

ТАРТУСКИЙ ГОС. УНИВЕРСИТЕТ

Σημειωτική

ТРУДЫ ПО
ЗНАКОВЫМ
СИСТЕМАМ

15

TARTU RIIKLIKU ÜLIKOOLI

TOIMETISED

УЧЕННЫЕ ЗАПИСКИ

ТАРТУСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

ACTA ET COMMENTATIONES UNIVERSITATIS TARTUENSIS

576

**ТИПОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ
ВЗАИМНОЕ ВОЗДЕЙСТВИЕ КУЛЬТУР**

ТРУДЫ ПО ЗНАКОВЫМ СИСТЕМАМ XV

TARTU RIIKLIKU ÜLIKOOLI TOIMETISED
УЧЕНЫЕ ЗАПИСКИ
ТАРТУСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА
ACTA ET COMMENTATIONES UNIVERSITATIS TARTUENSIS
ALUSTATUD 1893. a. VIINIK 576 ВЫПУСК ОСНОВАНЫ в 1893 г.

ТИПОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ
ВЗАИМНОЕ ВОЗДЕЙСТВИЕ КУЛЬТУР

ТРУДЫ ПО ЗНАКОВЫМ СИСТЕМАМ XV

ТАРТУ 1982

Редколлегия: **В.** Гаспаров, Б. Егоров, Вяч. Иванов, И. Куль, Ю. Лотман
(ответственный редактор серии), Х. Рятсеп, И. Чернов, Я. Пыльдмяэ.

Ответственный редактор тома: Ю. Лотман

От редакции

Семиотический подход к проблеме литературных связей и — шире — любых межтекстовых отношений вскрывает принципиальную однотипность их с внутритекстовыми процессами и отношениями. Смыслообразующие процессы внутри текста, обмен смыслами между текстами внутри тех или иных контекстных единств в рамках отдельной национальной культуры, обмен текстами или текстопорождающими механизмами между отдельными национальными культурами в рамках ареальных единств и в глобальных масштабах, — все эти явления, по сути дела, опираются на некоторый инвариантный семиотический механизм, который, в свою очередь, подобен механизмам перевода, с одной стороны, и двуполушарного сознания человеческого индивида, — с другой.

Элементарная модель текста рисуется в следующем виде: представляя некоторое выделенное и имеющее внешнюю границу сообщение, текст одновременно внутренне неоднороден. Состоя из двух (или более) субтекстов низшего порядка или являясь конгломератом неоднородных текстовых элементов, он неизбежно порождает внутренние смысловые токи за счет неоднозначных и не до конца детерминированных внутренних перекодировок между смыслами элементов разных рядов.¹ Исходных «чистых» однолинейных текстов (которые всегда появляются на поздней стадии метасемиотических образований) не может быть, т. к. диффузность семиотических каналов, сменяющаяся затем семиотической многоканальностью, бесспорно, типологически и исторически предшествует выделенности отдельных, имманентно в себе замкнутых, языков.

Однако одновременно необходимо, чтобы текст функционировал как нечто единое, не распадаясь в процессе разнообразной семиотической актуализации на части. Это достигается тем, что

¹ Подробнее о данной концепции текста см.: Ю. М. Лотман. Феномен культуры. Уч. зап. Тартуского гос. ун-та, вып. 463. — Труды по знаковым системам, X, Тарту, 1978; Jurij M. Lotman. The future for structural poetics. — Poetics. 1979. N 8, p. 501—507.

по отношению к окружающему его контексту он выступает как существенно однородный, т. е. семиотическая неоднородность его актуализируется при имманентно-внутреннем описании и ступенчато выводится при сопоставлении с контекстом. Это выделяет отмеченную границу, отделяющую текст от внешнего контекста. Итак, с одной точки зрения, будет актуализироваться единство текста, а, с другой, его (минимально!) двойственность.

Следовательно, текст есть момент равновесия между тенденцией функционального распада его на два или несколько текстов и полной унификации как внутренне однородного. Усиление внутритекстовой семиотической дифференциации — неизбежное следствие роста смысловой нагруженности текста — вызывает на другом полюсе усиление семиотической общности. Это порождает в определенный момент выделение общего метаязыкового механизма самоописания текста, с позиции которого текст приобретает черты полной семиотической однородности. Более того, это самописание текста становится в дальнейшем языком для создания других текстов и включается в арсенал культурного полиглотизма данного коллектива.

В свете сказанного видно, что мы не можем согласиться с распространенным представлением, что «язык становится видимым в форме текста»,² полагая, что язык есть порождение текста на определенной стадии его функционирования и абсолютизация одного из аспектов текстового механизма.

Таким образом, минимальной структурой текста будет наличие двух семиотически автономных субтекстовых образований и объединяющей их семиотической метаструктуры. Триединство этого механизма, то, что каждая из его частей, в определенном смысле, может функционировать как вполне самостоятельная и одновременно, все они, в другом аспекте, образуют нерасчленимое функциональное единство, представляется фундаментальным его свойством. Только такое устройство позволяет тексту из пассивного передатчика извне заложенного в него смысла превратиться в смысловой генератор.

Из этого принципа вытекают существенные последствия. С ним связан закон иерархического вхождения одних и тех же единиц в их семиотическое окружение на разных уровнях в качестве элементов текста, субтекстов, текстов или контекстов разного объема. С этим же связана историческая подвижность понятия границы текста, склонного то агрессивно расширяться, превращая текст в часть самого себя, то сужаться, в результате чего текст делается собственным контекстом. Природа границы текста корреляционно связана с характером его самоописания. Текст в

² P. Hartmann Text, Texte, Klassen von Texten. — In: Bogawus, 1964, N. 2, Münster-Westf., S. 17; ср.: З. И. Шмидт. «Текст» и «история» как базовые категории. — В кн.: Новое в зарубежной лингвистике, вып. VIII, М., «Прогресс», 1978, с. 94—96.

этом смысле проявляет черты подобия культурному понятию личности, и метаописание его (превращение в «для себя реальность») можно уподобить факту самосознания личности. Подобно тому, как биологическая индивидуальность человека может осознавать и описывать себя как составную часть культурной личности, приписывая свойства личности разнообразным социумам, видеть в себе замкнутый и самодостаточный культурный мир или различать в своей биологической отграниченности несколько автономных индивидуальностей, подбирая каждый раз соответственный метаязык самоописания, текст согласовывает свой метаязык и свое ощущение границ самого себя с общей моделью культуры, в которую он вписывается.

Наиболее интенсивное смыслообразование протекает внутри текста при достаточной поляризации семиотической природы входящих в него субтекстов. С этим связано то, что в случае возникновения нового типа текстов в процессе расширения текстовой границы, интенсивность смыслообразовательных процессов резко возрастает. Так, например, при расширении границы понятия «искусство» и включении в искусство как некоторый единый текст находившихся за его пределами жанров типа детектива, очерка, кинохроники внутренняя поляризация искусства как текста резко возрастает, интенсифицируется обмен сообщениями между семиотически различными подструктурами и процесс смыслообразования бурно активизируется.

Таков же по своему механизму процесс текстового обмена между различными национальными культурами или ареалами. Пока другая культура осознается как текст на другом языке, как текст абсолютно непереводимый, она исключена из смыслообразовательного механизма данной культуры. Если две культуры настолько интегрировались, что различие между ними полностью стерлось, активизации смыслообразования не будет происходить. Необходимо третье: каждая из культур, образуя имманентно замкнутый текст, глубоко отличается от другой. И одновременно они, с некоторой третьей точки зрения, образуют единый текст, некоторую семиотическую личность более высокого уровня. В этих условиях между ними возникает текстовый обмен. В ситуации, когда какое-либо историческое культурное образование оказывается в сложных отношениях с разнообразными границами, рассекающими его культурный универсум, оно попадает в область интенсивной текстовой взаимности. Так, например, средневековая Русь находилась по западную сторону границы, отделявшей оседлую европейскую цивилизацию от Великой Степи, и по восточную сторону от конфессиональной границы, разделявшей истинное и еретическое христианство (где, по какую сторону этой черты располагалось истинное, — зависело от позиции наблюдателя). Русь одновременно осознавала себя и цент-

ром мира, и его периферией, одновременно ориентировалась на изоляцию и интеграцию.

Таким образом, усиленное текстообразование, особенная культурная продуктивность совпадает с возникновением новообразованных единств: национальных из областных, ареальных из национальных. Особенно бурно протекает такой процесс, если в ходе новообразования какая-либо относительно молодая культура приходит в соприкосновение со сложившейся великой цивилизацией. Соприкосновение это может быть пространственным или временным. Можно сформулировать правило, согласно которому, если мы наблюдаем в рамках какого-либо национального культурного развития бурную вспышку, резкое убыстрение исторического времени и скачкообразный переход на положение крупного культурного центра регионального или мирового значения, то мы обязательно обнаружим или историческое, или пространственное соприкосновение ее с какой-либо из старых мировых цивилизаций. Или же под ее фундаментом будет скрыта погибшая великая культура, или же в своем развитии она пространственно столкнется с древним и развитым культурным центром. Такое воздействие можно типологически сопоставить с влиянием развитого сознания взрослых на менталитет ребенка. Ребенок, полностью изолированный от взрослых, при совершенно нормальных умственных данных развивается крайне медленно, а при абсолютном отсечении текстов, которые могли бы поступить в его мир извне, развитие вообще останавливается.

Это не означает, что поступающие извне тексты сохраняются в том виде и в тех функциях, которые были им присущи в культурном пространстве источника. Поступающие извне тексты можно сопоставить не с книгами, принесенными из магазина и поставленными на полку, а с топливом, брошенным в топку машины. Они запускают машину текстообразования (машину мысли), и чтобы выполнить эту роль, им следует сгореть — перестать быть собой, из законченной и застывшей структуры превратиться в источник энергии. В этом смысле реален парадокс: чем естественнее и проще взаимопонимание между двумя культурами, чем точнее сохраняет транслированный текст свою исходную функцию в новом культурном контексте, тем менее активна его стимулирующая роль в развитии младшего культурного партнера.

В процессе работы описанного нами механизма исключительную роль играет самоопределение и самописание культурного субъекта. В зависимости от того, как конструируется в сознании данного коллектива культурный универсум и какое место занимает в нем самописывающий культурный субъект, усвоение текстов извне может исключаться или предполагаться. Культурный универсум разделяется границей на внутреннее пространство (место расположения субъекта данной культуры) и внешнее,

в котором находятся его потенциальные партнеры по культурному обмену³⁻⁴. Первым результатом этого становится следующее: необходимым условием усвоения текста является то, чтобы культуре, этот текст порождающей (т. е. его естественному контексту, пусть даже в отдельных случаях редуцированному до минимума, когда вся передающая культура сведена до передаваемого текста), было предусмотрено структурное место в модели мира воспринимающего культурного субъекта. Отсюда вытекает необходимость взаимности в процессе передачи текстов, т. к. в собственной модели мира транслирующей культуры может не содержаться места для культуры принимающей. Последнее очевидно, когда обе эти культуры принадлежат разным историческим эпохам, но возможно и при синхронном существовании.

Вторым результатом является сбережение инверсии в расположении ценностных характеристик относительно оппозиции: «центр/периферия». Если центр модели мира (расположение «Я» воспринимающего культурного субъекта) получает высшую ценностную характеристику, а периферия (культурное «они») — низшую, возникает ситуация самоизоляции, и усвоение текстов извне тормозится. Происходит резкое торможение темпа внутреннего развития данной культуры, ибо весьма ошибочно представление, согласно которому привносимые извне тексты деформируют тип усваивающей культуры и даже направляют ее по другому пути (воздействие такого типа, конечно, тоже имеет место, но оно встречается на протяжении истории человеческой культуры значительно реже, чем принято думать). Их функция иная — они интенсифицируют деятельность имманентных механизмов и ускоряют их культурное время. Моменты убыстренных движений тех или иных культур (= моменты ускоренного возрастного развития отдельной личности) — неизменно моменты бурного усвоения поступающих извне текстов.

Если же позиция внутреннего «Я» культуры оценивается на ее аксиологической шкале как недостаточная или дефектная, а позиция внешней культуры получает соответственно высокую оценку, то создается благоприятная обстановка для восприятия внешних текстов. Именно так следует теперь понимать старое положение акад. А. Н. Веселовского: «Усваивается лишь то, к чему есть посылка в сознании, во внутренних требованиях духа.»⁴

Следует подчеркнуть, что речь идет именно о ценностной установке данной культуры, а не о таких критериях, как большая развитость, большая сложность, историческая продвинутость и т. п. Не говоря уже о том, что сами эти понятия неопределенны и имплицитно содержат в себе оценку, достаточно часто встречаются в историях культур случаи, когда именно такие

³⁻⁴ А. Н. Веселовский. Историческая поэтика. Л., 1940, с. 64.

качества, как «неразвитость», «наивность», «инфантильность», «удаленность от цивилизации» (фактически это обозначает чаще всего удаленность от цивилизации в привычных для оценивающего формах, удаленность от его цивилизации) получают высшую ценностную характеристику. Создаются условия для воздействия «неразвитых» культур на «развитые» (ср. воздействие при определенных культурных установках детского сознания на взрослое: «... Не будете как дети, не войдете в царство небесное», Матф. 18,4; «Жалуются на состояние детства, а не видят того, что род человеческий погиб бы, если бы человек не начинал с состояния детства»⁵; «Кому у кого учиться писать, крестьянским ребятам у нас, или нам у крестьянских ребят» Л. Н. Толстого).

Устойчивые ареальные связи приводят к складыванию стабильного партнерства и взаимного обмена текстами. Следует, однако, подчеркнуть, что активность и устойчивость общения между культурами в равной мере имеет результатом их конвергенцию (складывающаяся единая модель, по которой происходит самоописание культур, оказывает формирующее воздействие на реальные тексты) и фиксацию и углубление своеобразия (каждая из культур испытывает потребность в партнере диалога, поскольку он «другой»). При этом образ некоторой культуры, зафиксированный в сознании ее партнера как своеобразный и «странный», затем весьма часто импортируется самой этой культурой и становится ее точкой зрения на самое себя, идеальной моделью для автоконструирования. Происходит обмен не только текстами, но и кодами.

Триединая модель культуры осуществляет полный рабочий цикл, когда некоторые тексты, транслированные из передающей культуры в принимающую, претерпевают в последней трансформацию в процессе перекодирования, а затем ретранслируются в исходную культуру, которая воспринимает их, снова трансформируя, как долгожданное и внутренне необходимое ей «новое слово». В качестве примеров можно было бы привести трансляцию эллинистических текстов в арабскую культуру и ретрансляцию текстов арабской культуры в европейскую в эпоху позднего средневековья и Ренессанса. Аналогичен пример массового импорта западноевропейских текстов русской культурой XVIII — нач. XIX вв. и обратной волны в эпоху Достоевского, Толстого и Чехова. Изучение подобных циклов таит значительно больший историко-литературный интерес, чем изучение отдельных, разрозненных фактов «заимствований».

В заключение следует отметить, что культура представляет собой исключительно сложное и многоуровневое явление, и границы ее как некоей коллективной личности на разных уровнях располагаются по-разному. Ценностные характеристики на раз-

⁵ Ж.-Ж. Руссо. Эмиль, или о воспитании. СПб., 1913, с. 12.

ных уровнях могут также не совпадать. Это придает процессу культурной взаимности чрезвычайную причудливость: интенсивный на одном уровне, он может быть полностью остановленным на другом.

Изоморфизм предлагаемой модели для всех типов культур (= текстов) от микроструктуры отдельной личности до глобальной культуры человечества и то, что аналогичные процессы мы можем наблюдать и внутри отдельного — самого малого — текста, и между наиболее общими группами текстов, позволяет рассматривать типологическое описание текстов и их групп, с одной стороны, и описание процессов взаимодействия, обмена текстами, текстовых и межкультурных коммуникаций, — с другой, как принципиально однотипные задачи.

Это и определяет состав настоящего сборника.

Ю. М. Лотман

ПРОЦЕСС ПЕРЕВОДА И НЕКОТОРЫЕ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ПЕРЕВОДОВЕДЕНИЯ

П. Х. Торон

Неудачи в области машинного перевода свидетельствуют о том, что «невозможно добиться математической строгости, не зная истинной математической природы величин, с которыми приходится иметь дело».¹ В исследованиях по разным проблемам перевода и переводческой деятельности пока еще много спорного, слишком часто нельзя говорить о научной строгости. Наука о переводе, переводоведение находится в стадии возникновения и самоутверждения, отдельные вопросы перевода рассматриваются еще в рамках отдельных наук. Методологически же очень важно унифицировать разные подходы в самостоятельную дисциплину, «для которой теории перевода в рамках отдельных наук будут, в лучшем случае, лишь отправными точками».²

Механическое перенесение методов разных наук в переводческую проблематику не позволяет создавать переводоведение через обобщение данных, полученных при помощи этих методов. Поэтому переводоведение должно строиться дедуктивно, давать некоторое (более или менее полное) описание своего объекта, которое проверяется и корректируется на эмпирическом материале. Такой подход сопровождается некоторым неизбежным упрощением, связанным с любым описанием, но в процессе самоопределения переводоведения и других «синтетических» наук такой этап является необходимым.³ До последнего времени общими проблемами переводоведения наиболее продуктивно занимались представители лингвистической теории перевода, подчеркивающие значение лингвистических дисциплин в качестве основы переводоведения. Для Г. Егера это трансляционная лингвистика⁴, Л. С. Бархударов рассматривает переводоведение в рамках макролингвистики и прикладного языкознания⁵, называя его сопоставительной лингвистикой текста⁶, общая теория перевода А. Швейцера⁷ и теоретическое переводоведение В. Комиссарова⁸ также лингвистические дисциплины. И т. д., и т. д.

Хотя в таких исследованиях и пользуются примерами из художественного перевода, сами проблемы этого вида переводческой деятельности принципиально отделяются от переводоведческой проблематики. С одной стороны, это связано с мнением, что лингвистическая теория перевода рассматривает самые специфические стороны переводческой деятельности. Так, известный представитель лингвистической теории перевода Ю. Найда делит все теории перевода на три типа: **филологические** теории перевода занимаются художественными текстами в аспекте переводимости жанров и др. литературных качеств; **лингвистические** теории занимаются проблемами соотношения формы и содержания в языке и структурным сопоставлением языков; **социолингвистические** теории перевода рассматривают перевод как часть актуального процесса коммуникации.⁹ Легко убедиться, что основой основ и здесь является лингвистическая теория.

С другой стороны, все больше пишут о том, что решение вопросов перевода является одной из важнейших проблем теоретической лингвистики¹⁰. Лингвистические исследования стремятся к динамизму, к отказу от имманентности, к представлению языковой единицы в контексте. Сам контекст становится частью описания данной единицы и тем самым измеряемой величиной¹¹. Но даже в случае попыток выхода за пределы текста и лингвистика текста все же является достоверной лишь в анализе внутритекстовых связей. Конечно, каждый текст обладает некоторым «автономным текстовым значением»¹². Но такое значение не позволяет говорить об уникальности данного текста. Именно поэтому для переводоведения нельзя считать продуктивным только лингвистическое определение идеологичности и политичности текста¹³. Текст и его языковые элементы осмысляются на стыке внутри- и внетекстовых связей, т. е. анализу подлежит не только внетекстовая сфера в тексте, но и текст во внетекстовой сфере.

Расширяя рамки исследований и на речь, лингвисты понимают, что сам принцип построения языка, открытость его системы не позволяет описать язык до конца. Поэтому параллельно с перенесением формальных методов в область речи, сама речь стала многими (хотя и не всеми) лингвистами пониматься по-новому, т. е. от речи отделяется семантически непрогнозируемая сфера авторефлексии — художественная литература¹⁴. Современная лингвистическая поэтика также не может этого не учитывать, выделяя в качестве объекта исследования потенциальный поэтический уровень, подчиняющий себе все другие уровни текста¹⁵.

Узколингвистический подход не может претендовать на роль основного компонента переводоведения, так как не охватывает всего комплекса проблем перевода (отсюда и дискуссии между

«лингвистами» и «литераторами» в переводоведении). Единогласие между разными лингвистическими концепциями, а также между лингвистическими и литературоведческими подходами существует в одном вопросе — объектом переводоведения должен быть процесс перевода в его разных модификациях.

Нам кажется, что выделение процесса перевода в качестве объекта науки о переводе вполне правомерно, но по методологическим соображениям невозможно согласиться с мыслью о том, что переводоведение должно заниматься разными теоретическими моделями этого процесса (именно в таком дроблении переводоведения на разные модели упрекает Я. И. Рецкер А. Д. Швейцера и В. Н. Комиссарова)¹⁶. Более целесообразным представляется создание единой модели процесса перевода, позволяющей описать не только интерлингвистический, но и интралингвистический и интерсемиотический переводы. В лингвистическом плане пришли к такому же выводу И. И. Ревзин и В. Ю. Розенцвейг, утверждавшие, что «типы реализации процесса перевода, в том числе перевода точного, едины для всех видов текстов»¹⁷. Как нам представляется, объектом переводоведения должна быть виртуальная таксономическая модель процесса перевода. Таксономическая потому, что позволяет описать все принципиальные типы перевода. Виртуальная потому, что процесс перевода является всегда отношением между оригиналом и переводом, конкретная же актуализация модели связана, с одной стороны, со спецификой оригинала и целями перевода, с другой же стороны, она определена наличием творческой личности переводчика в процессе перевода. Такая модель должна становиться основой создания единого метаязыка переводоведения, так как позволяет избегать излишней оценочности. При помощи этой модели мы попытаемся ответить на вопрос, что происходит в процессе перевода, а не как переводить, так как «наука, стремящаяся описать перевод как процесс, должна быть не нормативной, а теоретической»¹⁸.

Не существует процесса перевода вообще, даже самая абстрактная его модель всегда является **отношением** между подлинником и переводом и не может строиться без учета общих структурных характеристик любого текста. В идеальном случае сам подлинник диктует оптимальный способ его перевода, ««адекватность» как предмет теории перевода включает в себя идеальную схему исходного оригинала, выступающую как обязательный регулирующий принцип и как рамки, в пределах которых действуют все остальные, более конкретные принципы»¹⁹. Так как процесс перевода протекает между двумя текстами, то и общая характеристика этого процесса должна вытекать из особенностей текста вообще²⁰.

Под текстом мы будем понимать не только некое графически зафиксированное сообщение, но сложное целое, находящееся на

пересечении вне- и внутритекстовых связей; только на основе их сопоставления можно говорить о понятии текста. В переводческой деятельности сливаются три уровня, различаемые в описании культуры: общеязыковое содержание текстов, текстовое содержание и функции текстов²¹. Именно в таком аспекте следует, видимо, понимать и Ж. Мунэна, утверждающего, что «филология является переводом», т. е. своего рода «послеизданием» текста и его «предизданием» для перевода²². Внутритекстовые связи позволяют выявить лишь то, что является предметом «стандартной поэтики и риторики»²³ и является только первым этапом анализа. Только внетекстовая информация позволяет на этом фоне определить специфические черты текста. Выявление соотношения нейтрального и специфического является одной из центральных проблем анализа текста, особенно в целях перевода²⁴.

Анализ незнакомого текста на иностранном языке предполагает «усвоение новых структур как содержания, так и выражения»²⁵. С одной стороны, это сопряжено с пониманием любого иноязычного языкового сообщения, связанного с конкретной действительностью (национально-культурная коннотация), с другой же стороны, например, «поэтическое сообщение направлено на себя. Оно предметом репрезентации имеет само себя»²⁶ (индивидуальная коннотация). Так мы подошли к проблеме, названной в свое время центральной для науки перевода²⁷, — соотношения планов содержания и выражения. Актуальность этой проблемы утверждается и в более новых работах, где ощущается неизбежность конфликта между оригиналом и переводом в виде конфликта двух логик, амбивалентности означающего и идентичности знака²⁸.

Различие планов выражения и содержания является основой понимания процесса перевода в виде двух взаимосвязанных процессов²⁹. Чаще всего говорится об изменении плана выражения и сохранении плана содержания³⁰. Подобный подход предполагает существование разных критериев анализа планов содержания и выражения, что, в свою очередь, затрудняет определение границ перевода³¹ и вынуждает исследователей искать компромисс между ними,³² т. е. ощущается необходимость более функционального подхода. Это приводит к стремлению структурировать планы содержания и выражения, и в итоге появляются утверждения типа: «... принцип передачи в переводе соотношения между содержанием и формой будет следующий: сохранять формы, несущие определенные семантические функции, и не добиваться сохранения языковых форм»³³. В основе подобных утверждений имплицитно лежит осознание факта, что планы выражения и содержания получают разное осмысление в зависимости от уровня их анализа, т. е. на уровне языка, внутри-

и внетекстовых связей они характеризуются по-разному³⁴. Так, уже в теории Л. Ельмслева планы содержания и выражения языка могут на более высоком уровне оказаться или в функции плана содержания (метасемиотика), или в функции плана выражения (коннотативная семиотика)³⁵. В переводческой деятельности важны и та, и другая. Конечно, планы содержания и выражения можно описать довольно строго на каждом возможном уровне, можно их анализировать отдельно³⁶, но такой анализ может всегда быть только **операциональным**, так как они «определены только по своей взаимной солидарности и ни один из них не может быть идентифицирован другим образом»³⁷, т. е. между ними установлены отношения взаимосвязанности и взаимозависимости. Ощущение этой взаимосвязанности приводит к более гибкому представлению обоих планов и в художественном произведении. Если уже из работ Л. Ельмслева вытекает мнение, что план выражения художественного произведения включает в себя и план выражения и план содержания языка, то под его планом содержания следует понимать художественную структуру произведения³⁸. Такое повышение функциональности анализа планов содержания и выражения привело некоторых исследователей к отказу от чрезмерного механицизма. Так, И. Ревзин отказался от разграничения перевода (без обращения к внеязыковой действительности) и интерпретации (обращение к внеязыковой действительности)³⁹, рассматривая в более поздней работе в рамках процесса перевода проблемы тождества денотата, тождества перифрастического смысла и близости категориального смысла (при этом категориальный смысл совпадает с понятием поэтической модели)⁴⁰.

Исходя из литературных текстов можно, таким образом, под **планом выражения** понимать конкретные формы актуализации художественной структуры данного текста. **План содержания** данного текста определяется его поэтической моделью. Понятие поэтической модели в связи с проблемами перевода было впервые рассмотрено и обосновано В. В. Ивановым, который определяет ее как «поэтическое значение, несводимое к значению подстрочника, потому что в поэтическую модель входит не только непосредственное содержание стихотворения, в какой-то мере поддающееся прозаическому пересказу, но и модель структуры стихотворения. Понимаемая таким образом поэтическая модель стихотворного текста является фактом литературы, а не психологии поэта или отдельных читателей»⁴¹. Поэтическая модель реализует не только семантическую структуру, но оказывается зависимой и от стилевых, жанровых, национально-культурных и исторических форм и традиций.

Только после понимания механизма соотношения обоих планов можно говорить о возможности адекватного перевода, можно понимать, почему высказывания, тождественные на уровне

языка, потеряют тождественность в рамках целого текста, а признание факта, что «если различаются формы, то априорно различается и семантическая эквивалентность»⁴², не ведет нас к отрицанию перевода вообще. Определение через отношения обоих планов функций (значимости) элементов⁴³ как плана содержания, так и плана выражения позволяет выделить одно из главных понятий переводоведения — понятие **доминанты** (доминантных отношений). Перевода без потерь не бывает. Поэтому в основе переводческой деятельности лежит «выбор того элемента, который считаешь наиболее важным в переводимом произведении»⁴⁴, т. е. объективный анализ текста, выделяющий доминанту как интегрирующую вершину иерархичного строения текста⁴⁵. Доминанта имеет вполне объективный характер и должна вытекать из произведения, а не из читательского (исследовательского) сознания или исторических условий, в чем и видел опасность теории «доминанты» В. М. Жирмунский⁴⁶. Выделение этого понятия необходимо для критики перевода, для определения метода перевода, на фоне доминанты осмысляются как пропущенные, так и измененные или добавленные элементы, устанавливаются их функции в структуре текста и соответствие поэтической модели.

В переводоведческих работах проблема доминантности понимается обычно в отрыве от поэтики. Без осмысления осталась схема И. Ревзина и В. Розенцвейга⁴⁷, в которой авторы пытались соединить классификацию по типу реализации (интерлинейный, буквальный, упрощающий, точный, адекватный, вольный) с классификацией по функции языка (деловая речь, сакральная речь, публицистическая речь, художественная речь). П. Ньюмарк берет в основу три типа текстов с устойчивыми доминантами — тексты, ориентированные на символ, симптом и сигнал⁴⁸. В основе классификации К. Райс лежат Бюлеровские типы функций языка (ориентированность на содержание, форму и обращение)⁴⁹, на основе которых она говорит в аспекте перевода об информативном, экспрессивном и оперативном типах текстов⁵⁰.

Относительно малая продуктивность подобных классификаций связана с чрезмерной имманентностью⁵¹ и лингвистичностью. На основе таких классификаций переводческая деятельность осмыляется не в рамках стилистики перевода, а лишь лингвистики перевода⁵². Они слишком абстрагированы от реального процесса перевода. Отрицая нормативность в переводоведении, авторы подобных классификаций на самом деле ее избегают не смогли. Такая основа не может обеспечить, например, достаточно гибкий анализ истории перевода.

В реальном процессе перевода доминанта отнюдь не зависит от типа исходного текста. Зависимость наблюдается лишь в идеальном процессе. Поэтому в первую очередь следует процесс перевода рассматривать как некоторые каналы переключения

произведения из одного языка (культуры) в другой и отделить его от каналов восприятия и осмысления перевода⁵³. Все принципиальные возможности перевода (перемещения доминанты) должны быть описаны в теоретической модели процесса перевода⁵⁴.

В первую очередь мы хотели бы разграничить понятия «этапности» и «процессуальности» в описании. Любой реальный процесс перевода проходит множество этапов, характер которых зависит от индивидуальности переводчика и специфики переводимого произведения. С точки зрения научного описания целесообразнее выделить два этапа: направленный на подлинник и направленный на перевод (читателя), анализ и синтез. Анализ и синтез мы понимаем в духе Б. И. Ярхо. «Анализ в готовом виде есть **описание**, и притом **описание**, стремящееся к полноте»⁵⁵. Мы уже говорили, что для перевода первостепенную роль играют доминантные отношения. На этапе синтеза и происходит выделение этих отношений⁵⁶, т. е. «анализ выясняет факты, синтез — отношения»⁵⁷.

В пользу такого бинарного описания говорит и эволюция взглядов такого видного переводоведа, как И. Левый. В более ранних работах он выделяет в процессе перевода 3 этапа: понимание, интерпретация и перевыражение подлинника⁵⁸. Неопределенность, связанную с таким рассмотрением⁵⁹, он преодолел в одной из последних работ, где он выделяет только два этапа: **рецептивный**, подразумевающий понимание оригинала, и **генетический**, подразумевающий создание эквивалента⁶⁰.

Три этапа перевода выделяют Ю. Найда и его последователи: **анализ** (сведение оригинала к ядерным конструкциям); **переключение** (перенос значения на язык перевода на основе этих простейших структур); **изменение структуры** (порождение стилистически и семантически эквивалентного выражения в языке перевода)⁶¹. Не останавливаясь подробнее на его взглядах, хочется указать на нецелесообразность рассмотрения перевода на уровне глубинных структур⁶². Действительно, чем больше различаются языки (т. е. их поверхностные структуры), тем целесообразнее пользоваться семантическим анализом на уровне глубинных структур. Но, с другой стороны, чем более художественным является подлинник, тем необходимее учитывать поверхностную структуру, т. е. важнее не «что» передается, а «как» это делается⁶³. На фоне статичности описания Ю. Найда уже не удивляет высказывание о том, что стиль является по отношению к содержанию вторичным⁶⁴.

Для нас этапность — это прежде всего взаимозависимость анализа и синтеза, единство начала и конца⁶⁵ в процессе перевода, так как нет процесса вообще, есть процесс между двумя текстами.

Таким образом, в теоретической модели процесса перевода следует выделить два этапа: анализ и синтез. Кроме того, в процессе перевода единая структура художественного текста оказывается включенной в два типа процессов: план выражения **перекодируется** средствами другого языка и культуры в план выражения переводного текста, а план содержания **транспонируется** в план содержания перевода. Если перекодирование является преимущественно процессом лингвистическим и формальным, то транспонирование связано с пониманием содержательной структуры текста, поэтической модели и является преимущественно процессом литературно-художественным. В методологическом плане, а также в случае адекватного перевода, следует говорить о взаимосвязанности этих процессов. Но переводческая практика (особенно историческая) вынуждает эти процессы рассматривать и отдельно, т. е. следует говорить об **операциональной** автономности процессов транспонирования и перекодирования.

Основой модели процесса перевода являются, следовательно, два процесса, которые проходят два этапа. Исходя из сопоставления «этапности» и «процессуальности», можно выделить основные типы перевода. Идеальной реализацией процесса перевода является **адекватный** перевод. В случае адекватности можно сказать, что транспонирование и перекодирование проходят этапы анализа и синтеза, сохраняя при этом особенности взаимосвязей. Из этого вытекает и возможность нескольких адекватных переводов одного подлинника, так как особенности взаимосвязей обоих планов можно сохранить при помощи разных средств.

Возможные реальные актуализации этой общей модели можно охарактеризовать следующим образом (на материале стихотворного перевода):

1. **Формальный (макростилистический)** перевод. Этот тип перевода исчерпывается аналитическим перекодированием, т. е. доминанта перевода лежит в плане выражения подлинника, который является основой и для воссоздания плана содержания. Перевод характеризуется в таком случае эквиметричностью, эквилинеарностью, точным соблюдением схем рифм и строфики.

2. **Точный** перевод является автономным аналитическим перекодированием, т. е. план выражения подлинника является не просто доминантным — им перевод и исчерпывается. Таким переводом является подстрочник, который еще только ждет серьезного отношения к себе.⁶⁶

3. **Языковой (микростилистический)** перевод является синтезирующим перекодированием с доминантой в плане выражения, на основе которого воссоздается план содержания. С этим переводом связываются понятия экзотизирующего, локализирующего, а также тропного переводов, т. е. главной целью является воссоздание средств выражения автора.

4. **Цитатный** перевод является автономным синтезирующим перекодированием, имея целью лексическую точность в рамках формальных ограничений. Примером может послужить буквальный перевод. При этом повторяем еще раз, что выделение актуализации модели процесса перевода лишено оценочности, об оценке можно говорить лишь в рамках каждого отдельного принципиального типа перевода.

5. **Тематический** перевод является аналитическим транспонированием с доминантой в плане содержания, из которого исчерпываются и данные о плане выражения. Подчинение плана выражения плану содержания приводит к передаче содержания в удобовоспринимаемой форме, применению т. н. чужой формы (например, рифмованный перевод верлибра).⁶⁷

6. **Описательный** перевод является автономным аналитическим транспонированием. Тут мы имеем дело с сознательным отказом от целостности художественного произведения, хотя в некоторых культурах этот тип перевода весьма традиционен. Пример — прозаическое переложение стихов.

7. **Экспрессивный** (или рецептивный) перевод является синтезирующим транспонированием с доминантой в плане содержания (т. е. из этого плана вытекают особенности плана выражения). В случае экспрессивного перевода можно говорить о перенационализации произведения, переделке содержания в целях сохранения экспрессивности. Совпадает с понятием динамической эквивалентности, т. е. все изменения оправдываются достижением соответствия предполагаемых реакций читателей оригинала и перевода.⁶⁸

8. **Вольный** перевод является автономным синтезирующим транспонированием, ограничиваясь свободной интерпретацией плана содержания подлинника и совпадая во многом со стихотворениями по мотивам, из . . . и т. п.

В итоге мы получили восемь принципиальных типов актуализации модели процесса перевода и объединяющий их всех «модельный» адекватный перевод. Кроме них можно, конечно, выделить еще и целый ряд переходных типов, так как «в процессе художественного перевода мы никогда не имеем дело с одним типом перевода».⁶⁹

Лингвистическое описание процесса перевода часто переносилось в анализ художественного перевода, но с точки зрения данной модели оно может играть лишь вспомогательную роль, вытекающую из указанного выше понимания планов содержания и выражения на разных уровнях. Поднимаясь выше языка, мы приближаемся к более обобщенной модели. В данной статье мы лишь указали на возможность этого иного подхода к процессу перевода, опираясь на материал стихотворного перевода. Преимуществом данного подхода является модельность определения разных типов перевода, т. е. это не просто набор каких-то

реально существующих типов перевода, а актуализация единой модели, так что можно построить даже таксономическое дерево.



Как нам кажется, изложенное понимание процесса перевода может быть продуктивным и в анализе интерсемиотического и интралингвистического перевода. Можно, например, на основе этой же модели анализировать отношения между текстами, поэтику чужого слова. Между отдельными актуализациями сохраняются те же отношения (т. е. сохраняется модельность), если мы заменим текст интекстом. Точному переводу будут в таком случае соответствовать цитата, центон, аппликация; формальному — пастиш, буриме; цитатному — перифраза, глосса; языковому — реминисценция, стилизация; описательному — парафраза; тематическому — антономазия, адаптация, иррадиация; вольному — аллюзия; экспрессивному — бурлеск, травести, кеннинг.⁷⁰

В аспекте художественного перевода такое модельное понимание разных типов перевода позволяет выработать более гибкие критерии анализа и оценки перевода, требовать большего внимания к творческой личности переводчика и осмыслить (особенно исторически) понятие культуры перевода.

ЛИТЕРАТУРА

- 1 П. А. М. Дирак. Лекции по квантовой теории поля. М., 1971, с. 28.
- 2 В. Н. Комиссаров. Слово о переводе. (Очерк лингвистического учения о переводе). М., 1973, с. 7.
- 3 Ср.: Р. Зарипов, Вяч. Иванов. Послесловие редакторов русского издания. — А. Моль. Теория информации и эстетическое восприятие. М., 1966, с. 335—348.
- 4 G. Jäger. Translation und Translationslinguistik. Halle (Saale), 1975, S. 74 и сл.
- 5 Л. С. Бархударов. Язык и перевод. Вопросы общей и частной теории перевода. М., 1975, с. 30, 45.
- 6 Л. С. Бархударов. Теория перевода как сопоставительная лингвистика текста. — В кн.: Теория перевода и научные основы подготовки пере-

- водчиков. Материалы всесоюзной научной конференции. Ч. 1. М., 1975, с. 6—7.
- ⁷ А. Д. Швейцер. Перевод и лингвистика. О газетно-информационном и военно-публицистическом переводе. М., 1973, с. 15—16.
- ⁸ В. Н. Комиссаров. Цит. соч., с. 24 и сл.
- ⁹ См. подробнее: E. Nida. A Framework for the Analysis and Evaluation of Theories of Translation. — Translation: Applications and Research. Ed. by R. W. Brislin. New York, Gardner Press, Inc., 1976, p. 66—79.
- ¹⁰ С. К. Шаумян, Ю. А. Шрейдер. О предмете и методе лингвистики. — Известия АН СССР. Серия литературы и языка. Т. XXXII, вып. 5. М., 1973, с. 437, Ср.: С. Н. Сыроваткин. Теория перевода в аспекте функциональной лингвосомиотики. Калинин, 1978, с. 3.
- ¹¹ См. В. Г. Ингве. Синтаксис и проблема многозначности. — Машинный перевод. Сб. статей. М., 1957, с. 282; Дж. Р. Ферс. Техника семантики. — Новое в лингвистике. Вып. II. М., 1962, с. 90; ср. понимание стихотворения как создание для него соответствующего контекста высказывания и мысль о том, что лишь «интерпретация стихотворения является завершением акта речи» в работе: N. and A. Kasher, *Speech Acts, Contexts and Valuable Ambiguities*. — *Pragmatics of Language and Literature*. Ed. by T. A. van Dijk. Amsterdam—Oxford, North-Holland Publishing Company; New York, American Elsevier Publishing Company, Inc., 1976, p. 79; ср. также списки текстового и экстратекстового контекстов: Э. Н. Энkvист. Параметры контекста. — В кн.: Новое в зарубежной лингвистике. Вып. IX. Лингвостилистика. М., 1980, с. 261—262.
- ¹² S. Nordin. *Interpretation and Method. Studies in the Explication of Literature*. Lund, 1978, p. 92.
- ¹³ P. Valerio. *The Virtues of Traducement: Sketch of a Theory of Translation*. — «Semiotica», 1976, vol. 18, No. 1, p. 10.
- ¹⁴ Ср. языковой анализ как сферу семиотики, речевой анализ как сферу семантики и надязыковой анализ текстов и художественных произведений как сферу метасемантики: Э. Бенвенист. Семиология языка. — В кн.: Э. Бенвенист. Общая лингвистика. М., 1974, с. 89.
- ¹⁵ В. П. Григорьев. Введение. — В кн.: Поэт и слово. Опыт словаря. М., 1973, с. 61—62.
- ¹⁶ Я. И. Редкер. Теория перевода и переводческая практика. Очерки лингвистической теории перевода. М., 1974, с. 6.
- ¹⁷ И. И. Ревзин, В. Ю. Розенцвейг. Основы общего и машинного перевода. М., 1964, с. 173.
- ¹⁸ Там же, с. 21. Ср. о значении модели для переводоведения в работе: Б. Г. Таирбеков. Философские проблемы науки о переводе (гносеологический анализ). Баку, 1974, с. 166—167.
- ¹⁹ М. П. Брандес. Информационно-регулятивная модель общей теории перевода. — В кн.: Теория перевода и научные основы подготовки переводчиков. Материалы всесоюзной научной конференции. Ч. 1. М., 1975, с. 17.
- ²⁰ Ср. понятие онтологии объекта: Р. К. Миньяр-Белоручев. Об объекте и предмете науки о переводе. — Там же, с. 49—50.
- ²¹ А. М. Пятигорский, Ю. М. Лотман. Текст и функция. — Ю. Лотман. Статьи по типологии культуры. Тарту, 1970, с. 73; ср. и понятие глобального распознавания текста в работе: Р. Г. Пиотровский. Текст, машина, человек. Л., 1975, с. 30—33.
- ²² G. Mounin. *Les problèmes théoriques de la traduction*. Paris, Gallimard, 1963, p. 242—243.
- ²³ A. Porovič. *Teória umeleckého prekladu. Aspekty textu a literárnej metakomunikácie*. Bratislava, 1975, s. 40.
- ²⁴ Именно на этом фоне следует понимать определение Ф. Мико: «Текст мы понимаем как результат речевой деятельности, содержащий как все»

- общие, так и редкие элементы». F. Mik o. Text a štýl. K problematike literárnej komunikácie. Bratislava, 1970, s. 15. Ср. мысль о том, что «необходимым условием достижения адекватности является умение отличить в подлиннике индивидуальное от стандартного, традиционного». Я. И. Рецкер. Задачи сопоставительного анализа переводов. — В кн.: Теория и критика перевода. Л., 1962, с. 45.
- ²⁵ Г. Г л я с о н. Введение в дескриптивную лингвистику. М., 1959, с. 38.
- ²⁶ С. Р. В а р т а з а р я н. От знака к образу. Ереван, 1973, с. 154; ср. и семантический и семиотический способы означивания: Э. Бенвенист. Цит. соч., с. 87—88.
- ²⁷ Н. J. Störig. Einleitung. — Das Problem des Übersetzens. Hrsg. von H. J. Störig. Stuttgart, 1963, S. XXI—XXII.
- ²⁸ Н. Meschonnic. Pour la poétique. 2. Epistémologie de l'écriture. Poétique de la traduction. Paris, Gallimard, 1973, p. 365.
- ²⁹ R. Jakobson. On linguistic aspects of translation. — R. Jakobson. Selected writings. 2. Word and language. The Hague—Paris, 1971, p. 262. См. также: А. Н. Сильников. Передача информации и переводимость. — Система и уровни языка. М., 1969, с. 221—232.
- ³⁰ Ср., напр.: «... перевод есть трансформация языкового сообщения в плане выражения при сохранении неизменности (с заданной степенью точности) плана содержания». Ю. В. В а н н и к о в. К обоснованию общей модели перевода. — Теория перевода и научные основы подготовки переводчиков. Ч. 1. М., 1975, с. 19.
- ³¹ См. напр.: A. Lefevere. Translating Poetry. Seven Strategies and a Blueprint. Assen—Amsterdam, Van Gorcum, 1975.
- ³² Напр.: L. Robel. Problèmes théoriques de la traduction de la poésie russe en français. — «Revue des études slaves», 1968, t. 47, p. 125.
- ³³ И. Л е в ы й. Искусство перевода. М., 1974, с. 53.
- ³⁴ См. о применении понятия длины контекста: М. Г а с п а р о в. Брюсов и буквализм. (По неизданным материалам к переводу «Энеиды»). — Мастерство перевода. Сб. 8. М., 1971, с. 101. Ср. также: «... Теория текста является комплексной абстракцией текста, исчерпывающей прежде всего тематический план, но включающая в себя и языковой план, правда, без обязанности его отдельно исследовать, с правом лишь ссылаться на него всегда настолько, насколько это необходимо для выявления особенностей текста» (Ф. Мико. Цит. соч., с. 15).
- ³⁵ См.: Л. Е л ь м с л е в. Прологомены к теории языка. — Новое в лингвистике. 1. М., 1960, с. 369. Ср. развитие этих идей в работе: Р. Б а р т. Основы семиологии. — Структурализм: «за» и «против». Сб. статей. М., 1975, с. 158—160. По Ю. С. Степанову, язык служит планом выражения для стилистики, стилистика — для семиологии. Ю. С. С т е п а н о в. Семиотика. М., 1971, с. 97.
- ³⁶ Ср.: «Элементы стихотворения являются формой относительно каждого другого элемента, и содержанием относительно внешнего мира». D. R o b e r t s o n. The Dichotomy of Form and Content. — «College English», 1967, vol. 28, No. 4, p. 277; по С. К. Шаумяну же, абстрагируясь от плана выражения, план содержания совпадает с ситуацией: С. К. Ш а у м я н. Аппликативная грамматика как семантическая теория естественных языков. М., 1974, с. 129.
- ³⁷ Л. Е л ь м с л е в. Цит. соч., с. 318.
- ³⁸ См.: W. O. Hendricks. Style and the Semiolinguistic Structure of Literary Discourse. — W. O. Hendricks. Grammars of Style and Styles of Grammar. Amsterdam—New York—Oxford. North-Holland Publishing Company, 1976. p. 6. Ср.: «Основная особенность поэтического языка как особой языковой функции как раз в том и заключается, что это «более широкое» или «более далекое» содержание не имеет своей собственной раздельной звуковой формы, а пользуется вместо нее формой другого, буквально понимаемого содержания». (Г. О. В и н о к у р.

Понятие поэтического языка. — Г. О. Винокур. Избранные работы по русскому языку. М., 1959, с. 390).

- ³⁹ И. И. Ревзин, В. Ю. Розенцвейг. Цит. соч., с. 56—64.
- ⁴⁰ И. И. Ревзин. Современная структурная лингвистика. Проблемы и методы. М., 1977, с. 241. Ср. эту триаду с т. н. «третьими темами» в анализе обоих планов: Д. Лихачев. Принцип историзма в изучении единства содержания и формы литературного произведения. — «Русская литература», 1965, № 1, с. 24.
- ⁴¹ Вяч. Вс. Иванов. Лингвистические вопросы стихотворного перевода. — Труды института ТМ и ВТ АН СССР. Вып. II. М., 1961, с. 370. См. и ук. соч. И. И. Ревзина.
- ⁴² W. Winter. Impossibilities of Translation. — *The Craft and Context of Translation*. Austin, 1961, p. 70.
- ⁴³ Именно эти функции определяют специфику текста, являясь «кодом, различающимся у каждого поэта» (S. Subotin. *Nekoliko problema prevodnja poezije*. — «Umjetnost riječi», 1962, No. 1—2, s. 74—75).
- ⁴⁴ В. Брюсов. Фиалки в тигеле. — В. Брюсов. Собр. соч. в семи томах. Т. VI. М., 1975, с. 106.
- ⁴⁵ «Доминанту можно определить как фокусирующий компонент художественного произведения: она управляет, определяет и трансформирует остальные компоненты. Доминанта обеспечивает интегрированность структуры» (Р. О. Якобсон. Доминанта. — Хрестоматия по теоретическому литературоведению. Сост. И. Чернов. Тарту, 1976, с. 56).
- ⁴⁶ В. Жирмунский. Вокруг «Поэтики» Олояза. — В кн.: В. Жирмунский. Вопросы теории литературы. Статьи 1916—1926. Л., 1928, с. 356.
- ⁴⁷ См. цит. соч., с. 175—177.
- ⁴⁸ P. Newmark. An Approach to Translation. — «Babel», 1973, vol. XIX, No. 1, p. 3.
- ⁴⁹ K. Reiß. Möglichkeiten und Grenzen der Übersetzungskritik. Kategorien und Kriterien für eine sachgerechte Beurteilung von Übersetzungen. München, Max Hueber Verlag, 1978.
- ⁵⁰ K. Reiß. Anwendbarkeit der Texttypologie mit besonderer Berücksichtigung der Sachprosa. — *Acta Jutlandica*. LII. Humanities Series. 54. Stand und Möglichkeiten der Übersetzungswissenschaft. Hrsg. von K. Gomard und S.-O. Poulsen. Aarhus, 1978, S. 28.
- ⁵¹ Ср. мысль о том, что «причины относительной неопределенности и неопределимости понятия эквивалентности лежат отчасти в специфике текста, отчасти — переводчика, отчасти — адресата» (W. Wilss. *Methodische Aspekte des Übersetzungsprozesses*. — Там же, с. 17).
- ⁵² Ср.: Ф. Мико. Стилистика и теория перевода специального текста. — «Slavica Slovaca», 1973, roč. 8, č. 3, s. 266.
- ⁵³ См. подробнее: П. Х. Тороп. Культура и перевод. — В кн.: Вторичные моделирующие системы. Тарту, 1979, с. 48—50.
- ⁵⁴ О близком нашему описанию процесса перевода см.: W. Wilss. *Übersetzungswissenschaft. Probleme und Methoden*. Stuttgart. Ernst Klett, 1977, S. 96—98.
- ⁵⁵ Б. И. Ярхо. Методология точного литературоведения (набросок плана). (Отрывки). — Труды по знаковым системам. IV. Тарту, 1969, с. 521.
- ⁵⁶ Ср.: «Синтезирование есть прежде всего борьба с множественностью впечатлений. Человек старается постигнуть «суть», выделить из бесчисленной массы «главное» и отбросить «второстепенное.» (Там же, с. 522).
- ⁵⁷ Там же, с. 523.
- ⁵⁸ J. Levý. *Umění překladu*. Praha, 1963; русское изд.: И. Левый. Искусство перевода. М., 1974, с. 59.
- ⁵⁹ Б. Илек. Вклад Иржи Левого. — В кн.: Мастерство перевода. 1969. М., 1970, с. 400.
- ⁶⁰ J. Levý. *Geneze a recepce literárního díla*. — J. Levý. *Bude literární věda exaktní vědou?* Praha, 1971, s. 86.

- ⁶¹ Ю. Найда. Наука перевода. — «Вопросы языкознания», 1970, № 4, с. 7—12; более подробно см.: E. A. Nida and Ch. R. Taber. *The Theory and Practice of Translation*. Leiden, 1969.
- ⁶² Ср. верный, с нашей т. зр., анализ концепции Ю. Найды в работе: А. Д. Швейцер. Перевод и лингвистика. О газетно-информационном и военно-публицистическом переводе. М., 1973, с. 42—43.
- ⁶³ Ср. O. A. Wojtasiewicz. *Struktury powierzchniowe i głębokie z punktu widzenia techniki przekładu*. — *Poetyka i stylistyka słowiańska*. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk, 1973, s. 151.
- ⁶⁴ E. A. Nida and Ch. R. Taber. *Op. cit.*, p. 13; см. и: E. A. Nida. *Semantic Components*. — «Babel», 1962, vol. 8, No. 4.
- ⁶⁵ Ср.: А. А. Леонтьев. Высказывание как предмет лингвистики, психолингвистики и теории коммуникации. — *Синтаксис текста*. М., 1979, с. 27—28.
- ⁶⁶ См. о необходимости включения понятия подстрочника в науку перевода в работе: Г. Ванечкова. Подстрочник — посредник между автором и переводчиком. — «Ceskoslovenská rusistika», 1978, roč. XXIII, č. 1, s. 10—14.
- ⁶⁷ Ср. понятия подражающей, аналогичной, чужой форм и формы, воспроизводящей содержание, в работе: J. Holmes. *Forms of Verse Translation and the Translation of Verse Form*. — «Babel», 1969, vol. 15, No. 4, p. 195—201.
- ⁶⁸ E. A. Nida and Ch. R. Taber. *Op. cit.*, p. 23.
- ⁶⁹ W. Soliński. *Próba poetyki przekładu artystycznego*. («Pociągi pod specjalnym nadzorem» В. Hrabala). — *Litteraria*. VII. Wrocław, 1975.
- ⁷⁰ Подробнее проблемы поэтики чужого слова изложены: П. Х. Гороп. Проблема интекста. — *Труды по знаковым системам*. XIV. Тарту, 1982.

НОВЫЕ МЕТОДИКИ СТАТИСТИЧЕСКОГО АНАЛИЗА НАРРАТИВНО-ЦИФРОВОГО МАТЕРИАЛА ДРЕВНЕЙ ИСТОРИИ

М. М. Постников, А. Т. Фоменко

Введение

Зимой 1974 г. первый из авторов настоящей статьи прочитал группе сотрудников мех.-матем. ф-та МГУ 50-часовой курс лекций, посвященный обзору известных концепций Н. А. Морозова (см. [1]), касающихся достоверности традиционной хронологии истории Европы и Средиземноморья. Это вновь привлекло внимание к идеям Морозова и послужило толчком к их интенсивной разработке по многим направлениям. Некоторые итоги этой работы, относящиеся, главным образом, к новым результатам математико-статистического характера, которые могут быть сформулированы в более или менее формальных терминах, были освещены в нашем препринте [10]. Дальнейшее их развитие и существенное преобразование было впоследствии осуществлено А. Т. Фоменко. Настоящая статья в основном является воспроизведением препринта [10] с учетом новых результатов Фоменко, которые из-за недостатка места, к сожалению, лишь кратко описаны. Более углубленную их трактовку см. в [11].

Также, как и в [10], в этой статье излагаются только методики и получающиеся на их основе статистические факты. Никаких содержательных хронографических выводов из них, как правило, не делается.

§ 1. Две идеи Морозова

В этом вводном параграфе вкратце рассматриваются две идеи Морозова, не получившие пока развития, которого они заслуживают, но все же позволившие выяснить ряд интересных обстоятельств. (В [10] была рассмотрена еще одна идея Морозова, но до сих пор она никакого развития не получила).

1. Статистика древних затмений

Идея использовать имеющиеся в древних документах сообщения о затмениях Солнца и Луны для датировки этих документов появилась еще в XVI веке и с тех пор непрерывно эксплуатировалась хронологами и астрономами. См., напр. [2]. Однако астрономические соображения обычно комбинировались при этом со всем комплексом имеющейся у историков информации, и поэтому лишались надежности и определенности чисто астрономических данных. Морозов предложил методику непредвзятого астрономического датирования, состоящую в том, что из текста извлекаются характеристики затмения и на основе астрономических таблиц чисто механически выписываются даты всех затмений с этими характеристиками. Непредвзятость отражается в том, что не обращается внимания ни на какую «внеастрономическую» информацию. Это четко выделяет астрономический субстрат проблемы и препятствует прикрытию авторитетом астрономии спорных хронологических ситуаций, когда датировка документа неоднозначна.

Морозов изучил все затмения, которые хронологами были использованы для целей датировки (см. [3]) и обнаружил, что весьма часто астрономические данные документа (даже когда они предлагают на выбор целый спектр дат) отрицают наличие затмения в период, к которому традиционная хронология относит документ (см. ниже затмения групп 3 и 4). Впрочем, этот феномен хронологам-астрономам был известен и они отыскивали затмения, лишь частично удовлетворяющие описанию, а когда и это не удавалось — попросту игнорировали документ (для хронологических выводов). Морозов был первый, кто систематически изучил это явление и придал ему серьезное значение. Здесь мы лишь дополним анализ Морозова несколькими простыми замечаниями о закономерностях распределения древних затмений по времени.

Всего в [3] рассмотрено 89 затмений (от IV века до н. э. до VI века н. э.); но в 10 случаях сообщения об этих затмениях совершенно неудовлетворительны (в половине случаев даже неясно, идет ли речь о затмении, а не, скажем, о каком-то метеорологическом явлении) и поэтому исследованию подлежат только 79 затмений. Эти затмения естественным образом распадаются на 4 группы.

1 группа. (16 затмений). Описания этих затмений позволяют найти единственное затмение, им удовлетворяющее, причем дата затмения совпадает с датой, даваемой традиционной хронологией (мы будем впредь называть такие даты «традиционными»). Здесь астрономия, безусловно, подтверждает традиционные даты.

2 группа. (23 затмения). Имеющемуся в документе описанию удовлетворяет много затмений, и среди этих затмений имеется

затмение с традиционной датой. Во всех таких случаях хронологи утверждают, что «астрономия подтвердила традиционную хронологию», однако на самом деле здесь астрономия лишь не опровергает ее.

3 группа. (30 затмений). Подобно группе 2 имеется много астрономических решений, но ни одно из них не приходится на традиционную дату. Здесь астрономия опровергает традиционную хронологию, ничего взамен не предлагая.

4 группа. (10 затмений). Подобно затмениям группы I источник однозначно характеризует затмение, но астрономическая дата затмения оказывается значительно (на несколько столетий!) более поздней. Здесь астрономия не только опровергает традиционную хронологию, но и указывает на позднее происхождение документа. К числу этих затмений принадлежит, в частности, описанное Фукидидом в «Истории Пелопоннесской войны» солнечное затмение (сцепленное с двумя другими затмениями), происшедшее в начале войны. Оказывается, что за последние 3 тыс. лет описанию Фукидида удовлетворяет единственное затмение Солнца, происшедшее 2 августа 1133 г. н. э.

В отношении затмений групп 3 и 4 традиционные хронологи меняли их характеристики (скажем, вместо июньского затмения предлагали сентябрьское или вместо утреннего вечернее), что переводило их в группу 2. Например, за описанное Фукидидом затмение традиционно принимается затмение 3 августа 431 года до н. э., хотя это затмение было частным, а Фукидид описывает полное затмение.

Самой интересной закономерностью нашего распределения затмений по группам 1—4 является тот факт, что все затмения группы 1 произошли после середины IV в. н. э. Поэтому целесообразно отдельно сосчитать затмения, происходившие до середины IV в. н. э. и после нее (до VI века включительно).

Таблица числа затмений

Группа	До середины IV в. н. э.		После середины IV в. н. э.	
	число	процент	число	процент
1	0	0%	16	57%
2	13	25%	10	35%
3	29	57%	1	4%
4	9	18%	1	4%
Всего	51	100%	28	100%

Проценты даны с округлением

Таким образом, ни одно затмение до середины IV века не подтверждается астрономией и 75% традиционных дат ею условно опровергаются. Напротив, после середины IV века лишь 2 затмения (8%) имеют традиционные даты, отвергаемые астрономией. Стоит также заметить, что на интервале от середины IV в. н. э. до VI в. н. э. согласие с традиционной хронологией основывается на весьма малом числе затмений и потому статистически мало значимо.

Неожиданным образом с этой статистикой перекликаются результаты современного астронома Р. Ньютона (см., напр. [4]), на прямую связь которых с полученными выше результатами обратил внимание Фоменко. Ньютон исследовал зависимость от времени известной в теории движения Луны функции $D''(T)$. Он основывался на статистическом анализе древних затмений, датированных по традиционной хронологии (вступающей, напомним, в отношении затмений до IV века в противоречие с астрономическими данными для затмений групп 3 и 4) и показал, что: а) до IV—V веков н. э. D'' близко к нулю; б) с V века начинается стремительное (на порядок!) падение D'' ; в) в IX—X веках значение D'' стабилизируется на современном уровне. По мнению Ньютона (и мы не видим причины его оспаривать) «такие изменения в поведении D'' , и — на такие величины, невозможно объяснить на основании современных геофизических теорий». Поэтому Ньютон выдвинул предположение о наличии в системе Земля-Луна каких-то негравитационных (!) взаимодействий (никак более не проявляющихся). Если же в соответствии со сказанным выше передвинуть античные затмения на астрономически обусловленные средневековые даты, то, как показал Фоменко, использовавший методику Ньютона и выполнивший соответствующий пересчет D'' , скачок в поведении $D''(T)$ исчезает и, тем самым, отпадает нужда в постулировании каких-либо негравитационных взаимодействий.

2. Проблема авторского инварианта

В настоящее время в лингвистике общим местом стало использование статистических методов (см., напр. [5]), но мало кто знает, что одним из пионеров этого направления был Морозов, который в 1915 г. предложил (см. [6]) изучать статистические закономерности распределения отдельных служебных слов (например, предлога «в»), что резко отличило его подход от предыдущих работ на подобные темы, в которых, напротив, развивалась так называемая «стилеметрия», т. е. исследовалось употребление редких слов и синтагм (что влекло к субъективизму в выводах, поскольку не позволяло применить статистические методы). Однако использованные Морозовым выборки были со-

вершенно недостаточны по объему (пять тысяч слов), что вызвало справедливую критику А. А. Маркова (см. [7]), который выразил мнение, что при больших объемах выборки все результаты должны нивелироваться и «будут колебаться около среднего числа, подчиняясь общим законам языка». В предварительном порядке (т. е. на небольших объемах выборки) это мнение Маркова в отношении глаголов, наречий, союзов и ряда явлений синтаксиса, было в основном подтверждено (см. напр. [5], стр. 14, 15), но вопрос об универсальности утверждаемого Марковым эффекта нивелировки остался открытым.

По предложению А. Т. Фоменко этот вопрос был экспериментально исследован В. П. Марковой-Фоменко и Т. Г. Фоменко. Для проведения эксперимента был составлен список из 100 писателей, обладающих достаточно большими текстами; затем с помощью датчика случайных чисел были случайным образом выбраны 19 авторов: М. Д. Чулков, Н. И. Новиков, Д. И. Фонвизин, А. Н. Радищев, Н. М. Карамзин, И. А. Крылов, Н. В. Гоголь, А. И. Герцен, И. А. Гончаров, И. С. Тургенев, Л. Н. Толстой, А. М. Горький, И. А. Бунин, К. А. Федин, Л. М. Леонов, А. А. Фадеев, Ф. М. Достоевский, М. Е. Салтыков-Щедрин, Н. С. Лесков. Каждый из этих авторов был представлен набором всех основных сочинений, расположенных в хронологическом порядке.

Размер начальной порции (пробы) составлял 2 тыс. слов. Выборка производилась через каждые 60 страниц стандартного книжного текста. Затем размер порции последовательно увеличивался до 4, 8, 16 тысяч слов и прослеживалось поведение следующих лингвистических параметров: 1) длина предложений, 2) длина слов, 3) частота употребления служебных слов, 4) частота прилагательных, 5) частота существительных, 6) частота глаголов, 7) частота предлога «в», 8) частота частицы «не».

Оказалось, что все эти параметры за исключением параметра № 3 при росте порции не стабилизируются и разброс их значений для одного автора сравним с их значениями для других авторов (так что, в частности, в отношении предлога «в» Марков оказался прав, а Морозов ошибся), а если эффект стабилизации имеет место, то предельные значения параметров для разных авторов перепутываются, не позволяя их различать. Замечательным исключением является параметр № 3 (частота употребления всех служебных слов). При величине порции в 16 тыс. слов процентное содержание служебных слов для каждого автора оказалось приблизительно одинаковым, а его отклонение от среднего значения по всем авторам, как правило, значительно больше колебаний внутри произведений одного автора. На этом основании это процентное содержание Фоменко называет авторским инвариантом, имея в виду, что этот параметр постоянен (в пределе) внутри произведений одного автора и, как правило, принимает существенно разные значения для разных

авторов. Этот инвариант может служить для атрибуции неизвестных произведений и для обнаружения плагиата, хотя и с определенной осторожностью, поскольку априори возможны, — и на самом деле наблюдаются, — авторы с очень близкими значениями этого параметра (этим свойством обладают, в частности, Леонов и Фадеев), и вместе с тем, параметр № 3 может зависеть от вида произведения (например, для произведений Чехова, — пока это единственный случай, — авторский инвариант имеет два близких, но определенно различных значения: одно для мелких вещей и другое — для крупных).

Главным выводом здесь является совершенно нетривиальное (и опровергающее мнение Маркова) утверждение о существовании в русском языке хотя бы одного авторского инварианта. Правдоподобно поэтому предположение, что аналогичный авторский инвариант должен существовать и для других языков (хотя он вполне может быть совсем иным). Здесь необходим длительный систематический поиск.

Для историографических целей нужен авторский инвариант для латинского и греческого языков. Он позволит проверить, например, принадлежность диалогов Платона одному лицу (факт, оспариваемый почти всеми специалистами по Платону) и решить аналогичный вопрос в отношении «Илиады» и «Одиссеи» (считается, что последний вопрос положительно решен проделанным в Америке исследованием на ЭВМ, показавшим определенное ритмическое единство обеих поэм, но подробности этих исследований нам неизвестны, и, во всяком случае, любые дополнительные подтверждения здесь были бы очень интересны).

§ 2. Параллельные места и общие имена

В этом параграфе излагаются новые, неизвестные Морозову методики, опирающиеся на некоторые простые соображения, предложенные А. С. Мищенко.

1. Описание методики

Пусть нам дана последовательность текстов, расположенных в хронологическом порядке (возможно только предполагаемом) и объединенных общими ссылками и взаимными цитатами. Чтобы не предрешать направления цитирования, будем называть общие фрагменты текстов «параллельными местами». Все тексты предполагаются занумерованными в их относительном порядке (более ранний текст имеет меньший номер); абсолютным же местом текстов на оси времени мы интересоваться не будем. Для любых двух текстов X и Y мы обозначим через $p(X, Y)$ число фрагментов из X , параллельных фрагментов из Y (при $X=Y$ условно

полагаем $p(X, X) = 0$). Расположив упорядоченные тексты по горизонтальной оси, фиксировав X , отложив по вертикали для каждого Y число $p(X, Y)$ и соединив полученные точки ломаной линией, мы получим график, который мы будем называть частотным графиком текста X , а соответствующую функцию (сопоставляющую каждому Y число $p(X, Y)$) — частотной функцией этого текста. Матрицу же, состоящую из чисел $p(X, Y)$, мы будем называть частотной матрицей данной последовательности текстов. Эта матрица имеет K строк и K столбцов, где K — общее число текстов. Она, вообще говоря, несимметрична, т. к. тексты могут содержать повторяющиеся фрагменты.

Можно ли теоретически предсказать строение этой матрицы? Для этого нужна некоторая априорная модель поведения цитаторов. Простейшая модель, предложенная Мищенко, состоит в том, что чаще цитируются тексты, близкие по времени к цитатору, а более отдаленные тексты цитируются реже. В этой модели частотный график каждого текста X должен иметь горбы-максимумы слева и справа от текста X (по условию, в самой точке X график равен нулю). Конечно, для текстов, расположенных в начале последовательности, имеется только левый горб, а расположенных в конце, — только правый горб. Реальные графики отклоняются, конечно, от этой теоретической схемы. Например, особо авторитетный текст будет цитироваться ненормально долго. Но если частотные графики «в среднем» будут хотя бы качественно похожи на теоретические, то это будет подтверждением как модели, так и хронологически правильного расположения текстов. Иное же поведение графиков будет указывать на неправильность либо модели, либо хронологии. Можно, конечно, достичь лучшего согласия теории с практикой за счет усложнения теоретической модели. В своей второй модели Мищенко относит каждому автору «коэффициент компилятивности» $c(X)$, измеряющий интенсивность, с которой он цитирует предшественников, и «коэффициент авторитетности» $a(X)$, измеряющий интенсивность, с которой его цитируют последователи, и полагает, что после учета этих коэффициентов $p(X, Y)$ зависит только от $T = X - Y$ и монотонно убывает при увеличении T . Эта модель детально обсуждена в [10].

2. Параллельные места библейских книг

Фоменко (при участии Мищенко) рассмотрел, в частности, последовательность библейских книг.

В результате многовековой деятельности теологов в Библии было обнаружено около 18 тыс. параллельных мест (они указаны на полях каждого полного издания Библии). Из 77 книг библейского канона историками более или менее точно датированы 55

книг; остальные 22 книги либо слабо связаны ссылками с остальными книгами (как, например, книги Маккавеев), либо не поддаются датированию (диапазон датировок, скажем, книги Притч простирается на восемь (!) веков). Расположив 55 библейских книг в их хронологической последовательности, Фоменко составил и изучил соответствующую частотную матрицу (размером 55×55). Оказалось, что почти все (а именно, 50 из 55) библейских книг удовлетворяют теоретической модели: большинство ссылок делается на близкие тексты и частота ссылок падает с удалением по времени. Произведенный Мищенко расчет усложненной модели подтвердил этот вывод: функция $e(T)$ оказалась монотонной. Это показывает, что традиционное упорядочение библейских книг в основном верно.

Из 5 «особых» книг три (кн. Иоила, Эсфирь и Екклесиаста) имеют малую амплитуду и их тип слабо выражен. Остальные две — это Апокалипсис и кн. Даниила (также, кстати сказать, являющаяся книгой апокалиптического характера).

Частотный график Апокалипсиса поразителен. Он имеет лишь один максимум при малых X (тогда как Апокалипсис имеет № 44), т. е. тождественен с графиками первых книг канона. Это может означать только одно: Апокалипсис стоит в традиционном списке не на своем месте; его истинное место — в начале списка.

Этот вывод Фоменко подкрепляет независимым наблюдением, касающимся характера цитирования Апокалипсиса новозаветными авторами.

Всего Апокалипсис содержит 394 стиха, а после вычерчивания параллельных мест остается 340 стихов. Из этих стихов другие авторы цитируют 167 стихов. При этом 150 стихов цитируются предшественниками (в основном ветхозаветными авторами), 44 стиха — более поздними авторами (новозаветными) и 27 стихов — обеими группами авторов. Таким образом, во-первых, почти половина Апокалипсиса заимствована из Ветхого Завета, что очень странно, ибо трудно понять, почему столь несамостоятельная книга получила столь широкую известность. Во-вторых, почти две трети новозаветных цитат из Апокалипсиса являются его заимствованиями из Ветхого Завета. Казалось бы это означает, что послеапокалиптические авторы пользовались Апокалипсисом как сборником ветхозаветных цитат. Однако, этому противоречит то, что их прямые цитаты из Ветхого Завета (минус Апокалипсис) существенно многочисленнее (порядка тысячи). Все трудности опадут, если мы поместим Апокалипсис в начале списка: цитат в Апокалипсисе не будет и, напротив, он окажется одним из самых цитируемых произведений. «Черезапокалиптические» же цитаты превратятся в наиболее ударные стихи Апокалипсиса, цитируемые как ветхозаветными, так и новозаветными авторами.

Стоит еще заметить, что в частотном графике Апокалипсиса одна точка (№ 34), соответствующая кн. Даниила, несколько портит общий вид, «выскакивая» вверх. Интересно, что имеется конкурирующая (более старая) датировка, согласно которой кн. Даниила одновременна остальным пророкам. Оказывается, что после сдвига кн. Даниила к другим пророкам ее частотный график приобретает теоретический вид, а в графике Апокалипсиса особенность исчезает.

3. Метод ономастограмм

История эволюции имен, несмотря на большое число исследований, занимавшихся этим вопросом, до сих пор еще не имела простых, надежных и наглядных методик исследования этой эволюции, пригодных для длительных промежутков времени. В этом пункте мы изложим одну такую методику, предложенную и разработанную Мищенко и Фоменко, и являющуюся вариантом общей методики частотных графиков, специально приспособленной для изучения эволюции имен. Мы проиллюстрируем ее на примере греческих имен, встречающихся в византийских текстах. В отличие от ситуации с библейским канонem, работа по составлению списка имен здесь ранее никем не была сделана и весь этот труд Мищенко и Фоменко пришлось выполнить самим.

Под «текстом» мы теперь будем понимать отдельное сочинение (или отрывок сочинения), освещающее некоторый отрезок истории Византии длительностью не менее столетия. «Шкалой текстов» мы назовем последовательность текстов, покрывающих всю историю Византии (с III по XV века н. э.). Все дальнейшее исследование будет относиться к некоторой конкретной шкале, построенной Фоменко. Эта шкала содержит 51 текст, начинаясь с книги Дексиппа Афинянина и кончаясь книгой Георгия Франдзы.

Для каждого текста X Мищенко и Фоменко составили список всех имен, хотя бы раз встречающихся в этом тексте. Каждое имя они занесли в список только один раз; сложные имена разбивались на составляющие. Пусть $P(X, Y)$ — число общих имен в текстах X и Y. Соответствующие частотные графики мы будем называть ономастограммами. Они были построены Мищенко и Фоменко с помощью Е. Т. Кузьменко.

Исследование большого запаса конкретных ономастограмм выявило тот важный и априори неочевидный факт, что близкие по времени ономастограммы имеют очень похожий общий ход (после сжатия или растяжения по вертикальной оси они приходят к практическому совпадению). Оказалось, что каждая эпоха имеет свой характерный вид ономастограмм, плавно меняющийся со временем. Это позволяет применить их для датирования текстов.

Пусть A и B — два текста с похожими ономастограммами. Это означает, что для любого текста X шкалы числа $p(A, X)$ и $p(B, X)$ близки (возможно, после умножения чисел $p(B, X)$ на один и тот же коэффициент пропорциональности; это обстоятельство не влияет на дальнейшую аргументацию и мы, — чтобы не загромождать рассуждения громоздкими оговорками, — будем его игнорировать). В частности, равенство $p(A, X) = p(B, X)$ будет иметь место, если пары текстов A, X и B, X имеют одинаковые (близкие) множества общих имен. В принципе, последняя ситуация может возникнуть и для разновременных текстов. Однако, если множества общих имен пар текстов A, X и B, X различны, совпадение чисел их элементов может произойти лишь по воле случая. Ясно, что для всех X это невозможно. Заметив, что различие множеств общих имен пар A, X и B, X означает малость множества общих имен тройки текстов A, B, X , мы получаем отсюда следующее правило датирования произвольного текста A :

Нужно среди текстов шкалы найти текст B (если он, конечно, существует; в противном случае методика не работает), имеющий ту же (с учетом возможного сжатия или растяжения по вертикали) ономастограмму, что и текст A . Если для каждого текста X шкалы множество общих имен тройки A, B, X мало по сравнению с множествами общих имен пар A, X и B, X , то текст A одновременен с текстом B . Тексты A и B , удовлетворяющие условиям этого критерия, мы будем называть ономастоподобными.

Существенно, что эта методика применима к любым текстам A , о расположении которых на оси времени априори ничего неизвестно. Если же текст A уже имеет в исторической науке датировку, то расхождение ее с датировкой текста B будет указывать на ложность этой датировки (при условии, конечно, что текст B датирован надежно).

4. Примеры

Фоменко применил описанную методику к датировке ряда церковных авторов. Получились следующие результаты:

1. «Церковная история» Евсевия Памфила (традиционная датировка — IV век) ономастоподобна (и, значит, одновременна) текстам Иоанна Дамаскина (720—730 гг.).

2. и 3. То же самое верно и для новозаветных Деяний Апостолов, а также для писем Нила Синайского (IV—V вв.). Здесь особенно любопытен тот факт, что почти все имена у Нила — это имена его корреспондентов (и, следовательно, современников).

4. Ономастограмма Исидора Пелусиота (V в.) хорошо согласуется (после сжатия в $\frac{3}{4}$ раза) с ономастограммой книги «О Никифоре» (792—828 гг.).

5. То же самое верно и для Евангелия от Матфея.

Фоменко обработал также некоторые античные тексты.

6. Список афинских архонтов (традиционные даты: 496—293 гг. до н. э.) имеет ономастограмму, согласующуюся с ономастограммой текстов Иоанна Кантакузена (1320—1356 гг.). Таким образом, список афинских архонтов использует имена людей XI—XIV веков н. э.

7. То же самое верно и для «Мифологической библиотеки» Аполлодора (содержащей более двух тысяч (!) имен).

8. «Греческая история» Ксенофонта (традиц. дата 411—362 гг. до н. э.) ономастоподобна (и, значит, одновременна) текстам Никиты Хониата (1186—1206 гг.). («Критерий троек» здесь был проверен Мищенко). Заметим, что традиционно Ксенофонт является непосредственным продолжателем Фукидида. В этой связи интересно, что даваемая астрономией (см. § 1) датировка Фукидида (начало XII века) непосредственно предшествует ономастической датировке Ксенофонта (конец XII века).

9 и 10. «Агезилай» Плутарха (традиц. дата 401—361 гг. до н. э.) ономастоподобен (и потому одновременен) текстам Евматия Макремволита (XII век), а его же «Александр» (традиц. дата 356—323 гг. до н. э.) — текстам Прокопия Кесарийского (VI век).

11. «Илиада» Гомера также ономастоподобна текстам Евматия Макремволита (что, заметим, отнюдь не означает, что Евматий является автором «Илиады» или хотя бы имеет к ней какое-нибудь персональное отношение).

Обратим внимание, что, таким образом, методика ономастограмм распределяет античных авторов по Средним векам по каким-то нетривиальным правилам (которые еще следует найти), а не относит их к эпохе Возрождения, как это делал Морозов.

§ 3. Династические параллелизмы

Одно из самых удивительных, и в то же время наиболее фундаментальных наблюдений Морозова состоит в обнаружении среди древних династий «параллельных» (изоморфных) пар. Еще в 1975—76 гг. Фоменко (при участии Мищенко) предпринял попытку создать объективную методику исследования этого феномена. В дальнейшем Фоменко создал иную методику, пригодную для анализа описаний любых исторических событий, получив, тем самым, новую целостную систему объективного статистического исследования нарративного материала истории. См. [11].

1. Династические потоки и их струи

О древних династиях до нас дошла очень разнородная информация, у разных авторов в зависимости от их симпатий или антипатий очень разная. Без особого преувеличения можно сказать, что единственное, в чем все хронисты, как правило, сходятся — это длительности правлений, поскольку они в максимальной степени идеологически, национально и эмоционально нейтральны. Хотя эти длительности также варьируются (из-за различия в методах счета лет, из-за ошибок при переписывании и т. д.), но все же можно полагать их наиболее надежным материалом для исследования.

В своей методике Фоменко под «династией» понимает последовательность фактических правителей какой-нибудь страны безотносительно к их титулатуре и родственным связям. Из-за наличия соправителей возникают трудности в расположении этих династов в ряд. Фоменко принимает простейший принцип упорядочения — по серединам периодов правлений, отмечая вместе с тем, что при необходимости можно пользоваться и другими способами упорядочения (на применимость методики это не влияет).

Последовательность чисел, выражающих длительности правлений династии, Фоменко называет династическим потоком, а ее подпоследовательности, получающиеся отбрасыванием тех или иных соправителей, — династическими струями. Таким образом, от струи требуется, чтобы она была монотонна, т. е. середины длительностей, входящих в струю правлений, монотонно возрастали, и чтобы она была полна, т. е. без пропусков и разрывов покрывала весь период, охваченный потоком (перекрытия допускаются). В реальных ситуациях по понятным причинам эти требования могут быть слегка нарушены; например, из рассказа хрониста может выпасть год междуцарствия или он может перепутать последовательность соседних кратковременных императоров. В своей первоначальной методике (описанной в [10]) Фоменко допускал поэтому определенную подготовку потоков перед их численным сравнением: пренебрежение незначительными пробелами, перестановки (не слишком частые) двух соседних правителей и т. п. Численное же сравнение он осуществлял, вычисляя некий показатель КРМ, предложенный Мищенко и являющийся несколько усовершенствованным средним арифметическим относительных уклонений чисел одного потока от чисел другого. Эффективность КРМ для различения независимых (т. е. являющихся описаниями заведомо различных династий) династических потоков была при этом обоснована лишь экспериментально. Однако более углубленный эксперимент (проведенный Фоменко уже после того как был сдан в печать препринт [10]) выявил недостаточность КРМ для четкого различения

пар зависимых и независимых описаний династий и желательность замены его другим, теоретически и экспериментально более обоснованным показателем. Такой показатель описан (в более общем виде) Фоменко в [11] и назван им вероятностью несоответствия династий (ВНД). Предложенный Фоменко довольно сложный алгоритм вычисления ВНД автоматически учитывает возможность ошибок хрониста и потому не требует предварительного препарирования сравниваемых потоков (оно осуществляется автоматически в процессе работы алгоритма).

Имеется еще одна причина нарушения четкой формальной картины. Она заключается в том, что очень часто трудно с определенностью установить время начала правления (например, считать ли его от момента фактического прихода к власти или от момента формальной интронизации), тогда как с концом правления обычно никаких трудностей нет. Это приводит к необходимости «раздвоения» правителя (или даже рассмотрения его в трех, — большее число на практике, к счастью, не появляется, — вариантах). Все эти варианты Фоменко включает в общий поток, требуя, конечно, чтобы ни одна струя не содержала двух различных вариантов одного и того же правления.

Обработав более 300 монографий, хроник, обзоров, хронологических таблиц и учебников, Фоменко изучил династические потоки у всех государств Европы, Средиземноморья, Ближнего Востока и Египта от 4000 г. до н. э. до 1800 г. н. э. Вычислительный эксперимент (в процессе которого было произведено сравнение примерно $15 \cdot 10^{11}$ последовательностей чисел) произведенный Фоменко (с помощью М. Замалетдинова и П. Пучкова) показал, что для заведомо зависимых династических потоков (описаний различными авторами одной и той же реальной династии) показатель ВНД не превышает 10^{-8} (часто падая до 10^{-12}). Для заведомо независимых же потоков показатель ВНД всегда не меньше чем 10^{-3} . Таким образом, налицо резкое различие (на пять порядков!) между парами зависимых и независимых династических потоков.

Следовательно, статистически достоверно можно утверждать, что если для двух династических описаний их ВНД не превосходит 10^{-8} , то эти описания относятся к одной и той же реальной династии, хотя бы они не имели больше ничего общего (что вполне может стать из-за идеологических, географических и лингвистических расхождений хронистов).

2. Методика анкет-кодов

Изучение (и сравнение) древних династий затрудняется, в частности, широким использованием их составителями разнообразных штампов и расхожих легенд, из-за чего биографии

даже вполне реальных личностей приобретают иногда полностью легендаризованный вид. С целью научиться вычленять из таких биографий их реальный субстрат и иметь возможность их объективно сравнивать, Фоменко на основе анализа колоссального биографического и агиографического материала составил таблицу, названную им анкет-кодом (АК), иерархически упорядочивающую факты биографии по мере уменьшения их инвариантности по отношению к субъективным оценкам и мнениям хронистов.

Анкет-код состоит из 34 пунктов, каждый из которых содержит несколько подпунктов (подробности см. в [11]) и два анкет-кода можно сравнивать пункт за пунктом, приписывая им определенные баллы. Это позволяет к любым двум последовательностям анкет-кодов применить методику вычисления ВНД (получающееся число можно назвать ВНАК — вероятностью несовпадения анкет-кодов) и, тем самым, объективно решать, скажем, вопрос о тождестве династий, описываемых в двух источниках.

Конечно, если для династий известны длительности правлений, то критерий по ВНД должен иметь приоритет. Однако, когда эти длительности неизвестны, критерий по анкет-кодам является его удобным заместителем. В случаях же, когда применимы оба критерия, опыт показывает, что они дают согласующиеся результаты.

Методика анкет-кодов применима не только к династиям, но, например, к описаниям достаточно долгих войн. В 1978—1979 гг. Фоменко провел обширный эксперимент по обнаружению близких анкет-кодов (т. е. заимствованных описаний) у различных исторических событий. В частности, было обнаружено, что

- а) осада Трои (традиц. дата ок. 1230 г. до н. э.);
- б) война с Тарквиниями в Риме (традиц. дата 509 г. до н. э.);
- в) готская война в Италии VI в. н. э. (традиц. дата 535—552 гг. н. э.)

имеют поразительно близкие анкет-коды. Впрочем, еще Грегоровиус замечал, что «Прокопий (автор, описывавший готскую войну. — Авт.) заимствует свои краски из «Илиады» ...» (см. [12], т. 1, стр. 339).

3. Глобальная хронологическая карта и общая методика обнаружения параллелизмов

Всю хронологическую и биографическую (в виде анкет-кодов) информацию, содержащуюся в традиционной истории Европы, Средиземноморья, Ближнего Востока и Египта от 4000 г. до н. э. до 1800 г. н. э. Фоменко изображает графически на плоскости в виде некоторой схемы, которую он называет глобальной хроно-

логической картой (ГХК). На горизонтальной оси времени Фоменко откладывает годы от 4000 г. до н. э. до 1800 г. н. э., а каждое событие изображает точкой (или отрезком), расположенной над его датой и сопровождаемой соответствующим анкет-кодом (условно изображенным). Одновременные события (в одной или разных странах) изображались при этом друг над другом в развертке по вертикали. Таким образом, ГХК наглядно представляет всю основную хронологическую информацию по древней и средневековой истории указанных регионов в их традиционной датировке, и позволяет, используя методику подсчета ВНД и сравнения анкет-кодов, обнаруживать параллелизмы, периодичности и т. п.

Самым общим образом методика Фоменко может быть применена к любым нарративным текстам исторического характера. Для этого их следует разбить на определенные — желательно объективно характеризующиеся, — порции, снабдить каждую порцию числовой характеристикой (ее объемом, числом упомянутых в ней имен, длительностью правления описываемого в ней правителя и т. д.) и затем вычислить аналог ВНД (который можно называть теперь ВНСТ — вероятностью несовпадения содержания текстов). Обширный вычислительный эксперимент, проведенный Фоменко в 1977—1979 гг., выявил, что для заведомо зависимых текстов (описывающих одно и то же событие) ВНСТ не больше 10^{-8} (а часто даже существенно меньше; например, для краткой и полной редакций Двинского летописца ВНСТ равен $2 \cdot 10^{-25}$), тогда как для заведомо независимых текстов его типичные значения лежат в интервале от 1 до 10^{-2} , никогда не падая меньше 10^{-3} .

Тем более поразительно открытие Фоменко текстов, которые традиционная история считает независимыми, но ВНСТ которых существенно меньше чем 10^{-8} .

Например, текст, описывающий историю средневекового Рима от 300 г. н. э. до 754 г. н. э. (конкретно, были взяты пять томов книги [12]) и текст «Истории» Тита Ливия (от 753 г. до н. э. до 294 г. до н. э.), имеют ВНСТ не превышающий $6 \cdot 10^{-10}$ (подобно тому как ВНСТ той же «Истории» Ливия и современного учебника истории Рима [13] в античный период, не превышает $2 \cdot 10^{-12}$)!

Исследовав ГХК, Фоменко нашел на ней все пары с аномально малым ВНСТ. Описание этих пар см. в [11].

В частности, Фоменко обнаружил особые пары династий, считающиеся независимыми, для которых ВНД имеет порядок 10^{-12} — 10^{-8} , т. е. такой же как для зависимых пар. Этих пар оказалось среди более чем $4 \cdot 10^6$ пар несколько десятков (в [10] было указано 12 пар). Три из этих пар были найдены Морозовым.

Рассмотрим эти особые пары подробнее.

§ 4. Примеры династических параллелизмов

1. Римские империи II и III

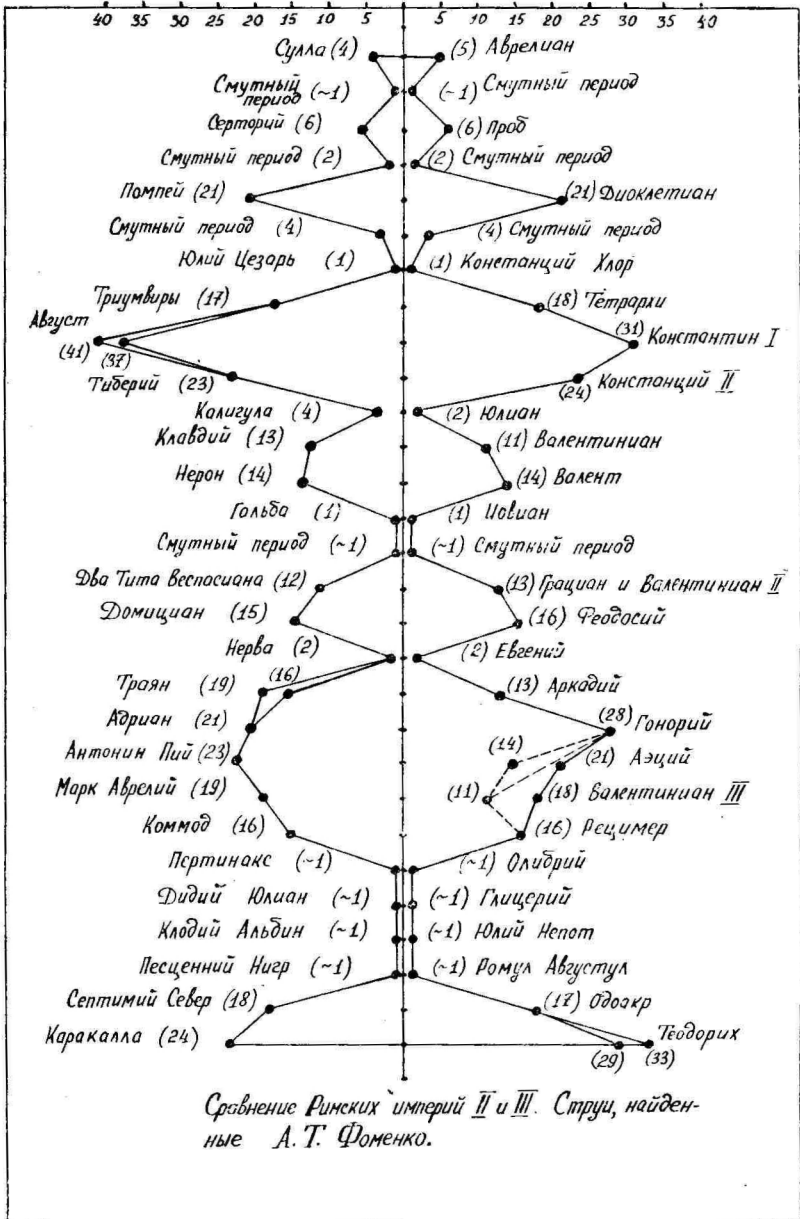
Римская империя, фактически созданная Суллой и Помпеем (период правления Помпея так и называется «принципат Помпея»), практически полностью распалась в III веке после Каракаллы (это известно как «кризис III века»). Мы будем называть этот период Римской империей II (сохраняя имя Римской империи I для легендарного периода семи римских царей от Ромула до Тарквиния).

Римская империя была восстановлена в конце III века Аврелианом и Диоклетианом и просуществовала до конца V века. Этот период мы будем называть Римской империей III. Он заканчивается Одоакром и Теодорихом, которые были признаны как римские императоры Константинополем.

Из династических потоков Империй II и III Фоменко выделил две струи длины 15, для которых ВНД оказался равным $1,3 \cdot 10^{-12}$. Это значение ВНД означает практически полное совпадение двух струй, осуществляющееся, подчеркнем, по 15 статистически независимым позициям. Так как полная длина обоих потоков равна 36 (см. рис.), то можно вычислить еще 15 значений для ВНД (смещая первую точку отсчета). Оказывается, что все эти 15 значений ВНД имеют порядок 10^{-25} . Струя (длиной 36) из Империи II практически полностью исчерпывает всю эту империю; струя же из Империи III во всяком случае содержит всех знаменитых императоров. Впервые такого рода струи были обнаружены Морозовым, который заподозрил их существование на основе своих общетеоретических конструкций. Поскольку Морозов искал параллельные струи простым подбором и не владел общей методикой, найденные им струи в деталях отличны от оптимальных струй Фоменко.

Кроме числового параллелизма этих струй, Морозов указал также на определенный событийный их параллелизм. Так, обе струи начинаются крупными политическими фигурами, имеющими совпадающие имена (Люций) и сходные почетные титулы (более ни к кому в эти эпохи не прикладывавшиеся: *Restitutor Urbis* и *Restitutor Orbis*). Заканчиваются струи также выдающимися императорами, которые известны своими идентичными акциями в области законодательства. Это замечание Морозова подтверждается методикой Фоменко обнаружения близких анкет-кодов династий. Оказалось, что анкет-коды династий Империй II и III поразительно близки; параллелизм распространяется очень глубоко, доходя иногда до полного тождества соответствующих анкет-кодов.

Фоменко рассмотрел также вопрос о причинах различия в



длительностях Империй II и III (Империя II длится 299 лет, а Империя III только 256 лет, на 43 года меньше). Оказалось, что Империя II не имеет ни одного «массивного» соправления (сравнимого по длительности с единоличным правлением), а Империя III имеет их 4. Эти соправления разбивают Империю III на 5 блоков, причем после раздвижки этих блоков как твердых тел на величины соправлений обе струи делаются практически совпадающими и на временной оси. Таким образом, разница в 43 года целиком обязана перекрывающимся соправлениям.

2. Израильское царство и Римская империя III

Династический поток Израильского царства подробно описан в Библии. Оказывается, что методика подсчета ВНД выделяет в нем струю (практически исчерпывающую весь поток), изоморфную струе клерикального отрезка Римской Империи III (от Константина до Ромула-Августула). Эти струи имеют длину 21, а их $ВНД = 1,3 \cdot 10^{-12}$, что снова означает их практически полное совпадение. Впервые эти струи были также указаны Морозовым. Их событийный параллелизм (оказавшийся также весьма ярким) устанавливается методикой обнаружения близких анкет-кодов.

3. Иудейское царство и Восточная Римская империя

Подобно тому, как единая Римская империя распалась после Феодосия на Западную и Восточную империю, единое древнееврейское государство распадается после Соломона на два царства — Израильское и Иудейское. Обнаруженный выше параллелизм между Западной Римской империей и Израильским царством делает поэтому естественным поиск аналогичного параллелизма между Восточной Римской империей и Иудеей. Морозов построил такой параллелизм, но для этого ему пришлось произвести значительно больше перестановок, объединений и пропусков, чем это разрешается методикой Фоменко. Тем не менее оказалось, что формальное применение этой методики здесь также обнаруживает две изоморфные струи: в Восточной империи и в Иудейском царстве имеются струи с $ВНД = 1,4 \cdot 10^{-12}$. Этих струй Морозов не знал. Событийный параллелизм для этих двух струй, обнаруженный методикой анкет-кодов Фоменко, также чрезвычайно глубок.

Фоменко сравнил, кроме того, получающиеся в силу последних двух параллелизмов даты с морозовскими датировками библейских пророков, которые тот получил на основании анализа

астрономического содержания их книг. Например, в библейской кн. Амоса говорится: «Слова Амоса... во дни Озии царя Иудейского и во дни Иеровоама, сына Иоасова, царя Израильского» (Амос, 1, 1). По династическим параллелизмам Иеровоам накладывается на Гонория (395—423 гг. н. э.), а Озия на Феодосия II (408—450 гг. н. э.). Общий интервал их правления — от 408 г. до 423 г. С другой стороны, по Морозову кн. Амоса датируется 418 г.! Аналогичное согласие «астрономических» и «династических» датировок имеет место и для всех других пророков.

4. Новые династические параллелизмы

Кроме этих трех пар, Фоменко, как уже было сказано выше, обнаружил (вычисляя ВНД и строя анкет-коды династий) целую серию ранее неизвестных пар изоморфных династий. Укажем некоторые (далеко не все) примеры.

1. Имеет место параллелизм между потоками римских пап за период 140—314 гг. н. э. (год опубликования Миланского эдикта) и за период 314—532 гг. н. э. (год окончательной ликвидации Римской империи), $\text{ВНД} = 8,66 \cdot 10^{-8}$. Этот изоморфизм прекрасно согласуется с независимым изоморфизмом между Римскими империями II и III.

2. Империя Карла Великого от Пипина Геристальского до Карла Толстого (681—887 гг. н. э.) параллельна начальной струе потока Восточной Римской империи (333—527 гг. н. э.), $\text{ВНД} = 8,25 \cdot 10^{-9}$.

3. Начальный отрезок средневековой Священной Римской империи германской нации (962—1254 гг. н. э.) изоморфен Римской Империи II (82 г. до н. э. — 217 г. н. э.), $\text{ВНД} = 1,3 \cdot 10^{-12}$.

4. Он же изоморфен следующему отрезку той же Римской (Германской) империи Габсбургов (1308—1619 гг. н. э.), $\text{ВНД} = 1,2 \cdot 10^{-12}$.

5. Он же изоморфен струе из Римской Империи III (270—553 гг. н. э.), $\text{ВНД} = 2 \cdot 10^{-10}$.

6. Внутри Римской империи III имеются две струи, только частично покрывающие весь ее период с $\text{ВНД} = 1,7 \cdot 10^{-8}$. Одна струя сосредоточена на Западе, другая — на Востоке.

7. В библейском потоке Иудейского царства имеется струя, сосредоточенная в конце этого потока, полностью идентичная (ВНД не превышает 10^{-12}) некоторой струе Восточной Римской империи, сосредоточенной в ее начале.

8. В потоке Римской Империи III имеется струя, изоморфная Римской империи I (семи римским царям), ВНД (при длине 7) равен 10^{-4} . Для струй длины 7 это значение ВНД является минимальным теоретически возможным. Анкет-коды этих струй практически тождественны (см. [11], стр. 121). Параллелизм

между Римскими империями I и III искал еще Морозов, но следуя своим общим установкам, он поставил в параллель Империи I не струю Империи III, а некоторое ее разбиение на 7 блоков.

9. Аналогичные изоморфизмы наблюдаются и в греческой истории. Например, шесть последних афинских царей (традиц. даты: 1182—1070 гг. до н. э.) параллельны шести последним императорам Византии (1341—1453 гг. н. э.), а семь лакедемонских царей (традиц. даты: 491—297 гг. до н. э.) параллельны семи правителям средневекового греческого государства деспотата Мистры (1348—1460 гг. н. э.) (этот параллелизм получается, если лакедемонских царей занумеровать в обратном порядке, т. е. по возрастанию числовых значений дат до н. э.).

Полный список изоморфизмов см. в [11], рис. 5. Изображенные на ГХК они выявляют ряд четких формальных закономерностей, которые частично описаны в [11]. В частности, оказывается, что каждая эпоха на ГХК, расположенная слева от 300 г. н. э. изоморфна некоторой эпохе, расположенной справа от этой даты.

ЛИТЕРАТУРА

1. Морозов Н. А., Христос, тт. 1—7, ГИЗ, М.-Л., 1924—1932.
2. Ginzler F. K. Handbuch der Mathematischen und Technischen Chronologie, Bd. 1—3, Leipzig, 1906—1914.
3. Ginzler F. K. Specieller Canon der Sonnen- und Mondfinsternisse, Berlin, 1899.
4. Newton R. R. Two uses of ancient astronomy, Phil. Trans. Lond. Astr. Soc. No. 276, 1976.
5. Головин Б. Н., Язык и статистика. М., «Просвещение», 1971.
6. Морозов Н. А., Лингвистические спектры. Известия АН отд. рус. яз. и словесности, кн. 1—4, т. XX, 1915.
7. Марков А. А., Об одном применении статистического метода. Известия АН, сер. 6, т. X, вып. 4, 1916.
8. Низе Б., Очерк римской истории и источниковедения. СПб, 1908.
9. Блер Ж., «Таблицы хронологические...», тт. 1—2, М., 1808—1809.
10. Постников М. М., Фоменко А. Т., Новые методики статистического анализа нарративно-цифрового материала древней истории. (Предварительная публикация). Научный Совет по комплексной проблеме «Кибернетика», М., 1980.
11. Фоменко А. Т., Некоторые статистические закономерности распределения плотности информации в текстах со шкалой. «Семиотика и информатика», вып. 15, М., 1980, стр. 99—124.
12. Ф. Грегориус, История города Рима в средние века. СПб, тт. 1—5, 1902—1912 гг.
13. Сергеев В. С., Очерки по истории Рима, тт. 1—2, М., 1938.

Редакционное примечание

Статья лауреата Ленинской премии проф. М. М. Постникова и доктора физ.-мат. наук А. Т. Фоменко вновь возвращает наше внимание к старым, но все еще не осмысленным работам Н. А. Морозова и дополняет их, с одной стороны, современной математической методой анализа, а, с другой, рядом исключительно интересных наблюдений исторического характера, еще ждущих своих объяснений.

Как известно, Н. А. Морозов, обнаруживая, в одних случаях, несоответствия между описаниями некоторого факта в документах (например, солнечного затмения) и восстанавливаемой реальной (в данном случае, астрономически) его картины, а в других, — поразительные совпадения в описании событий различных эпох, приходил к парадоксальному выводу об исключительно широкой фальсификации документов, якобы, имевшей место на протяжении истории человечества. На основании этого Н. А. Морозов склонен был отрицать какую-либо достоверность традиционных представлений о целых исторических эпохах, например, об античности.

Последующая научная традиция отмахнулась от выводов Морозова и заодно оставила без рассмотрения его наблюдения. Публикуемая статья еще раз ставит перед нами вопрос о неправомочности этого.

Одновременно, считая, что статья эта должна подвергнуться в дальнейшем серьезному научному обсуждению, редакция «Трудов» считает себя в праве высказать некоторые предварительные суждения.

1. Данные о том, что ни одно затмение до середины IV века н. э. не подтверждается астрономией и 75% ею безусловно отвергаются, а после этого рубежа почти все они соответственно подтверждаются, равно как и то, что реальные характеристики затмений, описанных Фукидидом, соответствуют лишь событиям XII века н. э., звучат весьма впечатляюще. Однако не следует забывать, что в одном ряду статистических подсчетов как сопоставимые берутся данные из документов весьма различной семиотической природы. Между тем именно от этого зависит «коэффициент искажения». Известно, что с текстами с сильной степенью мифологизации связано стремление к гиперболизации событий. При этом составитель документа ставит перед собой цель предельно идеализировать изображаемое событие, а не «точно» его описывать. Стремление усиливать степень стихийных бедствий, увеличивать число погибших при сражении входит в ритуал составления текста. В этих условиях расхождение документального и астрономического описания может свидетельствовать не о фальсификации или позднем происхождении, а именно о раннем создании, о принадлежности ко времени, когда поэти-

зация ценилась выше, чем фактичность. Статистическому подсчету затмений должен предшествовать семиотический анализ каждого источника.

Известно, что «Песнь о Роланде» начинается стихами:

Державный Карл, наш славный император,
Семь долгих лет в Испании сражался,
И до моря вся горная страна
В его руках; сдалися Карлу замки . . .
. . . Лишь не взял Карл Великий Сарагосы,
Что на горе стояла . . . (пер. Ф. де ля Барта).

Но Карл Великий во время испанского похода 778 г. еще не был императором, сражался не семь лет, а меньше года, до моря не дошел, и Сарагоса стоит не на горе, а под горой. Означает ли это, что «Песнь» сфальсифицирована, или же то, что «правдиво» отражается в хронике как год, «правдиво» же отражается в эпосе как семь лет? Семиотическая дешифровка текста должна предшествовать любому его анализу.

2. Трудно объяснимые повторяемости в истории давно уже привлекали внимание. Историк I—II вв. н. э. Плутарх писал: «Поскольку поток времени бесконечен, а судьба изменчива, не приходится, пожалуй, удивляться тому, что часто происходят сходные между собой события. Действительно, если количество основных частиц мироздания неограниченно велико, то в самом богатстве своего материала судьба находит щедрый источник для созидания подобий; если же, напротив, события сплетаются из ограниченного числа начальных частиц, то неминуемо должны по многу раз происходить сходные события, порожденные одними и теми же причинами. Иные люди охотно отыскивают в исторических книгах и устных преданиях примеры случайного сходства, которые могут показаться порождением разумной воли и провидения <...> К этому я прибавил бы еще одно наблюдение: среди полководцев самыми воинственными, самыми хитроумными и решительными были одноглазые, а именно Филипп, Антигон, Ганнибал и, наконец, тот, о ком пойдет речь в этом жизнеописании, — Серторий.»¹ Добавим, что Плутарх не мог назвать еще ни Кутузова, ни Нельсона,² ни ряда других примеров.

¹ Плутарх. Сравнительные жизнеописания в трех томах, т. II. М., 1963, с. 268—269.

² Отнюдь не тривиальное сходство обстоятельств кончины Кутузова и Нельсона было отмечено Пушкиным:

... Он совершить мог грозный путь,
Дабы последний раз дохнуть
В виду торжественных трофеев,
Как наш Кутузов иль Нильсон... (Полн. собр. соч., т. VI, изд. АН СССР, 1937, с. 612)

Следует обратить внимание на весьма распространенные случаи текстового удвоения, например, появление песни об убийстве Иваном Грозным сына до реализации этого события³ или легенд и слухов о казни Петром I царевича Алексея задолго до того, как их реальные отношения были чем-либо омрачены. Особенно интересно, что речь идет об исторических эпохах, сравнительно мало удаленных. В 1840 г. Лермонтов написал стихотворение «Журналист, читатель и писатель», в котором писатель, поставленный между «торговым романтизмом» журналиста и читателем, требующим правды, вообще, отказывается от литературы. Свои обличительные произведения он осуждает как опасные и соблазнительные:

Чтоб тайный яд страницы знойной
Смутил ребенка сон спокойный
И сердце слабое увлек
В свой необузданный поток?

Он жалуется на то, что его произведения вызывают непонимание и ненависть, речь пророка воспринимают как клевету на жизнь:

К чему толпы неблагодарной
Мне злость и ненависть навлечь,
Чтоб бранью назвали коварной
Мою пророческую речь?

Отказываясь от обличительного творчества, поэт говорил и о других своих произведениях — утопических по духу и посвященных положительным началам, когда

с отвагаю свободной
Поэт на будущность глядит,
И мир мечтою благородной.
Пред ним очищен и омыт.

Однако эти произведения он не публикует, а ими «затопляет свой камин». Нельзя не заметить поразительного совпадения настроений, мыслей, фразеологии и действий — от отказа от собственного творчества до сожжения второго тома «Мертвых душ» —

³ См.: В. Я. Пролп. Песня о гневе Грозного на сына. — Вестник Ленинградского университета, № 14, серия истории, языка и литературы, вып. 3, 1958; Б. Н. Путилов. Песня о гневе Грозного на сына. — «Русский фольклор», т. IV, М.—Л., 1959.

⁴ См.: К. В. Чистов. Русские народные социально-утопические легенды. М., 1967, с. 116—117. Ср. ряд теоретических положений в статье В. Н. Топорова «К семиотике предсказаний у Светония» (Труды по знаковым системам, т. II, Уч. зап. Тартуского гос. университета, вып. 181, Тарту, 1965).

с переживаниями Гоголя между 1844 и 1852 гг. Если следовать методике Н. А. Морозова, то надо было бы предположить, что стихотворение Лермонтова — фальсификация, написанная после 1852 г.

Вызывает сомнение предположение, согласно которому «чаще цитируются тексты, близкие к цитатору, а более отдаленные тексты цитируются реже». В советском литературоведении 1950-х гг. частотность ссылок на Чернышевского и Достоевского резко различалась. Означает ли это, что временное расстояние от этих писателей до цитатора было различным? Нами были выборочно просмотрены тексты Хомякова и Герцена. Если руководствоваться этим предположением, то расстояние от Герцена до французских философов XVIII в. приблизительно равно промежутку между Хомяковым и отцами церкви IV—XII вв.

Нам кажется, что уязвимым местом восходящей к Н. А. Морозову системы рассуждений является то, что исторические события рассматриваются как взаимно независимые, между тем, как это отнюдь не является очевидным. Позволим себе пример. Если рассматривать некоторый сложный кристалл как случайное скопление молекул, то вероятность появления другого такого же будет настолько низкой, что столкнувшись с подобным фактом, естественно предположить, что перед нами — сознательно изготовленная копия, и признать один из кристаллов «подлинным», а другой «фальсификацией».⁵

Статья М. М. Постникова и А. Т. Фоменко убедительно показывает нам, как много «кристаллов истории» остаются для нас

⁵ Сошлемся на пример Плутарха: если рассматривать факты «отсутствие глаза» и «эффективность полководца» как взаимно независимые, то совпадение этих двух признаков представляется уникальным. Однако представим себе цепочку связей: эффективный полководец является опытным воином — опытный воин принимает участие во многих сражениях — принимающий участие во многих сражениях бывает ранен — полководцами делаются храбреешие воины — храбрые воины бывают ранены спереди — глаза являются наиболее уязвимым местом на теле воина, и ранение глаза бывает наиболее заметно. Связь, отмеченная Плутархом, оказывается почти тривиальной. Между тем, если ее игнорировать, можно было бы предположить, что биография Сертория у Плутарха — позднейшая фальсификация, имеющая в виду Кутузова.

К этому можно добавить, что в мифологическом сознании успех полководца устойчиво связывается с помощью колдовских сил, а одноглазие (как и хромота) считаются одним из постоянных признаков inferнального начала. Ср.: С. Ю. Неклюдов. О кривом оборотне (к исследованию мифологической семантики фольклорного мотива). — Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения чл.-корр. АН СССР Д. К. Зеленина), Л., 1979; ср. заметку Гоголя «Хромой чорт» (Полн. собр. соч., изд. АН СССР, т. IX, 1952, с. 16).

В этом смысле и то, что Плутарх связал два столь далеких признака, как эффективность полководца и одноглазие, получая глубинное мифологическое оправдание, перестает быть случайностью. Следовательно, и психологически эти два факта перестают быть взаимно независимыми. Конечно, наблюдения типа «династических параллелизмов» имеют значительно более сложный характер, но и в истории бывают более сложные связи.

еще загадкой (исключительно впечатляют, например, «династические параллелизмы»). Однако, возможно, что решения вопросов, которые ставят перед читателями авторы, пойдут не совсем в том направлении, которое было намечено Н. А. Морозовым.⁶

⁶ Особенно важно воздерживаться от психологических мотивировок со ссылкой на «естественные» представления исследователя нашей эпохи, типа рассуждений авторов об Апокалипсисе: «Трудно понять, почему столь несамостоятельная книга получила столь широкую известность». Не только все фольклорные произведения «несамостоятельны», но и творения Шекспира с их широчайшей цитатностью и зависимостью от многочисленных источников, не выдержали бы этого критерия. Понятие «самостоятельности» столь позднее, что привлекать его как аргумент при датировке архаических памятников опасно.

ЛОГИЧЕСКАЯ СТРУКТУРА ПРИТЧИ

Ю. И. Левин

0.1. Любое высказывание, констатирующее некоторое «положение вещей», некоторый «факт», имеет определенный модус, зависящий от онтологического статуса излагаемого факта. На крайних полюсах стоят а) конкретные факты, связанные с конкретными объектами, определенным образом локализованные в «нашем» пространстве-времени (или его модели типа той, которая строится, например, в реалистическом романе) — назовем соответствующие высказывания К-высказываниями; б) факты, относящиеся к «миру идей» (например, математические) или к «пространству логических возможностей» — им соответствуют L-высказывания. Возможен и промежуточный случай: излагаемые факты имеют видимость конкретных и единичных, но не имеют определенной локализации и происходят «законсообразно». Соответствующие высказывания по видимости «конкретны», а по существу «логичны»; они моделируют L-ситуации в К-коде; назовем их модельными (М-высказываниями). Типичные примеры — басня, сказка, анекдот (заметим, что «законсообразность», например, волшебных сказок подтверждается наличием в них жесткой формульной структуры).

0.2. Притчи обладают двухступенчатой семантикой: означаемое 1-ой ступени служит означающим для означаемого 2-ой ступени. Уже это обстоятельство исключает для притч К-модус.

Поучение, являющееся целью притчи, может либо высказываться в виде «вечной истины», аксиомы (L-притчи), либо излагаться в виде некоторого «случая», имеющего модельный характер (М-притчи; они напоминают доказательства теорем, именно, т. наз. «доказательства примером»).

0.3. Будучи наставлением в должном, притча должна показывать последствия того или иного выбора стратегии поведения. Отсюда вытекают основные черты ее логико-повествовательной структуры: тяготение к дизъюнктивности (связанной с наличием выбора) и имплицативности (связанной с последствиями выбора). А поскольку дихотомия является наиболее простым (и

архаичным) способом членения действительности, то можно ожидать в качестве наиболее обычной и характерной структуры следующую:

$$(P \rightarrow Q) \& (\neg P \rightarrow \neg Q), \quad (1)$$

где P и $\neg P$ — варианты поведения, Q и $\neg Q$ — варианты последствий. И, действительно, структура (1) является наиболее распространенной в евангельских притчах, которые и будут служить предметом нашего рассмотрения.

1.0. Начнем с «нижней ступени» притч, т. е. будем здесь рассматривать притчу безотносительно к ее толкованию.

1.1.0. Почти все евангельские L-притчи являются «малыми» притчами (1—2 стиха). Их общие черты — неповествовательность и всеобщность (т. е. наличие в них — явное или неявное — кванторов \forall или \exists).

1.1.1. Простейшие из них имеют форму $\forall aP(a)$ (или $\exists aP(a)$) и не содержат импликации. Квантор может быть выражен явно («Никто не может служить двум господам...» — Мф. 6, 24), или же подразумеваться («Раб [без артикля] не больше господина своего...» — Ио. 13, 16). Такие притчи могут выражать «закон природы» (Мф. 6, 26; Ио. 13, 16) или же прагматическое правило (Мф. 9, 16; 9, 17). Последние имеют форму «Никто не делает P » и снабжены «комментарием» типа « $P \rightarrow \rightarrow mal$ » («...никто к ветхой одежде не приставляет заплаты из небеленой ткани, ибо... дыра будет еще хуже» — Мф. 9, 16); здесь уже возникает импликативность, хотя и в вырожденной — убранной в комментарий — форме. Подобная структура может удваиваться, приближаясь к «базисному» типу (1), — например, Мф. 9, 17 (молодое вино в старых мехах):

$$\exists aP(a) (\rightarrow mal) \& \forall a \neg P(a) (\rightarrow Bon).$$

Особую группу образуют притчи с «императивными» кванторами («каждый (никто не) должен...») — Мф. 7, 3; 7, 6; 7, 13 — имеющие форму «(не) делай P , ибо $(\neg)P \rightarrow Bon(mal)$ ».

1.1.2. Но основную массу L-притч составляют притчи с импликацией в главной части. Имеется немногочисленная группа притч без дизъюнкции antecedентов (т. е. типа — в упрощенной записи — $\forall (P \rightarrow Q)$) — см. Мф. 5, 13; 12, 25; 15, 14, — остальные же относятся к типу (1), констатирующему истинность не только прямого, но и обратного утверждения.

Такие притчи можно различать по двум признакам:

а) имеет ли дизъюнкция $P \vee \neg P$ характер объективного деления (a_1), или же связана с возможностью личного выбора (a_2);

б) имеется ли между консеквентами отношение предпочтения

(b_1 — нет, b_2 — да). Поскольку всегда $a_2 \rightarrow b_2$, возможны три типа:

$a_1 b_1$ (Мф. 9, 12; 9, 15; Ио. 10, 1; 16, 21) — «законы природы»,

$a_1 b_2$ (Мф. 12, 33) — промежуточный случай,

$a_2 b_2$ (Мф. 7, 24; 24, 45; Лк. 14, 8) — скрыто или открыто императивные притчи, диктующие правило поведения.

Уникальна структура Мф. 7, 17 с учетверенной импликацией:

$$(P \rightarrow Q) \ \& \ (\neg P \rightarrow \neg Q) \ \& \ \neg(P \rightarrow \neg Q) \ \& \ \neg(\neg P \rightarrow Q).$$

1.1.3. Особняком стоят притчи о пропавшей овце и о потерянной драхме (Лк. 15, 4; 15, 8). Они повествовательны (описывается цепь событий, например: потеря овцы — поиски — овца найдена — радость — возвращение — созыв друзей), что ставит их на грань М-притч; но описываемые события условны, т. е. происходят в пространстве логических возможностей. Для их трансформации в М-форму достаточно снять «если». Аналогично и «большая» притча Мф. 24, 45 остается L-притчей, поскольку дает условный перебор вариантов; для ее трансформации в М-форму нужно гипотезировать «условного» раба, введя двух «реальных» — благоразумного и злого.

1.2.0. Все М-притчи — «большие» (порядка 10 стихов); речь в них идет не о всеобщем законе или правиле, а — по крайней мере, на поверхностном уровне — о данном конкретном случае: «... Иное зерно упало в терние, и выросло терние, и заглушило его...» (Мф. 13, 3), — речь идет о судьбе этого зерна (как *сеятель*, так и *терние* — с определенным артиклем); тот факт, что «выросло терние» и т. д., — до некоторой степени случаен. В L-притче было бы: «(Всякое) зерно, упавшее в терние, будет заглушено» (или «Если зерно...»). Различие это, однако, не глубинное (что проявляется в трансформируемости в L-форму): в М-притче обстоятельства, относящиеся к «миру идей», репрезентируются в модели «реального» пространства, причем логические возможности моделируются реализующимися вариантами ситуации.

1.2.1. М-притчи занимают положение, промежуточное между L- и К-текстами, и степень их близости к тем или другим зависит от ряда факторов:

(а) Степень легкости трансформации в L-модус (зависящая, в свою очередь, от наличия в тексте хотя бы скрытых дизъюнкций и импликаций). Так, Мф. 13, 3 («Сеятель») имплицативна, дизъюнктивна и легко трансформируема, а Лк. 15, 11 («Блудный сын») неимплицативна, недизъюнктивна — и почти непреобразуема, находясь на грани К-текстов.

(б) Степень насыщенности текста конкретными «случайными» деталями (ср. те же две притчи).

(в) Степень «указанности» персонажей и хронологических элементов. Градация идет от «Сеятеля» через Лк. 16, 1 («Один человек был богат...») до Лк. 18, 10 («Два человека зашли в храм помолиться...») и Лк. 16, 19 (где содержится единственное в притчах указание имени; отметим, что в М-текстах имена избегаются: ср. анекдоты или романы Кафки).

(г) Степень иносказательности: от притч, скрытый смысл которых воплощен всецело в инородном материале (Мф. 13, 3; 13, 24; 25, 1 и т. д.), до притч-примеров (Лк. 16, 19; 18, 9), где иносказательность сводится лишь к типичности персонажей, влекущей возможность расширительного понимания.

1.2.2. Несмотря на видимое несходство «больших» М-притч и «малых» Л-притч, их логические структуры очень близки. Большинство М-притч скрыто имплицитивны (точнее, каузативны). Импликация может быть обусловлена безличным объективным законом (Мф. 13, 3), или же, чаще, чьим-то произволением, обычно основанном на чем-то вроде «нравственного закона», раскрытие которого и составляет «смысл» притчи (Мф. 25, 14 — «волевое решение» царя, Мф. 20, 1 — решение хозяина и т. д.). Промежуточный случай — божье произволение (Лк. 16, 19; 18, 9).

Далее, в большинстве притч имеется явно выраженная дизъюнкция antecedentov (Мф. 13, 3: семя, упавшее при дороге \vee на камень \vee в терние \vee на добрую землю; Мф. 25, 14: $5 \vee 2 \vee 1$ талант, употребил в дело \vee закопал в землю).

В результате наиболее распространенной оказывается структура (1) — иногда с вариациями, как, например, в Мф. 13, 3:

$$(P_1 \rightarrow Q_1) \ \& \ (P_2 \rightarrow Q_2) \ \& \ (P_3 \rightarrow Q_3) \ \& \ (P_4 \rightarrow Q_4),$$

где $P_i (i=1, \dots, 4)$ — «полная система событий», $Q_1, Q_2, Q_3 = \text{tal}$, $Q_4 = \text{Воп}$.

Подобно тому, как это имеет место в Л-притчах (см. п. 1.1.2), дизъюнкция может быть связана либо с разным характером объектов, либо с разной стратегией поведения (личным выбором персонажа); между консеквентами имеется отношение предпочтения (зерно принесло плод \vee не принесло плода). Это последнее обстоятельство влечет скрытую императивность, адресованную слушателю, необходимость для него осуществить определенный выбор (именно, связанный с консеквентом Воп) — даже в притчах, где персонаж по видимости не имеет свободы выбора (как зерно в «Сеятеле»).

2.0. Обратимся теперь к соотношению двух этажей притчевой семантики. На нижнем этаже ведется повествование о событиях, происходящих в сфере «низкой», обыкновенной жизни. Это повествование служит означаемым для означаемого верхнего

этажа — событий или фактов, структурно подобных описанным в тексте, но относящихся к приобщенной к Богу сфере реальности. Этот верхний этаж образует то, что мы будем называть толкованием притчи. Последнее может быть выражено и эксплицитно, в виде добавления к тексту собственно притчи. Именно о таких эксплицитных толкованиях и будет идти речь.

2.1. Толкования состоят из сегментов, разнородных по своему внутреннему статусу (прямое — метафорическое слово) и по характеру отношения к соответствующим сегментам притчи. Основные типы этих элементов толкования таковы:

(а) прямое обозначение прообраза (прообраз: «... изыдут ангелы и отделят злых из среды праведных» (Мф. 13, 49) — при образе: «... хорошее собрали в сосуды, а худое выбросили вон»);

(б) метафорическое обозначение прообраза, использующее образы притчи (прообраз: «... не имеет в себе корня и непостоянен» (Мф. 13, 21) — при образе: «... и, как не имело корня, засохло»);

(в) сегменты, одинаково (прямым образом) обслуживающие и притчу, и толкование («Никто не может служить двум господам» — «Не можете служить Богу и маммоне» (Мф. 6, 24)).

2.2 Имеются два основных типа толкований — почленное и итоговое. Почленное толкование более или менее точно воспроизводит структуру притчи: если A_1, \dots — сегменты притчи, a_1, \dots — сегменты толкования, то при строении притчи $A_1 A_2 \dots A_n$ толкование имеет вид $a_1 a_2 \dots a_n$. Единственная притча со строго почленным толкованием — «Сеятель» (Мф. 13, 3). Нестрого почленное толкование — в «Пшенице и плевелах» (Мф. 13, 24), его скорее можно назвать прообъектным. Сложная структура соотношений притчи и толкования — в Ио. 10, 1, где параллелизм многократно нарушается и все толкование насквозь метафорично — построено на образах самой притчи. Нарушается здесь даже одно-однозначность соответствия между «персонажами» притчи и толкования: «Я» (=Иисус) толкования замещает здесь и «дверь» овчего двора («Я есмь дверь: кто войдет Мною, тот спасется»), и пастыря («Я есмь пастырь добрый»). Крайней степени переплетение притчи и толкования достигает в «Лозе» (Ио. 15, 1). В притче четыре персонажа: виноградарь (A_1), лоза (A_2), ветви (A_3), плод (A_4); их прообразы: «Отец мой» (a_1), «Я» (a_2), «вы» (a_3), «плод» (a_4). Приведем запись начала притчи: 1) a_2 есть A_2 , a_1 есть A_1 ; 2) A_1 (= a_1) отсекает A_3 , лишнее A_4 , у A_2 и очищает A_3 , имеющее A_4 ; 3) a_3 очищено с помощью a_2 ; 4) a_3 должно быть в a_2 , и a_2 — в a_3 ; A_3 должно быть на A_2 , а иначе $\neg A_4$; так же и a_3 , если не будет в a_2 ; 5) a_2 есть A_2 , a_3 есть $A_3 \dots$

Большая часть притч имеет лишь итоговое толкование, чаще всего подхватывающее заключительную часть притчи: притча — $A_1 \dots A_{n-1} A_n$, толкование — a_n (остальные соответствия остаются

ся имплицитными). См., например, Мф. 13, 47; 18, 23; Лк. 15, 8. В редких случаях (Мф. 22, 2) толкование «встроено» в притчу (хрия).

Особую группу составляют притчи Лк. 12, 16; 16, 19; 18, 1; 18, 9, где Бог является действующим лицом повествования. Его вмешательство само по себе переводит действие из низкой реальности в высшую, осуществляя функцию, которую обычно выполняет толкование, и делая последнее ненужным.

Кроме этих притч, как бы несущих толкование в самих себе, лишены эксплицитного толкования лишь некоторые малые притчи, идущие, как правило, сериями (Мф. 7, 3—6; 9, 12—17) и как бы разъясняющие друг друга, а также единичные большие (Лк. 15, 11, следующая за двумя изотематичными ей и толкуемыми; Мф. 21, 33).

3.1. Рассмотрим теперь строение объемлющего притчу повествовательного контекста. В нем можно выделить следующие «метапритчевые» элементы:

(а) толкование (Т); частный случай — «предтолкование» типа «Царство Небесное подобно...» ($a \approx$);

(б) указание на жанр (G) — «Выслушайте другую притчу» и т. д.;

(в) скрытое указание на иносказание (!) — «Кто имеет уши слышать, да слышит!» и т. д.;

(г) просьба слушателей о разъяснении (?) — «Изъясни нам притчу сию» и т. д.;

(д) реакция непонимания ($R_{\text{нп}}$) — «Но они не поняли, что такое Он говорил им» и т. д.;

(е) реакция неправильного понимания ($R_{\text{нпн}}$) — «Они же... говорили: это значит, что хлебов мы не взяли» (Мф. 16, 7) и т. д.;

(ж) реакция понимания ($R_{\text{п}}$) — «Фарисеи поняли, что Он о них говорит» и т. д.;

(з) вопрос Иисуса о понимании, или же его возмущение непониманием (W) — «Неужели и вы еще не разумеете?» и т. д.¹;

(и) «метаобсуждение» вопроса о том, почему Иисус говорит притчами, или о том, кому адресована притча (D) — Мф. 13, 11—17 и т. д.;

(к) объявление Иисуса о предстоящем толковании (:) — «Вот что значит притча сия...» и т. д.;

(л) реальный внешний повод (S) — «Замечая же, как званые выбирали первые места, сказал им притчу» (Лк. 14, 7) и т. д.

¹ Стоит обратить внимание на обилие элементов, связанных с непониманием притч. Тема непонимания слов Иисуса — сквозная в евангелиях: от непонимания первых же его цитируемых слов Иосифом и Марией (Лк. 2, 49—50) до неверно понятых последних слов Иисуса на кресте (Мф. 27, 46—47). Ср. также неузнавание Иисуса учениками (Лк. 24, 16) и Марией Магдалиной (Ио. 20, 14) после воскресения.

3.2. Общая структура контекста притчи может быть выражена следующей формулой:

$$\frac{\langle G \rangle \langle a \approx \rangle}{\langle S \rangle} \Pi \frac{\langle R_{\text{нпп}} \rangle}{\langle R_{\text{нп}} \rangle} \langle T \rangle \frac{\langle WR_{\text{п}} \rangle}{\langle ! \rangle},$$

$$\frac{\langle ! \rangle \langle ? \rangle \langle D : \rangle}{\langle ! \rangle \langle ? \rangle \langle D : \rangle}$$

где Π — сам текст притчи, в угловые скобки заключены факультативные элементы, горизонтальной чертой отделены члены исключающей дизъюнкции.

Приведем несколько примеров реализации этой формулы:

- (а) $G\Pi!D:T!$ — Лк. 8, 4—15 («Сеятель»)
 (б) $G\Pi!D:T$ — Мф. 13, 3—23 («Сеятель»)
 (в) $a \approx \Pi TWR_{\text{п}}$ — Мф. 13, 47—50 («невод»)
 (г) $S\Pi R_{\text{нпп}} WR_{\text{п}}$ — Мф. 16, 5—12 («берегитесь закваски фарисейской»)
 (д) $S\Pi R_{\text{нпп}} T$ — Ио. 4, 31—34
 (е) $Ga \approx \Pi T$ — Мф. 22, 1—14
 (ж) $S\Pi T$ — Лк. 14, 7—11
 (з) $a \approx \Pi T$ — Мф. 25, 1—13; 18, 23—35; 20, 1—16
 (и) $Ga \approx \Pi$ — Мф. 13, 31—32; 13, 33
 (к) $G\Pi$ — Лк. 13, 6—9; 18, 9—14
 (л) ΠT — Мф. 18, 12—14; 24, 32—33; Лк. 14, 16—24; 16, 1—9; Ио. 12, 24—25.

Лишь несколько притч (Мф. 24, 42—44 — $T\Pi T$; Ио. 10, 1—13 — $PGR_{\text{нп}}T$; Ио. 15, 1—8) не укладываются в формулу. Формула не учитывает также наличия притчевых цепочек типа Мф. 15, 11—20 ($\Pi_1\Pi_2\Pi_3?WT_1$), Мф. 23, 24—28 ($a \approx \Pi_1, a \approx \Pi_2, a \approx \Pi_3, T_{123}$), Лк. 15, 3—32 ($G\Pi_1T_1\Pi_2T_2\Pi_3$), Лк. 14, 28—35 ($\Pi_1\Pi_2T_{12}\Pi_3!$).

Некоторые главы евангелий представляют собой сплошную цепочку притч. Запишем структуру Мф. 13:

$$G[(\Pi_1 ! D : T_1 ; G a \approx \Pi_2 ; G a \approx \Pi_3 ; G a \approx \Pi_4)$$

3 3-8 9 10-17 18 19-23 24 24 24-30 31 31 31-32 33 33 33

$$G ?_2 T_2 ! (a \approx \Pi_5, a \approx \Pi_6 ; a \approx \Pi_7 T_7) WR_{\text{п}}] G.$$

34 36 37-43 43 44 44 45 45-46 47 47-48 49-50 51 51 53

3.3. Коснемся вопроса о соотношении S и Π . Лишь в единичных случаях «смысл» притчи непосредственно связан с этим поводом (т. е. притча говорится «к месту»), как в Лк. 14, 7 («Замечая же, как званые выбирали первые места, сказал им притчу...», T которой: «... всякий, возвышающий сам себя, унижен будет»). Чаще внешняя реальность дает строительный материал для притчевого образа, и притча возникает как бы случайно, в результате метафорического переосмысления реального события.

Так в Ио. 4, 31 («... ученики просили Его, говоря: Равви! ешь. Но он сказал им: у Меня есть пища, которой вы не знаете...»); Ио. 4, 7; Мф. 16, 5 («... ученики Его забыли взять хлебов. Иисус сказал им: ... берегитесь закваски фарисейской...»); Мф. 4, 18. Крайнее выражение этой тенденции — эпизод с бесплодной смоковницей (Мф. 21, 19), где само внешнее событие играет роль притчи, а последующие слова Иисуса несут толкование. Во всех этих случаях притча как бы вырастает из окружающей действительности (а в последнем примере — встроена в нее).

3.4. В связи со сказанным отметим сложность соотношения метафорического и прямого использования слов в притче и ее толковании. Так, в случае использования одного и того же слова в П и Т — например, *корень* в «Сеятеле» (см. п. 2.1 (б)) — возникает следующая картина: слово является прямым внутри П и метафорическим внутри Т; в то же время П в целом метафорична, а Т — «прямое», что соответствующим образом отражается и на семантике этого слова при взгляде на П и Т извне.

Еще сложнее картина, связанная с функционированием некоторых тематических групп — таких, как «доброе/худое дерево/плод» или «пища/питье», — в притчах и евангельском контексте в целом. Так, образ «пищи/питья» (*хлеб, вода, вино*, выступающие как символы Слова) появляется в притчах и притчеобразных фрагментах то в чисто метафорическом виде («... не хорошо взять хлеб у детей и бросить псам» — Мф. 15, 26; «Кто жаждет, иди ко Мне и пей» — Ио. 7, 37), то в сопоставлении с реальной пищей и питьем («... всякий, пьющий воду сию, возжаждет опять; а кто будет пить воду, которую Я дам ему, тот не будет жаждать вовек...» — Ио. 4, 14; см. также Ио. 6, 27, 32—35, 48—51). Аналогично и в непритчевых речах Иисуса: Мф. 5, 6 («Блаженны алчущие...»), Лк. 4, 4 («... не хлебом одним...»). Та же тема — уже в объемлющем повествовании, т. е. в «реальном» плане — выступает как реализованная метафора в эпизодах чуда о хлебах и рыбах (Мф. 14, 16; 15, 34) и брака в Кане (Ио. 2) — ср. о «смоковнице» в п. 3.3. Наконец, в эпизодах, связанных с евхаристией (Мф. 26, 26; Ио. 6, 53), достигается полное слияние реального и метафорического значений.

ИЗ «ГРАММАТИКИ» СЛАВЯНСКИХ ОБРЯДОВ

Н. И. Толстой

Всякий обряд может быть представлен как определенный текст, т. е. как некая последовательность символов, выраженная при помощи обрядового синтаксиса.

Введение понятия обрядового синтаксиса предусматривает и понятие обрядовой морфологии, т. е. отдельных форм (и значений) обрядовых символов.

Обрядовый синтаксис и обрядовая морфология предопределяют необходимость разграничения в обрядовом «языке» также и обрядовой синтагматики и обрядовой парадигматики. Парадигматика и синтагматика относятся обе к плану выражения обряда, а план содержания обряда охватывает значимую сторону обрядовой морфологии и обрядового синтаксиса. К сфере парадигматики относится регистрация отдельных символов, установление системы их форм, описание их формальной стороны и соотношения между ними в том же формальном плане, т. е. в плане выражения. Что же касается плана содержания, то он в обряде, вернее в отдельных его звеньях не всегда бывает достаточно четко и ярко выражен. Это можно сказать о том или ином символе в отдельности и о ряде символов, взятых в целом. К тому же, к сфере семантики, к сфере значения близко примыкает сфера функциональная, сфера функциональной направленности, которая не так легко отграничивается от значения или смысла в широком понимании этого слова, так же как и момент результативной направленности. Но об этом речь будет идти ниже.

Покамест отметим принципиально важный факт: обрядовый символ может выражаться в трех основных обликах: реальном (предметном), акциональном (действенном), вербальном (речевом). В лингвистическом представлении эти «облики», или коды, или «языки» определялись бы как звуковой (вербальный), кинетический (акциональный) и «пиктографический» (последний соотносится не совсем точно, т. к. в пиктографическом письме дело идет об изображении предметов, а не о самих предметах, равно

как и в кинетических знаках чаще всего изображается действие, а не производится как таковое). Однако эти коды или «языки» в повседневном узусе, в общении, не употреблялись и не употребляются одновременно (за редкими и очень фрагментарными исключениями), они перекодируются один на другой, «переводятся», ибо практически в коммуникации людьми используется только один код, а не все сразу.

Особенностью обрядового «языка», в отличие от языка обычного, является именно эта одновременная разнокодность, вызванная общей тенденцией к максимальной синонимичности, к повторению одного и того же смысла, одного и того же содержания разными возможными способами. В развитии разных обрядов, или форм одного и того же обряда основную движущую силу можно видеть как раз в стремлении к увеличению числа разных форм, синонимических форм одного и того же смысла,¹ к своеобразному нанизыванию отдельных форм. Все это свидетельствует о довольно сложной морфологии и своеобразном синтаксисе обряда, о трехъярусной (трехслойной) парадигматике и многоплановой (параллельной) синтагматике обрядовых сим-

¹ Как и синонимы в языке, синонимические символы в обряде не могут быть, или очень редко бывают, абсолютными. Более того, символические синонимы вообще на языковом уровне, как правило, вовсе таковыми не являются. Примером нанизывания множества синонимов могут служить апокрифические списки имен Христа и Богородицы. Имена Христа: «А се имена Господня числом ОВ (72), да еже ихъ имать и носить съ собою частно ѿ всякого зла избавленъ будетъ: Власть, Сила, Слово, Животъ, Милость, Любы, Мудрость, О сотиръ ('Спаситель'), Пандократоръ ('Вседержитель'), Параклитъ ('Утешитель'), Свѣтъ, Трапеза, Пастырь, Овче, Камень, Путь, Домъ, Риза, Цвѣтъ, Основаніе, Глава, Чистъ, Женихъ, Владыка, Истина, Сынъ чловѣчскій, Емануэль, Начало, Първороденный, Месія, Царь вышній, Исусъ, Хлѣбъ небесный, Отыць, Творць, Саваоць, Кириосъ, Светый духъ, Милосърдый, Заступникъ, Вожь, Сьлнце, Христосъ, Исцѣлитель, Благоутробный, Милостивый, Предвѣчный, Атанасосъ ('Бессмертный'), Создатель, Агнецъ, Левъ, Телець, Образъ, Слава, Азь есмь, Еже есмь, Правда, Источникъ, Уста истина, Радость, Начальникъ, Елеонъ, Иерей, Пророкъ, Дверь, Вѣчный, Оправданіе, Богъ, Троица неразделимая, Царь надъ всеми цари»,

или «А се имена пресветые Богородице, числомъ ОВ (72) — Купина, Жезлъ, Корень, Земля светая, Югъ, Камень, Маслина, Кивотъ, Престоль, Дверь, Сионъ, Мати, Носило, Одръ, Свитокъ, Книга, Клещи, Дѣва, Пророчица, Царица, Искреняя, Невѣста, Сестра, Вертоградъ и т. д. всего 72 названия-символа (См. Novaković S. Apokrifi iz štampanih zbornika Božidara Vukovića — «Starine», Zagreb, 1884, с. 57—66). Приведенные сербско-церковнославянские апокрифические тексты, использовавшиеся в апотропеических целях (фиксация текстов — начало XVI в.), любопытно сравнить с полесскими (пинскими) поэтическими названиями (терминами) жениха и невесты, зафиксированными в песенных народных текстах собрания М. В. Довнар-Запольского: *жених* — чорон ворон, ветрик, голубок, зеленесенький дубок, месяц, селезень, соболь, сокол, соловейко, сыр; *невеста* — былина, калина, тополина, пчела, хмара, дождик, речка, шука, пава, черна галочка, голубка, заўзулька, зорка, нмлица, калина, кленова листына, куна, конопелька, курка-рабушка, ласточка, метелка, мурашка, перепелка, пролисочка, рожа, реченька, сонейко, тетерка, утонька. См. Довнар-Запольский М. В. Песни пинчуков. Киев, 1895, с. 196.

волов. Нанизывание обрядовых символических форм одного и того же значения близко к отмеченному в свое время А. И. Никифоровым «нагромождению однородных функций и действий» в сказке². Результатом этого нанизывания во многом оказывается довольно легкая заимствуемость отдельных форм из других обрядов, относительно свободная замещаемость одних форм другими (эта свобода различна в разных обрядах) и нередкая опускаемость отдельных символических форм — их сокращение. На этом основании во многих случаях трудно говорить об обеднении («упадке»), или об обогащении («расцвете») формы отдельного обряда, как трудно применить понятие прогресса или регресса к развитию языковых форм.

Все сказанное требует пояснения на материале. Выбираем простейший по структуре пример: обряд битья веткой (розгой, прутьем)³.

Известный знаток кашубской народной жизни и языка Бернард Сыхта описал в своем словаре обряд хлестания розгами, совершаемый на второй день Пасхи (в понедельник на Святой неделе) и называемый *dégusë* (или *díngusë*, *dá(n)gusë*, *dëgus*, *díngus* — различно по диалектам). Парни берут в руки можжевельный хлыстик или веточку (розгу) березы и хлещут ими девок и молодежь, приговаривая при этом: *dëgu*, *dëgu jastra* (с. Рева), или *dëga*, *dëga m'a(n)sa* (с. Мосты), или *dëgu*, *dëgu jaja* (Средн. Кашубия), *dëgu*, *dëgu po dva jaja*, а *что n'e dā, tego pгаja(n)* (Сев. Кашубия), *dëga*, *dëga po dva jaja*, *n'e хса(n) хleba, leno jaja* (с. Стшебелино), *díngu*, *díngu kopa jaj*, *n'e хса(n) placka, leno jaj* (с. Заборы). Тем же словом называется второй день Пасхи, когда совершается обряд, и можжевельная розга или пук березовых розог тоже называется — *dëga*, *dëgusa*, *dëgus*, *dëguska* и т. п. На третий день Пасхи у кашубов тот же обряд исполняется в том же самом виде, лишь меняется пассивная и активная сторона: девушки и молодки бьют парней, а не наоборот. В таком случае он называется *zвчëse dëgusë* 'девчачие дегусы' (с. Заборы, Гохи, Верблины)⁴.

² Никифоров А. И. К вопросу о морфологическом изучении народной сказки. — «Статьи по славянской филологии и русской словесности» — Сб. ОРЯС, т. СІ, № 3. Л., 1928, с. 175.

³ Некоторые изложенные выше положения и постулаты иллюстрировались нами в докладе: Толстые Н. И. и С. М. К реконструкции древнеславянской духовной культуры (лингво-этнографический аспект). — Славянское языкознание. VIII Международный съезд славистов. (Доклады советской делегации). М., 1978.

⁴ Sychta B. Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej t. I. A.-G. Wrocław-Warszawa — Kraków, 1967. Поясняем отдельные слова из приведенных примеров: *jastra* — 'Пасха', *m'a(n)so* 'мясо', *jaje* 'яйцо', *pгаc* 'бить', *leno* 'только', *zis* — 'сегодня', *placka* 'лепешка'. «Девчачие дегусы» — нечто вроде обряда наоборот. Эти типы обрядов мало изучены, но они близки к «пародиям на обряд», которые могут исполняться как заключительная

Битье розгами может сопровождаться простым междометием *děga!*, или *děgul!*, *digi!*, *dingul!*, *da(n)gu!* Это междометие и является вербальным символом обряда. Его реальным (предметным) «синонимом» будет можжевельная или березовая ветка (различно по диалектам), а акциональным (действенным) символом — битье. Смысл обряда, а также и трех приведенных символов, составляющих этот простейший по форме обряд, нетрудно выявить, обратившись к значению слова *děga* и производных слов в современных кашубских говорах. Это редкий и архаический случай, когда вербальный символ обладает той же семантикой, что и внеобрядовое слово. В том же словаре Б. Сыхты глагол *děgovac*, соверш. вид *zděgovac* (варианты *da(n)govac*, *dingovac*) помимо значения 'бить розгами во второй или третий день Пасхи', значения относительно позднего и связанного с описанным ритуалом, имеет еще несколько значений, из коих для нас особенно интересно *zděgovac* 'оплодотворить' (соответственно 'обрюхатить' и т. п.), наряду с *zděgovac* 'много съесть' и т. п. Значение 'сила оплодотворения', 'сила рождаемости' и т. п. отражается и в других славянских языках, где рефлекс праславянск* *děga* могут значить: русск. *дзя* 'рост', *дзялый* 'сильный, могучий' (ср. *дюжий* с другой огласовкой), *дзяло* 'молоки у рыб', *дзяга* 'кожаный пояс', словенск. *děga* 'вид ремня, пояса' (ср. известную символику пояса — сила и переход 'сила' ↔ 'пояс')⁵.

Обряд, бытующий у кашубов на Пасху, может сопровождаться другими хорошо известными символическими действиями — одариванием яйцами, как это видно и из отдельных приведенных выше словесных обращений. Сами эти обращения иногда напоминают формулы требования или «вымогательства», практикуемые при колядовании у славян и т. п.: «... а xto n'ě da, tego pгаја(n)». Это результат известной «деритуализации» (демифологизации) формулы, ее обмирщения или обытовления, давно зафиксированного в ряде календарных обрядов. Тем не менее яйцо остается ярким символом плодородия, силы рождения, силы будущей жизни. Это еще один реальный (предметный) синоним, сопутствующий обряду.

Возможности расширения синонимии обряда очень значительны. Иногда даже дело касается не появления нового символа-синонима, а подчеркивания семантики символа, его большей «семантизации» (в отличие от часто происходящего процесса

часть всего обряда. Таковым, например, является восточнополесский (с. Жаховичи Мозырск. р-н) свадебный *xвіст* (хвост), где роли молодого и невесты исполняют старик и старуха, поются соответствующие не совсем пристойные песни и т. д.

⁵ Подробное значение и географию слова **děga* в славянских языках см.: Н. И. Толстой. Уз проблем словенских лексических изоглоса. Српскохрватска лексика у општесловенском оквиру. — «Научни састанак славіста у Вукове дане». 6. св. 1. Београд. 1977, с. 113—121.

десемантизации). Так, у тех же кашубов в некоторых селах (Славошино, Верблиня) отмечены Б. Сыхтой следующие манипуляции с березовыми розгами. Розги для «дингуса» ставились до срока за печкой в воду с пеплом, чтобы они к Пасхе раскрыли почки и выпустили листочки (они тоже назывались *dingus*). Это действие еще не обрядовое, но могло бы превратиться при определенных условиях в таковое.

Наконец, сам обряд «дингуса» обнаруживает тенденцию к своему расширению. Б. Сыхта отмечает еще один термин *dëgovane* 'выкуп в виде яиц или куска освященной лепешки, который «выдегованные» (исхлестанные) молодки и девицы дают «дегарям» (хлеставшим парням)'. Если бы такой акт был обязательным во всех случаях, он бы стал компонентом рассматриваемого обряда.

Следует сказать еще несколько тривиальных, но все же необходимых, слов о самих обрядовых вербальных, реальных и акциональных символах, т. е. обрядовых словах (формулах), предметах и действиях, и об их отношениях к тем же внеобрядовым моментам. В большинстве случаев те же самые слова, предметы — розги, прутья и действия — битье, хлестание, могут быть и бывают необрядовыми. Розгами можно наказывать ребенка, отрока и при этом ни сам предмет, которым производится экзекуция, ни само битье — экзекуция не будут обрядовыми, т. е. ритуальными или даже сакральными.

Момент ритуальности, сакральности придается целенаправленностью (телеологичностью) речевой, предметной и акциональной манифестации и регламентацией времени, места и действующих лиц обряда. Подобная устремленность с достаточно ясным представлением об адресате, о функциональной направленности обряда и о четко установленном месте (например, храм) и времени (годовом, суточном) совершения обряда наблюдается в церковном богослужении. С формальной и функциональной стороны здесь можно видеть, если учитывать и характер народной обрядности, соотношение близкое к языковому у народов греко-славянского культурного ареала (т. е. у православных славян, *Paх Slavia Orthodoxa*) — книжного достаточно строго нормированного языка (скажем, церковнославянского) и языка мало нормированного, или почти ненормированного, народного, диалектной речи, диалектной стихии. Такая параллель языка и культуры уже проводилась. Обрядность и религия есть также элемент культуры, хотя религия в целом в то же время может быть вне ее, или скорее над ней.

В конкретном рассматриваемом простейшем случае есть элемент регламентации времени — второй (или третий) день Пасхи (здесь народный обряд подчинен «книжной» темпоральной цикличности). Видимо существует, хотя и не ярко выражен (или описан) и элемент детализации места (около церкви, или там,

где собирается молодежь?). Что же касается действующих лиц, то они установлены достаточно четко по возрастным и половым параметрам. Кроме того в нашем обряде строго определены и субъектно-объектные отношения. Именно по этому, хотя и не только по этому параметру (т. к. существует еще временной признак — третий день Пасхи), обычный, «мужской» *děgus* отличается от девичьего — *dzevčesego děgusa*. Обряд этот, выполненный в другое время, был бы лишь имитацией или игрой в обряд, так же как его выполнение в лесу, или на берегу моря (вне селения) (и тем более в неурочный день) было бы тем же самым. И подавно такой игрой в обряд было бы его выполнение маленькими детьми.⁶

Близким к кашубскому «дегусу» является полесский обряд битья вербой в Вербное Воскресенье. Этот обряд распространен у славян и некоторых соседних народов достаточно широко, но в данном случае нас интересует не его география, а его основная структура и поэтому мы избираем один диалектный пример, записанный нами в 1975 году в селе Дубровица (Хойницкий р-н Гомельской обл. информатор Мария Ефимовна Сабадаш, 1904 г. р.).

После обедни, на которой освящается верба в Вербное Воскресенье, дети обычно выбегали к женщинам, идущим из церкви и несущим вербу, с криком: — *Ц'ўтка* (=тетка)! *Хац'я́* (=хоть) *менё вербо́ю пабёй!* (этот текст еще не обрядовый и потому он факультативен и может варьироваться по-разному). Женщины бьют вербою детей приговаривая, вернее заклиная:

«Вербá б'е, не я б'ю.
За т'ыждзень Велігдзень
(= через неделю Пасха).
Будзь бага́ты як зямля́
И здаро́вы як вада́⁷.

⁶ Подобные игры в обряд, представляющие собой часто обучение обряду, к сожалению, очень редко фиксируются, почти не изучаются, но тем не менее они известны в славянском мире. См. Левина И. М. Кукольные игры в свадьбу и «метише». — «Крестьянское искусство СССР», II. Л., 1928, с. 201—234. Я. Н. Шапов недавно обратил внимание на место в Домострое, где рекомендуется заводить для дочери особый сундук с самого детства, чтобы постепенно собирать в него приданое. — Я. Н. Шапов. Свадебная сцена на крыше сундука XVII в. — «Древняя Русь и славяне». М., 1978, с. 437. В 1974 г. в Полесье в селе Симоновичи (Дрогичинск. р-н Брестск. обл.) А. А. Климчук рассказывала мне, что она, будучи девочкой, выучила причитание над покойником и исполняла его в неурочный час, как бы практикуясь.

⁷ Этот пример в связи с символикой воды — рыбы рассматривается нами подробнее в статье «Заметки по славянской фразеологии. *Zdrav kao riba*», публикуемой в сборнике в честь акад. Й. Вуковича *Akdemija nauka i umjetnosti BiH. Posebna izdanja*, knj. XXXIV. Odeljenje društvenik nauka, knj. 6. Sarajevo, 1977.

В отличие от кашубского обряда «дегования» битье производится не березовой розгой, а вербовой, не на второй (или третий) день Пасхи, а в Вербное Воскресенье (по церковному календарю — на Вход Господен в Иерусалим), не парни бьют молодок и девушек, а женщины детей и вместо клича «dèga! dèga!» имеется целый текст, как бы поясняющий смысл действия.

Этот текст недвусмысленно говорит о ритуальности битья («не я бью — верба бьет»), — бьющий здесь актер, бьет не он, а вербная сила (ср. ниже сербск. *врбово*). В нем же обозначено время — наиболее сакральное («Велигдзень»), а время совершения обряда — за неделю до него (в последнее воскресенье поста). Наконец, текст содержит заклинание плодородности = богатства («как земля») и чистоты, здоровья («как вода»). Смысл этих двух сравнений должен быть рассмотрен особо, сейчас же достаточно подчеркнуть, что с понятием 'плодородия' и 'чистоты' сочетаются в вербальном тексте понятия 'земли' и 'воды'.

Синтагматика полесского обряда, таким образом, несколько осложненная (на вербальном уровне) по сравнению с описанным выше кашубским. Но для общих наблюдений над структурой обряда существенно иное: отдельный элемент обряда, например, вербальное клише «будь богатый как земля, будь здоровый как вода», или битье (вербой, березовой розгой, можжевелевой веткой, палкой) может употребляться в других обрядах и притом, как правило, в более просторном тексте, в тексте с более сложной синтагматикой.⁸

Так, формула

«Будь весела (веселый), як весна,
здорова (здоровый), як вода,
богата (богатый), як земля.»

может быть употреблена и употребляется в свадебном обряде и притом в той его части, когда ведутся приготовления к венчанию (гесп. к первой брачной ночи). Ее произносят в адрес молодой или молодого в качестве приветствия, когда молодая (гесп. молодой) приглашает родных или соседей на свадьбу. Этот же текст повторяют приглашенные, когда приходят на саму свадьбу, иногда добавляя «Нехай тебе Бог благословить!» (с. Карів. Сокальский р-н Львовск. обл. Сообщил в 1977 г. И. Г. Матвиев со слов его матери).

Интересующую нас формулу, вероятно, одним из первых записал в свадебной песне А. Л. Метлинский в середине XIX в. в Овруче (Полесье), отметив, что песня эта исполняется, когда две свахи подносят невесте *намитку* на голову и заплетают в косу лен,

⁸ Здесь нами не ставится вопрос, в каком тексте и обряде такое «клише» появилось впервые. На такой вопрос ответить нелегко, тем более, что он в значительной мере схоластичен.

В приведенных четырех текстах наша формула уже не оказывается связанной с битьем, она входит в другие синтагматические связи, связывается с другим обрядом — свадебным, но сохраняет свой смысл — пожелания и манифестации плодородия, здоровья, жизненных сил. Важно отметить, что и битье, как акциональный символ известно в свадебном обряде. Однако оно уже не связано с рассотренной формулой-заклинанием и выступает либо в первую брачную ночь, когда новобрачные ложатся в постель (см. пример ниже), либо в иное свадебное время. Да и сама формула в тех диалектах (локальных системах), где зафиксировано битье, может не употребляться, или вовсе не употребляется. Тут мы подходим к вопросу о функции обрядового символа, которую следует отличать от семантики, от значения. Однако, прежде чем обращаться к теме функции символа, уделим немного места рассмотрению значения символа «S»: верба¹².

Это значение хорошо выражено в представлениях русских бухтарминских старообрядцев, которые считали, «что освященная верба влияет на чадородие женщин и плодovitость скота»¹³. Вербу освящали в шестое воскресенье Великого поста, называемое поэтому «вербным», принося ее в церковь, ставя рядом зажженные свечи и читая каноны. Таким образом, S: верба — ‘плодовитость, рождаемость, рост, произрастание’. Такое значение «S»: верба характерно почти для всех славян и ряда их соседей. В некоторых славянских зонах, в частности в сербской зоне, верба, как символ плодородия, рождаемости может противопоставляться кизилу (*дрену*), как символу силы, крепости, твердости, прочности, крепкого здоровья. Это противопоставление, вернее различие, равное не более, чем одному дифференциальному признаку, довольно ясно выступает в заклинательной формуле, зафиксированной в Сербии — в Шумадии (Гружа). Формула применяется при отеле коровы и окоте овцы. Появившегося на свет теленка или ягненка, берут за уши (ср. обычай тянуть за уши детей, чтобы они росли) чистыми, предварительно

наша формула не употребляется. Таким образом, она обрядова и сакральна. Но в Полесье в с. Балажевичи (Мозырк. р-н) она десакрализована и превратилась в простой фразеологизм — «Будь здоровый, як вода!» (сообщил Эльхан Азим-заде, 1975 г.). Встречалась ли наша формула вне приведенных текстов в сборниках А. Л. Метлинского и В. Н. Добровольского, составители сборников не сообщают.

¹² Знаком «S»: верба (с двумя кавычками) мы будем обозначать «лексему», т. е. формальную, внешнюю оболочку символа, знаком 'S' (в лапках) — обозначать семему, значение символа, если оно указывается отдельно от формы, оболочки. Если же оба момента — выражения и содержания отмечаются или излагаются вместе, то следующим образом: S: верба — ‘рождаемость, произрастание’.

¹³ Болонев Ф. Ф. Народный календарь семейских Забайкалья (вторая половина XIX — начало XX в.). Новосибирск, 1978, с. 126.

вымытыми руками и говорят — «Пусти вербово, узми дреново!» (Брось вербовое, возьми кизиловое!). При этом через рот новорожденной скотинки протаскивают соломинку, чтобы скотинка была «*ješna*», т. е. охотно ела, хорошо питалась¹⁴. В той же самой Герже на Вербное Воскресенье, которое там называется «*Цвети*», крестьяне украшают себя вербой и крапивой, а девушки обвивают вербовую ветку вокруг талии, опоясываются ею. Это они делают для того, чтобы развиваться (произрастать, плодиться), как верба («*да буду напредне као врба*»)¹⁵. Здесь интересно сочетание символа вербы с символом пояса, который означает силу и прежде всего силу плодородия, силу оплодотворения. Но все в той же Герже верба сочетается не только с опоясыванием, но и с плетением венков в канун Юрьева дня. Тогда собирают молочай (называемый «*Ђурђевско цвеће*») и вербовые веточки, вяжут из них венки и вешают на крыши домов или на притолоку входных дверей¹⁶. В другой сербской зоне, в Верхней Ресаве на Юрьев день дети и взрослые опоясываются вербовыми прутиками¹⁷. По соседству с Верхней Ресавой в Неготинской Краине еще недавно соблюдался обычай, по которому на *Цвети* (Вербное Воскресение) хозяин шел к обедне в церковь и приносил домой столько вербовых веточек, сколько членов в его семье, при этом первую веточку он давал хозяйке, и затем всем остальным по старшинству. Домашние опоясывались вербовыми прутиками, «чтобы у них при работе не болела спина»¹⁸.

Число примеров можно было бы значительно увеличить. Еще А. А. Потебня обратил внимание на обряды, связанные с вербой, и описал некоторые из них в этюде под названием «Вербовая дощечка».¹⁹ Верования о вербе приводит и П. Сobotка, в том числе и словацкий обряд хождения девушек в лес в Вербное Воскресенье за вербой «*s siskatí*» (распустившимися пушистыми почками)²⁰. Особый интерес все же представляет близкий к описан-

¹⁴ Петровић П. Ж. Живот и обичаји народни у Гержи. СЕЗБ. LVIII, Београд, 1948, с. 329.

¹⁵ Там же, с. 240.

¹⁶ Там же, с. 241.

¹⁷ Бошковић М., Матић М. Народни обичаји — «Гласник Етнографског музеја у Београду», књ. 25. Београд, 1962, с. 196.

¹⁸ Вукмановић Ј. Пролећни обичаји. — Rad IX Kongresa Saveza folklorista Jugoslavije. Sarajevo 1960, с. 265; также Костић П. Годишњи обичаји у Неготинској Крајини — «Гласник Етнографског музеја у Београду». књ. 31—32. Београд, 1969, с. 384.

¹⁹ Потебня А. А. Объяснение малорусских и сродных народных песен. Варшава, 1883, с. 152—171.

²⁰ Sobotka P. Rostlinstvo a jeho význam v národních písniích, pověstech, bájích, obřadech a pověrách slovanských. Praha, 1879. Для сравнения интересно исследование Е. Кагарова «Культ фетишей, растений и животных в древней Греции». (СПб., 1913).

ному кашубскому чешский пасхальный обряд *potlázka* (его название можно перевести как 'омоложение'), состоящий из взаимного битья парней и девушек вербовыми прутьями, сопровождающегося пением песен.²¹ Битье молодой вербой, по представлению участников обряда, передает людям силу роста и буйного развития, в то время как удар сухой метлой может привести к тому, что человек начнет сохнуть и умерет.²²

Во всех приведенных случаях обращает на себя внимание устойчивость языческого смысла обряда и архаичность этого смысла. Лишь в редких случаях наблюдается его утрата под влиянием христианских евангельских представлений, и то верба, как внешняя форма символа («S» верба), при этом сохраняется. Так, А. Макаренко записал в с. Кежда на Ангаре (б. Енисейск. губ.) у своего любимого информатора Чимы следующее: «... на шестой неделе, в субботу, Лазарево воскресенье: хоть его и не празднуют, а все же в писании сказано: «Лазарь, угодник, преподобный, лазал на вехти (таловый куст), вербу ломал, праздник Христов встречал».²³ Здесь символ вербы десемантизован, а обряд превращен в легенду.

Приведенных примеров достаточно, чтобы обратиться к определенным выводам.

Реальные и акциональные символы обряда в первую очередь, а в известной мере и вербальные, могут быть представлены в виде рядов (или колонок) знаков, упорядоченных по эквивалентности, т. е. в виде парадигм.

Так, в парадигме предметов, в данном случае веток, имеющих ритуальную (сакральную) сущность, могут быть ветки от: вербы, березы, клена, дуба, тополя, можжевельника, кизила, крапивы и т. д.

В силу различия синтагматических связей в определенных условиях, значение двух или более символов может нейтрализоваться, или символы могут быть во взаимной дистрибуции в зависимости от характера и времени исполнения обряда, или они могут в разных диалектах (этнолингвистических системах) быть представлены или не представлены в конкретном обряде, что дает возможность установления изодокс-изопрагм и т. д. Все зависит от того, будет ли рассматриваться одна этнолингвистическая система (диалект), или множество систем в сравнении (типологическом, генетическом, этногеографическом и т. п.).

²¹ Zibrť Č. *Veselé chvíle v životě lidu českého*. Praha. 1950, с. 259—274.

²² Bulat P. *Pogled u slovensku botaničku mitologiju*. Zagreb. 1932, с. 9—10.

²³ Макаренко А. Сибирский народный календарь в этнографическом отношении. СПб., 1913, с. 291. Здесь интересен один из частых случаев символической народной этимологии: *Лазар — лазил*. По той же модели строятся некоторые народные приметы: «Феодор Студит землю студит» (11/24—XI) и т. п.

Этот момент весьма существенен, т. к. парадигма, как правило, строится не на основании одного, зафиксированного в одном конкретном пункте обряда (одной системы)²⁴, а на основании множества фиксаций, множества систем, множества однородных обрядов.

В парадигме действия, в данном случае связанного с определенным реальным символом (символическим предметом), может быть: битье, опоясывание, затыкание, витье венка, бросание в воду и т. п.

Парадигма свойства (или качества) символа (символического предмета) в данном случае будет состоять из ряда антонимических пар типа: несухой — сухой, нераспустившийся — распустившийся, освященный — неосвященный и т. п. Видимо, парадигма свойства должна строиться в зависимости от парадигмы предмета (реальной парадигмы).

Нетрудно заметить, что в первом случае образуется нечто, напоминающее парадигму существительного (но не склонение), во втором — глагола (но не спряжение), а третьем — прилагательного. Для «именных» парадигм («существительных» и «прилагательных») характерны реальные (предметные) символы, для «глагольной» — акциональные.

Вербальная сторона обряда редко выражает лишь один символ — «именной», как в случае с кашубским *dęga*, а чаще всего ряд символов, уже связанных в текст — *верба бйе*... Разбор типов синтагматических связей и попытка определения правил соединения символов (знаков) в текст (синтагматика символов) требуют большего места и большего материала. Сейчас следует сказать о третьем моменте — функции символа и еще об одном известном в этнографии моменте, о «результативной направленности» обряда (термин этот вводится как предварительный). Под функцией можно понимать и особую позицию в синтагматическом ряду, подобно тому как в славянских языках прилагательное может выступать в атрибутивной, предикативной и в субстантивированной функции, но правильнее было бы видеть в функции символа особую роль символа во всем обрядовом тексте.

Так, битье может быть применено в свадебной функции (битье дружкой молодых, лежащих под одеялом, в первую брачную ночь — кнутом; Русский Север — Белозерский край); в функции плювиальной, т. е. при вызывании дождя (битье палками колодца, с. Стодоличи, Вост. Полесье), в функции календарно-обрядовой при вызывании плодородия земли (*resp.* скота, людей) (битье земли горящими палками на Ивана Купалу в с. Спорово,

²⁴ В этом существенное отличие предлагаемых нами парадигм от парадигм в языке, которые всегда строятся на основе фактов (форм) одной системы.

Зап. Полесье, битье очага поленом — «бадняком», производимое «полазником» с приговором-пожеланием сыновей, дочерей и т. д. у сербов в бывш. Височкой Нахии, Босния), плодородия скота (троекратное битье вербовой веткой скота при первом его выгоне в день св. Георгия — Юрия, с. Спорово; или битье лопатой для веяния зерна или клюшкой коровы при выгоне с приговором — «Тели телок! Тели телок!» Дмитровск. у. Московской губ.).

Что касается «результативной направленности», то под ней понимается то объяснение,²⁵ которое дают (правда далеко не всегда, т. к. оно часто факультативно) носители (исполнители) обряда тому или иному обрядовому действию. «Результативная направленность» не равна значению обряда, хотя бы потому, что она почти всегда в объяснениях информаторов предваряется целевым союзом *чтобы*. Связанное с ней объяснение может отражать глубинную (или «этимологическую») семантику обрядового действия, а может ее не отражать. Например, приведенное выше объяснение опоясывания вербой у сербов из Неготинской Краины — «чтобы при работе не болела спина», явно удалено от первоначальной семантики. Наконец, обычную символику обряда (словесную, предметную, действенную) следует отличать от «поэтической» символики, т. е. от символического названия обрядовых (ритуальных) предметов или действующих в обряде лиц (акторов), наконец, самих действий в поэтических обрядовых песнях (свадебных песнях и причитаниях, похоронных причитаниях, купальских, жнивных, жолядных и т. п. песнях).²⁶ Однако этот «отраженный» символический «ярус» требует специального рассмотрения.

Все это говорит в первую очередь о возможности становления своеобразной грамматики славянских обрядов с определенным конечным и не очень значительным числом парадигм и составляющих их «морфологических» единиц и с относительно простым синтаксисом, а также достаточно ясным и ограниченным набором функций. Парадигмы символов можно представить и в виде «словарных инвентариев для грамматических целей» (по терминологии И. А. Бодуэна де Куртенэ), с указанием их облика, значения, функционирования, наиболее частой сочетаемости, обязательности или факультативности в том или ином обряде и т. д. Этим самым словарь может содержать и отдельные элементы обрядового «синтаксиса». Под обрядовым «синтаксисом» мы понимаем моменты, связанные с композицией обряда. Это в

²⁵ К отождествлению «объяснения» со значением как будто был склонен в 1929 году П. Г. Богатырев. См. П. Г. Богатырев. Вопросы теории народного искусства. М., 1971, с. 174.

²⁶ См. выше в сноске 1 примеры такой символики. См. также Бердников И. О символических знаках и изображениях. — «Православный собеседник», 1869, июнь.



Рис. 1



Рис. 3



Рис. 5



Рис. 2



Рис. 4



Рис. 6

Рис. 1. Польская писанка из бывш. Варшавской губ. — Кульжинский С. К. Описание коллекции народных писанок. Вып. 1. [Лубенский музей Е. Н. Скаржинской. Этнографический отдел]. М., 1899 таблица XXX, № 15.

Рис. 2. Украинская писанка из Восточной Словакии — Маркович Павло. Українські писанки Східної Словаччини. Пряшев 1972 [Науковий збірник Музею Української культури в Свиднику], стр. 172.

Рис. 3. Сербская писанка из района гор. Валева — Ацић П. и Милојевић С. Рибa у предању и симболици. В кн. «Гласник Етнографског музеја у Београду, књ. XX. Београд, 1957, стр. 59.

Рис. 4. Украинская писанка из местечка Немирово бывш. Брацлавск. уезда Подольской губ. — Кульжинский С. К. Описание... таблица XV, № 4.

Рис. 5. Писанка из Югославии. Gavazzi Milovan. Pisanice u Jugoslaviji. Zagreb 1975, стр. 18.

Рис. 6. Украинская писанка из местечка Немирово, Кульжинский, Описание... таблица XV, № 6.

применении к сказке раньше также называлось «морфологией».²⁷

Наконец, следует уделить серьезное внимание символическим изображениям в народном искусстве. Так, к примеру, рисунки на

²⁷ Никифоров А. И. К вопросу о морфологическом изучении... с. 174—177; Пропп В. Я. Морфология сказки. Л., 1928.

славянских пасхальных писанках довольно точно отражают описанный выше обряд с вербовой веткой. Мотив вербовой ветки очень архаичен и встречается почти во всех славянских зонах, где бытуют расписные яйца. С ним сочетается не менее архаический мотив двух рыб, направленных в разные стороны (ср. «будь здоровый, как вода!»²⁸ и мотив «матери-сырой земли» (ср. «будь богатый, как земля!»). Особый интерес представляют писанки, где женская фигура («мать-сыра земля»?) изображена с поднятой рукой (бьющей?) с веткой, или на фартуке нарисована ветка (см. рисунки).

Писанки эти из разных славянских архаических этнолингвистических зон. На их основании можно устанавливать интересные соответствия и изопрагмы. Существенна и символика цвета писанок, главным образом черного, красного и белого — но это, как и география и историческая стратиграфия символов на писанках — предмет для специального исследования.

²⁸ Подробнее см. в моей статье «Заметки по славянской фразеологии. *Здрав као риба*».

ВАРИАТИВНОСТЬ ФОРМАЛЬНОЙ СТРУКТУРЫ ОБРЯДА (КУПАЛА И МАРЕНА)

С. М. Толстая

В известной книге В. Я. Проппа «Русские аграрные праздники» (Л., 1963) предложен опыт морфологического подхода к великорусской календарной обрядности (вслед за опытом морфологического рассмотрения русской сказки). В. Я. Пропп выделил в календарных обрядах некоторые формально и семантически устойчивые компоненты, повторяющиеся в составе разных обрядовых комплексов (праздников), и предложил их семантическую и функциональную интерпретацию. Выявление этих двух свойств: разложимости обряда на отдельные составные части (элементы) и отождествимости этих элементов в разных обрядах — было первым шагом на пути изучения структуры календарных обрядов. Естественным следствием такого подхода должно быть представление об обрядах как о различных комбинациях (последовательностях) таких компонентов. Разумеется, различие между отдельными обрядами даже в рамках единой культурной традиции не сводится лишь к различиям в наборе исходных элементов, но предполагает по крайней мере их разную функциональную нагрузку. Иначе говоря, изучение целых обрядовых комплексов (например, праздников) должно выявить не только «правила сочетаемости» составных элементов, но и их иерархию, т. е. их соотносительную функциональную нагрузку в пределах каждого комплекса. Возможности чисто морфологического подхода, однако, ограничены требованием системного единства сравниваемых объектов (комплексов), т. е. их принадлежности либо к одному реальному историческому и локальному типу культурной традиции, либо к некоторому, абстрактному инварианту. Между тем именно наблюдения над временными и пространственными изменениями, трансформациями и сдвигами как в формальном, так и в содержательном плане могут быть важным источником сведений о структуре обрядов. Сопоставление вариантов целых обрядовых комплексов и их компонентов должно выявить те черты обрядовой структуры, которые могут быть признаны релевант-

ными, и те, которые являются случайными; возможности и пределы варьирования тех и других, их взаимные связи — свободные или связанные сочетания и т. д., взаимозаменяемость, факультативность, омонимичность и т. п.

Изучение локальных разновидностей архаических славянских обрядов обнаруживает определенную структурную и географическую закономерность их распределения. Отвлекаясь сейчас от задачи соотнесения этих разновидностей с историческими стадиями развития того или иного обряда, отметим, что такие локальные варианты нередко образуют непрерывную шкалу изменений, включающую в себя в качестве некоторых «сгустков» формальные структуры, соответствующие отдельным более крупным и цельным этнокультурным традициям. Так, например, сопоставление купальского обряда в Полесье с западнославянским обрядом вождения и умерщвления (потопления или сжигания) Марены приводит к установлению непрерывной линии изменений, соединяющей эти две территориально (а, может быть, и генетически) разграниченные традиции. Конечные точки этой линии как будто не имеют между собой ничего общего, однако можно показать, что они связаны друг с другом цепью постепенных переходов, каждый из которых представляет собой минимальный сдвиг на один шаг. Общим для всех звеньев цепи основанием, на фоне которого осуществляются эти переходы, являются «глубинная структура и семантика» обряда, его инвариантная мифологическая схема, по отношению к которой каждое звено оказывается одной из трансформаций «в поверхностном представлении», т. е. на уровне некоторого конкретного обрядового «текста».¹ В данной статье приводятся некоторые, по необходимости краткие иллюстрации к этим положениям.

Купальский обряд в Полесье представляет собой сложный комплекс (вернее множество локальных комплексов), достаточно автономных ритуальных действий и представлений, из которых здесь будет рассмотрен только центральный и организующий весь этот комплекс ритуал возжигания огня.²

¹ Проблеме жанровых трансформаций единой сюжетной мифологической схемы посвящена статья В. В. Иванова и В. Н. Топорова «Инвариант и трансформации в мифологических и фольклорных текстах». — «Типологические исследования по фольклору» (Сборник статей памяти В. Я. Проппа). М., 1975, с. 44—76.

² Здесь мы пользуемся терминами *обряд* и *ритуал*, чтобы разграничить всю совокупность действий, лиц, предметов, объединенных общностью срока и терминологии и имеющих некоторое смысловое единство (обряд), и какой-либо формально и содержательно самостоятельный фрагмент, соответствующий некоторому отдельному, законченному и обычно мотивированному действию, входящему в эту совокупность (ритуал). Так, купальский обряд в Полесье, приуроченный к дню Иоанна Крестителя, распадается на ряд автономных ритуалов: возжигание огня, борьба с нечистой силой, бесчинства, карауление солнца и т. д. Подробнее об остальных ритуалах полесского купальского обря-

Народная традиция в Полесье до наших дней сохранила обычай (или живую память о нем) разведения костров накануне Ивана Купалы (*Купального Ивана, Ивана Петровского, Ивана Ведьмарского, Яна* и т. д.), т. е. в ночь с 23-го на 24-ое июня по старому стилю или с 6-го на 7-ое июля по новому стилю. Такие костры независимо от их типа и состава ритуальных действий в купальскую ночь в большинстве зон Полесья носят названия *купала, купайло, купайла* и т. п.

Эти два внешних признака: приуроченность к определенной дате и «имя», название обряда — служат формальным основанием для отождествления весьма разнородных по своему составу и характеру ритуальных действий и мотивов, составляющих внутреннюю структуру купальского обряда в Полесье. Кажется совершенно естественным, что при описании календарных обрядов, к каковым относится и купальский обряд, на первое место выдвигается именно признак приуроченности определенных обрядовых действий к некоторому моменту или периоду природного и/или хозяйственного календаря (годового цикла), подобно тому, как в случае семейных обрядов определяющей оказывается приуроченность к одному из моментов жизненного цикла (рождение-крещение, вступление в брак, смерть), а в случае окказиональных обрядов — приуроченность к некоторой строго не фиксированной ситуации (ср. обряды, совершаемые во время стихийных бедствий: засухи, дождей, града, мора, падежа скота, пожара и т. д.; обряды при строительстве дома, купле-продаже и т. д.). Вместе с тем хорошо известно, и прежде всего из опыта сравнительного рассмотрения календарной обрядности, что не только отдельные характерные ритуальные действия, но и целые их комплексы в разных локальных традициях могут быть закреплены за разными моментами или отрезками календаря, могут как бы перемещаться по календарю, не утрачивая при этом ни своих формальных особенностей, ни мифологической мотивировки.

Такого рода календарные «сдвиги» могут объясняться, во-первых, известным, хотя еще недостаточно изученным, параллелизмом (или единством) восприятия некоторых отдельных периодов годового цикла (ср., например, множество известных параллелей в славянской зимней рождественской и летней обрядности), а во-вторых, несущественностью, случайностью закрепления тех или иных обрядовых форм за определенным моментом (праздником, периодом) христианского календаря (ср., например, очистительные ритуалы на Благовещение и на Чистый Четверг и т. п.). Подобные «отклонения» наблюдаются и в восточно-

да см.: Толстая С. М. Материалы к описанию полесского купальского обряда. — «Славянский и балканский фольклор. Генезис. Архаика. Традиции», М., 1978, с. 131—142.

славянской купальской обрядности, хотя само наличие этих отклонений заметно лишь на фоне «нормы» и в сравнении с ней, т. е. в сравнении с суммарным набором обрядовых структур, характерных для разных локальных вариантов, приуроченных к празднику Иоанна Крестителя. Так, в селе Кочище Ельского р-на Гомельской области мы встречаемся с рядом типичных для купальского обряда ритуалов, совершаемых, однако, не 24 июня (6 июля), а 6 мая («на Юрия»), причем дополнительным признаком, облегчающим отождествление этих ритуалов с купальской обрядностью иных местных полесских традиций, оказывается сохранение обслуживающей их терминологии и прежде всего общего названия обряда и названия костра — «купаило»: «Купайло на весне, купаило на Юрья кладут». Было бы, как кажется, нецелесообразно отказываться от включения такого рода календарно смещенных вариантов в круг фактов, относящихся к купальской обрядности, ибо особенности их формальной структуры и терминологии несомненно указывают на их генетическую общность с купальскими ритуалами других полесских сел.

Тем более нет оснований абсолютизировать другой внешний формальный признак — терминологию при всей важности идентифицирующей роли отдельных ключевых терминов. Термин *купала* и его фонетические модификации, будучи существенным элементом формальной структуры большинства локальных купальских обрядов в Полесье и определяя нередко общее смысловое поле обряда и даже конкретные действия, мотивируемые в духе народной этимологии (купание, обливание водой), отнюдь не отличается четкостью и неизменностью значения. Так, этим термином может обозначаться сам праздник или дата календаря (ср. На Купалу ведьмы вробляют), купальский ритуальный костер (купаилу палити), ритуальный костер вообще (купалы палят на Новый год, на Щедруху, кладут и на Паску, на всенощную), украшенное купальское деревце (величезну гилляку = «ветку» убирали и называли ее купаило), купальские песни (купалы пели с Паски до Ивана), причем в некоторых диалектах термин имеет одновременно несколько из указанных значений или некое синкретичное значение, покрывающее разные его употребления. Здесь же должны быть упомянуты такие связанные с обрядом выражения, как *купальские бабы*, *купальный Иван* (действующие лица купальских ритуалов), *купальница* (ритуальное деревце, украшаемое на Купалу), *солнце купается*, поверия о купании ведьм в эту ночь и др. С другой стороны, те же понятия и реалии могут быть обозначены и иными терминами, напр., праздник — *Иван*, *Ян*, *Иван петровский* и т. п., купальский костер — *огонь*, *огнище*; украшенное деревце — *вилъце*, *гильце* и т. п. Таким образом, даже такие определяющие формальные признаки, как время исполнения и терминология обряда, не являются абсолютными и могут варьировать в некоторых пределах, хотя

случаи отклонения от стандартного значения этих признаков (праздник Иоанна-Крестителя, купала) образуют явную периферию полесских купальских обрядов по отношению к тому ядерному инвентарю структурных вариантов, которые объединены общностью даты и названия.

Что же должно быть отнесено в обряде к его формальной структуре, кроме срока исполнения и терминологии? Это, конечно, прежде всего сама ритуальная сторона обряда, т. е. набор и последовательность совершаемых в данный срок и объединенных общностью названия ритуальных действий (что именно и в каком порядке совершается), действующих лиц (кто участвует в обряде и с какими функциями, каковы необходимые признаки исполнителя и участника ритуала: женщина или мужчина, ребенок, первый или последний ребенок, девушка, вдова, старуха, свой, чужой и т. п.), ритуальных предметов (объектов, орудий или продуктов ритуального действия) и, наконец, обслуживающих обряд ритуальных текстов (песен, заклинаний, закличек, приговоров, словесных формул и т. д.).

В каждом конкретном обряде и даже в каждом конкретном ритуале соотносительная значимость этих элементов формальной структуры различна. В одних доминируют (в смысле содержательной, функциональной нагрузки) сами действия (ср., например, в occasione обрядах обход полей или села во время засухи, дѣла — во время пожара; перекапывание по земле в весенних обрядах, хождение по дворам при колядовании и т. д.). В других — строго регламентирован и содержательно значим характер или отдельные признаки действующих лиц (например, тканье обыденного полотенца вдовами, перекусывание градин первым ребенком в семье с целью предотвратить ущерб посевам), и именно в характеристике действующего лица заключена смысловая доминанта ритуала. В третьих — смысловая нагрузка может перемещаться на предметы, которыми производятся ритуальные действия (ср., например, выбрасывание из дома хлебной лопаты и кочерги навстречу грозовой или градовой туче, сжигание старой обуви или веников в купальском костре и т. п.).

В полесском ритуале возжигания купальского огня, пожалуй, наименее вариативен признак исполнителей обряда: в подавляющем большинстве описаний, известных из литературы, и в материалах, собранных путем полевого обследования, сообщается, что участники и действующие лица обряда — молодежь, девушки и парни, иногда с разделением функций, что связано с большей сложностью ритуала; в ряде случаев и молодые женщины (в первый год после замужества), в редких описаниях отмечено специальное лицо, руководящее ритуалом (*старшая девушка, Купальный Ваня*).

Главная же область варьирования формальной структуры ритуала — это характер самих ритуальных действий и предметов в широком смысле слова, над которыми или с помощью которых совершаются эти действия. Обзор нескольких десятков описаний локальных полесских ритуалов, имеющих в нашем распоряжении, позволяет выделить несколько основных вариантов ритуала: 1) возжигание костра, 2) возжигание факелов, 3) украшение деревца с последующим его сжиганием или потоплением. При этом между выделенными типами нет четких границ, и переход от одного типа к другому осуществляется путем постепенного накапливания в конкретных локальных вариантах признаков одного типа и утраты признаков другого типа. Так, например, появление в ритуале первого типа (возжигание костра) дополнительного элемента в виде жерди, укрепляемой посередине кучи хвороста, хотя бы эта деталь и ничем не была мотивирована и представлялась совершенно случайным или практически обусловленным добавлением, создает явный сдвиг по направлению к ритуалу второго типа, в котором жердь, обособившись от костра, начинает играть самостоятельную роль, превращаясь в факел, который функционально вытесняет костер или же сосуществует с ним; или в палку, на которой укрепляют украшенное деревце, в чем можно видеть еще один сдвиг — уже в направлении к ритуалу третьего типа. Приведем в качестве иллюстрации несколько таких кратких описаний.

[1] Возили дрова в кучу, вбивали посередине такую *насыльцу* (жердь) высокую, на насыльцу наверх цепляли конскую голову — *кость*. И жгли эту кучу, и называли это купайло, купайлу палыты. Ну и кидали в эту голову, швыряли кто чем, сбивали её, называли эту голову ведьмою, это сама ведьма и ведьму надо сбить. Сбивали её, сбивали, пока не собыют и кинут её в огонь, сожгут и всё, уже больше ничего не будет. Ведьму сожгли, а сами гуляют, играют около костра, начинают с вечера и гуляют там они. Кость сгорела, так уже ведьма сгорела, уже ничего больше не будет, потому что она сгорела. (с. Симоновичи, Дрогичинск. р-н. Брестск. обл. запись автора, 1974 г.).

В приведенном описании можно выделить следующие значимые моменты: 1) разжигание костра из специально приготовленных дров, 2) укрепление посередине костра жерди, на которую надевался 3) конский череп, символизирующий ведьму, 4) сбивание палками конского черепа и сжигание его и 5) веселье около костра в честь избавления от ведьмы.

Рассмотрим последовательно эти элементы с точки зрения возможности их варьирования в других локальных полесских системах. Возжигание костра — наиболее общая форма купальского ритуала, представленная в большей части имеющихся описаний. Однако она не является единственной и строго обязатель-

ной, не говоря уже о типе костра. В данном случае жгли костер из дров, чаще упоминаются костры из хвороста, веток, щепок, соломы, старого хлама, поношенных лаптей, драных корзин, тряпья, веников, шин (все это приносили участники обряда, собирали по селу или крали у соседей). В некоторых случаях вместо костра выступают факелы, ср.

[2] Брали несколько жердей, обкручивали их листьями ильма (береста), поджигали огнем от кресала, и хлопцы несли эти факелы по селу. Факелы назывались купальские. (Давыдки, Городецк. р-н, Житомирск. обл. Запись М. В. Бовтик. 1976 г.).

Нередко, однако, зажигание факела совмещается с разведением костра:

[3] На Ивана веснового набирали соломы и палили костры на берегу Припяти. Девушки брали пук соломы, зажигали его в купайле, вбредали в воду, поднимали горящую солому над головой, чтобы лен рос высокий. Говорили: Вот такой лен расти! Вот эдакий мой лен расти! (Жаховичи, Мозырск. р-н. Гомельск. обл. Запись автора. 1975 г.).

Наконец, существуют варианты, в которых вообще не представлены ритуалы с огнем, а вместо них выступают сходные ритуалы с водой (см. ниже текст 16, 17).

Чрезвычайно важным элементом формальной структуры рассматриваемого ритуала оказывается укрепляемая в центре костра жердь. В ряде случаев её необходимость объясняется информаторами лишь практическими соображениями устройства высокой кучи для сжигания и никакой ритуальной функции ей не приписывается. Однако уже в описании 1 её функция выражена совершенно отчетливо: на ней укрепляется конский череп, символизирующий ведьму. В других системах на жердь могли вешать старую корзину (кошель), которую тоже сбивали в огонь. Ср.

[4] Когда я была в детстве, у нас было купайло, шестого мая. Собирались, телегами стаскивали, возили хворост (ловжи), веники, все собирали и складывали на купайло. Жгли его вечером, после захода солнца. Там бросались этими вениками с огнем друг в друга, песни пели. И жердь ставили посередине большую, на нее вешали старый кошель и тоже этими огнями, вениками бросали в этот кошель. Это были гульни и песни, это всегда у нас такая старинная была гульня. Шестого мая, на Юрия (с. Кочище, Ельск. р-н. Гомельск. обл. Запись автора. 1975 г.) Купайло на весне, купайло на Юрия кладут. Купайло клали за селом против кладбища. Насобирают хворосту, каких-нибудь корзин старых, веники из березы, лапти (постолы). Ставили высоченную жердину да цепляли старый кошель. И сшибают палками, чтобы упал в огонь. Он подгорает и падает. (Там же. Запись автора. 1975 г.).

Следует обратить внимание на отсутствие в последних описаниях какой бы то ни было мотивировки совершаемых участниками обряда действий. Однако полный параллелизм этого описа-

ния с описанием 1, где смысл ритуала хорошо сохранен, заставляет видеть и в ритуале 4 действия, направленные против нечистой силы. Весьма показательны в связи с этим употребление в качестве такой жерди палки, на которой участники обряда несли чучело ведьмы к воде, где чучело бросали в воду, а жердь устанавливали посередине купальского костра:

[5] Як ведьму занесут в озеро, распалют костер. Костер уже наложат вперед. Вечером на Ивана палют. Собирают, что попадет, лишь бы горело. Як наберут, бросают постолы. Палку (течку), на коей ведьму несли, в центр ставят. Поют, танцуют, як кто может. Дети с головешками бегают, скачут кругом. У костра веселились, что забили ведьму. Ведьму делали из тряпок девушки, насаживали на шест, несли по селу, а хлопцы кидали в нее камнями. Несут в озеро и топят. Занесут в ров, палками забьют. (Орехово, Малоритск. р-н, Брестск. обл. Запись автора. 1977 г.).

В соседнем селе Олтуш подобное чучело ведьмы бросали в костер:

[6] Костер клали из хвороста, старого хлама, соломы. Делали чучело ведьмы из старой одежды, набивали соломой, голову делали из тряпок. Бросали её в костер, скакали через него. В огонь бросали колеса. Ведьму наряжали как невесту (молодую): венки наденут, платок. (с. Олтуш, Малоритск. р-н. Запись автора. 1977 г.)

В связи с мотивом умерщвления ведьмы в купальском обряде следует упомянуть и о длинном перечне предметов, которые могли бросаться в купальский костер: колеса, зубья бороны, лапти, корзины, веники, травы, цветы, венки, украшенное деревце, кости животных и т. д., некоторые из которых явно осымслялись как атрибуты ведьмы, и, таким образом, предавались огню, символизировав сжигание ведьмы:

[7] Бросали в огонь кости животных — это значило спалить кости ведьмы. Бросали в огонь бороны, зубья от бороны, колеса, чтобы на них не могла приехать ведьма по молоко. Скакали через огонь, разбивали головешки — это значит, разобьется ведьма, едучи по молоко. Обливались водой. Пеплом от костра пересыпали стежки, дороги, входы во двор, чтобы не прошла нечистая сила. (с. Новополь, Черняховск. р-н, Житомирск. обл. Запись М. В. Бовтик. 1976 г.).

В этом же селе отмечен пока уникальный для полесской зоны обычай исполнения роли ведьмы одной из участниц обряда:

[7а] Одна девушка исполняла роль ведьмы. Она брала берестьяные ведра и направлялась к хлеву какого-нибудь хозяина. За ней гнались и поджигали эти ведра, чтобы она не могла отнять молоко. Потом она опять пыталась кому-нибудь что-нибудь наворожить, за что её били палками, тащили в огонь, волокли по дороге. (Там же. Запись М. В. Бовтик. 1976 г.).

Разумеется, далеко не во всех локальных полесских традициях такого рода действия сохранились в столь развернутой форме и тем более с такой отчетливой мотивировкой. Мы намеренно приводим здесь отрывки из наиболее детальных описаний, с помощью которых могут быть расшифрованы кажущиеся случайными детали локальных вариантов обрядов, сохранившихся лишь в отдельных фрагментах.

Возвращаясь к функции жерди, следует еще раз высказать предположение, что её видоизменением, развитием и структурным вариантом в одной региональной ветви полесского купальского обряда служат уже упоминавшиеся факелы, т. е. жерди с укрепленными на них подожженными пуками соломы, ветками и другими предметами, особенно если такие факелы фигурируют в обряде наряду с купальским костром:

[8] Купало — он всегда в числе, седьмого июля. А шестого, накануне, палят костры. Когда-то палили костры из щепок (тресок) и клали деркачи — стертые веники. Затыкали в них палку, зажигали, и так вот с факелами бегали. (Ср. метлу как атрибут ведьмы. — С. Т.). Потом палили постолы. С постолами бежали на капусту, каждый в свой огород. Взрослые женщины и мужчины пели песни, обычные песни, деревенские. А хлопцы и девчата скакали через огонь. Говорили, что будет веселый целый год. (с. Хоромск, Столинск. р-н, Брестск. обл. Запись Д. А. Бейлиной, 1976 г.).

С другой стороны, несомненную связь с жердью и одновременно с костром обнаруживает тот тип купальских ритуалов в Полесье, в котором вместо костра или параллельно с ним выступает растущее или срубленное дерево, ветка дерева, или украшенное деревце. Этот вариант купальского обряда характерен для Волинского Полесья.³

[9] Огонь зажигали на вершине дерева за селом. Сухой хвост и солому клали на колесо от воза и поднимали его на вершину дерева. Зажигали хлопцы факелами из бересты, (Лугины, Лугинск. р-н, Житомирск. обл. Запись И. Л. Заклюки. 1976 г.). Ср., с одной стороны, укрепление предметов, символизирующих ведьму, на высокой жерди над костром, с другой — бросание в огонь колес как атрибутов ведьмы.

[10] Молодежь собиралась у огромного дуба, который стоял посреди поля. Каждый брал жердь, наматывал на неё листья береста и зажигал. Когда листья догорали, жердь бросали на землю, и маленькие девочки били жердь палками. Потом приносили пять кулей соломы, втаскивали их на вершину дуба и там зажигали. Этот огонь называли купальским огнем. (с. Летки, Лугинск. р-н, Житомирск. обл. Запись М. В. Бовтик, 1976 г.).

³ Ср. Камінський В. Свято Купала на Волинському Поліссі. — «Етнографічний Вісник», кн. 5, Київ, 1927, с. 11—23.

[11] Соломой, берестом обматывали дуб, на вершине которого укрепляли деревянное ведро с мазью для возов (*мазницю*), чтобы, когда зажгут, было далеко видно. Для сжигания приготавливали солому, берест, стоптанные постолы, мазницы. Все делали хлопцы. Кидали в огонь драные постолы, плетеные из лозы кошики. Хлопцы брали из огня головешки и бегали за девчатами, пугая их нечистой силой. (с. Людвиновка, Овручск. р-н, Житомирск. обл. Запись М. К. Тимошук. 1976 г.).

Особую разновидность купальского обряда составляет распространенный на Житомирщине обычай украшения дерева или ветки дерева, которые затем сжигались в костре, топились в воде, или разламывались на куски.

[12] Украшали цветами, бумажками, травами, *святкову ялинку*, зажигали на ней девять свечек из листочков береста, укрепляли деревце на высокой жерди и несли по селу. Хлопцы, сопровождавшие это шествие, несли большой куль соломы, тоже на длинной жерди, который зажигался уже на выгоне от свечек деревца. В огонь кидали ветки, травы, цветы, которыми украшались девчата. Перескакивали через огонь. Пепел рассыпали по полю, которое потом хлопцы пахали боронами, а девчата скородили фартуками, сея просо (с. Жолудевка, Овручск. р-н, Житомирск. обл. Запись М. В. Бовтик. 1976 г.).

[13] Зажигали одно дерево, сухую сосну, которое называлось *гильце*,⁴ за селом у реки. Дерево украшали цветами, бумажными разноцветными ленточками, а сверху зажигали свечечки. Обгорелое дерево кидали в воду и быстро разбегались от реки, ибо говорили, что догонит ведьма. (с. Бобрица, Емельчицк. р-н, Житомирск. обл. Запись С. Павлюк. 1976 г.).

[14] В день Ивана Купалы девушки украшали дерево — березу или сосну. Хлопцы подкрадывались с зажженными факелами, а девчата оборонялись, чтобы дерево не запылило. Пели, кричали, что догонит ведьма, вытаскивали головешки и бегали друг за другом. Недогарок топили в речке. (с. Бараши, Емельчицк. р-н, Житомирск. обл. Запись В. Д. Хоменко. 1976 г.).

[15] Молодежь убирала *купайлицу*, т. е. большую вербовую ветку, которую украшали цветами, бумажками, конфетами, яблочками, зажигали на ней непарное число свечек (чаще всего девять). Её носили по улицам, пели песни, танцевали, пока не разжигали огонь. (с. Новополь, Черняховск. р-н, Житомирск. обл. Запись М. В. Бовтик. 1976 г.).

[16] Девчата ломают деревину, чаще всего вербу, украшают ее живыми цветами, даже цветами картошки. Устанавливают это дерево, которое называется *купайло*, поют петровские песни, веселятся. Потом идут к реке и пускают дерево по воде. Старают-

⁴ Этим же термином *гильце* или *вильце* обозначается украшенное деревце в свадебном обряде.

ся поймать веточку, что означает «поймать хлопца». Эти веточки носили также на огород, на огурцы. Плели и пускали на воду венки. (Яроповичи, Андрушевск. р-н, Житомирск. обл. Запись Н. А. Романцовой. 1976 г.).

[17] Украшали большую ветку дерева яблоками, грушами, сливами, вишнями, пряниками, конфетами. Вокруг нее пели и плясали. Эта украшенная ветка называлась *купайло*. Поздно ночью перед рассветом эту ветку разламывали и каждый получал по кусочку и клал на свой огород, чтобы хорошо родились огурцы и не вредила посевам русалка. А там, где была вода, *купайлу* пускали на воду со свечками. И венки бросали в воду. (с. Степок, Андрушевск. р-н. Житомирск. обл. Запись Н. П. Степанюк, 1976 г.).

Любопытная контаминация нескольких вариантов представлена в следующем свидетельстве из соседней Хмельницкой области Украины, где украшают не деревце, а жердь, укрепленную посреди костра:

[18] На *Купайлу* собирали хворост, посредине кучи укрепляли высокую жердь. На нее прикрепляли конфеты, зелье и крапиву. Из крапивы делали чучело ведьмы и укрепляли на палке. Делали это девочки. С этим чучелом бегали за мальчишками и кричали:

На Ивана, на Купала
Сучка в борщ упала.
Девчата тянули граблями,
А хлопцы — зубами.

Чучело ведьмы кидали в огонь. (с. Изабелино, Полонск. р-н, Хмельницк. обл. Запись Л. С. Омельчак, 1976 г.).

На основании приведенного ряда описаний локальных полесских ритуалов возжигания купальского огня можно сделать некоторые выводы о способах и основных направлениях трансформаций, которым подвергается исходная мифологическая схема полесского купальского обряда. При этом исходная схема понимается не в генетическом, а в структурно-морфологическом плане, как некий инвариант, остающийся неизменным при всех трансформациях. Он описывается набором признаков или параметров, некоторые из которых относятся к числу формальных (принадлежащих плану выражения), другие же — к числу содержательных (семантических). Признаком первого рода (формальным) является ключевой термин *купала*, *купайла*, *купайло* и т. д., выступающий как своего рода константа по отношению к переменным референтам (денотатам) — праздник, ритуальный костер, украшенное дерево, песни и т. д. При изменчивости референтов глубинная семантика и символический смысл этого термина, по-видимому, остается постоянным и притом равным

суммарной семантике и символике всего обряда. Возможность тех узких и частных употреблений данной группы терминов, с которыми мы встречаемся в полесском материале, как раз и заложена в обобщенной (если не всеобъемлющей) семантике и синкретичной природе ключевого термина. О трансформациях, таким образом, здесь можно говорить лишь условно — скорее здесь имеет место операция подстановки референтов.

Постоянным для всех вариантов ритуала оказывается мотив уничтожения (сжигания, реже — потопления) ведьмы. Этот мотив может быть реализован в конкретном ритуальном действии бросания в огонь или в воду какого-либо предмета, изображающего или символизирующего ведьму. Сюда относятся изготовляемые из соломы, тряпок и т. п. антропоморфные чучела ведьмы, одетые в женскую одежду с платком и венком на голове (см. тексты 5, 6), чучело ведьмы из крапивы (текст 18); символизирующие ведьму конский череп (текст 1), старая плетеная корзина (текст 4), укрепляемые на шесте над костром. На фоне таких отчетливо мотивированных действий могут быть интерпретированы и другие немотивированные факты уничтожения в купальском огне целого ряда предметов (старая обувь, корзины, колеса, ведерки с колесной мазью, шины, веники, цветы, травы и т. д.) как символическое сжигание ведьмы, тем более, что некоторые из таких предметов, как уже отмечалось, осознаются участниками обряда как атрибуты ведьмы (колеса, веники, кости животных) (см. текст 7). Особняком стоит записанный на Житомирщине ритуал, в котором роль ведьмы исполняет одна из участниц (текст 7).

Мотив уничтожения ведьмы может быть реализован не только прямо, но и косвенно — в магических действиях, мотивируемых страхом перед ней и необходимостью предохранительных мер: на костре кипятили воду, иногда с *цедилкой* (куском полотна, через который процеживают молоко) и *проторами* (иголками с обломанными ушками); варили «кашу из муравьев», чтобы «у ведьмы болел живот»; разбивали головешки из костра, что символизировало избиение ведьмы; пеплом от костра посыпали дороги, входы во дворы, чтобы не прошла ведьма, и т. п. Закономерным развитием этого мотива следует считать и появление чисто игровых форм в обряде: парни бегают за девушками с головешками, пугая их нечистой силой (текст 11). Наконец, этот мотив лучше всего сохраняется в сопровождающих ритуал песенных и иных текстах и словесных формулах, например:

Купайло Иван проти ночи
Повыймаемо ведьмам очи.

(с. Жолудевка. Овручск. р-н. Запись М. В. Бовтик. 1976 г.)

Сёгони Купайло, а узавтра Иван,
Да кидав чорт ведьму через баркан.
А з баркана да в долину,
А з долины да в могилу

(с. Людвиновка, Овручск. р-н. Запись М. К. Тимошук. 1976 г.)

Известны и различные комбинированные формы, сочетающие разные виды реализаций одного мотива, причем наиболее свободной сочетаемостью отличаются именно словесные формы. Вообще же сочетание, нанизывание разных действий, имеющих тождественный смысл и представляющих собой взаимные трансформы, очевидно, тем более развито, чем слабее сохраняется в обряде мотивация и смысл этих действий.

Таким образом, общей и неизменной основой для всех разнообразных форм реализаций мотива ведьмы являются объединяющие их действия с общим смыслом уничтожения (сжигания, потопления, разрывания на части), тогда как сами предметы — объекты этих действий варьируют в широких пределах. Варьирует и «жанровый» характер этих действий: одни составляют часть самого ритуала, другие — сопутствующие, игровые, лишённые сознательной установки и немотивированные, третьи — представляют собой элементы вторичного языкового и фольклорного кода, надстраивающегося над обрядом.

Если в связи со сказанным считать инвариантным стержнем рассматриваемого ритуала элемент акциональный (ср. понимание В. Я. Проппом функции в сказке), т. е. само действие сжигания или вообще буквального уничтожения, то вся группа локальных ритуалов с факелом, деревом, веткой и т. д. может быть истолкована как вариант по отношению к описанным ритуалам с костром. И тогда взаимными трансформами могут быть названы жердь в центре костра с насаженным на нее символом ведьмы, факел (в некотором роде вертикальная инверсия такого костра с жердью), дерево (срубленное или растущее) с огнем на вершине и, наконец, украшенное дерево, сжигаемое, потопляемое, или раздираемое на части. Как уже было сказано, отделенная от костра жердь с чем-то укрепленным наверху и поджигаемым, превращается в факел, что таким образом уподобляет функционально ритуалы с костром и жердью и ритуалы с факелом. Украшенное дерево в таком случае может быть сопоставлено функционально с антропоморфной фигурой ведьмы. Их объединяет, во-первых, совершаемое над ними действие — сжигание на костре или потопление в воде или разрывание на части, растерзание палками, камнями и т. п., во-вторых, такая деталь, как та же жердь: и чучело, и дерево насаживаются на жердь. Наконец, и само украшение, которому подвергается как чучело, так и дерево, и некоторые термины, применяющиеся для

обозначения такого дерева — *вильце, гильце*, соотносящие его с соответствующей реальней свадебного обряда, символизирующей превращение невесты в молодуху (ср. изображение ведьмы, как невесты — текст 6). Растущее дерево — промежуточное звено между жердью костра и украшенным деревцем в цепи рассматриваемых трансформаций.

Обратимся теперь к западнославянскому обряду Марены, совершаемому в одно из последних воскресений великого поста. Этот обряд, широко распространенный у чехов, словаков, в Польше (главным образом, в южной ее части) и Лужице, распадается на две составные части, которые иногда даже могут отделяться друг от друга во времени, но чаще непосредственно следуют друг за другом. Первая часть — это ритуал уничтожения (потопления, реже — сжигания, еще реже — разрывания на части, растерзания) антропоморфной куклы, называемой *Мареной, Мармуреной, Маранной* и т. п. или *Смертью, Смертушкой* и т. п. и символизирующей ушедшую зиму и ее умирание. Вторая часть, структурно и семантически следующая за первой, — это внесение в село украшенного деревца или ветки, носящего названия *гай, гаик, май, маик, лето* и др. и символизирующего приход лета. Все основные значимые элементы этих ритуалов находят параллель в рассмотренных выше двух полеских локальных традициях празднования Купалы. Действительно, Марена обнаруживает полное сходство с полесской ведьмой, ср. следующее описание, относящееся к чешской зоне: «В окрестностях Градце Кралове мальчики и девочки делают из палок, связки соломы и старой одежды смерть. Складывают две палки накрест, прочно их скрепляют, обкручивают соломой и перевязывают. Потом надевают юбку, фартук, корсет и платок. Сделав такую смерть, насаживают ее на большой шест. Мальчики изображают дружек, а девочки подруг (невесты). Выстраиваются в процессию и идут по селу. Поют такую песню: «Смерть несем из села, новое лето — в село!» Пройдя через все село, направляются к воде, где смерть раздевают и с шумным ликованием бросают в воду. Когда смерть уже плывет по воде, все начинают громко кричать, восклицая: «Убегайте, смерть гонится за нами!» Так восклицают трижды и со страшным криком разбегаются по домам.»⁵ Ср. полесские тексты 5, 6 (описание чучела), а также текст 13 (убегание от ведьмы). Вот как описывается обряд Марены в Силезии: «В обряде Марены и гаика, исполняемом чаще всего в четвертое воскресенье поста (т. наз. *Laetare*), Марена, изображающая зиму — смерть, выступает обычно как соломенная кукла в виде женской фигуры, размером со взрослого человека, одетая в одежду девуш-

⁵ C. Zíbrt. *Veselé chvíle v životě lidu českého*. Praha, 1950, s. 216.

ки и укрепленная на высоком шесте. Одежда состоит из белой сорочки, жилетки, юбки, фартука, платка или веночка из цветов, т. е. <...> из полного костюма подруги невесты <в свадебном обряде. — С. Т.> <...> С насаженной на шест Мареной девочки (прежде — более старшие) обходят все хозяйства в селе, не заходя в дома, поют у ворот песни, специально предназначенные для этого случая... Обойдя с Мареной всю деревню, девочки с куклой направляются к ближайшей реке, пруду или озеру, с пением раздевают ее, после чего топят. Это самая частая из сохранившихся форм уничтожения куклы Марены на территории Силезии, подтверждаемая также и старыми свидетельствами, содержащимися в литературе. Известно на этой территории и сжигание куклы, причем этому сжиганию соответствует представление, что вместе с куклой уничтожается зима и все болезни в селе.»⁶

Таким образом, все основные составляющие западнославянского обряда уничтожения Марены и полесского, точнее западно-полесского, обряда уничтожения ведьмы совпадают: способы изготовления и украшения куклы и способы ее уничтожения в обеих традициях идентичны. Различна, однако, календарная приуроченность этих обрядов — западнославянский относится к весенним обрядам, а полесский — к летним.⁷ Различна также их мотивировка — в одном случае это символическое уничтожение зимы, в другом — символическое уничтожение ведьмы.

В свою очередь западнославянский ритуал хождения с гаиком, маем и т. п. составляет параллель к восточнославянским купальским ритуалам с украшенным деревцем или веткой. Так, в Чехии ходят девочки с *летом*, т. е. с небольшой елочкой в руке, на которой развешаны украшения: цветные лоскутья, яйца, картинки, и переходя от дома к дому, говорят: «Лето, лето в село, смерть — улетай из села.»⁸ (ср. полесские тексты 12—17). Форма деревца и связанный с ним ритуал достаточно устойчивы на всей западнославянской территории. С деревцем ходят по селу и «колядуют», т. е. заходят в дома, поют специальные песни и получают за это вознаграждение. По окончании праздника деревце чаще всего бросают, хотя прежде соблюдался обычай его сжи-

⁶ Staszczak Z. Śląska forma obrzędu Marzanny i gaika na tle północnopowojnowym. Opole, 1964, с. 7—9.

⁷ Еще большую формальную близость к западнославянским ритуалам (при сохранении указанного календарного различия) обнаруживают известные украинские варианты купальского обряда, включающие в свой состав изготовление, украшение, иногда и потопление соломенной куклы, носящей к тому же имя *Морены*, *Марины* и т. п. См.: Волков Ф. Этнографические особенности украинского народа. — «Украинский народ в его прошлом и настоящем», том 2. Пг., 1916, с. 617; Дикарев М. Народний каліндар Валуцького повіту (Борисівської волости) у Вороніжчині. — «Матеріяли до українсько-руської етнології», том VI. Львів, 1905, с. 132—133.

⁸ Zibrť C. Указ. соч., с. 218.

гания.⁹ В некоторых местностях в Силезии гаик сохраняли, пока он не высохнет, и лишь тогда сжигали. В нижней Силезии гаик после обхода села затыкали над дверьми хлева, курятника и т. п., чтобы охранить скотину от чаровниц и несчастий.¹⁰

Из приведенных описаний очевидно, что Марена и украшенное деревце в западнославянской весенней обрядности представляют собой полярно противоположные по своей символике и функции ритуальные предметы, символизирующие соответственно зиму, смерть, несчастья, болезни и их уничтожение и — лето, жизнь, здоровье, благополучие и их утверждение. Однако формально совпадающее с западнославянским маем, летом и т. д. полесское купальское деревце по своей семантике оказывается сопоставимым не с маем, гаиком и т. д., а именно с Мареной, с которой его объединяют тождественные функции: сам факт их ритуального уничтожения и способы этого уничтожения (потопление, сжигание, разрывание на части). Следовательно, купальское деревце совмещает в себе признаки западнославянской Марены (функциональное сходство) и гаика-мая-лета (формальное сходство). Такое скрещение полярных по своей мифологической и обрядовой семантике предметов и ритуалов, т. е. нейтрализация противопоставления прослеживается и на почве самой западнославянской традиции. Так, при обычном колядовании, щедровании с деревцем после уничтожения Марены, встречаются локальные варианты, где колядуют с самой Смертью-Мареной. Ср.: «Незадолго до Смертного воскресенья или в само Смертное воскресенье (5-ое воскресенье поста) в Кокоржове возле Непомука бедные маленькие девочки 8—15 лет ходят от дома к дому и от села к селу с куклой на руках... Эта кукла представляет собой смерть, и девочки, таким образом, ходят со смертью. Иногда ходили по две девочки вместе и распределяли функции: одна несет смерть, другая — сумку для даров. Стоя у дверей комнаты в доме, они непрерывно поочередно поют: «Смерть плывет по воде, новое лето к нам едет с красными яйцами, с желтыми куличами. Какой же кулич без пряностей, без яиц?»... Хозяйка же одаривает девочек либо яичком, либо каким-нибудь пирожком».¹¹ Нейтрализация этого противопоставления (Марена — лето) отражена и в ряде западнославянских песенных текстов, и в некоторых формальных совпадениях между Мареной, смертью и летом (известны варианты смерти в виде украшенного деревца).

Таким образом, западнославянские ритуалы вождения и умерщвления Марены и внесения гаика-мая-лета могут быть подключены к ряду рассмотренных выше полесских купальских

⁹ Staszczak Z. Указ. соч., с. 11.

¹⁰ Там же, с. 11—12.

¹¹ Zibrť C. Указ. соч., с. 217—218.

ритуалов на правах вариантов. Действительно, структурное пространство всех этих ритуалов очерчивается одним и тем же набором различительных признаков, а индивидуальные различия между отдельными вариантами определяются специфической для каждого варианта комбинацией и соотносительным весом этих признаков. К таким релевантным структурным признакам относятся объекты трех классов: А — огонь, В — дерево, С — некий предмет, ритуально уничтожаемый как воплощение ведьмы, — и несколько предикатов: сжигание, потопление, разрывание на части; украшение или же обратное действие ритуального раздевания, снятия украшений, обход или вообще хождение или беганье с каким-либо предметом. Можно сказать, что источником вариативности служит именно характер признаков, т. е. возможность их изменения по линии интенсивности (т. е. ослабление или усиление признака). Другим столь же эффективным механизмом является свертывание — развертывание (редукция или распространение) «сюжетной» схемы ритуала, т. е. включение в него или исключение из него отдельных категорий объектов и связанных с ними предикатов (действий). Наконец, отметим еще формальный прием «нанизывания», в пределах одного ритуала символов, принадлежащих к одному ряду или параметру и различающихся не по значению, а только по интенсивности, напр., совмещение в некоторых вариантах костра и факела, дерева и жерди, антропоморфного изображения ведьмы и символических предметов с той же функцией и т. п. С помощью этих основных механизмов можно в принципе описать все формальные различия, существующие между конкретными локальными вариантами интересующей нас группы ритуалов.

Необходимо сказать еще об одном, чрезвычайно важном и требующем специального исследования аспекте изучения формальной структуры обряда — аспекте географическом, характере территориального соотношения различных структурных вариантов.¹² То, что эти варианты, образующие непрерывную структурную цепь переходов, определенным образом упорядочены и распределены территориально, можно заметить даже из цитированных выше материалов, где ближайшие в формальном отношении типы оказывались и территориально смежными (см., напр., текст 16 и 17). Однако полного соответствия между географическим распределением и структурной последовательностью вариантов, конечно, быть не может. Ареальная картина оказы-

¹² Общее представление о географическом распространении основных форм купальского обряда у южных и восточных славян можно получить из ценной работы: Райна Дражева. Аграрни магически обреди, свързани с деня на лятното слънцестоене при източните и южните славяни (XIX — нач. XX в.) — «Известия на Етнографски институт и музей», кн. XIV, София, 1972, с. 175—194.

вается более сложной и организованной не по принципу линейной непрерывности, а по принципу иррадиации формальных типов от некоторых центров, отличающихся сгущением, интенсивностью какого-то признака или какой-то группы признаков. При этом таких центров сгущения одного признака в пределах ареала его распространения может быть несколько, что создает возможность полной или частичной повторяемости в ареальном распределении различных формальных типов. Если в чисто структурном представлении между любыми двумя типами, далеко отстоящими друг от друга, могут быть поставлены некоторые конкретные варианты, заполняющие этот разрыв и создающие непрерывность переходов от одного варианта к другому, то реальное размещение этих вариантов на карте нередко оставляет такие значения незаполненными, особенно в периферийных зонах, подверженных перекрестному действию нескольких различных центров иррадиации.

ОБ ОДНОМ СЛУЧАЕ НАРУШЕНИЯ ДРЕВНЕГО
ЯЗЫКОВОГО ЗАПРЕТА У СЛАВЯН:
ТЕЛИТЬСЯ = РОЖАТЬ (РЕБЕНКА)

А. Д. Дуличенко

«... ich konnte mich aber kaum
das Lachen enthalten, als ich zum
ersten Male hörte, daß bei ihnen die
Frau nicht ein Kind auf die Welt
bringt, sondern ... kalbt (*sa teli*)!

М. Rešetar (1908, 15)

«... но я едва смог сдержать смех, когда в первый раз услышал, что у них женщина не рождает (не приносит на свет ребенка), а ... телится!» — так писал осенью 1907 г. известный славист М. Решетар в сообщении о результатах своей этнографической и диалектологической экспедиции к молиским славянам, небольшому островку южнославянских переселенцев XV—XVI вв., под натиском турок переправившихся через Адриатическое море на Апеннины и поселившихся неподалеку от Неаполя.

Несколько позднее, в 1911 г., в известной монографии, специально посвященной описанию быта и языка этих славян, — «Сербско-хорватские колонии Южной Италии», М. Решетар подтвердит это открытие словами: «Es ist aber schon etwas härter, wenn man sieht, daß das Wort für 'kalben' (*sa teli*) nicht nur von rechts wegen mit Bezug auf die Kühe, sondern im vollsten Ernst und ganz gewöhnlich auch für die... Frauen angewendet wird, so daß man sehr leicht einen Mann sagen hört: *moja žena sa telila!*», т. е. «Но имеется кое-что понеожиданнее, если посмотреть, что слово для «телиться» употребляется не только по отношению к корове, но с полной серьезностью и совершенно обычно (обыденно) также по отношению к... женщинам, как это очень легко можно слышать от мужчины: *moja žena sa telila* 'моя жена родила!'» (Rešetar, 1911, 328—329).

Открытие, восхитившее исследователя, сделано, конечно, самостоятельно. Но еще в 1895 г., во время своей первой поездки к моллизским славянам, это исключительно необычное явление отметил И. А. Бодуэн де Куртенэ. Однако собранные тогда материалы И. А. Бодуэн де Куртенэ не опубликовал, поэтому открытие, о котором идет речь, осталось неизвестным научным кругам. Лишь после поездки М. Решетара в Италию (1907 г.) И. А. Бодуэн де Куртенэ предложил ему свои диалектные записи, которые и были напечатаны в монографии «Сербско-хорватские колонии Южной Италии» (1911) в специальном разделе «VIII. Texte Professor Baudouins» (N 41—56, S. 299—322). Здесь это открытие и отмечено (с. 305).

Кажется странным тот факт, что эта достаточно редкая и необычная для Славии семантическая экспансия, вызвавшая нарушение (сдвиг) во внутренней организации древней лексико-семантической микросистемы «рожать ~ производить потомство», не привлекла к себе внимания позднейших исследователей и не отражена в известных сравнительных и этимологических словарях славянских языков, в том числе и в недавно вышедшем «Этимологическом словаре хорватского или сербского языка» П. Скока, хотя этот автор цитирует монографию М. Решетара (1911 г.) в списке использованных источников (Skok, I, XXIX).

* *
*

Несколько сведений о моллизских славянах (хорватах). С XV—XVI вв. этот славянский (южнославянский по происхождению) островок находится в итальянском окружении. Первоначально славянских поселений в районе нынешней области Молизе было много. Так, до 1861 г. по-моллизско-славянски говорили еще в Тавенне (итал. Taveppa, мол.-слав. Tavela), Палате (итал. Palata, мол.-слав. Palata), Мафальде (итал. Mafalda, мол.-слав. Ripalta) и некоторых других местах. Сейчас эти селения полностью итальянизированы (Vidović, 100). Чисто моллизско-славянских осталось только три села (общины): Аквавива Коллекроче (итал. Acquaviva Collecroce, мол.-слав. Živa Voda Kruć или просто Kruć), Сан Феличе Славо, сейчас — Сан Феличе дель Молизе (итал. San Felice Slavo, San Felice del Molise, мол.-слав. Stifilić, Filić) и Монтемитро (итал. Montemitro, мол.-слав. Mundimitar). Удалены они друг от друга на небольшое расстояние, а от Адриатического моря их отделяет 20 км. Население занимается земледелием и скотоводством. Пути сообщения проходят в стороне от этих общин, особенно удален в этом отношении Монтемитро. В прошлом веке известный итальянский языковед Г. И. Асколи предполагал, что число славян в Южной Италии достигало 20 тыс.,

но только 4,5—5 тыс. из них знало славянский язык. По последним (итальянским) статистическим данным, число молізских славян в настоящее время равно 4 973 чел., из них 4 тыс. пользуется родным диалектом; несколько сот выходцев из молізских славян эмигрировали в поисках работы в страны Европы, Америки и Австралию (Scotti, 109). В качестве этнонима у молізских славян используется слово *Slavi* «славянин» (итал. диал. *Šcavuni, Šklavuni*); лингвоним, т. е. название языка, у них не оформился, поэтому употребляется обычно выражение *govorit na našu*, т. е. «говорить по-нашему».

В диалектном отношении молізско-славянский представляет собой единую лингвосистему икавско-штокавского типа. Правда, отмечается небольшое число фонетических различий и лексических расхождений между названными общинами, причем наиболее архаичной является речь жителей села Монтемитро как самого глубинного и удаленного от современных путей сообщения, в том числе и от двух других сел.¹

* *
*

Основа *rod-* достаточно хорошо известна всем славянским языкам и диалектам. Уже в глубокой древности глагольная форма *roditi* связывалась с тремя субъектами — солнцем, человеком (человеческим существом) и растениями; связь с животными здесь изначально была противопоказана. Такая специализация лексемы *roditi* основывалась на языческих представлениях древних славян, срав. солнце как предмет обожания, поскольку оно — первопричина появления и развития растений и т. д. (Skok, II, 151—152). Кстати сказать, древняя семантическая специализация глагольной лексемы *roditi* достаточно хорошо сохранилась во многих славянских языках и диалектах до настоящего времени, срав., например, в современном сербско-хорватском языке ее основные значения: 1) «родить, породить», 2) «уродиться» (и *roditi se* в том же значении), 3) «взойти» (*sunce se rodilo* «солнце взошло»).

В целом лексико-семантическая микросистема «рожать ~ ~ производить потомство» в праславянском могла иметь следующий вид:

¹ Новейшие данные о молізских славянах, их диалекте и становлении молізско-славянского литературного микроязыка см. в нашей работе (Дуличенко, 56—99).

«рожать ~ производить потомство (о человеке)» переживает процесс утраты, сохраняясь в полной мере лишь в религиозном контексте, что мы объясняем влиянием хорватско-сербского языка, так как религиозные тексты обычно сделаны в переводе именно с этого языка, срав.: *zato ono Sveto ke ti ćeš roditi, će se zvati Sin Bogin; E, dokle bihu nonde, doje vrime za rodit. E, je rodila njeva prveoga sina...* (Kalendar 1974, 28) «поэтому то Святое, что ты родишь, будет называться Сын Божий; И пока они были там, приходит (пришло) время рожать. И родила она первого сына...»

В народной молиско-славянской песне встретилась форма *rodna (divojka)* «родная (дорогая) девушка». Составитель небольшого сборника народных песен молиских славян Б. Видов дает, однако, к форме *rodna* эквивалент *blagorodna* «благородная»: *Oj divojko rodna (blagorodna), oj divojko rodna, daj mi na malo vode, daj mi na malo vode* (Vidov Nar. pj., 4); см. то же, но без указанного эквивалента (Cirese, 200).

Примечательно, что производные формы от *rod-*, семантически соотносящиеся с человеком, родственником, в современных молиско-славянских текстах сопровождаются подачей эквивалента по-итальянски, а в устной речи — просто заменой итальянизмом, что, очевидно, свидетельствует о том, что такие формы молискими славянами уже забываются: *Ortensija, šćer do Aleksandra Mansa, posljuje deset dana ke je bila u bolnici (spidalu), je se vrnila doma e oči do oca oš matere, do njevoge rodbine (parente) (!) ... su se napunile do radosti* (NJ, 1967, 2, 18) «Ортенсия, дочь Александра Манса, после десяти дней, что была (провела) в больнице, вернулась домой и глаза отца и матери, ее родственников (родных) ... наполнились радостью»; *Oš vidī, Elizabeta, tvoja rogjakinja (parente), pur ona je se obabila, u njevimi starimi goštami, e to je već šesti misac za nju ke ju zovahu nerotkinju (sterile)* (Kalendar 1974, 28) «И смотри, Елизавета, твоя родственница, она также забеременела в свои немолдые (старые) годы, и это уже шестой месяц для нее, которую называли бесплодной».

Не приходится сомневаться, что производные *rodbina, rogjakinja, nerotkinja* являются заимствованиями из современного хорватско-сербского языка. Б. Видов, автор единственного небольшого по объему молиско-славянского словаря (с подачей эквивалентов на итальянский и хорватско-сербский), глагольную форму *roditi* переводит, как итал. *produrre*, хорв.-серб. *roditi, donositi ploda* (Vidov, 1972, 80).

Если иметь в виду живую речь молиских славян, то процесс утраты глаголом *rodāt(i)/rodīt(i)* значения «рожать ~ производить потомство (о человеке)» здесь особенно нагляден: это значение сохраняется лишь в Монтемитро как селе с наиболее архаическими чертами языка (срав. *Za ženu u Mundimitru vele da*

je rodala... «О женщине в Монтемитро говорят, что она родила...»), в то время как в Сан Феличе употребляется *obabat(i) se / obabit(i) se*, а в Аквавиве — *telit(i) se / otelat(i) se / otelit(i) se* (Vrčić, 91).

ničat(i) / niknit(i)

В молиско-славянском возникло необычное распределение глагольных основ для случая, который мы рассматриваем. Прежде всего следует сказать, что древняя основа *nik-/nič-*, которая имела еще в праславянском значение «*pronom esse, participium pagnut, isturen*», развившееся позднее в двух направлениях: «1. *pojavit(i) se, germinare* и 2. *padati prema zemlji*» (Skok, II, 518), сохранилось в молиско-славянском, причем первое значение не только сохранилось, но и своеобразно развилось. Так, собранные нами материалы позволяют выявить следующие значения глагольной лексики *niknit(i)/ničat(i)*:

1) «появляться» «возникать», «наступать», «образовываться»: *Sùratko, ka je osta, je ga vrga jope zgora ognja, je ga čija zva-
gènit jako, je verga drugo malo mblika, a je nikla rikota*... (Rešetar, 1911, 269) «Сыворотку, которая осталась, он поставил сначала на огонь, (сделал) чтобы она сильно подогрелась, налил еще немного молока и образовалось свернувшееся молоко...»; *Govori 'na proverbij talijanski: Kad kantaju čuda pivce, ne niče
maj dan* (из письма) «Одна итальянская поговорка говорит: когда поет много петухов, никогда не появится (не наступит) день»;

2) «воскреснуть», «ожить»: ... *mali i veliki, svi čekaju s trepidacijunom da se uzdvigni «tendina» ke drži hranjenu zipku malu gdi spi Dite Isus. Ovaje: jena zvončić, jena zvuk srebra, Glorija: «Je nika!»* (NJ, 1967, 2, 4) «Маленькие и большие, все ожидают с трепетом, что раскроется «занавеска», которая скрывает маленькую колыбель, где спит дитя Иисус. И они, как звончек, как звон серебра, поют гимн: «Воскрес!»; *Sin Božji (sic! Следует: Bogin!) niče tri vôte: prvu do Oca do neba, prije ke ovi krijaše svit; drugu 1967 godišta nazad, kada je nika usrid nas 'na ljud kakno mi, ali bez griha, do Blažene Dvice Marije*... *Opet je nika na našu dušu kada su nas krstili*... (NJ, 1967, 2, 5) «Сын Божий воскресает три раза: первый раз от Отца небесного, до того как он создал мир; другой раз 1967 лет назад, когда он воскрес среди нас, человек как и мы, но без греха, от Блаженной Девы Марии... Снова воскрес в наших душах, когда нас крестили...»

Третье значение этого глагола для нас наиболее интересно. По нашим наблюдениям, *niknit(i)/ničat(i)* выражает не «рожать ~ производить потомство», но — «родиться / рождаться (о человеке)»: *Jà sa sm'rt, ka ma čine bûg: kôrko s(u) xi umbral, kôrko maju xi umbrît, kôrko su niki, e kôrko maju niknit* (Hanusz,

364) «Я — смерть, которую создает бог: сколько их умерло, сколько умрет, сколько родилось и сколько родится»; а б^чn je òstala gól, a dít je gòja n-dùt, káka je-nìka! (Rešetar, 1911, 259) «и она осталась голой, и дитя совсем голое, как родилось!». Несколько примеров из современных текстов: Dr. Milena Lalli je *nikla* u Romi, ma njeva familija je 'z Mundimitra (Lalli, 21) «Др. Милена Лалли родилась в Риме, но ее семья из Монтемитро»; Se zove Luigi Raffaele e je *niknija* u Stifiliču godišta 1895... Sada naš Rafael... je sa htija vrniti na ovo misto gdi su ga vidili *nikniti* e gdi još žive spomeni do njevoga mladog doba (NJ, 1967, 1, 12) «Его зовут Луиджи Раффаэле, и родился он в Сан Феличе в 1895 году... Сейчас наш Рафаэль... пожелал вернуться в эти края, где [его видели] он родился и где еще живут воспоминания его молодой поры»; U hiži do Alberta Petrelle *bihu nikla* dva blizanca (NJ, 1967, I, 18) «В доме Альберта Петреллы родилось двое близнецов»; Sve skupa one ka su *nukli* lani su bili: devet dicov i desetjenu divojkice (NJ, 1369, 1—2, 17), «В итоге, кто родился в прошлом году, были: 9 мальчиков и 11 девочек».

Это же значение подтверждает и М. Решетар: *niknuti* «her-vorsprießen» ist im Molise der gewöhnliche Ausdruck für «gebo-gen werden», z. B. *kà(d) si nìkla?* (Rešetar, 1911, 361); срав. также: *ničati* — итал. *nascere*, хорв.-серб. *roditi se*; *nikniti*, *niknam* — итал. *nascere*, хорв.-серб. *roditi se*, *niknuti* (Vidov, 1972, 70; срав. также: Vidov Gram., 42).

Таким образом, из двух древних глагольных основ — *rod-* и *nik-/nič-* — в одном случае (*rod-*) семема «рожать ~ производить потомство (о человеке)» идет к утрате, сохраняясь лишь в Монтемитро, в другом (*nik-/nič-*) она не развивалась.

telit(i) se / otelat(i) se / otelit(i) se

В молизско-славянском имеются: *tela* муж. р. «теленок» (Vidov, Gram., 44) и *tèle* «теленок», *tèlić* «теленочек», мн. ч. *tèlići* «телята» (Rešetar, 1911, 380), отсюда — *telit(i) se* «телится» — итал. *figliare (vacca)*, хорв.-серб. *teliti* (Vidov, 1972, 88) и *tèliti se* «kalhen» auch von der Frau: *žèna sa-tèlila* (Rešetar, 1911, 380), т. е. так же, как от:

1) *koz* — *koziti se/sa* «коза — котиться» (букв.: «козиться»): *Je sa skòzila mòja kòz, mi je čila dva lípa kòzlić* «Окотилась моя коза, привела мне два хороших козленка»;

2) *mačk* — *mačiti sa* «кошка — котиться» (букв.: «кошкиться»): *Je sa màčila mòja màčk, e h'i čila čete'r màčēfi* «Окотилась моя кошка и привела [их] четырех котят»;

3) *kučka/kučak* — *kuciti sa* «собака — котиться» (букв.: «собачиться»): *Moja kučka je skùce'n, účere'aj je sa kùcil, e h'i čila*

tri kùčić «Моя собака котная, вчера она окотилась и привела [их] трех щенят»;

и от:

4) *ovc — jenjiti se* «овца — ягниться»: *Jé se òjeańila mòja óvvc, mi je^a čila jèna lípi jàń* «Оягнилась моя овца, привела мне хорошего ягненка»;

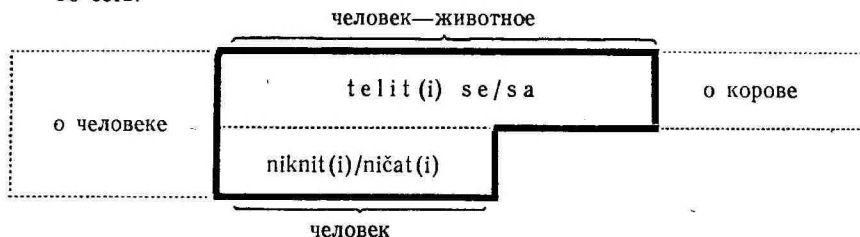
5) *škrôf/škrôfa — prasiti sa* «свинья — пороситься»: *Škrôf je spráse^an, jè sa pràsil, je čila pèt pràščić* «Свинья поросная, она опоросилась, привела пять поросят». (Все примеры были записаны И. А. Бодуэном де Куртенэ и опубликованы в изд.: *Rešetar, 1911, 303*).

Как видно из представленных примеров, молизские славяне в лексико-семантической микросистеме «рожать ~ производить потомство» достаточно хорошо сохранили и развили подсистему «производить потомство (о животных)», в то время как подсистема «производить потомство (о человеке)» подвергалась в процессе длительной эволюции значительным изменениям в виде частичной утраты (для нас немаловажного факта!) древнего значения (срав. *rod-*), в развитии специфического («пассивного») значения (как в случае с *nik-/nič-*) и в виде компенсации недостающего значения посредством *obabat(i) se/obabit(i) se* «рожать / родить» в Сан Феличе и *telit(i) se / otelat(i) se / otelit(i) se* «рожать / родить» — в Аквавиве. В последнем случае, т. е. в Аквавиве, компенсация произошла за счет одного из членов развитой подсистемы, т. е. «производить потомство (о животных)». Так был нарушен строгий (изначальный) запрет на взаимодействие двух подсистем (т. е. «о человеке» и «о животных») в рассматриваемой нами микросистеме «рожать ~ производить потомство», срав.:

Молизско-славянская микросистема
(Аквавива Коллекроче)
«рожать ~ производить потомство»

о солнце	?	<i>kozit(i) se/sa</i>	о козе
		<i>mačit(i) se/sa</i>	о кошке
о человеке	<i>telit(i) se/sa</i>		о корове
	<i>niknit(i)/ničat(i)</i>	<i>kucit(i) se/sa</i>	о собаке
о растении / земле	<i>rodit(i)/rodat(i)</i>	<i>prasit(i) se/sa</i>	о свинье
		<i>jenjit(i) se/sa</i>	об овце

То есть:



В то же время микросистема «рожать ~ производить потомство» в Монтемитро сохранила свою древнюю структуру, а в Сан Феличе произошла лишь замена члена подсистемы «рожать ~ ~ производить потомство (о человеке)» *rodāt(i) / rodīt(i)* на *obabat(i) se / obabit(i) se*.

C teliti se в значении «рожать / родить (о человеке)» у М. Решетара есть достаточно выразительные примеры, срав. из «Притчи о ягненке» («Fāt dô-jañet»): *Séstr je rispùnila ùtra pešekán: «Dvoj díce u rúk, ta nè morem pòmoć věć!» Mùž je-čùja nák tr rēka: «Bļun', pešekán!» A je bļunij cíel sēnca ju-bādñit nišć, a jīmaše dvā māskul rúkami, ka biše sa-tělila ùtra pešekán* (Rešetar, 1911, 253) «Сестра ответила [сидя] в морском псе: «Двое детей [у меня] на руках, не могу тебе больше помочь!» Муж услышал это и сказал: «Изгони, морской пес!» И изгнал ее всю, да так, что не коснулась ни до чего, и имела [она] в руках два существа мужского пола, потому что родила в морском псе».

Другой пример взят нами из навеянной религиозными (!) мотивами «Притчи о св. Чезарии», которую М. Решетар записал в 1907 г. от одной жительницы в Аквавиве: *A je stāla sēdm gōštī ùtra ònu gròt, a kòza skùpa š nòm. Je sa tēlil, a díte rēstāš napē|a nā-dan, a biše gōja* (Rešetar, 1911, 257) «И оставалась [она] в той пещере семь лет и коза вместе с нею. Родила [она], и ребенок рос по одной пяди в день и был голый».

obabat(i) se / obabit(i) se / babit(i) se

Здесь важно заметить, что сначала И. А. Бодуэн де Куртенэ, а вслед за ним и М. Решетар в качестве синонимов к глаголу *telit(i) se/sa* в его новом значении, т. е. «рожать / родить», дают *obabit(i) se/sa* и *zbabit(i) se/sa*. И. А. Бодуэн де Куртенэ приводит такой пример, услышанный им из уст хозяина, в доме которого исследователь остановился: *Moja žiēnā sa je zbābil (zbābbilā),*

jè sa òbabil = *jè sa tèlil*, je mi čila jèna lípi dít, je mi čila jènu lípu divòjkú, je čila mítav, срав. тут же перевод на хорватско-сербский: *Mòja žèna [se je z^òbabila, òbabila se je = otèlila se je* (im Štokavischen nicht gebräuchlich!)] učinila mi je jèdno líjèro dijète, učinila mi je jèdnu líjèru djèvòjku, učinila je mítvo (= izmetla je) «Моя жена родила, привела (букв.: сделала) мне хорошего ребенка, привела (букв.: сделала) мне хорошую девочку, привела (букв.: сделала) мертвой» (Rešetar, 1911, 305—306). Заметим, что глагол (*je*) *čila* «сделала» (инф. *čit* < *činit*) употребляется, по-видимому, и в значении «рожать / родить», однако как окказиональный заместитель, эвфемизм.

Срав. приведенный ранее пример (Rešetar, 1911, 380) с другими статьями в приложенном к этому труду глоссарию: *òbabiti se* «gebären (von einer Frau)» auch im Molise; vgl. *teliti se* und *z^òbabiti se* (S. 361); *z^òbabiti sa, -im sa* v. pf., gebären (ссылка на И. А. Бодуэна де Куртене); vgl. *òbabiti se* (S. 387). И несколько ранее: (*žèna s'*) *òbab^ela* San Felice «(die Frau hat) geboren» (Rešetar, 1911, 155); срав. также новейшее свидетельство: *Za žènu u Filiću vele: obabala se...* «О женщине в Филиче говорят: родила...» (Vrgić, 91).

Таким образом, рассматриваемая глагольная лексема (лексема) со значением «рожать / родить» используется лишь в одной молизско-славянской общине — Сан Феличе дель Молизе.

Добавим только, что М. Решетар не приводит контекста, в котором проявилась бы синонимичность рассматриваемых глаголов. Словарные же толкования этого автора вероятнее всего основываются на данных И. А. Бодуэна де Куртене, срав. *z^òbabiti sa*, где возвратная частица употреблена не в обычной для записей М. Решетара форме *se*, а в бодуэновском написании *sa*!

Если приведенные примеры из записей И. А. Бодуэна де Куртене и М. Решетара без сомнения подтверждают значение «рожать / родить (о человеке)» для *teliti se/sa*, то это же значение для глагольных форм *òbabiti se* и *z^òbabiti sa* оказывается недостаточным. Дело в том, что в современных молизско-славянских текстах эти глаголы (по крайней мере, *òbabiti se*) выступают и со значением «забеременеть», срав.: *Oš vidi, Elizabeta, tvoja rog-jakinja (parente), pur ona je se obabila, u njevimi starimi goštami, e to je već šesti misac za nju ke ju zovahu nerotkinju (sterile)* (Kalendar 1974, 28) — перевод см. выше. Другой пример еще выразительнее (хотя не следует забывать здесь о влиянии хорватско-сербского языка): *Ova, ti ćeš obabiti e roditi (!) jenga sina njemu ćeš dati ime Isus* (Kalendar 1974, 28) «Вот, ты забеременеешь и родишь сына [и] дашь ему имя Иисус»; срав.

также толкование этого слова в словаре Б. Видова: *obabiti* — итал. *diventare incinta*, хорв.-серб. *postati trudna, noseća* (Vidov, 1972, 71).

Сам М. Решетар фиксирует в значении «беременная» форму *zbāban, -bna*, как «schwanger» auch im Molise (Rešetar, 1911, 387), срав. примеры из текста: а о́на тѹна по дѹбрав са-крѹваš,

ne nàdàš, dī māše sa-pò ričètat, a bīše zbābn do ñeovoga mùža (Rešetar, 1911, 257) «И она все выла по дубраве, не знала, куда надо было пойти скрыться, и была беременная от своего мужа»;

Gón' vèca nāpri, ka odéka je tvòja žen! tvòja žen bīše zbābn do téb... (Rešetar, 1911, 259) «Гони дальше, потому что здесь твоя жена! Твоя жена была беременная от тебя...»; срав.: *zbabna* — итал. *gravida*, хорв.-серб. *noseća* (Vidov, 1972, 94); срав. также серб.-хорв. обл. *zбабна* «беременная», *zбабна жена* «беременная женщина» (Толстой, 233).

Семантическую связь форм *òbabiti se* и *zbabiti se* с *zbabn* можно считать, как показывают примеры, достаточно надежной.

* *
*

Трудно ответить на вопрос, почему в анализируемом нами случае нарушения древнего языкового запрета в Аквавиве выбор пал именно на *teliti se*, а не на какой-то другой член подсистемы «производить потомство (о животных)».

Объяснять это воздействием на молизско-славянский местного итальянского языка — абруццкого диалекта в его кампобасской разновидности, пока кажется малоубедительным занятием, поскольку и И. А. Бодуэн де Куртенэ, и М. Решетар, непосредственно побывавшие в Молизе и пользовавшиеся вышедшим к тому времени отличным, по выражению М. Решетара, словарем абруццкого диалекта Дж. Финаморе (G. Finamore. *Vocabolario dell'uso abruzzese*. 2 ed. Città di Castello, 1893), могли бы это отметить.

Вопрос этот пока остается открытым^{1,2,3}. Добавим только,

¹ Особая почитаемость коровы среди других особей домашних животных?

² Табуистическая основа, т. е. не *roditi(i)*, а *obabiti(i) se* (Сан Феличе), *teliti(i) se* (Аквавива), как несколько обобщенное (первый случай) и отвлекающее (второй случай) указание на весьма ответственный (и связанный с риском) акт?

³ Заманчиво было бы усмотреть и наличие омонимичных отношений, т. е. *teliti(se) < tela/tele* «теленки» и *teliti(se) < telo* «тело, туловище», тем более что молизско-славянский не сохранил праславянского и общеславянского слово *telo* (в значении «тело, туловище» здесь употребляется слово *život!*), что позволило бы считать глагольную форму *teliti(se)* «выбрасывать, изгонять, выпускать» неким реликтом (< *telo*). Однако против этого может быть выставлен довод такого рода: ни в одном славянском языке или диалекте не

что процесс компенсации недостающего члена одной подсистемы за счет члена (частично нейтрализовавшего свое первичное значение) противопоставленной подсистемы произошел после XV—XVI вв., когда моллизские славяне обосновались на своей новой родине в Италии. (Штокавские и чакавские говоры на Балканах, с которыми связывают происхождение моллизско-славянского, не подтверждают, насколько нам известно, анализируемого явления).

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Дуличенко А. Д. Славянские литературные микроязыки (Вопросы формирования и развития). I. Попытки моллизско-славянского литературного языка в Италии. — Уч. зап. Тартуского гос. ун-та, Вып. 486. Труды по русской и славянской филологии. Серия лингвистическая. XXX. Тарту, 1979, с. 56—99.
2. Рубертис, И. [Дж.] де. Славянские поселения в Неаполитанском королевстве. Перев. с итал. — Чтения в Имп. Обществе истории и древностей российских при Московском ун-те. Повременное издание. М., 1858, январь—март, кн. I, с. I—IV, 6—29.
3. Толстой И. И. Сербскохорватско-русский словарь. М., 1957.
4. *Calendario in dialetto delle localita dell'isola linguistica croata nel Molise (Montemitro—San Felice—Acquaviva Collecroce)*. 1973. *Kalendar molisanskih Hrvata Mundimitra, Stifilića, Zivevode—Kruća*. Toronto, [1972]; то же на 1974 г.: Toronto, [1973].
5. Cirese A. M. *I canti popolari del Molise. Canti di circostanza e componimenti vari testi Albanesi e Slavi*. Vol. II. (Cap. XVI. *Canti slavi di Acquaviva Collecroce, Montemitro, S. Felice del Molise*, pp. 191—261). Rieti, 1957.
6. Hanusz J. *Südslavische Sprachproben aus Süd-Italien*. — *Archiv für slavische Philologie*. Hrgb. von V. Jagić. Berlin, 1887, Bd. 10, H. 1—2, S. 362—365.
7. *Kalendar na ikavsko-štokavskom govoru stanovnika hrvatskog podrijetla Mundimitra—Sti Filića—Kruća u pokrajini Molise, Italija*. 1975. *Calendario in dialetto delle localita dell'isola linguistica croata nel Molise (Montemitro—San Felice—Acquaviva Collecroce)*. Toronto, [1974].
8. Lalli M. *Sfitle 'z naduga. Poezije*. Toronto, 1972.
9. Rešetar M. *Die serbo-kroatische Kolonien Südtaliens*. — *Anzeiger der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse*. Jhrg. XLV, Wien, 1908, N II, S. 3—17.
10. Rešetar M. *Die serbokroatische Kolonien Südtaliens*. (Schriften der Balkankommission. Linguistische Abteilung. I. Südslawische Dialektstudien. Heft V). Wien, 1911.
11. Scotti G. *Hrvatske oaze u južnoj Italiji*. — *Matica. Iseljenički kalendar* 1966. Zagreb, [1965], s. 103—111.
12. Skok P. *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*. Knj. I—IV. Zagreb, JAZU, 1971—1974.
13. Vidov B. *Gramatika ikavsko-štokavskoga govora molizanskih Hrvata u srednjoj Italiji. Grammatica del dialetto ikavo-štokavo dei Croati (Slavi) del Molise*. Grottaferrata, 1968.

фиксируется глагольная форма от *telo*. Что касается необычности самого процесса *telo > teliti (se)*, то он кажется странным лишь с точки зрения других славянских диалектов: ведь в моллизско-славянском обычны соотношения типа *собака — «собачиться»* (= «котиться, щениться»), т. е. *kućak/kućak > kuciti (sa)* и под.

14. Vidov B. Narodne pjesme molizanskih Hrvata u srednjoj Italiji. Canti popolari dei Croati (Slavi) Molisani dell'Italia Centrale. Grottaferrata, 1968.
15. Vidov B. Vocabolario del dialetto delle localita dell'isola linguistica croata nel Molise (Montemitro—San Felice—Acquaviva). Talijansko-hrvatski i hrvatsko-talijanski rječnik ikavsko-štokavskog govora molisanskih Hrvata u srednjoj Italiji (Mundimitar—Sti Filić—Kruč). Toronto, 1972.
16. Vidović R. Posjet hrvatskim oazama u Italiji. — Matica. Iseljenički kalendar 1968. Zagreb, [1967], s. 96—101.
17. Vrcić V. Iseljenici prije Kolumba. — Matica. Iseljenički kalendar 1974. Zagreb, [1973], s. 88—93.

* *
*

NJ — Naš jezik — La nostra parola/lingua. Glasnik molisanskih Hrvata—Periodico dei paesi Slavi del Molise, Roma, god. I, 1967 —

О ПРОИСХОЖДЕНИИ ДРЕВНЕРУССКИХ ХОЖДЕНИЙ

А. Архипов

Литература о хождениях бедна по объему и по содержанию. Это связано с тем, что обычно хождения воспринимались как вспомогательный источник по истории и археологии Палестины и Константинополя. Что же касается исследования хождений как жанра, то оно исходит из посылки, ошибочно считающейся очевидной, что путешествия — естественное занятие средневекового человека, и что паломничество есть только разновидность путешествия. Опираясь на это утверждение, исследуют общие черты паломнической литературы и произведений светских путешественников (послов, купцов, землепроходцев), хотя общим здесь остается только идея пространственного перемещения, а различным — совершенно игнорируемым — принадлежность к совершенно противоположным областям средневековой культуры: к сакральному — с одной стороны, и к мирскому — с другой. Понятно, что из таких бедных и некорректных посылок могут быть сделаны лишь самые скудные выводы, не приходится удивляться, что начатое таким образом исследование больше занимается «художественными особенностями», «чертами реализма» и т. п., тогда как о происхождении жанра, его структурных особенностях и ясной классификации не говорится (за редким исключением) ни слова.

В настоящей заметке предлагается рассмотреть происхождение жанра хождений, так как именно в особенностях генезиса этого жанра автор усматривает его определяющие черты. Неоригинальность древнерусского хождения как жанра уже давно доказана В. В. Даниловым (Данилов, 1962), который установил, что образцом русского хождения служил греческий проскинитарий, хотя подражание этому образцу было достаточно свободным. Единственное серьезное отличие древнерусского хождения от греческого проскинитария заключалось в том, что проскинитарий — анонимный, безличный и не связанный с реальной историей текст, в русском же хождении всегда есть авторское «я» и конкретное время. Это различие, однако, весьма существенно:

дело в том, что греческий проскинитарий интересуется исключительно местами и предметами поклонения, главным образом — святынями Иерусалима, а описания природы и этнографические детали в нем почти отсутствуют. Отсюда — его большая религиозная сосредоточенность. Не случайно поэтому в проскинитарии греки видели благословение из Иерусалима (Данилов, 1962, с. 22).

Обращение к этому греческому образцу влечет за собой, во-первых, перенесение акцента в исследовании русских хождений с процесса на цель: смысловой центр хождения, как следует из данного сравнения, — поклонение /προσκύνησις/ паломника святым местам, а пространное описание его путешествия есть лишь вторичное напластование. Во-вторых, это сравнение углубляет историю хождений, так как и сам проскинитарий не представляется оригинальным на греческой почве жанром. В основном можно считать несомненным, что греческий проскинитарий происходит от латинского (написанного по-латински) итинерария. Латинское хождение на несколько веков старше греческого: его классическая эпоха приходится на IV—X вв., тогда как греческое возникает только в X в., причем, если история итинерария легко прослеживается, то проскинитарий является уже в довольно устойчивой форме, что и заставляет видеть предысторию греческой паломнической литературы в развитии латинской. С другой стороны, их главное отличие — практически полное отсутствие пути и путешествующего («личности автора») у греков и их существенная роль у латинян. Это свойство было снято греками и восстановлено русскими, причем решающим фактором являлось, по-видимому, относительная (сравнительно с греками) малодоступность святых мест для русских и латинян, которая и делала паломничество личным подвигом. На греческой почве нарождавшийся в X в. проскинитарий мог опираться только на скудную литературу об Иерусалиме и гробе Господнем, прежде всего — на трактат патриарха Фотия «О гробе Господа нашего Иисуса Христа» (между 867 и 878 гг.) и «Послание к императору Константину VII Порфирогенету о Святом Свете» Никиты «клирика царского» (974 г.). Именно у Фотия впервые приводится такая популярная у греческих и русских паломников мера расстояния как «вержение стрелы» (ὡς δοξαρίου βολῆ). Свое сочинение Фотий заканчивает знаменательными словами: «Вот то, что мы доселе узнали от людей, обративших сии блаженные места в предмет тщательного изучения на всю свою жизнь». Это, между прочим, означает, что древнейший из сохранившихся письменных источников позднейшей греческой традиции опирается на существовавшие в Иерусалиме и, как увидим, весьма древние и устойчивые повествования об Иерусалиме и особенно о гробе Господнем, передававшиеся изустно. Послание Никиты также, хотя и

косвенно, свидетельствует о существовании устного иерусалимского предания.

Древнейшие латинские хождения — так называемый «Бордоский путник» и «О святых местах» Сильвии Аквитанской (80-е годы IV в.) подтверждают наличие устной иерусалимской традиции и объясняют, почему смысловым ядром хождения являются не перипетии пути, а поклонение святыням. Сильвия сообщает о неких *deductores sancti*, которые провожают паломниц по Святой земле, подсказывают, где по обычаю следует молиться, напоминают, на каких местах произошли те или иные библейские события. Завидев гору Синай, проводники сообщают, что «**есть обычай** (*consuetudo est*), чтобы пришельцы совершали здесь моление, так как с этого места впервые становится видна гора Божья (т. е. Синай — А. А.)». Из этого фрагмента, кстати, можно сделать вывод, что ко времени Сильвии маршруты паломников давно уже устоялись.

Из сочинения Сильвии Аквитанской следует, что посещение святых мест сопровождалось специально предусмотренным богослужением, что, кстати, отражается во всей паломнической литературе в обилии библейских и литургических цитат, связанных с местами поклонения. Особенность этих богослужений заключалась в том, что они отправлялись на тех же местах, что и события, которым они были посвящены. Так, Рождество праздновалось в Вифлееме, Крещение — на Иордане, воскрешение Лазаря — в Вифании, канун въезда Христа в Иерусалим — в Виффагии, на страстной неделе община собиралась поочередно на Масличной горе, в Гефсимании, в храме св. Петра (бывшем доме Каиафы). Иначе говоря, Иерусалим и его окрестности рассматривались как один большой храм со множеством алтарей, у которых поочередно совершалось богослужение, и каждое такое место имело свое особенное литургическое значение. Из этого же сочинения, с другой стороны, явствует, что богослужения Иерусалимской церкви на праздник Богоявления, а также во время страстной и пасхальной недель строились по принципу обхода мест библейских событий.

Отсюда следует важный вывод, что в основе устной традиции, которой следовали проводники палестинских паломников и которая, таким образом, сама являлась основой письменных фиксаций паломничества, лежало традиционное богослужение иерусалимской общины. Этот вывод подтверждается открытым в 1890 г. А. А. Дмитриевским уставом богослужения страстной и пасхальной седмиц в Иерусалиме (IX—X вв., Дмитриевский, 1894). В этом уставе предпасхальные и пасхальные богослужения предстают в виде последовательности процессий (литий, крестных ходов) к святым местам в сочетании с обычными элементами службы. Отражение этого распорядка, самих маршру-

тов хождений можно легко обнаружить даже в русских хождениях, по времени наиболее отдаленных от истоков. Так, в чине последования страстей Господних, совершавшемся в ночь с четверга на пятницу, первая лития направлялась из Сионской церкви, где начинался этот чин, на Елеонскую гору.

При этом маршрут крестного хода был следующий: процессия проходила мимо церкви св. Петра, спускалась к селу Скудельничьему, затем поворачивала на север и шла мимо купели Силоамской, так называемого «Источника Богородицы», гробницы Иакова, церкви Моления о чаше, далее у поворота на восток находилась гробница Богородицы, пещера предания Иисуса, и уже оттуда, минуя место, где Иисус научил апостолов молитве «Отче наш», крестный ход восходил на Масличную гору (Дмитриевский, 1894, с. 352).

Посмотрим теперь, в какой последовательности обходит святые места игумен Даниил — классический русский паломник. Вот одна из последовательностей: «дом Иоанна Богослова, идеже Христос вечерял», то есть Сионская церковь, место, «идеже Петр отвержеся Христа», то есть церковь Петра, купель Силоамская, «село Скудельниче» (ППС, вып. 3, 9, с. 57—61). Далее путь от Синая к Масличной горе как будто прерывается. Однако другой фрагмент этого пути, **столь же последовательный**, находим в другом месте (там же, с. 35—40). На подходах к Елеону Даниил проходит мимо «места гроба Святыя Богородица», «пещеры, идеже предан бысть Христос», «пещеры, идеже нача Христос ученики своя учити», то есть место сообщения молитвы «Отче наш». Иначе говоря, здесь запечатлен другой отрезок пути, предписанного «Уставом IX—X вв.».

Обращение к «Уставу» помогает объяснить некоторые темные места из текстов хождений. Примеры из того же Даниила. Паломник пишет: «Ту суть двери великия к востоку лиць, к тем дверем прииде св. Мария Египтяныня и хоте влезти» и т. д., излагается известная история о Марии Египетской, там же, с. 27). По Даниилу «великие двери» представляли собой какую-то отдельную постройку, назначение которой и связь с другими строениями неясны. По плану современного Даниилу Иерусалимского храма (там же, с. 164) «великие двери» — это врата, соединяющие два открытых двора около храма. Путь к ротонде гроба Господня лежал через эти дворы и, таким образом, проходил сквозь «великие двери». По «Уставу», который называет «великие двери» «царскими» (*βασιλικῆ πύλη*), через эти двери накануне недели Ваий проходил крестный ход из Вифании в церковь Святая Святых, причем процессия останавливалась у «великих дверей» для пения молитвословий с упоминанием Марии Египетской. Понятно, что такой объект, как «великие двери», оказывался резко выделенным в сознании паломника.

Итак, паломничество и отражающая его литература находились под влиянием богослужения Иерусалимской церкви (либо прямым, либо опосредованным устной традицией). Но и понимание литургии, и в особенности храма, его отдельных частей, во многом определялось практикой поклонения святым местам, так как различные части храма считались изображением иерусалимских святынь. Это хорошо видно из литургических толкований, написанных иерусалимскими патриархами Кириллом, Софронием, Германом; причем сравнение с аналогичными сочинениями константинопольских или фессалоникийских (то есть не иерусалимских) богословов показывает, что это было чисто иерусалимской чертой.

Вот как патр. Софроний («Изложение всего божественного священнодействия») изъясняет устройство храма: «Святая трапеза знаменует святой гроб, в котором Христос был погребен, а святое предложение (προθεσις) — лобное место» (Красносельцев, 1894, с. 25). Другое дело у Максима Исповедника: здесь алтарь — небо, горнее место — небесный престол; по другому его толкованию, «святая церковь подобна человеку, имея святилище — душу, божественный жертвенник — ум, храм — тело» (Истолкования, т. 1, с. 323, 307). У Симеона Фессалоникийского престол называется «святым святым, седалищем, местом и успокоением Божиим, очистилищем, местом великого жертвоприношения, гробом Христовым и селением славы Его» (Истолкования, т. 3, с. 11). Разница очевидна. Далее, у Софрония есть объяснение решеток солей: «Решетка (τὰ καυκέλλα) — это образ ограды гроба, они медные, дабы никто не входил с небрежением» (Красносельцев, 1894, с. 26). У Симеона: «Столпы или решетки указывают на различие между чувственным и мыслимым» (Истолкования, т. 3, с. 11). Совершенно очевидно, что в основе литургических толкований Софрония лежит топография Иерусалима. То же самое обнаруживается и у патриархов Кирилла и Германа Иерусалимских. Столь же ясно, что в основе толкований Максима и Симеона, а также Дионисия Ареопагита и Николая Кавасилы лежит совершенно иной, чисто мистический принцип, а топографические аллюзии почти полностью отсутствуют.

Среди толкователей богослужения особенно выделяется фигура патриарха Софрония, соединявшего в себе поэта-паломника и богослова-литургиста. Его перу принадлежит не менее двадцати од духовного содержания, из которых в пятнадцати упоминаются иерусалимские святыни. Так, в оде XX по изданию А. Май поэт как бы обходит примечательные места Иерусалима, Вифлеема, Елеона и Вифании, а в оде II призывает «идти с пастырями в Вифлеем, в пещеру, гостиницу Божию, к святым яслям» (Май, 1840, с. 113—114, 76). Ода II посвящена праздни-

ванию Рождества, поэтому слова «идти с пастырями» относятся, по-видимому, к торжественной процессии, следующей к месту этого евангельского события. То же самое можно обнаружить и в оде XIX на Вознесение. Как литургист, Софроний участвовал в редактировании иерусалимского типикона, а в «Уставе», обнаруженном Дмитриевским, ему принадлежит последование часов и тропарей, которые поются в страстную пятницу (Дмитриевский, 1894, с. 398—399). Поэтическое и богословское творчество Софрония лишней раз подтверждает связь особенности иерусалимской литургии с поклонением святым местам.

Отчетливо вырисовывающееся восприятие Иерусалима как единого богослужебного комплекса подтверждается и историей его храмового строительства: его основной тенденцией является объединение целых групп культовых построек, связанных литургической композицией. Именно таким образом под одной крышей были объединены храмы Креста, Воскресения и базилика Константина: и едва ли верна гипотеза Н. П. Кондакова (Кондаков, 1904, с. 192), что только желание предотвратить разрушение этих храмов заставило латинян-крестоносцев воздвигнуть такую постройку.

В средневековом Иерусалиме даже чисто хозяйственные операции были подчинены литургической схеме. Латинский паломник V века Феодосий—диакон в гл. 64 своего сочинения о местоположении святой земли описывает прилежащее к Масличной горе Поле Господне (*ager Domini*): его засевают пшеницей, урожай снимают к страстному четвергу и Пасхе и причащаются хлебом из этой пшеницы; на этом же поле имеется виноградная лоза, которую, как сообщает Феодосий, насадил сам Иисус Христос, виноград с этой лозы собирается к Пятидесятнице и вином из этого винограда причащаются в день этого праздника (ППС, вып. 28, 1891).

Таким образом, русское хождение вслед за греческим и латинским генетически восходит своей основной частью к литургической практике иерусалимской церкви и отражает ее особенности. С этим связано то, что целый ряд подробностей хождений может быть понят только при соотнесении текстов хождений с литургическими текстами (например, с упомянутым «Уставом» IX—X вв.). Отсюда же становится понятным, почему все русские паломники посещали Иерусалим на Пасху.

ЛИТЕРАТУРА

- Данилов, 1962 — В. В. Данилов. О жанровых особенностях древнерусских хождений. Труды отдела древнерусской литературы, т. XVIII, Л., 1962.
- Дмитриевский, 1894 — А. А. Дмитриевский. Богослужение страстной и пасхальной седмиц во св. Иерусалиме IX—X вв. Казань, 1894.
- Истолкования — Писания св. отцов и учителей церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения, т. I—III, Спб, 1856—1857.
- Кондаков, 1904 — Н. П. Кондаков. Археологическое путешествие по Сирии и Палестине Спб., 1904.
- Красносельцев, 1894 — Н. Ф. Красносельцев. О древних литургических толкованиях. Одесса, 1894.
- Маи, 1840 — *Spicilegium Romanum*. t. IV. edidit Angelo Mai, Romae, 1840.
- ППС — Православный Палестинский Сборник.

«ИЗГОЙ» и «ИЗГОЙНИЧЕСТВО» КАК СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ ПОЗИЦИЯ В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ ПРЕИМУЩЕСТВЕННО ДОПЕТРОВСКОГО ПЕРИОДА

(«СВОЕ» и «ЧУЖОЕ» В ИСТОРИИ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ)

Ю. М. Лотман, Б. А. Успенский

1. «Изгой» — термин, означающий определенное социально-юридическое понятие раннего русского средневековья. Однако в дальнейшей истории русского языка слово это оторвалось от первоначальных конкретных значений и заполнилось широким и нечетким содержанием, которое, однако, весьма существенно для определения некоторых типологических черт русской культуры, обозначая социальную позицию одновременной включенности и выключенности из общественной структуры. С такой позицией связан и определенный социально-психологический тип, рассмотрение которого — предмет настоящей статьи.

2. Эвристически-исходной можно считать ситуацию родового общества, вкладывавшую в понятие «чужой» некую исконную двойственность. С одной стороны, «чужой» — пришелец извне, враг или лишенный полноты общественных прав метек, находящийся на «нашей» территории, но принадлежащий какому-то иному миру, из которого он пришел. С другой, «нашим-чужим» оказывается шаман, колдун, пророк, принадлежащие одновременно «нашему» — земному и «чужому» — потустороннему миру. В первом случае «чужой» — объект вражды или защиты, во втором — страха и уважения. Это создает возможность психологической мены в отношении коллектива к двум данным разнородным группам: во всяком чужом можно подозревать колдуна и относиться к нему с опасливым уважением, а к колдуну и шаману, даже при очевидной их родственности, — с подозрительностью как к агентам враждебных соседей.

Это общее положение полностью применимо к восточным славянам, где имел место отчетливо выраженный культ рода и особое значение имеет «мир» как социально значимая единица и где, по-видимому, может прослеживаться шаманистская тради-

ция, сочетающаяся, в рамках дуальной организации, с жреческой.

2.1. Одновременно с охарактеризованным выше социальным аспектом данное явление может получить объяснение и в мифологическом ряду: всякое знание, умение, «хитрость» — творчество. С мифологической позиции возможны два рода сверхъестественных сил: силы, устанавливающие порядок, обладающие начальной активностью и переходящие потом в состояние охранительного покоя, и силы, постоянно меняющие мир, нарушающие исконный порядок, являющиеся носителями беспорядка (неупорядоченности), нового порядка и творчества. В этой перспективе всякое индивидуальное творчество выглядит как приобщение к силам второго рода. А эти последние мифологически выглядят как потенциально опасные, несущие угрозу человеческому обществу, а с манихейской позиции — как злые. Поэтому всякая творческая деятельность, обладание знанием свыше меры, положенной для всех членов общества, представляется, с одной стороны, полезным качеством, а, с другой — опасным, тающим угрозу и выводящим человека за пределы его социума.

В представлении разных народов индивидуальное творчество связывается с шаманизмом или колдовством: общество испытывает в нем нужду и постоянно к нему обращается, и одновременно общество видит в нем силу, нарушающую его равновесие и таящую потенциальную угрозу для сложившегося порядка. Это вызывает двойные обряды: для получения знаний, с одной стороны, и оберегов от носителей знания, — с другой.

Получение знания воспринимается как приобщение к потустороннему миру. Таким образом, получающий знание оказывается в позиции «своего чужого».

В родовом обществе, как правило, самоназвание идентично понятию человека, а «чужой» естественно противопоставляется в виде «нечеловека» — опасного сверхъестественного существа. Внутреннее, культурно-освоенное пространство мыслится как земное («свое» — земное — человеческое), а пространство чужого коллектива, «чужие земли» — как потусторонние. Отождествление враждебных, злых потусторонних сил и чужого этноса лингвистически выражается в семантике таких слов, как «*inimicus*» (лат. «чорт») или русск. «враг» с тем же значением.

3. С возникновением восточнославянских государств порубежное положение русской культуры делает противопоставление «свое — чужое» особо актуальным и насыщенным историко-семиотическим содержанием. Самосознание Русской Земли как некоторого национально-культурного целого сразу же ставит вопрос о месте Руси на национальной, религиозной и политической карте мира той поры. Самооценка Руси периода крещения и подъема Киевской государственности отличается двойственно-

стью. С одной стороны, Русь осознает себя как часть христианского мира. Граница «свой-чужие» пролегает между культурно освоенными, христианскими, связанными с оседло-городской цивилизацией землями и «дикой» степью. С другой, напряженность в русско-византийских отношениях, а затем раскол между западной и восточной церковью заставляют проводить эту черту по линии Русь—Греция, Русь — католическая Европа, в конечном счете — уже сложившаяся «старая» (по Илариону) христианская цивилизация — «молодая» христианская цивилизация восточных славян. Однако своеобразие положения проявляется в том, что Византия остается, при любых военно-политических конфликтах, религиозной метрополией. В равной мере складывающаяся феодальная структура Киевского государства испытывает влияние норм развитой рыцарской культуры европейских государств, образовавшихся от слияния норманского и местного элементов.

Это приводит к тому, что «чужое» получает значение культурной нормы и высоко оценивается на шкале культурных ценностей, а «свое» или вообще выводится за пределы культуры как «докультурное», или же получает низкую оценочную характеристику. Таким образом создаются условия для своеобразной культурной травмы. В предельных случаях это может (даже на ранних стадиях культуры) создавать возможность полной смены «своего» и «чужого». Так, волхвы уже в XI в. выводятся за пределы культуры и физически уничтожаются. Однако в тех случаях, когда факт существования скomoroxов в христианской Византии позволял просматривать местную культуру в перспективе византийской традиции, оказывалось возможным сохранение ее на низших ступенях культурной иерархии.

3.1. Осознание «чужого» как ценного (и в религиозном аспекте — как нормативного) не отменяет психологического недоверия, вызываемого постоянно обновляемым чувством его инородности. Психологически это чувство могло получить разрешение в двух направлениях. Во-первых, — путем расслоения социальной практики. Так, признавая чужой византийский мир своей религиозной нормой, ранняя русская государственность тем энергичнее отделялась от него в политическом отношении, утверждая свой военный приоритет и государственную независимость. Одновременно возможно было и другое: создание психологической ситуации раздвоенности; мир высоких ценностей вызывал двойственное отношение, будучи также источником подозрительности и недоверия.

Это характерно отразилось в психологии отношения русского средневекового общества к церковному клиру. С одной стороны, человек, приобщаясь к миру церкви, делался носителем высшего авторитета и высших духовных ценностей. С другой, он попадал

в атмосферу недоверия и отчуждения от основного коллектива. В данном случае имеется в виду не возможное в принципе двойственное отношение к сакральным идеям, а известная противопоставленность отношения к сакральной истине и к ее носителям. В свете позднейшей культурной традиции (реформационные, просветительские идеи) это осмыслялось как сатирическое отношение к плохим носителям сана или антирелигиозная (антиклерикальная) сатира. Однако анализ примет, оберегов, сказок убеждает, что в основе лежит не насмешка, а боязнь, распространяющаяся на весь клир как таковой. Это отчетливо проявляется в приметах, в которых священник ясно заменяет языческого колдуна (несчастливая встреча¹), и заговорах, где колдун и клирик наравне выступают как носители опасности, а также в эротических сказках, сатирическая функция которых явно вторична по отношению к магической и колдовской. Во всех этих случаях клирик выступает в роли нечистого и потенциально опасного посредника между миром и истиной. В этой связи недостойное поведение клирика скорее входило в ожидание аудитории, чем противоречило ему².

3.2 Печать «чужака», «изгойство» в отношении к клиру в значительной мере смягчались высотой авторитета церкви в феодальном обществе, мощью разнообразных ее социальных связей и прослеживаются как тенденция, выявляющаяся лишь на фоне более широкой культурной традиции. Зато в чистом виде наблюдается она в отношении к менее авторитетным социальным позициям, связанным со знанием. Врачество, ремесло разного рода, «хитрости художнические», связанные с приобщением к знанию, одновременно означают и постижение некоей тайны. Человек же, приобщенный к тайне, воспринимается как «чужой» и опасный. Это отразилось на национальном распределении этих профессий (коновалы и кузнецы — цыгане, врачи — немцы и проч. иноземцы). Иноземцы этих профессий допускались или даже приглашались (ср. приглашение артистов при Алексее Михайловиче) ко двору, что не отменяло настороженного к ним отношения. Одновременно русский человек, приобретая любую из профессий этого рода, становился как бы иноземцем, наследуя и выгоды, и опасности этого положения. Национальность могла делаться как бы профессией (ср. «царский арап» или унаследованное из французского языка «швейцар», т. е. «швейцарец», заполняемое в реальном русском быту XVIII в., чаще

¹ Свидетельство о встрече с клириком как дурным предзнаменованием находим уже в Повести временных лет.

² Ср. распространенное представление, что архиереи или вообще монахи большей частью попадают в ад. Можно сослаться на известную икону Страшного Суда, где в аду изображены Лермонтов и митрополит Филарет (Дроздов).

всего, представителем восточной национальности: калмыком, черкесом и проч.).

Сказанное объясняет своеобразное сочетание ксенофобии и тяготения к иностранцам, характерное для русской феодальной культуры в самые различные ее исторические периоды.

В генетическом плане подобное отношение к клирику, врачу и т. п. может быть понято как результат перенесения на них отношения к языческому волхву или колдуну. Для нас, однако, важен функциональный аспект проблемы, позволяющий рассматривать позицию «чужака» как особую социальную позицию, необходимость которой в общем оказывается предусмотренной в обществе.

Следует подчеркнуть вообще, что изгой мог непосредственно отождествляться с колдуном-оборотнем. Так, отщепенец, поведение которого противостоит поведению всего общества, мог называться «медведем» (Мельников-Печерский).

3.2.1. Описанная ситуация порождала исключительно сложное отношение коллектива к чужому. Широко распространенная ситуация, при которой новатор приходит извне («нести пророка в своем отечестве»), осложнялась реально-исторической коллизией «Русь — Византия» или «Россия — Запад». Двойственность внешнего мира (источник святости или знания, с одной стороны, источник греха или безверия, с другой) приводила к внутренней противоречивости отношения к контактам с ним: путешествие (или связь) с чужими землями могла быть в принципе амбивалентной — и источником добра, и причиной зла. Характерно, например, отношение к Максиму Греку: причастность его к центрам православной ортодоксии на Афоне делает его высоким авторитетом в делах веры и церковного знания. Однако одновременно он постоянно окружен атмосферой недоверия, чем пользуются его враги и что оказало гипнотизирующее воздействие даже на последующих исследователей. То, что знание делает человека подозрительным как потенциального ересиарха — общее место в средневековой письменности. Таково же отношение и к «немецкой» или «халдейской», «эллинской» мудрости. Сложное отношение к грекам в период русского средневековья напоминает двойственность общественной реакции на «француза» в русской культуре XVIII в.

Рассмотрение набора позиций, свойственных русской культуре в разные моменты ее развития (в пределах рассматриваемого периода), открывает «парадигму отчуждения» — целый набор разной степени выключенности из коллективных связей. Позиция «чужого» оказывается органически включенной в разнообразные бытовые, культовые, государственные и пр. ситуации, причем неизменно будет прослеживаться двойственность отношения к нему коллектива.

3.2.2. Лингвистически эта двойственность находит свое выражение в семантике слова «странный», с одной стороны, имею-

щего значение «странник» (т. е. носитель святыни), а, с другой — «иностралец» (носитель «нечистого» начала).

3.2.3. Не менее показательна в этом отношении семантика слова «отпетый». Этимологически оно означает приравнивание отщепенца, изгоя к мертвецу (по которому совершен обряд отпевания). Однако образ живого мертвеца имел двойную наполненность; с одной стороны, он отождествлялся с монахом — носителем святыни (обряд пострижения формально соответствует отпеванию). С другой, ходящий по земле мертвец — олицетворение нечистой силы, образ нарушения естественного порядка. Таким образом, исключенный из «мира» оказывался соотношенным с потусторонним светом — в положительном или отрицательном значении. В этом отношении характерны социальные позиции «пропащего», деревенского озорника, отчаянного.

С позиции социума это отщепенец, который не связан никакими нормами поведения, от которого можно «ждать всего». С субъективной внутренней позиции он противопоставляет себя обществу и связан законами антиповедения. Своеобразной разновидностью этой позиции в русском быту после Петра I была функция рекрута (до сдачи). Существует ряд фольклорных свидетельств, трактующих солдата-странника как представителя нечистой силы. Леший часто является в солдатской одежде. Вместе с тем уход в рекруты естественно отождествлялся со смертью, а сам рекрут — с покойником. Это выразилось в характере рекрутских плачей, копирующих структуру плача по покойнику, и в ряде обрядов (в доме рекрута перевертывают иконы и бытовые предметы). Здесь характерна связь поведения кандидата в рекруты с нормами поведения «отчаянного». Связь эта имела и прямой характер — «отчаянный» становился наиболее вероятным кандидатом для сдачи в рекруты. Одновременно человек, заранее — иногда за долгий срок — предназначенный для рекрутчины, как бы получает дозволение от общества вести себя недозволенным образом, то есть реализовывать нормы антиповедения.

3.2.4. Возможность трактовки живого мертвеца и как носителя святыни, и противоположным образом создавала потенцию соединения в одном лице озорника и святого (=юродивого). При этом возможно было сочетание, при котором «озорник» выступал как выражение, а «святой» — содержание данного социального знака (юродивый во Христе) или же инверсия того же — «святой» выступает как выражение, а «озорник» как содержание (бесноватый). Из этого вытекает, что различие между юродивым во Христе и бесноватым недоступно внешнему наблюдателю. В связи с этим и со сказанным выше о семантике слова «странный», показательно, что заметное число русских юродивых неожиданно оказывается иностранцами, прибывшими в Россию.

4. «Изгойничество» подразумевает положение выключенности из

некоторой авторитетной организации. Организация эта может иметь характер социальной иерархии или пространственно выраженной структуры (место поселения в культурно-освоенном пространстве общины). Человек, находящийся «вне», выключен из социальных структур, пространственно он проживает *вне* — вне дома, шатаясь по улицам и ночуя под заборами (или в кабаках, в новое время на вокзалах, которые *не* жилье), странствуя по дорогам, живя в лесу или на кладбище или селясь за городской чертой. Существенно, что в случае, когда людей этого типа скопится много и со своей внутренней позиции они образуют некое сообщество, с точки зрения основной для данного общества классификации они никакого сообщества не образуют, оставаясь аморфной массой отдельных «изгоев».

4.1. Пространственно такое положение связано с двумя моментами: уходом (переход в состояние изгойничества определяется разрывом с определенным местом проживания, освещенным традицией и закрепленным в культурном пространстве данного общества) и поселением в не-пространстве (в месте, в котором члены общины не селятся в силу определенных культурно-социальных или религиозных запретов). В мифологическом осмыслении это создает параллель со смертью.

4.1.1. Характерным примером такого сообщества является казачество. Если с внутренней точки зрения казаки образуют особый социально организованный мир, пространственно расположенный в *середине* некоего географического горизонта (между Москвой=Русской Землей и Крымом=турками, — подразумевается ситуация XVII в.), то, с точки зрения Москвы, они находятся *на краю* культурного пространства и вне его. Собственная их организация с официальной точки зрения выглядит как не-организация. Эта точка зрения отразилась в многочисленных документах отношений Москвы с Доном в XVII в. Одновременно и сами казаки могут усваивать эту точку зрения, рассматривая себя как людей, живущих *вне, за пределами* урегулированного пространства. С этим связана тема «воли» в казацком фольклоре. Ср. в «Казаках» Л. Толстого наименование «русские», которое применяется казаками к пришлым солдатам, но не применяется к терскому казачьему населению.

4.1.2. Другой и еще более очевидный пример того же — разбойничество, составлявшее для средневековой Руси своеобразный социальный институт. Несмотря на широкое распространение, повсеместность разбойничества, самый статус разбойника подразумевает положение выключенности из основной социальной иерархии. И казак, и разбойник не только вне общества, но и активно ему противостоят. Кроме способа и места поселения они отличаются особыми нормами поведения, которое является антиповедением. Разбойник живет в некотором вывернутом мире: его «день» — время бодрствования и «работы» — это ночь для

всех других людей (ср. наименование месяца как «воровского солнышка» или «цыганского солнца»), жилище — лес и овраг; обычные люди из дома приходят днем в лес, разбойники из лесу приходят ночью в дом; разбойники выходят на работу, но работа их — это анти-работа, с точки зрения других людей, и описывается она в парадоксальной и вывернутой терминологии:

«Уж мы рыбу-то ловили
По сухим по берегам,
По сухим по берегам —
По амбарам по клетям.»

Разбойники не хранят, а разбрасывают в кабаках «нажитое», а если сохраняют, то не в доме, а в форме кладов, поручая деньги нечистой силе.

Такой «вывернутый» образ жизни придает разбойникам определенные мифологические черты: разбойник, выходящий на добычу ночью, а днем ведущий «обычный» образ жизни (что было весьма распространено в быту XVII—XVIII вв., когда разбоем занимались не только владельцы постоянных дворов, но и многие помещики, отправлявшиеся ночью со своей дворней на большие дороги), ассоциировался с волком-оборотнем. Многообразны свидетельства осмысления разбойника (особенно атамана разбойников) как колдуна.

В ассортимент деятельности разбойника входят такие типично ведовские и колдовские действия, как закладывание кладов и кладоискательство. Многочисленные легенды связывают атаманов разбойников и казаков с тайнами кладов, рассказами о зарытых или найденных сокровищах и таинственных способах их получения из земли. Сюда же следует отнести «бугрование» — разрывание языческих курганов с целью нахождения сокровищ. Следует подчеркнуть, что скрытые в земле клады находятся под охраной нечистой силы (=языческих богов), и всякая деятельность по закладыванию или откапыванию их подразумевает знание путей и способов обращения с ней.

Весь комплекс поведения разбойников заставлял воспринимать его как связанного с нечистой силой (этому способствовала вера в то, что удачу, «везение», непредвиденное счастье, неуязвимость дает сатана). Вера эта определяла и отношение коллектива к разбойнику, и его отношение к самому себе — разбойник сознательно стилизует себя «под колдуна». Ср. образец колдовского поведения в записи «былички» П. Г. Богатырева (1916): «Это дело было на Усье в Прокопьев день во время крестного хода. Вышли с иконами на воду а они (разбойники) приплыли в лодке, оголили задницы и задницами кланялись крестному ходу. Крестьяне стреляли, пуля всё таки не берет. А дякон заря-

дил армячной пуговицей и убил ихнего атамана, который всех сорока человек от смерти заговаривал, от побоев, от пули — разбойника никак не убить было задуться.»³

Характерным признаком разбойника является свист (свист традиционно считался средством накликания нечистой силы). Свист является отличительным признаком, как бы «мундиром» разбойника, по которому его узнают остальные люди. (Ср.: «Молодецкий посвист слышится», Некрасов.)

Мифологический характер образа разбойника в народном сознании был точно подмечен Пушкиным (слияние в сне Татьяны и в «Женихе» разбойника и колдуна, хозяина нечистой силы по признаку «владелец лесного дома»). В этом отношении характерно также противопоставление в фольклоре образа казака Разина, выступающего в мифологизированных очертаниях, Пугачеву, который ассоциируется не с изгоем-разрушителем, а с «законным царем» Петром Федоровичем. Показательно поглощение в народной поэзии пугачевских песен разинским циклом.

5. Аналогичной, в функциональном отношении, рекруту и разбойнику была фигура палача. «Изгойническое» положение палача подчеркивается рядом узаконенных норм. Еще в середине XIX столетия действовал указ 15 марта 1798 г., предписывавший выходящих в отставку палачей селить на расстоянии не ближе, чем в 60 верст от губернских городов. Находящиеся на службе палачи поселялись в тюрьмах, в особых помещениях, выход из которых им был практически запрещен. Изгоями были палачи и в социальном отношении. Боярский приговор 16 мая 1681 г. предписывал выбирать их из «самых из молодых или из гулящих людей». Однако охотников поступать в заплечные мастера добровольно не находилось, и в них испытывалась острая нехватка, которая ощущалась на всем протяжении XVII — нач. XIX вв. Это привело к законодательному утверждению в 1833 г. порядка (явочно существовавшего и прежде), согласно которому палач был уголовный преступник, выкупившийся от наказания ценой отчуждения себя не только от вольного, но и от тюремного коллектива.

5.1. Отмеченный выше порядок вполне соответствовал отождествлению в культурном сознании народа палача и разбойника. Ср. в «Фальшивом купоне» Л. Толстого: «Двух мужиков — старого и молодого повесили с помощью выписанного из Казани жестокого убийцы и скотоложника, татарина-палача».⁴

5.2. Отождествление палача и рекрута также засвидетельствовано. Ср.: «Наемный заместитель рекрута, которому следо-

³ П. Г. Богатырев. Верования великоруссов Шенкурского уезда. Этнографическое обозрение, 1916, № 3—4, с. 60.

⁴ Л. Н. Толстой. Полн. собр. художественных произведений, т. XIV. М.,—Л., 1930, с. 104.

вало идти в службу по очереди или по жеребью, почитался в народе за человека не только «пропащего», но и презренного: о наемщике никогда не говорили с жалостью, а всегда, как о палаче, говорили с омерзением <...> Иметь общение с наемщиком считалось так же противно, как иметь общее с палачом, которому, по мнению простолюдинов, будто даже «не дают причастия».⁵

5.3. Последнее представление связывает палача в народном создании с колдуном (ср. новеллу Н. С. Лескова «Пугало») ⁶. Представляется знаменательным, что роль палачей часто отводилась иностранцам — татарам, немцам и т. п.

6. Вышеприведенные примеры сознательно почерпнуты из различных областей социальной жизни и характеризуются различной степенью отчужденности от основного коллектива. Демонстрация их призвана убедить в широком, как историческом, так и социально-культурном диапазоне этого явления. В одних случаях качество «изгойничества» очевидно и бросается в глаза, в других — оно скрыто и обнаруживается лишь при анализе всего культурного контекста данной эпохи.

6.1. Следует обратить внимание, что само понятие «быть чужаком» подвержено в любом социуме градуальности и имеет релятивный характер: можно выделить социальные позиции, воспринимаемые в том или ином обществе как безусловно «чужие», и такие, связанное с которыми изгойничество имеет относительный характер, выступая лишь на определенном социально-структурном фоне. В частности, следует обратить внимание на такие оппозиции: «индивидуальное ↔ корпоративное», «наследственное, данное каждому отдельному индивиду без, а иногда и вопреки его воле ↔ требующее индивидуального усилия и акта вступления», «пассивное ↔ активное».

6.2. «Индивидуальное ↔ корпоративное» раскрывается как противопоставление изгойничества, вытекающего из активных действий отдельной личности, выпадающей из общества в порядке некоторого эксцесса, и некоего коллектива изгоев (= «антиколлектива», с точки зрения основной социальной структуры). При этом между социумом и вне его находящимся миром изгоев могут складываться как отношения дополнительности (чем корпоративней основная структура, тем индивидуалистичней изгойство) и уподобления, когда вне общества лежащий мир воспроизводит его социальную структуру.

6.3. Противопоставление «наследственного» «личному» должно истолковываться как оппозиция прирожденного изгойства изгойничеству, требующему вступления, некоторого выбора и активности. В частности, ненаследственными являются те группы изгоев, которые подразумевают некоторый обряд вступления.

⁵ Н. С. Лесков. Собр. соч. в 11 тт. т. IX. М., 1958, с. 277.

⁶ Там же, т. XIII. М., 1958, с. 10—12.

6.4. Пассивное изгойничество связано с невыполнением норм и правил, влекущим изгнание из некоторого коллектива (исключение офицеров из полка, исключение банкрота из купеческой гильдии), активное — с выполнением некоторой функции, подразумевающей пребывание вне общества.

6.5. Положение изгойничества стимулирует создание арго. Особенно отчетливо это проявляется в тех случаях, когда изгойничество отливается в корпоративные формы. Отличие социального жаргона от социального диалекта состоит в том, что первый не усваивается изначально, а приобретается при вступлении в некоторый социум, когда речевое поведение выступает как знак социума. Поскольку изгой сам на себя смотрит как на иностранца, его социолингвистическая позиция характеризуется говорением на «чужом» языке. Это приводит к превращению социального жаргона в арго, непонятное для окружающих, активно усваивающее элементы иностранных языков (ср. европеизмы блатной речи).

7. Люди, выброшенные за пределы социальной структуры или по какой-либо иной причине находящиеся *вне* ее, воспринимаются как социальная аномалия, являются одновременно социальной необходимостью. В отношении к ним часто наблюдается определенный структурный круговорот: с одной стороны, общество на разных этапах по различным причинам выбрасывает за свои пределы определенный человеческий материал. Это, как правило, бывают наиболее активные, склонные не мириться со сложившимися нормами и находящие выход в творчестве, протесте, чудачестве или преступлении люди. Они оказываются в положении отвергнутых или обреченных на жалкое существование людей (за ними закрепляется круг низших профессий, бездомность, несправедливость). С другой стороны, как это обычно для внесистемных элементов, в моменты социального движения они оказываются структурным резервом общества. Именно из их числа рекрутируется еще рождающаяся сила нового социального верха. Так, например, «люди длинной воли» в Монголии XII в. оказываются сначала изгоями, бездомными бродягами, поскольку их личная активность не дает им примириться с одеревеневшей стабильностью сложившегося строя. Однако именно они образуют на следующем этапе военную верхушку складывающейся степной империи. Примеры этого рода в истории встречаются в значительном числе.

7.1. В специфически русских условиях этот процесс получает особую окраску, поскольку потерявший свой социальный статус и выброшенный в позицию социальной аномалии человек оказывается на положении «как бы иностранца», что в одних случаях обеспечивает ему некоторую долю уважения, а в других, делает его объектом еще более решительных преследований. Одновременно и иностранец воспринимается как изгой, бродяга, человек «без роду и племени». Характерно, что, когда Петр I

открыл широкие возможности для общественного продвижения иностранцев, с ними на равных правах оказываются многочисленные отечественные авантюристы. Статус и тех и других в отношении к общей системе государства оказывается одинаковым. Характерно смещение в составе лиц, отторгнутых от разных слоев русского общества, и иностранцев, а также высокий процент иностранцев среди древнерусских юристов.

7.1.1. В силу особого отношения к иностранцу как к носителю знания, что в XVIII в. усугублялось представлением о Западе как царстве просвещения, за изгоем закрепляется монополия интеллектуальной силы. Это приводит к злоупотреблениям: так, сатирическая литература XVIII в. полна жалоб на то, что учителями в дворянских семьях оказываются бродяги-иностранцы (известен случай, когда провинциальные помещики наняли под видом француза пленного финна, и он научил воспитанников финскому языку, который родители считали французским).

7.1.2. Другим проявлением слияния изгойничества и интеллектуальности явилось создание в XVIII в. такого аномального явления, как крепостная интеллигенция. Одновременно и всякий интеллигентный труд престижно оценивался по самой низшей категории. Известен пример конфликта между юношей Вяземским и приглашенным к нему для уроков университетским профессором, талантливым и популярным в Москве лектором Мерзляковым: будущий бунтарь и свободолюбец Вяземский не мог понять разницы между профессором и наемным лакеем, что привело к конфликту и разрыву между учеником и учителем.

7.1.3. Переход от социальной униженности профессиональных деятелей интеллектуального труда к той общественно ответственной роли, которая выпала на их долю во второй половине XIX в., произошел в форме скачка. Это приводило к тому, что такие известные деятели, как, например, М. Погодин, живя уже в период, когда интеллигенция заняла высоко престижное общественное положение, не могли избавиться от психологии предшествующего этапа.

7.2. Традиция «изгойничества» наложила определенный отпечаток на социально-психологический комплекс, характерный для русской интеллигенции середины XIX в. С одной стороны, общественное отношение к этой группе включало в себя смесь признания, как силы общественно необходимой, и опасений. В разных слоях общества (от правительственной бюрократии до гостинодворских кругов) по-разному формулируются опасения, которые внушает интеллигенция, однако сам факт подобных опасений чрезвычайно устойчив. С другой стороны, для самой интеллигенции, усваивающей внешнюю точку зрения на себя, характерен комплекс социальной вины, мотив «искупления», моральное требование к себе самой преодолеть изгойничество и слиться с основной общественной структурой.

«ПОЭМА ВОЗДУХА» МАРИНЫ ЦВЕТАЕВОЙ: ОПЫТ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

М. Л. Гаспаров

1. Текст. Источник — единственная публикация в «Воле России», 1930, № 1, с. 16—26 (фотокопия — в «Несобранных произведениях» под ред. Г. Витженса, Мюнхен, 1971). Диттографическая печатка в ст. 13 исправлена по чтению рукописи (ЦГАЛИ). Несколько мелких опечаток исправлено по смыслу.

[I] Ну, вот и двестише
Начальное. Первый гвоздь.
Дверь явно затихла,
Как дверь, за которой гость.
Стоявший — так хвоя
У входа, спросите вдов —
Был полон покоя,
Как гость, за которым зов
Хозяйна, бденье
Хозяйское. Скажем так:
Был полон терпенья,
Как гость, за которым знак —
Хозяйка. Всей тьмы знак!
Та молния поверх слуг.
Живой или призрак —
Как гость, за которым стук
Сплошной, не по средствам
Ничьим — оттого и мрем —
Хозяйкина сердца:
Березы под топором.
Расколотый ящик
Пандорин, ларец забот!
Без счету — входящих,
Но кто же без стука — ждет?
Уверенность в слухе
И в сроке. Припав к стене,
Уверенность в ухе
Ответном. (Твоя — во мне.)
Заведомость входа.
Та сладкая (игры в страх!)
Особого рода

Оттяжка — с ключом в руках.
Презрение к чувствам,
Над миром мужей и жен —
Та Оптина пустынь,
Отдавшая — даже звон.
Душа без прослойки
Чувств. Голая, как феллах.
Дверь делала стойку.
Не то же ли об ушах?
Как фавновы рожки
Вставали. Как ро — та... пли!
Еще бы немножко —
Да просто б сошла с петли
От силы присутствия
Заспинного. В час страстей
Так жилы трясутся,
Натянутые сверх всей
Возможности. Стука
Не следовало. Пол плыл.
Дверь кинулась в руку.
Мрак — чуточку отступил.

[II] Полная естественность.
Свойственность. Застой.
Лестница, как лестница.
Час, как час (ночной).
Вдоль стены распластанность
Чья-то. Отдышав
Садом, кто-то явственно
Уступал мне шаг.

В полную божественность
 Ночи, в полный рост
 Неба. (Точно лиственный
 Шум, пены о мост...)
 В полную неведомость
 Часа и страны.
 В полную невидимость
 Даже на тени.
 (Не черным-черна уже
 Ночь — черна-черным!
 Оболочки радужной
 Киноварь, кармин —
 Расцедив сетчаткою
 Мир на сей и твой —
 Больше не запачкаю
 Ока — красотой.)
 Сон? Но в лучшем случае —
 Слог. А в нем? под ним?
 Чудится? Дай вслушаюсь:
 Мы, а шаг один!
 И не парный, слаженный,
 Тот, сиротство двух.
 Одиночный — каждого
 Шаг — пока не дух:
 Мой. (Не то, что дыры в них —
 Стыд, а вот — плататы!)
 Что-то нужно выравнять:
 Либо ты на пядь
 Снизься, на мыслителей
 Всех — державу всю!
 Либо — и услышана:
 Больше не звучу.

[III] Полная срифмованность.
 Ритм, впервые мой!
 Как Колумб здороваюсь
 С новою землей —
 Воздухом. Ходячие
 Истины забудь!
 С сильною отдачею
 Грунт, как будто грудь
 Женщины под стоптанным
 Вое-сапогом.
 (Матери — под стопками
 Детскими...)
 В тугом
 Шаг. Противу-мнения:
 Не удобохож
 Путь. Сопротивлением
 Сферы, как сквозь рожь
 Русскую, сквозь отроду —
 Рис, — тобой, Китай!
 Словно моря противу
 (Противу: читай —
 По сердцу!) сплечением
 Толп. — Гераклом бьюсь!
 — Землеизлучение.
 Первый воздух — густ.

Сню тебя иль снюсь тебе, —
 Сушь, вопрос седин
 Лекторских. Дай вчувствуюсь:
 Мы, а вздох один!
 И не парный, спаренный
 Тот, удушье двух —
 Одиночной камеры
 Вздох: еще не взбух
 Днепр? Еврея с цитрою
 Взрыд: ужель оглох?
 Что-то нужно выправить:
 Либо ты на вздох
 Сдайся, на всесушие
 Все, — страшась, прошу.
 Либо — и отпущена:
 Больше не дышу.

[IV] Времечко осадное,
 То, сыпняк в Москве!
 Кончено. Отстрадано
 В каменом мешке
 Легкого! Исследуйте
 Слизь! Сняты врата
 Воздуха. Оседлости
 Прорвана черта.
 Мать! Не даром чаяла:
 Цел воздухобор!
 Но сплошное аэро —
 Сам — зачем прибор?
 Твердь, стелись под лодкою
 Лёткою — утла!
 Но — сплошное легкое —
 Сам — зачем петля
 Мертвая? Полощется...
 Плещется... И вот —
 Не жалейте летчика!
 Тут-то и полет!
 Не рядите в саваны
 Косточки его.
 Курс воздухоплавания
 Смерть, и ничего
 Смертного в ней. (Розысков
 Дичь... Щепы?... Винты?..)
 Ахиллесе воздуха
 — Все! — хотя б и ты,
 Не дышите славою, —
 Воздухом низов.
 Курс воздухоплавания
 Смерть, где все с азотом,
 Заново...

[IVa] Слава тебе, допустившему
 брешу:
 Больше не вешу.
 Слава тебе, обвалившему
 крышу:
 Больше не слышу.
 Солнцепричастная, больше не
 шурюсь:

Дух: не дышу уж.
Твердое тело есть мертвое тело:
Оттяготела.

[V] Легче, легче лодок
На слюде прибрежий.
О, как воздух легок:
Реже — реже — реже...
Баловливых рыбок
Скользь — форель за

кончик...

О, как воздух ливок,
Ливок! Ливче гончей
Сквозь овсы, а скользок!
Волоски — а веек! —
Тех, что только ползать
Стали — ливче леек!
Что я — скользче лыка
Свежего и лука.
Пагодо-музыкай
Бусин и бамбука, —
Пагодо-завесой...
Плещь! Все шли б и шли бы...
Для чего Гермесу
Крыльца? Плавнички бы —
Пловче! Да ведь ливмя
Льет! Ирида! Ирис!
Не твоим ли ливнем
Шемахинским или ж
Кашемирским...

Танец —

Ввысь! Таков от клиник
Путь: сперва не тянет
Персть, потом не примет
Ног. Без дна, а тверже
Льдов! Закон отсутствий
Всех: сперва не держит
Твердь, потом не пустит
В вес. Наяда? Пэри?
Баба с огорода!
Старая потеря
Тела через воду.
(Водо-сомушения
Плеск. Песчаный спуск...)
— Землеотпущение.
Третий воздух — пуст.

[VI] Седью, как сквозь невод
Дедов, как сквозь косу
Бабкину, — а редок!
Редок, реже проса
В засуху. (Облезут
Все, верхи бесхлебны.)
О, как воздух резок,
Резок, ре<зч>е гребня
Песьего. Для песьих
Курч. Счастливых засек

Редью. Как сквозь просып
Первый (нам-то — засып!)
Бредопереездов
Редь, связать—неможность.
О, как воздух резок,
Резок, резче ножниц,
Нет, реца... Как жалцем
В боль — уже на убыль.
Редью, как сквозь пальцы
Сердца, как сквозь зубы
Довода — на сredo
Уст полураскрытых.
О, как воздух цедок,
Цедок, цедче сита
Творческого (влажен
Ил, бессмертье — сухо).
Цедок, цедче глаза
Гетевского, слуха
Рильковского... (Шепчет
Бог, своей — страшася
Мощи...)

А не цедче

Разве только часа
Судного...

В ломоту

Жатв — зачем рождаем?
... Всем неумологом,
Всем неурожаем
Верха... По расщелинам
Сим — ни вол ни плуг.
— Землеотлучение:
Пятый воздух — звук.

[VII] Голубинных грудок
Гром — отсюда родом!
О, как воздух гудок,
Гудок, гудче года
Нового! Порубок
Гуд, дубов под корень.
О, как воздух гудок,
Гудок, гудче горя
Нового, спасибо
Царского... Под градом
Жести, гудче глыбы
В деле, гудче клада
В песне, в большеротой
Памяти народной.
Соловьиных глоток
Гром — отсюда родом!
Рыдью, медью, гудью,
Вьюго-Богослова
Гудью, точно грудью
Певчей — небосвода
Небом или лоном
Лиро-черепахи?
Гудом, гудче Дона
В битву, гудче плахи

В жатву... по загибам,
Погрознее горных,
Звука, как по глыбам
Фив нерукотворных.
Семь — пласты и зыби!
Семь — heilige Sieben!
Семь в основе лиры,
Семь в основе мира.
Раз основа лиры —
Семь, основа мира —
Лирика. Так глыбы
Фив по звуку лиры...
О, еще в котельной
Тела — «легче пуха!»
Старая потеря
Тела через ухо.
Ухом — чистым духом
Быть. Оставьте буквы —
Веку.

Чистым слухом
Или чистым звуком
Движемся? Преднота
Сна. Предзноб блаженства.
Гудок, гудче грота
В бури равноденствия.
Темени — в падучке,
Голода — утробой
Гудче... А не гудче
Разве только гроба
В Пасху...

[VIIa] И гудче гудкого
Паузами, промежутками
Мочи, и движче движкого
Паузами, передышками
Паровика за мучкою...
Чередованьем лучшего
Из мановений божеских:
Воздуха с — лучше-воздуха!
И — не скажу, чтоб сладки-

ми —
Паузами: пересадками
С местного в межпространст-

венный —
Паузами, полустанками
Сердца, когда от легкого —
Ох! — полустановками
Вздоха — мытарства рыбного
Паузами, перерывами

Тока, паров на убыли
Паузами, перерубами
Пульса, — невнятно сказано:
Паузами — ложь, раз
спазмами
Вздоха... Дыра бездонная
Легкого, пораженного
Вечностью...
Не все ее —
Так. Иные — смерть.
— Землеотсечение.
Кончен воздух. Твердь.

[VIII] Музыка насадная!
Вздых, всегда вотще!
Кончено! Отстрадано
В газовом мешке
Воздуха. Без компаса
Ввысь! Дитя — в отца!
Час, когда потомственность
Ска - зы - ва - ет - ся.
Твердь! Голов бестормозных
Трахт! И как отсець:
Полная оторванность
Темени от плеч
Сброшенных. Беспочвенных —
Грунт! Гермес — свои!
Полное и точное
Чувство головы
С крыльями. Двух способов
Нет — один и прям.
Так, пространством восанный,
Шпиль роняет храм —
Дням. Не в день, а исподволь
Бог сквозь дичь и глушь
Чувств. Из лука-выстрелом —
Ввысь! Не в царство душ —
В полное владычество
Лба. Предел? — Оснль:
В час, когда готический
Храм нагонит шпиль
Собственный — и вычислил
Всё — когорты числ!
В час, когда готический
Шпиль нагонит смысл
Собственный...

Мёдон, в дни Линдберга.

2. Повод. Дата «Поэмы воздуха» /ПВ/ обозначена: «в дни Линдберга». Это — весна 1927, торжество первого трансатлантического перелета. Отношение Цветаевой к такого рода победам над стихией, по-видимому, амбивалентно: она приемлет их как «победы человеческого духа над стихией» и осуждает как «победы человеческой плоти над стихией». Как всегда, она с теми,

кто борется, и против тех, кто победил. Линдберг боролся с сильнейшим, рисковал жизнью, и поэтому она с ним; герои «Лестницы» или «Оды пешему ходу» пожинают плоды, не борясь и не рискуя, и поэтому она против них и за побежденную стихию. Но если бы Линдберг еще более бесспорным героем — поражение плоти есть ручательство в победе духа. Отсюда —

3. Тема. Она может быть определена: «смерть и вознесение». Летчик есть подобие поэта, преодолевателя всего земного (ср. о догоняющих бога: «И поэты, и летчики — Все отчаивались!» в стих. «Бог», 1922); но подобие — несовершенное, наивно надеющееся на утлый «прибор» и обольщающееся жизнью и славой вместо смерти и самоотречения (самоотрешения), в которых только и есть истинное вознесение, победа над воздухом. За несколько месяцев до ПВ те же темы смерти-несмерти и вознесения являлись в поэме на смерть Рильке «Новогоднее» /Н/ (ср. там «нет ни жизни, нет ни смерти: третья, новое», здесь «смерть, и ничего смертного в ней»).

4. Членение: композиция размеров. Метрическая композиция поэмы выглядит так (нумерация отрывков добавлена нами):

[Пролог: ЗЕМЛЯ.]

I [ДВЕРЬ.] Ну, вот и двестишь... Логаэд 2ж3м

[Часть первая: ОТРЫВ ОТ ЗЕМЛИ.]

II [ШАГ.] Полная естественность... Хорей 3д3м
 III [ВЗДОХ.] Полная срифмованность... Хорей 3д3м
 IV [ПОЛЕТ.] Времечко осадное... Хорей 3д3м
 IVa Слава тебе, допустившему бреши Дакт. 4ж2ж

[Часть вторая: ПРЕОДОЛЕНИЕ ВОЗДУХА.]

V [ВЛАЖНОСТЬ.] Легче, легче лодок... Хорей 3ж3ж+3д3м
 VI [СУХОСТЬ.] Седью, как сквозь невод... Хорей 3ж3ж+3д3м
 VII [ЗВУЧНОСТЬ.] Голубиных грудок... Хорей 3ж3ж
 VIIa И гудче гудкого... Логаэд 3д3д+Х3д3м

[Эпилог: НЕБО.]

VIII [БЕСКОНЕЧНОСТЬ.] Музыка над-садная... Хорей 3д3м

Таким образом, из 8 отрывков первый (особенно) и последний метрически отделены, а средние объединены в две группы по три,

каждая из которых заканчивается вставкой в другом размере (IVa и VIIa), явно отмечающей композиционную паузу.

5. Связи: композиция повторов. Рубрикация и организация текста системой параллелизмов и иных повторов — обычный цветаевский прием. Наиболее заметные (перекидывающиеся из главы в главу) повторы такого рода — следующие:

- I) (Переключек с другими отрывками нет).
- II) Полная естественность... Дай вслушаюсь: Мы, а шаг один! И не парный... Что-то нужно выравнять — либо — либо — Больше не звучу.
- III) Полная срифмованность... Землеизлучение. Первый воздух — густ... Дай почувствуюсь: Мы, а вздох один! И не парный... Что-то нужно выправить — либо — либо — Больше не дышу.
- IV) ... Кончено. Отстрадано в каменном мешке...
- V) О, как воздух... легок — реже — ливок — скользок — веек... Потеря тела через воду... Землеотпущение. Третий воздух — пуст.
- VI) О, как воздух... редок — резок — цедок... А не цедче разве только часа судного... Землеотлучение. Пятый воздух — звук.
- VII) О, как воздух — гудок... Потеря тела через ухо... А не гудче разве только гроба в Пасху... Землеотсечение. Кончен воздух. Твердь.
- VIII) Кончено. Отстрадано в газовом мешке... Полная оторванность... Полное владычество...

Схематически это плетение повторов можно изобразить: О — АБВ — АгБВ — Д — ЕжГ — ЕзГ — ЕжзГ — ДА. Рисунок этой риторической композиции, понятно, богаче и сложнее, чем метрической; но основное членение $1 + ([2 + 3] + 4, 4a) + (5 + 6 + 7, 7a) + 8$ подтверждается.

6. Первый гвоздь. Поэма начинается яркой двусмысленностью: «первый гвоздь» — это и (1) первый приступ к созданию, сколачиванию поэмы («двустышье начальное»), и (2) первый шаг к смерти: ср. «последний гвоздь вбит. Винт, ибо гроб свинцовый...» и у Блока: «когда палач рукой костлявой вобьет в ладонь последний гвоздь...» (ср. о Христе ниже § 33). Блокские ассоциации подчеркнуты и темой (ср. «Авиатор») и размером (ср. стихи на смерть самого Блока: «Без зова, без слова, Как кровельщик падает с крыш...»). Ведущим оказывается (2) значение: оно поддержано вереницей «смертных» образов — «хвоя у входа», «береза под топором», «расколотый... ларец [жизненных] забот» (как бы с точки зрения избавляющейся от забот Пандоры, а не подпадающего под них человечества), «ро-та... пли!», «оттого и мрем».

7. Дверь и гость. От «дверь явно затихла» до «да просто б сошла с петли» (как с ума) и «так жилы трясутся...» — перед

нами допредельное нарастание напряженности ожидания гостя: через дверь ждущий чувствует гостя, гость — ждущего. Кто этот гость? Здесь постепенно напрашиваются три варианта ответа. (1) От традиционной тематики поэзии вообще: это партнер по любовному свиданию. (2) От «смертной» тематики данной поэмы: это вестник смерти, медиатор между богом и человеком — или (2а, древнее представление) общий для всех гонец-психопомп, вроде Гермеса или Азраила, или (2б, позднее представление) особый для каждого умерший ближний, который является и «зовет» (для Цветаевой 1927 г. такой ближний — конечно, прежде всего Рильке).¹ (3) От поэтического мира Цветаевой в целом: это второе Я героини, ее двойник (ср. в Н о Рильке: «Не поэта с прахом, духа с телом (обособить — оскорбить обоих), а тебя с тобой, тебя с тобою ж — быть Зевесовым не значит лучшим, — Кастора-тебя с тобой-Поллуксом, мрамора-тебя с тобою-травкой не разлуку и не встречу — ставку очную: и встречу и разлуку первую...»; встреча с самим собой как смерть или предвестие смерти — мотив, известный в литературе). Чтобы пояснить этот ответ, нужно отступление о модели мира Цветаевой.

8. Подковообразный мир. Представим себе «мир Цветаевой» как разомкнутое кольцо, вроде подковообразного магнита. На противоположной стороне от разрыва — бог: в нем все едино и слитно, «все... спелись». К одному полюсу усиливается материальность, к другому — духовность; по одну сторону разрыва в кольце — апофеоз духа (поэт, Ипполит, Царевич, Георгий...), по другую — апофеоз красоты и страсти (Афродита, Федра, Царь-девица, Елена, Гончарова...). Они ищут взаимодополниться и влекутся друг к другу. Прежде всего, конечно, — по кратчайшему пути, через разрыв; но этот путь (столкновение двух самоутверждений) губителен и кончается трагедией. Верен только противоположный путь (двух самоотрицаний), дальний, в обход всего кольца — к слиянию в божестве («где даже слов-то нет: Тебе — моей...»). Отсюда — вечная цветаевская тема разлуки и разминовения как единственной должной (по крайней мере, для нее) формы существования. И такое разминовение на одной стороне кольца и слияние на другой происходит не только между людьми, но и в каждом человеке.

9. Гость и хозяин. В таком случае, начало поэмы — это встреча через дверь-разрыв «себя с собою ж», это смерть. Человек за дверью — это «гость, за которым» сам хозяин (хозяйка), его зов, бденье, терпенье, стук сердца. Говорящий (хозяин) стоит

¹ Ср. в письме к Тесковой 22. I. 1929 о Рильке: «Убеждена еще, что когда буду умирать — за мной придет. Переведет на тот свет, как я сейчас перевожу его (за руку) на русский язык. Только так понимаю — перевод».

перед гостем со стороны разрыва в кольце и в то же время стоит **за** гостем, огибая разрыв по противоположной, дальней стороне, через бога. «Та молния поверх слуг» — это, так сказать, то короткое замыкание между полюсами через разрыв, о котором уже упоминалось.

10. «Попытка комнаты». В этой поэме 1926 г. (ПК) совершенно аналогично описывается и другая встреча — не «с собою ж», а с Рильке (авторское признание — в очерке «Твоя смерть»), тогда еще живым, но с Цветаевой не встречавшимся и не должным встречаться. Место действия — «Гостиница Свиданье Душ», прообраз которой — «тот свет» (ср. в Н: «один лишь свет тот — наш был»); двери нет, гость является к героине из-за спины ее (ср. «от силы присутствия за спиного»), через гадательную четвертую стену (стену спины, «атаки в тыл», «расстрелов»: т. е. тоже свиданье есть смерть), за которой — незамкнутость коридорного сквозняка. И в ПК, и в ПВ героиня стоит на одном из полюсов магнита перед разрывом кольца; и там и тут она совершает для встречи полный круг по кольцу, но в противоположных направлениях. В ПК она через разрыв кольца является (светом во сне) своему двойнику, и оживленный этим двойник, пронесшись по круговому коридору, является у нее за спиной. В ПВ она (стуком «хозяйкина сердца») пронесется по кольцу, звучит за спиной двойника и толкает его вперед, через разрыв, через дверь явиться перед ее лицом. Остальные переключки ПК и ПВ (напр., «всем нам на том свету с пустотою срещать пяту тяготенную...») лежат на виду и комментарии не требуют.

11. Рильке. Таким образом, отождествление «гостя» так и остается неоднозначным. Можно лишь сказать, что подсказанный ПК образ Рильке может служить общим знаменателем для всех трех намеченных вариантов: он и партнер по любовному свиданию (хотя бы «душ»), и умерший ближний как вестник смерти, и, почти без натяжек, цветаевское второе Я.² Но прямых указаний на Рильке в тексте ПВ нет, поэтому вводить этот образ в нашу интерпретацию мы не вправе; в дальнейшем мы будем его называть «двойник» или «спутник». Интересно было бы сопоставить ПВ, ПК и Н с двумя «Реквиемами» самого Рильке; но это (как и весь вопрос об истоках цветаевской мифологии в ПВ) выходит за рамки нашего разбора.

12. Душа. Нарастающая интериоризация признаков хозяина (зов — бденье — терпенье — стук сердца), гостя (полон покоя — полон терпенья — живой или призрак) и причин спокойствия гостя (уверенность в слухе и сроке — уверенность в ухе ответном — заведомость входа — презрение к чувствам)

² Рильке переключается и с «авиационной» темой ПВ — хотя бы 23-м сонетом к Орфею, близким по смыслу к отр. IV (но без мотива смерти).

вплотную подводят к следующему члену: «Душа без прослойки чувств. Голая, как феллах» (Восток как чистая духовность — отголосок «Крысолова», ср. ниже § 20). По логике параллелизмов, это слова относятся тоже к гостю: гость и есть душа. Это не четвертый вариант отождествления героя, это лишь уточнение третьего варианта: из двух полярных «Я» героини ожидающим является тело, а приближающимся — душа. Получается любопытное выворачивание наизнанку обычного представления: смерть — это не «когда душа разлучается с телом», а «когда душа соединяется с телом». Отметим две характерные двусмысленности. (1) «Презрение к чувствам» — сперва кажется, что имеются в виду чувства-эмоции («над миром мужей и жен»), потом — что чувства-ощущения («отдавшая даже звон»); может быть, это взаимопродолжение: сперва отречение от чувств-эмоций, очищение до монашества, а потом — от чувств-ощущений, еще дальше. (2) «Пол плыл» — по аналогии с ПК (от «Ну, а пол? .. — Был. Не всем...» до «Пол же — что, кроме «провались!» — полу? ..») здесь имеется в виду, несомненно, не только пол-половицы (ср. «ног под собой не чуют»), но и пол-секс («свиданье душ»): т. е. это тоже часть отречения от чувств.

13. Схождение и восхождение. Итак, героиня и ее двойник из-за двух сторон двери соединяются в разрыве магнитного кольца и отсюда начинают восхождение, а потом вознесение к богу сквозь семь небес. Восходящие названы словом «мы»; бог, к которому они восходят, — словом «ты». В этом «мы» самое примечательное — быстрое и незаметное исчезновение двойника: он то ли сливается с героиней, то ли растворяется в темноте («вдоль стены распластанность чья-то»). Переведя через порог и указав путь, вестник исчезает за ненадобностью: героиня еще чувствует его присутствие, но идет уже одна («мы, а шаг один»). Впрочем, если бы и вдвоем, это был бы шаг двух одиночек: к богу все восходят только по одиночке, хотя бы и за кем-то вслед. Что «ты» — это бог, почти не вызывает сомнений. Подъем идет «в полную божественность ночи», «ты» находится наверху, поднимающийся просит или облегчить ему подъем, или «снизиться» на свою державу «мыслителей», «сдаться на вздох» всего сущего. (Бог как мысль, бог как Не-сущий, — об этом см. ниже, §31—32). Попутный образ «Еврея с цитрою взрыд: ужель оглох?» — это, почти бесспорно, Давид-псалмопевец. Если так, то и «Сню тебя иль снюсь тебе — сушь, вопрос седин лекторских» (разница между субъективным и объективным идеализмом) — фраза, вполне уместная в этом контексте.

14. Сон. Этот мотив упоминается в ПВ лишь дважды: здесь и в отр. II («Сон? .. А в нем? под ним? ..»); кроме того, слова «над миром мужей и жен» были реминисценцией из стихотворения 1924 г. «Сон». Но безразлично, что он уже был подробно разработан в ПК (от «В пропастях под веками некий, нашед-

ший некую» до «в первом сне, когда веки спустишь, это я на тебя...») и непосредственно перед тем в «С моря» (еще не к заочному Рильке, а к заочному Пастернаку, но образы те же: «Из своего сна прыгнула в твой. Снюсь тебе. Четко?..» и т. д. до «Давай уснем... Ведь не совместный сон, а взаимный: в боге, друг в друге... Выходы из — зримости»). Эта тема взаимного сновидения, разговора через сон явно тоже перекликается с «сню тебя иль снюсь тебе».

15. Развоплощение. Тема «душа без прослойки чувств...» здесь детализируется: как отречение от зрения, от слуха, от осязания. Тот свет — вневещественный («в полную невидимость...»), вне времени и пространства («в полную неведомость часа и страны...»). Отречение от зрения описано подробнее всего: «Расцедив сетчаткою...» и т. д. (ср. ниже § 24). Отречение от слуха дано менее отчетливо: от «лиственниц шум, пены о мост» (с неслучайным перебоем ритма и диссонансными рифмами) до «услышана: больше не звучу». Отречение от осязания, по-видимому, заключено в темной до загадочности фразе «не то, что дыры в них, — стыд...»: не то стыдно, что башмаки дырявые, а то стыдно, что приходится их чинить; шаг есть осязание башмаками лестницы, земли, и не то жалко, что порой это осязание исчезает, а то, что нельзя сбросить его, отречься от него совсем. Как шаг есть осязание земли, так вздох — осязание воздуха; отсюда завершение: «больше не дышу».

16. Спротивление воздуха. I отрывок кончался напряженностью перед встречей с гостем; II отрывок начинался ненапряженностью, «естественностью», «застоем»; в III отрывке ее сменяет новая напряженность, но уже радостно-гармоническая: «полная срифмованность, ритм, впервые мой» («тот свет», в котором, по Цветаевой, поэт — отроду свой). Ритм — это еще не слияние и растворение, но это борьба на равных, чередование напоров и отпоров, и она отрадна («противу — читай: по сердцу»). Борьба эта идет против сопротивления воздуха: за восходом по лестнице — восход по воздуху. (Примечательна двусмысленность: «ходячие истины забудь» — не только «привычные» истины, но и «относящиеся к ходьбе»). Переход от «шага» к «вздоху» постепенен. Сперва речь идет о сопротивлении снизу, как при настоящем шаге: «с сильною отдачею грунт». Дальше два неожиданные образа (как бы «смерть» и «новая жизнь»): женская грудь под сапогом солдата, который раздавливает ее, несмотря на ее упругое сопротивление, и под «стопками» младенца, который, играя, ходит по лежащей навзничь матери, и она вздымает его, несмотря на его давление. (Опять двусмысленность: «отдача» оружия или преграды при толчке — душевная отдача матери ребенку.) Затем, через обоюдозначные выражения «в тугом шаг», «не удобохож путь» речь переходит к сопротивлению спереди — как при вздохе, как при ветре в лицо. Это «сопротивление [воз-

душной] сферы» сравнивается с сопротивлением стеблей идущему через рожь или рис и с сопротивлением Черного моря «сплечению толп» Исхода (исхода из жизни, как из плена). Итог двум сопротивлениям — в словах: «Землеизлучение. Первый воздух — густ», мы еще в околосемной атмосфере.

17. Творительный падеж. Здесь в поэме впервые появляется творительный движения через пространство: «сопротивлением сферы», «тобой, Китай!» (как бы: 'как сквозь рожь русскую, как тобой, Китай, с твоим отроду поглощаемым рисом, движемся мы...'). После этого он повторяется не меньше 20 раз вплоть до «...спазмами вдоха» (отр. VIIa), т. е. до самого выхода из сферы воздуха, — и все эти 20 обстоятельств места опираются только на 2 (!) сказуемых — «все шли б и шли бы» (отр. V) и «или чистым звуком движемся» (отр. VII). Столь обширная конструкция на столь малой опоре — типичная для Цветаевой гипертрофия стилистического приема.

18. Освобождение. IV отрывок завершает отрыв от земли. Меняется точка зрения: до сих пор был взгляд восходящего ввысь, теперь — взгляд взошедшего с выси. Меняется сама возможность зрения («солнцепричастная, больше не шурюсь...»): после отречения от зрения — обретение нового зрения. Меняется адресат обращения — теперь это не бог вверху, а мир внизу («не жалейте!» и пр.). Радость освобождения показана через три уподобления: прорыв из осады («временчко осадное», воспоминание о Москве гражданской войны), прорыв из черты оседлости (осада и черта = война и мир, временное и постоянное, ср. «гетто избранничеств»), освобождение воздуха-духа из легкого-плоти. Обыгрывается противоречивость слова «легкое»: легкое как плоть есть тяжесть, каменный мешок; настоящая же легкость есть дух, есть «сам» летящий. Как для духа-вдоха легкое есть лишь бремя, так для летчика аэроплан есть лишь мертвая петля на человеческом порыве ввысь. Аэроплан — это дешевая победа над «воздухом низов»; а победа над воздухом вершин — это смерть, ей-то и учит истинный «курс воздухоплавания». Смерть — не конец («ничего смертного в ней»), а начало настоящей жизни («где все с азов, заново...»).

18а. Мертвая петля. Упоминание о ней послужило толчком к интересной контр-интерпретации, предложенной в одном устном обсуждении. В перспективе дальнейшей жизни и судьбы Цветаевой содержание ПВ осмысливается не просто как смерть, а как самоубийство: слова «петля мертвая» — ключевые; «первый гвоздь» в начале — тот, на который самоубийца закидывает петлю; «редкий» и «резкий» воздух», «полуостановки» вдоха и сердца — предсмертное удушье; «полная оторванность темени от плеч сброшенных», ощущение летящей головы — встряска тела в петле. Не решаемся присоединиться к такому толкованию, хоть оно и смело и выразительно.

19. Благодарение. За апофеозом катастрофы в отр. IV — благодарение богу в отр. IVa: именно за то, что он создал материю брэнной, дав этим возможность высвободиться духу: 'я — брешь, невесомая среди весомого (ср. «с их невесомостью в мире гирь»), я не слышу, потому что сама — слух, я не вижу (как «в мире, где каждый и отч и зряч»), потому что сама — зрение, я не дышу, потому что сама — дух'. Вместо «чувств», контактов духа с материей, перед нами чистый дух с одной стороны и мертвое тело с другой.

20. Влага и вертикаль. V отрывок — самый светлый кусок ПВ: ни одного образа смерти или боли, только легкость, быстрота и (животворящая) влага. Здесь задается схема построения для всех V—VII отрывков: повторы «о, как воздух (таков-то): (такоее) того-то и того-то» — и вереница образов, ассоциирующихся с названными качествами. В отр. V так названы 5 или 6 качеств. «Легкость» — лодки в прозрачной воде, баловливые рыбки. «Редкость» — без иллюстраций, о ней речь дальше. «Ливкость» — несущаяся гончая («сквозь овсы», как сквозь рожь в отр. III), льющаяся лейка. «Вейкость» — волосы младенцев (как ползавшего по матери в отр. III). «Скользкость» — свежее лыко, лук, бамбук. «Пловкость» — плавнички. Почти все эти мотивы уводят к теме воды: «плещ!» Параллельно развивается другой настойчивый мотив: вертикального направления (движения). Это форель на выдергивающей ее удочке, струи из лейки, стволы бамбука («пагодо-завеса», за которой — «пагодо-музыка бусин», пагоды с колокольчиками, явный отголосок «Крысолова»). Влага и вертикаль скрещиваются в образе ливня; а опасность дополнительной семантической окраски «тяжелое движение вниз» тотчас нейтрализуется: во-первых, образом радуги («Ирида! Ирис!»), во-вторых, по-видимому, — тонкой и блестящей восточной ткани («ливнем шемахинским»). Этот кусок отличается почти искусственной разорванностью образов. Так, мотив «воздух ливок» разбит мотивами «скользок» и «веек»; фраза 'веек, /как/ волоски, тех, что только ползать стали» перестроена; «волоски — а веек! — тех, что...» и т. д.; двусмысленна фраза «Что я — скользче лыка...» (риторический вопрос? или сравнение «что я» = «как я?»); вероятно и синтаксическая связь слов «пагодо-завесой» и «все шли б и шли бы» разрушена пунктуацией. Заметим попутно, что мотив музыки вернется в отр. VII, а мотивы лука (двусмысленность!) и Гермесовых крыльев — в отр. VIII.

21. Закон Архимеда. Вторая половина отр. V (после абзаца) — осмысление и обобщение этого чувства легкости: вместо разорванности — строгий параллелизм, вместо праздничности — строгий закон физики. Параллелизм описывает разницу между смертью и вознесением («от клиник путь» — из домов смерти): смерть — это земля пассивно не принимает умирающего («не

тянет персть», «не держит твердь» земная — подкашиваются, не чувются ноги); вознесение — это земля активно отталкивает, а околоземной воздух выталкивает возносящегося (персть «не примет ног», твердь «не пустит в вес»). Воздух был описан как влага, — теперь о нем сказано «без дна, а тверже льдов!»: жидкая вода выталкивает плывущего так же, как отталкивают его твердый лед или твердое дно, — таков же и воздух. Таким образом, ничего банально-поэтического в этом вознесении нет: не водяная «наяда» и не воздушная «пэри» несут возносящегося, а действует вещественный и прозаичный, как «баба с огорода» (с ведрами!) закон Архимеда: «старая потеря тела через воду». В концовке отр. V («Водо-сомушения плеск... Песчаный спуск...» — одно из самых амбивалентных мест поэмы) под-сказанная законом Архимеда картина погружения в воду связывается одновременно и с исцелением через чаемое движение воды (от Иоанна, 5, 2—4: «купальня, называемая по-еврейски Вифезда [Дом милосердия; ср. «таков от клиник путь...»]... и кто первый входил в нее по возмущении воды, тот выздоравливал») и с самоубийством через утопление. Общий знаменатель, однако, один: «землеотпущение» — плывущий-возносящийся отталкивается от земли, и земля его не удерживает.

22. Пустота. Последние слова отр. V «Третий воздух — пуст» неожиданны: они не подводят итог пройденному слою воздуха (как в отр. III), а предупреждают о следующем, предстоящем. Мотив «реже...» уже мельнул в начале отр. V, но там «редкость» связывалась с радостной «легкостью», здесь — с болезненной «резкостью». Цепь образов, связанных с «редкостью» — это прежде всего редеющие волосы и редеющие колосья: «сedyю», «сквозь косу бабкину», гребень «для песьих курч»; «реже проса в засуху», «всем неумолотом, всем неурожаем» неба. Оба эти ряда скреплены строкой «облезут все [волосы], верхи бесхлебны» оба опираются на образы из предыдущих отрывков: вейкие волоски (там младенец, здесь старика), сопротивляющиеся ходить стебли (там густые, здесь редкие). Далее, это 'редь бредопереездов сквозь просып-засып сна между такими концами, которые и связать не можно': концы эти — земная и посмертная жизнь, сон между ними — «засып для земной» и «просып» для посмертной жизни, редь — это несвязность, обрывистость, пунктирность сновидения (ср. § 14; что такая же обрывистость и пунктирность лежит в основе структуры самой ПВ, мы видим на каждом шагу). Менее ясен предыдущий образ «счастливых засеков редью» (может быть, лесоповалы — это засеки-преграды для бредущих по земле, но прорежающие просеки-проходы для летящих над землей провидцев и возносящихся?). Наконец, это «редь» души, прорывающейся с уроном «сквозь пальцы сердца» (как дух-вдох из «каменного мешка» легкого), «редь» веры полураскрытых уст, прорывающейся с уроном «сквозь зубы до-

вода» (сквозь заслоном противопоставленный ей разум). Но это уже переход ко второй половине отр. VI — к теме «фильтра».

23. Боль. Мотив «резче . . .» возникает как усиление мотива «реже . . .» (и сразу связан с ним через образ «гребня песьего», напоминающий о «гончей» из отр. V; но там была ливкость сквозь густые овсы, здесь — линька-облезание среди редеющего проса). Резкость — то, что делает редким: перед нами опять переход от пассивности к активности. От первого упоминания резкости ко второму она усиливается: «резче гребня — резче ножниц, нет, резца». (Ножницы — орудие только разрушительное, резец — созидательное: здесь впервые намеком вводится тема творчества, о которой — дальше.) В начале отрывка 'бесхлебе' означало голод, здесь «ножницы» означают боль: тоже усиление. Но замечательно, что ни этот голод, ни эта боль не являются **только** страданием. 'Бесхлебе' напоминает также и о том, что «не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих» [т. е. творческих] (от Матф. 4, 3); о боли сказано: «Как жальцем в боль — уже на убыль» — т. е. это зондом испытывается нарастание нечувствительности, преодоление бои. Так и отсюда происходит переход к теме «фильтра» — испытания и отсева.

24. Фильтр. Этот мотив мелькает еще в начале VI отрывка («как сквозь невод»), но полное развитие получает в словах «воздух цедок, цедче сита творческого . . . глаза Гетевского, слуха Рильковского . . .» Это «сито» — символ отсеивания творческих неудовлетворительных вариантов творимого: для Гете и Рильке — стихов, для бога — людей. По одну сторону «сита» (das Sieb, ср. ниже созвучное heilige Sieben: отмечено Н. В. Брагинской) — мир совершенных божьих замыслов, по другую — их несовершенных воплощений. Они несовершенны, потому что реализованы в материи: об этом сказано в первых скобках, «влажен ил, бессмертье сухо», где ил — не только «дотварный ил» («Крысолов») зарождения первой жизни на земле, но и, в частности, глина, из которой сотворен Адам, а сухое бессмертье — вдунутый в него божий дух. Почему бог создает такие несовершенные, полужемные творения, — об этом сказано во вторых скобках, «шепчет Бог, своей страшась мощи» (т. е. творит вполголоса, вполсилы, страшась себя сам). Решающий отсев достойных бога творений от недостойных — Страшный суд: сито цедкого воздуха «не цедче только часа судного».

25. Творчество. Эта тема проходит здесь в 4 быстрых поворотах: влечение души к богу («кредо») — творящий бог — творящий поэт (Гете, Рильке) — творящий человек, ибо тот, кто рождает, тоже творит, но заведомо с недостаточными средствами, «в ломоту жатв», в поте лица своего есть хлеб свой. Отсюда — естественная реминисценция темы 'бесхлебя' («неумолотом» и т. д.), а затем рубеж: «землеотлучение», утрата потребности в

земных благах; и «Пятый воздух — звук», тема следующего отрывка. VII отрывок — это приближение к концу небес, к тверди небесной, которая окружена «гудким» воздухом, как твердь земная — «густым». Эта твердь — граница бога; этот предпоследний воздух — место соприкосновения бога и мира, то есть — место творчества. Тема творчества (шире — деятельности) становится здесь из вспомогательной — основной; гудение — это атрибут творчества в самом символическом его проявлении, в песне.

26. Лира. Проявления творческой деятельности в VII отрывке перечислены так: «чувство — дело — песня — борьба — созидание — опять борьба — воскресение или смерть». Гуд чувства — это стук сердца («голубиных грудок гром») и ощущение горя и радости («горя нового, спасибо царского»). Гуд дела — это борьба со стихией («порубки», «жесть под градом»), физический труд («глыба в деле»), духовный труд («клад в песне»). Гуд песни перерастает в гуд божественного слова («гудью Вьюго-Богослова» — намек на прозвище апостола Иоанна «Воанергес, сын громов», от Марка, 3, 17). Характерна последовательность образов исходящего звука: «грудью певчей — небосвода небом — лоном лиро-черепahi», грудь — рот — орудие. Гуд борьбы — это «Дон в битву» (достойная борьба для Цветаевой, как всегда, — не та, что за правое дело, а та, что за обреченное дело), «плаха в жатву» (видимо, та жатва, где «снопы стелют головами, . . . на тоце живог кладут, веют душу от тела» ср., впрочем, «ломоту жатв» в отр. VI). И, наконец, центральное место ряда, гуд созидания, где духовный труд превращается в физический: так творится [божьим словом] мир земной природы («пласты и зыби»), так творится [Амфионовой лиро-черепahой] град человеческого общества (семивратные «Фивы нерукотворные»). Это место выделено четверной анафорой «Семь . . .», сбоем рифмовки с перекрестной на парную и необычным для лаконизма этой поэмы двукратным повторением одного и того же («Раз основа лиры — семь, основа мира — лирика . . .»). Семь струн творящей лиры, несомненно, параллельны здесь семи небесам цветаевского космоса.

27. Тяга. До этого места речь шла о творчестве как о духе, воплощающемся в материи, — о движении от бога в мир. Теперь Цветаева возвращается к основной теме — вознесению, развоплощению, движению от мира в бога. Перелом — на словах «О, еще в котельной тела — [душа] легче пуха!» (последние слова взяты в кавычки не как прямая речь, а во избежание двусмысленности «тела легче пуха»). Затем следует подхват «Архимедова» образа из отр. V: «Старая потеря тела через ухо» — там душа возносилась, выталкиваемая влагой нижнего воздуха, здесь, по другую сторону цедкого фильтра пустоты, — притягиваемая звучанием верхнего воздуха. Речь идет именно о звучании, гудении, а не о членораздельном слове: «буквы» это тело,

«звук/слух» это дух, первые принадлежат «веку», второй — «вечности». (Ср. о словаре и звуке, «звук — штоком, флагом — дух» в «Крысолове»). Переход от отталкивания к притягиванию означает, что конец пути, притягательный предел уже близок: «преднота сна, предзноб блаженства». Перед тем, как назвать этот предел, еще раз проходит «гуд борьбы»: «бури», «голод» (вспомним 'бесхлебье'), «падучка». И наконец — цель названа: это воскресенье, смертью-смерть-попрание («А не гудче разве только гроба в Пасху . . .») Но перед этим последним блаженством проходит последнее страдание —

28. Перебой. Он начинается словами «И гудче гудкого . . .»: как смертью смерть, так уничтожается и гудом гуд, высший предел гуда есть отсутствие гуда. Гуд есть воздух («пятый»), отсутствие гуда есть «лучше—воздуха»: здесь, на их рубеже начинается чередование их, паузы одного в другом. Слово «паузами» повторяется, учащаясь, 6 раз, причем «ау» произносится как дифтонг, резкая аномалия в русской фонетической системе. Ритм меняется (на середине строки!) на 3-иктный логоэд, причем в 13 из 21 строк одно из ударений пропущено, что тоже воспринимается как аномалия. Этим создается почти физическое ощущение удушья, «полуостановок вдоха»: '«кончен воздух». Синтаксически это подчеркнуто резким обрывом фразы на «Ох!»; лексически — накоплением параллелизмов на «полу-» (нейтральное «полустанками» — негативное «полуостановками») и на «пере-» (позитивное «передышками», нейтральное «пересадками», негативное «перерывами, перерубами»); тематически — сперва эвфемистическим «не скажу, чтоб сладкими паузами», потом образным «мытарства рыбного паузами» (человек без воздуха, как рыба без воды; ср. форель в отр. V), и, наконец, прямым названием: «паузами — ложь, раз **спазмами** вдоха . . .»

29. Переход. Этот «конец воздуха» осмысливается как переход из воздушного в завоздушное пространство; порог между ними — твердь. (В воздушном пространстве земля оставалась центром, окруженным семью слоями воздуха, в завоздушном отсчет от земли кончается — «землеотсечение!» — и остается только бог.) Отсюда — «транспортные» образы: «движче движкого . . . паровика за мучкою . . . [реминисценция 'бесхлебья' и мешочнического «времечка осадного . . . в Москве»] пересадками с местного в межпространственный . . . полустанками . . . паров на убыли паузами . . .» (ср. «пере-езд!» и остальные «пере-» флейты «Крысолова», ведущей в смерть). Это переход от дыхания к не-дыханию, от «хлеба единого» («мучки» с намеком на омоним «мучение») к 'слову из уст божиих' («лучшего из мановений божеских»). Итог подводится оксюмороном «дыра бездонная легкого, пораженного вечностью» (ср. отр. IV «исследуйте слизь», отр. VII «оставьте буквы веку»). Это причащение вечности и есть воскресение, финал отр. VII; но «не все ее — так», не все прео-

долевают этот фильтр последней муки: «иные [здесь встречаются] — смерть», а не смертью — смерть — поправление. Это — остановка; что будет дальше — неясно.

30. Семь небес. Оглядываясь на пройденный путь, можно, наконец, приблизительно разметить последовательность семи воздушных = семи небес в космосе Цветаевой (в скобках — предположительное):

Мир чувств — твердь земная;

первый воздух	— густ:	отр. III
(второй воздух	— влажен:	отр. V)
третий воздух	— пуст:	отр. VI
(четвертый воздух	— цедок:	отр. VI, середина, фильтр)
пятый воздух	— звук:	отр. VII
(шестой	— паузы, перебои:	отр. VIIa)
(седьмой)	— «кончен воздух. Твердь».	

Мир мысли — за твердью небесной.

31. Бог. В «Новогоднем» было сказано: «не один ведь рай, за ним другой ведь рай?» и «не один ведь Бог, над ним другой ведь Бог?» Здесь за твердью начинается именно такой бог, именно такое движение в бесконечность: «храм нагонит шпиль», «шпиль нагонит смысл», и обрыв на полустушии и многоточии. Вспомним в ст. «Бог»: «храмы людям отдав — взвился», «его не приучите к пребыванию и участи», «ибо бег он и движется» и т. д. Иными словами, бог цветаевской теологии противоположен христианскому (Цветаева сказала бы: церковному) богу: последний — абсолютное бытие, где нет времени, движения, изменения; цветаевский — абсолютное становление, движение, изменение, ускользание. (Так же изображалась и Артемида в «Федре» — «в опережающем тело беге»). Если церковный бог — Сущий, то цветаевский — не-сущий: первый — бесконечная статика, второй — бесконечная динамика. Цветаевского бога хочется назвать «гераклитовским богом» (Гераклит был не чужим Цветаевой хотя бы потому, что его когда-то переводил Нилендер, первая ее любовь, и гераклитовский фр. 52 «вечность — дитя, играющее в шашки» едва ли не откликается в «ведь шахматные же пешки, и кто-то играет в нас» и «еще говорила гора, что демон шутит, что замысла нет в игре»).

32. Мысль. От бесконечной динамики — вторая черта цветаевского бога — его интеллектуалистичность. Чувства неспособны охватить бесконечность, мысль способна; чувства неспособны меняться бесконечно, мысль же есть именно бесконечное движение. Поэтому в ст. «Бог» сказано: «в чувств оседлой распутице он — седой ледоход», а в поэме: «не в день, а исподволь Бог [сквозит?] сквозь дичь и глушь чувств». Начинаясь поэма оголением

души от «прослойки» чувств» (отр. I), а «державой» бога окзывались «мыслители» (отр. II); кончается поэма оголением мысли от души, «царство душ» остается по сю сторону тверди, а по ту — «полное владычество лба», голова с гермесовыми крыльями, несущими в бесконечность. Голова сбрасывает плечи, как шпиль сбрасывает храм («Бог из церквей воскрес!..») «дням», «веку» (отр. VII), а сам стрелой из лука (готической арки?) летит в вечность. (Не настаивая, можно напомнить гераклитовский каламбур фр. 48 «луку имя жизнь, а дело его смерть» и фр. 51 со сближением «лука и лиры»). Соответственно, начинается VIII отрывок резким переосмыслением всего предыдущего: был апофеоз «гуда» творческой Амфионовой лиры, теперь это «музыка надсадная», из которой выносит лук; была тоска задыхающегося по воздуху — теперь это «вздох, всегда вотще»; была радость, что дух вырывается из «каменного» мешка плоти — теперь радость, что мысль вырывается из «газового мешка» духа; было «землеотсечение» — теперь («как отсечь!») это отсечение мысли — головы от «тормозов» и плоти и духа.

33. Христос, Амфион, Орфей. Последняя двусмысленность поэмы — слова «дитя — в отца!»; т. е. и (как обычно) «дитя-мысль похоже на отца-бога», и (необычно, но после предыдущего «ввысь!» естественно) «дитя-мысль летит в отца-бога»: «потомственность сказывается» в вечном движении обоих. Таким образом, возносящаяся мысль оказывается отождествлена, неожиданно, но недвусмысленно, с возносящимся богом-сыном, Христом. Христос, божественный страстотерпец, неназванно присутствовал уже в предыдущем отрывке («гроб в Пасху»), а рядом с ним так же неназванно присутствовал Амфион, божественный творец-лирик. Здесь эти два образа совмещаются в (опять-таки неназванном) третьем: слова «полная оторванность тмени от плеч» напоминают прежде всего об оторванной голове творца-страстотерпца античной религии — Орфея (ср. «Так плыли голова и лира...» и т. д.). Это напоминание прямо не подтверждается: оторванная голова оказывается крылатой головой Гермеса. Но Гермес-психопомп в свою очередь напоминает о психопомпе начального отрывка, являвшемся в виде неназванного двойника, а встреча с этим двойником уподоблялась для Цветаевой встрече с Рильке (в ПК) — Рильке, автором «Сонетов к Орфею». Кончается поэма вопросом «Предел?» и двойным ответом, что предела нет: всегда выше храма шпиль, а выше шпиля смысл; словами «смысл собственный...» обрывается этот апофеоз цветаевского интеллектуализма.

Выводы. Разорванность; отрывистость; восклицательно-вопросительное оформление обрывков; перекомпоновка обрывков в параллельные группы, связанные ближними и дальними переключками; использование двусмысленностей для создания добавочных планов значения; использование неназванностей, подска-

зываемых структурой контекста и фоном подтекста, — таковы основные приемы, которыми построена «Поэма воздуха». Отчасти это напоминает (не совсем ожидаемо) технику раннего аналитического кубизма в живописи, когда объект разымался на элементы, которые перегруппировывались и обростали сложной сетью орнаментальных отголосков. Для Цветаевой это не только техника, но и принцип: ее этапы перестройки объективного мира в художественный мир или «мира, как он есть» в «мир, каким он должен быть по [божьему?] замыслу» — это (1) разъятие мира на элементы, (2) уравнивание этих элементов, (3) выстраивание их в новую иерархию. Работа, которая проследила бы средства, применяемые Цветаевой в этой последовательности, могла бы состоять из разделов: «Поэтика эллипса», «Поэтика парцелляции», «Поэтика анаколуфа», «Поэтика параллелизма», «Поэтика градации». Называться такая работа могла бы: «Риторика Цветаевой».¹

¹ О. Г. Ревзиной, побудившей предпринять предлагаемый разбор, и Т. В. Васильевой, без которой он бы не был закончен, автор обязан глубочайшей благодарностью.

ТЕМА ДЕРЕВЬЕВ В ПОЭЗИИ М. ЦВЕТАЕВОЙ

О. Г. Ревзина

Тема деревьев проходит через все творчество М. Цветаевой. Условно можно выделить три периода в развитии этой темы: 1. Период «узнавания» — от ранних стихов до 1922 года, 2. Период «познания» — 1922—1923 года, когда был создан цикл «Деревья», 3. Период «знания» — с середины 20-х годов и вплоть до «Стихов к Чехии» (1938—1939 года). Период «узнавания» — это несколько никак друг с другом не связанных стихотворений (ср. «Красною кистью...», «Нежно-нежно, тонко-тонко...», «Я тебя отвоюю у всех земель, у всех небес...», 1916), где параллельно возникают образ дерева и лирический образ героини, а также ряд контекстов, содержащих упоминание о дереве или лесе. Главное, что характеризует период «узнавания» — это установление исконной, изначальной близости героини к деревьям в целом («... лес — моя колыбель и моя могила — лес») и интимной связи с некоторыми отдельными деревьями — рябиной, бузиной, сосной. Период «познания» открывается 1922 годом; в это время в жизни М. Цветаевой произошли резкие изменения (отъезд за границу); даже чисто зрительно деревья начинают играть все большую роль в ее жизни¹. Изменилась и ее лирика: она стала философской по преимуществу. Цикл «Деревья» находится в центре философских размышлений М. Цветаевой этого периода. Многие темы, затронутые в «Деревьях», получают одно-

¹ Характерна одна из записей в дневнике этого времени дочери М. Цветаевой А. С. Эфрон: «Теперь мы тут живем... В окно видны самые разноцветные деревья, и темнозеленые, и красноватые, и коричневые. Они растут на горе» (Эфрон, 1975). Письма М. Цветаевой к А. А. Тесковой в особенности (но не только) этого периода пронизаны упоминаниями о деревьях: «Деревья, которые я люблю больше всего на свете... Пусть меня не любят люди, но деревья пусть меня любят... На вашей открытке деревья явственно протягивают мне руки», «жажда деревьев в окне» (Цветаева, 1969, стр. 42—43, 124); ср. также многочисленные отождествления человека-поэта и дерева, куста в письмах М. Цветаевой к Б. Пастернаку: «На моей горе растет можжевелник... Я его еще ни разу близко не видела. И думаю, что это — Вы.», ср. также М. Цветаева о Пастернаке: «И все твоими очами глядят деревья!».

временное развертывание в специальных стихотворениях. Такова, например, проблема времени («Время — твоя величина и моя тяга», писал Пастернак М. Цветаевой): последнее стихотворение из цикла «Деревья»,² в котором деревья наделяются способностью лечить «обиду времени Прохладой вечности», датируется 9 мая 1923 годом, а 10 мая помечено стихотворение «Хвала времени», 12 августа того же года — «Минута».³ В «Листьях» М. Цветаева пишет о «персте заочности», которым деревья порочат «ложь лицемерия», и августом 1923 года помечено стихотворение «Заочность»: «Заочность: за оком Лежащая, вящая явь.» Отметим еще тему Сивиллы, седых волос и «старческого вереска», «трубы суда», звучащей одновременно в «Деревьях» и в «Заводских».⁴ Мир деревьев входит в поэзию М. Цветаевой в период «познания» как полноценная структурная единица, наряду с миром людей, личностью поэта и внеличным миром глобального знания, который поддается интерпретации как мир бога. М. Цветаева сравнивает эти миры по целому ряду характеристик: её интересует течение времени в разных мирах, наличие памяти, проблема полноценного общения, проблема направленного, целесообразного движения. Личность поэта оказывается распростертой между этими мирами; с каждым из них её связывает сложная гамма притяжений и отталкиваний. При этом, разумеется, личность поэта не пропадает; напротив, знание о ней и понимание её выкристаллизовывается в результате многих характеристик, которые она получает в соотнесении с другими составляющими поэтического мира М. Цветаевой. Исследуя структурные характеристики мира деревьев, М. Цветаева приходит к рекурсивному знанию мира человека и личности поэта, обращая «невидимое в видимое» и делая «тайное — явным», как она характеризовала себя в одном из писем к Б. Пастернаку.⁵

² В «Тарусских страницах» под заглавием «Листья», см. Тарусские страницы, Калуга, 1961.

³ То же и в переписке М. Цветаевой этих лет, ср. в «Деревьях» «... с земными низостями дней, с людскими костостями, —» и в письме к О. Е. Колбасиной-Черновой от 17 ноября 1924 г.: «Она уже и сейчас объелась людскими низостями»; ср. в «Минуте» «... тшета твоих Аравий циферблатных И маятников, маята» и в письме от 25 ноября 1924 года: «Не маята маятника, ибо я не предмет». Таких буквальных текстовых схождений много.

⁴ О соотнесении всех этих тем, как это отразилось и развертывалось в рукописных тетрадах М. Цветаевой, пишет А. С. Эфрон (1975).

⁵ Используемое здесь понятие поэтического мира пока что получило наиболее точное определение в работах А. К. Жолковского и Ю. К. Щеглова: «... поэтический мир автора есть прежде всего смысловой инвариант его произведений» (Жолковский и Щеглов, 1975, с. 161). В нашем случае поэтический мир понимается более конкретно, в значении, приближенном к словарному значению слова «мир». Представляется оправданным выделить в поэтическом мире художника основные, структурно значимые в нем сущности и исследовать отношения между ними. Это, разумеется, ни в коей мере не исключает выделения инвариантных тем, выступающих — в таком понимании — как квинтэссенция, ядро поэтического мира, творимого художником.

Третий период темы деревьев — это период отстоявшегося знания и расширяющегося знания. С интервалом в 12 лет М. Цветаева возвращается к некоторым архетипам своей поэзии: 1934 год — стихотворения «Деревья», «Сад», цикл «Куст», 1935 год — «Бузина». В 1935 году М. Цветаева записывает: «Мое единственное утешение... дерево: каштан перед окном комнаты, в окно комнаты. Он скоро будет цвести (Цветаева, 1965, с. 760). В стихотворении «Дом» (1935) появляется тот же каштан, причем ценность его еще усилена: «... За старым Мне и жизнь и жилье За мен и в ш и м кашт а н о м Есть окно и мое» (разрядка моя — О. Р.).

Тема деревьев в третьем периоде не исчерпывается названными стихами. Как нечто главное, определяющее суть, деревья выходят на явь в творчестве («Стол»), в вещах («Поэма лестницы»), в мире человеческих отношений («Автобус»). Если в «Саде» или в «Деревьях» 1935 года развивается уже известное и даже обедненное по сравнению с 1922 годом отношение к деревьям, то в цикле «Куст» познание продолжается. М. Цветаева вновь поднимает тему, намеченную в «Листьях»: «О чем шумите вы, Разливы лиственные?». Тишина, которую просит героиня у куста, включает в себя «невнятицу старых садов, невнятицу музыки новой, невнятицу первых слогов, невнятицу Фауста второго». Это — все то же, и на этот раз предельно точно обозначенное, стремление к идеальной коммуникации, которая дает максимум информации (по существу своему неисчерпаемой и взывающей к расшифровке) и обогащает человека, не травмируя его. И, наконец, нельзя пройти мимо того, что в грозную пору начавшейся войны деревья в стихах М. Цветаевой о Чехии удостоверяют героизм и мужество народа, чья свобода попорана немцами: Выстрела треск. Треснул — весь лес! Лес: рукоплéск! Весь — рукоплéск!

Отношение М. Цветаевой к миру деревьев не сводится к традиционному представлению: романтический итог разочарования в жизни и попытка найти успокоение в мире природы.⁶ Истоки тяготения лирической героини к деревьям более глубинны, чем следование литературной традиции. С другой же стороны, связь героини с миром деревьев является амбивалентной: особая трагичность заключается в том, что героиня, всей душой стремясь к миру деревьев и четко противопоставляя его миру людей, сама тем не менее принадлежит именно этому последнему.⁷

⁶ Такой взгляд развивает С. Карлинский: «Не в силах иметь дело с людьми, поэт одушевляет деревья в лесу и находит среди них одновременно и спокойствие духа и квази-человеческие драматические события» (Karlinsky, 1966).

⁷ Подобная амбивалентность является характерной чертой поэзии М. Цветаевой; она прослеживается и в основных структурных отношениях её поэтического мира (ср. ниже о связи с миром бога) и в конкретных мотивах. Это

Тому типу общения человека и дерева, который являет себя в поэзии М. Цветаевой, можно поставить в качестве параллели тотемную связь человека и животного или человека и растения. Общими будут такие черты, как ощущение братства (ср. цветаевское: Други! Братственный сон!) на почве полного равенства союзников (ср. замечания Д. Зеленина об отсутствии молитвенного, заискивающего отношения к тотему-дереву или его духам, Зеленин, 1937, ср. раннее замечание М. Цветаевой в связи с признанием в неверии в бога и в загробную жизнь: «Полная невозможность природы — молиться и покоряться... Цветаева, 1965, с. 733). Возможность тотемного союза с каким-то отдельным видом дерева может быть сопоставлена со связью лирической героини М. Цветаевой с рябиной: рябина сопровождает рождение героини («Красною кистью Рябина зажглась. Падали листья. Я родилась»), связывается с представлением о счастливой судьбе для её ребенка («Сивилла! Зачем моему Ребенку такая судьбина! Ведь русская доля ему И век ей: Россия, рябина...») героиня сравнивает себя с рябиной («Я рук не ломаю! Я только тяну их Без звука! Как дерево — машет — рябина — В разлуку, Вослед журавлиному клину»); рябина выступает, наконец, в знаменитой концовке стихотворения «Тоска по родине» («Всяк дом мне чужд, всяк храм мне пуст, И все — равно, и все — едино. Но если по дороге — куст Встает, особенно — рябина...»). Образ рябины, таким образом, проходит через все творчество М. Цветаевой — от 1916 по 1934 гг. и связывается с наиболее важными жизненными вехами героини. Все это вполне согласуется с представлением о тотемном дереве как хранителе клана или семьи, о превращении человека в дерево, о помещении человеческой души в дерево на хранение и т. п. (ср. Зеленин, 1933, 1937). Идеал свободных, гармоничных отношений, исключаящих подчинение, следование чужой воле и предполагающий, напротив, взаимную готовность приносить добро, который был развит М. Цветаевой в цикле «Деревья», имеет, как можно видеть, глубокие корни. Но важно еще одно: деревья, на которых ставит М. Цветаева «клеймо причастности» — рябина, бузина, сосна — считаются по народным поверьям «плохими», «нечистыми». То, что М. Цветаева связывает себя именно с этими деревьями, конечно, вызывает вопрос о ее вере и неверии.⁸ Много-

осознавалось и самой М. Цветаевой. Характерна её трактовка стремления героини выйти из человеческого представления о времени как имеющего начало и конец (в противоположность вечности): строки из стихотворения «Хвала времени» — «Ибо мимо родилась Времени. Вотще и всуе Требуешь! Калиф на час — Время! Я тебя миную.» — М. Цветаева называет «криком моего времени — моими устами, контр-крик его самому себе».

⁸ В этом отношении, как и во многих других, М. Цветаева резко противопоставлена А. Ахматовой, ареал деревьев которой совершенно иной — ива, клен (ср. «Я лопухи любила и крапиву, но больше всех серебряную иву.») Знаменательно появление бузины в стихотворении А. Ахматовой, посвященной

численные, поэтические и эпистолярные, свидетельства М. Цветаевой о ее неверии (ср. примеры намеренного богохульства в ранних стихах: «страшная церковь божья», «небесные пустоты», «небесная бездна»; отказываясь от «вечной памяти на родной земле», М. Цветаева, словно предрекая свою судьбу, видит на своей могиле «безымянный крест»; ср. более позднее «— но и в смертный бой Неверующим Фомой») — ни в коей мере не исключают её глубокого внимания к существующему представлению о том, кто «за ны — распят». Невозможность веры основана на невозможности довериться чужой воле («Сквозь каждое сердце, сквозь каждые сети Пробрется мое своеволие»). Отсюда признание только одного вида отношений: равенства и свободы (ср. в цикле «Двое», посвященном Б. Пастернаку: равносущ, равномош, равносилен), не исключающее, разумеется, добровольной, то есть остающейся свободной, отдачи («Ты — Господь и Господин, а я — Чернозем — и белая бумага»), но совершенно не признающих агрессии, захвата (далее этот мотив выливается в «победу путем отказа» и отказ от действия как лучшего способа прийти к желаемому: «— Сдайся! — Ещё ни один не спасся От наступающего без рук»). И этот тип отношений реализуется в братстве героини и деревьев. Вместе с тем героине свойственны черты, реализующие христианский нравственный идеал.⁹ Этот многообразный подтекст, выявляющийся частично из анализа стихов периода «узнавания», а также и из более широкого контекста всей ее лирики, должен быть учтен при обращении к циклу «Деревья», основному для данной темы.

Организирующим центром поэтического мира М. Цветаевой выступает сам поэт и его личность.¹⁰ Характерно, что немногие гла-

М. Цветаевой («... Темная, свежая ветвь бузины... Это — письмо от Марины.») Замечательно и обратное восприятие М. Цветаевой облика А. А. Ахматовой: «И все твои м и очами глядят иконы!»

⁹ Ср.: «Гляжу на след ножовый: Успеет ли зажечь До первого чужого, Который скажет «пить» (1920); «Мне дождя и радуги И руки нужней Человека надобна Рук в руке моей» (1936); ср. в письме к Б. Пастернаку 1935 года М. Цветаева определяет свой удел как «общение: служение: бесполезное жертвоприношение» (Письма М. Ц., 1964, с. 198).

¹⁰ Эта черта типологически значима. Она позволяет, например, прояснить основную оппозицию бунинской и цветаевской поэзии: максимальная объективность у И. А. Бунина — максимальная субъективность у М. Цветаевой. Для выяснения места художника в создаваемом им поэтическом мире важна уже сама коммуникативная структура стиха; в стихах М. Цветаевой в большинстве случаев назван отправитель и им является сам поэт, и указан получатель; лишь немногие стихи имеют название. Поэтический мир И. А. Бунина строится как бы вне составляющих акта коммуникации, которые обычно не названы; стихи его обычно озаглавлены. Мир природы подается у И. А. Бунина как существующий совершенно независимо от поэта; лишь по обилию словечек типа «уже», «еще», по фиксации изменений в цвете («темнеют», «белеют», «чернеет») и подобным признакам мы угадываем неусыпное око поэта, который беспрестанно наблюдает за существующим вне его миром природы, интенсивно переживает этот мир, но никогда не вторгается в него.

голы, использованные в «Деревьях» — это прежде всего личные формы, отнесенные к самой героине. Её реакция на мир людей и мир деревьев формирует отношение к ним ещё до того, как становится ясной структура каждой из составляющих. Героиня тянется к деревьям и сама раскрывается навстречу им («Простоволосые мои! Мои трепещущие!... Впервые руки распахнуть! Забросить рукописи!»), она ощущает их очищающее воздействие («Вашими вымахами вывьсь Как сердце выдышано!»). Напротив, мир людей с самого начала подан как эмоционально отвергаемый героиней и последовательно рассматривается как «сброд кризис».

Основное внимание уделено изображению мира деревьев. Художественный принцип М. Цветаевой — проникнуть в «сущность вещей», ср. её замечание: «Осина уже дана зрительно; дай ее внутренне, изнутри ствола, сердцевиною». М. Цветаева отказывается от цветового изображения: «Не краской, не кистью! Свет — царство его, ибо сед! Ложь — красные листья: Здесь свет, попирающий цвет.» «Ложь красных листьев» стоит в непосредственной связи с тем, что это переменный признак и одновременно тот покров, за который надо проникнуть, чтобы увидеть суть. Сама героиня устанавливает «тождество наших сиротств» (т. е. ее с лесом), не раньше чем «сняв и отринув ключья последней парчи».¹¹ «Седина» деревьев также является признаком, прочерчивающим тонкую связь между героиней и миром деревьев, ср. в двух стихотворениях о седых волосах 1922 года трансформация того, что было «смолью временных великолепий», в «ранние седины» рассматривается как очень важная для героини, знаменующая переход в новое состояние: «Все в груди слилось — и спелось», ср. о лесе в «Деревьях»: «Здесь многое спелось, А больше ещё — распелось», ср. также в этой связи решение героини «уйти» «в вереск — потери... в вереск — седины...» — вереск выступает материальным компонентом, демонстрирующим слияние героини с миром деревьев. Предпочтение света цвету связывается, таким образом, с важнейшим семантическим инвариантом ее поэзии: отказ от поверхностного в пользу глубинного, переменчивого, т. е. мнимого — в пользу «последней» правды. Осенний лес, сбросивший листья — это «гетевский апофеоз, т. е.

¹¹ В связи со сказанным приведем еще два примера амбивалентности в поэтическом мире М. Цветаевой. М. Цветаева говорит о «тождестве сиротств» ее и деревьев. Но та же «круговая порука сиротства» оказывается возможной и среди людей, ср.: ««Обнимаю тебя, .. круговую порукой сиротства...» («Стихи сироте»). «Ключья последней парчи», которые стряхивает с себя героиня, по-иному выглядят в «Пражском рыцаре»: Широко расправьтесь, Крылья! В тину, В пену — как в парчу!» Возможно, однако, что здесь динамически представлен тот же мотив обнажения: через «тину-парчу» героиня стремится на дно, где ее ждет освобождение от земных страданий, поэтому тина и пена кажутся ей парчой.

состояние гармонии, внутреннего равновесия; для героини — это трамплин для приобщения к новому миру, для Эвридики — движение к «просторному покрою бессмертия» («Для тех, отживших последние клочья Покрова... Для тех, отрешивших последние звенья Земного...»). Мотив предельного обнажения, устранения всего временного, нарушающего истину, получает самое разнообразное воплощение в поэзии М. Цветаевой: он звучит уже в ранних стихах в теме плаща, далее занавеса, в познании «под веками» и даже уже в том первоначальном искажении, которое несет в себе человеческая речь (ср. в стихотворении «Куст»: «Да разве я то говорю, Что знала, — пока не раскрыла Рта...»). Показательна в этой связи характеристика осеннего леса: «Се — разодранная завеса.» и в другом месте — «Как будто завеса Рванулась — и грозно за ней...» Это — явная реминесценция из евангелия (момент, когда богочеловек умер на кресте): «... И вот завеса в храме разодралась надвое, сверху до низу; и земля потряслась, и камни рассеялись...» (Мф, 27, 51—53). Истинное познание и духовное преображение человека невозможно, по М. Цветаевой, без снятия завесы, ассоциирующейся в «Деревьях» с «кривизной жизни».

Художественный анализ мира деревьев, данный в цикле, существует не только для познания этой составляющей поэтического мира М. Цветаевой, но и для познания мира людей и мира бога. Он обогащает «лобовые» характеристики мира людей («Жизнь: двоедушие дружб и удушье уродств») и позволяет реконструировать, до известной степени, мир бога, который, в отличие от мира людей и деревьев, нигде не дан впрямую, хотя присутствие его в цикле «Деревья» ощущается постоянно (просвечивание сквозь мир деревьев другого мира очевидным образом констатируется в стихотворении из цикла «Бог»: «То не твои ли Ризы простерлись В беге дерев?... Тайной охраной Хвойные мчат леса: — Скроем! — Не выдадим!»)... Не имея возможности хоть сколько-нибудь подробно останавливаться на этой тематике, укажем только, что деревья, во-первых, находятся вне человеческого измерения времени («Это — заговор против века: Веса, счета, времени, дроби»), что они открывают иную жизнь, «по ту сторону дней»; что кроме забвения земных печалей лес хранит и прошлое и таинство будущего («пророчества речами косвенными..., Листва ли листьями? Сивилла ль — выстонала?», «ивы-провидицы», «Ивовый сребролетейский плеск Плачущий... В слепотекущий склеп памятей...»); что лес в цикле «Деревья» наделяется признаками мощи, силы, стремительного движения («лавины», «поток», «потоп», «ручьи», «разливы»), которым, однако, совершенно не свойственны агрессия, захват (их «действия» — «струенье», «свеченье», «сквоженье»); что деревьям, наконец, неизменно свойственна направленность ввысь, к небу (для них «небо — как въезд», ср. также «Чернецы верховые,

В чащах бога узрев?», «Это — сразу и с корнем Ввысь сорвавшийся лес!»).

Эти краткие заметки, (которые мы надеемся развить в другом месте) показывают, на наш взгляд, с очевидностью всю ошибочность представления о М. Цветаевой как о поэте одного плана, одного уровня, характеризуемого одним признаком — Магп. При всей фрагментарности сказанного, кажется несомненной семантическая многослойность поэзии М. Цветаевой: в ней выделяется древний, архетипический слой (упомянем лишь, в добавление к сказанному, мотивы отождествления человека и дерева, значимость употреблений таких лексем, как *жилы, ручки, камни, сушь, огонь* и т. п.), включенность в культурную парадигму своего времени и, наконец, создание собственного поэтического мира, требующего изучения и расшифровки.

ЛИТЕРАТУРА

- Зеленин, 1933 — Зеленин Д. К. Тотемический культ деревьев у русских и белорусов. — Изв. АН СССР, отд. общ. наук № 6—8, серия VII, М.—Л., 1933.
- Зеленин, 1937 — Зеленин Д. К. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. — Труды института антропологии, археологии, этнографии, т. XV, в. 2, Этнографическая серия 5, М.—Л., 1937.
- Жолковский, Щеглов, 1975 — Жолковский А. К., Щеглов Ю. К. К понятиям «тема» и «поэтический мир». — Труды по знаковым системам, 7. Тарту, 1975.
- Письма М. Ц. — Письма Цветаевой к Пастернаку. — «Новый мир», 1964, 6.
- Цветаева, 1965 — М. Цветаева. Избранные произведения. М.—Л., 1965.
- Цветаева, 1969 — Цветаева М. Письма к А. А. Тесковой. Прага, 1969.
- Эфрон, 1975 — Эфрон А. С. Страницы былого. — Звезда, 1975, 6.
- Karlinsky, 1966 — Karlinsky Simon. Marina Cvetaeva. Her life and art. Berkeley and Los Angeles, 1966.

О СТАТЬЕ Г. ШПЕТА «ЛИТЕРАТУРА»

А. А. Митюшин

В 1979 году исполнилось 100 лет со дня рождения русского философа и филолога Г. Г. Шпета (7 апр./26 марта/1879 — 23 марта 1940). Многие его работы, посвященные фундаментальным логико-философским вопросам, непосредственно связаны с проблемой выражения, с анализом главнейших культурных формообразований, выступающих носителями и выразителями смысловых структур. Возможность исследования актов понимания Г. Шпет усматривал в связи с изучением наличных знаковых систем (напр., письменности, различных видов искусства и т. д.), которые представляют собою определенные социально-культурные средства выражения и сообщения. Исключительное место среди этих средств занимает язык, утверждающий слово в качестве прообраза, сокровенного прототипа всякого знака и выражения, как с точки зрения их смысла, так и в плане их идеальной структуры, — ведь именно это обстоятельство позволяет условно называть различные знаковые системы и формы культуры «языками».

В книге «Внутренняя форма слова» (М., 1927) Г. Шпет пытается осмыслить рационалистическую диалектику понятия (в т. ч. и гегелевскую) через идеи В. Гумбольта о языке, подробно рассматривает логические и, вообще, формальные аспекты бытия слова в общем культурном сознании. При этом слово характеризуется как «единственный совершенно всеобщий знак, которым может быть заменен всякий другой знак», — положение, которое выводится из усмотрения следующих предпосылок: 1) формальная структура слова **гомологична** всем остальным членам социально-культурного сознания, и, в то же время, 2) универсальность внутренней логической формы слова делает его прообразом всякой культурно-социальной «вещи», а также непременным условием социального общения (см. с. 140—141).

Законченная, но неопубликованная в свое время, статья Г. Шпета «Литература» продолжает и как бы суммирует идеи указанной работы для общей теории литературного творчества.

Универсальный характер словесного знака трактуется здесь как основание безусловной универсальности литературы в историческом процессе реализации человеческого самосознания, так что словесное творчество оказывается наиболее совершенным воплощением всего культурного духа человечества.

Статья «Литература», очевидно, готовилась Г. Шпетом к предполагаемому в ГАХН изданию словаря эстетических и художественных терминов; она получила окончательное редакционное завершение в декабре 1929 г. Дидактическому характеру изложения темы соответствует и отточенная форма ее литературного воплощения: нельзя не заметить достигнутого автором художественного совершенства некоторых философских дефиниций, чрезвычайно продуктивных для теории литературы и семиотики. Приводимый ниже текст предоставлен Ленорой Г. Шпет; сверен с машинописным экземпляром из архива Шпета (отдел рукописей Госуд. библиотеки СССР: ф. 718. к. 7. II. ед. 42) и черновым (исправленным) вариантом.

Литература

Искусство существенно включает в себя, в свое содержание, интимный культ творческих сил и собственной материи. Словесное искусство без культа слова — несносный цинизм. Как естественное искусство, оно себя противопоставляет искусственной терминированности и безыскусной прагматичности, имеющих то общее, что слово в них не культивируется в своем самоценном значении, а дико произрастает без художественной заботы, без ласкового внимания к себе со стороны словесного мастера. В лучшем случае человек здесь думает о слове столько, сколько нужно заботиться о приличном состоянии одежды или об сохранности транспортных средств. Как искусство слово становится предметом особенной заботы, художественного культа. Оно возводится в самоценный объект, требующий служения и жертвы. В своей величавости оно требует очищения от нестерпимой для него суеты.

Реальная ценность словесного знака, как знака, состоит в том, что это — знак всеобщий, универсальный. И этой особенностью слово не теряет, когда становится предметом художественной культуры. Оно допускает наиболее полный перевод с любой другой системы знаков. Но не обратно: нет такой другой системы знаков, на которую можно было бы перевести слово хотя бы с относительной адекватностью. Как бы ни казалось оно нам эмпирически недостаточным, — если это — не свидетельство нашей собственной слабости и творческой беспомощности, — слово именно эмпирически наиболее совершенное осуществление идеи

всеобщего знака. Оттого и соответствующее искусство — наиболее универсально в нашем человеческом смысле и масштабе. Правда, не что иное, как именно культ слова, претворяющий слово в художественное слово, сообщает ему ту исключительность, когда не только художественный образ одного искусства не переводится образом другого искусства, но даже в собственных пределах художественного слова сама исключительная единственность его формы и неповторимость осуществления могли возникнуть лишь в результате преданного служения и жертвования со стороны художника, может быть, прежде всего суетою универсальности. Но это противоречие, так как оно заключается в самой природе слова, есть противоречие диалектическое. И оно преодолевается в жизненном единстве слова тем, что и самое единственное слово, при сохранении всей своей поэтической самоценности, не может лишиться своей служебной логической роли средства практического общения человека с человеком и силы своего эмоционально-волевого воздействия на поведение людей.

Из универсальности слова проистекает доступность художественным формам всего действительного и возможного содержания человеческого опыта и замысла. Даже то, что сознательно или бессознательно ищет освобождения от его всепокоряющей власти и непреклонной воли властвовать над человеком, как и то, что игнорирует более чем инструментальную природу слова, может быть все-таки вовлечено в его художественные формы выражения. Научные теории, технические достижения и научения, разговоры лишенных досуга людей, коммерческая реклама, газетный пситацизм и наивное неразумие, — все прагматическое может стать предметом литературы и словесного искусства, может найти в художественном слове свое художественно предопределенное место. Не только в своей литературной сути, но и как ходячие применения все словесные создания, даже устранимые из предмета литературоведения, могут занять свое место в литературе, как ее законный объект, и таким образом все-таки вернуться в литературоведение. Может быть, величию и захвату этой идеи более соответствовал бы иной, несловесный знак, но в распоряжении земного человека его нет.

Слово — универсально, как само сознание, и потому-то оно — выражение и объективация, реальный, а не только условно признанный репрезентант всего культурного духа человечества: человеческих воззрений, понимания, знания, замыслов, энтузиазмов, волнений, интересов и идеалов. Как всеобъемлюще по своему существу слово, так всеобъемлюща по содержанию и смыслу литература, ибо она — не частный вид общего рода «слова», а его особая форма. Предмет литературы — в реальном культурном осуществлении сознательного начала человека, в полноте его духовных проявлений и возможностей. Литературное сознание

есть сознание, направленное на предмет, смысл и содержание которого — конкретно-эмпирический дух человека в его развитии и в его истории. Поэтому о литературе можно с полным правом сказать, что она в своей идеальности есть воплощение, материализация самосознания как такого, и в своей реальности — выражение исторического человеческого самосознания, сознания человеком себя, как становящегося исторического объекта.

Поскольку литература есть словесное искусство, умение художественно владеть словом, а в высшем напряжении — и творить его, внимая его собственным формам и законам, постольку литература, как выражение человеческого самосознания, не только отображает его и запечатлевает, но также активно творит. Она — воплощение его самодеятельности в творческой потенции. Творя в своих формах спонтанно, литература, — в отличие от философского рефлексивного анализа, — возводит через искусство свое спонтанное творчество в наблюдаемую закономерность, которая предписывает пути нового творчества и сама становится предметом изучения, как особая проблема литературоведения. Последняя, таким образом, объемлет сознание со стороны его осуществления в социально-культурной действительности по его содержанию и смыслу, как самосознание в его объективной жизни, но равным образом она включает в себя и формальные закономерности путей реализации этого содержания и смысла.

Сказанное еще не решает вопроса о необходимости литературы, как специфического вида словесного искусства, чувственно представленного в «письменной» форме. Конечно, дело — не в эмпирическом «случае» письменности: иероглифа, чертежа, буквы, типографского знака, — об этом можно повторить то, что сказано об эмпирической случайности словесного знака, — а в сущности идеи запечатления духовного содержания в устойчивой вещи, т. е. в смысле воплощения слова, как энергии, в слове, как материальной вещи.

Когда мы говорим о чистом сознании и исследуем его философски, мы, строго говоря, имеем дело только с предметностью, с чистым предметом. Пусть это сознание дано нам в завершенном или завершающемся единстве, мы лишь условно можем это единство назвать субъектом, мы знаем, что в действительности оно — не субъект в строгом смысле субъекта, как *materia in qua*. Другое дело — эмпирически реализованное сознание: у него, действительно, есть субъект, как его носитель, независимо от того, будет ли этот субъект неделимым или коллективом. Есть в сознании, как таком, предметные единства, которые, объективируясь, воплощаются в формах конкретно-индивидуальных или конкретно-собираательных субъектов. Литературное сознание, как выражение культурного самосознания, должно иметь своего носителя, выразителя исторического самосознания, поскольку последнее тре-

бует для себя, для своего реального бытия определенных форм «письменности» в указанном смысле возможности действительного материального запечатления. Если словесное сознание вообще есть сознание, направленное, как на предмет, на себя, на субъект культуры, то литература, в смысле «письменности», должна выражать какую-то модификацию того же самосознания, где предмет и соответствующая интенция меняются не принципиально, а лишь специфически. В чем же особенности этой новой специфической модификации культурного самосознания?

У эмпириков встречается на этот вопрос ответ, который гласит, что простой количественный рост художественной словесной продукции с течением времени превышает силу памяти нашей и тем самым побуждает к такому запечатлению созданного, которое могло бы надолго оставаться, могло бы переходить из рук в руки лиц и поколений, а не только из уст в уста, и которое было бы доступно для всякого, усвоившего новую систему устойчивых знаков.

Такое рассуждение должно показаться поверхностным и малоубедительным. Однако, думается мне, — только потому, что оно — эмпирично, т. е. слепо, сделано без понимания действительного смысла констатируемого явления, без сознания его границ и горизонтов. Но по этой же причине всякие эмпирические разъяснения и дополнения не могут его сделать более глубоким или отчетливым, и, во всяком случае, не могут ему сообщить значения принципиального. Нужно принципиальными же средствами раскрыть то правильное прозрение, которое может лежать в основе эмпирического суждения и которое требует к себе особого, рефлексивного внимания, чтобы стать путеводной нитью критического анализа.

Никто не сомневается, что устойчивость письменного знака перед звуком — всецело относительна, и письменная или начертательная зрительная природа его — случайна. Дело не изменилось бы, если бы новая система знаков осталась звуковой, но более устойчивой, или стала осязаемой, или, наконец, заменилась бы и зрительно воспринимаемым материальным запечатлением, но таким, где именно зрительная видимость оставалась бы фактом безразличным и, например, непосредственно переводимым в звук, как в фонограмме. Какой бы способ придания звуку устойчивости мы ни изобрели, фактически всегда мы будем иметь дело с случайной фоно-граммой. Существенным остается только то, что на место чистой и непосредственной фонемы должна стать опосредствующая фоно-грамма. Принципиальное основание для перехода к новой системе запечатления словесного творчества должно лежать не в материальных свойствах знака, а в характере самого творчества. Способ запечатления, как культурно-социальный акт, должен найти себе осмысление в определенной цели, в задании, в мотиве. Не всякий мотив может оказаться

достаточным для принципиального оправдания интересующего нас перехода. В основе его должна лежать существенная необходимость. Простая графическая запись для памяти, сохранения, удобства, указания и т. п. не становится сама по себе литературой. С этой точки зрения она остается «случайною», — таковы, например, деловые письма, договорные акты, дарующие права грамоты и др. документы, имеющие целью гарантировать в целом и в частностях некоторый социальный акт от забвения или искажения; таковы также, например, объявления, вывески, рекламы, визитные карточки и т. д., — все, что имеет целью указание, напоминание. Все это — примеры «случайного» пользования более или менее устойчивым знаком, и никакой «необходимости» литературного бытия они в себе не заключают. Особый характер «случайности» всех этих произведений графического знака — в том, что, не будучи случайны по содержанию, так как они выражают определенный социальный акт, напоминание о нем, сохранение его, указание на него, они не имеют необходимой индивидуальной формы и не имеют закона ее или формообразующего начала, которое обуславливало бы его внешнее напечатление. По этой же причине, и обратно, раз найденная внешняя, прагматически условно-удобная, формула здесь легко превращается в штамп и шаблон, действительно внутреннею необходимостью не обусловленный. Даже в тех случаях, когда перед нами — письменный документ, составляющий «единственную возможность» общения или коммуникации, например, частное или официальное письмо лица, отдаленного расстоянием от другого, мы не видим искомой необходимости, так как, подобно другим примерам рассматриваемого типа, «необходимость» его прекращается, лишь только достигнута его прагматическая цель. Все это — не литература, а та же прагматика, и не литература, потому что — прагма.

Необходимость, о которой идет речь, есть необходимость в самой форме, которая требует к себе и к своему закону особого внимания. Когда мы нечто запечатлеваем более или менее устойчивым знаком и хотим, чтобы оно «так и осталось», в этом «так» лежит сознание некоторой закономерности акта, намерения и выполнения. Это есть необходимость самой литературной формы в противоположность не только «случайной» прагматической форме и не только также случайной импровизационной художественной, экстатической, энтузиастической или иной подобной форме, но и форме постоянной в смысле конвенционального штампа или форме закономерной в смысле всеобщности, характеризующей, как письменное, так и всякое слово (например, в смысле закономерности логических форм). Это есть признание формы всецело индивидуальной, но обнаруживающей сознание направляющего ее индивидуальное осуществление формообразующего начала. Это — не простая потребность

памяти, а намерение, руководимое подмеченною закономерностью формы, рефлексия на последнюю и стремление вновь и вновь ее реализовать, заполнять, привлекая новое содержание и новый материал. Сила внутренней необходимости в устойчивом запечатлении так велика, что конечное отношение двух систем знаков, к которым мы прибегаем, становится обратным изначальному их отношению. Мы искали написания, чтобы запечатлеть произносимое, теперь написанное завершается до произнесения, — это не за-писывание, а как бы пред-сказание, и даже по форме своей — пред-писание. В идее же предписывания всегда есть мотив требования, задания. И, действительно, литературное произведение как бы требует от нас: следи за моими формами, через них я — новое, своеобразное, отличное от всего иного, что ты знаешь и чему ты внимлешь в слове!

Вот — одна из формулировок, где интуиция проникла сквозь поверхность, в глубь вещи, увлекла с собою эмпирика и приблизила к самой сути рассматриваемой необходимости: «не может быть литературы без письма; ибо литература предполагает твердо намеченную форму (*implies fixed form*); и, хотя память может творить чудеса, чисто слуховая традиция не может гарантировать твердо намеченной формы» (*prof. Jebb*).¹

Слуховой традиции и памяти по слуху противопоставляется «письмо», т. е. традиция литературная и, след., особого рода память, входящая в состав литературного сознания, память литературная. Есть ли это преодоление памяти в смысле абстрактного определения неопределенной способности или вернее думать, что это-то и есть подлинная культурная память, как основа и условие культурного самосознания? Как своего рода активность она должна характеризоваться чертами качественными, зависящими от содержания предмета, на который она направляется. Оно, это содержание, своим постоянством сообщает литературному сознанию в целом не только его формально-необходимую устойчивость, но и специфическую по смыслу характеристику. Это — какая-то коллективная, родовая память, и притом, как со стороны своего предмета, так и со стороны субъективной, со стороны единства составляющих ее актов.

Поскольку у нас речь идет о культурном сознании, это есть культурная память и память культуры. В этих культурных качествах литературы и состоит ее универсальность, духовная универсальность. Это есть память духа о самом себе. Ни в коем случае не следует понимать здесь термин «дух» в смысле гипостазируемой трансцендентности. Если бы этот термин позволялось употреблять только в этом смысле, от него было бы лучше вовсе

¹ Цит. из кн. Н. М. Posnett. — *Comparative literature*. London, 1886, p. 13. (Book I. Ch. I. What is Literature?).

отказаться. Коренной недостаток такого метафизического словоупотребления — в том, что оно не может обойтись без объяснительных тенденций, полагающих реальность духа в его трансцендентном в себе бытии. А такое объяснение непременно заключает в себе порочный круг. В действительности дух народа определяется по его литературе, а не есть нечто, из чего можно было бы ее объяснить. Мы ищем для духа последней интерпретации, переходящей в философию культуры, а не конечного объяснения, сводящего первично данное к химерической первопричине. В нашем словоупотреблении вся реальность духа — только в его объективном, — культурно-историческом, — проявлении; вне этого, в его потенции, в его *an sich*, дух не реален, он не действует, его нет, — есть только одна чистая и абсолютная материя — лишь возможность бытия. Мы не только знаем его по его проявлениям, но и на самом деле он есть не иначе, как в своих проявлениях. Ограничивая сферу духа его культурно-историческим бытием и деянием, мы не можем выходить за пределы его действительного объективного, в истории данного, бытия. Дух начинает быть и есть только в выражении, он есть само выражение, — вот, это внешнее, материальное выражение! Диалектически: чистая материя, ничтожество, дух в потенции, — его становление, одухотворение ничтожества, — осуществление в материальном выражении, материальная реальность исторического бытия.

Литературное сознание в этом смысле есть само историческое сознание, сознание историческим родом или, что — то же, народом своего собственного культурно-исторического становления и бытия. Литературное сознание, как сознание родом себя в своем собственном слове, ближе и со стороны формальной определяется, как сознание национальное, т. е. не неопределенно этническое сознание, а именно национально-историческое, литературным словом, литературною речью преодолевающее устно-словесное многообразие этнических диалектов. Народ, не имеющий литературы, остается до-историческим, до-культурным. Обратное: почему данный народ не пишет? — Ему не о чем писать! У него нет литературы, пока ему нечего запечатлеть, пока его историческое бытие — сомнительно, эфемерно, неоправдано. Литература народа начинается вместе с его историческим бытием и культурным самосознанием. Оттого она и остается всегда отображением и выражением исторического бытия в его культурной полноте и самоопределяемости.

По предмету и содержанию литературное сознание есть сознание народом собственной народности в ее собственном историческом образовании, растущим в преодолении внешних препон и в борьбе внутренних разделений и расслоений. И какое бы многообразие ни вносилось внутрь культурно-исторического единства его расслоением и классификацией, каким бы разнообразием ни обогащались формы и содержание литературного выражения

слоев и классов народности, формально объединяющим моментом всегда остается само слово, которое до конца оказывается общую, пусть даже и единственную, стихией, в борьбе и столкновении образующихся многообразий. Национальная культура остается национальной образованностью. Последняя как такая, сознается, возводится в руководящее правило и литературно запечатлевается на память и на дальнейшее культурное образование, как выражение исторически, — т. е. в реальном осуществлении, — определяющегося самосознания, себя самого только и создающего в этом процессе культурного становления и образования, но ничего навеки незыблемого в себе не устанавливающего и ничего для себя не предопределяющего, и именно потому-то и нуждающегося в памяти того, что было и что перестало быть. Ибо и то, что перестало быть, живет в культурной памяти, как традиция, переходящая во внутренней борьбе от побежденного к победителю, ничем его не связывая, но его образуя в непрерывном единстве культурного самосознания.

Если специфицировать культурное сознание социально-исторического единства, как его интеллигентное сознание, то литературное сознание таковым и является. Если это есть сознание народностью себя самой, как народности, ее понимание того, что себя она сознает в своих собственных чертах и в собственном смысле, того, что и весь мир сознается ею через это самосознание, то можно говорить об содержании культурного сознания, как об мировоззрении, и оно-то и есть сознание литературное по своему содержанию. Объективируя себя самое и свое образование в литературе, народность тем самым создает в литературе средство для усвоения собственного духа в среде объективирующегося самосознания всего целого мировой культурной истории, — так литература народности оказывается литературою человечества. На языке национальности говорит историческое человечество. И это новый момент культурной диалектики: специфическая культура и общая преодолеваются в своем противоречии единственною общою культурою. Поскольку вообще предполагается возможность усвоения, признания и разумения народность себя самой, предполагается тем самым наличность и способность к развитию коллективного интеллекта, к которому непосредственно и обращается литература, образуя и культивируя его дальше. Образованное, интеллигентное сознание переходит в единое историческое культурное сознание. Так достигается последняя грань того осуществления, которое может быть названо культурою в широком и последнем смысле, где это понятие становится категорией, объемлющей все модификации культурного образования, т. е. философию, право, хозяйство, религию, науку, искусство.

Положение литературы в общем осуществлении культуры остается исключительным, поскольку она есть выражение общ-

ного самосознания, потому что все указанное содержание воспроизводится в этом единстве, тогда как философия, напр., есть лишь критика сознания, наука — познавательная деятельность, искусство вообще — творческое оформление уже готового живого, а подлинное создание — лишь отрешенного, и т. д. Литература, как искусство, поэзия, в силу уже указанного ограничения, также как будто ограничивается, — чем и создается особая антиномия, то выше отмеченное диалектическое противоречие внутри самой литературы, которое преодолевается только в ее конкретном целом. Из всего этого видно, что такое ограничение касается только ее необходимых форм и, следовательно, точнее определяет ее формальное место среди реальной культуры, как целого. По содержанию и смыслу ей здесь нет пределов. У нее есть только начало — *inīitium*, от которого разворачивается названное содержание, лишь только оно принимает свою первую объективную и реальную форму. Эмпирически это — важнейший момент перехода, кочующего по диалектам слова к его оседлому бытию, которое и называется теперь литературою, бытию, реально и объективно составляющему особый вид жизненного многообразия самого бытия, действительности, культурного опыта.

Это есть то многообразие, перед которым стоит литературоведение. Это — материал, из которого оно почерпает ответы на запросы познания. Первый повод к ним дается усмотрением в этом материале своеобразного предмета научной заботы. Первое поощрение к работе исходит от любовно оформливающего этот материал и творящего слово художника, а первый энтузиазм в ней зажигается заражающим вдохновением его служения и жертвы.

Декабрь 1929

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции	3
П. Х. Тороп. Процесс перевода и некоторые методологические проблемы переводоведения	10
М. М. Постников, А. Т. Фоменко. Новые методики анализа нарративно-цифрового материала древней истории	24
Ю. И. Левин. Логическая структура притчи	49
Н. И. Толстой. Из «грамматики» славянских обрядов	57
С. М. Толстая. Вариативность формальной структуры обряда (Купала и Марена)	72
А. Д. Дуличенко. Об одном нарушении древнего языкового запрета у славян: <i>телиться</i> = <i>рожать</i> (ребенка)	90
А. Архипов. О происхождении древнерусских хождений	103
Ю. М. Лотман, Б. А. Успенский. «Изгой» и «изгойничество» как социально-психологическая позиция в русской культуре преимущественно допетровского периода («Свое» и «чужое» в истории русской культуры)	110
М. Л. Гаспаров. «Поэма воздуха» Марины Цветаевой: опыт интерпретации	122
О. Г. Ревзина. Тема деревьев в поэзии М. Цветаевой	141
А. А. Митюшин. О статье Г. Шпета «Литература»	149

CONTENTS

P. Torop. Process of Translation and Some Methodological Problems of Translation Theory	10
M. Postnikov, A. Fomenko. New Methods of Analysing Ancient Historical Narrative—Numerical Material	24
J. Levin. Logical Structure of a Parable	49
N. Tolstoi. On the «Grammar» of Slavic Rites	57
S. Tolstaya. Variety in the Formal Structure of Rites (Kupala and Marena)	72
A. Dulichenko. A Deviation in an Ancient Linguistic Taboo in the Slavs: Child—Birth in Humans=Bringing Forth to the Young in Animals	90
A. Arhipov. On the Origin of Old-Russian Pilgrimages	103
Y. Lotman, B. Uspenski. Renouncer and Renunciation as Social-Psychological Status in Russian Culture Prior to Peter I («initiated» and «uninitiated» in the History of Russian Culture)	110
M. Gasparov. An Attempt to Interpret «Poem of Air» by Marina Tsvetayeva	122
O. Revzina. The Theme of Trees in M. Tsvetayeva's Poetry	141
A. Mityushin. On the Article «Literature» by G. Shpet	149

SISUKORD

P. Torop. Tõlkeprotsess ja mõned tõlketeaduse metodoloogilised probleemid	10
M. Postnikov, A. Fomenko. Vana-aja ajaloolise narratiiv-arvulise materjali analüüsi uued meetodikad	24
J. Levin. Mõistujutu loogiline struktuur	49
N. Tolstoi. Slaavi tavandite «grammatikast»	57
S. Tolstaja. Tavandite formaalse struktuuri variatiivsus (Kupala ja Marena)	72
A. Dulitšenko. Ühe iidse keelelise keelu rikkumisest slaavlastel: (lapse) sünnitamine=poegimine	90
A. Arhipov. Vana-vene (palve)rännakute päritolust	103
J. Lotman, B. Uspenski. Seisusest hälbija ja hälbimine kui sotsiaalpsühholoogiline positsioon vene kultuuris peamiselt Peeter I eelsesel perioodil («oma» ja «võõras» vene kultuuriloos)	110
M. Gasparov. Marina Tsvetajeva «Ohu poem»: interpreteerimise katse	122
O. Revzina. Puude teema M. Tsvetajeva luules	144
A. Mitjušin. G. Špeti artiklist «Kirjandus»	149

Ученые записки Тартуского государственного университета. Выпуск 576. **Типология культуры. Взаимные воздействия культур.** Труды по знаковым системам XV. На русском языке. Тартуский государственный университет. ЭССР, 202400, г. Тарту, ул. Юликооли, 18. Ответственный редактор Ю. Лотман. Корректор Н. Чикалова. Сдано в набор 03. 12. 1980. Подписано к печати 17. 07. 1981. МВ 03702. Формат 60×90/16. Бумага печатная № 1. Учетно-издательских листов 11,36. Печатных листов 10,0. Тираж 1000. Заказ № 4326. Цена 1 руб. 70 коп. Типография им. X. Хейдеманна, ЭССР, г. Тарту, ул. Юликооли, 17/19. I.
