дом, первое бревно оставляют «для огня», второе «для воды», третье «для грома», четвертое «для господней воли» (*Cristescu-Golopenția S.* Op. cit., с. 29).

ского материала к балканской модели. Для сравнения выбран антропоморфный код, поскольку именно на нем основана балканская модель рассматриваемого сюжета³³. Он положен в основу балтийского варианта, однако здесь даются и некоторые примеры транспозиций в другие коды — растительный, терiomорфный и т. д. (см. ниже). В дальнейшем эти транспозиции будут использованы как модели для балканского материала.

Балтийская версия фрагмента «Жена и дети Громоверхца», или «Хозяйка низа и несчастье с ее детьми» восстанавливается здесь главным образом на материале круга текстов, связанных с литовским мифологическим персонажем *laumė*³⁴ (ср. латыш. *lauma*, белор. пелясск. *laum'á*, ср. русск. смоленск. *лаума*). То, что Лауме (как будет именоваться далее балтийский вариант Хозяйки низа) и сводимые к ней, во всяком случае, в пределах данного сюжета, персонажи (лит. *ragana*, *laumė ragana*, *deivė*, *more*, *nedėlia*, латыш. *ragana*, белор. *вeдзьма*, *вeдзьма ragana*, *łojma*, *czärcicha*, *salamáxa*, *нядзеля* и др.) соответствуют Хозяйке пиза, представляется несомненным. Наряду с исходной связью Лауме—Перкунас, о которой неоднократно говорилось (в частности в указанной работе Н. Велюса) об этом свидетельствуют приводимые ниже наблюдения.

Внешность. Старая, безобразная женщина; черная (в черной одежде); с волосатым телом; с длинными распущенными расплющенными волосами (ср. фразеологизмы: *kaip laumė apsikudlojus LKŽK*; *raskaltūniųšys'a jak laum'á* Пеляс; *rastrōšy valasý dōuγija ak salamáxa* Зетела); с большими всегда опущенными глазами; с длинным носом; с громадными страшными оскалеными зубами (ср.: *užsižiojės kaip laumė*); с огромными длинными грязными

³³ См., впрочем: Топоров В. Н. Заметки о растительном коде основного мифа (*перец*, *петрушка* и т. п.). В кн.: Балканский лингвистический сборник мотив воскрешения младшего сына, в частности, в travestийной ипостаси; *Он же*. Балтийские и славянские названия божьей коровки (*Coccinella septempunctata*) в связи с реконструкцией одного из фрагментов основного мифа. — В кн.: Этнолингвистические балто-славянские контакты в настоящем и прошлом. Предварительные материалы. М., 1978.

³⁴ Учет этих текстов в значительной степени обеспечило новое обобщающее исследование: *Vēlius N. Mitinės lietuvių sakmīči butybės*. Vilnius, 1977. — Материал этой работы составил основу настоящей статьи.

(== черными) руками; с длинными железными ногтями; с каменной или железной грудью; хромая (ср. эпитет в свадебной песне: *Oi jūs svočios, laumės raišos... Velius*, 122); с хвостом, копытами (овечьими или козьими); на петушиных или куриных ногах (ср. мотив «избушки на куриных ножках» у Бабы-Яги)³⁵.

Контрастно к этому, нарушая симметрию с балканским типом Хозяйки низа, существуют, так сказать, «положительные» описания внешности Лауме: красивая девушка или молодая женщина, со светлыми == желтыми (солнечными) волосами, в светлых (золотых или белых) одеждах (ср. представление о ней как о белой лебеди: *tokios baltoſ baltos kai gulgės* LMD I 160/5/). Контраст отмечается и в описании размеров Лауме: это могут быть *mažos moteriškos ēsybės* ‘маленькие женские существа’ (BLP II, 197), *tokios mažytės, negražios, nutijsusiom lūpom* ‘такие малюсенькие, некрасивые, с вытянутыми губами’ LTR 4140 (345), либо великанши, женское соответствие к *milžinas*³⁶.

Разумеется, такое разграничение довольно условно, поскольку вполне допустимы пересечения контрастирующих типов, и нередко конкретные образы Лауме двойственны, т. е. созданы средствами комбинации противоположных признаков. Третий вариант — и ульевые описания Лауме (простые номинации без упоминания о внешности) — не исключает, вероятно, развертывания ее облика в диапазоне тех же контрастов, либо предполагаетнейтральное, сугубо «человечное» ее воплощение (ср.: *Saulei nusileidus, pas tą upelj rado dvi moteri skalbiant, o tai buvo laumės* ‘После захода солнца у той речки видели двух женщин, которые стирали, а были это лауме’ BLPY IV, 140—141, или: *Prasivėrė durys, ir jėjo kaimynė. Tai buvo ragana, priėmusi kaimynės išvaizdą* ‘Отворилась дверь, и вошла соседка. Это была рагана, принявшая облик соседки’ LMD I 612 (36) и т. д.

³⁵ Возможен переход от отдельных зооморфных признаков к представлению Лауме в виде черной кобылы BLP I, 107, LTR 1262 (129) и др.; козы BLP II, 195.

³⁶ См. об этом: *Kerbelytė B. Sakmės ir padavimai apie pasaulio kilmę. — In: Žmonės ir religija. Vilnius, 1977, p. 123, 136—142;* см. также: *Eadem. Lietuvių liandies padavimų katalogas. Vilnius, 1973* (типы № 6 А, 32 В, где есть свидетельства о необычайной силе и величине Лауме).

Семейное положение. О том, что Лауме — вдова, прямо нигде не говорится³⁷. Известно, однако, что она появляется всегда одна или, при мультиликации этого персонажа (см. выше), в группе лауме (две, три, множество; ср. *Priējo pilna troba deivių* ‘Собралась полная хата дейве’ LMD I 144 (16) — см. LD, 13), с маленьkim ребенком/детьми (многочисленные упоминания о детях Лауме в различных сюжетах; ср. также *расамаха* — голая, с длинными волосами женщина с плачущим младенцем на руках, сидящая на бобровой хатке, Серж-путоўскі, 263). Известно также, что она проявляет особую склонность к общению с мужчинами (см. о различных связанных с этим сюжетах Vélius, 104—108), в том числе и с матrimониальными намерениями, ср., напр., BLPY I, 69, 70, LMD I 144/14 и др., ср. также западнобелорусскую припевку:

Dzieczynieńko Łajmo,
Pułdkiem wałdm dajmo:
Niechaj wały pastajàć,
A my pahulajmo
(Federowski, N 125)

Есть, впрочем, единичные упоминания о семье Лауме (брать, муж) и даже о ее распре с мужем, которые сохранились в весьма показательном контексте — в восточнолитовском варианте свадебной игры «Laumė». *Vyrū marios' paskundinau, | Ritinj užritinau* ‘Мужа в море потопила, в скатку скатала’ (Vélius, 123). Особенno важны в связи с обсуждаемой темой многообразные сближения Лауме — Perkūnas, которые прослеживает Н. Велиос (р. 122 и след.).

Места обитания/появления Лауме по преимуществу описываются признаками ‘низкий’, ‘глубокий’, ‘влажный’: пространства возле рек, озер и др. водоемов (в 17 % всех сказаний о Лауме, Vélius, 111), болота, низины (ср. представления о дымке над болотом, луговиной: *laumé pečių kūrēna* ‘лауме печь топит’ LKŽ VI, 945 или *laum'á palatnó b'elic'* Пеляса), ямы и норы в чаще (-глубине) леса (ср.: *rágana pa_v'él'kix puščax, u_žikóvinax*

³⁷ Косвенные следы этого можно усматривать, вероятно, в мотиве покровительственного отношения Лауме ко вдовам и сиротам, (ср. BLPY II, 69, 70, LTR 462/491/, LMD I 133/102 и др.

takija nôry mája i tám žyjé Пеляса). В определенном смысле домом Лауме можно считать баню, где к признаку 'влажный' присоединяется признак 'горячий → кипяток → огонь'³⁸. С другой стороны, Лауме живет и на горах (см. «Laumîč sutarytinè» LTR 4105 (262) — см. LD, 24), и связана с камнями (существенно, что и здесь может присутствовать вода,ср. лауме, стирающие белье на большом камне, см. Vélius, 112—113). Можно предположить, что места обитания/появления Лауме нашли отражение в топонимах (в широком смысле), где среди прочего четко выделяется оппозиция камень/гора (лес)³⁹ — вода, ср.: *Laumès kalnas* 'гора Лауме', *Laumîč Stalas* 'Стол Лауме' (камень в р-не Зарасай), *Raganos Pečius* 'Печь Раганы' (камень в р-не Пренай), *Raganiné* (лес в р-не Шилале)⁴⁰ и многочисленные гидронимы типа *Laūmežeris*, *Laūmič ēžeras*, *Laūtupis*, *Laūtupelis*, *Ragañsupis*, *Raganupre* и др.⁴¹ Мифологическая отмеченность мест, связанных с Лауме, усиливается распространяемыми на нее пространственными ограничениями, напр., запретом вступать на поле, где растет (цветет) леп (см. *Slančiauskas* II, р. 135—136, 316—318; ср. также: Романов IV, № 50 и, более отдаленно, часто встречающиеся обереги от укуса змей, вроде: *Kalì nahà akrùczana lniānaju hanùczaju, to u z nikoli ni ukusić* Federowski, № 597 и т. п.). Эти запреты структурно соотносимы с включением льна в сферу основных занятий Лауме (прядение льна, тканье полотна, стирка).

Время появления Лауме — почти всегда ночь, границы которой отмечает заход солнца и крик петуха или рассвет, ср.: ...*Atėjo vakars, tai bùdavai, sako, baugu iš patu koj̄ iškelti. Prilemē, eik — tuoj, sako, tai laumę, tai raganq ir sutiksi* '...Вечер пришел, так бывало страшно нос высунуть из дома. Как стемнеет, выйди — тут же или

³⁸ Ср. представление о бане как жилище латышской лаймы: *Johansson A. Der Schirmherr des Hofes im Volksglauben der Letten. Studien über Orts-, Hof- und Hausgeister.* — In: Stockholm studies in comparative religion, 1964, V, S. 183—184.

³⁹ Ср. известный семантический переход 'гора' ↔ 'лес': Толстой Н. И. Славянская географическая терминология. М., 1969, с. 73.

⁴⁰ *Kerbelytė B. Lietuvič liaudies padavimų katalogas.* Vilnius, 1963, p. 64, 74.

⁴¹ *Lietuvos TSR upių ir ežerų vardynas.* Vilnius, 1963, p. 81, 131.

лауме, или рагану и встретиšь' (Slančiauskas II, № 211), *Tik jau lindo raganos pro duris, kaip pragydo gaidys. Raganos išnyko* 'Только пролезли раганы в дверь, как пропел петух. Раганы исчезли' LMD I 612 (36). Иногда время появления Лауме приурочено к фазам Луны (связывая противопоставления *день — ночь* и *солнце — луна*) — новолунию (LTR 1044/50/), полнолунию (*laum'á naiv'éncaí pryxhžic' jak_рбцпаю* Пеляса). Встречаются указания на время года, когда появляется Лауме, изоморфное ее суточному расписанию: *Seniau r u d e n į dažnai laumės ateidavo po langais ir prašydavo moterų kad duotų ką suverpti* 'Прежде осенью часто приходили под окна лауме и просили женщин, чтоб те дали им что-нибудь спрятать' LTR 1945/378/. Дни недели, отмеченные появлением Лауме, — чаще всего суббота, четверг, иногда пятница, вторник.

Функции. Здесь следует начать с одного существенного различия. В балканском варианте двум функциям Хозяйки низа соответствуют два класса персонажей. В один из них входят надзирательницы над женской работой, в другой — злокозненные существа с каннибалскими и вампирическими свойствами, похищающие детей. В балтийском варианте Лауме может объединять обе эти функции. Одним из первых следствий этого (они будут указываться в ходе изложения, пока же приводятся в виде примера) являются различия во внешнем облике. Надзирательница, как уже было сказано, предстает в виде одетой в черное старухи, внешне неотличимой от обыкновенной женщины, что является необходимым условием внезапности ее нападения. Терпоморфные черты — шерсть, копыта, лошадиные ноги и т. п. — переданы Матери леса, ламии, кульчедре, хале и т. п. В балтийской традиции объединение функций приводит и к объединению антропоморфных и териоморфных черт, вернее к появлению териоморфных черт и в ситуации надзирания за домашними работами, а не только при похищении детей. См., например: *Одна баба вечерами ткала. Пришла очень красивая барышня с овечьими ногами...*, LTR 720 (80); *пряха заметила, что соседка была на козьих ногах*, LMD I 612 (36); *На посиделки вечером в хату пришла черная кобыла*, LTR 1262 (129); 1192 (144); *Девушка в субботу ночью спешила ткать...* вошла черная женщина на куриных ногах, LTR 768 (331) и т. д.

В сферу действия Лауме входят прежде всего женские работы, связанные с прядением, ткачеством⁴², стиркой (колочением) белья. Ее атрибуты — веретена, самопрялка, валек. Орудия пряденья и ткачества могут принадлежать и Лауме, и хозяйке дома, куда приходит Лауме следить за соблюдением запретов, — тогда она просит их, чтобы прядь или ткать самой. Свои веретена Лауме приносит женщине, застигнутой за работой в неурочный час, принуждая ее напрясть три веретена LTR 2235 (177), двенадцать LTR 1417 (20), сто (Шейн, 425—426) или охапку веретен (*rágana b'arém'a v'erac'bókkaū n'as'-éccsa: us'é kab_naprála_p!* Пеляса). Лауме (дайве) со своими самопрялками появляются в доме на неосторожные слова хозяйки: *Eikit, deivelés, pas mane linq verpt!* ‘Идите, дайве, ко мне лен прядь!’ LMD I 144 (16) — см. LD, 13. В отличие от этого валёк у них, очевидно, всегда свой и рассматривается как своего рода магическое орудие (ср. соотнесенность валька, с шумом ударяющего по воде, с орудием Громовержца), обеспечивающее их безопасность, ср. сюжет «Laumič kultuvélès», где лауме просят вернуть отнятые у них вальки: *Šiaip tums labai piktaí eis. Atidiok, brolel, šiaip mes būsim žudytos* ‘А то нам будет очень плохо. Отдай, братец, а то мы будем убиты’ (LD, 18)⁴³.

Как и в других традициях, подчеркивается мастерство Лауме в прядении и ткачестве, особенно быстрота работы — ср. сюжет «Trys verpėjos» LPK 501: LTR 552/800/, LTR 1945 (378); и др. Существенно при этом, что Лауме не только наказывает нарушительниц, но может, напротив, наделять женщин умением и споростью⁴⁴: *Tada laumé atidavé Braškaköjei šaudyklę ir taré: Dabar būsi dar geresnė audéja ir nepavargsi ausdama!* ‘Тогда лауме отдала «Шарконогой» челнок и промолвила: Теберь ты будешь еще лучшей ткачихой и не устанешь за тканьем!'

⁴² Лауме «включается» в эти работы и на более ранней стадии, напр., теребит лен (BLP II, 193; LMD I 144/61/); с этим же, но более отдаленно, связана, очевидно, и стрижка овец (DSPŽ I, 144; TD III, 14; LTR 3670/40/ и др.), вообще относящаяся к вреду, причиняемому Лауме животным.

⁴³ К сочетанию валька и веретена как атрибутов Лауме ср. известные античные изображения Омфалы с дубинкой на плече и веретеном в руке.

⁴⁴ Ср. рум. *Baba Cloanța* ‘помогающая ткать’.

LTR 1722 (161) — см. LD, 16; ср. также представление: *Kokia merga per savo gyvenimą būvo mačiusi arba susiti-kusi su laume, tai jai nuo to karto sekdauso austi ir verpti* ‘Если девушке доводилось в жизни встретить лауме или увидеть ее, то от того раза спорилось у нее приятие и тканье’ LTR 1627 (96).

Запреты, входящие в сферу действия Лауме, относятся главным образом к регламентации женской работы во времени. Как и в балканском варианте, нельзя работать ночью, в определенные дни недели (прежде всего в четверг и в субботу), в праздники: *Senieji žmonės galvojo, kad laumės maišosi tarp žmonių čétvergvakariais. Todėl tas vakaras būdavo šventas, o yrač nebūdavo galima verpti nės laumės verpdavo iki gaidžių už šeimininkę ir viskų kartu nunešdavo. Taip pat nebuvo galima tą dieną skalbt i po saulės laidos* ‘Старые люди думали, что лауме появляются среди людей в четверг вечером. Поэтому этот вечер был святым, и особенно прядь было нельзя, потому что лауме пряли за хозяйку до петухов и все разом уносили. Также нельзя было стирать в этот день после захода солнца’ (BLPY I, 68 и множество аналогичных текстов, известных в разных этнографических зонах Литвы, см. Vēlius, 113); *Dougn'ěi u_sybótui ni_prás'ci, ni_tkáč', ni_matiúski matáč' na_matavídla byló ni_móžna. adná bába prála u_sybótkai i_za prála n'až'él'ku⁴⁵, n'až'él'ka prýslá i_zaprasíla prás'c' — slónca zai_lo, i_s'v'áta zaišlo* (Пеляс); *Kalís'ci byvála kuž'al'ě vynósili s_xáty jak_načyna ja v'ačaréć'* (Турейск); *Pamiš_kal'ád ni_práli nígdy — va-ražýli što_búž'a pánu jezúsu i mátan'cy bóskař ócy kastrý-caju zasypáć'; valý žl'umájuc* (‘слоняются’), *jés'li búž'aš prás'ci u_s'v'atýja v'ečarý* (Пеляс); и т. п.

ДП времени, понимаемый как приуроченность к определенному моменту и как членение временного континуума на отрезки, предполагает отмеченность границы, т. е. выделение начала и конца. Таким образом, в основе временной регламентации, производимой Лауме, лежит

⁴⁵ Ср. также пелясск. *p'eraprás'c' n'až'él'u, zatkáč' s'v'áta* в подобных контекстах; эти выражения, кодирующие в терминах приятия — ткачества временной переход (к самому празднику от его кануна), особенно интересны в связи с широко известными архаичными представлениями, сходным образом трактующими творение — основание мира (навивание и т. п.), ср., напр., пелясск. *snaváüs'a s'v'et*.

противопоставление континуальность — дискретность⁴⁶. Временной континуум, исходно и по существу непрерывный, в модели мира оказывается расчлененным на отрезки, в свою очередь связанные с различными циклами в жизни человека. В этом контексте примечательна амбивалентность Лауме: при том, что основная ее функция — временная регламентация, т. е. установление и поддержание дискретности, сама она в то же время оказывается носительницей признака континуальности. Ср., в частности, неоднократно повторяемый в связи с Лауме мотив бесконечности: она неспособна ни начать работу, ни кончить (*Vélius*, 98), от вреда, причиняемого ею домашнему скоту, предохраняют начертанные мелом 0 или 8, т. е. знаки, не имеющие начала и конца (*Vélius*, 109); бесконечный холст, как дар Лауме LTR 3974 (271) и т. п.

Основные наказания, которыми угрожает Лауме, по существу также связаны с идеей бесконечности. Застав хозяйку за работой в неурочное время, т. е. столкнувшись с несоблюдением дискретности, Лауме доводит эту ситуацию до абсурда: либо принуждает нарушительницу прядь без конца (*jōči us'ó súnuli i súnuli v'erac'óna* Пеляса; см. также примеры выше), либо садится за работу сама и тогда, спряв все, что есть в доме (очесы, паклю и даже мох из стен), грозит спрясть волосы BLPY IV, 140; LMD I 144/16/; LTR 960/342/, кишки BLPY II, 71, жилы хозяйки КР 101 (*Яб цибе самую як голая вирицяно скруцила ды ссушила* Шайн, 425—426). Представляется, что континуальность — не столько присущее Лауме свойство, сколько своего рода инвертированное наказание. Нарушение временного запрета искажает временную структуру универсума, уничтожая начало и конец. Последствия этого абсолютны, они обращаются на самое Лауме, а вслед за этим — и на нарушительницу. Таким образом, более существенно наказание само по себе, чем то, на кого оно распространяется; можно предположить, что тем самым подчеркивается серьезность нарушения в его проекции на модель мира.

⁴⁶ Можно думать, что функция времений регламентации поручена Лауме — Хозяйке низа не случайно, но обнаруживает глубинную связь с биологическими ритмами, естественными измерителями времени, заложенными в ее женской природе.

В балтийском контексте важно отметить воду как орудие наказания за нарушение запретов. Этот мотив возникает, в частности, в пелясском тексте об утоплении женщины, которая осмелилась прядь в неурочный час и в запретном месте (в доме, считавшемся обиталищем нечистой силы): *Bylá xáta, što nixtó n'a ubýt, n'a móx p'era-načavac' tám. a bába káža: ják éta já n'a p'eranačíju? i pa-jišlá. s kalaúrótka ('самопрялка') s'éla i práz'é. a bylá sybóta, préci n'až'eli — n'a u paré prás'c! kalaúrótak tój šumíc' i gyrymíc' n'ev'adóma ják — éta n'ačýstaja síla šumíc'! a potum, na ránku, nałsli tój dóm i túju bábu s kalaúrótka utaríušys'a — na vaz'é, jak u móru ci u vóz'aru.*

В связи с Лауме мотив утопления повторяется и в литовском свадебном танце «Laumė», все компоненты которого — хореография (*suktinis*), элементы игры и тексты песенного сопровождения — семантически едины и мифологически значимы. Игровое действие («лауме» похищает одного за другим «детей» — уток и селезней, после чего они поочередно выручаются и вводятся в танец) включает следующий диалог (между «лауме» и последней из «уток»):

— Kur tu pati buvai?
— Šepety!
Aš marelés' paskandinau
Ir kaladą uždédinau.
— Skęsk, skęsk ir tu pati,
Kad marelés' paskandinai...

— Где ты сама была? — В щетке (чесалке?=щетине)⁴⁷! Я в морюшке потопила и колодой завалила. — Тони, тони и ты сама, если ты в морюшке потопила...’ (JSD II, 374—375).

⁴⁷ В специфическом сочетании *утки* и *щетины*, вероятно, следует видеть глубоко архаичный мотив, эквивалентный мотиву *змеи на шерсти* (в частности, в белорусских заговорах), воспроизведенному звеноюю сюжетной схемы основного мифа (см.: Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей, с. 31 и след.). В пользу такого отождествления может свидетельствовать балто-славянское представление об утке как об одной из териоморфных ипостасей противника Громовержца (ср. Топоров В. Н. Из истории балто-славянских языковых связей: *анчутка*. — *Baltistica*, 1973, IX (I), р. 29—44), с одной стороны, и семантическое единство ряда *шерсть* — *щетина*, с другой. По всей видимости, тот же мифологический мотив сохраняется и в белорусском детском фольклоре, ср., напр., текст потешки

Связь Лауме с запиранием — запруживанием воды (ср. этот мотив в связи со змеем в основном мифе), опять-таки через тему потопления находит отражение в текстах о ее рельефообразующей деятельности. См. особенно литовское предание, где с потоплением сплетается тема прядения: ...*O ragana, šita burtininkė, kaip tik verpė namiose. Užgirdo, kad jos duktė nuskendo, tai jinai metė verpti; nibėgo ir pén ir užspaudė kuodeliu. Upė persiskyrė, tai čia atsiliko pelkė.*.. 'А рагана, колдунья эта, как раз пряла дома. Услыхала, что дочка ее утонула, бросила прядь, побежала к реке и куделью ее задержала. Река разделилась, а тут осталось болото' LTR 4156/2/. Ср. и другие варианты этого предания (тип 7. Задержанная река. Рагана куделью затыкает реку, образуется маленькая речка и родники ⁴⁸), а также белорусский текст о том, «отчего Днепр извилисто»: ведьма, узнав, что сын ее утонул, хотела остановить Днепр — «во зачим ён такéй кривэй» (Романов IV, № 35).

К этому присоединяются целые циклы белорусского детского фольклора, где потопление почти обязательно сочетается с тканьем, в свою очередь связанным с лаской, мышью, жабой и под., т. е. с наиболее отмеченными воплощениями Лауме. Ср., в частности, известные в большом количестве вариантов кумулятивные тексты с отчетливо выделяемыми мифологемами, напр.:

- | | |
|---|---|
| — Ласачка, Ласачка,
Даё была?
— У бога была,
— Што рабіла? | — Кросны ткала,
— Што заткала?
— Кавал сала.
— А даё сала? |
|---|---|
-

с предполагаемым исходным соответствием *жена* (Громовержца) — *змея, мякина* — *шерсть* (ср. там же отчетливо выделяемый сюжетный мотив о рождении младшего сына; здесь также существен и мотив сороки, красного колпака, тока и т. д., о чем см. далее):

Чы-чи, чы-чи, сарока!
 Прыляцела здалёка,
 Села-пала па таку
 У чырвоным каўпаку...
 Приду двору — жаны нету.

— А йдэя жана? — У мякіне.
 — Што радзіла? — Якіма.
 — Хто ксціў? — Кульбака.
 — Чым завуць? — Сабака.

(БНТ, Даццячы фальклор, № 345).

⁴⁸ *Kerbelytė B. Lietuvių liaudies padavimų katalogas*, p. 9.

- Мышка ўкрада.
- А дзе мышка?
- У норку паджгала.

- А дзе норка?
- Вадой заплыла. и т. д.

(БНТ, Дзіцячы фольклор, № 396)

а также см. № 392 — 395; Шейн, № 53 и т. п. Или:

- Куды ідзеш, бабка?
- К мамцэ па бердачка.
- Нашто табе берда?
- Світу ткаць.
- Нашто табе світа?

- Мышай ганяць.
- А дзе тыя мыши?
- Пад печчу.
- А дзе тая паднечча?
- Вадой залілася. и т. д.

(Там же, № 481

Наконец, особого внимания в связи с обсуждаемым мотивом заслуживает архаичный полесский ритуал вызывания дождя, включающий гоношение у колодца по утопленнику Макарке⁴⁹, о чем специально см. далее.

Приведенные материалы подчеркивают исключительную роль воды в балтийской схеме основного мифа: вода выступает как орудие наказания, обращенного не только на нарушительницу, но и на самое Лауме и ее детей. В этом отношении балтийская версия существенно расходится с балканской, где, напротив, не вода, но огонь (или же вода + огонь → кипяток) служит основным наказанием, которым угрожает нарушительнице или ее ребенку Хозяйка низа. Однако указание на сходжение обеих версий и соответственно целостность схемы содержится в сюжете «*Nuplikintas kūdikis*» («Обваренный младенец»). Лауме в отсутствие хозяйки пытается подражать ее действиям: *Bet ji vandenj iki verdant atkaitino ir kūdikj j tq verdantj vandenj jdéjo. Kūdikis visas nupliko ir turéjo bédningai mirti* ‘Но она нагрела воду до кипения и младенца положила в эту кипящую воду. Младенец весь обварился и должен был умереть в муках’ (LD, 22)⁵⁰. Можно видеть здесь своего рода интегрирован-

⁴⁹ См. уникальные тексты, записанные С. М. и Н. И. Толстыми на Мозырщине: Толстые Н. И. и С. М. Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызываение дождя в Полесье. — В кн.: Славянский и балканский фольклор. М., 1978, с. 101—102, 111.

⁵⁰ Ср. также (как трансформированный вариант) кипячение воды в яичной скорлупе (*Egžvilkas*, 210) для избавления от оборотней, связанных с Лауме — еще один пример того, как тот же самый прием служит и наказанием, и оберегом от него (соотношение «действие — противодействие»).

ный вариант: то, чем угрожает балканская Хозяйка низа, осуществляет балтийская Лауме. В известном смысле к проявлениям балканской Хозяйки низа приближает Лауме ее традиционная соотнесенность с баней (о чем уже упоминалось выше) — ср. известный по всей Литве сюжет о том, как мужчина (мальчик, парень, охотник) дразнит лауме, парящихся в бане (см., напр., LD, 24 — к смеховому изображению грома и ветра); Лауме кладут в бане дары (полотно, ручник, рукавицы) женщине, которая *kada tik pirti kūrendavo, palikdavo laumēm karšto vandens* ‘когда бы ни топила баню, всегда оставляла для лауме горячую воду’ LD, 23 и т. п.; ср. также фразеологизм *laumē periasi* ‘лауме парится’ (о тумане над водой, низиной). Наконец, как травестийное соответствие грозы бания выступает в обширном цикле белорусских песен «Камар лазню тапіў» (БНТ, Дзіцячы фальклор, № 416—430) с пародийно-комизированым переложением событий основного мифа; ср. характерное (между прочим, и по своей звуковой форме) клише:

Камар лазню тапіў,
Блыха парылася,
Распрапарылася,
З палка ўдарылася

(№ 419)

(с набором *муха/блыха/вош/мыш*).

Наказание, направленное не только на нарушительницу, но и на ее ребенка, а также — еще ближе — обращенное на Лауме и ее детей, вводит тему «Дети Лауме», которая в том или ином преломлении проходит через тексты самого разного плана: мифологические сказания, сказки, загадки, заклички, детские игры, свадебные танцы и т. д. В теме «Дети Лауме» восстанавливаются следующие сюжетные узлы.

1. У Лауме есть дети — ср. языковые формы: *laumiūkas, laumýnas, laumýtis, laumýtė, laumýčia, laumēčia* (LKŽ VII, 190—191), *morýtis* (LKŽ VIII, 352) и др.; причем, их внешние признаки указывают на хтоническое начало — черные, обросшие шерстью, уродливые, со слабыми ногами, немые или издающие нечеловеческий визг и т. п., ср.: ...*su didele galva kai védras, o ta galva minkšta, kreivos kojos, visas kreivas, šleivas, biaurus, žiūrėti* ‘с большой

головой, как ведро, а та голова мягкая, ноги кривые, весь кривой, кривоногий, страшно смотреть' LMD I 323 /9/; *byłd jenò* (=дитя czarcicy) *tam try liet i niczoho ni hawa-ryło, ni uestawało, usiò leżało i byłd chatłdnaje, jak zaba* (Federowski, № 112). В ряде текстов дети Лауме предстают в хтоническом воплощении — ср., напр., дети раганы в сказках русского населения Литвы («Про злую мачеху», сюжет «Грау Холле»): *Где твои детки? — Под шерстким веником накрыты ... Это мои дети мыши и лягушки* (Фольклор русского населения Прибалтики. М., 1976, № 85).

2. Лауме покидает детей, в частности, в связи с функцией надзирания над женской домашней работой.

3. В отсутствие Лауме детей постигает несчастье (космического характера) — узнав об этом, она бросается им на помощь. Важно отметить, что балтийский вариант, поддерживая балканскую версию эпизода несчастья с детьми (дети сгорают в доме), вносит существенные дополнения в интегрированную схему основного мифа. К их числу прежде всего относится прямо сформулированное «Громовержец убивает сына Хозяйки низа»: [Лауме, зовущей сына, отвечает кто-то из ее детей] *Néra Nerimo, Dundulis užtušė!* ‘Нет Неримаса (собств. ‘беспокойство, тревога’), Дундулис (=Perkūnas) убил!’ LTA 1074/95. Мотив огня в балтийской версии по сравнению с балканской несколько приглушен, что может объясняться не столько неполной сохранностью, сколько тем, что в балтийской системе в оппозиции огонь—вода сильным членом является вода. «Открытый» космический огонь «с пламенем до неба» как будто не упоминается. Впрочем, ср.: *Dangus bedegas, bedegas, danguje beverkiq!* ‘Небо горит, горит, на небе плачут!’ LTA 1167/650 (слова, которые помогают избавиться от пришедшей в дом Лауме). Однако многочисленны показательные свидетельства о несчастье, происходящем с детьми Лауме на небе. Для того опять-таки, чтобы заставить Лауме покинуть дом, надо воскликнуть: *Dangus griūva!* ‘Небо рушится!’ LTR 3665/197; MLLG IV S. 517; что с востока, юга или других стран света доносятся звуки бичевания и детский плач BLPY IV р. 139—140, MLLG II S. 60, LT 1957 № 290 и др. (при этих словах лауме выбегают из дома с криком *Tai mano vajkai vérkšlana!* ‘Это мои дети плачут!’ MLLG II S. 517 и т. п.); что горит изба нарушительницы: *Oje, deivelės, troba uzsidgegė! Békim laukan!* ‘Ой, дейвяли, изба

загорелась! Бежим вон!' LMD I 144 (16). В последнем случае снова выступает прием замены: пожар в доме, где находятся дети Лауме → пожар в доме, где находится сама Лауме.

О роли воды в несчастье с детьми (потопление), которая отчетливо выступает, в частности, в сказаниях о рельефообразующей деятельности Лауме, уже говорилось. В дополнение к сказанному следует упомянуть группу текстов белорусского фольклора, содержащих мотив падения или потопления мальчика-сына (ср. в них те же характерные элементы — сорока, красный, рождение сына, что и в уже цитированном тексте о Якиме — БНТ, № 345), см. текст, где особенно примечателен конец, сопоставляемый с воскресением сына:

— Ці-ці-ці, сарока,	«А тпру, кося, да вады,
Дзе была далёка?	Чырвоныя павады!»
— А я была ў Паначох,	Конік не напіўся,
У чырвонах капачох,	Паніч утапіўся.
Паня сына радзіла,	Пайшоў пан за водой,
На коніка садзіла:	Стайць сын з барадой.

(БНТ, Дзіцячы фальклор, № 342)⁵¹

4. Как вероятное следствие эпизода несчастья возникает мотив кражи детей или подмены некрещеных младенцев⁵² с характерными указаниями на превращенность детей Лауме. На место новорожденного Лауме кладет в колыбель своего ребенка — спеленатую метлу BLP II, 199, прут от веника LMD I, 133/110/, пук соломы LTR 368/60/, печное помело BLP II, 198, т. е. предметы, так или

⁵¹ Косвенную связь с этим мотивом обнаруживает и ряд других текстов, относящихся, в частности, к широкой сфере примет и поверий; — ср. запрет на прядение и выливание воды, в частности, как оберег от насекомых: *Na_p'éršy z'en' kól'adaq, v'el'-kanócy n'a_práli — valý s'limájuc', jés'li búz'aš prás'ci u_s'vatýja v'ečarý; n'a_časali valasóu — kúry výž'aruc' kanópli; vadú n'a_lilí na_z'aml'ú — kab_múxau, blóxaq n'a_byló, pa_s'v'áca a užb vylivája vadú* (Пеляса) и т. п.

⁵² Ср. также варианты: подмена младенцев, оставленных на дороге, на меже, тех, кого мать уходя забыла перекрестить, см., напр., Federowski, 109: *Czärcicy to ɿ pôstaci žänockçoj. Jený uhaniájuć sie za dziećmi charðszymi, bo czärcieniata wiadomo, szto zaqsiudy strasznyje. To jak katora uhledzić dzie dzicią na darozi, abd na mležy, a naät i ɿ chaci, jak matka adchðdziaczy ni pieräzagnaje jehô i adnô pakinie, to jenà swajò pryniesiè pakinie, a toje uchopic.*

иначе связанные с горением, огнем или битьем, сечением; из них затем *pasidarydavo laumiukas*. Если же подмена не удалась и «ребенка» Лауме выбрасывают, то разрезанные прутья или соломинки кровоточат: *Bernas atklojo antklodę ir visiems parodė laumių padėlį. Iš tos šiaudų šluotos jau buvo pradėjusi augti laumiuko galva. Kai nukirto, tai iš šiaudų jau kraujas bėgo. Kad būtų ilgiau paražiūrėję, tai šiaudų ryšulys būtų pavirtęs į gyvą laumiuką* 'Батрак откинул одеяло и всем показал подкладыша лауме. Из той соломенной метлы уже начала расти голова лаумюка. Когда отрубили, то из соломы кровь текла. Если бы не досмотрели, то связка соломы превратилась бы в живого лаумюка' (LD, 20). Ср. также мотив «колдуны (ragana) подменяет детей животными» в латышских сказках (напр., № 705 «Ābola meiliņa», см. K. Arājs, A. Mednē. Latviešu pasaku tipu pādītājs. Rīga, 1977).

Вариантом подмены или вообще мотива «чужих» детей является распространенный сюжет «Laumē ir kūdikis»: Лауме нянчит и одаривает нечаянно забытого матерью (на лугу, в поле и т. д.) ребенка, а нарочно оставленного умерщвляет (терзает, душит, обгладывает кости, разбрасывает кишкы и т. п., см. Vēlius, 101). Похищение детей проходит лейтмотивом ряда связанных с Лауме сказочных сюжетов (ср., напр., «Laumēs dvaras» LTR 953/26; «Ванечка і ведзъма» БНТ, Казкі пра жывёл, № 168; и др.), детских игр («Жмурки», ср. характерные названия: «*Lauminėjimas*», «*Lauminėsenas*» LKŽ VII, 191; «Слепа бабулечка» БНТ, Дзіцячы фальклор, № 975); ср. также в тексте к описанному выше свадебному танцу «Laumē» припевку: *Laumē vaikus pavogē, pavogē 'лауме детей покрала, покрала'* (JSD II, 374). Наконец, и сейчас, как когда-то, детей пугают лауме, раганой, ведьмой: *l'ayāi s'pi, bo prýz'e bába rágana i zab'aré; n'a l'és'c'o u žýta, bo laum'á sxóric'* (Пеляса); *n'a iz'éc'a u kanöpli, bo zlövic' salamáxa, da zavalačé u l'és, da u balōc'i patōric'* (Зетела) и т. п. Устойчивая связь Лауме с детьми — в приведенных выше, как и в многочисленных других свидетельствах, — напрасные поиски детей, поиски «истинного» ребенка, всегда оканчивающиеся неудачей и разоблачением, в опосредованной форме отражают мифологический мотив потери детей Лауме.

5. Испытание детей по признаку *свой/чужой* происходит с помощью огня или огня и воды. Чтобы выну-

дить Лауме вернуть младенца, подброшенного ею ребенка суют в печь (BLP II, 199), разжигают на его глазах огонь из дубовых поленьев (ср.: ...*sukirskit ažuolinių malką, sukurkit vidury trobos ugnį, sumuškit keliolika kiaušinių, apstatykit apie ugnį, o jį priešais pasodinkit prisižiūrėti — jei laumiukas bus, tai prašnekės* 'нарубите дубовых дров, разведите посреди хаты огонь, разбейте больше десятка яиц, положите кругом огня, а его напротив посадите смотреть — если это окажется лаумюк, то проговорит' LD, 20—21), из огарков лучины (*treba z łuczyny astałkaų pastaraćsie i pałażyć u hòrbaczcy sierad xaty. Zrabiuszy toje, pasadzić dzicią pry juđom i zapalić...* Federowski, № 112), из яичной скорлупы (LMD I, 339/5), кипятят в яичной скорлупе воду (BLPY III, 316; Eržvilkas, 210), варят в ней пиво (BLP II, 198), бьют подброшенного ребенка (на перекрестке, на пороге, на навозной куче, при восходе или заходе солнца) рябиновой или осиновой розгой⁵³ (Vélius, 103; Federowski, № 1393), наконец, ошпаривают (... *užkabino katila, įpylę vandens ir pradėjo kaityt. Vanduo užkaito, vaiką išredė ir pradėjo kišt į vandenį. Pradėjo vaikas šaukt, rékt. Laumės atbėgo tekinos ir émė šaukt: «Neviryk, neplikyk, še, mes tau tavo vaiką atiduodam, o savo atsiimam»* '...подвесила котел, налила воды и стала греть. Вода стала горячей, разделя ребенка и стала погружать в воду. Ребенок принял кричать, орать. Лауме прибежали бегом и закричали: «Не кипяти, не обваривай, на, отдадим тебе своего ребенка, а своего заберем' Eržvilkas, 210). Ср. мотив ошпаривания в разобранном выше сюжете «Обваренный младенец」.

К числу несомненных трансформаций мифологического эпизода подмены → испытания детей относятся архаичные белорусские детские игры «У вугалькі», «У чорта і матку» (БНТ, Дзіцячы фальклор, № 987—990), в которых распознаются персонажи, мотивы и семантымы, входящие

⁵³ Мифологическая отмеченность этих деревьев, в частности, в балто-славянском ареале, достаточно известна: ср., напр., представление об осине как о дереве, в которое часто бьет/никогда не бьет Перун; связь рябины с огнем/молнией ('рябиновая ночь' — грозовая или с зарницами ночь), ср., вместе с тем, соотнесенность рябины со льном — сеяние льна приурочивалось к началу цветения рябины (*Лейнасаре И. А. Льноводство и льноводческие орудия в Латвии во второй половине XIX—начале XX в.* — В кн.: Этнографическое картографирование материальной культуры народов Прибалтики. М., 1975, с. 81).

в контекст основного мифа. Ср. в качестве примера вариант: черт угадывает, кому из играющих матка дала уголек, в результате определяются *дзеці маткі и чортавы дзеці*; после их состязания побежденные трижды пробегают сквозь строй победителей, которые бьют их поясами, веревками, шапками и т. д. Примечательны некоторые микромотивы: большой уголек — *матка*, маленький — *дзіцята*; вариации эпизодов и их словесного сопровождения: матка идет *лазню тапіць* — насыпает холмик из песка, собрав детей в очерченный круг, зовет черта: *Чорт, чорт, хадзі ў лазню парыца*; и т. д. По существу тот же мифологический вариант воспроизведен и в № 986, указанного собрания («У краскі»), с архаичным перекодированием: черт от гады вает детей, которых матка наделяет именами цветов, животных, насекомых, а также в № 985 («Неба»), где особенно примечателен конечный эпизод состязания черта (по имени *Джынджылай*) и анёла над поленьями, символизирующими огонь.

6. Мотив испытания детей приводит к реконструкции одного из ключевых эпизодов основного мифа — испытанию младшего, т. е. единственного истинного сына Громовержца. Тема младшего сына/брата в балтийском варианте основного мифа пока в достаточной степени не рассматривалась. Между тем даже поверхностный взгляд позволяет открыть здесь весьма существенные черты, дополняющие соответствующий фрагмент сюжета, в частности, восстановленного в балканской версии. Явные следы выделенности младшего из сыновей Громовержца, единственного, кто выдерживает испытание, нельзя не видеть хотя бы в литовских и латышских сказочных сюжетах «Мальчик-с-пальчик» («Мизинчик»): мальчик-с-пальчик рождается из отрубленного пальца на печи, из угля (ср. далее мотив: от грозы и дождя прячется в лесу под грибом); столь же очевидны они и в белорусских сказках того же цикла (ср. также несколько иные типы, напр., «Сынятка», «Малышок» — БНТ, Казкі пра жывёл, № 153—154 — с эпизодом огненного испытания в finale: пройти через жар, накрытый соломой, кипящую смолу).

Не имея возможности сколько-нибудь подробно остановиться на этой теме во всех ее аспектах, коснемся здесь лишь одной специфической ее филиации, отражающей

своеобразие именно балто-славянской версии, которая, не зная персонажа, связанного с сезонным воскрешением, реализует особый тип трансформации соответствующего мифологического прототипа. Речь пойдет об определенном круге восходящих к этому прототипу персонажей, снабженных собственными именами, как правило, уменьшительными. Следует упомянуть, что если для имени Громовержца, его жены и его противника восстановлены звуковые комплексы (**per(k)-*, **mar-/mor-*, **vel-*) , кодирующие соответствующие семантические темы, то младший сын Громовержца инвариантного названия как будто не имеет, оставаясь пока «безымянным». Вернее, следовало бы сказать, что он представлен преизбыточным набором имен, кажущихся на первый взгляд случайными. Таким образом, возникает ситуация, когда не младшего сына опознают по имени (т. е. по звуковой кодировке), а напротив, имя, каждый раз иное, приписывается персонажу, опознаваемому по определенному набору ДП. И лишь далее оказывается, что эти как бы случайные имена, подбираемые по ономатопеическому, ритмическому или рифменному принципу, сами по себе являются носителями семантической информации, но, так сказать, информации иного уровня абстракции. Иначе говоря, можно предположить, что если для имен Громовержца, его жены, противника звуковая кодировка оторвалась от сохраняющегося в памяти значения (т. е. они как бы «деэтимологизировались»), то имя младшего сына находится *in statu nascendi* и более непосредственно связано с конкретными ДП или мотивами, касающимися этого персонажа. Эта «неустойчивость» среди прочего выражается в самом количественном наборе имен, а кроме того, что не менее показательно, — в их рассредоточенности, рассеянности в текстах, далеких друг от друга по жанру, сфере употребления и т. д., но тем не менее тяготеющих к единому мифологическому контексту.

В этом плане прежде всего заслуживает внимания ряд деминутивных имен-мотивов, которые выступают (обычно как обращения) в архаичных текстах, относящихся к теме вызывания/предсказания погодных условий, благоприятных для плодородия (и в основном связанных с дождем и солнцем).

К числу несомненных реликтов рассматриваемого мифологического мотива следует отнести упомянувшееся

выше гоношение по утопленнику сыночку Макарке в полесском обряде вызывания дождя у колодца (ср. далее мотив колодец — колода): *Як я була маленькою дивочкою, нивеличка, давали мни мак съевчаны и просто я ишчэ з другой дивочкою этый мак насыпали у крынicy и мешали ту воду палками, палки побрали, просто киёчки, и мешали киёчками и мешали этыми киёчками и казали: Мака арко сыночок, да вулезь из воды, розлей съёзы по съветую земли. Так вот голосом и вела. Уже так голосять, як по мертвому все равно*⁵⁴. Соотнесение имени *Макарка* с младшим сыном Громоверхца в этом контексте (ср. вообще функции сирот и вдов в славянских ритуалах вызывания дождя⁵⁵) тем более вероятно, если учесть круг звуковых и семантических ассоциаций этого имени — ср. его значение ‘блаженный’, т. е. принадлежащий к иному миру, хотя этот первоначальный смысл в узусе вряд ли актуален; зато неоспоримы позднейшие притяжения: *m=k=r → мокрий* (в этом плане Макарка выступает как мужской/детский вариант Мокоши), с одной стороны, и *mak → мак*, с другой. Последнее созвучие подкрепляется семантическим сближением не только в данном контексте⁵⁶, но и за его пределами, ср., напр., русскую загадку о маке (о маковом семени и цвете): *Иван Иванович, Макар Макаров и ч из земли выходит, на себе огонь выносит* (*Садовников Д. М. Загадки русского народа. М., 1959, № 860*)⁵⁷. Показательны фразеологические контексты

⁵⁴ Толстые Н. И. и С. М. Указ. соч., с. 101—102.

⁵⁵ См. об этом: Иванов В. В., Топоров В. Н. Указ. соч., с. 114—115; Толстые Н. И. и С. И. Указ. соч., с. 105 и др.

⁵⁶ К отмеченней Н. И. и С. М. Толстыми магической связи *мак → частый, густой дождь* см. фразеологизм в литовском: *aguonàs sëti* (= мак сеять) ‘молча, втихомолку плакать’ (*Raulauskas J. Lietuvių kalbos frazeologijos žodynas. Vilnius, 1977*, p. 18); ср. *Verkia lyg aguonàs sëja* (= плачет будто мак сеет) ‘тихо, слезно плачет’ (LKŽ I, p. 28).

⁵⁷ Связь *мак* (Макар) — младший сын в мотиве испытание → воскресение явственно проступает и в других русских загадках о маке: *Среди пламени | корзина стоит | и не горит и особенно Мертвым в землю упал, | живым из земли встал, | красну шапку уронил — | и людей усыпал* (Рыбникова. Загадки. М.—Л., 1932, с. 439, 280). Существенно отметить, что мак загадывается обычно так же, как грибы, ср., напр., *Мой брат — прокурат, скроль зямлю прайшоў, красну шапачку найшоў, Игнат — прокурат на падземеллю прайшоў, красну шапку найшоў, проціў сонца стаў,*

с этим именем, где ему обычно сопутствует мотив незадачливости, унижения и вместе с тем плутовства, внезапного преуспевания, ср., напр., материалы из словаря Даля (т. II, с. 290): *на бедного Макара все шишки валятся; куда Макар телят не гонял; подпустить Макарку 'сплутовать'; вчера Макар гряды копал, ныне Макар в воеводы попал*; ср. также *не судьба Макару ср... в опару* и т. п. В связи с устойчивостью такого круга ассоциаций характерно употребление этого имени на грани с апеллятивами: «откупщиков и вообще плотов зовут *Макарами*, *Макар* — сибирск. 'простак', *Макарыга*, *макарьевский-нищий* — пск., твр. наглый, безотвязный попрошайка». Не менее интересно, что это имя включается в каламбуры, где анаграммические ходы вовлекают его в мифологически значимый ряд хтонических существ, ср.; *комар да мошка, Макар да кошка* (Там же). Вполне вероятно его вхождение и в растительный код, ср. «*макарша*, *макаршино-коренье*, растен. змеин-корень, *Polygonum Bistorta*» (Там же) при других названиях этого растения *горец змеиный*,

красную шапку зняў и т. п. (БНТ, Загадкі, № 782, 783, а также 781 и др., ср. о грибах № 505—507). Вообще в загадках о маковом цвете и семени есть целый ряд пересечений с теми или иными звеньями основного мифа, начиная с соответствий в звуковой структуре, ср. *пракурат* (семантика: 'проказник, шутник, затейник, плут, обманщик, притворщик, прохвост', см. Даль, т. III, 491; Фасмер, т. III, 374) — дуб *Прокурон* (в белорусских заговорах), созвучное индоевропейскому собственному имени Громоверхца (см.: Иванов В. В., Топоров В. Н. Указ. соч., с. 32, 176) при том, что дуб фигурирует в загадках о маке (ср. *Стаіць дуб повен круп, павярху пун* — БНТ, Загадкі, № 766). Ср. также разнообразные семантические сближения, напр.: *Стаіць с траля ўсярод двара, а у той с трале семдзесят дзве* (№ 775); *На бару, на юру сядзіць у красным каўпаку* (№ 777), *Стаіць палка, на той палцы галка, а я магу прысяч, што там дзяцей тысяч* (№ 771) и т. д. В связи с реконструкцией мифологических представлений о маке важно также отметить мотив его быстрого вырастания — ср. лит. *si aguonà* (т. е. вместе с маком) 'очень быстро [выросла]' (о девушке): *Merga si aguona ižaiga* 'девушка вместе с маком выросла' (*Raičiauskas J.*, p. 18), наркотическое действие мака (*Papaver somniferum*) — ср. в загадках: *Стаіць у лазе на адной назе, сам не спіць, а другім сну дае* (БНТ, Загадкі, № 776) и т. п. Балканские названия мака вводят его в контекст *пеперуды*, см.: алб. *paraginë*, болг. *папаронка*, *папаруна*, *пеперуга*; греч. *παπαρούνα*; рум. *paragină*; и — далее — божьей коровки и связанных с этим мифологических мотивов (к этому кашубск. *makówka*, *makowicza* 'божья коровка'), о чем см. в специальной работе авторов.

змеелик, раковая шейка, белор. *драсён змяіны* (ср. клише в ботанических описаниях *Polygonum Bistorta L.*: «травянистое растение с толстым деревянистым, червеобразно изогнутым корневищем»⁵⁸).

Другой вариант имени-мотива, генетически связанного с основным мифом, представлен в записанном нами восточнопольском ритуальном приговоре, произносимом с целью прекратить дождь: *Кандратка, мой братка, нашто ты нам дарогу перапаяў?* (дер. Великий Бор Хойникского р-на Гомельской обл., запись 1975 г.). Предположение о мифологических истоках этого обращения и об исходной прикрепленности имени *Кандратка* (-брата⁵⁹) к младшему сыну Громовержца подтверждается фольклорными и собственно языковыми данными. Прежде всего нельзя не обратить внимания на совпадение между приведенным текстом и белорусской загадкой о грибах, ср.: *Кандрат, мой брат, цераз зямлю прайшоў, чырвону шапачку найшоў* (БНТ, Загадкі, № 507; точно так же о маке — № 781: *Мой братка Кандратка скроэ зямлю прайшоў, красну шапку найшоў*). Учитывая реконструкцию мифологического сюжета о превращении низвергнутых сыновей Громовержца в грибы⁶⁰ (которые тем самым приравниваются к элементам хтонического уровня⁶¹), можно полагать, что в данном случае за тож-

⁵⁸ Лекарственные растения и их применение. Минск, 1975, с. 143.

⁵⁹ К сочетанию *Кандрат-брат* см. новг. *Кандрат* 'собрат, товарищ': *Буде брат, буде сват, | Буде Мишенька кондрат* (Словарь русских народных говоров, вып. 14. Л., 1978. с. v.).

⁶⁰ Топоров В. Н. Мифологические представления о грибах. — В кн.: *Balcanica*. М., 1979.

⁶¹ Ср. в связи с этим белорусские диалектные названия несъедобных грибов: *вўчыя грыбы, вужбээ грыбэ, вўжбукі, жабіны грыбы, мышыныя грібы, мышакі, сабачыя грыбы* и т. п. (Клімчук Ф. Д. З народных назваў грыбоў. — В кн.: *Жывое слова*. Мінск, 1978, с. 195). Ср. также дихотомическое распределение грибов по признакам, совпадающим с основными мифологическими оппозициями (*мужской=сухой | женский=мокрый*) в белорусском приговоре (или припевке), который произносится при собирании грибов:

Дзед пайшоў ў грыбы,
А баба ў аценкі,
Дзед свае прасучыў,
А бабіны макрэнкі...

(БНТ, Даццячы фольклор, № 663)

деством имени кроется первоначальное представление об исходном единстве различных ипостасей его носителя — т. е. младшего сына Громовержца. Интересно отметить в связи с этим появление другого ипостасного образа этого персонажа в аналогичных загадках: *М а л е н ь к і, у д а л е н ь к і скрэзъ зямлю прайшоў, красную шапачку найшоў* (Там же, № 506), или: *М а л ь ч и к с п а л ь ч и к, бел балахон, шапка красненькая* (Садовников Д. М. Загадки русского народа, № 1445 — по изд. 1959). Забегая вперед, можно сказать, что предложенное истолкование позволяет далее понять белор. диал. название божьей коровки *братка-Кандратка* как отражение того же мифологического мотива уже в энтомологическом коде, объясняя одновременно ономастический «спектр», который представляют названия *Coccinella septempunctata* в белорусских говорах, ср.: *Андрэйка-братка, Андрэйка-рабачок* ('червячок'), *Андрэйка-бажок, Іванька, Іванька-братка, Петрык, Пятрушка, Пятрушка-душечка, Федарка, Хвэдорко-Хвэдорко, коволык-Мыхалык, Клемка, Пётра-Паула*, и т. п.⁶² Здесь нельзя не вспомнить, конечно, ведущие темы традиционных обращений к божьей коровке, которые в свою очередь отсылают к основным мифологемам, ср.: *Андрэйка-калода, | куды паляціш: | уніз ці ў гору, | на ёожд ж ці на пагоду?* (БНТ, Дзіцячы фальклор, № 631); *Пэтрычку-Пэтрычку, пэнь чы колода? Шо зовтра будэ, слота чы погода, як погода, то пушчу, як слота, то заб'ю; Пятрушка-душечка, дзе мая маладушечка, ці ў левым, ці ў правым баку?* (*Шаталава. Указ. соч., с. 170, 174*) и особенно *Фэдрык, Фэдрык, | дзе твае дзеткі? | Куды паляціш: | Ці ў высокія горы, | Ці ў глыбокія норы?* (БНТ, Дзіцячы фальклор, № 638) и т. п. Таким образом, божья коровка может кодировать и жену Громовержца (см. еще примеры далее, особенно балканские, в связи с *пеперудой*), и младшего сына; иными словами, кодируется не только или не столько персонаж, сколько фрагмент сюжета. Наконец, еще один аргумент, подтверждающий мифологическую подоплеку употребления собственного имени *Кандрат, Кандратка* в приведенных

⁶² См.: *Шаталава Л. Ф.* Назва «божай кароўкі» (*Coccinella septempunctata*) у беларускіх гаворках. — В кн.: З жыцця роднага слова. Мінск, 1968, с. 166—178.

контекстах, — русск. разг. формы *кондратий*, *кондрашка*, обозначающие апоплексический удар (диал. лих о-радку), ср. *кондратий* (*кондрашка*) *хватил*. Кстати сказать, с этими последними свидетельствами может ассоциироваться лит. *Prieplolis* ‘припадок, приступ’, выступающее как личное имя ребенка Лауме (LTR 1074/95/).

Можно предположить, что круг текстов, отражающих традицию называния младшего сына Громовержца уменьшительным собственным именем, существенно шире. Продолжая начатый перечень, по наметившимся семантическим особенностям контекста, а также по признакам — атрибутам носителя деминутивного имени, можно причислить к нему, напр., некоторые образцы белорусских закличек, ср.:

Гары, гары ярка,	Казёл у кахтане,
Прыедзець Захарка	Каза — у сарахфане,
У краснай шапке.	Вуткі — у будке.
Сам — на лашадке,	Тараканы!
Жана — на кароўке,	Біцё у барабаны!
Дзеци — на сабачках,	(БНТ, Дзіцячы фальклор, № 623)

Ср. мотив красной шапки (символика опаленности, огня, пожара, ср. *на воре шапка горит*) как сопровождение имени *Макарка* (мак), *Кандратка* (гриб) и др. в указанных текстах, а также ряда *петрушка* — *перец* и т. п.⁶³; ср. то же в детской считалке (при игре в жмурки): *Ах вы, дзеткі, многа вас, красна шапка, проч ад нас!* (БНТ, Дзіцячы фальклор, № 1008).

В ряде приведенных примеров имена собственные служат «отождествителями» персонажа/мотива в разных кодах, ср. *Кандратка* — гриб (растительный код), *Кандратка* — божья коровка (энтомологический код) и т. д. С другой стороны, введение новых имен открывает новые ДП персонажей и новые элементы сюжета (гриб — превращение; пребывание под землей, божья коровка — связь с небом и небесным огнем; колода — связь с колодцем, водой, может быть, с вызыванием дождя и т. п.). В конце концов происходит взаимное переплетение кодов, описываемых один и тот же фрагмент сюжета и один и тот же

⁶³ См.: Топоров В. Н. Заметки о растительном коде основного мифа.

персонаж. См., однако, случаи, когда одна и та же номинация отсылает к разным, вплоть до противопоставленных, элементам сюжета, ср. *калода* — божья коровка → верх, огонь⁶⁴, *калода* — *колодец* → низ, вода⁶⁵. Иногда поэтому коды трудно однозначно разделить. Это кажется не случайным, а соответствующим общему принципу построения модели мира, ориентированной на динамическое единство составляющих ее частей (при разных способах классификации) и возможности их взаимной транспортировки.

Это достаточно отчетливо можно проследить и в построении связанных с Хозяйкой низа сюжетных элементов основного мифа, так же как и набора ее ДП. Этот персонаж, по определению, универсальный, поскольку он соответствует основной семиотической оппозиции *верх/низ*, «проходит» через максимальное число кодов (можно предположить, что через все, — когда их исчерпывающий список будет установлен), в каких-то случаях коды перетекают друг в друга, в каких-то происходит полное дублирование; наконец, существуют и автономные фрагменты, принадлежащие исключительно одному коду.

Классификатором, или точкой отсчета, может служить прежде всего код собственных имен Хозяйки низа, т. е. ономастический код, сам по себе задающий многоступенчатую классификацию (следует еще раз напомнить, что здесь речь идет о Хозяйке низа только в функции надзирательницы за женской работой и только в сюжете, связанном с детьми). См. прежде всего уже упомянутые «родовые» номинации Хозяйки низа — богиня (*Deivė*), Лауме (< и.-е. **leudh-*, *loudh-* ‘расти’), рагана, ведьма и нек. др. Далее существенно называние Хозяйки низа

⁶⁴ Ср. в связи с этим украинский масленичный обряд — рождение и похороны Колодки и особенно рождение, крещение, с жиганием (бо то же поліно!) Колодия и гошашение по нему (о Колодии — Це був такій бог як Ладо і Перун). При единичности этого примера и явной сомнительности (книжности) объяснения, тем не менее представляется возможным видеть здесь некоторые отголоски соответствующих балканских обрядов (Герман, Калоян), связанных с вызыванием дождя. См.: Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979, с. 57—58, 91.

⁶⁵ Ср. изображения Параскевы у колодцев и в связи с этим упоминание женского божества Калода, которое в контексте приведенных примеров получает, как кажется, дополнительное обоснование:

по дням недели (особенно св. Среда, св. Пятница и св. «Воскресница»); по функциям *Verpē* ‘Пряха’, *Audē* ‘Ткачиха’, *panna Bulwa* ‘панна Картошка’⁶⁶. Ср. еще наименования по внешним признакам: *Dégé* «Жгучка»⁶⁷ — *Vištakojé* ‘Куриноногая’, *Gaidžiakojé* ‘Петушиноногая’, (последние отсылают к териоморфному коду). Особый интерес представляет обширный список *nominā propria*, где отчетливо выделяются имена, содержащие звуковые комплексы, связанные с основным мифом, во-первых, имена, которые в фольклорных текстах (особенно в заговорах, где они имеют специальную магическую функцию) относятся к змеям, хтоническим животным, болезням и т. п., это — наиболее явный случай номенклатурности: имя само по себе десемантизировано, по его семантике определяется классом денотатов, которые оно описывает: см. лит. *Mortē*, *Magdē*, *Mentē*, *Kotrē* (ср. *katrýtē* как название растения, в частности болотной незабудки, *katrýtē* ‘божья коровка’)⁶⁸ и т. д. и обширный набор имен для женских злокозненных существ в белорусских заговорах (Романов V), см., например, змеи: *Арина*, *Марина*, *Кацярина*, *Ягина*, *Солопея*, *Солонида*, *Шкуропея-Прасковея*, сестра *Палагея*, дива *Марея*, *Дзева Маци*, царица *Елена*, *Малаха*⁶⁹. См. еще *Ульяна*, *Ульяница* в сочетании *Водица царица Ульяница*; *матка волняница* (в связи с *волна* — ‘вода’ и ‘шерсть’) и т. п.

Одним из ответвлений ономастического кода можно считать тоponimicheskiy, примеры которого приводились выше. Топонимический код естественным образом переходит в geograficheskiy, выявляя территорию или элементы ландшафта, связанные с Хозяйкой

⁶⁶ Она же *Niedziela* («Воскресница»), запрещающая чистить и тереть картошку в воскресенье (Federowski). К этому же см. литовский сюжет о Лауме — очищательнице картошки «*Bulvič kapliuotoja*» (LD, 18—19). Здесь, строго говоря, следовало бы переходить на растительный код, в контексте которого представляется неслучайной связь Лауме с картошкой, т. е. с подземными клубнями, которые скребут, трут, т. е. размельчают и уничтожают — ср. испытание/наказание детей Громовержца.

⁶⁷ В сюжете «*Dégé, Špegė ir Nokužė*» (LD, 15), где существует вопрос узнавания имени лауме как средство избавления от нее.

⁶⁸ См. еще *nominā propria* для обозначения божьей коровки — *barbtē*, *diēvo marytē*, *marytē*.

⁶⁹ Ср. примечательные имена рек в белор. заговоре (Романов V, 46) одна рака *Дядида*, другая *Саламида*, третья *Маланка-блескуха*, т. е. называние воды огнем.

низа (ср. выше — горы, холмы, камни, болота, озера, реки и т. д.⁷⁰. Переведённый на уровень рассматриваемой мифологемы, этот код позволяет выявить прежде всего такие значимые элементы, как *камень*⁷¹ — орудие Громовержца, и также его превращенные дети, *вода* — место, куда скрывается Змей, противник Громовержца, и место изгнания Хозяйки низа. На уровне семиотических оппозиций топонимо-географический код выделяет следующие основные пары: верх/низ, небо/земля, сухой/мокрый, огонь/вода.

Ономастический код, как наиболее абстрактный, дает выходы в другие коды, которые в свою очередь обнаруживают большую глубину и разветленность. К уже приведенным см. еще показательные примеры растительного кода, когда комплекс *laum-* выступает для обозначения растений, обладающих признаками, значимыми в мифологическом контексте (см., например, веретенообразный корень, наркотическое действие, произрастание на болоте и т. д., см. также комплекс *laum-* в названиях грибов), ср. некоторые примеры: *laumrapartis* 'чернокорень', собств. 'папоротник Лауме', *Strutiopteris germanica* (мифологическая значимость папоротника известна; здесь примечательно сочетание звуковых комплексов, соответствующих именам Хозяйки низа и Громовержца; ср. другое название этого же растения *jonrapartis* собств. 'папоротник Иона'); *laumapištis* 'гроздовник', *Botrychium ramosum*, *laūmes pāpas* 'дрёма луговая', *Melandryum album* (ср. те же наименования для белемнитов); *laumiabulvis* 'трюфель', собств. 'картошка Лауме' (см. выше), *Choeromyses meandriformis*; *laūmriešutis* собств. 'орех Лауме', *Elatophomyces laūmaračiai*, *laūmatilčiai* 'ведьмин круг' (о грибном месте) и т. д. Особого рассмотрения заслуживает лит. диал. названия для спорыни (*Claviceps purpurea*): *laūtmē* и *laūtmēs grūdas*, собств. 'зерно Лауме' — ср. к этому белор. диал. названий спорыни *маланка*, *маланкёвия зярніты* (Щучинск. р-н, Турейск, запись 1978 г.), что, как пред-

⁷⁰ См. к приведенным выше примерам многочисленные ойконимы: *Laūmēs*, *Laumiai*, *Laumaičiai*, *Laumakė*, *Laumälés*, *Laumikóniai* и т. п. (Lietuvos TSR administracinių teritorinių suskirstymo žinynas, II. Vilnius, 1976, p. 155).

⁷¹ Ср. в связи с этим названия белемнитов: *laūtmēs pištas*, *laūtmēs pāpas*, *laūtmēs spenýs* (т. е. палец Лауме, сосок Лауме) (LKŽ VII, 190).

ставляется, может дать основание для восстановления сюжетных фрагментов основного мифа, связанных с мотивом испытания детей⁷².

В териоморфном коде к уже упомянутому ряду хтонических животных (змея, жаба, мышь, ласка, росомаха и т. д.) можно добавить несколько интересных примеров, указывающих на особую связь с основным мифом семейства куных. В частности, если говорить о ласке, мифологические свойства которой известны⁷³, то следует обратить внимание на лит. žebenčštē 'ласка' (*Mustela vulgaris*), выступающее в то же время как диалектное название радуги, что особенно значимо при наличии таких названий радуги, как *laūmē*, *laūmēs jūosta* 'пояс лауме', *laūmēs rýkštē* 'бич лауме', *laūmēs šlūota* 'метла лауме' и т. п.⁷⁴ Это совпадение продолжается и на уровне семантических представлений — см. выше белорусские тексты, связывающие ласку с прядением и тканьем; к этому можно добавить и другие примеры изофункциональности Лауме и ласки: *lásica zajíz'zic' kan'á*, *jak_pót jób panarávicca*; *čýsta kan'á zajažžája* — *aš_šút pádaja s_kan'á* (Зетела), ср. то же о Лауме (Vélius, 109). Ср. также мифологически показательные представления о локализации ласки: *lásicy pat_kamé n'am i u_nóráx v'adúcca* (Пеляса); *yarnastáčyk u_karé n'ax*, *u_dubáx za_N'btnat v'az'écca* (Турейск).

В связи с другим териоморфным воплощением Лауме, также представляющим Mustelidae — росомахой *Gulo gulo*, следует, вероятно, рассматривать белорусскую форму *salamáxa* (Зетела). Здесь обращает на себя внимание не только звуковое и морфологическое притяжение, но и единство контекста, в котором выступают то и другое названия: *salamáxa rastrapánaja*, *rastróššy valasý jak_m'az'v'éc'*, *móža janá i_jés'c'aka jakí m'az'v'éc'*; *janá u_kanópl'ax s'az'íc'*, *z'ac'éi strášyc'*; *byvála bajís's'a étaí salamáxi* — *uxóric' i_papré* (Зетела); ср. белорусские представления о росомахе: «Злобный дух, человек со звериной головой и ла-

⁷² Ср. представление, связывающее появление спорыни с молнией: *sparýšy* (здесь 'спорынья') *ad_bliškavicy-jak_apsmális' blíškavica žýta*, *čgrnuja zrób'acca z'arn'uki* (Пеляса).

⁷³ Ее роль в основном мифе по данным балканского ареала см.: Циевъя Т. В. К мифологическим обоснованиям одного случая табу: ласка. — В. кн.: Проблемы славянской этнографии. Л. 1979.

⁷⁴ Lietuvių kalbos atlasas. I. Leksika. Vilnius, 1977, p. 181—182. žemėl., № 105.

пами; живет в коноплях» (Даль IV, с. 104); «... я сам з дзецюкамі бáчыў расамáху, дац яна была ў постаці жанчыны з распúшчанымі кóсамі. Гэто не звер, а якáесь нéчысь. У нас лóдзі кáжуць, што расамáхаю рóбіца жанчына, як яна зынішчыць свае дзіця да й самá ўтó-пíцца» (Сержпutoўскі, 262—263). Не исключено, таким образом, что *salamáha*, как и *росомаха*, может восходить к реконструированной О. Н. Трубачевым форме **soromaha* (восточнославянскому продолжению гипотетического слав. **sormaxa*)⁷⁵, представляя другой пример табуистического изменения звуков, уводящего от семантики комплекса *сором-* к ассоциациям, связанным с выбором растительного кода (ср. *солома* и ее роль в масленичной обрядности, русалиях и т. д.).

Как обобщенное выражение териоморфных трансформаций Лауме выступает представление о Лауме как о *зве-рице* (ср. пеляск. *laum'á* — *pécp'a z'v' ar ýca jakája*), которое позволяет наметить выход к астральному у*коду основного мифа. Предполагая вернуться к этой теме в специальной работе, ограничимся здесь лишь краткими предварительными замечаниями. По всей вероятности, со звериной ипостасью жены Громовержца могут быть связаны обозначения Венеры типа лит. *žveriné*, кашубск. *zíeř'ovníca*,польск. *zwierzonka*, чешск. *zvířetnice* и т. п. Другие названия Венеры, т. е. утренней и вечерней звезды, связанные с ее ролью временного ориентира (ср. лит. *aušriné*, *vakariné*, польск. *jutrzenka wieczorna gwiazda* и т. п.), в свою очередь отсылают к Лауме, а именно к ее основной функции — временной регламентации женских работ и — шире — установлению временной дискретности.

Своего рода ответвлением териоморфного кода можно считать энтомологический код, где к более или менее известным *laítmē* 'ночная бабочка', *laítmēs plaštakélē* 'моль', собств. 'бабочка Лауме', *laítmžirgis* '斯特екоза', см. еще *laítmēs płaukal* 'летающая осенью в воздухе паутина', собств. 'волосы Лауме'. Особая тема, которая здесь затрагивалась уже не раз, — что само по себе свидетельствует о ее значимости в данном контексте — божья коровка. Не касаясь более подробно этой темы, приведем лишь ряд на-

⁷⁵ Трубачев О. Н. Из истории табуистических названий. — ВСЯ, вып. 3. М., 1958, с. 120—124; Он же. Еще раз об этимологии слова *росомаха*. — КСИС, вып. 28. М., 1960, с. 74.

званий, дающих широкие возможности для дальнейшего анализа лит. *Diēvo Marytē, marytē, katrýtē, barbútē*; белор. *богаўка, ярыца, зозуля-ковуля, зозулька-вырбулька, калода, калода-багода, колода-молоды, Матруна-колода, Матрунка, Ядзерка, солнышка, пумпарушка-рабушка* (*Шаталава. Указ. соч.*), *Марушка — пумпарушка* (*Пеляса*); карпатск. укр. *папарушка, папаруза* (*Верхратский И.* Знадоби для пізнання угорско-русских говорів, ч. I. у Львові, 1899) и т. п. См. к этому же балканские данные: рум. *Măria popei, Măriuță, Măriuța popei, Boul popei, Boul Domnului, Mămăruță, Păpărue, Paparugă, Buburuză, Păpăluză, Păpăruză, Paparugă, Păscaliță, (Marian S. Insectele în limba, credințele și obiceiurile românilor. București, 1903, c. 107)*; игр. *пападъя* ‘попадья’, болг. *кукумары, мара, пумпара, водводица* и т. д. (*Геров Н. с. в.*). См. далее сходное обозначение *Баба Руга, юдова баба*, которой пугают детей (*Кулишић Ш., Петровић Н. Ж. Пантелић Н. Српски митолошки речник. Београд, 1970, с. 11*). — Примеры сцепления достаточно далеко отстоящих, на первый взгляд, реалий, сводимых к одной семантике, кодируемой комплексом **per-*.

Возвращаясь в связи с кодами к сравнению балканского и балтийского вариантов мифа, можно говорить о предпочтении визуального кода на Балканах (неслучайно соответствующие мотивы сохраняются прежде всего в ритуалах) и аудитивного в балтийском ареале (что допустимо интерпретировать и иначе — как продолжение расхождений по указанным ключевым бинарным оппозициям, т. е. *свет/тьма*). Ср. к этому «звуковой словарь» функций Перкунаса и его имена *Dundulis, Tarškulis*, а по отношению к реконструируемому здесь сюжетному фрагменту — многочисленные «слуховые» описания Лауме, часто с соответствующими опорными лексемами (*girdēti — dundēti* и т. п.): *ragana n u d u n d ē j o* LTR 1417(20), *girdi — a t a d u n d a* LTR 720 (80), *už langū ēmē kaukti, baladotis* LTR 768 (331), *vienā subatvakari išgirdo kažķa baladojantis* LTR 1192 (144) и т. п., мемораты о том, как люди слышат звук самопрялки Лауме (*Vēlius, p. 97*; белор. пеляцк. *kalaqrótak šumíc' i_γrytmic' n'ev'adóma ják*), плеск воды и стук валька (ср. характерный фразеологизм в LKŽ VII: *laūmēs galva 'kultuvēs atgarsis' 'отзвук валька'*), пение (*Laumič sultartiné*), хохот, разговор, крик Лауме; ср. в латышских мифологических песнях: *Kas tūr puš, kas tur*

šņāc | Viņa sila malīnā? / Raganiņas, Dieva meitas, | Velnam zagtas līgaviņas (Tautas dziesmas. Prof. P. Smita red., III, Rīga, 1938); и т. п.

Установление интегрированного «балто-балканского» варианта основного мифа построено на постоянном перетекании сходств и различий. Сюжетно балтийский и балканский фрагменты выстраиваются в хронологическую последовательность: первая часть, «поединок» — балтийский, вторая часть, «изгнание жены, испытание детей» — балканский. Таким образом меридиональная «географическая растянутость» в проекции на сюжет манифестируется как «временная растянутость». Примечательно, что на уровне семиотических оппозиций огонь/вода огонь—молния как первый этап грозы—поединка отнесен к балканскому ареалу, вода—дождь как второй этап — к балтийскому⁷⁶.

КОРРЕКТУРНОЕ ДОПОЛНЕНИЕ

1. Эпизод похищения детей, включающий мотивы «космического» наказания (побивание камнями, утопление) нашел широкое отражение в детских играх. Среди них см. особенно игру в коршуна (орла, ворона, журавля, царя, отчима и под.): матка защищает детей-птенцов от коршуна, который хочет побить их камнями; она не дает; тогда коршун крадет детей и (в некоторых вариантах) топит их; матка возвращает (оживляет) похищенных детей. Следы основного мифа проявляются и в устойчивом мотиве хтонических животных: утопленный и оживший цыпленок говорит, что он «на колючках лежал, под головою гады были, под ногами змеи» (*Покровский Е. А. Детские игры. М., 1895, с. 166*); ворон кормит украденных детей змеями и ящерицами (*Донские обл. вед., 1875, № 11*); дети прогоняют коршуна криком «а ну ў балота, жаб есці» (*БНТ. Дацьча фальклор, с. 469*) и т. д. С мотивом гадов связана баня, куда ведут коршуна; тот спрашивает, нет ли в бане «гадов, лягушек да жижелюшек»; когда его «парят»,

⁷⁶ В результате противопоставление «огонь или вода» («солнце или дождь»), обычное в балканских детских считалках, снимается литовской поговоркой: *Kaip kalnai nedegs, kad balos dega* 'Как же горам не гореть, если болота горят'.

кричит «ой, лягушки, ой, лягушки», когда его несут в баню, играющие кричат «мыши, мыши», и коршун убегает. В связи с пожаром в небесном доме, следует отметить клише «т в о я б а н я г о р и т», — для избавления от коршуна (см. сводку в работе: Игры народов СССР. М.—Л., 1933).

2. В последнее время было предложено связать др.-греч. *μάχαρ* с и.-евр. **māk-*, **māk-r-*, **māk-n-*, обозначающим мокрое, влажное, грязное (вода × земля) и его продолжениями в отдельных и.-евр. языках, см.: Топоров В. Н. Др.-греч. *μάχαρ μάχαριος* и под. (Marginalia к статьям о маке и вызывании дождя). — Balcano-Balto-Slavica. Симпозиум по структуре текста. Предварительные материалы и тезисы. М., 1979. — Реконструкция такого рода расширяет круг слов, относящихся к указанному ядру, и позволяет дополнительно подтвердить некоторые мифологические мотивы, связанные с этим корнем и соответствующим персонажем (см. хотя бы установление связи между лит. *makōti* и под. в значении 'брести через грязь' и др. и *mäkaluoti*, *mäkaruoti* 'месить, смешивать, махать, болтать, бить, колотить' и др. — и то, что в обрядах, связанных с Макаркой и подобных им, воду мешают, бьют, колотят).

С другой стороны, персонификация *Макар-мак* дает возможность транспозиции соответствующего мотива основного мифа в растительный код, когда гибель и воскрешение героя воплощаются в цикле жизни растения. Правомерность этого поддерживается сакральной ролью мака в ритуалах, связанных с приготовлением наркотического вещества (в данном случае — опиума). См. об этом в специальной работе авторов, частично отраженной в упомянутом сборнике тезисов к симпозиуму по структуре текста «Balcano-Balto-Slavica»: Судник Т. М., Цивьян Т. В. Еще о растительном коде основного мифа: *мак*.

3. В последнее время было установлено, что наркотические свойства приготовленного Деметрой для Элевсинских мистерий напитка заключались в спорынье, и потому колосья как атрибут Деметры означают не только и не столько плодородие, сколько «сырье» для приготовления наркотика (Wasson R. G., Hofmann A., Ruck C. A. P. The Road to Eleusis. Unveiling the secret of mysteries. N. Y. — London, 1978). Литовское название спорыньи *Laīmės*

grūdas ‘зерно Лауме’, как кажется, служит этому дополнительным «мифологическим» подтверждением.

4. К средству избавления от Хозяйки низа, в данном случае Среды, см. приводимый Афанасьевым в «Поэтических воззрениях славян на природу» (т. I. M., 1865, с. 242) текст сказки из сборника Худякова с формулой «и а м о р е Серединские дети погорели».

5. К связи Хозяйки низа с водой см. распространенный восточнославянский сюжет о чудесном явлении иконы Параскевы-Пятницы в источниках, колодцах, водоемах: *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. Спб., 1903, с. 517—518; Традиционный фольклор владимирской деревни. М., 1972, с. 82.

6. К литовскому свадебному танцу «Лауме» с мотивами *утки, щетки, потопления* см. еще белорусскую хороводную игру, сопровождающую песней об утке, потопившей своих детей (БНТ. *Веснавыя песні*. Мінск, 1979, № 396), и украинскую игру с той же хореографией («завивание») — «Щітка» («Щітка маленька, | Де твоя пенька? | На маковці сиділа, | Дрібен мачок дзюбала...» — Труды эти.-стат. эксп. в Зап.-русск. крае. т. III, с. 92).

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

BLP I, II — *Lietuviszkos pasakos*. Surinko J. Basanavicius. She-nandoah, P., I, II, 1898, 1902.

BLPY I—IV — *Lietuviškos pasakos yvairios*. Surinko J. Basana-vičius. I — IV. Chicago, 1903—1905.

БНТ, Даіцячы фальклор — Беларуская народная творчасць. Даіцячы фальклор. Мінск, 1972.

БНТ, Загадкі — Беларуская народная творчасць. Загадкі. Мінск, 1972.

БНТ, Казкі пра жывёл — Беларуская народная творчасць. Казкі пра жывёл і чарадзейныя казкі. Мінск, 1971.

DLKŽ — *Dabartinių lietuvių kalbos žodynai*. Vilnius, 1972.

DSPŽ, I — *Podania żmudzkie*. Zebrał i dosłownie spolszczył M. Dowojna Sylwestrowicz. Warszawa, 1894.

Eržvilkas — Eržvilkas. Vilnius, 1970.

Federowski — M. Federowski. Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. I. Wiara, wierzenia i przesady ludu z okolic Wołkowska, Słonima, Lidy i Sokółki. W Krakowie, 1897.

- JSD II — A. Juška. Lietuviškos svotbinės dainos, t. II. Vilnius, 1955.
- KP — Podania i bajki ludowe zebrane na Litwie staraniem Jana Karłowicza. Kraków, 1887.
- LD — Laumių dovanos. Lietuvių mitologinės sakmės. Paruošė N. Vėlius. Vilnius, 1979.
- LKŽ — Lietuvių kalbos žodynai, t. VI—VIII. Vilnius, 1962, 1966, 1970.
- LKŽK — Картотека «Словаря литовского языка» (Институт литовского языка и литературы АН Литовской ССР).
- LMD — Архив Литовского научного общества, хранящийся в Институте литовского языка и литературы АН Литовской ССР.
- LPK — J. Balys. Lietuvių pasakojamosios tautosakos motyvų katalogas. Tautosakos darbai, II. Kaunas, 1936.
- LT 1957 — Lietuvių tautosaka. Užr. 1944—1956. Vilnius, 1957.
- LTR — Картотека литовского фольклора в Секторе фольклора Института литовского языка и литературы АН Литовской ССР.
- MLLG II, IV — Mitteilungen der litauischen Literarischen Gesellschaft, II, IV. Heidelberg, 1887, 1899.
- Романов IV, V — E. P. Романов. Белорусский сборник, вып. 4. Витебск, 1891; вып. 5. Витебск, 1891.
- Сержптуоўскі — A. Сержптуоўскі. Прымкі і забабоны беларусаў-цаў-цаляшкуў. Мінск, 1930.
- Slančiauskas II — Šiaurės Lietuvos sakmės ir anekdotai. Surinko M. Slančiauskas, t. II. Vilnius, 1975.
- Шейн — Белорусские народные песни с относящимися к ним обрядами, обычаями и суевериями. Сборник П. В. Шейна. СПб., 1874.
- TD — Tautosakos darbai. I—VII. Kaunas, 1935—1940.
- Vėlius — N. Vėlius. Mitinės lietuvių sakmės būtybės. Vilnius, 1977.
- Зетела — Собственные записи, собранные в дер. Засетье, Погири Дятловского р-на Гродненской обл.
- Пеляса — Собственные записи из дер. Пеляса Вороновского р-на Гродненской обл.
- Турейск — Собственные записи из дер. Турейск, Претимо Щучинского р-на Гродненской обл.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>B. N. Топоров</i>	
О числовых моделях в архаичных текстах	3
<i>B. B. Иванов</i>	
Происхождение древнегреческих эпических формул и метрических схем текстов	59
<i>B. B. Иванов</i>	
Структура гомеровских текстов, описывающих психические состояния	81
<i>A. B. Лебедев</i>	
ΨΥΧΗΣ ΠΕΙΡΑΤΑ (о денотате термина ΨΥΧΗ в космологических фрагментах Гераклита 66—67 Mch)	118
<i>B. N. Топоров</i>	
Еще раз о др.-греч. ΣΟΦΙΑ: происхождение слова и его внутренний смысл	148
<i>T. B. Менская</i>	
ΑΜΗΧΑΝΟΣ ΕΡΟΣ в контексте мифа о Гермесе	174
<i>M. И. Лекомцева</i>	
Семантика некоторых риторических фигур, основанных на тавтологии (на материале «Похвального слова Кириллу-философу» Климента Охридского)	184
<i>T. M. Николаева</i>	
«Событие» как категория текста и его грамматические характеристики	198
<i>T. N. Свешникова</i>	
К структуре одной группы румынских заговоров (заговоры от оборотней)	211
<i>L. Г. Невская</i>	
Семантика дороги и смежных представлений в погребальном обряде	228
<i>T. M. Судник, T. B. Цивьян</i>	
К реконструкции одного мифологического текста в балто-балканской перспективе	240

СТРУКТУРА ТЕКСТА

*Утверждено к печати
Институтом славяноведения и балканистики*

Редактор издательства Г. Н. Корозо

Художник Г. А. Астафьева

Художественный редактор Т. П. Поленова

Технический редактор О. Г. Ульянова

Корректор Л. И. Кириллова

ИБ № 18098

Сдано в набор 12.10.79. Подписано к печати 22.04.80.

Формат 84×108¹/₃₂. Бумага № 3.

Гарнитура обыкновенная. Печать высокая.

Усл. печ. л. 15,1. Уч.-изд. л. 17,2.

Тираж 2550 экз. Тип. зак. 809

Цена 1 р. 80 к.

Издательство «Наука»
117864 ГСП-7, Москва, В-485, Профсоюзная ул., 90
Ордена Трудового Красного Знамени
Первая типография издательства «Наука»
199034, Ленинград, В-34, 9 линия, 12

1 p. 80 κ.