

мы знаем о возможности исследовать т.н. «западно-средиземноморское морское койне» – лексику, с помощью которой еще в середине XX века между собой могли объясняться моряки Алжира, Туниса, Сицилии и Испании. Разумеется, при этом не возникало смешанных языков, подобных знаменитому *русск-норск*, использовавшемуся в период лова русскими и норвежскими рыбаками в районе Мурманска. Тем не менее, общность лексики в языке моряков Средиземноморья отражает историю неизбежных контактов, в рамках которых, вероятно, могут найти объяснение многие совпадения в лексике разных языков, известные как средиземноморский субстрат — теория, популярная в начале XX века о связях басков с жителями Кавказа, а позднее в трудах Губшмидта известная как «средиземноморский субстрат». Безусловно, такого рода совпадения в разных частях средиземноморья нуждаются в тщательном изучении и в отнесении к тому или иному слою контактов, происходивших между разными языками на протяжении многих тысячелетий.

По отдельным направлениям можно попытаться проследить культурные связи, относящиеся ко II тыс., например, можно заметить, что отгонное скотоводство было широко представлено в Италии классического времени, а на Балканах доживает до наших дней. Можно вспомнить дошедшие до нас мифы о похищении стад, которые Геракл гонит в Тиринф.

Н.В. Брагинская (Москва)

«МУЗАМИ КЛЯНУСЬ!»

Клятвы в литературе и авторский замысел «Жизнеописания Эзопа» (G)

Клятва – важный инструмент в организации древнего общества, которое представляется объединением не только людей, но и богов. Существующие исследования института клятв в Греции и античном мире в целом имеют исторический, антропологический и историко-юридический характер¹. Хотя источниками сведений о клятвах, особенно для древнейшего периода, служат поэмы Гомера, трагедия и вообще литература, клятвы классифицируются и изучаются с точки зрения их прагматики, а не роли в художественном произ-

¹См.: *Ziebarth E. De iurejurando in iure Graeco question. Göttingen. 1892* (он же автор статьи «Eid» в *Pauly's Realencyclopädie, Bd V, co. 2076* слл.); *Hirzel R. Der Eid. Leipzig, 1902*; *Ott L. Beiträge zur Kenntnis des griechischen Eides. Leipzig, 1896.*

ведении. При этом большая часть имеющихся работ после старых трудов (см. примеч. 1), не стремится к каким-либо обобщениям, но рассматривает какой-то юридический или исторический казус, один случай, надпись, литературный или юридический текст, клятву верности императору или клятву Гишпократа. Работа о функциях клятв у Демосфена, скорее исключение, чем правило², но и она касается не «филологии» или тем более «поэтики» клятвы, а ее прагматики, как и главная книжка этого же автора, трактующая институт клятвы и «институт» клятвoprеступления в Древней Греции³. Я не смогла найти исследований пантеонов клятв и распределения их по литературным жанрам и авторам⁴. Поэтому рассматривая систему клятв в определенном произведении и ее роль в общем замысле, я буду опираться исключительно на собственные поневоле фрагментарные наблюдения. Речь пойдет о «Жизнеописании Эзопа» (VA) в версии G, которая противопоставляется версии W.

Как известно, Музы – важнейшие действующие лица в G, и не играют никакой роли в W.⁵ Музы 27 раз упоминаются в G⁶, из них 12 случаев, это клятва Музами⁷. Вообще клянутся в VA много и разнообразно. Клятв всего 23, что не так уж и много. Скажем, в «Меморabiliaх» Ксенофонта клянутся более ста раз, но это почти исключительно стертые и десемантизированные клятвы Зевсом, которые имеет смысл переводить «ей-богу»⁸. Примерно такая же картина в «Экономике» Ксенофонта, то есть диалогическом произведении, воспроизводящем устную манеру речи⁹. И Платон, и Демосфен, и многие другие авторы, если воспроизводят устную речь, используют клятвы

² Plescia J. G. The oath and its uses in Demosthenes. Stanford Univ., 1965.

³ Plescia J. The oath and perjury in ancient Greece. Tallahassee : Florida State Univ. Pr., 1970.

⁴ Думаю, что изучение функций клятв в литературном тексте – прекрасная тема для студенческих работ.

⁵ В W Музы попали только в длинный список вещей, которые существуют благодаря языку: это не персоны, это мусические искусства, «музы» с маленькой буквы.

⁶ Б. Перри (Perry, B. E. Studies in the Text History of the Life and Fables of Aesop. Haverford, Penn.: Lancaster Press., 1936, pp. 14 ff.) почему-то называет 25 случаев.

⁷ G 8.4; 25.3; 32.22; 35.4; 47.9; 48.9; 52.4; 53.9; 60.2; 62.2; 65.5; 88.13. Г. Надь (Nagy G. The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry. Revised edition. The John Hopkins University Press. 1999 Ch. 17 n. 5) повторяет цифру Перри (25 упоминаний) без ссылок и говорит, что часто это клятвы Эзопа, что верно, но клянется ими не только Эзоп; на другие клятвы внимания не обращается вовсе.

⁸ Исключения – это 5 клятв Герой и две «богами».

⁹ На 54 клятвы Зевсом, приходится две клятвы Герой.

помногу, но это почти исключительно клятвы Зевсом (Герой, богами), плюс у Платона знаменитые Сократовы клятвы собакой¹⁰.

В поэтических текстах картина несколько иная. Насколько я могу судить при беглом просмотре клятв Греческой антологии, поэзия предпочитает клятвы «глазами возлюбленной» или «хорами сатиров», и клятвы не направлены на воспроизведение обиходной манеры, а напротив, от нее максимально отличаются. А клятвенный пантеон Аристофана смешанного характера, он отражает общезыковой узус (преобладают клятвы Зевсом), но не сводится к нему, а выполняет, кроме того, художественную задачу. Клятвы как-то характеризуют персонажей и само произведение, например, в «Лисистрате» много клятв Афродитой, в «Облаках» клянутся необыкновенными космическими сущностями, новыми богами. Тройная клятва Анапное, Хаосом и Аэром (627) пародийно подражает особо торжественной, государственной, клятве, которая тоже включала упоминание триады главных богов пантеона. Кроме того, в «Облаках» клянутся философским Туманом – Омихле (814). В «Тесмофориях» старики клянутся Посейдоном и Гераклом (26, 86), но, переодетый в женское платье, Мнесилох клянется Деметерой и Афродитой (225, 254). Дважды он выпадает из роли и, «проговариваясь», клянется Аполлоном (268 сл., 748). Потом возвращается «в роль» и вновь клянется, как все женщины, Артемидой (517, 569). В целом комический набор богов «для клятв» (Аполлон, Дионис, Деметра, Посейдон, Гея и др.) шире обиходного, о котором мы можем в какой-то мере судить по прозаическим, особенно, разговорным жанрам.

Насколько я могу судить на основании собственных наблюдений, VA по использованию клятв стоит рядом с Аристофаном. Клятвы в VA и воспроизводят обиходную речевую манеру, и в то же время напоминают клятвы «поэтического» типа, служа к тому же характеристике персонажа¹¹, наконец G имеет

¹⁰ См. об этой клятве: *Geus, Klaus*. «... beim Hund»: historische Anmerkungen zum Eid des Sokrates. *Gymnasium*, 2000 107 (2): 97-107; *Hoerber R. G.* The Socratic oath «by the dog» // *Classical Journal*, 1963 LVIII 268-269; *Hošek Radislav*. *Nugae Platonicae* // *Eos* 1991 LXXIX: 23-25.

¹¹ Речевой характеристике работорговца служит его необычная манера клясться: он клянется «тьмой» (τὴν σκότιάν σου) (или смертью) собеседника – никчемного Эзопа (15.11) и «спасением» (или жизнью и благополучием) остальных ценных рабов (17. 2). Клятву «тьмой» можно передать так: «[недурно придумано,] пропади ты пропадом!»). На использование Менандром клятв для характеристики персонажей (особенно Сострата и Сикона) обратил внимание *J. S. Feneron* (Some elements of Menander's style // *Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London*, 1974 XXI: 81-95); еще одна работа посвящена осмыслению клятв для характеристики персонажа в риторике. *Wallach B. P.* Ps.-Hermogenes and the characterizing oath // *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 1981 XXII: 257-267.

расширенный, а главное – неповторимый «клятвенный пантеон». Помимо общеупотребительных Зевса (2.4; 12.6; 79.9), Геры (23.3; 26.9) и богов вообще (9.6; 79.4), есть еще Исида (15.6), Немесиды (16.9) и 12 клятв Музами, больше, чем всех остальных вместе взятых. Это не только не отражает языковой узус, но представляет собою совершенно исключительный случай во всей греческой литературе. До VA мы не знаем ни одного текста, литературного или нет, в котором бы клялись Музами¹². Не знаем и после, в позднеантичной и византийской словесности, за исключением «Писем» Аристенета (V в. н.э.)¹³. Итак, 12 клятв Музами (8 раз с $\mu\acute{\alpha}$ и 4 с $\mu\eta$) в небольшом «Жизнеописании» против двух клятв во всем корпусе TLG, причем обе в одном письме Аристенета. Но клятвы Музами «разбавлены» еще одиннадцатью клятвами семью разными существами, и сущностями и потому это необычное явление не бросалось в глаза.

Чрезвычайно редкой является, как оказалось, клятва Исидой (причем это единственное упоминание богини за пределами сцены сна). Кроме VA, она встречается еще у Гелиодора (клянется Хариклея, 3.11.1.6)¹⁴.

Абсолютно уникальна, как оказывается, и клятва Немесидой. Больше никто, никогда Немесидой в греческой литературе не поклялся. Она, как выяснится, имеет провиденциальное, верней «проэкономическое» значение: ведь заканчивается VA воздаянием дельфийцам за смерть Эзопа.

Таким образом, клятвы используются в VA, во-первых, скорее по образцу Аристофана, нежели по образцу прозаических диалогов, а во-вторых, место самой распространенной, рядовой и преобладающей клятвы занимает редкостная и изысканная – клятва божествами поэзии. Может ли это быть случайным? И не говорит ли это нам, что надо быть внимательнее к поэтическим свойствам этой вещи? Заметим, что в W клятв всего четыре: спасением-сотерией клянется раб, богами в целом два раза и Гелиосом, что естественно, ибо это бог клятв, клянутся рабы, Эзоп и ученики Ксанфа. Двадцать три клятвы G против четырех W.

Тема Муз, которой нет в W, считалась удаленной из общего для G и W источника рукой редактора с его проаполлоновской или хотя бы не

¹² Мною были проверены на предмет «клятвенности» все $\tau\acute{\alpha}\varsigma$ Μοῦσας по TLG, как с клятвенными частицами, так и без оных, а также все случаи дательного падежа с предлогом $\epsilon\upsilon$, так как с глаголом $\delta\iota\upsilon\omicron\upsilon\mu\iota$ возможно и такое сочетание.

¹³ Aristaen. Epist. 2.5.12; 2.19.7.

¹⁴ Есть чрезвычайно странная глосса Гесихия на слово «Исида»: $\acute{\iota}\sigma\iota\varsigma$ $\epsilon\tilde{\nu}\iota\omicron\iota$ $\omicron\mu\acute{\iota}\nu\tau\epsilon\varsigma$ $\tau\eta\nu$ $\acute{\iota}\sigma\iota\nu$ $\acute{\epsilon}\xi$ $\acute{\epsilon}\tau\omicron\iota\delta\iota\omicron\upsilon\nu$ – «Некоторые, поклявшись Исидой, тотчас начинали болеть». Этим Гесихий объясняет стих Офелиона: Из за непрерывных болезней при-бег к речи (fr. 6) <διό> τὸ συνεχὲς τῶν νόσων ἐχρήσατο τῇ λέξει.

антиполлоновской направленностью. Клятвы Музами говорят против такого решения. Версия W, переписанная более прилежными писцом, нежели G, содержит вместе с тем много несообразностей более высокого порядка, на которые указал уже Перри. Так, автор W, заменив Исиду на Тихе, оставляет в тексте служителей Исиды¹⁵. Перри приводит внушительный список «упущений» автора W¹⁶. В W не только нет важной для стилистики VA эксцентричности, в том числе лингвистической, но потеряны связующие нити, из остроты вынута соль, из эпизода его пуанта, а занимательность уничтожена, потому что об исходе, которому надо быть неожиданным, сказано заранее. В логике, в стиле, в занимательности, в языке, в осмысленности, наконец, – во всем W уступает G.

¹⁵ Конечно, Тихе и Исида в римский период были отождествлены и даже существуют надписи с именем «Иситихе», что подчеркивает синкретический характер богини. В Риме изображения Исиды сочетали иконографические признаки египетской Исиды и римской Фортуны: систр, рог изобилия, иногда колесом и т.д. См.: *Tran Tam Tinh, V. Isis // Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae. Zürich, V 1990, pp 784-786 Nr. 303-318, Taf. 520-523, pp. 794 слл.; ср. Gasparro, G. S. Iside Fortuna: Fatalismo e divinità sovrane del destino nel mondo ellenistico-romano // Le Fortune (1996), pp. 301-323. Но едва ли, однако, этими религиозноведческими соображениями руководствовался автор версии W. Можно предположить, что Исида Тихе, или Иситихе, культ которой имел широкое распространение и в европейской части Римской империи (см. сравнительно свежие результаты в: *Isis en Occidente. Actes du 11-ème colloque international sur les études Isiaques, Lyon III, 16-17 Mai 2002. Éd. par Laurent Bricault. Leiden, Boston, 2004*), в источнике общем для G и W была заменена в G на Исиду, а в W на Тихе. Во втором случае дело сводится к более простому варианту: Тихе богиня случая, в том числе счастливого случая. Происшедшее с Эзопом – это везение, неожиданная удача. Тихе – узнаваемое божество литературных повествований о приключениях, богиня, которая действует в новой комедии и античных романах. Заодно автор W поставил Тихе на место и другого бога – Прометея в пригче, которую рассказывает Эзоп (гл. 94). Об эллинистической богине Тихе см. *Herzog-Hauser G. Tyche // Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung / Begonnen von G. Wissowa; hrsg. von W. Kroll, K. Mittelhaus und K. Ziegler. Stuttgart, 1948, Bd 8. A. Cols. 1643-1695; см. также Тахо-Годи А.А. Природа и случай как стилистические принципы новоаттической комедии // Вопросы классической филологии. Вып. 3-4. М., 1971, с. 217-272 и библиографию на стр. 244, прим. 24. Более новые работы учтены в диссертации *Darius Andre Arya. The Goddess Fortuna in Imperial Rome: Cult, Art, Text., B.A., M.A. Diss. The University of Texas at Austin. 2002, особенно гл. «Isis cult in Rome related to Fortuna», pp. 241 слл.***

¹⁶ *Perry, Ук. соч., pp. 11-24.*

Как же спрашивается, при такой небрежной манере, автор W догадался убрать клятвы Музами и поменять оставшиеся клятвы? Пусть ему нужно было зачем-то (зачем – вопрос отдельный) убрать Муз из сюжета, гнев Аполлона и его неблагоприятную роль. Но если он был столь внимателен к устройству текста, что заметил роль клятв в общем замысле и убрал их вместе с замыслом, то как такой ценитель литературы мог состряпать версию, с одной стороны, приглашенную с точки зрения «воспитанности языка», а с другой – в литературном отношении безмозглую? Или Музы появились именно в G, а в общем источнике G и W их не было?

Помощь пришла со стороны папирусов. Существующие папирусы от 2 до 7 века документируют фазы существования рассказа, которые не совпадают ни с G ни с W. Однако для темы соотношения Эзопа с Музами и Аполлоном они дают ясные свидетельства. Папирусы свидетельствуют о существовании версии, лишенной вражды с Аполлоном и принадлежности Эзопа Музам! А это по концепции ближе W, хотя словесное выражение и не близкое. И только уже в 7 в. Голенищевский папирус из собрания ГМИИ предполагает такое нарративное сцеление, которое характерно для G¹⁷. В месте, соответствующем гл.127, где в W говорится только о том, что дельфийцы хотели обманом погубить Эзопа, папирус согласуется с сюжетом G: их намерение связано с гневом Аполлона за то, что Эзоп не поставил его среди Муз¹⁸. А в Берлинском папирусе конца 2 века¹⁹ сохранился фрагмент, в котором Ликоро (=Ликург) приказал поставить статую Эзопа, но Музы не упоминаются. Оксиринхский папирус 3-4 века²⁰ сохранил тот фрагмент истории, где в G в уста Ксанфа вложена клятва Музами (начало 62), но в тексте папируса ее нет, хотя его дикция ближе G, а не W.²¹ Нет коварного Аполлона и в Кратком жизнеописании Эзопа в P.Оху. 1800с. Таким образом, и в этом я полностью согласна с Феррари²²: составитель W

¹⁷ P.Ross-Georg. I 18, r. 21-23.

¹⁸ Ferrari F. Introduzione // *Romanzo di Esopo*. Ed. F. Ferrari. Milano, 1997. P. 18-19.

¹⁹ P. Berol. 11628.

²⁰ P. Оху. 2083.

²¹ Там, где в G нет подобных восклицаний, в папирусе напротив есть клятвы богами, см. Ferrari, Ук. соч., р. 20, п. 20. Феррари считает, что клятва введена в текст искусственно, и это можно видеть по синтаксическому дефекту текста. Я склонна относить «простые» дефекты такого рода на счет переписчика рукописи, замечательно небрежного. Не думаю, что автор столь продуманного сочинения не владел простейшими школьными навыками синтаксически связной речи.

²² Ferrari. Ук. соч., р. 20.

не истребил упоминания об Аполлоне и Музах, W восходит к тексту, который не содержал всей этой линии изначально. Значит, версия G создана достаточно поздно автором, который обрабатывал весьма разношерстный и древний материал. Он имел какой-то свой замысел, причем связанный с Музами и коварством Аполлона. Через Муз и Аполлона надо попытаться понять авторский замысел.

Кем клянется Эзоп и кто и когда клянется Музами?

Эзоп клянется только Музами и Исидой. Клятва Музами – это его первая речь: «Ух, хорошо поспал» и, называя, то что перед ним: «мотыга», «сума», «овчина», «мешок», «бык», «осел», «овца», закричал: «Говорю, клянусь Музами! Откуда у меня способность говорить? откуда?» (8).

Клятвы Музами в VA, если ими клянется не сам Эзоп, произносятся в связи с Эзопом, в основном так выражается изумление умом и находчивостью Эзоба. Клятвы звучат из уст учеников Ксанфа (25.3; 47.9; 48.9; 52.3²³; 53.9), жены Ксанфа (32. 22), самого Ксанфа (62.2) и самосцев (88.13), которые таким образом соглашаются с советами, которые дает им Эзоп. Сам Эзоп клянется Музами тоже в подтверждение сообразительности и правоты Эзоба, то есть самого себя, так же как в первой клятве. Увидев человека, который подходит под понятие «невозмутимого», говорит себе: «Клянусь Музами, этот человек невозмутим» (60.2). На вопрос «стратега» (начальника): «Куда идешь?» Эзоп отвечает, что не знает, а когда изумленное «должностное лицо» переспрашивает: как, мол, так? то подтверждает свое незнание клятвой Музами. Тем самым Эзоп подает читателю знак, что ответ его хитроумен. Начальник велит отвести Эзоба в кутузку, и тогда Эзоп говорит: «Видишь, хозяин, я правильно тебе сказал, потому что не знал, что меня отведут в кутузку» Потрясенный (καταπλαγείς) начальник его отпустил (65.5-7). Ни один раб, кроме Эзоба, Музами не клянется.

Самая первая клятва на земле Самоса обозначает место действия: это клятва Герой на земле знаменитого культа Геры Самосской (23.3). Клятвой Герой Ксанф подкрепляет свои слова о том, что торговец разумно помес-

²³ Когда Эзоп в качестве второго блюда приносит гостям языки, дейпносифисты восклицают: «Великолпно, клянусь Музами», так как считают, что и сама трапеза исполнена символического смысла. Они хвалят пир Ксанфа, но приготовил его и «придумал» Эзоп.

тил Эзопа между двумя красавцами: так его уродство оттенит их красоту. Затем первый раз Музами клянутся ученики, что Эзоп умен, и снова клянутся Герой (26.9), что Эзоп хорошо «отбрил» их учителя. Клятва Герой не только имеет законную «прописку» на Самосе, центре прославленного древнего культа Геры Самосской, это еще и женская клятва, а Ксанф – подкаблучник и истерик. Интересно, что, придя в отчаяние, он бежит вешаться, а это «женское» самоубийство.²⁴

Кажется, что клятвы свободно чередуются – то клятва Герой, то Музами, как чередовались разные клятвы во вводной, до-Ксанфовой части: Зевс-Музы-боги-Зевс-Исида-тьма-Немесиды-спасение. Но следом идут девять клятв подряд одними только Музами. Перед десятой, последней, вклиниваются две клятвы Ксанфа.

Как клянется Ксанф, тоже предмет, заслуживающий внимания. Во-первых, только он, шантажист и вымогатель, клянется ультимативно («Клянись Музами, ничего не возьму, пока не скажешь, какой тебе, огороднику, прок от моих рассуждений...» (35.4), «Клянись богами, не выполню обещания, пока не объяснишь, как ты догадался, где найти сокровище»(79.4).

В беседе с огородником Ксанф еще воображает себя философом. Он клянется Музами, он ставит себя настолько выше огородника, что недоумевает, как его ученость может быть полезна такому низкому существу. Однако ответить на вопрос огородника он не может, а когда Эзоп заявляет, что ответить может он, то восклицает, поминая тех же Муз: «Ах, ты проклятый, всю Элладу поносишь! Я учился в Афинах, у философов, риториков, грамматиков! А ты, значит, к Музам на Геликон лазил?» (36.3-6)²⁵. Еще раз он клянется Музами, признавая, что человек, названный Эзопом «невозмутимым», действительно ведет себя по (абсурдным) правилам «невозмутимого» поведения философа. Задача Ксанфа в этом эпизоде переиграть Эзопа, клятва Музами означает его поражение и победу Эзопа (62.1).

²⁴ Добавим к этому любопытные результаты работы по клятвам в Платона. Оказывается клятва Герой не просто женская, ей клянутся, когда выражают не искреннее изумление, а поддельное, напоказ: *Calder W. M. The oath by Hera in Plato // Mélanges Édouard Delebecque. Aix-en-Provence: Univ. de Provence; Marseille : Jeanne Laffitte, 1983, pp. 33-42.*

²⁵ Сам того не зная, Ксанф противопоставляет мудрость человеческую, школьную, мудрости, которую он сам на словах считает высшей – полученную от богов. *Mutatis mutandis* этот конфликт напоминает полемику ранних христианских писателей, защищавших вдохновенное богом слово апостолов и евангелистов от высокобой критики греческих «интеллектуалов».

Только Ксанф и раб-воришка клянутся, подтверждая свои дурные намерения (Ксанф: «Клянусь Зевсом, раз ты такой хитрый и смелливый, не получишь обещанного!» 79.9; один раб говорит: «Знаю, что у тебя на уме, смоквы сожрать хочешь», а другой отвечает: «Да, клянусь Зевсом, а ты откуда знаешь?» 2.4). Клятвы Зевсом – как мы видели – совершенно десемантизированные и встречающиеся сотнями – в VA влагаются в уста только рабов и Ксанфа (второй раб, Зена: «Клянусь Зевсом, нет скота на продажу, могу продать дешевого раба» 12.6). Ксанф ко времени завершения его роли в повествовании совершенно дискредитирован, его поведение приближается к рабскому²⁶ по мере того, как трикстер Эзоп приобретает черты мудреца, советника царей и народов, и приближается к свободе. И клятвы Ксанфа это тоже показывают.

И вот еще что замечательно. Все вообще клятвы Музами сконцентрированы до того момента, когда Эзоп получает свободу от самосцев и сооружает святилище Муз. Последняя клятва Музами звучит из уст самосцев, которые одобряют Эзопа за его мудрость и дают ему свободу. Он ставит святилище и изображения Муз, и клятвам конец. Всем вообще, не только Музами!

Настойчивость клятв Музами и их исчезновение в G вызывает к тому, чтобы мы обратили на них внимание. Это не случайность, это оставленные для читателя «зарубки», которые поведут его к смыслу сочинения, составленного из материала традиции именно как из сырого материала.

Правда, есть, наверное, и еще одна клятва Эзопа, которую я не включила в общий счет. Она дана, так сказать, в косвенной позиции, не в прямой речи, а в рассказе. В конце «пьесы» Эзоп проклинает дельфийцев и призывает в свидетели своей невиновности Предводителя Муз, то есть Аполлона. Между тем это и есть клятва: когда богов призывают в свидетели, это значит, что ими клянутся. И Музы здесь в косвенной позиции, не сами по себе, а в перифрастическом именовании Аполлона. Это самые последние слова Эзопа и по тексту, и по смыслу выражения «последние слова», потому что с ними, приговоренный к смерти, он прыгнул в пропасть. Они образуют рамку с первыми его словами – клятвой Музами.

Мы видим искусное «вышивание Музами» по ткани повествования, это говорит о сознательной, направленной воле автора, который не просто

²⁶ Когда Эзоп в своей мисогинической речи живописует мечты госпожи о хорошеньком рабе, то называет воображаемого раба «белокурый» (ξανθός), что погречески почти омонимично имени ее мужа (отличие в ударении).

записывал вместе разрозненные анекдоты традиции об Эзопе, но составлял продуманную композицию, у которой было и идейное задание, тоже достаточно сложное и нетривиальное. Автор критиковал божество, религию Аполлона и предлагал взамен другие религиозные ценности, иное благочестие. Главная загадка (и разгадка) VA заключена в посвятельном даре Эзопа, но здесь я скажу только о том, к каким выводам приводит предпочтение Муз в версии G.

Зачем Музы введены в «Жизнеописание Эзопа»?

Противопоставление в G Муз Аполлону связано, как не раз отмечалось, с «критикой» традиционной олимпийской религии Аполлона и дельфийского жречества. В этом же ряду находится полемическое обращение к авторитету оракула Зевса, который велит дельфийцам искупить смерть Эзопа (142), к религии Исида, популярной в всех слоях общества и по всей ойкумене. Каким социальным слоям принадлежит такое предпочтение – низовым, верхушечным, или «средним», если истоки критики Аполлона можно видеть уже в Гомеровых гимнах?²⁷ В пантеоне VA у Эзопа два индивидуальных покровителя – Исида в начале и Зевс в конце – и множественные Музы, которые сопровождают Эзопа от обретения речи до получения свободы, к их алтарю он прибегает в последней надежде на спасение в Дельфах. Музы, по некоторым источникам, мыслятся спутницами Исиды²⁸, Исида и Зевс составляют пару не только в композиции VA: это пара Царицы Исиды и Зевса Сераписа – популярные парные боги оракулы и целители²⁹. Музы, во всяком случае в Дельфах, тоже божества прорицания и служительницы древнейшего оракула Земли-Геи³⁰. В Дельфах во времена Плутарха сохранялась память о до-Аполлоновских прорицалищах, сохранялись как

²⁷ См. о критике Аполлоновой религии, традиция которой получила свое выражение и в VA, например: *Глускина Л. М.* Эзоп и антидельфийская оппозиция в VI в. до н.э. // *Вестник древней истории*, 1954, № 4, сс. 150-158; *Kurke, L.* Aesop and the Contestation of Delphic Authority // *The Cultures within Ancient Greek Culture. Contact, Conflict, Collaboration* / Ed. Carol Dougherty and Leslie Kurke. Cambr. Univ. Press, 2003, pp. 77-93.

²⁸ *Plut. Is. et Os.* 352 B: в египетском Гермополе Исида – старшая Муза и Справедливость.

²⁹ См. *Merkelbach R.* Isis regina – Zeus Serapis. Stuttgart, Leipzig. 1995.

³⁰ *Amandy P.* La mantique Apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'Oracle. Paris, 1950, pp.201-214.

комплекс святилище Геи, рядом святилище Муз и рядом в глубине или пещере источник Кассиотида, о чьих испарениях упоминают Плутарх и Симонид³¹. Знает Плутарх и то, что первая дельфийская Сивилла была вскормлена Музами и пришла в Дельфы с Геликона³², Земля же повсеместно являлась источником мантики, посылала сны, ее оракулы были в Лебадее и Олимпии, но из Дельф Аполлон вытеснил Гею, заняв место владыки оракула³³.

G не только содержала критику Аполлоновой религии и дельфийского жречества, которая присутствует как в целом в традиции об Эзопе, так и в версии G, но и противопоставляла ей свою «религию», которой в W нет и следа. VA апеллирует к памяти о древнейшем до-Аполлоновом святилище, по отношению к которому Аполлон узурпатор, захвативший Дельфы и владеющий прорицанием благодаря покровительству Зевса. Религия VA извлечена из глубокой архаики: религия Муз, пророчиц Земли-Геи, имеет минойские корни, но актуально Гея отождествляется с Исидой. По мифу, сообщаемому Диодором Сицилийским, Аполлон (=Гор) получил оракул и искусство прорицания от своей матери Исиды, а не Геи³⁴. С другой стороны, о том, что, источник пророческого знания Аполлона – это Зевс, не только известно многовековой традиции, но и говорится непосредственно в VA (33). Лесли Керк, опираясь на устные замечания Патрисии Лараш, предлагает остроумное объяснение описательного именованя Аполлона «простатом» Муз³⁵ в притче о том, как Аполлон сначала получил от Зевса оракул, потом возгордился и был Зевсом «поставлен на место». Слово «простат» появляется в самом начале VA, и в первый раз так именуется раб-надсмотрщик над другими рабами, Зен. Слово «простат» в классическом языке имеет весьма положительные коннотации³⁶ и означает *предводитель*. Но в культовой титулатуре Аполлона оно более не встречается, тогда как в документальных папирусах эллинистического Египта и Ближнего Востока 2 в. н.э. встречается, причем как термин для администратора и надсмотрщика.

³¹ Plut. De Pyth. Orac. 402 C.

³² Plut. De Pyth. Orac. 398 C.

³³ Nilsson, Martin Persson. Geschichte der griechischen Religion von Martin P. Nilsson. München C. H. Beck. 1955 Bd I, S. 170 ff.; Dietrich, Bernard C. The Origins of Greek Religion B. C. Dietrich. Berlin de Gruyter, 1974, pp. 308-9.

³⁴ Diod. I .25.7.

³⁵ Kurke. p. 84, n. 34-38..

³⁶ Kurke. Ук. соч., p. 97-8, n. 37.

То же справедливо и для *μειζων*, только значение «начальник» засвидетельствовано в папирусах более поздних (3-4) вв.³⁷ По мысли Л. Керк, такая омонимия титулатуры Зена и Аполлона, проведена в VA, чтобы показать, что подлинный источник прорицания – Музы, их эксплуатирует «надменный надсмотрщик» Аполлон, который сам – тоже раб истинного хозяина – Зевса. Та же тема привилегированного рабства возникает и в критике Эзопом дельфийцев: они заносчивые рабы греков. Объяснение, которое Л. Керк дает перифрастическому именованию Аполлона, интересно не только само по себе, но и как свидетельство чрезвычайно продуманного построения: в читателе предполагается способность понимать тонкую словесную игру и перекличку терминов.

Представлению о народной книге, в которую «попала» популярная в низах богиня Исида, я противопоставляю представление об искусной авторской обработке легендарного материала, в которую введена религиозная концепция, объединяющая греческую архаику с эллинистическим синкретизмом.

Исида среди Муз в этом контексте и в свете той традиции, которую передает Диодор, оказывается тоже не просто божеством очень популярным в эллинистический период, в том числе среди простого народа, но божеством, которое древней и авторитетней Аполлона.

Таким образом автор делает Эзопа «архаистом», который предпочитает древнее прорицалище Геи-Исиды утратившему авторитет традиционному эллинскому Аполлону, а традицию получения Аполлоном дара прорицания от Зевса и оракула от Геи, связывает с культом парных эллинистических богов-оракулов – Исиды и Сераписа. Восходящая к VI-V вв. традиция «социальной критики» в VA была использована для сложного идеологического построения, которое возникло в среде людей образованных, если и маргинальных с точки зрения, скажем, умеренного Плутарха. Автора VA можно представить себе среди собеседников, а скорее среди оппонентов ученых-антикваров из диалога Плутарха «Почему Пифия более не прорицает в стихах». Прогуливаясь по Дельфам, собеседники выдвигают несколько гипотез, а потом подходят к месту, где было некогда святилище Муз, откуда брали воду для возлияний и омовений. Музы были помощницами в гаданиях и хранительницами источника и святилища Геи, которой по преданию принадлежало прорицалище. Музы причина тому, что оракул вещал в

³⁷ Kurke. Ук. соч., p.98, n. 38.

стихах и песнях: когда почитание Муз было оставлено, тогда исчезла и торжественность выражения пророчества. Музы в Дельфах – спутницы Геи, не Аполлона. Но Серапион у Плутарха не склонен «бунтовать», он считает, что оракул Геи потерял свое значение, а бороться с богом или отказывать ему в предвидении и главенстве не следует, нужно искать разрешения сложных вопросов и никогда не отказываться от благочестивой веры отцов, то есть веры оракулу Аполлона, какими бы ни были его вещания, прозаическими или поэтическими³⁸. «Бунтовщик» и сторонник пышных стихотворных прорицаний выводится другим собеседником Теоном в сатирическом виде: прорицание в поэтической форме обеславили шарлатаны, площадная чернь, бродяги, род шутов, которые кривляются возле святилищ Великой Матери и Сераписа (τὸ ἀγυρτικὸν καὶ ἀγοραῖον καὶ περὶ τὰ μητρῶα καὶ Σεραπεῖα βωμολοχοῦν καὶ πλανώμενον γένος)³⁹. Теон относится к новомодным культам с брезгливостью. Он называет Великую Мать-Исиду и Зевса-Сераписа, покровительство которых оказывается Эзопу. Составитель версии G «Жизнеописания» отождествляет СЕРАПИСА С ЗЕВСОМ и ИСИДУ С ГЕЕЙ и, отказываясь от веры отцов, апеллирует, как всегда в таких случаях, к вере праотцев, к до-Аполлоновой дельфийской архаике.

³⁸ Plut. De Pyth. Orac. 402 C-E.

³⁹ 407 C.

Балканские чтения 8

**В ПОИСКАХ «ЗАПАДНОГО»
НА БАЛКАНАХ**

**ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ
МАТЕРИАЛЫ**

22-24 НОЯБРЯ 2005
МОСКВА

Вяч. Вс. Иванов. К происхождению греческих и древнебалканских названий музыкальных инструментов.....	8
В. Л. Цымбурский. Эгеофракийское обозначение коня и этрусское теонимическое словосочетание SELVANZL ENIZPETLA.....	9
Н. Н. Казанский. Запад в представлениях микенского времени.....	14
Н. В. Брагинская. «Музами клянусь!».....	17
Д. М. Михеева. Смерть поэта в античной биографической традиции.....	30
Е. Г. Рабинович. Несколько замечаний о ямбе.....	34
О. Л. Левинская. От Шумера до Нанга: об одном очень древнем образе.....	38
А. И. Фалилеев. Кельты в римской Дакии: галатский фактор.....	40
О. В. Осипова. Сицилия в «Истории» Фукидида.....	45
Т. Ю. Воробьева. Греческий симпосий и раннехристианская трапеза. Некоторые параллели.....	49
И. И. Ковалева. Новогреческий «комментарий» к «гомеровскому вопросу».....	54
А. Б. Борисова. Кипрский анонимный поэт: талантливый переводчик или оригинальный мастер?.....	62
А. А. Евдокимова. Языковые формулы в византийской эпиграфике.....	66
Г. П. Клепикова. К проблеме изучения германизмов в языках балкано-карпатского ареала.....	70
Ю. А. Лопашов. Латинизм <i>roga</i> в балканских языках.....	73
А. В. Жугра, Л. Н. Каминская. К вопросу об истории латинского <i>faciēs</i> в албанском языке.....	76
М. В. Домосилецкая. Название артишока (<i>cupara scolymus</i>) на Балканах.....	82
А. Х. Гирфанова, Н. Л. Сухачев. Европа – Стамбул – Балканы (Турцизмы западноевропейского происхождения в балканских языках).....	84
А. Н. Соболев. Правила дистрибуции морфосинтаксических единиц в южноарумынском диалекте Пинда.....	88
М. Л. Кисилиер. О тюркском влиянии в румейском языке.....	90

П. Плас. К этнопоэтике формирования идентичности на славянских Балканах: стратегии отчуждения и присвоения в традиционных народных вербально-обрядовых жанрах штокавского (сербского, боснийского, хорватского) ареала.....	92
П. Христов. “Ни жив, ни мъртъв” – социалната “смърт” в българската народна култура.....	98
А. А. Плотникова. Балканская география народной культуры: восток – запад – восток (зимняя и весенняя жертва).....	107
Е. С. Узенева. Западный и восточный ареалы в терминологии сватовства южных славян.....	114
И. А. Седакова. В поисках имени: западные и псевдозападные антропонимы у болгар.....	115
Н. Михайлов. Словенская мифология: между Балканами и Центральной Европой.....	121
С. М. Толстая. «Повесть чисел» в балканском фольклоре.....	123
Ль. Раденковић. Беркман и други земни духови у веровању и предању словенских народа.....	126
К. А. Климова. Демоны места в новогреческой традиции (лексический аспект).....	136
Д. Разаускас. Об одном вероятном балтийском соответствии имени Орфея как «кубитого молнией».....	138
И. И. Воронина, А. А. Новик. Западная мода на западе Балкан в языке и культуре. Этнокультурный аспект.....	145
С. Александрова. Западноевропейские заимствования для названий одежды в болгарских говорах	153
Б. Сикимић. Латинско Косово.....	157
С. Златанович. Картина Запада в анклавe.....	162
С. А. Сиднева. Греки Калабрии.....	166
Я. Л. Забудская. Формы рецепции греческой драмы в Новой Европе....	173
В. В. Федченко. Многоязычные поэтические антологии в Константинополе XIX в.	177
Х. Шмидт. Физиогномика чужого, или Глазами европейца: путевые заметки Алеко Константинова «До Чикаго и назад».....	181
D. Burkhart. Стјанскis Poetik der „Correspondances“ in Dnevnik o Čarnojeviću.....	186
R. Hansen-Kokoruš. Die Darstellung des Eigenen und des Westlichen/Anderen im Roman <i>Sahib</i> von Nenad Veličković.....	190

Ф. Н. Деинятин. О некоторых аспектах повествовательной структуры повести М.Элиаде «На улице Мынтулясы» (к теме «Элиаде и повествовательное искусство XX века»).....	199
Т. Н. Свешникова. Облик Парижа в мемуарной прозе Мирчи Элиаде...	207
А. Романова. «Дневник» Мирчи Элиаде: в поисках жанра.....	211
С. Б. Ильинская. Из России в Грецию через Францию. Один из маршрутов русской литературы XX века.....	216
Е. А. Сартори. О католицизме и греческой литературе XX века.....	218
Т. В. Цивьян. Путешествие Одиссея из Греции в Грецию через Запад («Итака» Кавафиса: к теме интертекста).....	223
И. И. Ковалева. Сеферис – переводчик Данте: соперник Кавафиса?.....	227
А. А. Новохатько. Георгос Сеферис и <i>miglior fabbro</i> : диалог с Данте....	232
А. Н. Бондарь. М. Сахтурис и Г. Тракль – некоторые аспекты сопоставления.....	238
В. В. Потапов. «Бунт подростков» в романе Дж. Д. Сэлинджера «Над пропастью во ржи» и в ранних повестях М. Кумандареаса.....	242
Ф. А. Елоева. Империя Орхана Памука. Запад и Восток.....	243
Л. И. Акимова. Аркадия Пуссена	246
И. В. Тресорукова. Греческий театр теней: к вопросу о диахронии.....	252
Н. В. Злыднева. Европа на Балканах в живописи «а ла франга».....	261
Б. Иванова, С. Лозанова. «Западное» в пластической системе новой болгарской живописи (1840-1940 гг.).....	264
Я. Каррас. Преподавание истории на Балканах. Интерпретация прошлого	269