

НОУ ВПО «Омский юридический институт»

А. В. Карабыков

**МЕТАФИЗИКА ЯЗЫКА
В КУЛЬТУРАХ ДРЕВНОСТИ**

Египет • Израиль • Рим

ББК 81
К 21

Научный редактор

доктор филологических наук, профессор Л. О. Бутакова

Рецензенты:

Б. И. Осипов – доктор филологических наук, профессор;

Г. Г. Бабалова – доктор филологических наук, доцент

А. В. Карабыков. Метафизика языка в культурах древности. Египет. Израиль. Рим : монография. – Омск : Омский юридический институт, 2011. – 200 с.

ISBN 978-5-98065-094-0

Предлагаемая монография имеет целью внести первый «вклад» в создание сравнительно-исторической метафизики языка и связанной с нею истории перформативности. По мысли автора, названные термины указывают на специфическую область междисциплинарных исследований, в которой должны пересекаться «интересы» лингвистики, семиотики, культурологии, исторической антропологии, философии и других отраслей гуманитарного знания. Соответственным образом определён круг тех, кому адресована эта книга.

ISBN 978-5-98065-094-0

© Омский юридический институт, 2011

*Предвзгляд! Он обломок
Давней правды. Храм упал;
А руин его потомок
Языка не разгадал.*

Е. А. Баратынский

ПРЕДИСЛОВИЕ

В основу работы, предлагаемой вниманию читателей, положены три очерка, каждый из которых посвящён одной из культур, указанных в заглавии. То, что связывает их воедино, – это общий предмет анализа. Раздумывая над его определением, мы не нашли более ёмкой формулировки, чем метафизика языка. Избранное понятие слишком туманно, чтобы оставить его без комментария. Если исходить из классического понимания метафизики как «науки о сверхчувственных принципах и началах бытия»¹, то это понятие будет указывать на комплекс знаний и представлений, касающихся умопостигаемой сущности и бытийных оснований языка. При этом мы умышленно избегаем говорить о «науке», так как это означало бы объяснять неизвестное посредством неизвестного. Кроме того – и это главное, – в интересующих нас культурах науки попросту не существовало, если понимать её в привычном современном смысле. Зачатки научного подхода к осмыслению языка мы увидим только в древнеримской культуре в период её зрелости. В отношении же древнейших ближневосточных культур, исследуемых в этой книге, необходимо признать, что свойственное им лингвистическое знание бытовало не в научной, а главным образом в мифологической форме. До известной степени это относится и к культуре Рима.

И здесь мы должны уточнить понятие мифа. Оно имеет, как минимум, двойной смысл. С одной стороны, миф представляет собой «общее, простейшее, до-рефлективное, интуитивное взаимоотношение с вещами», то есть в нашем случае с языком². Он подобен неосознаваемым линзам, сквозь которые люди воспринимают и истолковывают окружающую их действительность. Обретаемое с помощью них видение отчасти индивидуально, но в значительной мере и общо у представителей одной и той же культуры, поскольку несёт на себе «густой слой интуиций данной эпохи»³. Дело в том, что, по верному замечанию Ж. Дюби, «поведение и действия людей не обусловлены непосредственно действительностью, они обусловлены её образами, которые составили себе люди и

¹ *Доброхотов А. Л.* Метафизика // Философский энциклопедический словарь. М., 1989. С. 356.

² *Лосев А. Ф.* Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 70.

³ Там же. С. 129.

которые управляют их действиями»¹. В этом смысле миф вечен как таковой, а мифичность как атрибут нашего сознания – неизбежна. «Мифологическое мышление может отбросить свои прежние устаревшие формы, может адаптироваться к новым социальным условиям, к новым культурным поветриям. Но оно не может исчезнуть окончательно», – пишет М. Элиаде². От себя добавим: если понимать это мышление в указанном выше плане, нужно признать, что оно и не думает исчезать.

С другой стороны, миф – это рассказ, в котором был некогда зафиксирован опыт указанного выше взаимоотношения с вещами. Для тех, кто слушал или воспроизводил его «внутри» породившей его культуры и чьё сознание было пронизано соответствующей мифичностью, этот рассказ был полностью истинен. Его ритуальное произнесение вновь развёртывало перед слушателями цепь описываемых в нём священных событий. Естественно, что это ощущение реальности выветривалось из мифа, когда, сохранённый временем, он продолжал свой путь в среде, ментально инородной ему³. Понимаемый как рассказ, и в особенности как иносказание, миф может скрывать в себе элементы метафизики. Как известно, метафизика и развилась на основе мифологии под воздействием рациональной критики, направленной на дискредитацию мифов.

Таким образом, применительно к большей части материала, использованного в данной работе, мы можем констатировать то, что преобладающим объектом нашего анализа послужила, если можно так выразиться, мифология языка. В то время как метафизика языка стала скорее предметом исследования, который нам предстояло выделить и, насколько это возможно, концептуально представить. Мы рассматривали не столько идеи и понятия, сколько символически «нагруженные» образы, запечатлённые в обрядах, ритуалах и иных дискурсивных практиках, а также в памятниках письменности: от поэзии до уголовных законов. Нас интересовал миф в его обоих планах. В одном из них он обещал показать нам то, как использовался и опытно переживался язык в процессе коммуникативной деятельности, обусловленной мифом; в другом – рассказать через посредство отразивших его текстов, как осмысливался язык в культурах древности. И только говоря о Риме на рубеже двух эр, мы имели дело не с одной мифологией, но также непосредственно с метафизикой и теорией языка, разработавшимися ведущими школами эллинизма. То была эпоха умирания мифоло-

¹ Цит. по: Экле О. Г. Действительность и знание: очерки социальной истории Средневековья. М., 2007. С. 12.

² Элиаде М. Аспекты мифа. М., 2000. С. 166.

³ См.: Стеблин-Каменский М. И. Миф. Л., 1976. С. 5.

гии, которое мы понимаем в том смысле, что рассказы, её образующие, более не воспринимались как достоверные и потому способные регулировать жизнь в текущей ситуации. Их содержание более не соответствовало актуальному опыту интуитивного взаимодействия с вещами, который требовал для себя иных форм выражения, сопряжённых с рациональностью нового типа.

Все три очерка строятся примерно по одному и тому же плану, причиной чего, помимо тождественности предмета, является объёмлющее их единство метода. В каждом из них мы шли путём дедукции, начиная анализ с таких глобальных вещей, как ментальность, понимаемая в качестве способов и содержания мышления, отличающих данную культуру¹, а также порождённая ею картина мира. Идя далее, мы рассматривали в их свете представления о природе языка, включая отношение к имени и именованию; характерные способы использования языка и нормы речевого поведения, присущие интересующим нас культурам.

При этом особое внимание уделялось подсистеме речевых жанров, относимых нами к числу сакральных перформативов. Поясняя это понятие, укажем, что термин «перформатив» использовался нами в его классическом определении. В согласии с этой дефиницией, он означает «высказывание, эквивалентное действию, поступку», которое «входит в контекст жизненных событий, создавая социальную... или межличностную ситуацию, влекущую за собой определённые последствия» в реальности². Соответственно, сакральными мы называем перформативы, создающие такие ситуации, одним из участников которых являются незримые, духовные существа: Бог или языческие «боги». И поскольку архаическое сознание не знало строго разделения реальности на социокультурную сферу и вещный мир природы, в его понимании последствия этих коммуникативных событий могли выходить за пределы социальной сферы, влияя на бытие в его целом.

Что касается мотивов, обусловивших наше исследовательское приращение к названным формам речи, то здесь мы должны заметить, что сравнительно-историческая метафизика языка, основы которой мы стремились заложить в этой работе, предполагает создание своего рода истории перформативности. Ибо вопрос о том, что такое язык, в любой культуре зависит от первичного вопроса: Что такое внеязыковая реальность? Понимание природы языка всегда вписано в картину онтологи-

¹ См.: *История ментальностей, историческая антропология. Зарубежные исследования в обзорах и рефератах.* М., 1996.

² *Арутюнова Н. Д. Перформативы // Языкознание: Большой энциклопедический словарь.* М., 1998. С. 372.

ческих воззрений, отличающих данную культуру, и потому не может быть достигнуто в отрыве от неё. И история перформативности, замысленная нами, своей центральной задачей должна иметь разработку проблемы бытийных границ между речью и действительностью, а также возможностей их преодоления, предлагаемых или отвергаемых разными культурами.

При этом укажем, что перформативность представляет собой такой аспект речевой природы, который, во-первых, вообще трудно фиксируется в теории и, во-вторых, по-разному обнаруживает себя в коммуникативных реальностях разных культур. Поэтому мы считаем, что для того чтобы исследовать этот феномен наилучшим образом, необходимо обращаться прежде всего к его наиболее непосредственным формам – перформативам. В соответствии с традицией, сложившейся в лингвистической прагматике, этим термином принято именовать определённую разновидность речевых актов. В их известной классификации, созданной Дж. Сёрлем, описываемая разновидность носит название декларативов (*declaratives*) (напр.: «*Объявляю собрание открытым!*»). Очень близкими к ним в плане выражения перформативности являются, на наш взгляд, такие типы актов, как комиссивы (*comissives*) (напр.: «*Обещаю вернуться к пяти часам*») и императивы (*imperatives*) (напр.: «*Вернись пораньше!*»)¹. Когда перформативные акты являются основообразующими для некоего цельнооформленного комплекса простейших коммуникативных действий, который вслед за Бахтиным принято называть сложным, или вторичным речевым жанром, – тогда, на наш взгляд, можно говорить о перформативном жанре. Именно этим понятием мы оперировали главным образом, так как речевые жанры являют собой те устойчивые модели, которые познаются непосредственно в коммуникации². Люди строят по ним высказывания в разнообразных, устойчивых же ситуациях общения или, что то же самое, создают с их помощью коммуникативные события, входящие в их жизненный мир.

Иными словами, жанры суть то, мимо чего никак не может пройти исследователь, ставящий перед собой двустороннюю задачу: с одной стороны, понять определённую культуру через изучение свойственной ей коммуникативной действительности, а с другой – осмыслить эту действительность в свете своих знаний о сформировавшей её культуре. В свою очередь, речевые акты, как правило, являются «продук-

¹ См.: *Серль Дж. Р.* Классификация иллокутивных актов // *Зарубежная лингвистика* II. М., 1999. С. 229–253.

² См.: *Бахтин М. М.* Собрание сочинений. Т. 5. Работы 1940–1960 гг. М., 1996. С. 165, 180.

том» прагматического анализа жанров – вторичными по отношению к ним единицами речи. Таким образом, именно в жанрах, а не в отдельных актах (которые, если верить современной прагматике, универсальны и немногочисленны) с максимальной полнотой проявляется культурное своеобразие эпох и народов – своеобразие, охватывающее характер употребления языка, переживания и осмысления его природы¹. Обосновывая этот тезис, мы приходим к выводу, что если построение сравнительно-исторической метафизика языка предполагает создание истории перформативности, то эта история не может быть создана без своего рода археологии перформативных жанров.

Уникальность того или иного жанра, принадлежащего определённой культуре, может быть выявлена только в сопоставлении с другими речевыми формами, характерными для неё. Поэтому основным требованием, предъявляемым к названной археологии, должно быть требование системности. В этом исследовании, сверхзадача которого – обосновать возможность и наметить путь к сравнительному изучению культур и присущих им онтологий через анализ обусловленных ими «коммуникативных миров» и обратно: к изучению этих «миров» – через анализ стоящих за ними культур и онтологий, – здесь мы не могли претендовать на исчерпывающее рассмотрение даже одного типа жанровых подсистем, объединяющего все перформативные формы. Мы ограничились системным анализом сакральных перформативов, наиболее влиятельных и явных в каждой из рассматриваемых культур.

Дело в том, что религия, всегда прорастающая из мифологической почвы, представляет собой стержень, остов любой традиционной культуры. На это указывает этимология данного слова: одно из значений латинского *cultura* связано с почитанием, поклонением богам (ср. русское «культ»). Все культуры, о которых пойдёт речь в этой работе, были или сакральными – магиико-религиозными (Египет) или религиозно-магическими (Израиль) – в своём существовании или имели в себе значительный религиозный компонент (Рим). Естественно, что создаваемые ими дискурсивные формации имели во многом соответствующий характер. Отсюда следует, что наиболее значимые в этих культурах перформативы были сакральными. Данное обстоятельство делает эти высказывания, возможно, наиболее «осезаемым» предметом для учёного, обречённого проникать в архаические культуры через оставленные ими памятники письменности.

¹ См.: Дементьев В. В. Аспекты проблемы «жанр» и «культура» // Жанры речи : сб. науч. ст. Саратов, 2007. Вып. 5. С. 12.

Добавим к приведённым соображениям, что религия – это сугубо коммуникативный феномен. Образую и предписывая формы отношений с горним миром, она существенным образом обуславливает характер взаимоотношений людей в земной плоскости. И наоборот: заимствуя речевые формы из дольнего мира, она адаптирует их для общения с вышними силами. Благодаря этому сакральные жанры неизменно входят в самое средоточие речевой действительности, как она запечатлена в литературных свидетельствах всех культур, предшествовавших новоевропейской эпохе. И кажется странным недоразумением, что религиоведы и культурологи до сих пор по преимуществу игнорируют возможность изучения религии через посредство свойственных ей форм и способов коммуникации с «небом». Ведь перед ними открыта многообещающая перспектива.

Обосновав ценность анализа перформативных жанров, поспешим подчеркнуть, что сущность перформативности, взятую в её историческом развитии, нельзя вполне понять лишь индуктивным образом. Своеобразие этой задачи требует от исследователя идти к её решению одновременно дедуктивным путём. Поскольку мы имеем дело со специфическим свойством языковой природы, реализующимся в особом способе употребления языка, то несомненно, что понимание перформативности находится в непосредственной зависимости от восприятия этой природы в целом. Люди по-разному используют, переживают и осмысливают язык в разных культурах – пусть этот тезис звучит сейчас ещё несколько априорно, мы верим, в дальнейшем его истинность откроется перед читателем во всей своей неожиданности. И потому, попытавшись ограничиться общей дефиницией перформативности как свойства речи, обеспечивающего возможность совершать определенные действия при помощи слов, мы сразу оказываемся перед рядом вопросов: Какие действия могут совершаться посредством речи?; От чего зависит их диапазон и характер в каждой культуре?; Почему этот диапазон и характер могут меняться в ней со временем?

Если первый вопрос призвана разрешить археология перформативных жанров, то приблизиться к ответу на два последних можно только путём дедукции. Для этого, в первую очередь, нужно рассмотреть то, как понимается в данной культуре природа языка. И поскольку осмысление этой природы всегда происходит в связи с употреблением языка, становится очевидным, что оба подхода к исследованию перформативности диалектически дополняют друг друга. Анализируя жанровую систему и способы использования языка (эти вещи связаны отношением взаимной обусловленности), мы уясняем, как понимается языковая природа в дан-

ной культуре. И обратно: изучая представления о сущности языка, сложившиеся в культуре, мы глубже постигаем характер его использования в ней, запечатленный, среди прочего, в перформативных жанрах.

Итак, предлагаемая работа замышлялась нами как введение в сравнительно-историческую метафизику языка, закладывающее первый камень в фундамент более тщательного и углубленного исследования очерченного в ней круга проблем. И вместе с тем – или, точнее, по этой самой причине – она должна была стать своеобразным введением в историю перформативности. Берясь за этот труд, мы входили в область, до сих пор почти закрытую для теоретической мысли. И потому основной задачей, которую мы ставили перед собой, являлась подготовка почвы для дальнейшего продвижения в открываемой нами сфере.

ЕГИПЕТ: ОБРАЗ ЯЗЫКА СКВОЗЬ «МАГИЧЕСКИЙ КРИСТАЛЛ»

Контуры картины мира

В истории человечества трудно найти другой народ, чья картина мира являла бы собой столь же разноречивую палитру магики-религиозных представлений, как мировоззрение древних египтян. Пожалуй, нигде сильнее, чем в египетском мировидении, не выразилась черта, свойственная всем языческим культурам: войдя однажды в духовную историю Египта, ни одна идея или представление не исчезали из неё бесследно. Если учесть колоссальную протяжённость этой истории – около трёх тысячелетий, – можно вообразить, насколько сложным и рационально не упорядочиваемым был духовный опыт, накопленный египетской культурой. И прежде чем приступить к его анализу, поспешим заметить, что мы не ставим своей задачей всестороннее описание этого опыта. Главным образом, нас будут интересовать только те аспекты мировоззрения древнего Египта, которые помогут нам прояснить образ переживания, осмысления и использования языка в рассматриваемой культуре.

1.1. В Египте верили, что их цивилизация имеет божественное происхождение. По убеждению этого народа, она была создана вместе с космосом и природой богом-демиургом. С эгоцентризмом, свойственным архаическому сознанию в целом, египтяне полагали, что, по большому счёту, вся вселенная состоит из высшего Египта богов и их дольней страны. В их представлении земля напоминала «плоское блюдо со сморщенным ободком. Внутренним дном этого блюда была плоская аллювиальная равнина Египта, а сморщенным ободком – цепь горных стран – чужих земель»¹. Так, согласно одной из древнейших космогонических теорий, изложенной в Мемфисском теологическом трактате и мемфисских гимнах XVIII

¹ Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. СПб., 2001. С. 60.

династии, божественный творец не только родил богов и создал мир, но также основал города, разделил Египет на номы, учредил религиозные культы¹. Важно отметить, что это воззрение было достоянием не отдельной местной традиции, но всей древнеегипетской культуры. Об этом свидетельствуют литературные памятники, созданные в других её центрах.

Имея общим истоком созидательный акт демиурга, природа, сфера культуры и ойкумена богов были имманентны и единосущны друг с другом. Они представляли собой, хотя и разные, но взаимно пересекающиеся планы одной действительности, между которыми не существовало отчётливых границ. Иллюстрацией этих онтологических утверждений может послужить религиозный культ египтян. Мы видим, что, живя на небе, их боги одновременно обитали в земных храмах, где принимали рукотворные обличья идолов и параллельно почитались в образах священных животных (тельцов, кошек, соколов и т.д.) и насекомых.

Как учили египетские мифы, земля знала блаженную эпоху, когда в согласии и мире с людьми на ней сосуществовали боги, пребывая в своём первозданном виде. Но затем произошло непоправимое. Когда верховный бог Ра состарился и одряхлел, люди возжелали узурпировать власть и замыслили мятеж. Их бунт не удался. Пощадив человеческий род, боги сохранили ему жизнь, а сами удалились на небо. Своим представителем на земле они оставили Хора, сына царствующего в загробном мире Осириса. Правя земным Египтом, он стал прародителем первой династии фараонов. И этот легендарный факт служил историческим обоснованием идеи о божественной природе царской власти и её носителей².

Фараон, считавшийся единосущным сыном бога-солнца, обладал общими с ним свойствами, главными из которых были бесконечная творческая сила и способность к жизненному обновлению. Его уход из мира символически уподоблялся закату Солнца. Он умирал для того, чтобы, слившись с небесным отцом, вновь воссиять над горизонтом и уже с небесных высот заботиться об оставленной стране.

Стоя во главе государства, земной владыка исполнял поистине божественные функции. Его всеобъемлющая деятельность имела не только политические, но также космогонические аспекты, между которыми египтяне не проводили принципиального различия. Прежде всего фараон был обязан поддерживать мир в состоянии гармонии (маат). Чтобы не дать ему повергнуться в хаос, царь должен был совершать установленные традицией ритуалы. Его политическая активность мыслились как

¹ См.: *Матье М. Э.* Древнеегипетские мифы. М. – Л., 1959. С. 84.

² См.: *Солкин В. В.* Египет: вселенная фараонов. М., 2001. С. 23.

часть этой глобальной деятельности. К примеру, весной, незадолго до подъема воды в Ниле, он бросал в реку ритуальный свиток с приказом начать разлив¹. Кроме того, в обязанности властителя входило совершение жертвенных приношений богам и усопшим. До начала Среднего царства (XX в. до н. э.) никто, кроме него, не мог приносить жертвы от своего имени. Жрецы, состоявшие в штате египетских храмов, выступали в роли символических заместителей фараона. Он один, в силу своей наследственной божественности, был полноправным посредником между земным и небесным миром². Таким образом, от усилий царя зависела не только судьба государства, а, значит, и мира, вверенных ему божественным отцом, но также посмертная участь его подданных и благополучие самих небожителей – подданных верховного Солнца.

1.2. Во всём подобный отцу-демиургу, фараон обладал силой творящего голоса. Его приказания, называвшиеся по-египетски «произнесением слов» (уджу меду), по своей созидательной мощи были эквиваленты актам творения мироздания³. Им подчинялись и люди, и боги, и одухотворяемые египтянами природные стихии. В отличие от простых смертных, правитель Египта считался наделенным в абсолютной мере свойством, которое в этой культуре обозначалось с помощью сложного понятия «маа кхеру». Толкуемое в переводе как «правогласие», «праведный голосом», «творческий голос», его значение имело этико-религиозный и магический компоненты. В этическом плане это понятие относилось к тому, чья речь, во-первых, адекватна действительности (истинна) и, во-вторых, произносится по всем правилам ритуала (уместна и правильна)⁴. Чем в большей степени речь обладает этими качествами, тем она действенной, т.е. магической. В этом состоит связь названных сторон «правогласия».

Кроме фараона, рассматриваемое свойство было устойчивым атрибутом некоторых божеств – прежде всего Тот и Исида, слывших главными знатоками магии. Со времени Среднего царства, когда всякий умерший стал отождествляться с земным царём и загробным владыкой Осирисом, в Египте распространилось убеждение, что все люди могут стяжать полноту «правогласия» после смерти. В отношении усопших это понятие имело другие ещё семантические грани, о которых будет сказано ниже. Что касается «творческого голоса» фараона, вот в каких словах выражена суть этого свойства в надписи, посвященной Рамсе-

¹ См.: *Матье М. Э.* Древнеегипетские мифы. С. 58.

² См.: *Стучевский И. А.* Рамсес II и Херихор. М., 1984. С. 90.

³ См.: *Морэ А.* Нил и египетская цивилизация. М., 2007. С. 386.

⁴ Там же. С. 199.

су II: «Ху (божественная воля) – в твоих устах, Сиа (разум) – в твоём сердце; язык твой – святилище Маат (богини справедливости – А. К.). Бог восседает на твоих губах; твои слова исполняются каждый день, ибо сердце твоё уподоблено сердцу Птаха, покровителя ремёсел»¹.

Птах, «восседающий на губах» царя, не случайно назван здесь патроном ремесленников. Согласно влиятельной мемфисской доктрине, именно этот бог считался первопричиной всего сущего. И сердце земного властителя уподоблено сердцу творца, потому что именно этот орган демиурга вместе с его устами играл главную роль в процессе творения. Мы читаем в Мемфисском трактате, что сначала Птах задумал мир в своём сердце, которое мыслилось на Востоке средоточием жизненных сил, мудрости, знания. Ментальный прообраз мира представлял собой совокупность потенций всех вещей, имеющих воплотиться посредством божественного слова. На наш взгляд, его хорошо поясняет шумерское понятие «ме», интерпретируемое исследователями как «потенция, идеальная модель вещи и качества»². По словам В. В. Емельянова, «ме» «выражает стремление вещи обрести жизненную силу и внешнее проявление. Всё, что есть в мире, может осуществляться только через наличие своих ме»³. Вавилоняне, родственные египтянам народ, позднее определяли это понятие как «явление», «слово», «потенция»⁴.

На следующем этапе творения Птах произнёс вслух «всё задуманное сердцем»⁵. Вне всяких сомнений, в данном месте мифа имеется в виду оглашение имён создаваемых вещей, что указывает на словесную (хотя бы отчасти) природу мысленного прообраза мира. Другой мифологический текст подтверждает справедливость этой идеи. От лица божественного творца в нём повествуется о начальном моменте генезиса, заключавшемся в самовоплощении демиурга: «Я произнёс устами моими имя своё как слово власти (т.е. как заклятие (хекау) – А. К.) и тотчас же я появился на свет в облики бога Хепри и вещей сущих... Я творил силой заклинаний сердца моего»⁶.

Отметим в этой связи, что в мемфисской космогонии обретение тела создателем связано с творением прочих богов, которые становятся необходимыми деталями творческого «механизма». Названные «зубами и губами» Птаха, эти боги также обеспечивали работу каналов восприятия:

¹ Там же. С. 401.

² Емельянов В. В. Ритуал в Древней Месопотамии. СПб., 2003. С. 34.

³ Там же. С. 34–35.

⁴ Там же.

⁵ Матье М. Э. Древнеегипетские мифы. С. 84.

⁶ Бадж Э. Легенды о египетских богах. М., 1997. С. 83.

«зрения, слуха ушей, дыхания носа, чтобы они осведомляли сердце»¹. А по иной, гелиопольской, доктрине в её позднейшей версии, возникшей под влиянием Мемфиса, демиург Атум создавал вселенную с помощью подсобных божеств: разума (Сиа), созидательного слова (Ху) и магии (Хека), – выступавших в роли инструментов творения². Выше, на примере записи Рамсесу II, мы убедились, что вместе с верховным богом-творцом силу этих божеств разделял его сын – правящий фараон.

Анализ древнеегипетской космогонии – по преимуществу в её мемфисском варианте – приводит на ум аналогию между процессом возникновения мира и структурой коммуникации в этой культуре. И то и другое происходит в строго вертикальном порядке. Как создатель вселенной определяет облик и судьбу мира своими «словами власти», опираясь в его творении на призванных к жизни помощников, так царь Египта, покорный во всём отцу-солнцу, управляет земной страной своими приказами, используя чиновничий аппарат. «Ты подобен Рэ (верховному богу – А.К.) во всём том, что ты совершил. Чего бы ни возжелало сердце твоё, входит [в жизнь, становится реальностью], – льстили владыке придворные. – Мы [даже и] не слышим, и очи наши не видят, тем не менее всё решительно осуществляется»³. И потому нет ничего удивительного, что важнейшей древнеегипетской добродетелью считались покорность и послушание. Каким в отношении небесного бога был его сын – фараон, такими же в отношении него должны были являться государственные служащие⁴, а по отношению к ним – остальной народ, рабочее сословие в котором имело название «послушные призыву».

1.3. Описанная картина генезиса и устройства вселенной проливает свет на специфику онтологических воззрений в древнем Египте. С точки зрения египтян, присущей мифопоэтическому мышлению в целом, бытие не знало безусловного разделения на субъектную и объектную сферы, на сознание и внеположную ему действительность. Космос, вне которого для них ничего не существовало, мыслился в этой культуре одноприродным. Каждый его элемент подчинялся одним и тем же

¹ Матье М. Э. Древнеегипетские мифы. С. 84.

² См.: *Культура Древнего Египта*. М., 1975. С. 192.

³ Цит. по: Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. С. 100.

⁴ Ср.: «Немногоречивый... слушающий речь царя и судебной палаты», – вот одно из ключевых качеств, которыми был обязан обладать кандидат в судьи (*Антология мировой правовой мысли*. В 5 т. Т I. Античный мир и восточные цивилизации. М., 1999. С. 35).

универсальным законам. К примеру, боги старели и умирали в нём так же, как разрушались от времени горы и высыхали озёра.

Древние чувствовали и знали, что мир пронизан единым эфиром, исполненным магических энергий¹. Представление об этом встречается у многих архаических народов и имеет крайне неопределённый характер. Именуемое в разных культурах эфиром, маной, орендой, брахманом и т.д., оно указывает одновременно на особую среду, субстанцию, качество предметов, их силу и действие. Чтобы лучше понять суть обсуждаемого феномена, воспользуемся иллюстрацией, приведенной М. Моссом. По словам французского исследователя, в Меланезии считались отравленными стрелы, над которыми было произнесено заклинание². Данный акт наделял их новым качеством, которое меланезийцы называли маной. При этом мана обладала для них особого рода вещественностью. Ведь если, скажем, округлость не существует отдельно от мяча или другого сходного по форме предмета, то мана может иметь самостоятельное бытие. В итоговом определении, предложенном М. Моссом, это явление связывается с «идеей чистой результативности». Оно представляет собой материально-локализуемую и в то же время духовную субстанцию. Мана «воздействует на расстоянии, но и непосредственно, через контакт; она мобильна и зыбка и при этом не движется; она безлична и при этом воплощается в персонифицированные формы; она прерывиста и при этом целостна»³. Исключительно важным для нас является в этом представлении то, что рассматриваемый феномен всегда сопрягался древними с сущностью речи, «давая обоснование...созидательной силы слов»⁴.

Описываемое воззрение не было чуждым и древнеегипетскому миропониманию. В зависимости от аспекта, выходившего на передний план в том или ином контексте, это явление выражалось египтянами посредством нескольких понятий. Вероятно, центральным из них служило «са», толкуемое как «дыхание жизни», «жизненная сила», наполняющая собой вселенную. Источником этой силы считался верховный бог – создатель и главный хранитель мира, своей заботой о нём продлевающий акт творения.

Ты превращаешься в воздух,
Чтобы поднести его к ноздрям человека, –

¹ См.: *Фрэзер Д. Д.* Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М., 1983. С. 20.

² См.: *Мосс М.* Социальные функции священного. СПб., 2000. С. 197.

³ Там же. С. 203–204.

⁴ Там же. С. 204.

поётся о нём в одном из фиванских гимнов Нового царства (XIV–XI вв. до н.э.)¹. «Вдыхая дыхание жизни во все носы», демиург оживотворяет все созданные им существа. Египтяне так и представляли себе жизненный процесс – в виде неуловимого флюида, дуновения, распространяющегося по земле. И потому главным атрибутом жизни для них был для них орган, вбирающий воздух. Так, в «Текстах пирамид» об усопшем фараоне говорится, что он «нос, который дышит» (538d)².

Есть основания предполагать, что «са» было той первой универсальной субстанцией, что сотворил бог-создатель в качестве среды и исходного материала для последующих вещей. Ведь, согласно мемфисскому учению, всякий предмет был введён в бытие посредством оглашения его имени. А что есть имя как не особая, персонифицирующая, магически создающая вещь или личность модификация воздуха? Следовательно, для того, чтобы названия предметов могли быть произнесены вслух, требовалась некая первичная среда и материя, «заряженные» творческими потенциями. В доказательство правильности этого взгляда обратимся к другим космогоническим учениям Египта. Во многих из них появление воздуха истолковывается как физиологическое порождение организма творца. «Я Шу (бог воздуха – А.К.), сын Атума. Он родил меня в носу своём, [и] я вышел из ноздри его», – читаем в «Текстах саркофагов»³. Так же и в гелиопольской доктрине первыми божествами, сотворёнными демиургом, признаются Шу и Нут, олицетворяющая водную стихию⁴.

В согласии с общеархаическим представлением о мане, воздух для египтян был не только средой, по которой проходили магические токи, но и самим этим током, или, что то же самое, жизненной силой, берущей своё начало в дыхании верховного бога. Правильное употребление этой энергии открывало доступ к непосредственному воздействию на бытие, позволявшему созидать и преобразовывать мир. «...Овеяны ноздри мои дыханием жизни и властвования», – говорит о себе царица Хатшепсут, подчёркивая магическую природу растворённой в воздухе жизненной силы⁵. Не случайно, многие статуи-обереги, хранив-

¹ Франк-Каменецкий И. Г. Памятники египетской религии в фиванский период. П. М., 1918. С. 18.

² Цит. по: *Сказки и повести Древнего Египта*. Л., 1979. С. 192.

³ Там же.

⁴ См.: *Солкин В. В.* Египет: вселенная фараонов. С. 20.

⁵ Цит. по: *Солкин В. В.* Египет: вселенная фараонов. С. 155. Ср. сходную характеристику богини Исиды, которая имела в Египте репутацию великой колдуньи: «Её уста с дыханием жизни, ибо речи её отгоняют болезни и её слова оживляют тех, чьи горла закрыты (т.е. мёртвых)» (*Матье М. Э.* Древнеегипетские мифы. С. 89).

шиеся в египетских домах, имели форму иероглифа, выразившего понятие «са»¹.

Будучи одновременно субстанцией и энергией, эта сила могла локализоваться и перемещаться. Во-первых, она рассеивается по свету, исходя из своего источника – творца и хранителя мироздания. «Поистине то, что в устах Ра, распространится (т.е. перейдёт из уст в уста), и язык Великого Бога даст отпор [противостоящему]», – гласит текст одного заклинания, недвусмысленно сближающий «са» с магическим воздействием². Во-вторых, животворные токи могут подвергаться глубоким манипуляциям по каким-то специальным поводам. Представление об этом встречается в мифах и повестях древнего Египта. Так, например, в «Легенде о Птахе Неферхотепа и принцессе из Бехтема» есть рассказ о том, как один из богов обратился с просьбой к верховному Ра, чтобы тот передал свою магическую энергию третьему небожителю, которого он хотел послать в египетский город исцелить дочь правителя³. С исключительной наглядностью обсуждаемое представление запечатлелось также в ритуальном жесте, носившем название «сэтэп са» («излить флюид жизни», «испустить жизненную силу»). Он состоял в движении поднятой ладони вдоль затылка и спины получателя пасса⁴. «Истинно, божественная эта дочь бога, – утверждает Тутмос I о своём чаде, указывая далее на магическое значение обсуждаемого ритуала. – Это боги сражаются за неё и каждый день посылают ей вслед жизненные токи, как то повелел отец её, владыка богов»⁵.

Более того, не будет ошибкой считать, что любой магический обряд имел в своём метафизическом основании мысль об обращении с «са». Манипуляции с жизненной силой могли иметь конструктивный или негативный характер. В первом случае их целью было сообщение кому-либо этой энергии, во втором – её отнятие. Нет нужды объяснять, что описанное представление далеко не всегда отчётливо осознавалось агентами магических праксисов. Как правило, волхвы просто пользовались образцами формул и действий, «отлитыми» в их культуре, а не создавали их сами на основе продуманных мировоззренческих предпосылок.

¹ Бадж Э. Легенды о египетских богах. С. 65. Ср. сходную характеристику богини Исиды, которая имела в Египте репутацию великой колдуньи: «Её уста с дыханием жизни, ибо речи её отгоняют болезни и её слова оживляют тех, чьи горла закрыты (т.е. мёртвых)» (*Матье М. Э. Древнеегипетские мифы. С. 89*).

² Цит. по: Бадж Э. Легенды о египетских богах. С. 141.

³ Там же. С. 116.

⁴ См.: Морэ А. Цари и боги Египта. М., 2003. С. 20.

⁵ Цит. по: Морэ А. Цари и боги Египта. С. 20.

1.4. Своё высшее проявление идея жизненной ценности дыхания и речи обрела в заупокойном культе египтян. Его ключевые представления наглядно раскрывались в похоронном обряде, центром которого был ритуал «отверзания уст» (уп эр). В нем символически воспроизводился мифологический сюжет, описывающий, как Хор через поцелуй в уста вернул жизнь своему отцу Осирису. Процедура совершения этого ритуала излагалась в отдельном жреческом пособии под названием «Книга дыханий», или «Книга отверзания уст». Древнейшие упоминания об этом магическом праксисе содержатся уже в «Текстах пирамид» (XXIV-XXIII вв. до н.э.).

Приступая к его совершению, сын или близкий родственник покойного прикасался ритуальным резцом к изображению лица на статуе усопшего. Тем временем жрец нараспев читал заклинание, отождествляя происходящее с указанным событием мифической истории:

Гор, отверзи рот сего и. р. (имярек – А.К.)!

Как открыл некогда рот своего отца Осириса,

Как открыл некогда рот Осириса

Медью, выходящую из Сетха, [медной] мосхой,

[отверзающей рот богам.

Ею открыт рот и. р., (и) он уходит.]¹.

Затем, обратившись к покойному, жрец заверял его: «О и. р.! Ведь ты не ушёл мертвецом, ты ушёл живым» (213 b, 134 a)². Убежденность в истинности этих слов египтяне выражали не только вербально, но и посредством красок. До совершения над ним описанного ритуала новопреставленный изображался в виде мумии, а после «отверзания уст» – в своём привычном, прижизненном образе.

Получение усопшим дыхания непременно сопровождалось наделением его «правильным голосом» (маа кхеру) и «словами власти» – заклинаниями (хекау). Говоря точнее, магическая способность составляла вершинный аспект сообщаемой покойному жизненной силы. В египтологии нет единого мнения о том, что в точности означает понятие «маа кхеру» в отношении умерших. Если следовать традиционной трактовке, «правогласный» значит «оправданный на загробном суде». Таковым мог стать только тот, чья оправдательная речь найдена правильной бо-

¹ Цит. по: *Архитова С. В.* «Праздники мертвых» и погребальные церемонии в Древнем Египте // *Египетская книга мертвых*. Папирус Ани Британского музея. М., 2003. С. 13.

² *Тексты пирамид*. СПб., 2000. С. 143.

гами подземного мира¹. В другой, позднейшей, интерпретации, предложенной О. Д. Берлевым, данный эпитет объясняется в контексте практики заупокойных приношений «пэрт кхеру». О «приношениях, сотворённых голосом» – так переводится название этой практики – речь пойдёт чуть позже. Пока же отметим, что при таком истолковании приблизительный смысл «маа кхеру» может быть выражен как «наделённый слухом». С этой точки зрения, усопший, называемый «правогласным», считался способным слышать и читать список предназначенных ему жертв, который располагался на гробничной стене².

Есть основания полагать, что в том случае, если оба представленных подхода являются правильными, то по мере развития в древнеегипетской культуре этического начала между ними должно было происходить сближение. Способность покойного к восприятию словесных жертв всё больше определялась вердиктом загробного суда, а он, в свою очередь, – мерой праведности человека в его земной жизни³.

Но усиление этического фактора происходило очень медленно в мировоззрении Египта. Исследователи испытывают серьёзные сомнения в том, имел ли он вообще когда-либо решающее влияние на картину мира древних египтян⁴. Насколько позволяют судить памятники их культуры, на протяжении большей части египетской истории главную роль в заупокойном культе играл не моральный облик усопшего, а знание им магических заклинаний⁵. Египтяне верили, что только владение «словами власти» может, в конце концов, помочь преодолеть все мытарства и испытания, ожидающие людей в царстве мёртвых. Подобно созидавшим мир словам Птаха, спасительные заклинания должны были произноситься вслух, без ошибок и с предписанной интонацией. Для этого покойному требовалось дыхание и голос. «Отныне ты наделён токами жизни», – торжественно объявлял

¹ См.: Демидчик А. Е. Поучение пятого гераклеопольского государя царицы Хети, будущему царю Мерикара (перевод и комментарии) // www.egyptology.ru/reader/merikare/Demidchik_transl.pdf С. 3

² См.: Hodjash S., Berlev O. The Egyptian Reliefs and Stellae in the Pushkin Museum of Fine Arts. – Moscow, Leningrad, 1982. С. 14.

³ См.: Демидчик А. Е. Поучение пятого гераклеопольского государя царицы Хети, будущему царю Мерикара (перевод и комментарии). С. 4.

⁴ См.: Кюмон Ф. Восточные религии в римском языке. СПб., 2002. С. 232–233; Морэ А. Нил и египетская цивилизация. С. 386–387.

⁵ См.: Архипова С. В. «Праздники мертвых» и погребальные церемонии в Древнем Египте // Египетская книга мертвых. Папирус Ани Британского музея. М., 2003. С. 381.

ему жрец, завершая «отвержение уст», и обещал его близким: «Умерший будет ходить и будет говорить»¹.

Магические формулы, которые должен был говорить усопший, в эпоху Пирамид высекались на стенах царских усыпальниц. Поздней в результате демократизации культа они стали наноситься на стенки вельможных саркофагов и затем (с XV в. до н.э.) прилагаться к телу всякого умершего в виде папируса или талисмана. Их цель заключалась в подчинении богов власти покойного². «С этим талисманом умерший очутится среди богов, – заверяет «Книга Мертвых». – Он станет богом навеки»³. Для того чтобы ощутимей выразить данное убеждение, жрец произносил от его лица заклинания, с которыми тот, как предполагалось, обращался к обитателям неба, угрожая им знанием магических формул: «Я властвую на моём троне, и я управляю силой моих слов, исходящих из моих уст»⁴. И в другом месте «Книги»: «Повержены моими словами боги, владыки небесных границ»⁵. Чтобы усилить эффект, производимый магическим действием, жрец устрасал небожителей и от своего имени: «Приходит себе сей и. р., светило, не знающее гибели. Захочет он вашей смерти – вы мертвы, захочет он, чтобы вы жили – вы живы» (217, 153 b-c)⁶. Кроме того, пустив в ход хитрость, он мог также постараться убедить подземных богов в том, что перед ними не обыкновенный смертный, а одно из высочайших божеств: Тот или Осирис, – и потому они должны принять его волю⁷. Мы полагаем, приведённых свидетельств достаточно, чтобы сделать ясным тот факт, что «правогласие», уподоблявшее покойного могущественным богам и фараону, понималось египтянами *par excellence* в магическом ключе. Однако это не исключало полностью влияния этических соображений, которое, как принято считать, постепенно проникало в египетскую танатологию в виде идеи воздаяния. Таким образом, рассмотрение заупокойного культа снова убеждает нас в том, что показал анализ космогонических и космологических представлений египтян: их мировоззрение имело по преимуществу магический характер, что обусловило свойственное древнеегипетской культуре понимание сущности слова.

¹ *Египетская книга мертвых*. Папирус Ани Британского музея. М., 2003. С. 167.

² Бадж Э. А. У. Египетская религия. Египетская магия. М., 2000. С. 193.

³ Цит. по: Морэ А. Во времена фараонов. М., 2001. С. 172.

⁴ *Египетская книга мертвых*. Папирус Ани Британского музея. С. 304.

⁵ Там же. С. 267.

⁶ *Тексты пирамид*. СПб., 2000. С. 149.

⁷ См.: Тураев Б. А. Бог Тот: Опыт исследования в области древнеегипетской культуры. СПб., 2002. С. 52.

Древнеегипетская «онтология» языка

Дав людям жизнь, демиург создал для них заклинания, «как оружие, чтобы отвратить то, что может случиться», – читаем в гераклео-польском сказании о творении мира¹. Приняв во внимание основной магический принцип – изменение бытия силою слова, – мы можем представить, какое важное значение имели язык и речь в жизни и культуре Египта.

Хотя, как правило, магический обряд представляет собой «разнокодовый» текст, транслировавший информацию посредством речи, действий и предметов², ядром, средоточием магии всегда является закликательная формула³. Не случайно, в египетских папирусах можно найти указания, что для успешного осуществления магической процедуры иногда достаточно и одних написанных слов⁴. По этой причине мы не можем согласиться с мнением тех исследователей, которые утверждают, что чисто вербальные магические операции возникли в результате разрушения первичного ритуала, став «завершающей фазой его существования»⁵. Ведь и до сих пор разного рода заговоры обычно строятся на взаимодействии речи, действия и ритуальных вещей. Слово не принимало на себя «дополнительных функций», связанных с необходимостью выразить магический смысл, прежде воплощавшийся в обряде⁶ – с самого возникновения магии оно обладало ими во всей полноте. И потому даже в эпохи господства магии её ритуалы строились на речевом фундаменте заклинательных формул. В египетской культуре на это, среди прочего, указывает факт, что большинство иероглифов, прямо или косвенно выражавших понятие колдовства, включали в себя знак речи: сидящий человек, показывающий пальцем на свой рот⁷.

Египтяне верили, что как отдельные заклинания, так и язык в целом были сотворены богом. В их стране создателем слов и письма считался Тот, у их родственников, ассирийцев, – бог Энки (Эа). В Египте бытовало представление о существовании непостижимого для смертных

¹ Матье М. Э. Древнеегипетские мифы. С. 85.

² См.: Толстой Н. И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 64 ; Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983. С. 32.

³ См.: Малиновский Б. Магия, наука и религия. М., 1998. С. 73.

⁴ См.: Бадж Э. А. У. Египетская религия. Египетская магия. С. 264.

⁵ Еремينا В. И. Ритуал и фольклор. Л., 1991. С. 63.

⁶ Там же. С. 195.

⁷ См.: Большаков А. О. Человек и его двойник. Изобразительность в Египте Старого царства. СПб., 2001. С. 75.

божественного языка (меду нечер), который стал прообразом человеческого, т.е. египетского наречия. Это представление, по-видимому, служило метафизическим стимулом, способствовавшим созданию сакрально-эзотерических систем письменности в жреческих кругах.

2.1. Являясь частью божественного творения, охватывавшего не только природу, но и человеческую культуру, язык воспринимался египтянами как самостоятельная субстанция, не менее укорененная в бытии, чем предметы физического мира. Воздушная материя, из которой состояла речь, делала её вполне вещной. Древнеегипетские источники убеждают нас в том, что из уст человека можно «похитить» его жалобы¹ или «оттолкнуть» их, когда они произнесены². А о собаке, вдруг обретшей дар речи, буквально говорится, что она «схватила слово»³. Имена, подобно материальным вещам, могут иметь запах, и потому египтянин опасался, как бы его имя не стало «испускать зловоние» на суде перед богами⁴.

Видишь, имя моё ненавистно

И зловонно, как птичий помёт, –

сетует герой знаменитого «Спора разочарованного со своей душой»⁵. И в этом высказывании, несмотря на изысканную поэтичность всего произведения, нельзя видеть плод обычной метафоризации. Чтобы в это было легче поверить, обратим внимание читателя на то, что египетские иероглифы, а значит и выражаемые ими слова имели свои цвета. Так, например, знак, обозначавший тростник, изображался зелёным, а указывавший на небо – голубым⁶. И если в сознании древних египтян слова были окрашены, то почему они не могли обладать ещё и

¹ Сказки и повести Древнего Египта. С. 40.

² *Антология мировой правовой мысли*. В 5 т. Т. I. Античный мир и восточные цивилизации. С. 29.

³ Сказки и повести Древнего Египта. С. 239.

⁴ *Египетская книга мертвых*. Папирус Ани Британского музея. С. 153, 219. Подобное субстанциональное понимание природы слова отмечает у чукчей В. Г. Богораз-Тан: Когда женщина подарила юноше песню, тот растерялся в недоумении: «Как же я ее возьму? – Увидят, отнимут». Другого человека пытались погубить наведением порчи. Но каждое утро он собирал обращенные на него проклятия и возвращал назад, каждому свои слова (цит. по: *Еремина В. И.* Ритуал и фольклор. С. 64). Ср. в «Текстах пирамид»: «Осирис! Возьми всё ненавистное для и.р., злые речи во имя его. Тот, поспеши, схвати его («всё ненавистное» – А. К.) для Осириса, принеси злые речи во имя и.р. Помести себе это в свою руку» (23, 16 а-с) (*Тексты пирамид*. С. 88).

⁵ *Поэзия и проза Древнего Востока*. М., 1973. С. 97.

⁶ См.: *Солкин В. В.* Египет: вселенная фараонов. С. 280.

запахом, этим материально утончённым, с одним лишь воздухом связанным качеством?

Будучи субстанциональной, речь характеризовалась бытийным приматом, первичностью по отношению к прочим частям творения, включая богов. Как мы помним, даже сам демиург, чтобы воплотиться в создаваемом им космосе, должен был сначала произнести своё имя, подчинившись всеобщему закону генезиса. Став причиной появления вещи в момент творения, имя служило её онтологическим ядром и одновременно основным проявлением, используемым в качестве символического заместителя предмета. Отметим в этой связи, что сближение вещи и имени, достигающее их отождествления, было общепарадигматической чертой: древние не делили реальность на субъективную и объективную сферы¹. Сливаясь с познаваемой вещью, архаическое сознание переживало ее как одновременно равную и неравную самой себе, определенно-устойчивую и вместе с тем распространяющуюся за свои пределы посредством образных эманаций – имени, в частности.

Этим объясняется специфика древнеегипетской иероглифики, о которой мы поговорим в дальнейшем. Описываемый тип мышления имел еще одно лингвистическое следствие, затрагивавшее практику построения лексических словарей. Древнеегипетские словари представляли собой не организованную на основе формально-грамматических критериев систему лексики, а каталог наличных в действительности предметов. Когда египтяне «говорили о «словах», они никогда не ссылались на их «значения», – замечает А. Гардинер, – они скорее предпочитали концентрировать внимание на «вещах» и их «именах»². Эта черта отличала египетскую лексикографию вплоть до последних веков существования данной культуры, о чём свидетельствуют дошедшие до нас памятники: так называемый «Московский словарик», «Папирус знаков» (II в. н.э.) и т.д. В первом из них лексика сгруппирована по следующим темам: природа, человек, места его жизни и деятельности, пища

¹ См.: *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1999. С. 349.

² Цит. по: *Петровский Н. С.* Представления древних египтян о языковых явлениях // *История лингвистических учений. Древний мир.* Л., 1980. С. 14 ; см. также: *Ассман Я.* Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М., 2004. С. 189. Сходную мысль выражает Дж. Уилсон, по словам которого стройность философии древних египтян «заключалась в физическом упорядочении, а не в законченной и последовательной систематизации» (*Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т.* В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. С. 56).

и животные¹. Слово являлось бытийной основой называемого предмета, возникшей прежде его вхождения в мир и потому более близкой, чем он, к божественному первоистoku. Этим объясняется относительное совершенство природы слова. В отличие от своего референта, оно обладает большей устойчивостью и способностью к сохранению в бытии. Пожалуй, во всей литературе древнего Египта нам не найти более яркого выражения этой идеи, чем в известном «Прославлении писцов». Пытаясь придать ей максимальную остроту, автор названного стихотворения словно бросает вызов традиционным ценностям своего общества, когда противопоставляет им это убеждение:

Построены были двери и дома, но они разрушились,
Жрецы заупокойных служб исчезли,
Их памятники покрылись грязью,
Гробницы их забыты.
Но имена их произносят, читая эти книги,
Написанные, пока они жили,
И память о том, кто написал их,
Вечна².

Онтологическое превосходство слова заметно не только при сопоставлении его природы с грубо материальными планами мироздания. Оно сохраняет свою силу в отношении как земных, так и небесных существ. Ведь даже появлению богов причинно предшествовало произнесение их имён. И потому, в сравнении с сущностью слова, природа небожителей тоже является менее совершенной. Их состояние и жизнь зависят, как у смертных, от внешних источников. Человек, чтобы жить, должен питаться и хлебом, и божественным словом; боги египтян – не только жертвенной кровью, но и ритуальной речью, исходящей из уст человеческих. Жреческая практика, включавшая совершение заклинаний, жертвоприношений и проч., мыслилась как обмен энергиями земли и неба, одинаково необходимый людям и божествам³. Не случайно действовавшие при храмах скриптории египтяне называли «домами жизни». Там, согласно записи одного папируса, в форме книг «обитали души бога Рэ, чтобы оживить бога этого (Осириса)» (Сальт 825)⁴. От деятельности скрипториев зависело поддержание жизни в этом и в потустороннем мире⁵.

¹ См.: *Петровская В. И.* Древнеегипетский толковник письменных знаков и «Иероглифика» Горамполлона // *Ассириология и египтология*. Л., 1964. С. 107.

² *Поэзия и проза Древнего Востока*. С. 103. Пер. А. А. Ахматовой.

³ См.: *Морэ А.* Во времена фараонов. С. 219.

⁴ Цит. по: *Коростовцев М. А.* Писцы Древнего Египта. СПб., 2001. С. 84.

⁵ Там же. С. 82.

Немного забегая вперёд, укажем на египетскую пословицу, согласно которой человек живёт до тех пор, пока произносится его имя. Пусть не столь прямолинейно, как в отношении земнородных, это утверждение распространялось и на небожителей. Напомним, что, начиная с эпохи Среднего царства (XX в. до н.э.), каждый умерший мог быть причислен к богам при условии правильного совершения над ним положенных ритуалов. Поэтому одним из важнейших аспектов жертвоприношений богам и покойным являлась звуковая актуализация их имён. Так, в гимне Осирису мы видим эпитет, подчёркивающий витальную силу названного бога: Он тот, «чьё имя пребывает в устах людей»¹. Выраженную в этих словах мысль дополняет императив, обращённый к поклонникам иных божеств:

Да называют они имя его (Осириса – А.К.)

Пред всем, что приносят они ему².

В подтверждение того, что данная практика также использовалась в заупокойном культе, приведём надпись в храме Сети I. «Успокоившиеся в гробницах своих подняли лики свои, – хвалит в ней этого фараона покровительствующая ему богиня, – ибо произнёс их имена и помянул их, деяния их завершив и наполняя их жертвенники ежедневно»³.

Обычай произносить вслух имена усопших дополнялся ритуалом «пэрт кхеру» («приношения, сотворённые голосом»). Этот обряд, чрезвычайно важный для уяснения того, как в древнем Египте воспринимали природу языка, уже упоминался нами в связи с обсуждением понятия «правогласия». Он состоял в том, что перед статуей умершего или списком имён покойников оглашались названия жертвуемых предметов, что и являлось собственно жертвоприношением. Мы не можем здесь вновь не вспомнить уже не раз задействованную аналогию: совершенно очевидно, что в момент совершения этого ритуала его агент уподоблялся мемфисскому Птаху, творившему космос магически «заряженными» именами.

В силу свойственной египетской культуре близости между словом и изображением, жертвенные дары обычно наносились на стены гробницы в виде иероглифического перечня и натуралистически – в виде натюрморта. Это делалось на тот случай, если среди живых будет некому совершать «пэрт кхеру». Тогда, верили египтяне, покойник сам сможет потреблять изображенные перед ним «ка», т.е. души или, правильной, тонкоматериальные двойники жертвенной пищи и прочих предме-

¹ *Хрестоматия* по истории Древнего Востока. М., 1997. С. 79.

² Там же. С. 80.

³ Цит. по: *Солкин В. В.* Египет: вселенная фараонов. С. 184.

тов. Как убедительно показал А. О. Большаков, в основе исследуемого праксиса лежала идея о необходимости соответствия между состоянием, в котором существует человек после физической смерти, и формой существования вещей и продуктов, необходимых для его поддержания. Всякий усопший отождествлялся со своим «ка» – двойником, продолжавшим жить после кончины человека в его изображении (статуе) и его имени. Поэтому он нуждался в том, чтобы материальные приношения, доставляемые ему родственниками или жрецами, претворялись в состояние, аналогичное его собственному¹. Описанное представление, по-видимому, обусловило возникновение обсуждаемого ритуала: «приношения, сотворённые голосом», были проще, экономически выгодней и, главное, надёжней обычных вещественных жертв.

Таким образом, мы снова приходим к сложившемуся в древнеегипетской культуре убеждению в бытийном превосходстве имени над именуемым. Заметим в этой связи, что и другие языческие народы имели подобное воззрение, дававшее им теоретическое обоснование реализма своих жертвенных процедур. Оно объясняло, почему, после того как боги «поели», предложенная им пища оставалась внешне не тронутой. Сходный взгляд разделяли и ветхозаветные евреи. Умилостивляя Иегову всеожжениями, они претворяли плоть животных и растений в дым – «благоухание, приятное Господу» (Лев. 1: 17). Подобно природе речи, их жертвы были не чем иным, как особой, благоугодной Всевышнему модификацией воздуха. Отсюда проистекало взаимное символическое уподобление грубо физических и словесных приношений, происходившее в израильском сознании. «Да направится молитва моя, как фимиам, пред лице Твоё, воздеяние рук моих – как жертва вечерняя», – возглашает псалмопевец (140: 2).

2.2. Всё предшествующее рассмотрение подводит нас к постулированию ещё одного несомненного качества слова – его действенности, или магичности. Представление об этом было запечатлено в иероглифических образах, посредством которых передавалось на письме понятие речи и говорения (джд). Один из них имел вид ползущей змеи, другой – протянутой ладони с неестественно длинными пальцами².

Имея почти безграничную власть над бытием, магическое слово, однако, не творило реальность *ex nihilo* – это являлось прерогативой предвечного демиурга. В отличие от него, заклинатель мог преобразовывать природные элементы и их комбинации тем, что воздействовал

¹ См.: *Большаков А. О.* Человек и его двойник. Изобразительность в Египте Старого царства. С. 69.

² См.: *Кларк Р.* Священные традиции Древнего Египта. М., 2002. С. 316.

«словом власти» на их бытийное ядро – т.е. заданную именем смысловую структуру, выражавшуюся во внешнем облике предмета. К примеру, в библейской книге «Исход» рассказывается о том, как, состязаясь с Моисеем и Аароном, египетские волхвы творят чудеса «чарами» своих заклинаний. До определенного момента они были в силах повторить всё то, что создавал через своих посредников Бог (Исх. 7: 11-22). Это свидетельство имеет большую ценность, потому что дано враждебным Египту народом, боровшимся с его идеологическим влиянием. И в одной из историй папируса Весткар, принадлежащего эпохе Среднего царства, мы видим, как с помощью заклятий маг-херихеб превратил вылепленную им восковую фигурку в живого крокодила, а затем обратил его в прежнюю форму¹. В ту же эпоху, вследствие демократизации заупокойного культа, у египтян сложился обычай класть в могилу статуэтки «ответчиков» (ушебти). После произнесения над ними определённой формулы они наделялись силой становиться реальными слугами покойного в загробном мире. «О вы, ушебти, ваши лица открылись! – обращался к ним заговаривавший их жрец. – Если Асар (т.е. Осирис, с которым отождествлялся умерший – А.К.) [и. р.] вызовет тебя исполнить работу во владениях нетеру, ты ответишь. Если перед ним возникнут препятствия, ты устранишь их. Повинуйся тому, кто создал тебя, а не его врагам»².

В понимании древних магия была вполне естественным, а не чудесным феноменом. Она являла собой продление, кульминацию природённой человеческой способности воздействовать на мир³. Исследуя древнеегипетское мировоззрение, мы замечаем в нём противоречие двух представлений, которые практически невозможно примирить друг с другом. С одной стороны, египтяне верили, что магия дана им свыше – божественным творцом или вызванным им к жизни богом-создателем чар. С другой – они были не меньше убеждены и в том, что знание магии открывает людям путь к жизненному могуществу, делая их равными и даже превосходящими богов по силе влияния на бытие. Говоря словами Ямвлиха, позднеантичного знатока египетских мистерий, заклинания «обладают той же силой, что и боги»⁴. Познавший их

¹ Сказки и повести Древнего Египта. С. 62–63.

² Цит. по: *Кларк Р.* Священные традиции Древнего Египта. С. 339.

³ См.: *Фрэзер Д. Д.* Золотая ветвь: Исследование магии и религии. С. 95.

⁴ *Ямвлих* О египетских мистериях. М., 1995. С. 70, 202. Ср. окончание одной древнеегипетской формулы: «Если кто-либо из людей зачитает [эти] слова, то будет он, как Ра в день своего рождения; и его имущество не уменьшится и его дом никогда не придёт в упадок, а будет стоять миллион вечностей» (цит. по: *Бадж Э.* Легенды о египетских богах. С. 91).

силу, мог овладеть властью над небожителями – утверждали египтяне, мыслившие радикальнее, чем названный неоплатоник III века н.э. Выше мы уже показали, что и «Тексты пирамид», и пришедшая им на смену «Книга мёртвых» недвусмысленно говорят о том, что стяжание этой власти было высшей целью магии в древнем Египте.

Бытийная активность слова была обусловлена другим рассмотренным его качеством, а именно специфической субстанциональностью, которая являла собой особое состояние исполненного магическими токами воздуха. Благодаря уникальности своей природы, речь могла взаимодействовать с субстанциями других вещей и стихий. Ведь, в конце концов, за всей пёстрой разнокачественностью мира сокрыто единое «вещество», из которого возникли и божества, и камни. Оно и есть этот воздух, «вышедший из ноздри» демиурга. И потому из всего сотворённого именно слово самым непосредственным образом воплощает в себе первоматерию, что позволяет ему легко проникать и сливаться с сущностями иных порядков. Представленное воззрение, выросшее из принципа вселенской симпатии, давало обоснование эффективности магических практик.

На примере некоторых из них можно заметить, что зачастую магический ритуал не сводился лишь к прямому воздействию «словом власти» на его адресата, но также включал манипуляцию материальными предметами. Преобразуемые заклинанием, они, как правило, выступали в роли посредников магического влияния, сообщая его реципиенту переданный словом флюид, или ману. Так, отдельные целительные заговоры произносились над хлебом и солью, которые затем принимались как лекарство страждущими¹. Кроме того, медицинские справочники Египта нередко рекомендовали нанести магическую формулу на лист папируса и затем, после прочтения, смыть текст в воду и выпить². Кстати сказать, именно вода из-за текучей аморфности и первозданности своей стихии³ чаще всего была освящаемой словом. Известно, что египтяне изготовляли ритуальные кувшины, имевшие форму иерог-лифа «анх», который выражал одно из ключевых понятий египетского мировоззрения – вечную жизнь и нетление. Вода, хранимая в таких сосудах, обретала магическую силу, передаваемую ей сакральным знаком. Сохранилось изображение ритуала коронации, где бог Ха говорит царице Хатшепсут, омывая её из подобного кувшина: «Я очищаю тебя этой водой

¹ См.: *Матье М. Э.* Древнеегипетские мифы. С. 99.

² См.: *Солкин В. В.* Сакральный аспект феномена знания в древнеегипетской традиции // Проблема знания в истории науки и культуры. СПб., 2001. С. 216.

³ Напомним, что в гелиопольской космогонии первыми божествами, которых сотворил демиург, были Шу (воздух) и Нут (влага, вода).

жизни и процветания всяческого, долговечности, здоровья и радости всевозможной»¹. В других памятниках мы встречаем упоминания о так называемых стелах Хора на крокодилах. Они представляли собой амулеты с вырезанным на них рассказом о том, как этот бог был исцелён своей матерью Исидой от змеиных укусов. Их устанавливали во дворах храмов у источников воды, так чтобы, стекая по этим стелам, она могла служить людям в качестве снадобья. Египтяне также имели заклинания, произносимые над поверхностью водоёмов, чтобы обезопасить людей от таившихся в них опасностей. Так, в одном из фиванских гимнов верховному богу поётся:

Амон – это водяное заклятье, когда имя его на воде:

Бессилен крокодил, когда звучит его имя²...

Преобразуя вещи и природные стихии, речь могла магически же – т.е. самой своей формой, вне зависимости от понимания её содержания – воздействовать на сознание и образ действий человека. В сборниках ритуальных текстов довольно часты предписания, в соответствии с которыми на теле агентов магических практик должен изображаться определённый знак. Причём, регламентация часто касалась всех его параметров: цвета, формы, размера. Исполненный правильным образом, он оказывал нужное влияние на совершавшего ритуал. Например, знак крылатого скарабея, начертанный на груди фараона во время тревоги, возвращал спокойствие сердцу царя³, а иероглиф богини Маат на языке жреца – делал праведной и эффективной его речь⁴.

2.3. Глубокая и взаимная приобщенность слова и именуемой им вещи, уникальные свойства речевой природы, позволявшие ей сливаться с субстанциями иных порядков – эти факты древнеегипетского сознания определили поразительное своеобразие выработанной им графики и отчасти были обусловлены им. Мы не погрешим против истины, если скажем, что сам способ изображения слова в египетской иероглифике подчёркивал протейстическую сущность языка и его тенденцию к претворению в другие формы вещественности.

Начнём с того, что отметим, какое исключительное значение придавалось в культуре древнего Египта письменности. Уже по этой черте можно судить о склонности египтян к воплощению своей речи. Чтобы пояснить этот тезис, сравним, к примеру, знакомую нам логику су-

¹ Цит. по: *Солкин В. В.* Египет: вселенная фараонов. С. 287.

² *Матье М. Э.* Древнеегипетские мифы. С. 27.

³ Там же. С. 126.

⁴ См.: *Бадж Э.* Легенды о египетских богах. С. 91.

дебного разбирательства с тем образом мысли, которым руководствовались в Египте между Средним и Новым царством. Когда в современном обществе осуждённый условно человек совершает новое преступление, его судят только за него, а содеянное им прежде может лишь усугубить наказание. В египетских законах XVI–XV вв. мы видим во многом противоположную картину. «...Кто не удовлетворит его (везира – А. К.), когда он будет допрашивать о случившемся..., то занесут преступника в книгу, что в главной тюрьме, – говорится в документе «О служебных обязанностях везира». – Если они окажутся виноватыми в другой раз, то доложат..., что они стоят в книге преступника, и будет оглашено дело, за которое они были занесены в эту книгу в соответствии с их проступком»¹. Иными словами, виновный наказывался прежде всего за свой первый проступок, потому что записанное преступление важнее, весомей незаписанного, хотя и совершенного недавно. Повторным злодейством нарушитель актуализировал своё предыдущее деяние, и оно становилось от этого более реальным, чем последовавшее за ним. Так и тот, у кого не было имени, – например, пленённый иноземец или новорождённый, – с точки зрения древних египтян, был гораздо менее укоренён в бытии, чем усопший, от которого на земле осталось только записанное имя. Поэтому неупорядоченные из фараонов, присваивая себе статуи предшественников, ограничивались простой сменой высеченных имён. Их нимало не смущало портретное несходство: запись о том, кого изображает скульптура, убеждала всех (и самого узурпатора) лучше изображения.

Выдающаяся роль письменности была свойственна всем ближневосточным культурам древности, в чём мы ещё убедимся, говоря о ветхозаветном Израиле. Тем, что выделяло египтян из среды культурно близких народов, был неповторимый, образно-пластический характер их иероглифической графики. «Путь к письму ведёт здесь не через языковое, а через образное оформление и усвоение мира», – пишет Ян Ассман, определяя своеобразие египетской иероглифики².

Мы уже упоминали о том, что каждый иероглиф имел свой цвет, предопределённый эмпирическим знанием и символическими представлениями египтян. Этим подчёркивалась содержательная достаточность – т.е. «незнаковость», символичность – графемы, представлявшей собой относительно самостоятельный компонент бытия. Но цвет был только

¹ *Антология мировой правовой мысли. В 5 т. Т. I. Античный мир и восточные цивилизации.* С. 33.

² *Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности.* С. 287.

одним из способов, которым передавалась «внутренняя форма» иероглифа, служившая основным показателем его бытийной автономности.

Способность к образно мотивированному выражению понятий позволяла египтянам создавать изображения для самых абстрактных референтов. К примеру, знак «ветер» рисовался в виде надутого паруса, а понятие справедливости, символически отождествляемое с богиней Маат, – как страусиное перо: в отличие от перьев других птиц, оно обладает симметричной формой. Даже то, что не могло быть передано с помощью образа и потому фиксировалось посредством фонетической записи, как правило, всё-таки сопровождалось условным или полноценным изображением. В частности, запись людских имён включала в себя детерминатив – иероглиф человека. Он находился к ней в таком же отношении, что и большой портрет: в этом плане между ними не было никакого принципиального различия. «Детерминатив есть изображение, ка обозначаемого, а фонетическая часть – его названия, имя, гп, – утверждает А. О. Большаков. – В этом единстве ка и гп и заключается основа египетского представления о силе слова, особенно записанного»¹.

Итак, взаимная обусловленность слова и образа, присущая древнеегипетскому сознанию, была вызвана тем, что они мыслились им в качестве двух самых существенных проявлений любого предмета – его «двойника», или души. Вспомним заупокойную практику «пэрт кхе-ру»: «устные приношения», которыми обеспечивался умерший, пребывали в его гробнице в форме списка наименований и (или) натуралистических картин. Только имя и изображение могли сохранять жизнь личности или вещи после смерти и телесного исчезновения.

Замечательная живописность была свойственна не только египетской письменности – не в меньшей мере она отличала устную речь древних египтян. С этим согласится каждый, кто хотя бы немного знаком с литературными памятниками этой культуры. При этом нужно иметь в виду, что проникновение слова и образа было обоюдным. В древнем Египте художественность речи уравнивалась вербальностью изобразительного искусства. Мы уже говорили о сакральных кувшинах, имевших форму иероглифа. По тому же принципу, основанному на зрительном сходстве вещи и графемы, часто создавались ювелирные украшения, амулеты, статуи и т.д. При восприятии других артефактов отсылка к слову происходила на основе звукового сходства

¹ *Большаков А. О.* Человек и его двойник. Изобразительность в Египте Старого царства. С. 67; см. также: *Чегодаев М. А.* Папирусная графика Древнего Египта. М., 2004. С. 20.

между названием воплощенного образа и этой лексемой. Можно предположить, что последний приём был излюбленным в тех случаях, когда подразумеваемое слово не имело своего иероглифа. Так, древне-египетская статуя Хесира, известного врача при фараоне Джосере, изображает его держащим сосуд для возлияний (хес) и круглый хлебец, подобный по форме солнечному диску (Ра). Сложенные воедино, названия данных предметов образовывали имя этого человека – Хесир¹.

2.4. В омо- и паронимии архаическое сознание находило большой эвристический потенциал. Поздней мы увидим, как в древнем Риме интеллектуалы строили на их основе этимологический анализ. Многоплановым было использование звукового подобия и в культуре Египта. Наряду с переносным употреблением слова, омонимия служила стимулом к расширению означаемой стороны – *signatum*'а – иероглифа. К примеру, графема, означавшая дом (пер), также указывала на глагол «выходить» (пери); знак зайца (ум) – на аналогично звучащий глагол «быть, существовать». Впрочем, такой условно-номиналистический способ обращения с фонетическим сходством не был единственным – оно использовалось и с противоположной, семантически мотивирующей, целью. В этом случае омо- и паронимия становилась ключом к объяснению смыслового «родства» слов и через него – онтологической близости называемых ими предметов. Описываемый способ нередко применяли египетские теологи. Так, в одном фиванском гимне Амону, чтобы обосновать верховенство этого бога неизвестный автор подыскивает созвучные с его именами слова, выражающие идею могущества. В частности, принадлежащее Амону имя Хепер соотносится им с глагольной частью сочетания «*hpr m hr*», которая означает «властвовать»². Кроме того, звуковое сходство было задействовано в некоторых магических праксисах, а также при толковании сновидений. К примеру, в истории о рождении первых царей V династии есть эпизод, где Исида, выступая в роли повивальной бабки, употребляет заклинания, помогающие роженице. «Не будь сильным во чреве её из-за того, что имя твоё – Усерреф, – обращается она с этой и подобными формулами к каждому из тройни³. Мы видим, что в основе данного за-

¹ См.: *Солкин В. В.* Египет: вселенная фараонов. С. 284. Отметим, что египетское письмо было консонантным, и потому различие гласных могло не приниматься во внимание.

² *Франк-Каменецкий И. Г.* Памятники египетской религии в фиванский период. II. С. 21.

³ *Сказки и повести Древнего Египта.* С. 73–74.

клинация лежит обсуждаемый принцип. В соответствии с ним, поведение рождающегося младенца истолковывается с помощью фонетической аналогии между его именем и определённым глаголом («быть сильным» – в нашем примере). Другую иллюстрацию возьмём из сонников – весьма распространённого жанра в древнеегипетской культуре. Среди прочего, в них говорилось, что если вы увидели во сне арфу (бенет), вам следует готовиться к скорой беде (бинт)¹.

Мотивирующее употребление омонимии возникло из представления о взаимной связанности всех компонентов мироздания. Египтяне не сомневались в том, что эта связь была запечатлена в их лексиконе. Но, утверждая это, мы должны признать, что чем активней и многообразней они использовали звуковое сходство, тем сильнее это «подтачивало» их языковой реализм. Как путь к расширению значения иероглифа, омонимия – не обоснованная семантически или слабо подкреплённая *ad hoc* – вела к утрате графемой своей образной мотивировки. Нет нужды объяснять, что этот способ был куда более интеллектуально примитивным и случайно-произвольным, чем метафора и прочие семантически обоснованные типы переноса. И, тем не менее, он тоже играл важную роль в развитии содержательной стороны иероглифов. Дело в том, что использование тропов было затруднено исконной натуралистичностью и живописной образностью египетской графики, многие элементы которой как раз и были созданы на основе мотивированного переноса (вспомним иероглиф для слова «ветер», имевший вид надутого паруса). И потому, разрушая «внутреннюю форму» графического знака, омофонический перенос тем самым расчищал дорогу для расширения его семантики посредством тропов.

Сформулированные идеи проливают свет на характер эволюции древнеегипетского письма, которое прошло путь от натурализма и символизма до абстрактной условности и знаковости. Умонастроения нашего времени внушают нам видеть в этом процессе преобладающее действие утилитарного фактора. И хотя иератическая и возникшая из неё демотическая скорописи действительно были намного удобней и практичней иероглифики, не стоит поддаваться этому внушению: ведь и само действие названного фактора нуждается в объяснении. На наш взгляд, развитие египетского письма в первую очередь являлось следствием мировоззренческих сдвигов, направлявших сознание египтян в сторону преодоления магизма с утверждаемой им властью слова над бытием. В определённые периоды египетской истории эти же сдвиги

¹ См.: *Солкин В. В.* Египет: вселенная фараонов. С. 229.

могли вызывать и активизацию утилитарных мотивов. Кстати сказать, рассматриваемая эволюция подтверждает тот факт, что магия оставалась присущей мировоззрению и культуре Египта до последних веков этой цивилизации. Начиная с XX в. до н.э. на основе иероглифики постепенно развивалась тайная система письма, которая впоследствии стала священной. Ещё на рубеже эр ею пользовались те, кто был посвящён в тайну древнеегипетских мистерий.

Возвращаясь ко времени расцвета этой культуры, ещё раз подчеркнём те ключевые свойства, что, по мнению её носителей, отличают природу слова. Мы выяснили, что в их число входит специфическая субстанциональность, позволяющая речи претворяться в субстанции иных порядков, и связанная с нею бытийная активность, или магичность слова. Под воздействием этих свойств, усиливаемым пластической образностью письма, египтяне воспринимали свою речь и особенно письменные знаки как в значительной мере самостоятельные «существа», способные жить собственной жизнью и влиять на мир. Не случайно, во многих памятниках – прежде всего магического назначения – иероглифы, имеющие форму опасных животных и змей, выписаны либо не полностью, либо в разделённом на части виде. Таким способом древние египтяне обезопасить себя от того вреда, который, по их мнению, могли причинить им эти знаки.

И насколько самостоятельным в бытийном плане являлся иероглиф, настолько суверенным по отношению к грамматическому строю мыслился письменный текст. С точки зрения древнеегипетского сознания, он тоже был онтологически автономным феноменом, существующим по своим, имманентным ему законам. В этой культуре текстам приписывали намного большую бытийную прочность, чем грубо-материальным вещам, – считалось, что священные книги воплощают в себе души богов. Рассматриваемое представление отражалось в практике графического оформления текста. Он не членился на грамматически правильные предложения. Для его разбивки использовались так называемые синтагматические точки, которые расставлялись в нём таким образом, чтобы корректно передать воплощенный в нём смысл и мелодический ритм¹.

¹ См.: *Петровский Н. С.* Проблема изучения синтагматики древнеегипетской речи // *Ассириология и египтология*. Л., 1964. С. 126; *Петровский Н. С.* Представления древних египтян о языковых явлениях // *История лингвистических учений. Древний мир*. С. 12.

Имя в мифах и магико-религиозных практиках

Все утверждения, сделанные нами в отношении слова как такового, сохраняют свою силу применительно к имени. Вместе с тем переживание и обращение с именем в древнеегипетской культуре имели ряд особенностей, к анализу которых мы сейчас приступаем.

3.1. Обладая субстанциональной и одновременно энергийной природой, имя являлось существеннейшей, основообразующей частью именуемого предмета и при этом в определённом смысле превосходило этот предмет в его телесной ограниченности и тленности. На взгляд египтян, имя существует и до, и после своего носителя, облечённого в физическое тело. Во-первых, первенствуя в порядке творения, оно обуславливает материальное воплощение предмета. Во-вторых, оно сохраняет его тонкоматериальную, психическую сущность после телесной смерти. Подобная неоднозначность отличает существование имени в пространстве. Согласно представлениям этого народа, имя скрывается в телесных глубинах именуемого. И в то же время оно может пребывать и перемещаться вне физических пределов своего носителя. За иллюстрацией этих тезисов обратимся к известному мифу о Ра и змее. «И сказали мне мой отец и моя мать моё имя, и скрыто это в моём теле с моего рождения, да не будет дана власть волховская тому, кто стал бы волхвовать против меня», – признаётся в нём названный бог своей дочери Исиде¹. Но цель этой колдуньи состояла как раз в том, чтобы, узнав его имя, получить власть над отцом. И вот Исиде выпал замечательный шанс: укушенный змеем, Ра попросил её исцелить его заклинанием. Она соглашается с тем условием, что он сообщит ей своё подлинное имя. Заметим, что в этом условии нет ничего экстраординарного: с позиции архаического сознания, знание настоящего имени часто считалось необходимым для успешного совершения магической процедуры (под таким предлогом Исида и выдвигает своё требование). Понимая, чем это для него чревато, Ра пытается лукавить и называет ей свои вторичные имена и прозвания. Но боль берёт своё, и он уступает: «Да обыщет меня Исиды и да выйдет моё имя из моего тела в её тело»². И тогда, выражаясь языком мифа, «совершилось выхождение сердца» бога-солнца, из чего мы можем заключить о точном местоположении имени в организме его носителя. Как уже было замечено, сердце (эб) считалось средоточием жизненных сил и знаний челове-

¹ Матье М. Э. Древнеегипетские мифы. С. 90.

² Там же. С. 91.

ка – в нём пересекались телесный, психический и метафизический планы его природы. Узнав имя отца, Исида исполнила обещание: Ра исцелился, а она переняла его могущество¹.

Мы в деталях рассмотрели это сказание, потому что в нём, как нигде более зримо, обрисована «философия имени» древних египтян. Теперь обратимся к отдельным интересующим нас моментам данного мифа и прежде всего сосредоточим наше внимание на представлении об иерархии имён.

Известно, что в традиции этого народа входило иметь два имени: «малое», или «молодое», дававшееся при рождении, и «большое», или «взрослое» имя, употреблявшееся при официальном обращении к человеку. По утверждению О. Д. Берлева, подлинным – т.е. используемым в обиходе, в кругу близких – египтяне полагали «малое» имя². На определённом этапе жизни (чаще всего при вступлении на трон – у фараона) его могли окружать тайной. Как мы знаем, это делалось из соображений «магической безопасности»³. К примеру, один из владык Древнего царства, Менерэ Ментесоф, решил увековечить своё «малое» имя только в собственной пирамиде, в её самом секретном, недоступном людским взорам месте⁴. Зачем он это сделал, должно быть ясно из предшествующего изложения: после смерти человек продолжал жить в своём записанном имени, если оно избегало рук зложелателей. Естественно поэтому, что на царских печатях, как правило, вырезалось «взрослое», тронное имя фараона⁵. Склонностью к сокрытию имени, видимо, следует объяснять и привычку египтян к косвенному именованию по отчеству: «сын того-то».

В древнеегипетской культуре имянаречение имело в целом мотивированный характер, что соответствует присущему ей пониманию сущности слова в его графическом «теле» – иероглифе. Египтяне знали несколько способов мотивации, выбор которых зависел, в первую очередь, от того, какое – «большое» или «малое» имя – нужно было дать человеку. Говоря об образовании «малого» имени, укажем на египетский обычай творить его из тех слов, которые вырывались у матери во

¹ Там же. С. 91.

² См.: *Берлев О. Д.* Два царя – два Солнца. К мировоззрению древних египтян // *Discovering Egypt from the Neva: The egyptological Legacy of Oleg D. Berlev*. Ed. By Stephen Quirke. Berlin, 2003. С. 11.

³ См.: Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. С. 236.

⁴ См.: *Берлев О. Д.* Два царя – два Солнца. К мировоззрению древних египтян. С. 11.

⁵ См.: *Ходжаши С. И.* Древнеегипетские скарабеи: Каталог печатей из музеев России, Украины, Кавказа и Прибалтики. М., 1999. С. 6.

время зачатия¹. Не приходится сомневаться, что отцы стремились слышать во вскриках женщин залог счастливой судьбы их детей. Так, в божественном пророчестве о Хатшепсут, начертанном на барельефе храма, говорится: «Та, которая соединяется с Амоном, первая из любимых, истинно, таково будет имя этой дочери, которая вскроет лоно твоё, ибо таково последствие слов, исшедших из уст твоих»².

Очевидные практические затруднения, связанные с применением этого способа, позволяют полагать, что, кроме него, существовали и другие, позволявшие именуемым выражать свои желания и надежды менее опосредованно. Они имели рациональный характер и так же употреблялись при составлении «большого», официального имени. Один из них отличала магическая направленность – создаваемые с его помощью имена принимали форму заклятий: «Да сгорит враг», «Да пребудет в милости у царя», «Сказал [бог, что] он будет жить» и т.п. Другой способ отвечал религиозно-идеологическим интересам создателя имени. Применяемый в своём чистом виде, он давал имена-констатации: «Амун впереди», «Возлюбленный сын Атона» и т.п. В таких именах обычно выражалось *scedo* именуемого. По этой причине к ним нередко прибегали при самовольном переименовании, стремительно активизировавшемся в эпохи духовно-политических преобразований. К примеру, во время религиозных реформ Эхнатона «переделка имён в честь солнца – Рэ – стала самым обычным явлением», – отмечает знаток этих событий Ю. Я. Перепёлкин³. Начало этой моде положил сам фараон, изменив своё прежнее имя Аменхотеп («Амон доволен») на Эхнатон («Атон доволен»). За ним последовала его супруга, принявшая имя Нефер-Неферу-Атон («Атон – прекраснейший из прекраснейших») вместо прежнего Нефертити («Красавица грядет»), и родственники, за которыми последовали прочие подданные⁴.

Нужно заметить, что мотивированность египетских имён соответствовала порядку творения мира, изложенному в Мемфисском теологическом трактате. Люди не только выбирали готовые имена, но создавали их по аналогии с тем, как творил названия вещей божественный демиург. Он же и продолжал созидать бытие, давая жизнь каждому существу и предмету, входящему в мир. И эта жизнь начинается с того, что Птах произносит имя новой твари, в котором *in nise* заключается её уникальная при-

¹ См.: Морэ А. Цари и боги Египта. С. 18.

² Там же.

³ Перепёлкин Ю. Я. Кэйе и Семмех-кэ-рэ. К исходу солнцопоклоннического переворота в Египте. М., 1975. С. 29.

⁴ См.: Морэ А. Нил и египетская цивилизация. С. 331–332.

рода и судьба. И потому египтяне, образуя имя средствами своего языка, пытались разгадать и выразить в нём замысел творца об именуемом человеке или магически скорректировать судьбу последнего. Причём, объектом такой коррекции мог быть как сам нарекаемый, так и некое третье лицо, – главным образом, господин раба или слуги, носителя имени. В таком случае это имя, наподобие матрёшки, содержало в себе имя другого человека – объекта магического воздействия. Так, памятники сохранили упоминание о слуге, которого звали «Да будет nbw-jtj-3w (имя его господина – А.К.) в милости [у царя]»¹. Факт существования подобных имён принято объяснять мирским тщеславием тех, кем или ради кого они создавались и присваивались подчинённым им людям. И, соответственно, главную цель их видят в лести и прославлении «виновников» их создания². Да, действительно, в отличие от ветхозаветного Израиля, в древнем Египте не гнушались самого откровенного бахвальства и лести. И всё-таки, как нам кажется, настоящие основания исследуемой практики явно серьёзней и глубже. Они скрываются в мировоззрении египтян и могут быть адекватно поняты в контексте представлений о бытийной значимости имени и загробной жизни. В Египте, как мы уже не раз отмечали, посмертная участь человека ставилась в прямую зависимость от состояния его имени в мире живых: помнят ли его и произносят, добрым ли словом поминают. Поэтому слуга, носивший в своём имени помет господина, выполнял функцию, сродную с назначением мемориальной стелы. Но, по контрасту с мёртвым камнем, который мог быть только разрушен, он был способен очернить память или реноме своего патрона, – если можно так выразиться, похоронить в собственном имени его имя. И напротив, он мог обеспечить своей благонаправленной жизнью прочность земного и потустороннего существования господина.

В подтверждение сформулированной мысли приведём одно из известных нам имён «послушных призыву»³ – «'nj-mnw» («Анний (хозяин слуги-носителя имени – А.К.) остаётся»). Едва ли можно согласиться с мнением Е.С. Богословского, увидевшего в нём лишь «льстивый эпитет постоянству господина»⁴. Если бы мы имели здесь дело с чистой лестью,

¹ См.: Берлев О. Д. Общественные отношения в Египте эпохи Среднего царства. М., 1978. С. 158.

² Там же. См. также: Богословский Е. С. «Слуги» фараонов, богов и частных лиц (к социальной истории Египта XVI–XIV вв. до н.э.). М., 1979. С. 83.

³ Напомним, что так по-египетски называли сословие слуг-простолюдинов, занятых физическим трудом.

⁴ Богословский Е. С. «Слуги» фараонов, богов и частных лиц (к социальной истории Египта XVI–XIV вв. до н.э.). С. 83.

то глагол, скорее всего, сопровождало бы определение: «...остаётся верным, преданным, добрым и т.п.». Ведь, приняв такую интерпретацию, мы не можем отрицать и того, что этот самый Анний мог оставаться ветреным и непостоянным. Сам по себе этот глагол имеет слишком неопределённое значение, чтобы указывать на что-то положительное. Сделанные замечания дают нам право предложить иное истолкование данного имени. На наш взгляд, оно являет собой пример явной манифестации воззрения, служившего одним из ключевых топосов древне-египетской культуры: человек живёт в своём имени, что открывает перед ним возможность бессмертия. В пользу этой идеи свидетельствует и то, что такие «матрёшечные» имена могли иметь вид заклинаний, вроде того, что мы привели выше: *«Да пребудет и.р. в милости, благоденствии и т.д.»*. Но и внешне констативные *nomina*, подобные только что рассмотренному, представляли из себя нечто большее, чем просто лестное уведомление. Они тоже были магичны по существу. Ведь как мы знаем со слов египтян, именно магия обеспечивала по преимуществу земное и посмертное благополучие человека. Их главное отличие состоит лишь в том, что интенция, лежащая на поверхности имён-заклинаний, выражается в этих именах-констативах для нас менее очевидно. Эксплицировав данную иллюкцию, мы получим примерно такую формулу: *«Пусть и.р. пребывает во век, ибо имя его живёт в именах его слуг»*.

Интересно заметить, что анализируемые *nomina* не содержали в себе собственных компонентов, которые были бы связаны самым интимным родством с личностью носителей этих имён. Их собственные компоненты принадлежали третьим лицам, всё остальное было нарицательными словами «общего» языка. И если имя есть внешнее выражение и внутреннее ядро сущности именуемого, то нужно признать, что сущность обладателей «матрёшечных» имён была бескачественной *per se*. У неё не было собственных уникальных атрибутов. Тогда как, каким способом они могли существовать? С позиции древнеегипетского мировоззрения, они существовали не сами по себе, но только в силу своей причастности к другим людям – тем, кому принадлежали собственные компоненты в их именах. Подобно статуэткам ушебти, слуга и раб живут постольку, поскольку живёт их господин, чьё имя произносится в связи с их жизнью. Это представление, по-видимому, было широко распространённым в Египте до эпохи Среднего царства. Оно проявлялось также и в том, что гробницы вельмож обычно располагались вокруг царской пирамиды. Египтяне считали, что пространственная «причастность» к фараону обеспечит его подданным жизнь и благоденствие в потустороннем мире.

3.2. Выше мы не раз отмечали, какое огромное значение придавалось в Египте заботе об имени. От него зависела жизнь человека: имя делало его доступным магическому воздействию, которое могло приносить как зло, так и благо. По мере развития в мировоззрении египтян этического начала, эта забота всё непосредственней сопрягалась с личной и общественной нравственностью. Так, совершение поминальных ритуалов постепенно обуславливалось не только социальным статусом и финансовыми возможностями семьи усопшего, но также моральным обликом – его и общества в целом. Не случайно в известном рассказе о потерпевшем кораблекрушении (эпоха Среднего царства) вместо предложенных богатств змей берет со своего пленника обещание: «Окружи мое имя доброй славой в твоём городе – вот чего я жду от тебя»¹.

Однако столь же верно и то, что главную роль в деле сохранения имени – а в нём ка, или души-двойника человека – египтяне всегда отводили магии. Ярким примером этого служат дошедшие до нас заклинания о «процветании» имени. Эти тексты строились на основе типичного для магики-религиозных жанров сопоставления человека с божеством: «Если имя Хент-Мерти процветает в Сехеме, то и и.р. будет процветать»². Идея, выраженная в этих словах, имела символическое изображение – геральдическое дерево, сикомора Ишед, на вечнозелёных листьях которой были начертаны имена всех правителей Египта³. Но, пожалуй, самое красноречивое свидетельство магического отношения к имени предлагает «Книга Мёртвых». Невозможно не заметить, какое исключительное место принадлежит в этом путеводном справочнике по загробному царству знанию имён – этому *conditio sine qua non* действенности заклинаний, необходимых покойному. Мы узнаём из «Книги», что, оказавшись в потустороннем мире, усопший должен был, в первую очередь, вспомнить собственное имя – этой цели в ней посвящена отдельная глава специальных магических текстов⁴. Ради этого же, как было сказано ранее, один из фараонов Древнего царства распорядился увековечить своё «малое» имя в тайнике пирамиды. Известно, что тексты заклинаний с нужными именами располагались на гробничных стенах таким образом, чтобы быть доступными глазам покойного. Это давало ему возможность произносить своё имя, самостоятельно творя себе «устные» приношения. Но для чтения требовался свет, и поэтому египтяне клали в могилы факелы и их миниатюрные заместители, а вместе

¹ Сказки и повести Древнего Египта. С. 35.

² Цит. по: Бадж Э. А. У. Египетская религия. Египетская магия. С. 289.

³ См.: Солкин В. В. Египет: вселенная фараонов. С. 171.

⁴ См.: Египетская книга мертвых. Папирус Ани Британского музея. С. 217.

с ними – запись особой магической формулы. Она имела название, показательное в интересующем нас плане: «Да будет прочен мой *gn* (имя – А.К.)», и была направлена на создание света для глаз усопшего¹.

Благодаря описанным мерам, покойный вновь становился «владыкой своего имени», как называли его «Тексты пирамид» (77, 53b)². Никто не имел над ним магической власти, и он был волен действовать в соответствии с инструкциями «Книги Мёртвых». Чему учил усопшего его путеводный справочник? Тому, главным образом, как преодолеть посмертные испытания и после всех мытарств воцариться в загробном мире. Для этого в нём приводились сокровенные имена подземных божеств, познав которые, умерший мог подчинить их обладателей своей магической власти. Послушайте, сколько самоуверенности в словах покойного, которые он возглашает, триумфально шествуя по подземному царству: «Пусть приношения будут доставлены мне в вашем присутствии, – обращается он к его владыкам, – поскольку я знаю вас и знаю ваши имена и я знаю имя великого бога»³.

Из «Книги» видно, что познание имён божеств было осложнено проблемой их многоимённости⁴. Нет нужды объяснять, что источник этой проблемы египтяне находили отнюдь не в ограниченности своих гносеологических способностей (апофатические воззрения начнут развиваться только на поздних стадиях их культуры). Её ключевую причину они видели в самой многообразной природе богов, склонных к внешним трансформациям. В зависимости от ситуации божества являлись людям в том или ином облике, чем давали повод к наречению их новым, подходящим к обстоятельствам именем. Яркий пример такого ситуативного именованья содержится в мифическом «Сказании о Горе Бехдетском». Когда Ра и Тот увидели, как их небесный собрат Гор поразил своих врагов, в память об этом они решили дать ему новое имя. «Ра сказал Тоту: «О взгляни на Гора Бехдетского в его образе на этих вра-

¹ *Большаков А. О.* Человек и его двойник. Изобразительность в Египте Старого царства. С. 95. Ср.: «Я тот могучий, кто создаёт свой собственный свет», – характеризует себя погребённый (*Древнеегипетская книга мертвых*. Слово устремлённого к Свету. М., 2005. С. 106).

² *Тексты пирамид*. С. 104.

³ *Древнеегипетская книга мертвых*. С. 270.

⁴ Ср.: «Кто этот бог с ликом серого пса? Его имя «Извечный пожиратель», и он обитает во владениях Огня у озера Унт... Другие, однако, говорят, что это имя бога Матес и что он присматривает за вратами Запада; другие говорят, что его имя Бабаи и что он сторожит у изгиба потока Запада, и ещё другие говорят, что его имя Харисапаф» (*Древнеегипетская книга мертвых*. С. 100).

гах! Вот он поразил их! Он открыл уста свои против гиппопотама, который посреди них, и убил его, стоя на его спине!» Тот сказал Ра: «Поэтому Гор будет наречён «Крылатое Солнце, великий бог, убивающий врага, господствующий в Хебену от сего дня». И жрецу этого бога будет из-за этого наречено имя от сего дня: «Находящийся на его спине»¹.

Мы видим, что мотивированность могла быть одинаково присущей и *nomina humana*, и *nomina divina*. Но в отличие от первых, «внутренняя форма» божеских имён отражала в себе наиболее важные аспекты случившейся эпифании. Впрочем, чаще всего богопознание не вело к созданию совершенно новых названий, а имело своим следствием прибавление к традиционному имени ещё одного детерминатива, который мотивировал исходный компонент в описательном, географическом, историческом или генеалогическом плане. При этом очевидно, что число возможных явлений того или иного небожителя было в принципе бессчётным и таким же бесконечным было количество его потенциальных форм и обличей. Это вызывало великую путаницу в теологических построениях, не только удручающую современных исследователей Египта, но, видимо, досаждавшую самим древнеегипетским интеллектуалам. Едва ли не единственным выходом из неё для них служила возможность взаимного отождествления богов, которую допускали традиции их культуры. Теоретическое обоснование этой операции, вероятно, заключалось в том, что, обладая бесконечностью потенциальных обличей, божества должны были по временам совпадать в своих проявлениях. Совпадение форм, в которых они обнаруживали себя в мире, давало повод для их сущностного объединения, означавшего тождество всех возможных их воплощений. Центральным моментом рассматриваемого процесса было соединение божественных имён, в результате чего возникали составные единицы, как например: Ра-Атум, Амон-Ра и т.п.²

В принципе процесс отождествления богов друг с другом не имел предела. Ведь если принять всерьёз мысль о несчётности форм божественных проявлений, то становится ясным, что все боги суть одно и то же: одна бесконечность, наложенная на другую, совпадёт с нею. И действительно: скрываясь за эмпирической пестротой народного многобожия, в глубинах египетской культуры всегда жило стремление к синтезу, ведущему к моно- или дитеизму. Более того, в истории Египта были периоды, когда это стремление выходило на поверхность, вызывая к жизни новые доктрины и религиозные реформы, крупнейшей из

¹ Матве М. Э. Древнеегипетские мифы. С. 122.

² См.: Самозванцев А. М. Мифология Востока. М., 2000. С. 37.

которых был так называемый солнцепоклоннический переворот Эхнатона. Нельзя поэтому не согласиться с мнением О. Д. Берлева, по словам которого «политеизм в Египте образует только фон для двух главных божеств, правящих миром»: небесного Солнца и его земного сына – фараона¹. О влиятельности этой тенденции говорит и тот факт, что нередко все второстепенные боги рассматривались в Египте как аспекты, ипостаси единого небесного божества. Образец такого воззрения содержится, как мы помним, в Мемфисском трактате: все боги осмыслены в нём в качестве органов чувств организма Птаха. Сходную мысль выражает и «Книга мёртвых», в которой они отождествляются не только с членами демиурга, но прежде с названиями, созданными для них: «... Великий бог, который сотворил сам себя, подобным Ну, который сделал так, чтобы его имена стали сонмом богов как отдельные боги. Кто это? Это Ра, творец имён своих частей тела, которые воссуществовали в форме богов, которые суть в свите Ра»². Ведь то, что мы говорили о небожителях в целом, тем более справедливо в отношении Творца – верховного, если не единственного, бога: он мог открываться людям под бесчисленными именами и в бесконечных обликах, включая названия и образы других божеств. Представление об этом вело к утверждению апофатического толкования божественной сущности, набиравшего силу в конце Нового царства (XII–XI вв. до н.э.). «Ты – овен с сокровенным лицом...», с таинственными именами, чей образ неведом с древнейших времён», – поётся об Амоне в одном из фиванских гимнов той эпохи³.

Очевидно, что эта подлинно религиозная идея, утверждавшая непостижимость природы Творца, в корне противоречила ключевым принципам магии. Она могла возникать лишь тогда и там, когда и где магические представления теряли власть над умами. Неведомый Бог, *Deus absconditus*, был совершенно бесполезен с точки зрения магических практик: того, чьи имена загадочны и неизвестны, невозможно превратить в объект или инструмент воздействия.

Возвращаясь к периодам господства магии, мы замечаем, что проблема божественной многоимённости решалась в них по преимуществу двумя способами. В соответствии с первым, было необходимо перечислить в заклинании все известные имена того или иного духа, не упустив ни единого. И поскольку у каждого небожителя могли оста-

¹ См.: Берлев О. Д. Два царя – два Солнца. К мировоззрению древних египтян. С. 15.

² Древнеегипетская книга мертвых. С. 87.

³ Франк-Каменецкий И. Г. Памятники египетской религии в фиванский период. II. С. 19.

ваться непознанные названия, египтяне завершали обращение к нему стандартной формулой: «О бог N во всех своих ипостасях!..»¹. Вторым способом сводился к тому, чтобы найти из числа наличных *nomina* настоящее, таинственное имя бога. Мы знаем, что согласно традиции именованию в древнем Египте, настоящим именем человека считалось то, которое давалось при рождении и употреблялось в кругу близких. По аналогии можно предположить, что в роли подлинного имени бога обычно выступало самое древнее из его названий. Им, естественно, было то, что в момент творения этого бога вышло из уст Создателя. Но это имя являлось словом божественного, а не человеческого языка – в отличие от евреев, чей Иегова говорил только с ними и на их наречии, египтяне проводили различие между этими языками. Поэтому знание подлинных имён многих богов считалось прерогативой узкого круга посвящённых – тех магов-жрецов, кто, как повествует известное «Сказание о Сатни», владел доступом к небесной мудрости².

3.3. Знание имён было важным не только в связи с ритуалами заупокойного культа. Не менее широко оно использовалось в повседневных магических праксисах, посредством которых жители Египта пытались влиять на ход земных дел. Это воздействие могло иметь как конструктивную, так и деструктивную направленность. Позитивные практики, построенные на обращении с именами божеств и людей, чаще всего имели целью предотвращение болезней или исцеление, а также защиту от опасных животных и насекомых³. Что касается методов деструктивного влияния, то нам бы хотелось начать их анализ с практики целенаправленного забвения имени.

Как не в какой другой архаической культуре, в Египте была сильна убеждённость в том, что стирание воспоминания о ком-либо или чём-либо равносильно «вычёркиванию» из бытия. Мы можем выразиться ещё категоричней: с точки зрения египтян, бытийное уничтожение предмета не могло быть достигнуто иначе, чем через изгнание его из индивидуальной и общественной памяти. Сходное представление, как будет показано ниже, было присуще и обмирщенной культуре Рима, сохранявшей в себе сильный магический компонент. И здесь, и там в условиях мировоззренческого имманентизма гарантом памяти о человеке являлись только люди, продолжавшие жить на земле, тогда как в древнем Израиле – прежде всего трансцендентный Бог. Этим объяс-

¹ См.: Морэ А. Нил и египетская цивилизация. С. 377.

² См.: Солкин В. В. Сакральный аспект феномена знания в древнеегипетской традиции. С. 215.

³ См.: Бадже Э. Легенды о египетских богах. С. 65.

няется то чрезвычайно важное место, которое занимал обсуждаемый праксис в египетской культуре. Он был, наверное, главным инструментом кары и возмездия, употреблявшимся против тех, кто уже существовал в виде «ка», двойника умершего и потому был недоступен для физической казни. Кроме того, забвению могли подвергать имена живых – в особенности тех, кто, подобно покойнику, не мог быть подвергнут телесной расправе: скрывшийся преступник, политический оппозиционер, получивший убежище во враждебной стране, и т.д. Так, однажды – это произошло в XVII в. до н.э. – жрецы фиванского святилища Мина обратились к царю с жалобой на некоего злоумышленника: «Злое дело совершилось в этом храме. Дал убежище врагам, да будет проклято имя его, Тети, сын Минхотепа». Не имея возможности применить физическую кару к преступнику, царь ответил им декретом, в котором, среди прочего, говорилось: «Пусть имя его не вспоминают в этом храме»¹. Сохранившиеся источники донесли до нас пример, вероятно, самых масштабных репрессий в отношении имени, когда-либо случавшихся в древнем Египте. Они ознаменовали собой время реакции, наступившей после смерти фараона-вероотступника Аменхотепа IV. Его имя было предано тотальному запрету и уничтожению, так что даже в официальных хрониках XIX династии проклятый царь упоминается лишь косвенно: «сверженный, преступник Эхнатона»².

В отношении живых также могли использоваться ритуалы, цель которых состояла в негативном воздействии на человека, чьё имя подвергалось магическим манипуляциям. Известно, в частности, что египтяне нередко писали ненавистные имена на подошвах сандалий, надеясь тем самым «вогнать» в землю своих недругов. Ещё наглядней представленный магический принцип был выражен в практике ритуального разбивания горшка, на бока которого наносился «чёрный список» врагов Египта³. Благодаря своей гармоничной форме, сосуд символизировал вселенную, чьим миниатюрным образом служил человек. Не зря во многих мифических текстах создатель мира называется «богом круга гончарного» и процесс творения уподобляется работе гончара. Соответственно этой мифологии, раскалывание сосуда означало гибель⁴.

¹ *Хрестоматия по истории Древнего Востока*. Часть I. М., 1980. С. 57.

² См.: Морэ А. Цари и боги Египта. С. 50; Луркер М. Египетский символизм. М., 1998. С. 79–80.

³ См.: *Культура Древнего Египта*. С. 193–194; Луркер М. Египетский символизм. С. 159.

⁴ См.: Шеркова Т. А. Рождение ока Хора: Египет на пути к раннему государству. М., 2004. С. 255.

Завершая анализ переживания имени, вновь обратимся к выводам, сделанным нами в процессе обсуждения того, как древние египтяне воспринимали природу слова. При всей несравненной значимости имени в культуре Египта, будет ошибкой считать, что в архаическом понимании оно обладало принципиально иной природой, чем все другие слова. В силу своей принадлежности живым творчески-подвижным существам имя лишь в большей степени могло аккумулировать в себе энергию воздействия.

Напомним, что между сакральной и профанной сферами коммуникации не было строго проведенных границ. Перефразировав известный афоризм Витгенштейна: «Границы моего языка означают границы моего мира» (5.6)¹, можно сказать, что качество нашего языка аналогично качеству нашего мира. Для древних все бытие было пронизано магическими токами, которые концентрировались и проявлялись в точках совершения сакральных ритуалов. Поэтому и речь, как одна из форм проявления этой энергии, скорее напоминала волны, достигая в такие моменты пика напряженности, спадая и утихая в прочее время. Иными словами, с точки зрения архаического сознания, речь по природе своей магична, но, пребывая в потенции, это качество актуализируется в определенных ситуациях и формах, выработанных для них культурой. Причём, сила бытийного воздействия речи зависела не только от характера образующих её единиц (например: имя – не имя), но прежде всего – от способа их использования, определявшего качество дискурса в целом (ср. употребление имени в заклинании и бытовом обращении).

Структура заклинания

4.1. Подобно языку и культуре в целом, речевые произведения магико-религиозных жанров обычно представлялись египтянам как дар, ниспосланный свыше. Это воззрение обусловило прагматическое устройство и структурно-семантическую организацию священных жанров. Ввиду тесной «спаянности» в египетском сознании магического и религиозного начала, зачастую очень непросто установить интенциональные особенности исследуемых форм. И тем не менее, желая очертить хотя бы самые явные контуры их типологии, мы должны признать, что одни из этих жанров тяготеют к выражению религиозной установки, другие – магической. Не будучи статическим, их соотношение менялось на протяжении многих веков в интересующей нас культуре.

¹ *Витгенштейн Л.* Философские работы. Часть I. М., 1994. С. 56.

Мы не раз уже упоминали идею, являющуюся «общим местом» в египтологии: мировоззрение Египта развивалось в направлении от господства магии к постепенному возрастанию в нём религиозно-этических представлений. Возможно, эта идея в общем действительно справедлива. Вместе с тем факт сосуществования названных начал прослеживается в древнейших литературных памятниках. Им было вызвано разнообразие встречающихся в них форм речи. Так, в «Текстах пирамид» двумя ключевыми жанрами являлись магические заклинания и религиозные гимны богам¹. Сверх того, можно утверждать, что описываемое сосуществование магической и религиозной установок по-разному проявлялось во все периоды духовной истории Египта вплоть до её последних веков.

Чтобы лучше понять своеобразие древнеегипетского мировидения, попытаемся взглянуть на него в свете известного теоретического спора о том, что первично: магия или религия. По мнению некоторых ученых (М. Мюллера, Дж. Фрэзера, М. Мосса и др.), развитие человеческого мировоззрения и культуры происходило в направлении от магии к религии, от установки «Моя воля да будет» к ее антитезе «Да будет воля Твоя»². Вместе с тем науке известен и другой взгляд, утверждающий генетическую синхронность, принципиальную параллельность рассматриваемых феноменов. Так, согласно убеждению Б. Малиновского, «нет обществ, какими бы примитивными они ни были, без религии и магии»³. Второй взгляд представляется нам более адекватным сущности жизни. Не вдаваясь в сравнительный анализ двух позиций, изложим в общих чертах суть нашей аргументации, не сводимой к доводам обеих сторон. Мы утверждаем, что религия, будучи в сути своей чисто диалогическим типом мировоззрения и мироощущения, противопоставляет магии как сугубо монологическому феномену. Исключительная монологичность, принудительность магии очевидна. Ее цель всегда – подчинение, «навязывание, либо подавление некоторого свойства или условия»⁴. Жизнь же по природе своей диалогична, и жить невозможно вне диалогического общения. Монолога в чистом виде не существует; но как жизнь не исключает возможности насилия над живым, так глобальный диалог бытия до-

¹ См.: *Матье М. Э.* Тексты пирамид – заупокойный ритуал // *Тексты пирамид.* СПб. 2000. С. 373.

² *Мосс М.* Социальные функции священного. С. 280.

³ *Малиновский Б.* Магия, наука и религия. С. 19.

⁴ *Мосс М.* Социальные функции священного. С. 152. Ср. сходный тезис Гегеля: «Колдовство... в общем состоит в том, что человек осуществляет свою власть в своей природности в соответствии со своими вожделениями» (*Гегель Г. В. Ф.* *Философия религии.* Т. 1. М., 1976. С. 435.)

пускает попытки своего срыва, монологического восстания против себя. Диалог всепобеждающей жизни в значительной мере складывается как раз из этих попыток, чем объясняется его напряженная драматичность. Признание диалогичности бытия не может скрыть от нас тот факт, что в жизни – возьмем ли мы сознание отдельного человека или всего общества – происходит непрекращающаяся борьба двух установок: диалогической и монологической. Обе они исходят из ощущения личностью собственной недостаточности. Но в свете первой выход из этого состояния человек видит в открытии себя для Другого; только в общении с Ним он надеется обрести свою бытийную полноту. В свою очередь, монологическая установка ставит на место воли к общению волю к власти. Путь к преодолению личной ущербности монологист усматривает в бесконечном продлении себя вовне. Стремясь подчинить всех и вся собственной власти, он исключает для себя возможность общения. В его глухом мире всякое Ты превращается в бездушно-безличное Он. Еще раз подчеркнем, что описываемая борьба происходит в сознании всякого человека: все по-разному, мы склоняемся то к воле к общению, то к воле к власти. С этой точки зрения, религия не менее естественна, чем магия. Если существует заклинание, то должна быть и молитва, которая в истоках своих, по словам Тайлора, есть «дальнейшее развитие повседневного общения людей между собой»¹.

Итак, на разных стадиях древнеегипетской культуры присущая ей система сакральных речевых действий включала в себя как религиозные, так и магические жанры, которые взаимно уподоблялись и проникали друг в друга. Граница, теоретически проводимая между ними, была чрезвычайно условна. Главным критерием их различия служит то, чьею силой осуществляются бытийные последствия, предполагаемые теми речевыми действиями, которые выражаются в этих жанровых формах. В религиозных жанрах этой силой является личная воля того или иного бога, в магических – энергия самой заклинательной формулы. Условность их противопоставления проистекает из того, что, с позиции египетского сознания, магичность, само-действенность отличают природу слова как такового. И если в заклинании это качество достигает своего апогея, то отсюда не следует, что оно совершенно отсутствует в чисто религиозном действии, как, например, в молитве. Это представление давало основание для смешения и совмещения религиозных и магических форм в синкретически сложные жанровые единства. С другой стороны, и магические практики часто не огра-

¹ Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М., 1989. С. 459.

ничивались использованием бытийной силы, присущей слову, но также задействовали заурядные психологические приёмы: обещание или угрозу, – чтобы принудить бога или духа исполнить требуемое. И тем не менее, проведённое различие имеет смысл хотя бы потому, что оно позволяет нам отчасти сориентироваться в сакральной сфере коммуникации. Ведь именно здесь переживание речи архаическим сознанием обнаруживало свои самые удивительные черты.

Обосновывая представленную дихотомию, приведём как образец подлинно религиозного перформатива египетское благословение. В нём эксплицитно выражалось указание на божество – источник благотворного влияния на смертных: «Амон да оживит тебя дыханием жизни!». Характерно, что эта и подобные ей формулы нередко наносились на амулеты – в частности, на спинку служившего символом бога-солнца скарабея, в форме которого изготовлено большинство дошедших до нас оберегов¹. И снова мы сталкиваемся с проблемой практической неразделимости сакральных форм: в культуре Египта религиозные жанры могли употребляться в магическом контексте и наоборот.

В силу близости религиозных жанров во всех ближневосточных культурах древности, перформативы такого рода будут подробно рассмотрены нами на древнеизраильском материале. В сравнении с соседними народами, у ветхозаветных евреев эти речевые формы получили наиболее отчётливое и полное развитие. Причиной этого стали уникальные исторические обстоятельства, определившие господство в их ментальности религиозной установки. Египетской же культуре был свойствен обратный примат: магическое начало обычно довлело в ней над религиозным, что отражалось в организации системы священных жанров, выработанной ею.

4.2. По этой причине мы сосредоточимся теперь на магической части данной системы и, конкретней, на её базовой форме – заклинании, – являвшейся важнейшим из звеньев замкнутой цепи сакральных перформативов в Египте. Следует отметить, что в той или иной мере жанр заклинания был знаком всем ближневосточным народам. У египтян, ассирийцев, хеттов, евреев в основе его иллокутивного устройства лежало повеление. Этот императив мог иметь безличный характер. Он очевиден, например, в таком месопотамском заговоре, обращенном против врагов-чародеев:

¹ Франк-Каменецкий И. Г. Памятники египетской религии в фиванский период. II. С. 31.

Мой рот – вода, ваш рот – огонь!
Пусть мой рот ваш рот уничтожит!
Пусть проклятие моего рта уничтожит проклятие вашего рта!
Пусть содержимое моего сердца
уничтожит содержимое вашего сердца!¹

Также магическое повеление могло принимать форму приказа, адресованному конкретному лицу: богу или духу, скрывающемуся за образом животного, природной стихии или вещи. «Назад, лев, отступи! Дай пройти мне, [как] проходит бог!» – гласит одно из заклинаний «Текстов пирамид», имеющее целью обезопасить усопшего от вредоносного духа в облике льва².

Чтобы добиться исполнения подобных приказаний их адресатами египтяне нередко прибегали к особым коммуникативным тактикам, построенным по принципу кнута и пряника. Суть одной из них сводилась к тому, чтобы внушить реципиенту мысль о желательности для него совершения требуемого. Другая заключалась в том, чтобы утратить непокорного бога или духа. Ощущая онтологическую неабсолютность и зависимость своих божеств от людей, египтяне позволяли себе угрожать им прекращением жертвенных приношений, физической расправой над идолом, гневом более могущественных божеств и т.д.³ Впоследствии этим они снискали себе скандальную славу нечестивцев в греко-римском мире, где магическое начало никогда так глубоко не проникало в народное мировоззрение⁴. Ещё одна своеобразная черта древнеегипетского заклинания касается устройства его структуры. Возникнув некогда из элементарного императива, эта структура постепенно расширялась. Её развитие происходило за счёт включения в заклинательный текст описания той мифической ситуации, в которой тот или иной бог впервые употребил исходное магическое повеление. Причина описываемой трансформации, мы думаем, состояла в том, что египтяне придавали большое значение божественному происхождению своих заклинаний, видя в нём гарантию их эффективности. Нельзя не заметить, как они постоянно старались подчеркнуть эту идею, для чего зачастую прямо отождествляли агента магического ритуала с мифическим автором используемой им формулы. «Моё горло – это горло Хатхор, – заявляет жрец от лица усопшего в «Книге мёртвых», – я повторяю слова отца

¹ Цит. по: *Емельянов В. В.* Ритуал в Древней Месопотамии. С. 210.

² Цит. по: *Матье М. Э.* Тексты пирамид – заупокойный ритуал. С. 377.

³ См.: *Коцейковский А. Л.* Введение // Тексты пирамид. СПб., 2000. С. 10–13.

⁴ См.: *Кюмон Ф.* Восточные религии в римском язычестве. С. 129.

моего Атума своими губами»¹. Причём такое символическое уподобление бывало многоуровневым: жрец произносил формулу, которую в мифическом «прошлом» употребил некий бог, повторив аналогичное речевое действие своего собрата – автора заклинания. В принципе эта цепочка могла иметь сколько угодно звеньев, восходя, в конце концов, к созидательным речениям демиурга. Так, например, до нас дошло упоминание о праксисе, непосредственный субъект которого – жрец – отождествлял себя с богом Тотом, который однажды воспроизвёл заклинание, произнесённое прежде Гором. А Гор, в свою очередь, узнал его от своих родителей: Геба и Нут – внуков изначального Атума, согласно гелиопольской космогонии. «Говорит Тот: «Почтение тебе, Гор, потому что Осириса... Я произношу твои слова власти, я говорю твоей магической речью. Я произношу заклинания твоими собственными словами, которое сотворило твоё сердце, и все заклинания и магические формулы, что вышли из твоих уст, которые твой отец Геб велел тебе [произносить], и твоя мать Нут передала тебе, а его величество правитель Сехема (т.е. Атум – А.К.) научил, как использовать для своей защиты...»².

Важно отметить, что воссоздаваемые в заклинании мифические события относились к прошлому лишь условно. Как известно, линейное восприятие истории открыла человечеству Библия. В сознании египтян факты мифического «прошлого», однажды возникнув в праистории, с тех пор как бы пребывали вне времени. Вновь и вновь они актуализировались людьми в моменты совершения священных ритуалов³. За каждым элементом обряда египтяне были склонны видеть определённый прообраз – событие из жизни богов. На этом символическом уподоблении были основаны все ритуалы и таинства их религии⁴. Пожалуй, луч-

¹ *Египетская книга мертвых*. Папирус Ани Британского музея. С. 273. Ещё нагляднее это представление выражено в ассирийском заклинании:

Не мой это заговор – заговор Эа (создателя магии – А.К.),

Заговор Нипаккутум, госпожи чародейства:

Они мне сказали, а я повторяю (*Поэзия и проза Древнего Востока*. С. 221).

² Бадж Э. Легенды о египетских богах. С. 135.

³ Ср. утверждение Е. М. Мелетинского, переводящего описываемые воззрения в плоскость современной, рационалистической интерпретации: «Мифологическое событие отделено от настоящего времени значительным промежутком времени и воплощает не просто прошлое, но особую форму первотворения, первопредметов и перводействий, предшествующую эмпирическому времени. Всё происходящее в мифическом времени приобретает значение парадигмы и прецедента, т.е. образца для воспроизведения» (*Мелетинский Е. М. Мифология // Философский энциклопедический словарь*. М., 1989. С. 369).

⁴ См.: *Спенс Л. Таинства Египта. Обряды, традиции, ритуалы*. М., 2007. С. 165.

шую иллюстрацию рассматриваемого воззрения являет собой обряд коронации, зафиксированный в «Драматическом папирусе Рамессеума». Он в буквальном смысле разыгрывался жрецами, совершавшими его под масками богов. Выступая от лица верховного Амона, главный жрец произносил торжественную речь, в которой объявлял будущего фараона своим сыном. Другой служитель под видом Тота записывал его слова, после чего подносил свиток к статуям прочив божеств. Третий агент этого действия принимал его от их лица¹. Каждый акт и деталь данного ритуала имела символический смысл, нередко объясняемый в письменном комментарии «Папируса». Так, в одном месте этого памятника мы видим изображение жреца и надпись: «Я принёс нагрудную перевязь – кени». Далее следует толкование описываемого действия, отсылающее к конкретному мифическому событию: «Это означает: Хор в то время как он обнимает своего отца и обращается к Гебу: Хор Гебу: «Я обнял моего отца, который изнемог, чтобы он снова поправился»². Памятуя о сакральной функции письменности, её способности творить и преобразовывать реальность, мы полагаем, что цель комментария в этом и подобных случаях вовсе не сводилась к одному инструктажу – благодаря жреческой преемственности, символическое значение элементов ритуала могло передаваться и изустно. Эта цель была прежде всего магической. Дело в том, что священный текст обладал особым свойством, выводимым из природы речи и письма. Называемое «силой сияния», или «силой одухотворения» (аху), оно делало возможным отождествление событий, принадлежавших двум разным «измерениям» действительности³.

Представленные идеи дают ключ к пониманию причин, вызывавших расширение заклинательной формулы. Мы видим, что процесс волхования означал нечто большее, нежели механическое воспроизведение магического императива, некогда узнанного людьми от богов. Совершая заклинание, его агенты не просто произносили то или иное повеление, но актуализировали известное им мифическое событие, кульминационной точкой которого было успешное употребление божеством этого приказа. Нечто подобное мы наблюдали, когда говорили о логике судебного разбирательства в Египте. Совершая повторное преступление, человек возобновлял в жизни свой первый проступок, записанный в «тюремную книгу», за который его и судили... Эта актуализация или, иначе, совмещение в магическом ритуале земного и мифического «измере-

¹ См.: *Матье М. Э.* Древнеегипетские мифы. С. 69.

² Цит. по: *Ассман Я.* Египет. Теология и благочестие ранней цивилизации. М., 1999. С. 142.

³ См. там же. С. 140.

ний» выступали в роли того метафизического механизма, что обеспечивал эффективность заклинания. Письменная фиксация подразумеваемого события божественной жизни придавала реальность этому совмещению в умах египтян. И потому в описании этого события следует видеть не пояснение к магической формуле, но её полновесную часть.

Чтобы проиллюстрировать жанровую трансформацию заклинания, обратимся к известному заговору против укуса скорпиона. «Я – Исида, я вышла из помещения для рабынь, куда запер меня мой брат Сет», – начинал говорить волхв, символически отождествляя себя с богиней-колдуньей. Затем он воспроизводил миф, центральным моментом которого было произнесение формулы-первоосновы. В этот момент жрец повторял приказ, отданный Исидой, когда она пожелала исцелить ужаленного ребёнка: «О яд скорпиона Тефен, приди, выйди на землю, не броди, не проникай! О яд скорпиона Тефен, приди, выйди на землю! Я – Исида, богиня, владычица чар, творящая чары, превосходная изречениями! Меня слушается всякий гад! Пади ниц, яд скорпиона Тефен! Пропади, рана укуса, по слову Исиды, богини, великой чарами перед богами, которой Геб дал свою силу, чтобы отвращать яд в его мощи!..»¹. Здесь и далее повеления вредоносному духу перемежаются с внушением ему веры в магическое могущество богини, от чьего лица выступал заклинатель. И вот, наконец, счастливая развязка: рассказ о победе Исиды увенчивается обещанием успеха любому, кто прибегнет к совершаемому заговору: «О, жив ребёнок и мёртв яд, ибо, как был исцелён Гор для его матери Исиды, так же будет исцелён каждый болящий»².

Итак, с позиций древнеегипетского мышления действенность рассмотренного и аналогичных ему праксисов проистекает из того, что при условии их правильного совершения происходит отождествление двух ситуаций, одна из которых, развернувшаяся некогда в мифическом «измерении», имела благополучный исход. Успех, достигнутый в ней определённым божеством, был вызван вышедшей из его уст исходной заклинательной формулой. Поскольку она корректно воспроизводится во второй из сближаемых ситуаций – в контексте осуществляемого в данный момент ритуала, – это гарантирует повторение божественного триумфа в земном «измерении».

Завершая анализ типичной заклинательной формулы в древнеегипетской культуре, попробуем обобщить основные аспекты её прагматической организации. Возникнув из повеления, эта формула всегда со-

¹ *Матье М. Э.* Древнеегипетские мифы. С. 98–99.

² Там же. С. 99.

храняла императивный характер: соответствующая интенция непременно лидирует среди прочих её иллокуций, образуя коммуникативную цель заклинания. Выраженный в нём директив может быть безличным («*Пусть произойдёт ρ !*») или иметь конкретного адресата («*Ты, X (бог, дух), сделай ρ !*»). Во втором случае, смотря по ситуации, маг мог использовать вспомогательные тактики, чтобы с помощью них добиться исполнения отданного приказа. Они могли включать в себя такие речевые акты, как декларатив и комиссив, например: угрозу, предупреждение, обещание и т.д. («*Я сделаю тебе ρ 2, если ты (не) исполнишь ρ 1*»). Кроме названных актов, часто в этих тактиках был задействован информатив – осведомление адресата о своём статусе и возможностях (ср.: «Я – Исида, богиня, владычица чар, творящая чары, превосходная изречениями!»), и экспрессив, направленный на выражение благодарности или негодования. Мы также выяснили, что магический императив мог обрамляться в заклинании описанием мифической ситуации, в которой это повеление было успешно использовано тем или иным божеством. С формальной точки зрения, этот компонент имеет констативный характер и потому своей поверхностной структурой относится к классу информативов. Но будучи частью заклинательной формулы, он выполняет в ней перформативную функцию. За внешне выраженным информативом в нём скрывается декларатив. Ведь когда жрец вербально воспроизводил мифическое событие, он тем самым провозглашал участникам ритуала, что оно тождественно ситуации, разворачивающейся в данный момент на их глазах.

«Сильнее, чем оружие»

До сих пор в нашем исследовании древнеегипетской культуры мы главным образом пытались проследить ту взаимную связь, которая существовала в ней между модусом употребления языка и тем, как переживалась и осмысливалась в Египте сущность речи. Теперь нам предстоит выяснить роль этих двух факторов и стоящего за ними мировоззрения в формировании канона речевого поведения, выработанного данной культурой.

5.1. Начнём с того, что в целом рассматриваемое поведение соответствует общей архаической модели, характеризующейся бережливостью по отношению к языку. «Там не говорят где попало и о чем попало, – характеризует эту модель К. Леви-Строс. – Словесные выражения там часто ограничены предусмотренными обстоятельствами, вне которых к словам относятся экономно»¹. И действительно мы замечаем, что у древ-

¹ *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М., 2001. С. 73.

них египтян преобладавшей поведенческой чертой была осторожность, а важнейшим качеством речи слыла уместность. «Молчащий, [когда] молчат, отвечающий на дело сообразно с тем, что произошло из него», – с достоинством говорит о себе Сенусерт III в мемориальной надписи¹. И поэт, создавая образ идеальной женщины, не забывает упомянуть, что она «говорит хорошее и рассказывает то, что любят слышать»². Интересно, что почти в тех же самых выражениях отзывается о себе и вельможа, живший в эпоху между Древним и Средним царствами³.

Названные добродетели предполагали соответствующие им пороки. Основным из них являлась болтливость. Египтяне видели в ней корень всех зол, искажающих речевую реальность. В «Книге мертвых» от лица покойного эта мысль передается в таком исповедном утверждении: «Я не болтал... не множил чрезмерно свою речь»⁴. Необходимость речевого воздержания усиливали более частные максимы, запрещающие проклятия, прежде всего в адрес царя и богов, осуждения⁵ (ср.: «Я не двигал устами против кого-либо»), зловредные заклинания, презрительные и вспыльчивые речи, ложь⁶.

Не принадлежа одной только египетской культуре, указанные максимы были достоянием всех ближневосточных народов древности. Ниже мы убедимся в этом на примере ветхозаветного Израиля, стоявшего особняком в своей ойкумене. А сейчас обратимся к языческой культуре родственного египтянам народа. В древней Вавилонии имел широкое распространение магико-лечебный ритуал Шурпу. Он состоял в том, что когда больной не мог вспомнить грех, за который его постиг недуг, жрец читал над ним список самых тяжких прегрешений, выпрашивая за них прощение страждущему. Этот перечень во многом совпадал с так называемой отрицательной исповедью, произносившейся покойным на загробном суде, как учила египетская «Книга мёртвых». Давайте посмотрим, какое важное место отводилось в нём коммуникативным порокам. «Да будет прощён, – заклинал жрец, – (кто) вместо «да» сказал «нет», вместо «нет» сказал «да»... (Кто) клеветал, недо-

¹ *Хрестоматия по истории Древнего Востока*. Часть I. С. 37.

² *Поэзия и проза Древнего Востока*. С. 95.

³ *Хрестоматия по истории Древнего Востока*. Часть I. С. 27. Ср.: «Говорящий хорошее и повторяющий любимое» (Там же. С. 27).

⁴ *Египетская книга мертвых*. Папирус Ани Британского музея. С. 293–294.

⁵ Тот же вельможа признаётся в своей надписи: «Я не говорил чего-либо дурного властелину против каких-либо людей» (*Хрестоматия по истории Древнего Востока*. Часть I. С. 27).

⁶ Там же.

стойное говорил... Сплетник... Неподобающее сказал, негодное сказал, дерзкое сказал... Чей язык лжив, уста строптивы... В сердце своём и устами своими обещал, но не дал... В молитве имя бога своего пропустил... Кто посвятил (нечто), но пожалел... Он не знал и поклялся... Взял (нечто) и поклялся (что не брал)»¹.

Анализ перечисленных запрещений приводит нас к выводу, что речевая этика тем строже в культуре, чем большие возможности в плане влияния на бытие приписываются в ней речи. Утверждая практически безграничную власть магии, архаическое общество по необходимости должно было ограждать себя от нее. На примере описываемого кодекса речевого поведения мы видим, как решалась эта задача в Древнем Египте и соседних странах. За многие из рассмотренных проступков человека не только ждал гнев богов и посмертные муки (против них у египтян имелись магические средства), но прежде всего возмездие со стороны общины – именно ей эти преступления несли непосредственный вред. И потому поведенческий канон всегда подкреплялся сводом уголовных законов, предписывавших кару за наиболее опасные из них и, в первую очередь, – за деструктивную магию. «Если человек или женщина приготовят чары, и они будут схвачены в их руках, их уличат клятвенным показанием и докажут против них, то приготовившего чары должно убить», – читаем в среднеассирийских законах². При этом нужно отметить, что процедуры дознания и те предохранительные меры, которые использовались в архаических обществах против «чёрной» магии, сами имели во многом магический характер³. Очевидно, что в условиях господства магического мировоззрения дело не могло обстоять иначе. Однако в иных условиях, когда магия теряет власть над ума-

¹ Цит. по: *Клочков И. С.* Духовная культура Вавилонии. М., 1983. С. 199–200.

² *Хрестоматия* по истории государства и права зарубежных стран: в 2 т. Т. 1: Древний мир и Средние века. М., 2007. С. 71.

³ Ср. довольно «тёмное» описание названной процедуры, изложенное в том же ассирийском кодексе: «Человек, который видел изготовление чар или от видевшего чары слышал: «Я сам видел», этот слышавший должен прийти и сообщить царю. Если видевший отпёрётся от того, что тот сказал царю, тот должен сказать перед Быком, сыном Шамаша (идолом бога – А.К.): «Будь я проклят, если он не говорил»; он свободен, видевшего, который сказал, но отпёрся, царь, как сочтёт нужным, должен допросить его и выяснить его прошлое. Заклинатель, когда его приведут, должен заставить говорить того человека и сказать ему так: «От заклатья, которым ты заклать ради царя и его сыновей, он вас не освободит, но, согласно табличке, которой ты заклать ради царя и его сына, ты будешь заклать» (*Хрестоматия* по истории государства и права зарубежных стран: в 2 т. Т. 1. С. 71).

ми, она перестаёт восприниматься всерьёз, а потому, если и преследуется в тех или иных своих формах, то по другим – косвенным – мотивам, не затрагивающим её существа. Образец такой ситуации мы позднее увидим в Риме на рубеже старой и новой эр. Вместе с тем духовная история человечества знает места и эпохи, называемые «переходными», в которые доминировавший прежде тип мировоззрения уступает место другому. В эти периоды магия могла караться из-за неё самой – как альтернативная, конкурирующая форма освоения реальности. Этот процесс также будет показан нами на примере древнееврейской культуры.

Возвращаясь к народам с *rag excellence* магической картиной мира, мы полагаем, что помимо «эпизодического» вреда, наносимого деструктивными практиками, ещё одной, – и, наверное, главной – причиной запрета магии было то, что владение ею представляло угрозу обществу и государству в целом. Ведь познав её силу, даже простолюдин мог уподобиться фараону и великим богам своей бытийной мощью. Это грозило разрушением жёсткой вертикали власти и коммуникации, о которой мы говорили в начале рассмотрения египетской культуры (п. 1.2). Самочинный волхв, не уполномоченный колдовать фараоном, «выламывался» из названной вертикали и потому рассматривался как преступник худшего рода: бунтовщик, мятежник, подрывающий устои общественного порядка. В свете сказанного делаются понятными мотивы крайнего беспокойства, обнаруживаемого автором «Речения Ипувера»: «Вот тайный покой, похищены свитки из него. Тайны его раскрыты. Заклинания его опасны, ибо повторяемы»¹.

5.2. Свойственное египетской культуре осторожное обращение со словом свидетельствует о том, какое большое значение придавалось в ней речи. Значимость слова, первостепенная для магической сферы, была специфически высока и в повседневности. Нельзя забывать при этом, что между сакральной и повседневной сферами не было строгих границ: все бытие было пронизано для древних единой энергией. «Уста человека спасают его», – замечает рассказчик в «Змеином острове»²; и они же могут стать причиной его гибели³. Древний Израиль ту же идею выразил так: «Кто хранит уста свои, тот бережет душу свою; а кто широко раскрывает свой рот, тому беда» (Притч 13:3). Ещё сильнее это убеждение звучит в устах шумерского мудреца Шуруппака (XXV в. до н.э.). «Злословье всесильно», –

¹ Цит. по: *Солкин В. В.* Египет: вселенная фараонов. С. 226.

² *Сказки и повести Древнего Египта.* С. 30.

³ Там же. См. также: *Рубинштейн Р. И.* Древнеегипетская литература // *Сказки и повести Древнего Египта.* Л., 1979. С. 208.

прямо говорит он, предостерегая мужчин от праздных бесед с «молодицей замужнею» (ст. 38)¹. Стоит ли удивляться поэтому, что любое упоминание о египтянине, в особенности, произнесение его имени служило поводом для беспокойства. Оно могло нести зло человеку², но могло быть и одним из главных показателей его благоденствия. «Прекрасен мой дом, обширны мои владения, обо мне упоминают во дворце!» – с гордостью восклицает Синухет, герой знаменитейшей египетской истории³. В другом месте, рассуждая о спонтанности своего бегства, он перечисляет причины, по которым оно могло бы произойти: «На меня не взвели хулы, не оплевали мое лицо, я не услышал порочащего слова, не услышали моего имени из уст глашатая. Я не знаю, что привело меня в эту страну»⁴. Соответственным образом, из всех действий, по которым судится человек, наиболее значимыми оказываются те, которые совершаются речью. «Что же ты совершил, чтобы надо было преследовать тебя? – спрашивает Синухета царь. – Ты не злословил, чтобы надо было опровергать твои слова. Ты не говорил в совете сановников так, чтобы надо было выступать против твоих речей»⁵. Вот и все доводы. О том, что образ мыслей, представленный в этих словах, был общепринятым в Египте, также свидетельствует изречение Тутмоса I. Он обращается в нём к вельможам по поводу своей дочери: «Тот, кто обожает её, истинно жив будет; тот, кто скажет вещи злые и враждебные её величеству, истинно, умрёт»⁶. «Скажет вещи злые...»: можно подумать, на свете не было более страшных оскорблений, которые могла претерпеть пусть даже царская дочь! Тем не менее, как и герои «Рассказа Синухета», в своём предупреждении фараон выделил именно это.

Колоссальная значимость, приписываемая речи в ближневосточных культурах, становилась «виновницей» противоречия, в которое вступали нормы речевого поведения с сугубо коллективистскими ценностями и общим этическим идеалом в этих социумах. Так, одной из ключевых черт этого идеала служил альтруизм, деятельная помощь ближнему. И в то же время среди ходячих назиданий Востока мы встречаем предостережения не выступать в роли свидетеля или поручителя за других людей.

¹ *Антология мировой правовой мысли. В 5 т. Т. I. Античный мир и восточные цивилизации. С. 45.*

² Ср., например, замечание Л. Леви-Брюля: «Ложное обвинение означает (для архаичного сознания – А. К.), что человек околдован и смерть его близка» (*Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. С. 503*).

³ *Сказки и повести Древнего Египта. С. 19.*

⁴ Там же. С. 12.

⁵ Там же. С. 20.

⁶ Цит. по: *Матье М. Э. Искусство Древнего Египта. СПб., 2001. С. 20.*

Не ручайся – да не будешь зависим.

Да, ни за кого не ручайся – кто ручается, неблагоразумен.

И свидетельствовать не надо –

поучал соплеменников шумерский мудрец (ст.20-22)¹. «Только малоумный даёт руку и ручается за ближнего», позволяя другим «опутать себя словами уст своих», – вторил ему автор библейских «Притч» (17:18; 6:1-2).

Важно понять при этом, что осторожность со словом, столь зримо выраженная в ближневосточном каноне речевого поведения, была вызвана не только осознанием великих потенций речи в плане воздействия на мир и жизнь человека. Не в меньшей мере коммуникативная осторожность была призвана оберегать от истаяния, напрасного расточения эту бытийную мощь слова. Мы видим, что, с одной стороны, архаические общества стремились обезопасить себя от негативного действия речи, но с другой – они не могли обходиться без её энергии. С точки зрения египтян, благополучие всей вселенной зависело от божественных велений, к которым относились и приказы фараона. Разуверение в онтологической силе слова подорвало бы метафизическую основу магии, сделав её невозможной. Это повлекло бы за собой упадок традиционного мировидения и гибель прежней культуры, что действительно не раз случалось в истории.

Прежде всего забота о сохранении действенности речи проявлялась в максимах, воспрещавших ложь и коммуникативное вероломство: клятвопреступление, нарушение договоров и невыполнение обещаний. Не случайно, во многих культурах древности соблюдение названных перформативов находилось под контролем богов – это были сакрально-религиозные жанры, хотя и относившиеся своей «земной» стороной к политической и экономической сферам.

До нашего времени дошёл гимн, сложенный египетским рисовальщиком Неферабу. Своей психологической драматичностью он напоминает стенания библейского Иова. Автор рассказывает в нём о своём горе: он ослеп в наказание за то, что ложно поклялся верховным богом. И вот, описав свою грустную участь, Неферабу назидает современников:

Побойтесь Птаха, владыку Маат (т.е. справедливости – А.К.)!

Вот Он никому не простит совершённого!

Остерегайтесь произносить ложь во имя Его,

¹ *Антология мировой правовой мысли. В 5 т. Т. I. Античный мир и восточные цивилизации. С. 44.*

Вот, тот, кто во лжи произнёс имя Его, –
вот он повержен!¹

В другом памятнике, «Надписи Тутанхамона», содержится замечательное подтверждение того, что строгая речевая этика ближневосточных народов имела целью предотвращать бытийное «измельчание» слова. Среди прочих заслуг, названному царю в ней вменяется то, что он «дал быть лжи мерзостью для земли, как в раз её первый»². Иначе говоря, здесь утверждается, что, изгнав ложь из мира, Тутанхамон приблизил его к состоянию изначальной гармонии, когда боги и люди существовали в согласии друг с другом. Тем самым он исцелил землю, бывшую до тех пор «как бы в болезни». Мы узнаём из «Надписи», что суть этого недуга состояла в коммуникативной разобщённости, взаимной глухоте разных сфер бытия. «Если молили бога, не приходил он», ибо люди «нарушили творенье», в котором было естественным их общение с божествами³. И причиной воцарения дисгармонии стало распространение лжи. Она обессилила человеческое слово: ему перестали подчиняться стихии, боги более не откликались на него.

5.3. Стремление к бережно-осторожному обращению с речью, свойственное той или иной культуре, не может не вызывать обострённую чуткость к языку. Равно как и наоборот: речевая вседозволенность неизбежно приводит к притуплению языкового чутья. У ближневосточных народов древности эта чрезвычайная чуткость проявлялась в превознесении уместности речи, а также в той значимости, которую они придавали эстетической стороне коммуникации. Знакомясь с египетской культурой, очень скоро убеждаешься в том, сколь высоко ценили и искусно владели в ней красноречием. «Хорошая речь дороже, чем малахит, и её можно найти у служанки, склонённой над зернотёркой», – гласит одно из поучений Птаххотепа⁴. И в одной из повестей Среднего царства, состоящей из восьми обличительных речей поселанина, царь приказывает всё устроить так, чтобы этот народный трибун не переставал говорить. Фиксируемые писцами, речи простолюдина, ограбленного чиновником, передавались во дворец для услаждения августейшего слуха⁵. Даже «ничтожнейших из детей мира» словесное

¹ Цит. по: *Солкин В. В.* Египет: вселенная фараонов. С. 296.

² *Хрестоматия по истории Древнего Востока.* 1997. С. 56.

³ Там же.

⁴ Цит. по: *Сказки и повести Древнего Египта.* С. 162.

⁵ Там же. С. 46; см. также: *Рубинштейн Р. И.* Древнеегипетская литература. С. 161.

мастерство могло уподобить великим богам: Тоту и Осирису, – которые тоже славились риторическим даром¹.

Красота, изысканность речи ценились в древнем Египте главным образом как фактор, обеспечивающий её действенность². Не случайно поэтому, самые красноречивые боги египтян также считались лучшими знаками магии. Отголоски этой закономерности можно найти и в политической сфере: «Будь искусным в речах, и сила твоя будет велика, – поучает сына гераклеопольский владыка. – Меч – это язык, слово сильнее, чем оружие»³. И разгневанный поселянин, по замыслу автора «Обличений», не просто, сам не зная о том, порадовал царедворцев своими филиппиками, но, главное (если смотреть на дело с его позиции), добился этим восстановления справедливости⁴. Лишь поздней, по всей вероятности, в декадансную эпоху Нового царства (XIV–XI вв. до н.э.) поэтическое достоинство речи начало приобретать самостоятельное значение. По наблюдению А. Л. Коцейовского, нередкой приметой этого времени стало то, что в царскую усыпальницу помещались гимны, имевшие сугубо художественное назначение: чтобы умерший царь мог наслаждаться ими⁵.

Добавим к сказанному, что, кроме яркой экспрессивности и благозвучия речи, действие эстетического фактора затрагивало и прочие формально-выразительные аспекты коммуникации. Выше мы уже говорили о том, насколько образной и неповторимо пластичной была египетская иероглифика. Сходные свойства также отличали непосредственное, устное общение египтян. Можно без преувеличения сказать, что их речь произносилась не одним только ртом, а «лепилась» всем телом – такой богатой и изощрённой была система жестов в этой культуре. Вспомним графемы, обозначающие речь. Все они имеют образ живого напряженного тела (сидящий человек с рукой, поднесённой к губам; ползущая змея) или его ча-

¹ Ср. характеристику Тота: «с медовым языком, искусный речью» (Матве М. Э. Древнеегипетские мифы. С. 127). И Осирис, по словам Плутарха, подчинил себе землю тем, что «склонил на свою сторону большинство людей, очаровывая их убедительным словом, соединённым с пением и всевозможной музыкой» (13) (Плутарх Исида и Осирис. М., 2006. С. 21).

² «Предназначенные для ритуального произношения тексты должны влиять и словами, и звуковыми эффектами, – отмечал в этой связи Б. А. Тураев. – Отсюда параллелизм членов в звуках и мыслях, аллитерации, употребление магических имён и непонятных сочетаний звуков» (Тураев Б. А. Египетская литература Т. 1. Исторический очерк древнеегипетской литературы. М., 1920. С. 39).

³ Цит. по: Солкин В. В. Египет: вселенная фараонов. С. 298.

⁴ Сказки и повести Древнего Египта. С. 59.

⁵ См.: Коцейовский А. Л. Введение. С. 56.

сти (протянутая ладонь). Слово и плоть были настолько близки друг другу, что часто связанные с ними понятия отождествлялись в египетском сознании. «Люди пробуждаются, их руки возносят молитву восхождению твоему», – поётся в гимне солнечному Атону¹. И в описании ритуала адорации: «Мои руки делают «приди ко мне», «приди ко мне». Моё тело говорит, мои губы повторяют»². Мы видим, что слово египтян тяготело к воплощению в «выпуклом» иероглифе и патетическом жесте, чтобы, обретя силу божественного знака или человеческой страсти, претвориться в действие, живую энергию. Но и тело человеческое было способно к тому, чтобы, преобразившись под влиянием замышленного сердцем, воплотить в себе слово.

5.4. Постулирование осторожной бережливости по отношению к слову отнюдь не вело к признанию исключительно позитивной ценности молчания в древнеегипетской культуре. Это в корне бы противоречило доминировавшему в ней магизму. Значимым само по себе безмолвие может быть только для религиозного мировоззрения как открытость для Другого, ожидание и готовность к встрече с Ним. Однако, не будучи исключительно магической, египетская культура имела опыт подобного – религиозно-диалогического – переживания молчания. Так, например, в одном из молитвенных обращений к Тоту говорится: «Тот!.. Ты охраняешь меня от слов праздных... О берущий воду из отдаленных мест! Прииди и препитай меня молчаливого. Тот, кладезь сладостный, когда человек жаждет, пустыня, заключенная для пьяницы! Он открыт для молчаливого, который идет и находит колодезь»³. Та же идея содержится в «Поучении» Птахотепа: «Тот, кого любит бог, – это внимающий (богу)!»⁴. Безмолвие может быть не только условием, но также следствием приближения небожителя: «Ты произносишь слово, и земля наполняется молчанием», – читаем в гимне Ра⁵.

С точки зрения религиозного сознания, умолкают перед кем-то, ради кого-то. Так и в самой заурядной беседе мы приостанавливаем свою речь, чтобы уступить слово собеседнику. Жизнь по природе своей диалогична, и такие явления, как безмолвие, смерть, самоуничтожение, преодоление себя суть её моменты, не обрывающие, а, напротив,

¹ Цит. по: Морэ А. Цари и боги Египта. С. 44.

² Цит. по: Солкин В. В. Египет: вселенная фараонов. С. 288.

³ Цит. по: Тураев Б. А. Бог Тот: Опыт исследования в области древнеегипетской культуры. С. 224; см. также: Коростовцев М. А. Писцы Древнего Египта. С. 227.

⁴ Цит. по: Культура Древнего Египта. С. 194.

⁵ Египетская книга мертвых. С. 245.

ведущие к её дальнейшему развитию, личностному росту. Эта идея являлась фундаментальной в египетской религии с её ключевым культом умирающего и вновь восстающего солнечного бога. Уже давно была отмечена исключительная природность этого культа: создавшее его народное воображение лишь олицетворило циклическую смену частей суток и времён года. Мы видим его естественность ещё в одном отношении – применительно к природе коммуникации и вызванным ею свойствам человеческого сознания.

Можно предположить поэтому, что рассмотренный взгляд на сущность молчания был издревле известен в Египте. Но всегда почти он пребывал в тени своей противоположности – магического воззрения, доминировавшего в этой культуре. Жить, с позиций монологического сознания, означает покорять и властвовать. А властвовать в представлении древних египтян означало заклинать. Абсолютизируя власть слова над миром, они тем самым абсолютизировали и молчание. Воспринимаемое в свете магической установки, оно мыслилось ими исключительно негативно – как синоним смерти, небытия, отсутствия. В эпохи усиления пессимистических настроений египтяне называли царство мёртвых «страной безмолвия»¹. «Запад (Аменти, загробный мир – А.К.) – это земля сна и тяжкого мрака, где пребывают все, пришедшие туда. Они спят в своих пеленах и пробуждаются только для того, чтобы увидеть своих братьев. Они не замечают больше ни отца, ни матери. Сердце их забыло жену и детей»². И потому, как мы не раз уже убеждались, главной жизненной задачей египтян – духовной целью, оплодотворявшей их культуру, – являлась победа над смертной немостою. С предельной отчётливостью это стремление запечатлелось в заупокойном культе и прежде всего в его кульминационном ритуале – «отверзании уст». Вспомним заклинание, произносившееся трижды над усопшим: «Да не уйдёт от тебя голос!» (32, 23b)³.

Голос не был только признаком дыхания, как и дыхание не являлось простым физиологическим процессом. Они служили важнейшими атрибутами магической силы – этого единственного орудия, которым побеждается мрак и безмолвие небытия. «Овеяны ноздри мои дыханием жизни и властвования», – говорит о себе египетская царица⁴. «Уста её никогда не безмолвствуют», – поётся в гимне о божественной колдунье Иси-

¹ См.: *Матъе М. Э.* Древнеегипетские мифы. С. 96; *Липинская Я., Марциняк М.* Мифология Древнего Египта. М., 1983. С. 81.

² Цит. по: *Монтэ П.* Египет Рамсесов. Повседневная жизнь египтян во времена великих фараонов. М., 1989. С. 300.

³ *Тексты пирамид.* С. 92.

⁴ Цит. по: *Солкин В. В.* Египет: вселенная фараонов. С. 155.

де¹. Мы видим, что если под действием религиозно-диалогической установки египтянин смолкал перед божеством, то, являя себя вооружённым заклинаниями монологистом, он заставляет замолчать пред собой богов, которые могут повлиять на его посмертную участь. «Боги смолкают для тебя, девять богов подносят свои руки к своим ртам пред сим (ртом – А. К.) единственным в тебе. Соп (богиня – А. К.) говорит: он отдаёт приказания своим отцам-богам» (246, 254 b-c)².

Следует также отметить, что, отрицая сколько-нибудь положительную ценность безмолвия, магико-монологический взгляд отнюдь не отменял значимости речевого воздержания. Как было показано выше, оно, напротив, настойчиво утверждалось коммуникативной этикой Египта. Однако молчание имело значение не само по себе, но единственно как способ концентрации магической энергии; речевая бережливость предохраняла слово от перформативного бессилия.

5.5. Противоположность религиозно-диалогической и магико-монологической установок, определявших древнеегипетское сознание, обусловила амбивалентность, которую мы выделили в отношении к молчанию. Теперь посмотрим, как их разнонаправленное действие проявлялось в переживании звучащей речи.

Магия, краеугольным камнем которой было признание субстанциональности и действенности слова самого по себе, придавала главное значение формальной стороне коммуникации. В Египте знали, что для того чтобы заклинание было успешным, его нужно произносить надлежащим образом: с нужной интонацией и соблюдением каждого знака священного текста³. Обусловленное магией преклонение перед буквой было характерным и для сферы светской коммуникации. Так, предметом профессиональной гордости писцов служило то, что они ни на йоту не отступали от установленных форм и списываемых оригиналов.

Поскольку слово считалось субстанциональным и в определенном смысле первичным по отношению к физическому миру, то для магического сознания локуция означала не столько порождение речи под воздействием коммуникативной ситуации, а, скорее, озвучивание от века существующих формул. С такой позиции речевой процесс понимался как вывод на поверхность готовых фраз из их хранилища – сердца. По словам Ямвлиха, автора «Египетских мистерий», боги «содержат

¹ Цит. по: *Нажель Ж.* «Мистерии» Осириса в Древнем Египте // Бадж Э. Легенды о египетских богах. С.182.

² *Тексты пирамид.* С. 171.

³ См.: *Бадж Э. А. У.* Египетская религия. Египетская магия. С. 123.

действительности благих слов в самих себе»¹. Действительно, в одном из гимнов Осирису поётся: «Тот произносит... свои великие заклинания, которые хранятся в груди его и исходят через уста его»². И бог Ра, как мы помним, предлагает Исиде обыскать его утробу, чтобы имя его перешло «из его тела в её тело»³. Так же и с людьми, мыслившими богов по своему подобию. «Пусть содержимое моего сердца уничтожит содержимое вашего сердца», – произносил ассирийский жрец в заклинании против врагов, имея в виду магические формулы⁴. А вот как передаёт своё состояние древний хетт, застигнутый непогодой: «Разразилась гроза... Я испугался... Слов, что были в моём рту, стало меньше, и слово с трудом выходило из моего рта»⁵.

Такое механическое понимание природы коммуникации определило уверенность египтян в том, что «речь производится непосредственно языком и, для того чтобы научиться другому языку, следует просто изменить положение языка во рту, «перевернуть» его»⁶. С точки зрения носителей этой культуры, слова и предложения одни и те же у всех народов, различен лишь способ их проговаривания. Развитие этой идеи мы находим в одном пассаже у Геродота, где «отец истории» со ссылкой на мемфисских жрецов рассказывает о первом в истории лингвистическом эксперименте, поставленном египетским фараоном Псамметихом. Пожелав узнать, язык какого народа возник первым, этот царь распорядился оставить в одиночестве двух младенцев. Он надеялся выяснить, когда они подрастут и начнут – никто не сомневался в этом! – говорить⁷, наречие какого народа изначально было свойственно людям. По прошествии времени пастух, навестивший этих детей, донёс, что они всё время повторяли перед ним «бекос». Наведя справ-

¹ Ямвлих О египетских мистериях. С. 69.

² Цит. по: *Архипова С. В.* «Праздники мертвых» и погребальные церемонии в Древнем Египте // *Египетская книга мертвых*. Папирус Ани Британского музея. М., 2003. С. 387.

³ *Матье М. Э.* Древнеегипетские мифы. С. 90. Подобные представления присущи многим первобытным культурам. Так, в Меланезии вместилищем памяти считается живот; у колдуна там хранятся заклинания (См.: *Малиновский Б.* Магия, наука и религия. С. 76).

⁴ Цит. по: *Емельянов В. В.* Ритуал в Древней Месопотамии. С. 210.

⁵ *Луна, упавшая с неба.* Древняя литература Малой Азии. М., 1977. С. 192.

⁶ *Петровский Н. С.* Проблема изучения синтагматики древнеегипетской речи. С. 16.

⁷ Говоря дословно, царь хотел выяснить, «какое первое слово сорвётся с уст младенцев после невнятного детского лепета» (*Геродот* История в девяти книгах. М., 1999. С. 95).

ки, правитель узнал, что это слово означает по-фригийски «хлеб», которого просили у кормильца заточённые. Так был разрешён заинтересовавший его вопрос: фригийский был признан первым историческим языком, а народ, на нём говоривший, – древнейшим (Hist. II, 2)¹. Мы видим в этом рассказе, что поставленный царём опыт основывался на представлении о том, что хотя языки и различаются у разных народов, существует один – природный. Подобно дикой траве, он может «прорасти» в людях сам собою, если их оставить без обучения.

Религиозно-диалогический взгляд на коммуникативный процесс высвечивал в его природе иные грани. Он смещал акцент с формальных аспектов в сторону тех движущих сил, которыми порождалась речь. Успешность коммуникации, с этой точки зрения, зависела не от степени ее формального соответствия принятым канонам, но прежде всего от той меры, с которой говорящий мог раскрыться в общении с Другим и быть понятым им. При таком подходе исходной точкой любого высказывания также признавалось сердце – источник мышления и воли. Но сердце понималось не столько как кладёз готовых формул, а, скорей, как та движущая сила, которая побуждает к речи людей и богов. «У них (богов – А. К.) сильно-сильно болело сердце за него, и Ре-Харахти сказал Хнуму: «Ах, сотвори женщину для Баты, чтобы он не оставался одиноким», – читаем в сказке «Два брата»². И негодующий герой «Обличений поселенника» описывает свое состояние в таких образах: «Тело мое было переполнено, сердце мое было обременено... Плотины прорвало, и вода бурно устремилась в брешь: уста мои отверзлись для того, чтобы говорить»³. Но и в этой ситуации речь понимается рассказчиком как субстанция, концентрируемая внутри человека. И поскольку его дискурс являет собой гневное, желчное обличение, он уподобляет его нечистотам: «...Я вычерпал мою воду, я изверг то, что было в моем теле, я выстирал мое грязное белье»⁴.

¹ Геродот История в девяти книгах. С. 95–96.

² Сказки и повести Древнего Египта. С. 94.

³ Там же. С. 54.

⁴ Там же.

II

ИЗРАИЛЬ: ОБРАЗ ЯЗЫКА В СВЕТЕ ОТКРОВЕНИЯ

Мировоззренческие следствия монотеизма

1. Ветхозаветный Израиль был малой частицей месопотамской цивилизации и одновременно инородным ей телом, духовным метеоритом, занесенным извне в древневосточный мир. Входя в эту цивилизацию, Израиль разделял с ней общие установки и структуры мышления, речевые жанры и литературные приемы¹. Вместе с тем уникальность его мировоззрения резко выделяла древних евреев из числа прочих восточных народов. Своеобразие израильской ментальности стало следствием воздействия, которое оказали на сознание евреев неповторимые события, именуемые Откровением. В результате этого воздействия рассматриваемое сознание израильтян изменилось таким образом, что одни стороны древневосточного мировоззрения оказались в нем гипертрофированы, другие же – неразвиты.

Исследуя воззрения египтян, мы обнаружили свойственное им противоречивое единство магической и религиозной установок. Оно проявлялось в модусе употребления языка, в образе его переживания и осмысления, а также в нормах речевого поведения, присущих египетской культуре. Типичное для всего Ближнего Востока, данное сочетание было присущим и древнееврейской ментальности. Но если в целом это единство характеризовалось приматом магизма над религиозным началом, то у Израиля все обстояло иначе: религиозность, отлитая в форму чистого монотеизма, как правило, брала верх в борьбе с магической установкой. Ветхий Завет, являющийся одним великим свидетельством этой борьбы, проливает свет на то, как и почему в сознании древних иудеев она достигла высочайшего драматизма.

¹ См.: Гальбиани Э., Пьяцца А. Трудные страницы Библии (Ветхий Завет). Милан – М., 1992. С. 21 ; Дьяконов И. Древнееврейская литература // Поэзия и проза Древнего Востока. М., 1973. С. 547.

Специфика израильского мировоззрения проявилась в своеобразии космологической и онтологической доктрин этого народа, обусловивших творимую им речевую действительность.

Мы уже знаем, что с точки зрения мифопоэтического мышления, свойственного архаическим и, в частности, ближневосточным культурам древности, все существующее, будучи гомогенным или родственным по своей природе, образует единый космос, который наделяется абсолютной ценностью¹. Между образующими его предметами и явлениями нет непреодолимых преград: в принципе все сопричастно всему, растворено во всем. Иначе говоря, эту картину мира отличает законченный имманентизм. Человек в ней, согласно одному месопотамскому мифу, создан из крови убитого собратьями божества, а сами боги, подобно людям, обладают относительной, подверженной изменениям и смерти субстанцией. Это дает основание для шокирующего сравнения, представленного в эпосе о Гильгамеше:

Люди как пахтанье, боги – как масло,

Человеки и боги – как мякина и пшеница!².

Боги включены в посюстороннее бытие (другого языческое мышление просто не знает) и потому подвержены действующим в нем универсальным закономерностям. До некоторой степени известные человеку, эти закономерности делают возможной магию – основной инструмент воздействия на бытие, доступный богам и через них людям. Основанная на эксплуатации таинственных космических механизмов, магия является силой, непреодолимой даже для индивидуальной воли божеств³. И потому посредством овладения соответствующим знанием люди стремились подчинить себе богов. В этом заключалась их возжеланная цель, сулившая им благополучие и могущество. И в той мере, в какой они осознавали невозможность ее достижения, их сознание склонялось к противоположной – естественно-религиозной – уста-

¹ См.: *Топоров В. Н.* О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 13.

² *Поэзия* и проза Древнего Востока. С. 211.

³ Так, в одном из вавилонских заклинаний магическая власть описывается в следующих словах:

Заклятье, заклинье, черта непреодолимая,

Черта богов, что нельзя осилить,

Черта небес и земли, что не сдвинуть с места,

Что никакой бог переступить не может,

Что ни человека, ни бога не отпускает... (цит. по: *Емельянов В. В.* Ритуал в Древней Месопотамии. С. 202).

новке, внушавшей им смиренную покорность под ударами высших и страшных сил.

Таковы в самых общих чертах космологические и онтологические представления, лежавшие в основе ближневосточного мировоззрения. В значительной мере они были свойственны и израильскому сознанию: преобразившее его Откровение не стерло эту картину без остатка, но, скорее, бесконечно расширило ее, вписав в новый, до тех пор неведомый контекст. Воспринимаемая в свете Откровения, она не столько изменилась в деталях, сколько преобразилась в своем качестве.

Надо отметить, что Библия удивляет скупостью идей, раскрывающих природу и устройство Вселенной. Их содержание, сосредоточенное по преимуществу в двух первых главах книги Бытия, сводится к утверждению, что космос, сколь правильно бы ни представляли его «изнутри» другие народы, вовсе не абсолютен и потому не может наделяться высшим онтологическим статусом. Над ним возвышается трансцендентная ему Личность Бога. Созданная *ex nihilo* без какой бы то ни было необходимости, вселенная существует исключительно в силу того, что таково желание ее Творца. Бог единственно абсолютен. Его воля неподвластна действию никаких причинно-следственных связей, проявляющихся в бытии. Напротив, сами эти закономерности действительны потому и до тех пор, пока этого хочет Он. И назначение человека, воплощавшего в себе образ и подобие Божества, состояло в том, чтобы пребывать в вечном и свободном общении с Ним, неся ответственность за вверенный ему земной мир. Человек был изначально выделен из природы и наделен относительной независимостью от ее законов. Так было в начале истории, которое, согласно логике мифологического мышления, совпадает с идеальным состоянием космоса и человеческого рода¹.

Затем, если следовать библейскому повествованию, во вселенной произошла катастрофа, итогом которой стало отпадение от Бога части творения, включая человека и находящуюся в его ответственности материальную природу. Вследствие оторванности от Источника бытия, человек оказался во власти законов падшего мира. Изнутри «замкнувшегося в себе» физического мира эта власть стала казаться ему тотальной и неизбежной, потому что он стал смертным. По мере становления человеческой культуры в этом отчужденном от Бога мире, люди усваивали такой взгляд на устройство природы и космоса, какой мы представили выше, характеризуя архаически-языческое мировоззрение. Не будучи чуждым сознанию иудеев, это мировоззрение образует фон, по контра-

¹ См.: *Элиаде М.* Аспекты мифа. С. 38, 135.

сту с которым Ветхий Завет воссоздает идеологию Откровения как антитезу общепринятым древневосточным представлениям. Израиль был убежден, что преобразившее его ментальность знание, включая космологию, изложенную в книге Бытия, не было достигнуто естественным путем. Оно было открыто ему свыше, самим Творцом мира, Который избрал этот народ, чтобы действовать через него в земной истории.

Поэтому мировоззрение древних евреев было обречено двоиться, тяготея то к привычному для Востока «видению изнутри», то есть к магическому миропониманию, то к внушаемому Богом через вождей и пророков «видению извне» – миропониманию религиозному. Каждый из этих способов видения обесценивал, делал бессмысленно-напрасным свою противоположность. Вот почему израильтяне с такой легкостью впадали в язычество, как только в их сознании притухал свет Откровения. Эти никогда не прекращавшиеся уклоны были возвращением на широкие, давно проторенные пути древневосточной ментальности и культуры. «Ты отринул народ мой...», – обращается к Богу Исайя, великий пророк VIII века до н. э., – потому что они много переняли от востока: и чародеи у них, как у Филистимлян» (47:9). И хотя в Библии почти не встречается конститутивный для магии жанр заклинания, столь распространенный в ближневосточной среде, из этого вовсе не следует, что ветхозаветные евреи, подобно позитивистам Нового времени, отрицали действенность магии. Более того, как становится ясным из книги пророчеств Иеремии (VII–VI вв. до н. э.), силу магических заклинаний признавал сам Иегова, угрожавший им: «Я пошлю на вас змеев, против которых нет заговариванья» (8:17). Вместе с тем, вопреки представлениям египтян или ассирийцев, эффективность магии не могла быть в принципе абсолютной, потому как с точки зрения израильтян таковыми не являлись те естественные законы, на которых она основывалась. Всемогуща только воля Божия, и потому в открытом им религиозном аспекте мировосприятия магия вменяется в ничто: если судьба человека и участь мира, в конечном счете, решаются свыше, то любые попытки внести в них свои коррективы «в обход» Божественной воли суть не более чем напрасные ухищрения. Но это в пределе. Магия же действенна там и тогда, где и когда Творец не являет себя активно. Ее эффективность имеет относительный, ограниченный характер. Так, предсказывая грядущие бедствия Вавилону, Исайя говорит: «Они придут на тебя, несмотря... на великую силу волшебств твоих» (47:9).

Именно потому, что ее действенность признавалась на самом деле, магия запрещалась идеологией Израиля как феномен, ставивший под угрозу её источник – религиозную веру. По всей видимости, практи-

ка языческих заклинаний была настолько удовлетворительной, что она постоянно грозила затмить данное в Откровении сверхъестественное понимание реальности. Ибо для того чтобы пребывать в богообщении, из которого рождалось это понимание, от древнееврейского народа требовались необычайные духовные усилия. Магический опыт язычников был искушением, склонявшим его отказаться от подвига веры, тем соблазном, которому поддались их соседи, «не верившие ничему ради чародейства» (Прем. 18:13). Имея общее происхождение с наукой, магия служила ключевой формой знания, своего рода разумной очевидностью в рассматриваемую эпоху¹. При этом, как мы убедились на примере египетской культуры, конфликт религиозной и магической установок был также знаком другим древневосточным народам. Но у них он был вызван в первую очередь практическим осознанием ограниченности магии, оставлявшей их уязвимыми для стихий мира. Так, известно, что вавилоняне и ассирийцы, заболев, нередко прибегали вместо заговоров к молитвам – прошениям, произнесение которых свидетельствовало о «максимальном унижении человека перед силой божества»², тогда как в заговорах в униженном положении «мальчиков на побегушках» оказывались боги.

Яркую иллюстрацию исследуемого сосуществования и борьбы двух начал в израильском мировоззрении являет собой амбивалентный образ одного ветхозаветного персонажа – Валаама, сына Веорова. С одной стороны, перед нами профессиональный маг, подобно прочим магам, берущий плату за свои услуги и имеющий безупречную репутацию. «Я знаю, – передает ему через послов царь Моавитский, – что кого ты благословишь, тот благословлен, и кого ты проклянешь, тот проклят» (Числ. 22:6)³. И в то же время он пророк, по собственному определению, «слышащий слова Божии» (Числ. 24:4) и действующий (по крайней мере, в рассматриваемом эпизоде книге Числа) в соответствии с ними. Даже за фантастическое вознаграждение Валаам оказывается не в силах преступить повеление Бога, и оттого языческий царь, нанявший его проклясть иудеев, остается ни с чем, а он сам теряет заработок и реноме (Числ. 21–24).

¹ См.: *Хюбнер К.* Истина мифа. М., 1996. С. 323.

² *Емельянов В. В.* Ритуал в Древней Месопотамии. С. 214.

³ Другое упоминание о профессиональных магах в древнееврейской среде см. в Суд. 17:8.

Традиции и новации в восприятии языка

2.1. Космологические и онтологические воззрения древних евреев обусловили характер творимой ими речевой действительности – то, как израильский народ употреблял, переживал и осмысливал язык в процессе коммуникации. На примере древнеегипетской культуры мы показали, что, с точки зрения мифопоэтического мышления, слово и речь обладают более первичной и самостоятельной субстанцией, чем материальные предметы, и потому достаточно независимы от использующих их людей. Чем сильнее ментальность того или иного народа была подвержена магической установке, тем значительней в онтологическом плане представлялась ей природа языка, так как центральным принципом магии является убеждение в бытийной активности, самодейственности слова. Разделяя общие для всего древневосточного мира мыслительные структуры, евреи использовали и осмысливали язык во многом так же, как соседние с ними племена. Хотя из-за идеологического вето на магию идея онтологической самостоятельности речи не получила в Израиле практической разработки, она тем не менее отчетливо прослеживается в Писании. Мы обнаруживаем в нём, что слова, словно вещи, можно взять с собой, вложить в уста или сердце человека и даже бросить за спину (Сир. 21:18). «И простер Господь руку Свою, и коснулся уст моих, и сказал мне Господь: вот, Я вложил слова Мои в уста твои», – свидетельствует Иеремия (Иер. 1:9; см. также: 1 Езд. 8:17; 2 Цар. 14:3).

Будучи субстанциональными, слова могут занимать определенное место в пространстве и, подобно материальным вещам, обладать количественной характеристикой. К примеру, речи льстеца и наушника, подобно лакомствам, «входят во внутренность чрева» (Притч. 18:9), а благословения возлагаются на голову праведника (Притч. 10:6; Быт. 49:26). Там же, на голове, почивает посвящение Богу, принимаемое аскетами-назореями (Числ. 6:7). Особенно зримо рассматриваемая идея предстает в рассказе о том, как Иаков хитростью украл у брата право первородства. Выдав себя за старшего Исава, он принял от слепого отца специальное благословение, наделяющее этим правом. Когда обман обнаружился, старец Исаак не стал ничего предпринимать против этого, сказав рассерженному Исаву: «Брат твой... взял благословение твое» (Быт. 27:33-35). Тем самым он дал понять, что ничего изменить уже невозможно, на что старший сын возразил: «Неужели, отец мой, одно у тебя благословение?» (27:38).

Будет ошибкой думать, что приведенные свидетельства суть не более чем стереотипы, устоявшиеся в речевой культуре Израиля, наподобие наших выражений: «взять слово» или «проглотить конец фразы». Приведённые выше и подобные им выражения отнюдь не условны в Би-

блии: в них воплощается действительное ощущение языка, присущее ветхозаветным евреям. Для того чтобы убедиться в этом рассмотрим две бытовавшие в израильском обществе практики, совершение которых предписывалось Торой. Первая из них, проясняющая смысл знаковой всем паремии, имела ритуально-очистительный характер. Осуществлявший ее священник возлагал руки на голову живого козла и исповедовал над ним «все беззакония сынов Израилевых». Тем самым грехи людей перекладывались на животное, которое затем отпускали в пустыню (Лев. 16:10). Интересно заметить, что в качестве места, на котором локализовывался совершаемый перформатив, будь то благословение, исповедь или посвящение, как правило, выступала голова. Это указывает на сакраментальное качество данных речевых действий. Считалось, что, произносимые людьми, названные перформативы обретают свою действенность свыше. Совершение ритуала словно вызывало снисхождение Божественной энергии, которая «достигала» ближайшей к небу телесной точки. Иосиф Флавий, еврейский историк I в. н.э., в своем изложении библейских событий приписывает Моисею высказывание, прямо подтверждающее идею субстанциональности речи: «С чем иным можем мы лучше прибегнуть к Тебе или умилоствовать тебя... как не с нашим словом, которое является к нам из воздуха и о котором мы знаем, что оно вновь воздымается (к Тебе) по тому же самому воздуху?» (VIII, 4:3)¹. Но выраженное в этом вопросе представление о божественном происхождении слова близко к учению Филона Александрийского о Логосе и имеет позднейшее, платонистическое, происхождение, впрочем, связанное с древнеегипетскими представлениями.

Вторая, религиозно-юридическая, практика еще наглядней обнаруживает магическое представление о бытийной активности слова. В книге Числа дается инструкция, как провести процедуру испытания женщины, обвиняемой в прелюбодеянии без достаточных доказательств. Согласно предписанию, священник готовил некую «горькую воду, наводящую проклятие». Закляв эту жидкость, он объявлял испытуемой, что та пострадает от нее, если виновна. После этого служитель произносил ей вслух формулу проклятия-заклинания, которая затем наносилась на свиток и смывалась в приготовленную воду. Женщина выпивала ее, и священник, судя по наступавшей реакции, выносил решение о ее согрешении или чистоте (Числ. 5:11-31). Интересно заметить, что Иосиф Флавий, говоря об этом ритуале, ограничивает запись на свитке одним только именем Бога

¹ *Иосиф Флавий* Иудейские древности. В двух томах. Т. 1. Ростов-на-Дону, 2000. С. 508.

(Ш, 11:6)¹. В силу известных причин, которые мы рассмотрим чуть ниже, этот вариант был вполне адекватной заменой. В контексте рассмотренного ритуала проясняется смысловая буквальность слов псалмопевца, когда, адресуя проклятие врагам, он восклицает: «Да войдет оно, как вода, во внутренность его и, как елей, в кости его» (Пс. 108:18).

Эта магическая уверенность в вещности и бытийной активности речи также лежала в основе другого ритуала, который, вероятно, был связан с инициацией древнееврейских пророков в VII–VI вв. до н.э. Он также состоял в физическом поглощении материализованного в письме слова. Описывая одно из своих видений, Иезекииль (VI в. до н.э.) повествует о том, как Всевышний дал ему свиток, «исписанный внутри и снаружи». Он успел различить в нем три слова, по всей видимости, определявших недалекое будущее израильтян: «плач, и стон, и горе», – как Господь повелел ему: «Съешь этот свиток, и иди... говори им Моими словами». «И я съел, – говорит Иезекииль, – и было в устах моих сладко, как мед» (2:10–3:6). Этот рассказ помогает понять нам фразу другого пророка того же периода, указывающую на происшедший в реальности факт. «Обретыны слова Твои, и я съел их, и было слово Твое мне в радость и в веселие сердца моего», – обращается к Богу Иеремия (15:16).

2.2. Субстанциональное представление сущности языка, свойственное древневосточным культурам, отразилось в характерном для них пиетете перед письменностью. Слово, запечатленное тростью, наделялось на Востоке исключительной значимостью – сознание египтянина или ассирийца связывало его с идеей вечности и нетления. «Книга нужней построения дома, лучше гробниц на Западе, – считает автор египетского «Прославления писцов», аргументируя это тем, что хотя сам «человек угасает», созданные им «писания заставляют вспоминать его устами тех, кто передает это в уста других»².

У израильтян культурная ценность письма имела еще и сугубо религиозные основания. Идеология, утверждаемая в Ветхом Завете, строжайше запрещала изображать Бога в зримых, пластических образах, как это делали соседи-идолопоклонники. В соответствии со Своим именем (Иегова (Яхве) – «Сущий», пребывающий в настоящем), Бог являлся Израилю в основном через слух, а не через зрение. Его

¹ Там же. С. 199–200. Он описывает этот ритуал в следующих словах: «По принесении женщиной соответствующей клятвы (подтверждающей ее невиновность – А. К.), священнослужитель погружает пергамент с написанным на нем именем Господним в чашу с водой, примешивает к этому немного земли, подобранной в Святилище, и дает все это женщине выпить» (Там же).

² *Поэзия* и проза Древнего Востока. С. 102–103.

откровение происходило во временных, длительных формах: прежде всего в речи, а также в преходящих символических образах (облака, огненного столпа, неопалимой купины и т.д.). Оно было динамическим и скоротечным, подобно нашему переживанию настоящего¹.

Преобладание устно-вербального способа Божией эпифании в мире определило то, что любое проявление творческой энергии Творца ассоциируется в Писании с Его «гласом». Понимаемая в этом смысле, речь Бога наделяется безграничной бытийной мощью. «Глас Господа силен...», – поется в псалме. – Глас Господа потрясает пустыню» (28:4). «Слово Мое не подобно ли огню... и не подобно ли молоту, разбивающему скалу?» – говорит Господь устами Иеремии (Иер. 23:29).

На этом основании Августин впоследствии утверждал, что «речь Божия возвышеннее действия Божия: она есть неизменяемая причина самого действия, не выражающаяся в преходящем звуке, но представляющая собою силу вечно пребывающую, временно же действующую» (*De civ. Dei* 16, VI)². В то же время мы видим, что когда Иегова именно говорит – в буквальном смысле этого слова, – Его речь вполне человечна и ничем не отличается от речи любого смертного. «Моисей говорил, а Бог отвечал ему голосом», – читаем в книге «Исход» (19:19). И как явствует из другого эпизода, это были звуки обычного человеческого голоса. Будущий пророк Самуил жил юношей на воспитании у первосвященника Илии. Однажды вечером, когда они разошлись по комнатам спать, Господь впервые позвал Самуила. Он звал его трижды, и всякий раз юноша прибегал к Илии, думая, что это зовет его наставник. «Самуил еще не знал тогда голоса Господа, и еще не открылось ему слово Господне», – поясняет священнописатель (1 Цар. 3:7).

Являясь людям, Бог в произвольном самоумалении «приспосабливался» к условиям человеческой коммуникации. И речь Его, подчиняясь естественным акустическим законам, становилась такой же мимолетной, как человеческая. Единственным способом сохранить ее во времени была письменная фиксация. Писание говорит нам, что после разговора с Моисеем на Синайской горе Господь сам дал ему каменные скрижали, на которых на-

¹ Ср. замечание Г. Зиммеля по поводу «крайней противоположности» зрительного и слухового восприятий: «Слух дает нам только откровение человека, заключенное во временную форму, а зрение и постоянную составляющую его природы, отражение его прошлого в вещественной форме его черт, так что мы видим перед собой, так сказать, последовательность его жизни в одновременности» (*Зиммель Г. Экскурсы социологии чувств // Ароматы и запахи в культуре*. Книга 1. М., 2003. С. 22).

² *Августин Блаженный О граде Божьем*. Минск, М., 2000. С. 782.

писал провозглашенные Им заповеди Закона (Исх. 31:18). И в дальнейшем Он не раз повелевал людям запечатлевать тростью Его сообщения. «Теперь пойд... и впиши это в книгу, – говорит Он Исае, – чтобы осталось на будущее время, навсегда, навеки» (30:8); (см. также: Тов. 12:20). Ветхий Завет в его целом есть не что иное как результат соблюдения этого императива.

Нередко в образах, связанных с письмом, библейское сознание представляет речевую деятельность Бога. В первую очередь, это представление присуще тому ее аспекту, который можно уподобить «внутренней» речи, то есть речи «для себя», не обращенной непосредственно к миру и потому имеющей дескриптивный характер. Пожалуй, ключевым таким образом служит Книга жизни. Значение этого образа двойственно. С одной стороны, Книга воплощает в себе замысел Бога о судьбе мира. В этом качестве она предсуществует в вечности, законченная всеведением Творца. Молясь о прощении своего народа, Моисей просит Господа, что если Он откажется сделать это, то пусть позволит умереть и ему: «Изгладь и меня из Книги Твоей, в которую Ты вписал» (Исх. 32:32). С другой стороны, рассматриваемый образ символизирует историю мира, что будет создаваться до скончания времен: «И пред лицом Его пишется памятная книга о всех чтущих Его», – говорит последний из ветхозаветных пророков (V–VI вв. до н.э.) (Мал. 3:16). Кроме того, с помощью сходных символов могут изображаться и отдельные, ограниченные по времени речевые действия Бога. Так, в видении пророка Захарии (VI вв. до н.э.) показан летящий свиток с запечатленным на нем проклятием. «Я навел его..., – объясняет Господь Захарии, – и оно войдет в дом татя и клянущегося именем Моим ложно, и пребудет в доме его, и истребит его» (Зах. 5:4). Если Богу не чужд запах чернил, то и люди для взаимодействия с Ним могут так или иначе использовать письменность (см. Ис. 37:14; 1 Цар. 10:25). Хотя, в отличие от других месопотамских народов, практика письменной коммуникации с Небом не была привычной в Израиле¹. Его

¹ Для сравнения, в Ассирии, как замечает А. Л. Оппенхейм, «обращения к богам часто составлялись частными лицами и правителями, стремившимися выразить им свое почтение» (*Оппенхейм А. Л. Древняя Месопотамия. Портрет погибшей цивилизации.* М., 1990. С. 221). И люди, в свою очередь, получали письма из небесной канцелярии, являвшиеся, по словам этого исследователя, «увещеваниями жрецов, облеченными в форму послания божества» (Там же. С. 222). Более того, сами боги, согласно месопотамским представлениям, взаимодействовали друг с другом посредством записок и писем, и потому, молясь своему личному божеству, человек просил написать его просьбу верховным богам (ср.: «Мардуку, что любит тебя, о том напиши») (цит. по: *Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека.* С. 263).

религия была *par excellence* религией непосредственного личного Откровения и устного взаимодействия.

Возвышенное идеей субстанциональности слова, культурное значение письменности проявлялось также в более обыденных сферах речевого общения. Подтверждением этого может служить хорошо разработанная и богатая система речевых жанров документного характера, принятая в древневосточных культурах. Письменное свидетельство придавало законную силу торговой сделке, политическому соглашению, заключению брака или развода¹.

«Да святится имя Твое»

3. В речевом бытии языка есть явления, представляющие собой если не универсальные, то, по крайней мере, типичные для многих культур объекты языкового самосознания людей. Они, как правило, образуют главный предмет «народного языкознания»². Пожалуй, самым интеллектуально притягательным и потому наиболее осознанным из этих феноменов служит именование. В отношении к имени, в понимании его сущности древнееврейским сознанием с предельной отчетливостью выразилось то представление природы языка, которое прослеживается в Ветхом Завете. Ниже мы будем говорить по преимуществу об имени Бога, имея в виду при этом, что в обращении с ним, в его переживании евреями наилучшим образом обнаруживается свойственная Израиллю метафизика имени как такового.

3.1. Будучи трансцендентным миру, Бог являлся в нем посредством динамических, преходящих форм. Его имя, открытое Им избранному народу, было единственно стабильным имманентным символом Божьего присутствия в посюстороннем бытии. Поэтому оно не могло не наделяться исключительной значимостью в исследуемой культуре. Имя Бога окружено в Писании особым – сакральным – отношением, отличным от более профанного восприятия имен всех людей и вещей. В то же время, с позиции древневосточного мировоззрения, сущность любого имени единообразна, что делает идеологическое противопоставление двух подходов к имени относительным и условным.

Древнееврейскому сознанию имя представлялось одновременно энергийным и вещественным феноменом. Оно является частью приро-

¹ См. ветхозаветное Второзаконие (24:1), законы Хаммурапи п.п. 7, 126 (*Хрестоматия* по истории Древнего Востока. 1997. С. 129, 138).

² *Никитина С. Е.* Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993. С. 30.

ды именуемого предмета и при этом представляет собой до некоторой степени самостоятельную субстанцию. Так, имя Божие может локализовываться в пространстве, занимая определенное положение по отношению к другим вещам. «Славим Тебя Боже, – возглашает псалмопевец, – ибо близко имя Твое; возвещают чудеса Твои» (74:2). Поскольку имя в энергетическом аспекте есть активное проявление именуемой сущности, это положение не статично. Расстояние между божественным именем и предметами мира может меняться с той и другой стороны. В одном из библейских пророчеств читаем: «Многие народы издалека придут к имени Господа Бога с дарами в руках» (Тов. 13:11). В другом случае само «имя Господа идет издалека» (Ис. 30:27). В то же время оно может тяготеть к конкретному месту, в результате чего между ними возникает устойчивая связь. Как не раз утверждается в Писании, Иегова сам избирал место, где должно было пребывать и призываться Его имя (Втор. 12:5; 14:24; 13:26; 26:2). В кочевой период израильской истории этим местом был ковчег Завета, хранившийся в скинии, заменявшей храм (2 Цар. 6:2). Позднее, когда евреи создали государство в покоренной земле, им стал храм и тот город, в котором он был возведен. «Я избрал Иерусалим для пребывания в нем имени Моего», – объявил Предвечный, доверив Соломону построить там святилище (3 Цар. 8:16; 2 Цар. 7:13). Под влиянием рассматриваемого представления Иерусалимский храм нередко назывался «домом имени Господа» (3 Цар. 5:5). Наконец, прозревая будущее, пророки говорили, что наступит время, когда местом присутствия божественного имени станет вся земля (Мал. 1:11).

Древневосточное сознание не проводило четкой границы между природным и культурным планами бытия, поэтому вездесущность Бога остается в Библии скорее проблемой, чем фактом. Как Творец, абсолютно отличный от творения, Он обладает всей полнотой власти над временем и пространством. Однако, живя в условиях религиозно плюралистического мира, евреи не могли не воспринимать Иегову как своего племенного Бога, которому еще предстоит обратить другие народы в веру Израиля (Исх. 9:16). И когда это произойдет, случится не просто социальное, но также природное преобразование Вселенной, участниками которого вместе с Господом станут все люди. «Благословенно имя славы Его во век, – возглашает псалмопевец, – и наполнится славою Его вся земля» (71:19). Как активное воплощение силы или, по-библейски, «славы» именуемой сущности, имя способно к бытийной экспансии¹. Если имя Бо-

¹ См.: *Красухин К. С.* Слово, речь, язык, смысл: индоевропейские истоки // *Язык о языке.* М., 2000. С. 41.

жие должно распространяться по «горизонтали» мира, то в отношении человеческих имен Ветхий Завет утверждает их способность к покорению времени. «Память о мудром не погибнет, и имя его будет жить в роды родов», – читаем в «Сирахе» (39:12). И то, что египтяне пытались снять посредством магических процедур, Бог Авраама и Иакова обещает дать людям за их веру: «вечное имя, которое не истребится» (Ис. 56: 4-5).

Укорененное в природе именуемого предмета, имя служило глубоко личным, интимным проявлением его сущности. Познать предмет означало для архаического сознания приобщиться к нему в его имени, являвшимся точкой психологического и онтологического контакта между познающим и познаваемым. Не случайно, обращаясь к Моисею, Бог говорит: «Ты приобрел благоволение в очах моих, и Я знаю тебя по имени (курсив мой – А.К.)» (Исх. 33:17,12). Смысл выделенной фразы проясняют параллельные места в Писании, где говорится о том, что Иегова знал Моисея «лицом к лицу» (Втор. 34:10) и общался с ним, как с другом (Исх. 33:11). Эта же идея выражена в одном из псалмов: лишь те люди могут уповать на Господа, которые знают Его имя (9:11). Представление о глубинной связи имени и его носителя обнаруживает себя в тенденции к мотивированному именованию, отчетливо заметной в Библии¹. Древнееврейская ментальность тяготела к тому, чтобы запечатлеть в имени характер, судьбу или какое-либо памятное событие, связанное с именуемым лицом, местом или предметом. Эта склонность особенно заметна в ситуациях переименования, которое подчинено своей логике, обусловленной данным представлением. Если имя – это выражение судьбы человека, то коренные изменения последней должны затрагивать и первое. Мы видим, что акты именованя и переименования могут направляться иконическим уподоблением формы имени нарекаемому лицу или семантической мотивировкой. Так, удлинив имя бездетному Авраму, Творец обещал сделать его «отцом множества народов» (Быт. 17:5). А Ноэмиль, чье имя означало «приятная», после обрушившихся на нее бед просила называть ее «Марою (горькой – А.К.), потому что Вседержитель послал мне великую горесть» (Руфь 1:20)². При этом мы не находим в Библии примеров того, чтобы евреи, меняли имена с целью магическо-

¹ Впрочем, эта черта не была специфичной для речевой действительности одного Израиля. «По сравнению с общезыковым узусом, – считают Н. И. Толстой и С. М. Толстая, – в ономастике традиционной культуры в большей степени используются неонамастические по происхождению элементы» (Толстой Н. И., Толстая С. М. Имя в контексте народной культуры // Язык о языке. М., 2000. С. 598.)

² Обзор случаев мотивированного именованя и переименования в Библии см.: Булгаков С. Н. Философия имени. СПб., 1998. С. 392–396).

го воздействия на жизнь и судьбу человека. Рассматриваемые действия служили констатацией, а не стимулом в отношении событий, произведенных Богом. Напротив, египтяне и ассирийцы зачастую манипулировали именами магическим образом. К примеру, у одного вавилонянина была рабыня по имени Табатум («Добрая»). Оказавшись в тяжелом положении, господин переименовал ее в Шалам-динимми («Присуди мне благо!»), рассчитывая этим поправить свои дела. Попытка не удалась. Раба была продана, и новый хозяин вернул ей старое имя¹.

3.2. В свете сказанного становится ясным, почему сообщение Богом Его имени должно было стать важным аспектом Откровения. Являясь в мир Своими энергиями, Он оставался совершенно таинственным и непостижимым по существу, ибо был «превыше всех дел Своих» (Сир. 43:30). И потому, когда время Откровения еще не пришло, Иегова отказался сообщить Свое имя просившему о том Иакову: «На что ты спрашиваешь о имени Моем? [оно чудно]» (Быт. 32:29)². Из этого ответа явствует, что Бог в принципе именуем и у Него есть имя, хотя и неизвестное людям. Такой была специфика древневосточного мышления, что все постигается через имя, в имени и благодаря ему фиксируется как существующее (ср. Еккл. 6:10). Поэтому в эпоху, предшествующую исходу евреев из Египта, Господь использовал для самоименования те эпитеты, которые они приписывали Ему, – прежде всего «Всемогущий» (Быт. 35:11). И когда Он открылся на Синайской горе Моисею, тот, подобно Иакову, спешит спросить Его об имени. «И сказал Моисей Богу: вот, я приду к сынам Израилевым и скажу им: Бог отцов ваших послал меня к вам. А они скажут мне: как Ему имя? Что сказать мне им? Бог сказал Моисею: Я есмь Сущий. И сказал: так скажи сынам Израилевым: Сущий [Иегова] послал меня к вам... Вот имя Мое навеки» (Исх. 3:13–15). По версии же Иосифа Флавия, интерес Моисея к имени Бога был вызван совсем иными причинами – мистического, а не жизненно-практического свойства: «При этом он умолял также Господа не отказать ему сообщить Его собственное, настоящее, имя, чтобы он знал и Его, так как Предвечный уже удостоил его Своим разговором и лично показался Ему. Тогда он при жертвоприношениях будет обращаться к Нему с подобающим Ему воззванием. И Господь Бог раскрыл Моисею Свое настоящее, раньше людям не известное имя. Но говорить о нем я не смею» (II, 12:4)³.

¹ См.: *Белявский В. А.* Вавилон легендарный и Вавилон исторический. М., 1971. С. 189.

² Такой же ответ дает и ангел, спрошенный Маноем о его имени (Суд. 13:17–18).

³ *Иосиф Флавий* Иудейские древности. В двух томах. Т. 1. С. 133.

Впоследствии это откровенное имя приобрело в жизни ветхозаветного Израиля великую значимость. Вызываемый им пиетет привел к тому, что по окончании вавилонского пленения оно было «изъято» из всеобщего употребления. Произносимое единственный раз в году первосвященником в кульминационный момент богослужения, это имя заменялось в повседневной коммуникации эвфемизмом «Господь» (Адонай), а на письме отмечалось посредством особой тетраграммы¹. По словам Б. Спинозы, его исключительная ценность происходит из того, что «в Писании не встречается никакого имени, кроме Иеговы, которое бы указывало на абсолютную сущность Бога, без отношения к сотворенным вещам. Поэтому евреи и утверждают, что только это имя Бога есть собственное, остальные же суть нарицательные»². Наричательных имен может быть неисчислимое множество, ибо бесконечно разнообразны формы проявления божественной силы в мире.

Как мы убедились в этом на примере культуры Египта, сходное представление о множественности и иерархичности имен богов и людей разделяли другие древневосточные народы. Однако в силу приоритета религиозного начала над магическим, свойственным сознанию Израиля, божественное имя было для него не столько «инструментом» магического воздействия, сколько объектом поклонения, высочайшей святыней, силой, преобразующей бытие только по воле Именуемого им. Имя Божие подобает славить (ср.: «Чрез тебя только мы славим имя Твое» (Ис. 26:13; 1 Пар. 16:35; Пс. 28:2), хвалить (1 Пар. 29:13; Неем. 9:5), превозносить (Дан. 3:52), воспевать (2 Цар. 22:50), провозглашать (1 Пар. 16:8), страшиться (Втор. 28:58), хвалиться (1 Пар. 16:6), поклоняться и благоговеть перед ним (Неем. 1:11). Как форма проявления божественной энергии, это имя способно вовлекать в свою силовую сферу различные предметы и, преобразуя их качество, действовать посредством них на земле. В этом смысле ветхозаветный народ мыслил себя его носителем – проводником воли Всевышнего в мире. Поэтому, когда евреи отступили от соблюдения Закона, Исая заметил: «Мы сделались такими, над которыми Ты как бы никогда не владычествовал и над которыми не именовалось имя Твое» (63:19; Втор. 28:10). И Бог, обещая восстановить прежнюю связь с Израилем, устами другого пророка говорит, что Он явит святое имя Свое среди Своего народа (Иез. 39:7). В этих словах слышен отголосок свойственного многим традиционным культурам убеждения, что именование – это акт распространения власти на именуемого (ср. наречение животных Адамом

¹ *Христианство*: Энциклопедический словарь: В 3 т.: т. 3. М., 1995. С. 291.

² *Спиноза Б.* Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1957. С. 181.

(Быт. 2: 19-20; Ис. 43:1). Помимо людей, в роли носителей имени Иеговы могут выступать ангелы, исполняющие Его повеления (Исх. 23:21), а также предметы, приносимые в жертву при богослужении. В процессе прознесения священником особых формул эти вещи превращались из профанных в сакральные. Энергия, входившая в них свыше, приобщала их Богу¹. Вот почему, предупреждая Своих служителей быть аккуратными с жертвенными святынями, Господь заповедует им «не бесчестить святого имени Его в том, что народ посвящает Ему» (Лев. 22:2).

При таком, мистическом, отношении к имени Бога (и далее через него к имени как таковому), оно сближается с понятиями божественной силы и славы. «Убоятся имени Господа на западе и славы Его – на восходе солнца», – замечает Исайя (59:19; см. также Пс. 8:2, 101:16, 148:13). Построенное на основе параллелизма, одного из основных принципов библейской поэтики, это двустишие, по сути, говорит об одном и том же. Анализируемые понятия образуют равнозначные по смыслу сочетания, что становится очевидным, например, из таких уподоблений: «Благословенно имя славы Твоей...» (Дан. 3:52) и «Воздайте Господу славу имени Его» (Пс. 28:2). Сила и слава могут выступать в роли атрибутов имени, а оно, в свою очередь, может приписываться им. Имя Божие «велико могуществом» (Иер. 10:6), оно защищает и помогает (Пс. 19:2, 123:8) и потому напоминает башню, в которой укрывается праведник (Притч. 18:11).

Следует подчеркнуть, что, подобно имени, божественная сила и слава мыслились и переживались древневосточным сознанием не как некие теологические абстракции, а вполне реально, как фиксируемые во времени и пространстве феномены (Иез. 3:23, 9:3). Нередко они описываются посредством сияния и света: «И вот, слава Бога Израилева шла от востока... и земля осветилась от славы Его» (Иез. 43:2).² Как свидетельствуют факты других культур, такое представление было

¹ См.: Хьюбнер К. Истина мифа. С. 172.

² В вавилонском эпосе о Гильгамеше среди прочих персонажей встречается мифическое существо Хумбаба, о котором говорится, что его «имя опалает страны» и «уста его пламя» (*Поэзия и проза Древнего Востока*. С. 177). Это отнюдь не метафоры, ибо «метафизически божество воспринималось в Месопотамии как... наделенное неземным устрашающим сиянием, которое считалось божественным атрибутом и было присущим в различной степени интенсивности любому предмету или лицу, считающемуся божественным и священным» (*Оппенгейм А. Л. Древняя Месопотамия. Портрет погибшей цивилизации*. С. 140). Данное представление обусловило практику изготовления идолов: в соответствии с ним, они должны были создаваться «из светлого золота правильного» (*Хрестоматия по истории Древнего Востока*. 1997. С. 56).

типичным для архаической ментальности в целом. По утверждению К. С. Красухина, в древних индоевропейских языках «говорение и сияние часто образуют изосемантический ряд»¹, а в древнеирландской картине мира, замечает В. Д. Колыгин, концепт «знание» понимался как нечто зримое, светлое². Типичное для имени Иеговы, энергийно-мистическое отношение, хотя и в менее явном виде, прослеживается в переживании евреями имен языческих божеств, что объясняет суровость заповеди Закона: «Имени других богов не упоминайте, да не слышится оно из уст твоих» (Исх. 23:12). Было бы нечего опасаться, если бы эти имена понимались в номиналистическом ключе как не более чем *flatus vocis*³. Но люди Ветхого Завета видели в них проявление конкретных духовных сил, «генерируемых» определенными сущностями. Эти силы могли оказывать непосредственное воздействие на бытие, будучи актуализованными в человеческой речи.

3.3. Вместе с тем в Писании представлен и другой способ интерпретации сущности имени. По сравнению с описанным выше, его можно было бы назвать профанным, светским, если бы в исследуемой культуре имелись соответствующие области. Но поскольку древневосточное мировоззрение было всецело магико-религиозным или, как в случае с Израилем, религиозно-магическим, то этот способ не мог являться самостоятельным типом отношения к имени. Будет правильнее рассматривать его как иной – поверхностный – аспект единого восприятия природы имени, тогда как мистическое отношение к ней образовывало его глубинный план. На поверхностном уровне имя ассоциируется с понятиями известности и памяти. В силу идеологического запрета магии в ракурсе такого «профанного» соотношения евреи обычно воспринимали человеческие имена. Как и окружавшие их народы, они разделяли общую для всего Древнего Востока установку на заботу об имени, имевшую, безусловно, мистические основания. «Заботьяся об имени, – поучает сын Сирахов, – ибо дням доброй жизни есть число, но доброе имя пребывает вовек» (41:15). Однако средства, в которых у израильтян осуществлялась эта забота, имели гораздо более рациональный характер. Главными из них были личная праведность и деторождение – вещи, бесспорно, причинно связанные меж-

¹ *Красухин К. С.* Слово, речь, язык, смысл: индоевропейские истоки. С. 34 ; См. также: *Топоров В. Н.* Об одном индоевропейском элементе в древнерусской литературе – *svet- // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987. С. 184–252.

² *Колыгин В. П.* О визионерском знании древнеирландских филидов // Язык: теория, история, типология. М., 2000. С. 187.

³ «колебание воздуха» (лат.)

ду собою. В ветхозаветном обществе существовал особый закон, предписывавший восстановление имени усопшего. Когда умирал мужчина, не оставивший после себя сына, его вдову должен был взять в жены его брат. Рожденному в этом браке мальчику-первенцу давали имя покойного с той целью, чтобы оно «не изгладилось в Израиле». Если же брат умершего отказывался восстановить его имя, над ним совершался унижительный ритуал, в итоге которого его собственное имя «вытеснялось» позорным прозвищем «Дом разутого» (Втор. 25:5–10; Числ. 27:4). Эта санкция была проявлением принципа талиона, служившего основанием древневосточных законов: если зуб за зуб, то и имя за имя.

«Дети и построение города увековечивают имя» (Сир. 40:9). И если в здоровом и многочисленном потомстве евреи видели знак милости свыше, награду за добродетель, то второе, цивилизационно-культурное, средство находилось полностью в распоряжении человека. Воздвигнув себе памятник, один из сыновей Давида Авессалом так объяснил свой поступок: «Нет у меня сына, чтобы сохранить память имени моего. И назвал памятник своим именем» (2 Цар. 18:18). Многочисленные стелы, постройки, таблицы, найденные и до сих пор открываемые археологами, свидетельствуют о широкой распространенности этой меры на Древнем Востоке. Этому, несомненно, во многом способствовало преклонение перед письменностью¹.

Заключая анализ двух аспектов отношения к имени, отметим, что в Ветхом Завете на поверхностно-профанном уровне иногда истолковываются и связанные с именованьем действия Бога. К примеру, в первой книге Паралипоменон читаем, что, давая Израилю сокрушительную победу над соседними племенами, Иегова хотел «сделать Себе имя» сим «великим и страшным делом» (17:21). В другом месте, обещая Давиду земную известность, Он говорит ему: «Я сделаю имя твое великим, как имя великих на земле» (2 Цар. 7:9). Это еще раз подчеркивает условность противопоставления рассмотренных типов отношения к имени и дает основание видеть в них два взаимодополняющих плана интерпретации его сущности. Воспринимаемое в «земном измерении», имя связывалось с понятиями известности и памяти, приобретаемыми в человеческом мире. В мистическом плане природа имени – прежде

¹ Так, в поучении гераклеопольского царя своему сыну говорится, что «надписи на камне сохраняют твое имя» (*Хрестоматия* по истории Древнего Востока. Часть I. С. 32). По словам одного из вавилонских правителей Асархаддона, он заставил поработанных им египтян изготовить стелу с его именем и «написать на ней хвалу воинственности Ашура», его бога-покровителя, а также «могучие свои дела» (*Хрестоматия* по истории Древнего Востока. 1997. С. 176).

всего имени Бога – интерпретировалось в образах славы и силы. Израильтяне видели в ней проявление сокровенных глубин именуемого, опыта его жизни и судьбы. Такое отношение к имени было обусловлено гносеологическими установками древневосточного сознания. В соответствии с ними, познать предмет, приобщиться к его природе и овладеть им можно было через постижение его имени, в котором, как верили, открывалась сущность именуемого. Рациональный аспект описываемого постижения заключался в осознании внутренней формы имени и связанных с ним многообразных смысловых ассоциаций.

Система речевых священнодействий

4.1. Воспринимаемое мистически, как деятельное проявление в бытии божественной силы, имя Божие требовало чрезвычайно благоговейного отношения и обращения с ним. Это было постулировано в одной из центральных заповедей древнеизраильского Закона: «Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно...» (Исх. 20:7). Данное повеление вызывает вопрос, каким могло быть его ненапрасное употребление. Ведь без знания этого было невозможно понять, предосудительно или законно оно произносится в том или ином случае. Как становится ясным из других требований Завета, таким употреблением было использование божественного имени в сакральных перформативах¹. В частности, Закон предписывал клясться им и ничем более (Втор. 10:20), а левитам-священникам – благословлять им народ (Втор. 10:8). Кроме того, Писание дает нам примеры легитимного использования имени Бога в проклятиях (4 Цар. 2:24; 2 Езд. 6:33). Этот факт указывает на исключительную культурную значимость указанных жанров в Древнем Израиле и, как свидетельствуют другие источники, во всей древневосточной ойкумене. Не удивительно, что абсолютной действенностью евреи наделяли речь Бога, которая служила для них идеальным образцом человеческой речи. «Так и слово Мое..., – говорит Господь устами Исаяи, – не возвращается ко мне тщетным, но... совершает то, для чего Я послал его» (55:11). Желая подчеркнуть бесконечное различие между Собой и человеком, Он вопрошает Иова: «Давал ли ты когда в жизни своей повеления..., чтобы земля изменилась, как глина под печатью» (38:12–14).

Одна культурологическая деталь позволит нам глубже понять суть последней фразы. В израильском обществе и, вероятно, во всем ближ-

¹ Показательно, что в изложении Иосифа Флавия приведенная заповедь сужается до запрета напрасной клятвы божественным именем (III, 5:5) (*Иосиф Флавий* Иудейские древности. Т. 1. С. 173).

невосточном регионе на печатях было принято вырезать имена их владельцев (см. Исх. 39:6,14). Скрепление печатью текста было в своем роде «последним словом» его автора, подтверждающим принятую им ответственность за написанное, равно как и его власть создать этот документ. Поэтому никто, кроме его автора, не был в праве изменить данный текст, будь то договор, указ или письмо (ср. Есф. 3:10) – это документ теперь мог полноправно «перестраивать» реальность в меру полномочий его создателя. Повеления Творца, преобразующие действительность, являли собой форму той же энергии, которая через посредство звуковой материи воплощалась в Его имени. И все изменения, претерпеваемые бытием в результате божественных воздействий, есть в этом смысле запечатление божественного имени на поверхности мира.

Рассмотренные требования Закона проливают свет на то, как переживалась и осмысливалась ветхозаветным сознанием сущность сакральных перформативов и, далее, природа языка в её целом. Произнесение имени Бога вводило Его энергию те речевые события, которые создавались данными высказываниями. Иными словами, израильтяне видели в Иегове источник силы, обеспечивающей действенность, а значит действительность речевых священнодействий. Восприятие названных актов двоилось: с одной стороны, это человек совершает перформативный акт именем (силою) Бога, с другой – сам Бог устами человека благословляет, проклинает или связывает клятвой. Описываемая двойственность, как мы увидим далее, отразилась в формальных вариациях перечисленных жанров. Уверенность в том, что именно Всевышний является истинным субъектом перформативов, сохранявшаяся на протяжении всей ветхозаветной истории, поддерживалась авторитетом Писания, которое содержит соответствующие воззрения. В частности, в книге Числа, давая заповедь о левитских благословениях, Иегова говорит: «Так пусть призывают имя Мое на сынов Израилевых, и Я... благословлю их» (6:27; Сир. 50:20). То же с проклятием: стоило пророку Елисею (X-IX вв. до н.э.) «проклясть именем Господним» издевавшихся над ним детей, как тотчас из леса вышли две медведицы и растерзали их (4 Цар. 2:24). Из этих и подобных примеров становится ясным, что перформативная сила таких высказываний являлась следствием того, что их авторы, как правило, выполняли в древнеизраильском обществе роль «представителей Бога»¹. В то же время описанные действия совершались не только священниками и проро-

¹ См.: Bruder K. A. A pragmatics for human relationship with the divine: An examination of monastic blessing sequence // *Journal of Pragmatics* 29 (1998). P. 477–478.

ками, но и простыми смертными. Ибо носителем этой роли, пусть в разной степени и форме, должен был ощущать себя весь древнееврейский народ.

Впрочем, перформативное употребление божественных имен было в той или иной мере свойственным всем ближневосточным культурам древности, что указывает на чрезвычайную значимость в них соответствующих речевых жанров. Древневосточное мышление, в силу господства в нем магического начала, было склонно приписывать сакральным формулам абсолютную онтологическую силу. Даже боги, в конечном счете, были бессильны против заклинаний. Так, в ассирийском эпосе о Гильгамеше одно из верховных божеств признаётся этому герою:

Слово, что сказано, бог не изменит,

Слово, что сказано, не вернет, не отменит¹.

При этом считалось, что высшим магическим знанием обладают сами боги, включая причисляемых к ним земных правителей. Поэтому указанная абсолютность в наибольшей мере характеризовала их речь. В Дарственной грамоте хеттского царя Арнуванды III его слова уподоблены железу. Их «нельзя отбросить, нельзя разбить»². Вместе с тем магия наделяла самонадеянностью всех, кто прибегал к ее услугам. Вера в автономную действенность слова была обязательным условием ее эффективности. Эту веру отчётливо выражает обычная концовка вавилонского заклятья: «И что сказал я, так как сказал я (курсив мой – А. К.), пусть и совершится»³.

На фоне языческих представлений уникальность Израиля проявляется в том, что евреи мыслили природу перформатива более относительной. Неизменной в своей бесконечной творческой мощи была для них только речь Иеговы, Творца и Вседержителя, властного над всеми космическими законами. Успешность же человеческих действий зависела прежде всего от Его произволения. В понимании израильтян Бог мог «аннулировать» речевые поступки людей или обращать их в противоположные. Когда Валаам, нанятый вражеским царем проклясть израильтян, попытался сделать это, Господь «обратил... проклятие его в благословение» (Втор. 23:6). И Исая обращается к врагам с предупреждением: «Говорите слово, но оно не состоится: ибо с нами Бог» (8:10).

В силу приоритета религиозного начала над магическим, характеризовавшего древнееврейскую ментальность, эффективность са-

¹ *Поэзия и проза Древнего Востока*. С. 193.

² *Хрестоматия по истории Древнего Востока*. 1980. С. 227.

³ *Поэзия и проза Древнего Востока*. С. 225.

кральных перформативов обычно ставится в Ветхом Завете в зависимости от нравственного критерия. Глядя с этой, преобладающей в Писании позиции, мы замечаем, что Иегова допускает и содействует совершению лишь тех речевых событий, которые соответствуют Его воле, выраженной в Законе. «Как воробей вспорхнет, как ласточка улетит, так незаслуженное проклятие не сбудется», – гласит одна из притч Соломона (26:2).

Однако из-за отсутствия в сознании евреев магической установки Библия содержит и такие ситуации, когда речевые священнодействия реализуют свою принудительную силу вопреки требованиям ветхозаветной морали. Они срабатывают только по той причине, что были произнесены во имя Божие. Так, готовясь к сражению с Аммонитянами, Иеффай, вождь евреев, дал обет Иегове, что если Господь предаст врагов в их руки, он принесет Ему в жертву первое, что выйдет ему навстречу из родных ворот. Победа была одержана, и, к несчастью, первой выбежала встречать возвращавшегося героя его дочь. Смущенный и опечаленный, Иеффай всё же остался твёрд в своём решении: «Я отверз уста мои перед Господом и не могу отречься». Дочь поддержала его, и обет был исполнен (Суд. 11:30–39), несмотря на то, что человеческие жертвоприношения, практиковавшиеся в среде языческих соседей, были строжайше запрещены Законом. Наряду с описанной ситуацией, в Ветхом Завете представлена еще одна история, в которой конфликт нравственных принципов с принудительностью перформативов имеет другой исход. Как повествует автор первой Книги Царств, однажды, во время битвы с филистимлянами, царь Саул «[весьма безрассудно] заклял народ, сказав: Проклят, кто вкусит хлеба до вечера». От этого воины «истомились». И стоило сыну царя Ионафану по незнанию нарушить завет, как все они тотчас бросились на добычу. Потому, когда позднее Саул стал вопрошать Бога об исходе похода, Предвечный молчал. Желая дознаться причины, царь поклялся предать смерти того, по чьей вине Иегова отвернулся от евреев. Был брошен жребий, и он указал на его сына. Саул не захотел отказываться от клятвы, и Ионафан согласился с ним. Но народ, понимая несправедливость намерения царя, произнес ответную клятву, что не позволит умертвить царевича. На этом все закончилось. Саул с сыном избежали наказания за попрание заветов и клятвы. Бог простил им это (14: 24–47).

Добавим к сказанному, что употребление имен племенных богов в перформативных формулах было регламентированным в древневосточном мире. К примеру, при заключении двустороннего договора между народами в качестве его свидетелей призывались божества

обоих племен¹. В тех случаях, если клятва приносилась в одностороннем порядке, ее субъект должен был апеллировать к культам своего народа (2 Езд. 1:48; 2 Пар. 36:13). Обычай обращаться в речи к собственным богам, кажется, приобретал на Востоке черты состязательности. Ее источником было убеждение, что народу, чьи речевые действия эффективней, покровительствуют более могущественные боги. Когда молодой Давид вышел на бой с Голиафом, «филистимлянин проклял его своими богами». Но Давид тем не менее победил. Поздней он сказал в ответ поверженному сопернику, что сражался «во имя Господа Саваофа, Бога воинств Израильских» (1 Цар. 17:43–45). И автор Послания Иеремии чтобы доказать безжизненность истуканов, которых видели евреи в вавилонском плену, подчеркивает их перформативное бессилие: «Царей они не проклянут, ни благословят» (стих 65). Неслучайно поэтому ключевым признаком обращения в новую веру и культурной ассимиляции народа была смена имен богов в священных формулах, общих для всей ближневосточной ойкумены. Тем самым обращенный народ признавал над собой власть чужих божеств. «Если они научатся клясться именем Моим: «Жив Господь!», как научили они народ Мой клясться Ваалом, то водворятся среди народа Моего», – говорит Иегова устами Иеремии о язычниках (Иер. 12:16). И, объявляя через Исаяну Свое грядущее прославление во всем мире, обещает: «Мною будет клясться всякий язык» (45:23).

Теперь, обрисовав в общих чертах представленное в Ветхом Завете понимание сущности сакральных перформативов, проанализируем те из них, которые играли ключевую роль в израильском обществе, занимающая центральное место в образуемой ими жанровой системе.

4.2. *Благословение*

Отвлекаясь от тех случаев, когда благословение направлено на неодушевленные предметы (они имеют вторичный характер), представим типичные коммуникативные ситуации, в которых совершалось это священнодействие. Ветхий Завет дает нам примеры того, как Бог благословляет человека; человек благословляет Бога; человек благословляет другого человека. Из данных примеров становится очевидным, что в тех высказываниях, реципиентом которых является человек, в качестве пре-

¹ *Оппенгейм А. Л.* Древняя Месопотамия. Портрет погибшей цивилизации. С. 225–226. Так, в мирном договоре между Рамсесом II и хеттским царем Хаттусили III записано: «Что касается этих слов (договора – А.К.) – тысяча богов из богов и богинь страны хеттов вместе с тысячей богов из богов и богинь Египта – они у меня как свидетели, исполняющие эти слова». Далее следует список имен божеств двух народов, призванных принять участие в договоре» (*Хрестоматия по истории Древнего Востока. Часть I. С. 74–75*).

обладающего результата благословения постулируется земное благополучие и биологическое размножение. «Бог Всемогущий да благословит тебя, да расплодит тебя и да размножит тебя...», – благословляет Исаак уходящего в странствие Иакова (Быт. 28:3). И Ревекка, напутствуемая родными, при расставании слышит: «И да родятся от тебя тысячи тысяч» (Быт. 24:60, см. также Быт. 48:15-16, Числ. 24:1, Лев. 26:3–12). Формулы благословения, относясь, без сомнения, к числу самых активных лингвистических стереотипов древнееврейской культуры, тяготели к двум интенциональным типам. Воспользовавшись классификацией иллокутивных актов Дж. Серля, можно утверждать, что одних из них рассматриваемое речевое действие реализуется под видом директива («*Да благословит Бог X-a!*»), в других – в форме репрезентатива («*Благословен X!*»).

Исключительно репрезентативную конструкцию имеют благословения, адресуемые людьми Богу. В данной ситуации такая форма была единственно возможной, ибо, в отличие от соседних языческих народов, евреи представляли Иегову как неизменную в Себе Личность, не подверженную принудительным воздействиям извне (Числ. 23:19). Самодостаточный и блаженный, Он Сам является источником всякого благословения. И потому, принимая благословляющую энергию Творца, человек относил к Нему атрибут, указывавший на Его исходное обладание ею. Совершаемое в направлении Иеговы, благословение часто включает в себя объяснение тех причин, которые побудили человека использовать этот жанр в данной ситуации. В таком случае иллокутивная структура благословения обнаруживает интенцию, связанную с выражением благодарности. «Благословен Господь Бог, который избавил вас из руки египтян...», – восклицает Иофор в разговоре с Моисеем, узнав от него о резком повороте событий в жизни Израиля (Исх. 18:10; см. также Втор. 8:10).

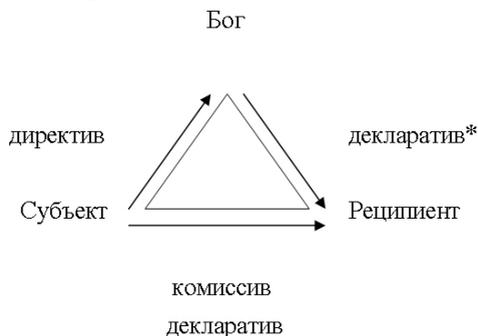
В отношении ситуаций благословения людей Богом следует заметить, что в силу тождественности для евреев божественного слова и деяния, библейский Иегова не произносит, а непосредственно творит соответствующие акты. Происходя в настоящем, Его благословения не вербализуются, а проявляются в виде неких благоприятных событий и степеней обстоятельств, в итоге которых преобразуется жизнь их реципиентов. По этой причине анализируемые действия Всевышнего обычно фиксируются в Писании относительно будущего как описание божественных обетований или же *post factum* относительно прошлого как указание на последствия, вызванные Его благословением в реальности. Так, обещая благословить Свой народ, если он будет соблюдать Его заповеди, Всевышний обещает: «Я дам вам дожди в свое время, и земля даст произрастания свои... и будете есть хлеб свой досыта, и буде-

те жить на земле [вашей] безопасно» и т.д. (Лев. 26: 3–12). Повествуя о жизни благословенного Иосифа, автор Бытия настойчиво подчеркивает, что сей человек был «успешен в делах», «во всем, что он делал, Господь давал успех» (Быт. 39:2, 23). Заметим в этой связи, что, хотя речь Бога в интенциональном плане отличается преимущественно императивным характером, Он не выступает в роли субъекта императивных благословений. Приписываемые Ему формулы, в силу своей обращённости к будущему, строятся на основе комиссива: *«Обещаю вам, что сделаю р»*.

Таким образом, посредством императивных формул в Ветхом Завете осуществляются только те благословения, которые обращены человеком к человеку. Речевые действия такого рода строились по типичной модели, освященной божественным повелением, которое было дано священникам: «Так благословляйте сынов Израилевых, говоря им: да благословит тебя Господь и сохранит тебя! Да призрит на тебя Господь светлым лицом Своим и помилует тебя! Да обратит Господь лице Свое на тебя и даст тебе мир!» (Числ. 6:26–23). Во всех высказываниях, построенных по описанной модели, присутствуют две конститутивные черты: имя Божие, впоследствии замененное эвфемизмом «Адонаи» (Господь), и особое наклонение, переводимое на русский повелительной конструкцией: *«Да сделает тебе Господь р»* (см. Быт. 48:15–16,20; Руфь 1:8–9). Поскольку в понимании древних евреев Бог был источником силы, обеспечивающей действенность речевых священнодействий, часто вместо конкретных пожеланий, связанных с земным преуспеванием, рассматриваемое действие заключалось в одной-единственной предикативной основе: *«Бог... да благословит!»* (Быт. 43:14; 28:3).

В свою очередь, репрезентативные благословения могли употребляться в каждой из трех представленных ситуаций и тоже строились по единому образцу. В его основе лежит формула «Благословен Х!», которая, как было показано на примере благословений, адресованных Богу, может дополняться мотивировкой «почему?; за что?». «Благословен Господь Бог, который не оставил господина моего милостью Своею!..», – восклицает слуга Авраама, увидев, что Всевышний помогает ему осуществить замысел его господина (Быт. 24:27; см. также Тов. 8:15). Иногда с такого обращенного к Иегове действия начинается благословение одним человеком другим. «И сказал Давид Авигее: Благословен Господь Бог Израилев, Который послал тебя ныне навстречу мне, и благословен разум твой, и благословенна ты за то, что не допустила меня идти на пролитие крови...» (1 Цар. 25:32-33). В других случаях благословение, адресованное человеку, включает в себя указание на его потусторонний источник – Иегову (Ср.: «Благословен человек сей от Бога» Быт. 43:28).

Причину жанровой раздвоенности благословения, способного принимать императивную или репрезентативную форму, следует искать в специфике его иллокутивного устройства. По мнению К. Брудера, предложившего, на наш взгляд, довольно точную прагматическую модель благословения, иллокутивную силу этого жанра можно представить следующим образом¹:



Вместе с тем, очевидно, что применительно к коммуникативным фактам, представленным в Ветхом Завете, эта модель нуждается в расширении состава интенций на участке «субъект – реципиент» за счет введения репрезентатива. Поскольку в благословениях репрезентативного типа названная иллокуция является главной в этом направлении, «сдвинув» на периферию интенции, указанные Брудером. Иными словами, говоря «*Благословен Х!*», ветхозаветный человек в первую очередь констатировал факт, а во вторую – совершал перформативный акт, который содержал в себе декларатив и обещание. В императивных же благословениях, которым прежде всего соответствует представленная модель, репрезентатив уступает место декларативу и обещанию.

В силу того что декларатив божественного благословения невербализуем, он остается предметом веры, что в схеме Брудера передано посредством знака (*). И чем сильнее у людей была эта вера, тем отчетливей в словах благословляющего человека звучала для них убежденность в том, что желаемое сбудется (комиссив) или уже сбылось (репрезентатив). Другими словами, когда древний еврей говорил другому: «Да благословит тебя Бог!», он выражал уверенность в том, что именно так и произойдет, потому что само произнесение этой форму-

¹ Bruder K. A. A pragmatics for human relationship with the divine: An examination of monastic blessing sequence. P. 478.

лы, как знали оба агента благословения, должно было «вызывать» или, по крайней мере, стимулировать ожидаемое действие свыше.

В отношении же констативного благословения отметим, что его смысл был несколько парадоксален. С одной стороны, используя репрезентативную формулу, говорящий словно дает адресату увидеть в его текущем положении результат благого воздействия свыше. Даже когда такие высказывания не содержат мотивировки, мы понимаем из контекста, почему то или иное лицо благословенно, видя, как в его жизни воплотилась божественная воля. К примеру, когда Иосиф говорит об отце не узнающим его братьям: «Благословен человек сей от Бога» (Быт. 43:28), причины произнесенного им благословения очевидны. Из предшествующего рассказа братьев Иосиф узнает, что их отец достиг долголетия, сохранив здоровье, вырастил двенадцать сыновей и увидел внуков. На Востоке это было самым бесспорным подтверждением милости Божией, доступной смертным¹. С другой стороны, субъект репрезентативного благословения совершает подлинно перформативный акт. Своими словами он как бы озвучивает таинственное и неизреченное действие божественной благодати, тем самым делая его более реальным и потому достоверным для сознания реципиента. Как заметил Джон Остин, каждое констативное высказывание включает в себе перформативный компонент². И потому иллюкутивная формула репрезентативного благословения может быть представлена так: *«я утверждаю (или в случае меньшей очевидности действия Бога – «я объявляю»), что X благословен»*. Или иначе: *«говоря «Благословен X!», я тем самым делаю его благословенным»*. Произнесение этой формулы давало земное завершение и, так сказать, земное «продление» благословению, сила которого, как верили в Израиле, ниспосылалась людям свыше.

4.3. Проклятие

Все основные утверждения, сформулированные нами относительно благословения, должны быть применены к проклятию, являющемуся оборотной стороной рассмотренного жанра. Наличие одного из них предполагает если не существование, то, по крайней мере, возможность другого. Два этих священнодействия возрастают на почве единой онтологии, одинаково питательной для обоих, хотя их реальная «поддерживаемость» в культуре также обусловлена свойственной ей речевой этикой. Действенность этих перформативов связана с одним и тем же представлением о творческой силе Бога: она даруется человеку

¹ См.: Белявский В. А. Вавилон легендарный и Вавилон исторический. С. 207.

² См.: Остин Дж. Избранное. М., 1999. С. 53–56.

в благословении, наполняя земным благополучием и изобилием даров его жизнь, и отнимается в проклятии, оставляя человека обнаженным перед стихиями мира. Сверх того, в отдельных образцах этого жанра, наиболее близких к магическим заклинаниям, божественная энергия меняет свое качество: из созидательной и животворящей она превращается в деструктивную и губящую.

Онтологическая близость исследуемых действий позволяет ограничить анализ проклятия рассмотрением ключевых деталей его жанровой специфики. В противоположность благословению, Ветхий Завет не дает нам примеров адресации проклятия Богу. Для данного жанра характерны два типа коммуникативных ситуаций: в одних из них Бог проклинает людей, в других – человек проклинает других людей. Проклятие отличает та же жанровая раздвоенность, которую мы констатировали в отношении благословения. Оно так же может облекаться в императивную и репрезентативную конструкции, с зеркальной точностью отражающие формы его оппозиции. «Да соделает тебе Господь то же, что Седекии и Ахаву, которых царь Вавилонский изжарил на огне...», – находим пример императивного проклятия у Иеремии (Иер. 29:22; 2 Езд. 6:33); и формальный репрезентатив: «Проклят, кто даст жену Вениамину», – в Книге Судей (21:18; см. также Втор. 27:14–26).

Однако в силу тенденции к переживанию и осмыслению проклятия в магическом ключе, которая отчетливо прослеживается в Писании, высказывания этого жанра часто сближались с языческими заклинаниями (см. 24, 168). В таком случае они представляли собой самодейственные, не зависящие от божественной воли формулы, включавшие в себя развернутый перечень тех бедствий, что должны были постигнуть проклинаемого. «Пусть падет она (кровь убиенного – А. К.) на голову Иоава и на весть дом отца его; пусть никогда не останется дом Иоава без семеноточивого, или прокаженного, или опирающегося на посох, или падающего от меча, или нуждающегося в хлебе», – проклинает Иоава Давид, обвиняя его в убийстве Авенира (2 Цар. 3:29). Отсюда ясно, почему из всех сакральных жанров проклятия мыслились наиболее субстанциональными¹. Чтобы убедиться в этом, достаточно вспомнить описанную выше практику испытания женщины, обвиняемой в прелюбодеянии (Числ. 5:21–25); (см. также Пс. 108: 18–19).

Хотя Ветхий Завет содержит примеры божественного санкционирования проклятий, выраженная в нем идеология в целом не одобряет ис-

¹ Ср. описанную в п. 2 практику испытания женщины, обвиняемой в прелюбодеянии (Числ. 5:21–25, а также Пс. 108: 18–19).

следуемое действие. Мы не встречаем в Законе повелений вроде: «Проклинайте именем Моим», как то предписывается относительно клятв и благословений. Проклятие, вкупе с чисто магическими жанрами, осталось за пределами израильской идеологии, что должно было способствовать их сближению. Однако заметим, что эта тенденция была свойственна *par excellence* проклятиям императивного типа. Репрезентативная «ветвь» исследуемого жанра была вполне легитимной, так как имела религиозный характер. Они не обладали той автономностью по отношению к божественной воле, которая отличала проклятия-императивы. Евреи не сомневались, что перформативы, строившиеся по формуле «*Проклят X (за что?, почему?)*», обретают свою бытийную силу свыше, в особенности, когда произносятся теми, кто специально уполномочен для этого Богом. К примеру, описывая предстоящую процедуру потенциального проклятия, Моисей говорит одноплеменникам: «Левиты (священники – А.К.) возгласят и скажут всем Израильтянам громким голосом: проклят... злословящий отца своего и мать свою! И весь народ скажет: «Аминь!» (Втор. 27:14-26). О религиозной природе таких действий свидетельствуют те случаи, когда проклятие совершается именем Божиим (4 Цар. 2:24) и когда приказ к его совершению приходит с небес (Суд. 5:23). И подобно формально репрезентативным благословениям («*Благословен X!*»), рассматриваемые проклятия имеют неоднозначную иллюкутивную силу. При взгляде на них с одной позиции, они, по сути, совершаются Богом, а те, чьи уста озвучивают их, лишь констатируют факт их совершения. В другой перспективе эти перформативы совершают люди, вызывая этим определенные социальные последствия: как правило, изгнание из общины или смертную казнь (Суд. 21:5).

4.4. *Клятва*

Для этого жанра были типичны те же ролевые позиции, которые мы установили, анализируя благословение. В качестве субъекта и адресата клятвы могли выступать и Бог, и люди. С точки зрения временной отнесенности своего предмета клятвы делились на перспективные (о будущем положении дел) и ретроспективные (о прошлом или, реже, настоящем). Первые практиковались во всех ситуациях, вторые – по преимуществу в тех, когда люди клялись друг другу. Как явствует из источников, ретроспективная клятва использовалась в качестве судебного свидетельства на всем Ближнем Востоке. К примеру, ветхозаветный закон предписывал прибегать к ней в некоторых случаях имущественного спора: «...Клятва пред Господом да будет между обоими в том, что взявший не простер руки своей на собственность ближнего своего» (Исх. 22:10–11). Законы Хаммурапи отводили рассматриваемому

перформативу еще более широкую сферу применения. В соответствии с ними, клятве подвергался тот, кто, утверждал, что неумышленно отпустил беглого раба другого хозяина (§ 20) или нечаянно нанес в драке телесное повреждение (§ 206); цирюльник, сбивший по незнанию отличительный знак раба с головы беглеца (§ 227); жена, обвиняемая в недоказанном прелюбодеянии (§ 131)¹. В свою очередь перспективные клятвы сопровождали в частной жизни обещания и сделки, а в политике являлись обязательным элементом заключения договора.

Согласно требованию Торы, израильтяне должны были клясться только именем Бога, что нашло отражение в структуре типичных клятвенных формул. Библия дает нам примеры трех таких формул, вероятно, использовавшихся во всех возможных ситуациях совершения клятвы. Первая структура «*Клянусь Х-ом, что р*» встречается довольно редко в Писании. Скорее, подобный оборот характерен для повествования. Так, в Книге Иисуса Навина читаем, что, заключая с жителями Гаваона военный договор, евреи «клялись им Господом Богом Израилевым» (Нав. 9:18). Вместе с тем эта формула могла употребляться и перформативным образом. «Мною клянусь, – говорит Иегова через Исаяю, – из уст Моих исходит правда...» (45:23; Иер. 22:5).

Вторая из рассматриваемых структур «*Жив Господь, что р*» наиболее активна в Библии. Она начинается с косвенной апелляции к Богу как свидетелю и судье совершаемого действия, выражая в самом сжатом виде суть ветхозаветной идеологии. «Жив Господь, Давид не умрет», – дает слово царь Саул (1 Цар. 19:6; 1 Цар. 20:3, 28:10; Иов 27:2-4). Когда в роли субъекта клятвы выступал Иегова, божественное имя или скрывавший его эвфемизм заменялись личным местоимением: «Посему так говорит Господь Бог: живу Я! Клятву Мою, которую он презрел... Я обращаю на его голову» (Иез. 17:19; 18:3, Иер. 46:18). На максимальную стереотипность данной формулы указывает поздняя ремарка Иеремии: «Хотя и говорят они (жители Иерусалима – А.К.): «Жив Господь!», но клянутся ложно» (Иер. 5:2).

Следует заметить, что аналогичная модель была известна и другим древневосточным народам, сочетавшим ее с именами собственных богов, правителей, людей и предметов. «Как живет для меня Сенусерт (имя фараона – А.К.)! Я сказал правду», – гласит надпись, высеченная по приказу одного древнеегипетского чиновника². Поэтому во времена религиозного отступничества евреи с легкостью заменяли в клятвенных форму-

¹ *Хрестоматия* по истории Древнего Востока. 1997. С. 129–148.

² *Хрестоматия* по истории Древнего Востока. Часть I. 1980. С. 38.

лах имя Божие названиями других богов и предметов. Мы видим, что в пророчестве Амоса (VIII в. до н.э.) осуждаются молодые люди, клянущиеся «грехом Самарийским»: «Жив бог твой, Дан! И жив путь в Вирсавию!» (8:14; а также Соф. 1:5). Описанная трансформация, по всей вероятности, сигнализировала о возрастании жанровой активности клятвы и одновременно ее качественной мутации, а именно десакрализации и коммуникативном «обесценивании»¹. Описывая духовную деградацию Израиля, Осия, современник Амоса, замечал: «Клятва и обман... крайне распространились (4:2); говорят слова пустые, клянутся ложно» (10:4).

Наконец, в третьей типичной формуле Бог представляется как судья и каратель потенциального клятвопреступника. Она начинается с призывания субъектом перформатива бед на себя в случае невыполнения им обязательств или ложности своего свидетельства. «То и то пусть делает со мною Бог и еще больше сделает, если я до захождения солнца вкушу хлеба или чего-нибудь», – клянется Давид народу (2 Цар. 3:35; 1 Цар. 29:12-13; 3 Цар. 2:23). Практически без изменений повторяясь во всех клятвах данного типа, первая предикативная часть приведенного высказывания «*То и то пусть сделает со мною Бог, если я (не) сделаю р*» представляет собой стереотип, принятый в древнееврейской культуре. В отличие от проклятий, обычно живописующих призываемые бедствия, в данной формуле предоставляется решать Всевышнему, чем именно наказать нарушителя клятвы. Это еще раз подчеркивает различие между предписанной Законом клятвой и близким к магическим перформативам проклятием – жанрами, несомненно, родственными и взаимообусловленными в системе сакральных перформативов Израиля.

В самой тривиальной ситуации, субъектом и реципиентом которой являются люди, прагматическое устройство клятвы можно описать следующим образом. Когда израильтянин клялся другому, он тем самым призывал Бога быть свидетелем и судьёй своих намерений и действий (директив). При этом оба земных агента этого перформатива знали, что если его субъект не выполнит обязательств в случае перспективной клятвы (комиссив) или лжесвидетельствует в случае ретроспективной клятвы (репрезентатив), Иегова покарает его. Поскольку Господь всеведущ, клянущийся в самый момент совершения своего священнодействия уже актуализирует потенциальное воздаяние свыше.

Для того чтобы сделать зримей потенциальный декларатив Бога, направленный на субъекта клятвы, она нередко дополнялась оглашени-

¹ См.: *Карабыков А. В.* Прагматика клятвы в контексте развития культуры // Филологический ежегодник. Омск: Выпуск 7–8., 2007–2008. С. 102–103.

ем проклятий и благословений, ожидающих человека в случае нарушения или, напротив, выполнения взятых на себя обязательств. «И сказали они («знатнейшие и начальствующие» – А.К.): сделаем так, как ты говоришь, – пишет пророк Неемия (VI–V вв. до н.э.). – И позвал я священников (как свидетелей, представляющих Иегову, – А.К.) и велел им дать клятву, что они так сделают. И вытряхнул я одежду мою и сказал: так пусть вытряхнет Бог всякого человека, который не сдержит слова сего, из дома его и из имени его, и так да будет у него вытрясено и пусто! И сказало все собрание: аминь» (Неем. 5:12–13). Практикуемый во всей древневосточной ойкумене, этот жанровый комплекс использовался как типичное завершение еще более сложного прагматического образования – ритуала заключения договора¹. Вербализованная или подразумеваемая, идея воздаяния за соблюдение клятвы никогда не угасала в сознании израильтян настолько, чтобы совершение этого действия совершенно лишалось серьезности, выделявшей его из потока повседневной коммуникации. Мы видим в Писании, что Бог требовал от евреев верности даже тем клятвам, которые они приносили врагам (Иез. 17:16) или поддавшись чьей-либо хитроумной уловке (Нав. 9:19).

В заключение добавим, что совершение данного перформатива, как правило, сопровождалось в обряде символическим жестом и предметами. В зависимости от ситуации, клянувшийся мог или был должен поднять правую руку (Исх. 6:8; Иез. 36:7; 20:6) или коснуться ей адресата, а в случае взаимной клятвы – соединить ее в пожатии с рукой партнера (1 Езд. 10:19; 2 Езд. 9:20)². Десница, фигурирующая в этом обряде, на наш взгляд, символизировала действенность, ту бытийную силу, которой, как верили древние, должны были обладать произнесенные формулы. Телесное соприкосновение выражало новое духовное (а затем и политическое, военное, экономическое) единство, возникавшее в акте совершения клятвы. Первоначально же оно имело более конкретный смысл. Клянясь, евреи прикладывали руки к паху друг друга в ознаменование своего вечного договора с Богом, зримым символом которого служило обрезание (Быт. 24:2–3)³.

Говоря о предметах, традиционно сопровождавших произнесение клятвы, прежде всего охарактеризуем камень. Роль камня в ритуале была разнообразной. Освящаемые клятвой договоры часто высекались на нем в виде памятника. В других случаях само воздвижение камня символизиро-

¹ См.: *Оппенхейм А. Л.* Древняя Месопотамия. Портрет погибшей цивилизации. С. 225–226; Хрестоматия по истории Древнего Востока. С. 74–75.

² См.: *Библейская энциклопедия*. М., 1990. С. 401.

³ См.: *Иосиф Флавий* Иудейские древности. Т. 1. С. 85.

вало совершение соответствующего речевого действия (Нав. 24:25–27)¹. Иногда чтобы произнести клятву человек должен был встать на описываемый объект. Из этого обычая, как писал Дж. Фрэзер, возникла поговорка: «Я могу поклясться в том на черных камнях»². В представлении древних описываемое соприкосновение наделяло человека теми свойствами камня, которые должны характеризовать интенциональное состояние клянущегося: твердостью намерения, неподвластным времени постоянством и неизменностью. Качество нерушимости символически переносилось на самую клятву, о чем свидетельствует ее сближение с камнем.

Обряд жертвоприношения, сопровождавший клятву у эллинов и евреев, дал еще один очень важный для ее понимания символ. Им было жертвенное животное: телец или агнец. В последовательности его состояний, включавшей жизненную цельность, агонию в момент заклания, расчлененность мертвого тела, и действий, их вызывавших, символически выявлялись смысловые аспекты клятвы. Так, заклание и агония выражали «возмездие, угрожавшее клятвопреступнику»³. Соглашаясь с этим несомненным тезисом, мы в то же время усматриваем здесь и другой, более глубинный, смысл самого клятвопреступления. Агония, разрушение живой цельности организма символизировало нарушение того духовного единства, которое возникало между связанными клятвой людьми. Отсюда следует, что телец или агнец означали собой саму клятву, подтверждаемый ею договор и ту связь, которой наделялись в ней люди. Эта связь, как мы знаем, имела два измерения: в одном она соединяла клянущихся между собой, в другом – с небом, священной сферой. Описываемое представление развивалось на последующих этапах ритуального процесса: в распределении мяса между клянущимися, в совместной трапезе, в прохождении между частями или даже сквозь тело жертвенного животного (Быт. 15:17–18).

4.5. *Обет*

Этот сакральный жанр был сопряжен преимущественно с жертвоприношением. Ветхозаветный Закон не только допускал, но и поощрял принесение жертв сверх установленных в нем норм для того, чтобы «приобрести благоволение от Господа» (Лев. 22:18–19; 7:16). «Делай-

¹ Ср. заключение договора между Иаковом и его тестем Лаваном: «И взял Иаков камень и поставил его памятником. И сказал Иаков родственникам своим: наберите камней. Они взяли камни и сделали холм, и ели [и пили] там на холме. [И сказал ему Лаван: холм сей свидетель сегодня между мною и тобою.]» (Быт. 31:45–46).

² *Фрэзер Дж.* Фольклор в Ветхом Завете. М., 1989. С. 292–293.

³ Там же. С. 199.

те и воздавайте обеты Господу, Богу вашему, все... да принесут дары Страшному», – восклицает псалмопевец, (75:12). Стремление к жертвованию по обету было институализировано в Израиле в практике назорейства – ветхозаветного прообраза христианского монашества¹. Налицо разительный контраст между переживанием данного жанра и восприятием клятвы, в отношении которой Писание рекомендует сдержанность, а не энтузиазм: «Не приучай уст твоих к клятве и не обращай в привычку употреблять в клятве имя Святого» (Сир. 23:8). При этом нельзя сказать, что исполнение обета было менее обязательным, чем соблюдение клятвы. «Если дашь обет Господу Богу твоему, немедленно исполни его, ибо Господь... взыщет его с тебя, и на тебе будет грех», – читаем во Второзаконии (23:21-23; см. также: Притч 20:25; Числ. 30:2).

Пытаясь объяснить указанное различие, заметим, что обет в большинстве случаев предполагал совершение конкретного, одноактного действия и был, как правило, делом совести отдельного человека, предстоящего перед Богом. Клятва же координировала жизнь разных людей, социальных групп и целых племён, принуждая их изменять образ своих мыслей и действий в отношении друг друга. Ее последствия могли достигать самых отдаленных временных горизонтов и даже уходить в вечность. Будучи к тому же менее конкретными, они делали затруднительным проверку соблюдения клятвы, что грозило культурной девальвацией этого жанра. Другой, пожалуй, самой важной причиной, ограничивавшей использование клятвы, было то, что в данном жанре Богу отводится по преимуществу пассивная роль наблюдателя, закреплённая в форме третьего лица. «Правовой институт клятвы делает богов надзирателями над человеческими действиями и поведением, т.е. над историей», – отмечает Ян Ассман, связывающий развитие культурно-исторической памяти человечества с осознанием вины за нарушение клятв и договоров². Но чтобы стать «надзирателем над историей», Бог должен сначала перестать быть ее творцом. Божественное имя, сообщавшее силу клятве, было подобно печати, скреплявшей договоренность. И как печать в руках злоумышленника, оно могло подвергаться злоупотреблению, например, использоваться как инструмент обмана или ради праздной шутки. Иными словами, это речевое действие давало удобную возможность бесславить имя Бога, делая его беззащитным перед людьми (ср. Лев. 19:12; Иез. 36:23; 39:7).

¹ *Библейская энциклопедия*. С. 501.

² *Ассман Я.* Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. С. 321.

Говоря о жанровом своеобразии ветхозаветного обета, следует ограничить его от смежного речевого действия – обещания. Создатели библейских книг не проводят четкой границы между двумя этими жанрами: едва ли они строго различались древнееврейским сознанием. Поэтому в широком смысле обет можно толковать как всякое обещание, данное Богу. С другой стороны, имеющиеся данные позволяют нам выделить черты, специфические исключительно для обета. Его наиболее типичные образцы строились по одной устойчивой формуле: «Если Ты (Бог) сделаешь $p1$, то я сделаю $p2$ » (см. 2 Цар. 15:8; Суд. 11:30; Быт. 28:20; Числ. 21:2).

Участие Иеговы в обете мыслилось как бытийное проявление Его энергии, благодаря чему становилось возможным совершение этого акта людьми. Во-первых, Бог должен был изменить нечто в реальности, чтобы сложившиеся обстоятельства позволили осуществить обет его субъекту; во-вторых – наделить принесшего обет силой воли, достаточной для его воплощения в жизнь. «Помолишься Ему, и он услышит тебя, и ты исполнишь обеты свои», - наставлял Иова один из его друзей (22:27). И когда Анна, мать Самуила, принесла свой обет: «Господи!.. Если Ты призиришь на скорбь рабы Твоей... дашь рабе Твоей дитя мужеского пола, то я отдам его Господу [в дар] на все дни жизни его», – ее муж пожелал ей: «Да утвердит Господь слово, вышедшее из уст твоих» (1 Цар. 1:11–12).

Поскольку обычное обещание тоже могло даваться Богу, ключевой признак, дифференцирующий эти действия, не должен сводиться к разнице их реципиентов, если мы не хотим довольствоваться самым общим определением, приведённым выше. Искомый признак состоит в том, что, в отличие от обета, обещание не содержит в себе предварительного условия, которое должен исполнить Всевышний, чтобы и человек мог осуществить обещанное. Так, во второй Книге Ездры юноша обращается к Дарию: «Прошу тебя исполнить обещание, которое ты... обещал Царю Небесному исполнить» (4:46). Из предыдущих стихов становится ясным содержание данного Дарием слова. В день своей интронизации он без каких бы то ни было условий обещал восстановить разрушенный Иерусалим и находившийся в нем храм (4:43–44). В то же время помимо чистых образцов сопоставляемых жанров, в Писании встречаются переходные формы, в которых размываются разделяющие их границы. Возьмем, к примеру, Псалом 131. В нем вспоминается совершение обета Давидом: «Не войду в шатер дома моего, не взойду на ложе мое... доколе не найду места Господу, жилища – Сильному Иакова» (131:3–5). Определенное как обет, приведенное высказывание не включает в себе усло-

вия, выполнить которое царь бы просил Иегову и, стало быть, в большей степени напоминает обещание. Однако если прочитать слова Давида в контексте всего псалма, данное условие делается очевидным: не царь, а сам Бог должен выбрать для Себя искомое место. На это указывает призыв: «Стань, Господи, на место покоя Твоего» (131:8) и его последующее исполнение: «Избрал Господь Сион, возжелал [его] в жилище Себе. «Это покой Мой на веки: здесь вселюсь, ибо Я возжелал его» (131:13-14). Таким образом, содержа в подтексте конститутивное для обета «Если Ты...», рассмотренное высказывание Давида является, по сути, обетом, формально приближенным к обещанию.

Итак, различие между сравниваемыми речевыми действиями касается не столько формальных, сколько прагматических характеристик, которым, по нашему мнению, всегда принадлежит последнее слово в определении жанра. С этим согласен и Б. Полтридж, утверждающий, что, когда мы имеем дело с нетипичными примерами того или иного жанра, их идентификация производится «на основе одних только прагматических условий»¹. Сходную идею выражает Д. Байбер, по словам которого жанровая принадлежность высказывания определяется «скорее на основании употребления, чем на основании формы»². Обет и обещание, если полагать их прагматически разными вербальными действиями, строятся с помощью разных речевых тактик и обладают разными иллокутивным устройством.

Специфика обета состоит в том, что со стороны человека он представляет собой непосредственный комиссив («я сделаю $p2$ ») и косвенно выраженный директив («если Ты (Бог) сделаешь $p1$ »). Тем временем со стороны Всевышнего обет включает в себя потенциальный комиссив («Я сделаю $p1$ ») или отказ от него, а также возможный декларатив («Я проклинаю тебя (т. к. ты не сделал $p2$)») или его позитивный аналог: «Я благословляю тебя (т. к. ты сделал $p2$)»).

Кроме того, рассматриваемое различие можно проследить еще в одном ракурсе. Для этого поставим вопрос: выступал ли Бог в роли субъекта исследуемых действий? Что касается обещаний, то да, мы видим в Библии, что Иегова часто обещает людям (см. Исх 11:1; 12:12). Причем, Его обещания в иллокутивном плане тождественны клятве. Ведь согласно логике ветхозаветного мышления, Бог может клясться только Самим Собой: все его клятвы автореферентны (см. Исх. 32:13–14; 6:8).

¹ Paltridge B. Working with genre: A pragmatic perspective // Journal of Pragmatics 24 (1995). P. 404.

² Biber D. Variation across speech and writing. Cambridge, 1988. P. 170.

Но также и каждый, кто дает обещание, всегда исходит исключительно из собственного произволения, не апеллируя ни к какой внешней инстанции. И поскольку речь Творца наделялась абсолютной онтологической силой, израильтяне считали, что каждое Его обещание неизбежно осуществляется в бытии, обладая той обязательной результативностью, которой они стремились достичь в своей речи с помощью клятвы.

В отношении обета дело обстоит по-другому. Для совершения Своих действий Иегова не нуждается в выполнении человеком каких бы то ни было предварительных условий. Вместе с тем Бог является субъектом прагматически сходных с обетом высказываний, жанр которых определяется в Писании как завет. Выступая инициатором завета, Иегова не требует от людей осуществления неких первичных условий. Напротив, совершаемый Им акт налагает на них определенные обязательства. В основе этого жанра лежит формула: *«Я делаю / сделаю р1 для тебя и потому ты должен делать р2 для Меня»*. Комиссив, связанный с обещанием сделать что-то в будущем, или репрезентатив, представляющий уже совершённое в настоящем, всегда предшествует в завете директиву. Так, обращаясь к Аврааму, Иегова сообщает: «...И поставлю завет Мой между Мною и тобою и между потомками твоими... в том, что Я буду Богом твоим и потомков твоих после тебя; и дам тебе и потомкам твоим после тебя землю... во владение вечное... Ты же соблюди завет Мой, ты и потомки твои после тебя в роды их. Сей есть завет Мой, который вы должны соблюдать между Мною и между вами и между потомками твоими после тебя [в роды их]: да будет у вас обрезан весь мужеский пол» (Быт. 17:7–10). Таким образом, опуская прагматические нюансы, мы можем утверждать, что завет – это обет наоборот. Инициатором обета всегда выступает человек, обязующийся совершить нечто «в обмен» на желательное для него действие Бога. Этим он надеется побудить Его к данному акту. В свою очередь завет иницируется Богом, Который совершив или обещая совершить начальное действие, тем самым обязывает людей делать то, что Он требует от них в ответ.

«От пустословия только ущерб»

5.1. Из анализа сакральных перформативов, представленных в коммуникативных практиках древних евреев, должно быть ясно, каким огромным значением обладало слово, речь в жизни и культуре Израиля. Будучи напряженно религиозным, израильское сознание мыслило жизнь как драматический процесс взаимодействия с Богом. Неудивительно, что именно в нем родилась мысль, впоследствии повторенная человечеством: «Не одним хлебом живет человек, но всяким [словом],

исходящим из уст Господа» (Втор. 8:3). Причём, своё исключительное влияние на жизнь речь могла проявлять не только в созидательном и животворящем, но также в негативном направлении. Подобно прочим ближневосточным народам, евреи верили, что бытийные потенции слова могут употребляться с деструктивными целями: в мир через речь входит «слава и бесчестье» (Сир. 5:15); более того, сама «смерть и жизнь – во власти языка» (Притч. 18:22).

Воздействие речи достигает таинственнейших глубин человеческого естества. Неслучайно поэтому источником и хранилищем речи, разума, знания евреи считали сердце (Исх. 35:34; Втор. 6:6; 30:14; Нав. 14:17). В их представлении душа каждого живого существа пребывала в его крови, что давало повод к их отождествлению (Лев. 7:11, 14; Втор. 12:23). Для древневосточного мышления речевая деятельность служила важнейшей формой, в которой осуществлялись жизненные силы человека. Соответственно, молчание, наряду с мраком, являлось главным атрибутом смерти и ее царства («шеола»), в чем мы убедились на примере египетской культуры. «Нечестивые... да умолкнут во аде», – возглашает псалмопевец (30:18), впрочем, видя в этом общую участь человеческого рода (Пс. 29:10; 6:6). «Не мертвые в аде, которых дух взят из внутренностей их, воздадут славу и хвалу Господу; но человек, скорбящий о великости бедствия...», – убежден пророк Варух (VII–VI вв. до н.э.) (2:17–18; см. также: Сир. 17:24). И в земной жизни молчание охватывает человека тогда, когда он замирает в изумлении и страхе. Вспоминая свое былое величие, Иов замечает, что при встрече с ним «князья удерживались от речи и персты налагали на уста свои; голос знатных умолкал, и язык их прилипал к гортани» (29: 9–10, 21–22; 21:5). В сходных образах пророки передают впечатление, производимое на смертных приближением Бога (Авв. 2:20; Соф. 1:7; Зах. 2:13), а в хронике макковейского восстания описывается всеобщее состояние ближневосточной ойкумены, вызванное агрессией Александра Македонского (1 Макк. 1:3).

С точки зрения архаического сознания, речь могла не только создавать и изменять социальные факты, но также преобразовывать бытийные характеристики реальности. Наделенная таким онтологическим могуществом, она требовала соответствующего – чрезвычайно серьезного – отношения к себе, которое было закреплено в суровых нормах коммуникативной этики. Их анализ позволяет сформулировать основополагающий императив речевого поведения древнего израильтянина. Будь осторожен, благоразумен и воздержан в общении – гласило это требование. Причем перечисленные признаки должны были отличать всю человеческую жизнь (см. Тов. 4:14). Осторожность и благоразумие

в коммуникации были связаны с умением предусматривать и, если нужно, избегать тех последствий, что входили в мир через посредство речи.

На Востоке считали, что, высказанное однажды, слово начинало жить своей собственной жизнью, подчиняясь определенным универсальным закономерностям, действующим в космосе. Среди таких закономерностей Писание выделяет неизбежность бытийного самопроявления речи, ее воздействия на жизнь: «И тайное слово не пройдет даром», – поучает Екклесиаст (10:20). Другим принципом, обуславливающим речевое существование слова, евреи считали коммуникативное воздаяние и поруку. Так, в одном из псалмов о злоречивом говорится: «Возлюбил проклятие, – оно и придет на него; не восхотел благословения, – оно и удалится от него» (108:17). Люди пожинают в жизни те плоды, семена которых были посеяны их речевыми поступками, из-за чего «злодей внимает устам беззаконным, лжец слушается языка пагубного» (Притч. 17:4; Пс. 63:9, 139:10). Еще одним обязательным следствием, о котором следовало помнить израильтянину, являлось речевое «заражение». Не только злоречивый и лжец «притягивают» к себе негативную энергию, генерируемую в коммуникации, – она с необходимостью распространяется в информационном пространстве, в той или иной мере влияя на всех пребывающих в нем людей. И потому «общающийся с мудрыми будет мудр, а кто дружит с глупыми, развратится» (Притч. 13:21). Этим объясняется решительность библейского запрета вступать в общение с пустословами, лжецами и прочими *personae non gratae* коммуникации (Притч. 20:19).

5.2. Осторожность и воздержанность оберегали человека от двух самых тяжелых грехов, совершаемых в речи. Древнееврейское сознание относило к ним ложь и злословие. Ввиду того, что речь переживалась и осмысливалась им по преимуществу перформативным образом, первый из названных пороков вел к ослаблению и деградации перформативности, тогда как второй представлял собой злоупотребление этим важнейшим качеством речи.

Говоря о лжи, прежде всего укажем, что в представлении израильтян Бог никогда не лжет (Числ. 5:7; 1 Цар. 15:29). Его речь – это идеальное мерило качества всех человеческих высказываний – обладает абсолютной действенностью, так как она всецело правдива. Ненавидя обман, Иегова грозит смертью всем лжецам: «Будут истреблены все поборники неправды, которые запутывают человека в словах» (Ис. 29:20; Иуд. 5:17; Пс. 5:7; Притч. 19:9). В связи с общим запретом лжи ветхозаветная идеология осуждает лжесвидетельство (Втор. 5:20; Притч. 6:19), заведомо несправедливое обвинение (Втор. 19:18-20), ложную клятву (Лев. 19: 12), лицемерие (Пс. 61:5), лесть, служащую характерной чертой речевого по-

ведения блудниц (Притч. 2:16; 6:24; Пс. 11:4). По свидетельству пророков VIII–V вв. до н.э., наблюдавших духовный упадок Израиля, одним из зримых его симптомов было широкое распространение лжи и, как следствие, утрата доверия в обществе. Говоря о современниках, Иеремия замечает: «Приучили язык свой говорить ложь и лукавствуют до усталости» (Иер. 9:5). В это «злое» время нельзя верить даже другу и полагаться на приятеля, от самых близких следует стеречь двери уст своих (Ам. 5:13; Мих. 7:5).

Коммуникативная этика, нашедшая отражение в Писании, противопоставляет лжи правду как соответствие слова жизни и верность как соответствие жизни слову. «Твердо держи слово и будь верен ему», – поучает сын Сирахов (29:3; 5:12). И псалмопевец, обращаясь к Господу с прошанием: «Кто может пребывать в жилище Твоем?», тут же отвечает, что лишь тот, «кто не клеветает языком своим... , кто клянется, хотя бы злему, и не изменяет» (14:1-4; см. также: Пс. 23:4; Иов 6:10). При всей близости библейских предписаний той модели речевого поведения, что в целом была типичной для всех древневосточных культур, существовало одно отличие, кардинально отличавшее евреев от соседних народов. Ветхий Завет практически полностью лишен бахвальства и лести, процветавших с поразительной пышностью на Востоке¹. Вся слава в Израиле принадлежала Иегове, и потому желающему славословить подобало хвалить лишь Бога, а склонному к бахвальству – превозносить свою причастность к Нему. «Желающий хвалиться, да хвалится тем, что разумеет и знает Господа» (1 Цар. 2:3; см. также: 1 Пар. 16:8; 7:13; 23:30-31; Пс. 29:13). Не случайно сквозь всю Псалтирь проходит идея предпочтительности для Бога вербальных жертв над вещественными (см. Пс. 49:23; 14; 68:31–32).

В отличие от бахвальства и лести, этих тонких разновидностей лжи, злословие категорически запрещалось и осуждалось во всем древневосточном мире. Так, герой старовавилонской поэмы исповедуется: «Не поносил я брата пред братом, друга пред другом его не хулил я»². И египетский поэт говорит об идеальной супруге: «Уста ее не породили ника-

¹ Для того чтобы убедиться в этом, достаточно взглянуть на анналы и надписи месопотамских и египетских властителей. «Великий царь, могучий царь, совершенный герой, могучий самец, первый из всех правителей, узда, смиряющая строптивых», – характеризует себя вавилонский правитель Синаххериб (*Хрестоматия по истории Древнего Востока*. 1997. С. 170, 175, 152). Указанную особенность древнееврейской ментальности фиксирует Иосиф Флавий, заметив, что неспособность иудеев к лести стала причиной нелюбви к ним со стороны Ирода, бывшего иноплеменником (XVI, 15:4) (*Иосиф Флавий* Иудейские древности. Т. 1. С. 159).

² Цит. по: *Клочков И. С.* Духовная культура Вавилонии. С. 197.

кого зла»¹. Полагая злословие одним из двух главных речевых прегрешений, евреи выделяли его наиболее тяжкие разновидности – хулу на Бога и на родителей. Преступления такого рода карались смертью (Лев. 24:10–16; 20:9). Другой формой злоречия, подлежавшей самому суровому наказанию, было злокозненное колдовство. В силу известных причин израильская идеология решительно запрещала магию как таковую. Подобная санкция, как мы увидим позже, была свойственна и древнеримской культуре.

В то же время у прочих народов Востока, чье мировоззрение было насквозь пронизано магизмом, занятие колдовством осуждалось *par excellence* из-за той опасности, которую оно несло жизни общества. Ассирийцы, хетты, египтяне ставили вне закона только ту область чародейства, которая впоследствии получила название черной магии. При этом единственное средство противодействия зловредному колдовству, как мы видели это на примере Египта, они находили в самой же магии. Как клин вышибается клином, так оборонительные и наступательные магические практики сопровождали и дополняли друг друга. К примеру, совершая обряд «расколдования» больного, хеттская жрица произносила:

Я победила слова колдовства.

Как ни сильны были чары,

Сила заклятья сильней у меня².

И поскольку для архаического сознания не существовало всецело профанных сфер бытия, есть основания считать, что оно не знало четкой границы между обыденным злословием и магическим проклятием. Исходя из рассмотренного выше представления о бытийной активности слова, мы утверждаем, что любой акт злоречия имел в этом сознании магический аспект. В бесписьменных обществах, замечает в этой связи Каротерс, «мысль (и, значит, речь – А. К.) и поведение не рассматриваются отдельно; мысль сама есть форма поведения. «Желать зла» считается в большинстве таких обществ самым ужасным видом «поведения», и страх перед ним всегда присутствует в сознании»³.

Данное обстоятельство объясняет свойственную Древнему Востоку нетерпимость в отношении злословия как такового. В глазах того общества, где речь переживалась наподобие электрического разряда – как особая субстанция, непосредственно воздействующая на жизнь, – описываемая нетерпимость была вполне оправданной. «Он убит словом» – древние могли понимать эту фразу с той же буквальностью, с какой мы воспринимаем

¹ *Поэзия и проза Древнего Востока*. С. 95.

² *Луна, упавшая с неба. Древняя литература Малой Азии*. С. 221.

³ Цит. по: *Мак-Люэн М. Галактика Гуттенберга. Сотворение человека печатной культуры*. Киев, 2003. С. 49.

ем предложение «Он убит током». «Есть речь, облеченная смертью», – замечает сын Сирахов (23:14). И потому из всех мыслимых угроз он больше всего страшится «городского злословия, возмущения черни и обольщения на смерть, – всё это ужасно» (26:5 6). Эти вещи и не могли восприниматься иначе в рамках мировоззрения, видевшего причины всех бед и болезней, постигавших человека, в энергетическом влиянии враждебных существ¹.

Таким образом, осуждение злоречия можно конкретизировать как запрет проклятия, но не в том смысле, что все речевые действия деструктивного характера строились по одной жанровой модели, а в том, что они имели, хотя бы отчасти, магическую подоплёку, наиболее ярко проявлявшуюся в проклятии. «Слово проклятия на языке у тебя осуждено», – читаем о Валааме в одном из ветхозаветных апокрифов². И Иов, вспоминая о враге, признается слушающим его друзьям: «Не позволял я устами моим грешить проклятием души его» (31:30). Собственно проклятие, как апогей проявления негативных потенциалов речи, переживалось израильтянами настолько серьезно, что всякий, кто становился пусть даже невольным свидетелем его совершения и не сообщал об этом другим, совершал преступление (Лев. 5:1). Однако, в силу отмеченной магики-религиозной амбивалентности этого жанра, табу на его повседневное употребление соседствовало с широкой распространенностью проклятия в культурах Ближнего Востока³. В частности, мы убедились, что в Ветхом Завете как легитимные рассматриваются те его образцы, подлинным субъектом которых является Бог, провозглашающий проклятие через уполномоченных Им людей. И если антитезой этому акту служило благословение, то злословию в целом древневосточная этика противопоставляла доброе слово. Благостная речь и приятная весть «утучняют кости», говорили в Израиле, утверждая возможность позитивного преобразования жизни силою слова (Притч. 15:30; 16:24; 25:15).

5.3. Произведенный анализ модели речевого поведения, присущей древнееврейской ментальности, позволяет заключить, что выраженная в Пи-

¹ Ср. определение больного, выраженное в одном из медицинских заклинаний Древнего Вавилона:

Кто очарован враждебным проклятием,
Кого обозначили злые уста,
На кого клеветает язык злоречивый...

Кого волшебник устами связал (*Поэзия и проза Древнего Востока*. С. 222).

² Цит. по: *Шифман И. Ш.* Ветхий Завет и его мир. М., 1987. С. 202.

³ См.: *Оппенгейм А. Л.* Древняя Месопотамия. Портрет погибшей цивилизации. С. 192.

сании установка на коммуникативное воздержание и осторожность была вызвана осознанием бытийного могущества речи и ни в коей мере – недооценкой её жизненной и культурной значимости. Насколько справедливо в таком случае известное утверждение, что коммуникативная культура ветхозаветного Израиля была «антириторичной»?¹ Если понимать риторику классически, исходя из ее аристотелевского определения как искусства убеждения, этот тезис не соответствует действительности. Хотя Древний Восток в самом деле не знал специального риторического искусства, надо признать, что в присущей ему картине мира идеальная речь обладала максимальной силой воздействия на жизнь, одним из аспектов которого было целенаправленное влияние на сознание человека. Неслучайно Иосиф Флавий, характеризуя Авраама, великого еврейского патриарха, отмечает, что он «отличался большой убедительностью в речах своих и порядочностью в обращении» (I, 7:1)².

Но обсуждаемый тезис становится более справедливым, если рассматривать риторику в новоевропейском духе как собственно красноречие – синоним поэтики. Красноречие предполагает любование речью, ее превращение из орудия жизненно-практического воздействия в объект эстетического наслаждения. В таком случае цель риторического произведения, как смысл любого творения искусства, замыкается в нем самом. Для его восприятия требуется, чтобы между ним и созерцающим его лицом существовала дистанция, взаимная остранимость. Однако в древневосточной ойкумене, в отличие от античных цивилизаций Греции и Рима, наблюдалось обратное: речь, включая самые «рафинированные» дискурсы, не противопоставлялась, а, напротив, была погружена в жизнь, служила ее нуждам³. Модель речевого поведения, предписываемая в библейских книгах, создавалась применительно к такому состоянию коммуникативной реальности, в котором речь переживалась и осмысливалась как могущественное средство бытийного преобразования жизни. Нормы и правила, выработанные в рамках этой модели, в целом работали на поддержание и усиление описанного состояния: слово должно было оставаться делом, поступком, меняющим мир к лучшему, а не становиться праздным, ни к чему не обязывающим развлечением. Поэтому речевая этика Древнего Израиля была столь аскетически взыскательной, уча людей говорить лишь главное, «многое в немногих словах» (Сир. 32:10). Писание возбраняет не красивую и при-

¹ См.: Ромашко С. А. Язык и речь в Ветхом Завете // Язык о языке. М., 2000. С. 556.

² Иосиф Флавий Иудейские древности. Т. 1. С. 26–27.

³ См.: Аверинцев С. С. Образ Античности. СПб., 2004. С. 42–44.

ятную речь, ясно осознавая ее практические преимущества, но ту, которая создается ради самой себя. Оно отрицает праздноречие. «Когда спрашивают, не размножай разговоры», ибо «многоречивый опротивеет», - гласит одно из поучений «Сираха» (32:6; 20:8).

Опасность уклона в стихию праздноречевой фатики была тем более актуальна, что эстетический фактор играл очень важную роль в коммуникации Ближнего Востока и израильского общества, в частности. Мы видим, что в Библии авторство многих поэтических произведений, будь то песни, гимны, псалмы или молитвы, приписывается наиболее авторитетным ее героям, начиная с самого Творца и заканчивая народными вождями (Исх. 12: 37–40, 13:19; 2 Цар. 1:17–27). О том, что поэтическое творчество поощрялось и культивировалось в Израиле, свидетельствуют упоминаемые в Писании сборники хвалебных, благодарственных, свадебных и плачевных песен. Из них в составе библейских книг до нас дошли «Псалтирь» и «Песнь Песней». Эти песни имели широкую известность в народе и, кроме того, для их исполнения при храме состояли певчие и профессиональные музыканты (2 Пар. 20:21–22; 35:25; Неем. 12:48). Высокую культурную ценность эстетической функции также подчеркивает тот факт, что многим первостепенным деятелям древнееврейской истории, в частности, Давиду, Соломону, Иосифу, Даниилу, традиция приписывала искусное владение речью. Так, к примеру, о Екклесиасте не ради упрека говорится, что он «старался приискывать изящные изречения», чтобы с максимальным совершенством выразить в своих поучениях «слова истины» (Еккл. 12:10).

В то же время необходимо подчеркнуть, что даже в наиболее художественно совершенных произведениях поэтическая интенция никогда не ставилась во главу угла иллокутивного устройства речи. Чрезвычайно активная в коммуникации, она, тем не менее, имела вторичное значение. Оставаясь на периферии прагматической организации высказывания, эстетический аспект способствовал усилению его главных иллокутивных целей. Самая чистая поэзия имела в Древнем Израиле прикладной, ритуально-религиозный или обрядово-бытовой характер. На основании сказанного будет точнее и правильнее определить интересующую нас речевую культуру как антифатическую. «От пустословия только ущерб» (Притч 14:23). Речевая невоздержанность и праздность всегда чреваты грехом, разъедающим бытие: злословием, ложью, гордыней и надменностью велеречивых (1 Цар. 2:3; Пс. 11:4). Израильяне знали, что пороки, рождаемые праздноречием, подрывают самые основания коммуникации, вызывая неизбежное онтологическое бессилие и связанное с ним культурное обесценивание слова.

III

РИМ: ОБРАЗ ЯЗЫКА НА ИЗЛОМЕ ИСТОРИИ (I В. ДО Н.Э. – II В. Н.Э.)

Эскиз сакральной семиотики

1. Гуманитарные науки современности существенно расширили и вместе с тем предельно сузили границы понятия текста. Текст для нас – это не только особое словесное построение, но также комплексное, многоканально-поликодовое явление, а в пределе – это культура как таковая. И в то же время он представляет собой единый сложный знак языка. Описанное понятие текста может показаться беспрецедентно масштабным. Однако духовная история человечества знала эпохи, в которые весь мир, вся природа воспринимались и истолковывались как текст. Одной из таких эпох было время существования древнеримской культуры. Приступая к ее анализу, мы будем принуждены ограничиться рассмотрением отдельной и, по мнению многих, высшей стадией этой культуры, занявшей три рубежных, разделяющих эры века.

1.1. Названные столетия были временем кризиса римского общества, когда традиционное мировоззрение квиритов рушилось, не успевая подстраиваться под стремительно менявшиеся условия жизни. И в первую очередь разрушалась его сердцевина – римская религия. Широкое распространение атеизма отмечали едва ли не все свидетели этого кризиса. Так, повествуя о бедствиях, вызванных извержением Везувия, их очевидец сообщал в письме другу: «Многие воздевали руки к богам; большинство [же] объясняло, что нигде и никаких богов нет, и для мира это последняя ночь» (Epist. V, 20, 15)¹. Среди гражданских войн и природных катаклизмов римляне теряли веру в антропоморфных, личностных божеств, число которых стало поистине несчетным к началу последнего века старой эры. Силой народного воображения буквально каждый аспект человеческой жизни был наделен своим воздушным по-

¹ Плиний Младший Письма Плиния Младшего. М., 1983. С. 109.

кровителем. Кураторами речи, к примеру, считались бог Фабулин, учивший младенцев словам, и Локуций, отвечавший за усвоение детьми предложений¹. И теперь этот причудливый сонм меркнул на фоне единственного убеждения, покорявшего умы квиритов: всем в мире управляет рок, являющий собой универсальный закон и смысл мироздания. «*Fata regnunt orbem, certa stant omnia lege*»², – так звучала эта мысль в поэтическом изложении Манилия, литератора I века н.э.³. Впрочем, элемент фатализма всегда играл важную роль в религии Рима, которой был чужд вначале какой бы то ни было антропоморфизм. Представления о личностных божествах складывались в ней в процессе персонификации отдельных аспектов мировой воли – того одухотворяющего начала, что, по мнению латинян, пронизывало собой всю вселенную⁴. И в рассматриваемую нами эпоху, наряду с радикальным атеизмом, большой и даже большей популярностью пользовались взгляды, согласно которым боги существуют, но или вовсе не вмешиваются в земные дела, или только служат посредниками между фатумом и людьми. Первое из этих воззрений принадлежало эпикурейцам, второе – стоикам, чье влияние на римское сознание достигло своего апогея в I веке н.э. Стоицизм лег в основу государственной идеологии и обусловленного ей господствующего мировоззрения в начале имперской эпохи.

По мнению сторонников этой доктрины, единым источником жизни является Мировая душа. Понимая ее материально, как теплое дыхание мира или творческий огонь, они отождествляли Пневму с универсальным разумом, который рационально организует мироздание. По этой причине каждый фрагмент мира был для стоиков в той или иной мере одухотворен и разумен. «Разумная сила, – писал Марк Аврелий, – так же разлита и распространена повсюду для того, кто способен вбирать ее в себя, как сила воздуха для способного к дыханию» (VIII, 54)⁵. Упорядочивая космос, Мировая душа подчиняет его закону, проистекающему из самой его природы. Собственно говоря, она и есть этот закон – «причинная цепь всего сущего..., разум, по которому движется

¹ Гиро П. Быт и нравы древних римлян. Смоленск, 2001. С. 287.

² «Судьбы правят миром, всё существует по определенному закону» (лат.)

³ Цит. по: Кюмон Ф. Восточные религии в римском язычестве. С. 223.

⁴ Зелинский Ф. Ф. Соперники христианства (Статьи по истории античных религий). СПб., 1995. С. 10–37.

⁵ Марк Аврелий Наедине с собой // Древнеримская философия. От Эпиктета до Марка Аврелия: Сочинения. Харьков, М., 1999. С. 770.

мир» (*Vitae VII, I, 149*)¹. Стоики не просто признавали существование богов – они считали их высшими из существ, чье совершенство заключалось в абсолютной «прозрачности» для фатума. В целом покорные мировой воле, боги служат ее лучшими орудиями и выразителями во вселенной. В этом же, согласно рассматриваемому учению, состоит назначение человека. Между богами и людьми нет поэтому непреодолимого различия: они едины в своей причастности к универсальному логосу мира. «В них (богах – А.К.) тот же, что в роде человеческом, разум, та же самая истина, тот же закон, предписывающий делать доброе и отвращать злое», – убежден Цицерон (*De nat. deor. II, XXX, 78–79*)².

Будучи одухотворенной и разумной, вся природа обладает способностью к общению. Хотя степень проявления этих свойств в ней заметно варьируется, но, по крайней мере, в потенции они отличают мир на каждом его «участке». Нужно заметить, что это представление вовсе не было голой абстракцией философского ума – большинство римлян действительно видели реальность сквозь его призму. В этом легко убедиться, если посмотреть, с какой неподдельной серьезностью и интересом самые трезвые римские головы говорят о необычайных «фактах» вполне человеческого поведения, обнаруживаемого животными³. Говоря о способности природного мира к коммуникации, необходимо иметь в виду, что поскольку источником его разумности является Мировая душа – судьба и логос мироздания, – то именно она, в конечном счете, «проговаривает» себя в природе. Можно утверждать, что в этом смысле мир был для римлян великой книгой рока. Каждая деталь мироздания могла стать знаком или производить знаки, в которых открывает себя фатум. Каждая вещь есть в возможности знак, указывающий на другой предмет (*Ad Lucil. II, 12*)⁴; тот, тоже служа потенциальным знаком, отсылает нас к третьему, и так до полного исчерпания бытия. В итоге оказывается, что любая вещь есть в потенции такой знак, который имеет своим последним рефе-

¹ *Диоген Лаэртский* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 313–314.

² *Цицерон М. Т.* Эстетика: Трактаты, речи, письма. М., 1994. С. 416.

³ К примеру, Плиний Младший, рассказывая другу об общении дельфина с детьми, уверенно утверждает: «Невероятно, но так же истинно, как и всё предыдущее, то, что дельфин, возивший на себе мальчиков и игравший с ними, имел также обыкновение вылезать на землю и, высохнув на песке, когда становилось слишком жарко, возвращаться в море» (*Epist. IX, 33, 2-11*) (*Плиний Младший* Письма Плиния Младшего. С. 174–175).

⁴ *Сенека Л. А.* Нравственные письма к Луцилию. М., 1977. С. 88.

рентом весь космос¹. И вселенная также является в пределе одним знаком, выражающим ее логос (De nat. deor. II, XI, 30)². Таким образом, римский фаталистический пантеизм оборачивался пансемиотизмом.

Но зачем и почему фатум открывается людям? С одной стороны, этот вопрос так же бессмыслен, как рассуждения о том, зачем действуют физические или логические законы. Не случайно, что никто из известных нам авторов той эпохи не дает прямого ответа на него. И всё же они не могли оставить его совсем без внимания, ибо Мировая душа была для римлян не слепым и бездушным принципом, но прежде всего разумным началом, задающим причину и смысл всего существующего. Согласно стоической доктрине, конечная цель мирового развития состоит в абсолютном раскрытии в бытии организующей его силы. Будучи логосом, она обретала высшую форму реализации в разуме наиболее восприимчивых к этому созданий: богов и людей. Одушевляемый Пневмой, «мир... во всех отношениях совершенен», – писал Цицерон, и человек, наравне с божествами, «рожден, чтобы созерцать мир, размышлять и действовать в соответствии с этим» (De nat. deor. II, XIV, 38)³. И в этом умном созерцании – апофеоз совершенства бытия, а значит, и счастья для живущих:

Ведь большего нет ни богам наслажденья, ни людям,
Как в справедливости славить закона всеобщего силу⁴ –
возглашал один из основателей стоицизма Клеанф⁵.

1.2. Теперь рассмотрим то, как, с точки зрения древних римлян, фатум являет себя в книге мироздания. Говоря о способах самораскрытия универсального логоса, укажем, что, во-первых, он познается через наблюдение самого устройства вселенной и тех естественных процессов, которые в ней происходят. Наиболее плодотворным в этом отношении считалось изучение звездного неба. Благодаря своей эстетической привлекательности (для античного сознания это был весьма значимый критерий) и строгой упорядоченности движения, небесные светила считались зримыми божествами, вещающими смертным веления

¹ С особой наглядностью эта идея выражена в дошедших до нас муляжах свиной печени – учебных пособиях для начинающих гаруспиков. По ним видно, что орган животного делился на сорок зон, соответствовавших сорока участкам небесного свода.

³⁸⁴ Цицерон М. Т. Эстетика: Трактаты, речи, письма. С. 400.

³ Там же. С. 402.

⁴ Пер. Ф. Ф. Зелинского

⁵ Цит. по: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. Харьков, М., 2000. С. 209.

рока (*De nat. deor.* II, XVI, 43)¹. Этим объясняются причины огромной популярности астрологии, сохранявшейся на протяжении I века до н.э. – II века н.э. Пришлица с Востока, она составила серьезнейшую конкуренцию исконно-италийским видам гаданий. Чтобы сжато сформулировать разницу между ними, воспользуемся избранной выше метафорой. Астрология предлагала знание «глубинной грамматики» того языка, на котором Мироздание писала книгу судьбы – римские аупсии учили читать развертывающийся текст этой книги.

Во-вторых, рок целенаправленно «проговаривает» себя в тех сверхъестественных явлениях, что время от времени случаются в природе. Впрочем, сами квириды не проводили четкой грани между естественными и сверхъестественными феноменами. В их представлении вторые были не более чем особым, нетривиальным случаем первых, так как и те, и другие происходят из общего источника – божественной Пневмы. Читая самых авторитетных историков Рима, поражаешься не столько дикой причудливости событий такого рода, сколько той будничной монотонности, с которой эти интеллектуалы о них сообщают. «В этом году горело море; в Синуэссе корова отелилась жеребенком; в Ланувии в храме Юноны Спасительницы из статуй сочилась кровь, вокруг ее храма шел каменный дождь», – писал Тит Ливий о случившихся предсказаниях на грядущие войны с Карфагеном (*Hist.* XXIII, 31, 15)².

Еще одним способом обнаружения фатума было совершение ритуалов, сложившихся в римской культуре. Причем, веления мировой воли могли проявляться как в успешно выполненных процедурах, специально установленных для познания рока, так и в тех ошибках, сбоях и помехах, которые возникали в процессе исполнения того или иного обряда, необязательно связанного с гаданием (см.: *Hist.* XXV, 16, 1-4)³.

1.3. Что касается средств раскрытия фатума в земном мире, то в качестве таковых римляне выделяли знамения (*signa*) – знаки, в которых нечто сообщалось о будущем или требовалось к совершению. Выше мы выяснили, что для римлян все вещи или события могли выступать в роли потенциальных знаков. Но актуальными знамениями становились лишь те из них, в отношении которых традиция выработала правила истолкования. Квириды

¹ Цицерон М. Т. Эстетика: Трактаты, речи, письма. С. 404; см. также: *Макробий* Комментарий на «Сон Сципиона» // *Философия природы в античности и в Средние века*. М., 2000. С. 371-389.

² Ливий Т. История Рима от основания Города. В 3 т. Т. 2. Кн. XXI–XXXIII. М., 2002. С. 164.

³ Там же. С. 250.

знали, что культурное освоение знаков происходит постепенно и имеет кумулятивный характер. Его начало было положено фиксацией устойчивых связей между природными явлениями и следовавшими за ними событиями социальной жизни. Есть основания полагать, что изначально знамения полагались в один ряд с теми феноменами, которые мы именуем «приметами» и относим всецело к плоскости природного мира (Georg. I, 351–354, 438–439)¹. Затем, по мере разграничения и противопоставления социального и природного планов реальности, их начали различать. Это позволило впоследствии создать и учредить процедуры (*auspicia*), посредством которых стало возможным произвольно вызывать знаки свыше. «Отцом» первых ауспий римляне признавали легендарного основателя Рима – Ромула. Согласно преданию, эти установления, имевшие своей функцией получение информации, позднее были дополнены сакральными ритуалами, назначение которых заключалось в освящении и преобразовании действительности². Описанная последовательность оформления римского культа, по нашему мнению, указывает на одну специфическую черту, отличавшую религию Рима в течение всей ее истории, а именно – на приоритет информативного начала над перформативным.

Все культурно освоенные знаки группировались по типам в зависимости от способа их получения и, соответственно, характера их материальной (означающей) стороны. С известной долей условности можно говорить о существовании институционализированных и неинституционализированных знамений.

Первые возникают в результате совершения специально уполномоченными людьми определенных, строго регламентированных ритуалов. Наиболее авторитетным комплексом таких процедур были авгурии (*auguria*). В числе прочих способов гадания авгурии включали «прочтение» знаков *ex avibus* – по полету и крику птиц, а также *ex tripudiis* – по клёву корма священными курицами. Наряду с этим исконно латинским комплексом широким признанием пользовался и другой набор средств узнавания будущего – гаруспии (*haruspicia*), – находившийся в ведении этнических этрусков. Этот вид священнодействий объединял в себе гадание по внутренностям животных (*extispicina*) и, так называемое, молниеведение (*ars fulguratoria*)³. Впрочем, последнее относилось к группе институционализированных ритуалов в наименьшей степени. Кроме того, к рассматриваемому типу можно отнести гадания посредством жребия

¹ Вергилий П. М. Буколики; Георгики; Энеида. М., 1971. С. 73–76.

² См.: Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. М., 1986. С. 118.

³ См.: Любкер Фр. Реальный словарь классических древностей. В 3 т. Том 1. М., 2001. С. 468–469.

(sortes), чтения и интерпретации Сивиллиных книг, а также обращение к другим оракулам. В отношении оракулов необходима оговорка. Дело в том, что государство, эта главная религиозная инстанция квиритов, никогда, за исключением установленного числа Сивиллиных книг, специально не учреждала оракулы, а лишь мирилась или запрещала их освященное местной традицией существование. Поэтому способы функционирования оракулов были не похожи друг на друга в разных уголках империи. Если верить Страбону, непосредственные прорицания, подобные греческому оракулу, описанному Тацитом (*Ann.* II, 54)¹, были распространены у италийцев в древнейшие времена и вытеснены в дальнейшем уже знакомыми нам обрядами (*Geogr.* XVII, I, 43)². Но и то переломное время, о котором мы говорим в этой главе, было исполнено пророческими настроениями и потому порождало бесчисленное множество оракулов. Однако теперь их «агенты» были вынуждены приспособливаться к привычным институционализированным формам. В итоге масса пророческих посланий, имевших хождение в обществе, стала намного превышать число легитимных Сивиллиных книг. Указом Августа было велено собрать и сжечь свыше двух тысяч произведений этого жанра. Причем чистка коснулась и тех писаний, что, казалось, были защищены от посягательств авторитетом кумской пророчицы (*Vitae* II, 2, 31)³. Завершая перечисление знамений первого типа, подчеркнем, что и гадание по полету птиц, и получение знаков в виде молний, как правило, происходило не стихийно. Им предшествовали установленные приготовления: принятие жрецом правильного положения, символическое разделение посохом неба и т.д. Таким образом, эти знамения также относились к институционализированным и отличались от тех, что проникали в человеческое сознание вне зависимости от воли и желания его носителей.

Неинституализованные знамения возникали по преимуществу вторым из названных выше способов, обретая свою форму в разного рода необычных явлениях, случающихся в природном мире. Помимо этого, к ним нужно отнести и те знаки, которые усматривались людьми в ошибках и помехах, препятствовавших правильному совершению ритуалов. Классифицировать неинституализованные знамения гораздо сложнее, чем предыдущие, ибо, как мы уже знаем, любой фрагмент мира мог восприниматься римлянином как потенциальный знак, в принципе означающий все мироздание. И поэтому круг известных способов истолкования

¹ *Тацит* Сочинения в двух томах. Том I. *Анналы*. Малые произведения. Л., 1970. С. 68.

² *Страбон* География. М., 2004. С. 557.

³ *Светоний* Г. Т. Жизнь двенадцати цезарей. М., 1990. С. 50.

знамений, а значит, и самих знаков (ведь только интерпретация переводит знак из потенциального в актуальный) никогда не был замкнут. Как постоянно совершенствующееся искусство, распознавание знамений имело своей конечной целью умение правильно толковать все знаки бытия или, иначе, «прочитывать» бытие как единый знак. Это был идеал, недостижимый в действительности. Квириты знали, что среди непознанных знаков есть и такие, что «вовсе не могут быть освоены» из-за недоступности человеческому восприятию и интеллекту (*De nat.* II, XXXII, 5)¹.

К числу наиболее известных неинституализованных знамений относились *portenta* (или *ostenta*) – знаки, чьей означающей материальной стороной служили непривычные явления в той области природы, которую мы бы назвали сегодня неодушевленной. Кометы, затмения, метеоритные дожди – эти и подобные феномены подвергались немедленному символическому разъяснению в связи с текущими событиями в социальном мире. Так, повествуя об очередном армейском мятеже, историк отмечает, что солдаты ничтоже сумняшеся поставили исход своего бунта в зависимость от затмения Солнца, происходившего на их глазах: «... если светило снова обретет свое сияние и ясность, то, – полагали они, – благополучно разрешится и их предприятие» (*Ann.* I, 28)². Другую группу знаков этого типа составляли *monstra* (или *prodigia*), выражавшиеся в сверхъестественных и просто незаурядных событиях, которые иногда происходили в «одушевленном», с нашей точки зрения, мире. Рождение уродцев, странности в поведении животных, какие-либо курьезные случаи или видения во сне – все это указывало на нечто, сокрытое от взора за завесой времени и насущных дел. Придя однажды покормить ручную змею, император Тиберий нашел ее заеденной муравьями. Он «прочел» в этом событии предостережение опасаться насилия со стороны черни (*Vitae* III, 72, 2)³. Когда Юлию Цезарю приснилось, что он насилует мать, жрецы, толковавшие сон, посулили ему власть над миром, приняв во внимание известное архетипическое подобие (*Vitae* I, 7, 2)⁴.

Обсуждая характер *monstra*, мы хотим еще раз подчеркнуть прозрачность теоретической границы между естественным и неестественным. Для римского сознания все происходящее в мире было естественным, т.е. вызванным к жизни Мировой душой. Поэтому ужасающая странность многих знамений этой группы не была самоцелью: как знаки, они возникали для того, чтобы привлечь внимание людей и обще-

¹ *Сенека Л. А.* Философские трактаты. СПб., 2000. С. 232.

² *Тацит* Сочинения в двух томах. Том I. Анналы. Малые произведения. С. 68.

³ *Светоний Г. Т.* Жизнь двенадцати цезарей. С. 105.

⁴ Там же. С. 10.

ственности к чему-то, лежащему вне их. Эпатажность этих signa была сродни витиеватой двусмысленности оракулов – и та, и другая должны были сниматься искусной, однозначной интерпретацией. И потому, наряду с символическими образами, источники интересующей нас эпохи упоминают факты буквально ясных сообщений, передававшихся в снах и видениях. Так, известно, что Плиний Старший приступил к написанию «Германской войны» после того, как ему приснился погибший герой Друз Нерон с поручением «беречь его память и спасти ее от несправедливого забвения» (Epist. III, 5, 4)¹. Светило медицины II века Гален не сомневался в возможности узнавать через сны о средствах лечения тех или иных болезней². Более того, суеверность римлян, ставшая следствием их склонности во всем видеть знаки, расширяла границы monstra до зауряднейших оплошностей, называемых нами бытовыми приметами. По словам Овидия, влюбленному не на что надеяться, если служанка, посланная к милой с запиской, вдруг запнется на пороге или присланная дощечка выпадет из вожделенных рук (Amor. I, 12, 3)³.

Помимо рассмотренных видов неинституализованных знамений, мы выделяем еще одну группу знаков этого типа – omina⁴. По способу возникновения они тяготеют к monstra, а их своеобразие проявляется в характере означающего. Воспринимаемые посредством слуха, они имеют своей материальной частью звуки, причем, в большинстве случаев – осмысленные звуки человеческой речи; тогда как две представленных выше группы доходят до сознания по преимуществу через зрение⁵. Для нас, исследующих образ переживания и осмысления сущности языка в римской культуре, этот вид знамений имеет первостепенное значение. Как уже было сказано, с позиции данной культуры все в мироздании было способно к коммуникации. Теперь выясняется, насколько конкретно и антропоморфно римляне понимали эту способность. Многое

¹ Плиний Младший Письма Плиния Младшего. С. 45.

² См.: Ренан Э. Марк Аврелий и конец античного мира. М., 1991. С. 33. За это же благодарит богов царствующий философ Марк Аврелий, сообщая в начале своих «Размышлений»: «Им же (богам – А.К.) я обязан полученным мною во сне указанием средств как против кровохарканья и головокружения..., так и против других недугов» (I, 17) (Марк Аврелий Наедине с собой. С. 707).

³ Овидий Любовные элегии; Метаморфозы; Скорбные элегии. М., 1983. С. 42.

⁴ См.: Любкер Фр. Реальный словарь классических древностей. В 3 т. Том I. С. 466.

⁵ Это явствует из их названий: ostentum происходит от ostendere – «выставлять, показывать, демонстрировать», monstrum – от monstrare – «указывать, показывать».

из того, что мы считаем бессловесным или вовсе безгласным, могло для них обнаруживать дар человеческой речи. И такие случаи не считались более экстраординарными, чем то же солнечное затмение или метеоритный дождь. Иной раз они даже давали повод для грустных шуток, как это случилось однажды, когда за несколько месяцев до гибели тирана Домициана «ворон на Капитолии выговорил: «Все будет хорошо!» Светоний пишет, что вскоре нашлись острословы, которые растолковали это знамение, облачив его смысл в ставший расхожим стишок:

«Будет уж хорошо!» – прокаркал с Тарпейской вершины

Ворон – не мог он сказать: «Вам и сейчас хорошо» (Vitaе VIII, 23)¹.

Кроме животных и птиц², владение человеческим языком являют младенцы, включая пребывающих в утробе (Hist. XXI, 62, 2)³, и статуи (Vitaе III, 74)⁴. Мы также встречаем упоминания о голосах и сигналах, не имевших определенного источника. «В рощах священных порой то речь раздавалась, то пенье», – отмечает Овидий, рассказывая о событиях, предшествовавших убийству Цезаря (Metam. XV, 793)⁵. То, что это не поэтический вымысел, подтверждает сам Гай Юлий, упоминающий в своих «Записках» сходные случаи (III, 68)⁶.

Ещё одним распространенным видом omīna служили адресованные кому-то другому фразы, ненароком подслушанные из уст людей, и высказывания, непосредственно обращенные к получателю знамения, но с другим, по замыслу их автора, значением. Так, в один из дней 171 г. до н.э., когда Рим готовился к войне с македонским царем Персеем (Perseus, Perses), консул Эмилий Павел был очень обрадован дочерью. Вернувшись домой, он застал ее опечаленной. «Перса больше нет!», – в слезах сказала она отцу об умершей собачке. «Мы победим!», – услышал в ее словах военачальник квиритов⁷; (также у Апулея: Metam. II, 26)⁸.

¹ Светоний Г. Т. Жизнь двенадцати цезарей. С. 223.

² Примеры такого рода см. у Тацита (Hist. I, 86), Вергилия (Georg. I, 478), Овидия (Amor. II, 647-62), Марциала (XIV, 73).

³ Ливий Т. История Рима от основания Города. В 3 т. Т. 2. Кн. XXI–XXXIII. С. 69.

⁴ Светоний Г. Т. Жизнь двенадцати цезарей. С. 105.

⁵ Ср. у Лукана: «По-человечьи тогда языки бормотали животных / Слышался гул голосов и бряцанье оружия в чашах» (Fars. I, 561, 569); Овидий Любовные элегии; Метаморфозы; Скорбные элегии. С. 432.

⁶ Цезарь Г. Ю. О гражданской войне // Записки Юлия Цезаря и его продолжателей. Т. 2. М., 1991. С. 83.

⁷ См.: Винничук Л. Люди, нравы и обычаи Древней Греции и Рима. М., 1988. С. 474.

⁸ Апулей Метаморфозы // Петроний Арбитр Сатириконт; Апулей Метаморфозы. М., 1991. С. 182, 384.

Можно предположить, что *omina* играли чрезвычайно важную роль в жизни и культуре Рима, ведь и вообще все знамения, переводимые на человеческий язык в ходе интерпретации, тем самым уподоблялись знакам этой группы¹. Не случайно, описывая мистическое состояние, охватившее его героя, Апулей использует выражения, связанные с речью: «Я уже ждал, что... стены [начнут] говорить, быки и прочий скот проричать и с самого неба, со светила земного внезапно раздастся предсказание» (*Metam.* II, 1)². Мы приходим к выводу, что свойственный римскому мировоззрению пансемиотизм имел в качестве одного из своих аспектов представление, которое, вместе с производимой им установкой, можно определить как гиперлогизм. Всеобщая разумность и способность бытия порождать знаки выражались, среди прочего, в том, что некоторые существа и предметы, близкие к человеку в каком-либо отношении, могли по временам вещать на его языке.

1.4. Итак, мы обрисовали в самых общих чертах примерную типологию знамений по способу их получения и внешней форме. Теперь подумаем над тем, как римляне пытались различать знаки в плане их содержания. Выдающийся пример такой попытки являет собой учение о молниях, основные положения которого *mutatis mutandis* применимы ко всем типам знамений. Ведь, в конечном счете, с помощью разнородных знаков квинты пытались узнать всегда об одном и том же: что делать дальше? В дошедшей до нас классификации Авла Цецины, крупнейшего знатока гаруспаций I в. н.э., нет единого основания, по которому разграничивались бы разные виды молний со стороны их семантики. Одни из них – «царские» (*regalia*) и «приземленные» (*atterganea*) – выделяются по месту их падения и косвенно – по характеру адресата. Главной отличительной чертой других служит ложное впечатление, производимое ими. В частности, «обманчивые» (*fallacia*) молнии несут вред под видом блага, а «пугающие» (*dentanea*) грозят видимостью опасности без самой опасности. Наконец, представители третьего типа воплощают определенную интенцию, связанную с регулированием социального или личного поведения (*De nat.* II, XLIX, 1)³. Явное преобладание значений этой группы побуждает признать, что именно интенциональный критерий был доминирующим в представленной классификации. Это признает Сенека, когда, обобщая наблюдения современника-гаруспика, утверждает, что «Цецина различает три типа

¹ Ср. утверждение Цицерона о том, что «толкователи оракулов и прорицаний... выполняют ту же роль, что грамматики в отношении поэтов» (*De divin.* I, LI, 116). Цит по: *Философские трактаты*. М., 1985. С. 127.

² Там же. С. 169.

³ *Сенека Л. А.* Философские трактаты. С. 243.

молний: советующий, утверждающий и [указующий на] положение [дел]» (De nat. II, XXXIX, 1)¹. Удар первой молнии «советует замыслившим либо исполнить задуманное, либо отказаться от этого. Утверждающая молния... возвещает, добром или злом обернется сделанное», а зловещий блеск третьей «несет угрозу, обещание или предупреждение», когда люди еще ничего не замышляют. Добавим, что в самом списке этрусского гадателя выделяются и такие прагматически ориентированные виды, как «требующие» (*postulatoria*) – молнии, предписывающие совершение пропущенного или некорректно совершенного обряда; «смертоносные» (*pestifera*) – предвещающие смерть или изгнание; «отменяющие» (*peremptalia*) – аннулирующие угрозу предыдущих молний и т.д. (De nat. II, XLIX, 1)².

Несомненно, что господство регулятивов среди прочих семантических типов знамений было обусловлено специфической телеологией последних. Сколько бы «на бумаге» теоретики не прокламировали принцип вселенского детерминизма, неважно, в виде всеобщей подчиненности року или научно установленным законам природы, человек не может не чувствовать свою свободу. И это ощущение тем мучительней для нас, смертных, что мы обречены пребывать в более или менее плотном мраке неведения, по-настоящему рассеять который не способен никакой позитивизм. Так и римляне, зная умом, что судьба ведет покорных и волочит строптивых, страстно желали, чтобы их община, подобно совершенным богам, была в числе покорных. К тому же они искренне верили, что фатум благоволит им, и потому их Город будет стоять вечно. И стремясь к послушанию неведомой силе, они неустанно вопрошали жизнь: каким должен быть их следующий шаг, чтобы не выбиться из колен, от века начертанной им судьбою мира.

1.5. Будучи ключевой чертой римского мировоззрения, пансемиотизм создавал сильнейшую ментальную установку, глубоко влиявшую на народное сознание. В результате ее действия число воспринимаемых знаков множилось столь стремительно, что очень скоро процесс обращения с ними сделался затруднительным. Как согласовать противоречащие друг другу данные, когда, к примеру, крик вороны сообщил об одном, а орел своим полетом указал на обратное? Чтобы преодолеть эту трудность, квириты развили представление об иерархии знамений. Место знака в ней зависело, во-первых, от природы его означающей части: ее семиотический «вес» определяли культурно-мифологические стереотипы Рима. С этой позиции молния обладала наибольшей значи-

¹ Там же. С. 236.

² Там же. С. 243.

мостью; знамение, поданное орлом, ставилось выше указания, связанного с вороном и т.д. (De nat. II, XXXIV, 1)¹. Вторым критерием в этой иерархии являлось время фиксации знака. Правда, взгляды на его применение не были однозначными. Вокруг фактора времени велись споры. Одни считали, что знамение, воспринятое первым, имеет приоритет над последующим. Другие, вероятно, в соответствии с известным принципом права², постулировали противоположное. В этой связи небезынтересно проследить реакцию на обсуждаемую проблему со стороны тех представителей культурной элиты I в. до н.э. – II в. н.э., которым был свойственен наибольший критицизм в отношении традиционного мировидения. Для таких радикально настроенных рационалистов, как Цицерон, рассогласованность знамений служила веским доказательством несостоятельности дивинации как таковой. Другие (например, Сенека-младший) считали ее следствием несовершенства наличных методов гадания и способов интерпретации знаков. Рок и боги, его главные посредники, не лгут – утверждали стоики (De divin. I, XXXVIII, 83)³. И потому любые знаки, явленные рядом друг с другом, не могут не сообщать об одном и то же, так как вместе обозначают нечто истинное. «Судьба одна, – полагал Сенека, – если мы правильно поняли что-то при первом гадании, его не отменит второе» (De nat. II, XXXIV, 2-4)⁴. Стоики не принимали в расчет «обманчивых» знамений. Впрочем, только философы не сомневались в том, что боги не лгут. Народ, сохранявший остатки прежней веры, имел другой взгляд на их моральный облик. Это отразил в своей эпической поэме Вергилий, назвавший богов «слишком неверными в речательстве» (Bucol. VIII, 19)⁵; (Aen. IV, 90-105; VI, 343–346)⁶. Прежде чем исчезнуть римская религия дискредитировала себя.

Другим практическим затруднением, вызванным склонностью видеть во всем знаки, стала проблема нежелательных знамений. Обилие разнородных signa, зачастую отрицавших друг друга, повергало людей в сумятицу. Нередко случалось, что, угрожая неожиданными бедами, знамение запрещало совершать, казалось бы, абсолютно правильные и нужные поступки. Было невозможно следовать всем воспринятым

¹ Там же. С. 233; см. также: *Гиро П.* Быт и нравы древних римлян. С. 315.

² Выраженный афористически, этот принцип звучит так: *Lex posterior derogat priori* («Последующий закон отменяет действие предыдущего»).

³ *Цицерон* Философские трактаты. С. 223.

⁴ *Сенека Л. А.* Философские трактаты. С. 233–234.

⁵ *Вергилий* Буколики; Георгики; Энеида. М., 1971. С. 52.

⁶ Там же. С. 182, 228.

указаниям с неба, и это обстоятельство привело квиритов к утверждению избирательного отношения к знакам. Следует отметить, что укорененное в их культуре представление о полезных и вредных знаменьях всецело основывалось на специфически-римской системе топосов – тех постулатов, которые служили краеугольным камнем господствующей идеологии. Согласно главному из них, Рим является высшей ценностью всех его граждан, живущих во имя процветания и славы Отечества. «Ибо ничто так не угодно высшему божеству, правящему всем миром (Мировой душе – А.К.)..., как собрания и объединения людей, связанные правом и называемые государством» (*De re publ.* IV, XIII, 13)¹. В этом утверждении Цицерон развивает исходный топос, подразумевая под «государством вообще» его совершеннейший образец – римскую республику. И потому следующий постулат гласил: возникший по велению рока как идеальное воплощение государственной идеи, Рим будет возвышаться над миром, до скончания веков подчиняя его власти своих законов². На основе этих посылок римляне заключали, что единственно полезные, и значит, истинные знаки – это те, которые отвечают, а не противоречат интересам их страны. То же, что «предлагается в ущерб интересам государства, – заявляет философ устами знаменитого авгура, – предлагается вопреки ауспiciям»: фатум не может вредить Риму (*De sen.* IV, 11)³. Сформулированный тезис тоже был «общим местом» идеологической системы, дававшим четкое направление процессу истолкования signa. Но и его применение не устраняло возможность фиксации и следования нежелательному знаменью. Редко когда удавалось понять при первом же рассмотрении, насколько благотворным окажется исполнение полученного императива. Случалось и так, что жрецам-интерпретаторам не хватало интеллектуальной изошренности, чтобы отклонить знаки, явленные столь же несомненно, сколь очевидно их значение противоречило здравому смыслу и практическим выгодам. Для того чтобы исключить их воздействие

¹ Цицерон М. Т. О государстве. О законах. О старости. О дружбе. Об обязанностях. Речи. Письма. М., 1999. С. 388.

² В «Энеиде», заменившей квиритам национальную мифологию, миссия Вечного Города выражена в хрестоматийном призыве:

Римлянин! Ты научись народами править державно –

В этом искусство твое! – налагать условия мира,

Милость покорным являть и смирать войною надменных!

(Пер. С. Ошерова VI, 851-853) (*Вергилий* Буколики; Георгики; Энеида. С. 240).

³ Там же. С. 232.

на ход событий, разработчики понтификального права установили ряд допущений, позволявших игнорировать такие знамения и при этом сохранять свою совесть спокойной. В частной жизни римлянам было разрешено оставлять без внимания те знаки, воспринимать которые у них не было намерения. Желая обезопасить себя от вторжения «лишних» *signa* при совершении ритуалов, квириты прибегали к механическим приемам: накрывали голову краем верхней одежды, сопровождали отправлением обрядов игрой на флейтах, заглушавшей посторонние звуки¹. В случаях, если процедура ритуала все-таки нарушалась нежелательным знамением, законы предписывали ее повторное воспроизведение. Бывало, что из-за формальной сложности исполнение обряда повторялось до тридцати раз².

Завершая анализ сакральной семиотики Рима, отметим, что изложенный принцип избирательного отношения к знамениям делал актуальной опасность корыстного обращения с ними. Особенно острой эта опасность стала в переломную эпоху I в. до н.э. – II в. н.э. Разрушение системы традиционных взглядов и убеждений, происходившее в это время, вело к росту индивидуализма и атомизации общества. Утрата коллективистских ценностей проявлялась среди прочего и в том, что люди, обладавшие властью, все активней подменяли интересы государства личными выгодами, а жрецы, тоже бывшие государственными чиновниками, все охотней поддавались подкупу с их стороны. К примеру, Марий, один из вождей гражданской войны, беззастенчиво нанимал разного рода толкователей, обращавших любые знамения в его пользу³. Другой ее лидер, Помпей, желая воспрепятствовать избранию своего противника на должность претора, распустил народное собрание под предлогом, что накануне получил соответствующий знак в виде грома⁴. Таким образом, деградация римской религии и связанной с ней коммуникативной сферы происходила в двух основных направлениях. С одной стороны, приходили в забвение священные ритуалы (*sacra*), имевшие целью умилоствление богов. С другой стороны, угасали традиционные способы узнавания будущего (*auspicia*). Активно дискредитируемые, они уступали место новым, по преимуществу восточным гадательным практикам: астрологии и спиритизму.

¹ См.: Любкер Фр. Реальный словарь классических древностей. В 3 т. Том 1. С. 468.

² Моммзен Т. История Рима. Т. 1. СПб., 1999. С. 673.

³ Моммзен Т. История Рима. Т. 2. СПб., 1997. С. 268.

⁴ Моммзен Т. История Рима. Т. 1. С. 246.

Культура речи и культ слова

2. С позиции римского сознания любая вещь может явить собой знамение. Поскольку все в мире имеет функцию потенциального знака, в нем нет ничего, что обладало бы абсолютным бытийным статусом, что было бы наделено исключительной онтологической привилегией. Это мир, в котором ни об одном его «фрагменте» нельзя сказать, что в нем первоисток бытия открывает себя самым непосредственным образом в силу особой «прирожденности» ему этого предмета. Для древних израильтян, мы помним, таким «фрагментом» служило божественное имя, для жителей Египта – священные письмена, в которых, по их мнению, жили души египетских богов. Сопряженность этих образов с человеческой речью указывает на ее бытийное господство над вещным миром. Слово и, в особенности, слово письменное осмысливалось на Востоке как первичное произведение Творца, за которым следовало создание материальной Вселенной. Кстати сказать, и в античной мифологии роль создателя языка приписывалась одному из божеств пантеона – Гермесу, или, по-римски, Меркурию (*Odes I, 10, 3-5*)¹. Но в интересующий нас период уже мало кто верил в то, о чем рассказывали древние мифы. Большинство полагало, что язык в его современном виде изобретен людьми. Согласно учению Стои, речь, как и прочие искусства (*artes*), есть одно из проявлений мирового разума, реализующихся в человечестве. И потому, подобно любому другому артефакту, язык не обладает онтологическим приматом. Гиперлогизм как характерная черта римского мировоззрения вовсе не подтверждает бытийной привилегированности человеческой речи. Рок использовал свойственную людям знаковую систему так же, как и любую другую область бытия, хотя этот путь – его непосредственно вербальное самораскрытие – был, так сказать, наиболее коротким. Да, в римской культуре существовало представление об иерархии знамений. Однако первенство в ней принадлежало не артефактам, а предметам и феноменам природного мира: молниям, птицам, звездам и т.д. Все это – непосредственное творение Мировой души, тогда как в порождаемых человеческим сознанием языке и речи совершенный разум мира получает лишь неполное, искаженное воплощение.

Признаки онтологического несовершенства языка римляне видели в относительности его значений и подвижности. Им тем легче было чувствовать ограниченность своего наречия, что они жили в условиях би- и часто полилингвизма. Причем, мерилom для оценки латыни

¹ Гораций Оды. Эподы. Сатиры. Послания. М., 1971. С. 56.

служил богатейший и утончённейший язык эллинской словесности¹. Искушенные его достоинствами, блиставшими на фоне еще вчера незрелой латыни, некоторые из квиритов, вроде филэллина Филодема, признавали греческий не только языком Гомера, но и самих небожителей². И всё же большая часть интеллектуалов была склонна распространять рационально-критическое отношение к родному наречию на язык как таковой. Как бы ни различались его частные разновидности, язык по природе своей относителен, так как основывается на представлениях пользующегося им народа (De leg. I, VI, 19)³. И поскольку эти представления во многом путаны и хаотичны, ему присуща асимметрия между означающим и означаемым. Источники свидетельствуют, что в Риме прекрасно знали об этом за два тысячелетия до Карцевского и Соссюра. По словам Цицерона, «речь, истолковательница мысли, бывает различной по словам, употребляемым в ней, но совпадающей по смыслу» (De leg. I, X, 30)⁴. Демонстрируя пример обратной асимметрии, Апулей напоминает одну легенду. Некий флейтист горько страдал из-за того, что и похоронных трубачей, недостойных, по его мнению, называться общим с ним словом, также именуют флейтистами. Словно в утешение снобу-музыканту мыслитель замечает, что подобное явление весьма распространено в языке (Flor.)⁵. Плиний Старший даже винит «греческое пустословие» в том, что по отношению к некоторым предметам, на его взгляд, появилось слишком много омонимичных обозначений (Hist. nat. XXVIII, V)⁶. Этот упрек имеет двойную подоплеку: свойственное стоикам осуждение текущих языковых процессов, а также «аллергию» квиритов старой закалки на все эллинское.

2.1. Можно было бы продолжить ряд примеров, иллюстрирующих типичное для римлян I в. до н.э. – II в. н.э. понимание языка как артефакта. Но, думаем, и сказанного достаточно, чтобы утверждать, что, если не во всем римском обществе, то, по меньшей мере, в его образованном слое доминировал конвенционально-номиналистический взгляд на языковую природу. Это представление лежало в основе свойственного римской культуре отно-

¹ *Поэтика древнеримской литературы: Жанры и стиль.* М., 1989. С. 18.

² См.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Ранний эллинизм. С. 246.

³ *Цицерон М. Т.* О государстве. О законах. О старости. О дружбе. Об обязанностях. Речи. Письма. С. 156.

⁴ Там же. С. 160.

⁵ *Апулей* Апология, или речь в защиту самого себя от обвинений в магии. М., 1993. С. 322–323.

⁶ *Плиний Старший* Естествознание. Об искусстве. М., 1994. С. 171.

шения к слову и обращения с ним. Им был определен образ и направление лингвистической теории (и, прежде, сам факт ее разработки в Риме), а также создававшиеся в ту эпоху практики манипуляции с языком. При этом нельзя отрицать и обратное воздействие: условно-номиналистическое понимание сущности языка возникало и распространялось под влиянием преобладавшего модуса его использования и переживания.

Приступая к анализу практик обращения с языком, возросшим на почве конвенционализма, рассмотрим сначала те из них, которые *par excellence* имели технический характер. К их числу относится скоропись, по дошедшим до нас свидетельствам, изобретенная в I в. до н.э. Тираном, бывшим рабом Цицерона. Ввиду огромной роли устного слова в их общественной жизни, квириды быстро осознали практические достоинства этой техники, что обусловило скорое и повсеместное распространение стенографии. «Быстрой рукой они пишут знаки, равные словам, опережая речь оратора, и создают новые кратчайшие изображения слов», – спустя полвека говорил о мастерах этого дела Манилий (Astr. IV)¹. Еще одной практикой, особо востребованной в политических кругах того беспокойного времени, была тайнопись. «Если нужно было сообщить что-либо негласно, – пишет о Юлии Цезаре биограф, – он менял буквы так, чтобы из них не складывалось ни одного слова» (Vitae I, 56, 6)². Подобно своему гениальному предшественнику, собственную криптографическую систему имел Август, а также многие другие императоры и общественные деятели³. Широкое употребление тайнописи было сопряжено, как у Августа (Vitae II, 88)⁴, с пренебрежением орфографией. По нашему мнению, оба этих явления отчасти были вызваны представлением о произвольности связи между обеими сторонами языкового знака. Если идти далее, то можно утверждать, что господствовавший конвенционализм был, в свою очередь, обусловлен пансемиотизмом, этой важной чертой римского мировоззрения и культуры. По прихоти мировой воли одно и то же содержание могло передаваться посредством каких угодно знамений. Но и обратно: один и тот же знак мог нести в себе разные сообщения.

Благодаря активному использованию криптографии, а также вызвавшему его мировоззренческому фактору, латиняне отчетливо осознавали возможность построения вторичных знаковых систем. Нам неизвестно, насколько эта возможность была реализована на практике, но идея

¹ Марк Манилий Астрономика. (Наука о гороскопах). М., 1993. С. 103.

² Светоний Г. Т. Жизнь двенадцати цезарей. С. 27.

³ См.: Винничук Л. Люди, нравы и обычаи Древней Греции и Рима. С. 100.

⁴ Светоний Г. Т. Жизнь двенадцати цезарей. С. 71.

искусственного языка витала в воздухе того времени. Об этом говорит хотя бы то, насколько часто и подробно лирические поэты упоминают в стихах его различные подоби́я – системы жестов и прочих знаков, принятых у влюбленных. Такие системы могли употребляться по преимуществу автономно или в контексте с естественной речью, изменяя ее обыденное значение. Примеры обоих способов находим у Овидия:

Красноречиво с тобой разговаривать буду бровями,

Будут нам речь заменять пальцы и чаши с вином¹ –

обращается к избраннице лирический герой одной из его «Любовных элегий» (I, 4, 19–20)². В другом стихотворении, вновь касаясь этой детали, поэт пишет о «переглядах и знаках, этом условном языке, слов затемняющем смысл» (Амог. III, 11, 23–24).³ Наконец, в ряд рассматриваемых техник манипуляции с языком можно включить практику свободного обращения с человеческими именами. Заметно активизировавшаяся в конце I века до н.э., она имела более глубокие духовные основания, чем все описанные выше техники, и потому заслуживает отдельного обсуждения, которое мы надемся предпринять чуть позже. Пока же отметим, что к ее ключевым проявлениям относились факты самовольного изменения своего или чужого имени, обретения знатными женщинами личных имен (*praenomina*) и т. д.

2.2. Завершая обзор представленных практик, укажем, что все они (последняя – с некоторыми оговорками) были не более чем побочным направлением, в котором действовала античная установка на культивирование речи. Обусловленная и обусловливавшая конвенционально-номиналистическое отношение к языку, данная установка осуществлялась и в гораздо более значимых формах. Их суть, на наш взгляд, совокупно выражается в одном понятии – культура речи. Вмещающая в себя занятия грамматикой и литературной критикой, сочинительство и ораторскую практику, культура речи также изначально мыслилась греками и римлянами в качестве техники *sui generis* или, что то же самое, искусства. Ведь как явствует из одного пассажа александрийской грамматики, искусством (*ars, τέχνη*) в античности называли различные «системы приемов, усвоенных для какой-нибудь полезной в жизни цели»⁴. Впрочем, то, что, к примеру, стенография и красноречие сближались в едином определении, отнюдь не мешало квиристам

¹ Пер. С. Шервинского

² *Овидий* Любовные элегии; Метаморфозы; Скорбные элегии. С. 28.

³ Там же. С. 91. Сама Венера, по словам Тибулла, «учит искусству скрывать нежные в знаках слова» (Eleg. 1, I, 22) (*Античная литература*. Рим: Антология. М., 1988. С. 395).

⁴ *Античные теории языка и стиля*. М., 1936. С. 105.

осознавать неравенство их социальной значимости и духовной ценности. Идея иерархии разных «ответвлений» культуры речи отчетливо прослеживается в последовательности изучения школьных дисциплин. Образовательный процесс в римской школе основывался на постепенном переходе от овладения грамматикой и навыками комментирования текстов к пороению вершин ораторского мастерства¹.

Многообразная практика сознательного и целенаправленного усовершенствования речи, игравшая исключительно важную роль в культурной жизни Рима, имела своим основанием представление о происходящем в мире всеобщем прогрессе. Становясь важной чертой римского мировоззрения, прогрессизм усиливался по мере укрепления принципата и становления Империи, упрочивших материальное благополучие квиритов². «...Я люблю то, что почти целиком создал сам или что усовершенствовал», – выражает типичное для своей эпохи убеждение Плиний Младший, уверенный в том, что «все... можно если не победить, то смягчить искусством и старанием» (Epist. V, 6, 41)³. Соотнеся идею тотального прогресса с представлением о гиперлогизме мира, мы приходим к выводу, что в свете римского мировидения человек отличался от животных не столько наличием у него речевой способности, сколько потенцией к произвольному ее развитию.

Будет ошибкой утверждать, что обработка языка являлась самоцелью такого сложного явления, как культура речи. Успешней всего эта задача решалась в процессе литературно-художественной и ораторской практик, имевших более конкретные ориентиры: создание эстетических ценностей, влияние на ситуацию в общественной жизни, победу в судебных прениях и т.д. О том, в чем состояла работа литераторов именно над словом, мы узнаем из посланий Горация. Поэт не случайно сравнивает эту работу с земледелием, воспетым его великим современником Вергилием: понятие «культура» происходит от латинского глагола «colere», в первом своем значении связанного с обработкой земли.

Пышные он пообрежет, бугристые здоровым уходом

Сделает глаже, а те, что утратили силу, отбросит⁴ –
говорит о словах Гораций, очерчивая круг основных задач, стоящих перед писателем в отношении языка (Ars poet. II, 2, 122-123)⁵. По мнению поэта, в их число входит исключение лексем, лишившихся со временем экс-

¹ *Словарь античности*. М., 1989. С. 641.

² *Культура Древнего Рима*: в 2 т. Т. 2. М., 1985. С. 153.

³ *Плиний Младший Письма* Плиния Младшего. С. 87.

⁴ Пер. Н. Гинцбурга.

⁵ *Гораций Оды. Эподы. Сатиры. Послания*. С. 376.

прессивной энергии, и, напротив, возвращение в обиход несправедливо забытых «выразительных слов и речений». Кроме того, руководствуясь своим эстетическим вкусом, литераторы должны утверждать или «отсеивать» неологизмы, которые порождает общество, а также вносить собственный вклад в словотворчество (*Ars poet.* II, 2, 109–123)¹. Итогом усилий нескольких поколений римлян в области культуры речи стало расщепление латыни на классический язык образованного слоя и народное, «вульгарное» (*vulgus* – «народ») наречие остальных латинян. Так, на уровне речи, проявилась социальная дифференциация некогда однородной общины и вызванная ею аристократизация образования – явления, под знаком которых в Риме проходили два последних столетия старой эры.

2.3. Став центральным занятием интеллектуалов и модным увлечением нобилитета, все сильнее отмежевывавшихся от стихии народной жизни, культура речи превращалась в род довлеющей себе деятельности. Многие из причастных к ней людей теперь находили в этой деятельности высший смысл человеческой жизни. Применительно к эпохе I в. до н.э. – II в. н.э. мы можем говорить о подлинном культе слова. Из системы приемов, обладавших практической ценностью, совершенствование языка сделалось искусством в нашем, современном, смысле. Его цель отныне полностью замыкалась в нем самом. Своего апогея описываемая тенденция достигла в два последующих века – время расцвета, так называемой, «второй софистики». Гипертрофия роли слова в общественной жизни приводила к тому, что речь, заслоняя собой действительность, искажала и затемняла ее². Подробней об этом будет сказано ниже, а пока приведем примеры, иллюстрирующие суть происходивших изменений. Светоний свидетельствует, что на одном из судебных заседаний адвокат Марк Помпоний Марцелл так долго разбирал в своем выступлении языковую ошибку, допущенную противником, что нанявший его Кассий Север попросил перерыва, чтобы сменить защитника. Мотивируя свое решение, Север пояснял: «...По-видимому, предметом дальнейших прений будет не справедливость, а погрешность в языке» (*De gramm.*)³. Мы также видим, как Авл Геллий, автор знаменитых «Аттических ночей», передавая страшный рассказ о происшествии в Теане, занят анализом глагольных форм, увлеченный «яркой прелестью речи» рассказчика (*X, 3, 19*)⁴.

¹ Там же. С. 376.

² *Сергеенко М. Е.* Жизнь Древнего Рима. СПб., 2000. С. 181.

³ *Светоний Г. Т.* О грамматиках // *Светоний Г. Т.* Жизнь двенадцати цезарей. М., 1988. С. 300–301.

⁴ См.: *Сергеенко М. Е.* Жизнь Древнего Рима. С. 181–182.

Перерождению культуры речи в культ слова, без сомнения, способствовало утверждение фаталистического мировоззрения. Если всё в мире вершится по воле рока и от человека, в конечном счете, не зависит ничего из происходящего в реальности, то на долю смертных остается лишь «говорение» – бесконечное рафинирование слога в духе прогрессистских представлений, парадоксальным образом сочетавшихся с фатализмом¹. Не случайно в это же время среди римской элиты стало распространяться увлечение научными изысканиями. Из-за незнания экспериментальных методов наука в Риме сводилась по большей мере к построению чистой, оторванной от практической жизни теории².

2.4. Культ речи, господствовавший в элитарном сознании, обусловил то, что в своих рационалистических штудиях римские интеллектуалы уделяли большое внимание языку. Вместе с рассмотренными практиками совершенствования речи лингвистическая теория стала еще одним фактом римской культуры, определенным конвенционально-номиналистическим переживанием и использованием языка.

Не имея возможности рассмотреть это учение во всех подробностях, сосредоточимся на его концептуальном ядре, связанном с вопросами происхождения и развития языка. Почему именно эти проблемы стали важнейшими в спекуляциях теоретиков I в. до н.э. – II в. н.э.? Мы считаем, что причиной такого направления лингвистической мысли послужило действие двух основных факторов. Одним из них была уже известная идея цивилизационного прогресса, владевшая умами квиристов в рассматриваемую эпоху. Примечательно, что большая часть сохранившихся рассуждений о генезисе языка включена в широкий контекст размышлений об эволюции человечества. Другим фактором являлось состояние речевой действительности того периода. Литературная лагерь еще не подчинялась автоматическому действию детально разработанных правил и прописанных норм, которые еще находились в становлении. Критерии правильности речи по преимуществу определялись узусом, формировавшимся «с оглядкой» на то, как использовали язык авторитетные литераторы эпохи. Римляне очень живо ощущали, что их язык пребывает в непрестанной динамике. Об этом говорит их

¹ Ср. высказывание Г. Ферреро, характеризующее состояние римского общества времен гражданских войн (I в. до н. э.): «Без конца рассуждали о бедствиях Рима, но никто ничего не делал; умы всех слабели от пассивной бездеятельности, хотя люди пытались стряхнуться...» (*Ферреро Г. Величие и падение Рима. Кн. 1 (т. 1, 2). СПб., 1997. С. 54*).

² *Рожанский И. Д. Античная наука. М., 1980. С. 5–30.*

обостренная чуткость к слову и забота о нем. И хотя подвижность языка была самоочевидной, то, как и почему он развивается, было невозможно постичь, не объяснив причин и механизма его возникновения. Так что нет ничего странного в том, что предметом раздумий первых римских теоретиков стал сам факт существования и развития языка.

При беглом обозрении концепций происхождения языка, кажется, что они находятся в противоречии с конвенциональным восприятием его природы, свойственным образованным кругам Рима в то время. Дело в том, что доктрина, сводящая проблему возникновения языка к идее условного установления, занимала маргинальное положение в палитре известных гипотез. Ее поддерживали Диодор, Витрувий и, позднее, Лактанций¹. Эпикурейцы же и стоики, философские вожди двух рубежных столетий, решали эту проблему иначе.

Римские последователи Эпикура, наиболее выдающимся из которых был Лукреций, в самом общем виде объясняли появление речи так:

Что же до звуков, какие язык производит, – природа
Вызвала их, а нужда подсказала названья предметов²
(*De rerum nat.* V, 1028-1029)³.

«Встретившись» в нужный момент, «нужда» и «природа» стали взаимодействовать: необходимость выживания и адаптации к природному миру пробудила в людях заложенные природой способности, а те, в свою очередь, повлияли на формирование сверхприродных, сугубо человеческих потребностей и запросов, создавших культуру⁴. Что касается механизма возникновения языка, то в этом вопросе эпикурейцы догматически следовали наставлению учителя. Эпикур писал, что язык возник «отнюдь не по соглашению: сама человеческая природа у каждого народа, испытывая особые чувства и получая особые впечатления, особым образом испускала воздух под влиянием каждого из этих чувств и впечатлений, по-разному в зависимости от разных мест, где обитали народы» (*Vitae X*, 75)⁵. Таким образом, по мысли греческого философа, было два источника детерминации, предопределивших появление языка в его туземных вариантах: во-первых, восприни-

¹ См.: *Верлинский А. Л.* Античные учения о возникновении языка. СПб., 2006. С. 58–91.

² Пер. Ф. А. Петровского

³ *Лукреций К.* О природе вещей. М., 1983. С. 187.

⁴ «Чувствует каждый, на что свои силы способен направить», – читаем у Лукреция в том же контексте (ст. 1033) (Там же. С. 187).

⁵ *Диоген Лаэртский* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 418.

маемые людьми предметы и события окружающего мира¹; во-вторых, природные факторы (своеобразие воздуха, климата и т.д.), обусловившие особенности восприятия и артикуляции звуков у разных народов. Таков был начальный этап языкового генезиса. В дальнейшем, согласно рассматриваемой концепции, люди действительно воспользовались конвенцией, чтобы сделать язык более упорядоченным и удобным в употреблении. Однако изменения, вызванные в его устройстве этим соглашением, имели вторичный, «технический» характер и не оказали значительного воздействия на первоначальную природу языка².

Подход стоиков к этой проблеме также основывался *par excellence* на принципе детерминизма. Но утверждаемая ими зависимость была другого, не столь реактивного, свойства. Исходя из представления о всеобщей разумности мира, стоики предложили свои решение старого спора о том, как – по природе или установлению – были даны вещам первые имена. Они находили по-своему правильными обе позиции: язык возник по установлению и вместе с тем по природе. Сообразуясь с воспринимаемым ими логосом мира, люди сами придумали начальные названия вещам. Но для того чтобы сделать это, они должны были «всматриваться в особую природу» каждой из них, распознавая оформивший ее «сперматический логос» (*λογος σπερματικός*) – идею вещи, который вложила в нее Мировая душа в качестве своей малейшей «частицы»³.

Процесс возникновения языка стоики объясняли с помощью понятия мимезиса. Создавая слова первозданного языка, люди, на их взгляд, подражали именуемым предметам. Подражание могло быть чисто звуковым, когда звучание слова напоминало звуки, издаваемые вещью (ср.: *hinnitus* – «ржание лошади», *tinnitus* – «звон меди»), или символическим – когда в звуковом облике слова отражалось то впечатление, которое производил на людей предмет (ср. «жесткое» звучание слова *сгх* – «крест» и «мягкое» слова *mel* – «мед»)⁴. Как видно, названные способы имитации не противоречат общим положениям Эпикура и могут, с некоторыми оговорками, рассматриваться как один из вариантов их конкретизации.

Согласно учению стоицизма, последующие слова возникали в результате переносного употребления первых имен, что постепенно привело к почти полному стиранию исконного соответствия между фор-

¹ Ср. у Лукреция: «Род человеков... означил разными звуками все, по различным своим ощущениям» (ст. 1058-1059) (*Лукреций К. О природе вещей*. С. 188).

² См.: *Верлинский А. Л.* Античные учения о возникновении языка. С. 295–306; *Асмус В. Ф.* Античная философия. М., 2001. С. 326.

³ *Античные теории языка и стиля*. С. 75.

⁴ Там же. С. 72–73.

мой и содержанием (лектов) слова¹. Представители этой школы по преимуществу негативно оценивали эволюцию языка и рост цивилизации в целом. Они видели в этих процессах прогрессирующее забвение изначальной гармонии познающего человека и познаваемой природы, которая существовала прежде благодаря осознанию человеком растворенного в мире божественного разума. Не случайно, главной своей задачей в области исследования языка стоики считали обнаружение исходной связи между словом и сущностью называемого им предмета. Этимологизирование было для них методом философского постижения реальности. «Мы часто задаемся целью, исходя из анализа имен, уловить природу именуемых ими вещей, или же, познавая эту природу, стараемся показать, что установленные для вещей имена ей соответствуют», – от лица всей школы заявлял Аммоний².

2.5. Очертив контуры ключевых концепций происхождения языка, мы вновь оказываемся перед поставленным вопросом: как объяснить противоречие между их неконвенциональным характером и условно-номиналистическим восприятием речи в элитарной римской культуре I в. до н.э. – II в. н.э.?

То, что язык в его современном состоянии изменяется людьми, не нуждалось в доказательстве: интеллектуалы и были заняты в своем большинстве культивированием речи. Вместе с тем господствовавшее в то время убеждение во всеобщей причинности внушало, что человек не мог начать творить язык *ex nihilo*, руководствуясь лишь собственным произволением. Должна была существовать сила, которая бы стимулировала и направляла его активность в этом отношении. Таким образом, обозначенная проблема принимала следующую форму: можно ли утверждать, что, хотя первый этап языкового генезиса был обусловлен факторами, не зависящими от человеческой воли, на дальнейших ступенях своего развития язык всецело перешел во власть людей? Или, напротив, не только возникновение, но и весь путь его эволюции подчиняется действию определенных, не зависящих от человека закономерностей? Вокруг этих вопросов развернулась напряженная продолжительная дискуссия, вошедшая в историю под названием спора аналогистов и аномалистов.

Приступая к анализу этой дискуссии, отметим специфическую модальность многих рожденных в ней тезисов. Зачастую в них утверждается не то, как эволюционирует язык на самом деле, а то, скорее, как он

¹ Там же. С. 73.

² Там же. С. 75.

должен развиваться. Нас не слишком удивит эта особенность, если мы вспомним состояние речевой действительности, на фоне которой происходил знаменитый спор. Присущий ему долженствовательный тон выводил этот спор за рамки науки в сферу идеологии. И потому большую роль в нем играли субъективные «интересы», что приводило его участников к игнорированию, казалось бы, несомненных фактов.

Итак, аномалисты полагали, что важнейшей силой, направляющей динамику языка, являются сознательные и неосознанные действия людей, а также прочие стихийно складывающиеся обстоятельства. Сторонники аналогии настаивали на обратном. Язык, по их мнению, изменяется по своим, свойственным только ему законам. Главными приверженцами аналогии были стоики, что, на наш взгляд, объясняется общим характером их воззрений на языковую эволюцию. Так как изменения языка, следовавшие за первоначальным ее этапом, были не чем иным, как его деградацией, состоявшей в разрыве связи между именем и вещью, то эта эволюция не может подчиняться каким-либо устойчивым законам. В противном случае выходило бы, что один и тот же божественный разум сначала сделал возможным совершенное именование и речь, а затем исказил их до неузнаваемости. Ведь источником всех закономерностей, действующих в бытии, стоики признавали Мировую душу. Другими апологетами аномализма – правда, не столько из метафизических, сколько утилитарных соображений – являлись выдающиеся ораторы и теоретики красноречия того времени: Цицерон, Дионисий Галикарнасский, Квинтилиан и т.д. Среди прочего, их не устраивало в аналогизме то, что он грозил оторвать язык от человека, превратив его в автономно работающий механизм. Риторы считали, что правильность речи определяется прежде всего ее уместностью. И потому, говоря словами Квинтилиана, «самый верный наставник в речи – это обычай», т.е. то, как говорят люди, а не некий свод абстрактных правил¹.

Следует отметить, что из-за значительного влияния в этой дискуссии субъективных факторов непросто понять, что побуждало примкнуть того или иного интеллектуала к одному из идейных лагерей. Сравним, к примеру, Цезаря и Цицерона. Оба были великими ораторами и блестящими писателями. Однако их взгляды на то, как развивается или, точнее, как должен развиваться язык решительно расходились. Это разногласие, вероятно, имело мировоззренческие основания. Цезарь был

¹ Цит. по: *Шубик С. А. Языкознание Древнего Рима // История лингвистических учений. Древний мир. Л., 1980. С. 248; см. также: Деметрий О стиле // Античные риторика. М., 1978. С. 253.*

фаталистом¹ и реформатором в политике. Цицерон же защищал принцип свободы воли и стоял на консервативно-республиканских позициях. Возможно, поэтому или, точнее, в связи с названными фактами Гай Юлий, будучи сторонником аналогии, хотел перестроить язык в соответствии с четкими законами. Тогда как Марк Тулий ратовал за сохранение языка в его наличном состоянии со всеми отступлениями от правил. Впрочем, Цезарь являлся аналогистом только в теории, написав грамматический трактат «Об аналогии», посвященный, кстати, его выдающемуся оппоненту. Известно, что в своей литературно-риторической деятельности он не использовал собственных «рецептов»². Цицерон, в свою очередь, смотрел на дело как оратор-практик. Он утверждал, что для того чтобы быть понятным и принятым народом, ритор должен разделять с ним общий язык, употребляя не законосообразные, а привычные всем формы. Так, в одном месте своей работы, посвященной ораторскому искусству, Марк Тулий сопоставляет два глагольных варианта и приходит к выводу: «Я чувствую, что *scripserunt* – правильное (чем *scripsere alii rem* – А. К.), но охотно следую обычаю, более приятному для слуха»³; (см. также: *De orat.* III, 39–48)⁴.

Параллельно с противостоявшими друг другу идеологическими течениями, римская мысль той эпохи также двигалась и в более научном – описывающем, нежели предписывающем – направлении. Его создатели (Варрон, Плиний Старший и т.д.) предлагали взвешенное решение обсуждаемой проблемы, признавая факт и «право» на существование в языке за аналогией и за аномалией. По словам Варрона, «аналогия родилась из некоторого обихода, и из того же обихода – аномалия; следовательно, раз обиход охватывает несходные и сходные слова и их склонение, то не следует отвергать ни аномалию ни аналогию»⁵. Два этих принципа реализуются в языке по-разному. Аналогия, доказывали приверженцы этого направления, преобладает в словоизменении, тогда как аномалия – в словообразовании. Причиной такого распределения служит то, что «каждый устанавливает имя, как ему угодно, а склоняет так,

¹ Ср.: «Судьба, столь могущественная в человеческих делах, особенно же на войне, часто производит громадные перемены благодаря незначительным случайностям», – пишет он в своих «Записках» (III, 105) (*Цезарь Г. Ю. О гражданской войне* С. 83).

² См.: *Шубик С. А. Языкознание Древнего Рима // История лингвистических учений. Древний мир.* С. 243.

³ Там же. С. 236.

⁴ *Цицерон* Эстетика: Трактаты, речи, письма. С. 324–326.

⁵ *Античные теории языка и стиля.* С. 94.

как угодно природе», – говорит тот же автор о современном ему состоянии языка¹. Повод к тому, чтобы видеть в словообразовании сферу действия аномалии, давала латинская грамматика и, в особенности, характерное для нее несоответствие основ исходной формы номинатива и форм косвенных падежей у существительных третьего склонения. Вместе с тем даже в названных сферах языковой организации влияние этих принципов не абсолютно. Так, на взгляд Плиния Старшего, в словоизменении, кроме аналогии, определенное значение имеет обычай, авторитет писателя, требование благозвучия и «величие старинь»². Необходимо также принимать в расчет и то, кто пользуется языком. «Народ в целом должен для всех слов применять аналогию, и если его привычки неправильны – сам их исправлять», – убежден Варрон, выражающий в этих словах свои идеологические воззрения³. В то же время оратор не может и «не должен применять ее повсюду», а тем более поэт, который «может безнаказанно выходить» за положенные аналогией пределы⁴.

Допуская сосуществование двух противоположных принципов в устройстве языка, исследователи не могли обойти молчанием причины этого явления. Яркий пример попытки их объяснения представляет собой теория «претерпевания» (πάθη). Разработанная александрийскими грамматистами, она была хорошо известна в Риме. Ее создатели – последовательные сторонники аналогизма – стремились «вписать» любые имеющиеся в языке исключения и неясности в свою грамматическую теорию. Согласно их концепции, каждая языковая форма может получить рациональное обоснование через анализ каузальной связи, обусловившей её специфику. Чтобы осуществить этот тезис, александрийцы проводили усложнение объясняющих правил. При этом они исходили из представления, что сфера применения аналогического принципа почти безгранична. Для иллюстрации того, как прилагалась теория «претерпевания» к данным конкретного языка, обратимся к деривативной концепции Филоксена (I в. до н.э.). Из нее следовало, к примеру, что слово λιμός («голод») происходит от λείψος («недостаток») путем перехода дифтонга ει в гласный ι. Это сокращение грамматик Трифон объяснял следующим образом: «Поскольку слово это означает недостаточность, оно из-за этого приняло

¹ Там же. С. 103.

² См.: Шубик С. А. Языкознание Древнего Рима // История лингвистических учений. Древний мир. С. 248.

³ Античные теории языка и стиля. С. 94.

⁴ Там же.

недостаточность гласного звука»¹. Мы видим, что, по сути, представители александрийской школы используют тот же интеллектуальный прием, что и их оппоненты стоики, возводившие на его основе башню универсальной этимологии. Для сравнения, Варрон возводил глагол *facere* «делать» к *facies* («лицо») по той причине, что делая что-либо, мы придаем создаемому его лицо; а его учитель Стилон находил источником слова *volpes* («лиса») сочетание *volare pedibus* («летать ногами»)². Вся разница между подходами состоит в том, что александрийцы пытались обосновать закономерность формы, опираясь на сходство значений; а стоики доказывали закономерность значения, опираясь на сходство форм. Несмотря на то, что первые были непоколебимыми аналогистами, а вторые – столь же убежденными аномалистами, и те и другие исходили в своих рассуждениях из общих мировоззренческих предпосылок, присущих их культурной эпохе. Важнейшей из них в интересующем нас отношении было представление о вселенской симпатии – тотальной связанности и соизмеримости в бытии всех его частей, будь то боги, вещи, слова или мысли в сознании человека. Следствием этого имманентизма явилась рационализация мира, образцы которой мы только что рассмотрели. По словам А. Ф. Лосева, она берет свое начало в свойственном эллинизму «опыте самодовлеющей личности... Когда богатеет субъект, беднеет обкрадываемая им объективная действительность (и наоборот)»³.

И этимологический метод стоиков и, хотя бы отчасти, косвенно, теории «претерпеваний» александрийских грамматиков были обусловлены стремлением рассеять, преодолеть конвенционализм, который, словно морок, застлал собой изначальную гармонию между словом и миром. Одна и та же культура парадоксальным образом утверждала и боролась с условно-номиналистическим пониманием природы слова. Согласно господствовавшему в ней взгляду, язык возник не на основе произвольного установления имен по соглашению. Но, хотя оформление человеческой речи было мотивировано действительностью и, по стоикам, пронизывающей его божественной Пневмой, это не помешало дальнейшей конвенционализации языка. Как, по каким механизмам проходил этот процесс, с точки зрения стоицизма, было сказано выше: прежде всего за счет переносного употребления слов, в результате чего значения слов становились слишком расплывчатыми. Поэтому этимоло-

¹ См.: Тронский И. М. Вопросы языкового развития в античном обществе. М., 2004. С. 44 и далее. Классификацию всех видов «претерпеваний» см. в: *Античные теории языка и стиля*. С. 116.

² См.: Моммзен Т. История Рима. Т. 3. СПб., 2005. С. 428.

³ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. С. 197.

логизация стоиков строилась по принципу обратного переноса. Они искали тот троп, из которого возникло исследуемое слово.

2.6. Теперь поговорим о том, почему процесс конвенционализации стал возможным. В самом общем виде объяснить это можно тем, что не существует одного-единственного, принятого раз и навсегда способа использования языка. По-разному употребляя язык в различные периоды общественной жизни, люди создают не совпадающие друг с другом коммуникативные практики, или речевые обиходы (*habitus*). В отсутствие кодифицированных, для всех обязательных правил и норм, обиход был той единственной силой, которая обуславливала речевую действительность. Вот как об этом говорит Гораций:

Нет, возродятся слова, которые ныне забыты,
И позабудутся те, что в чести, – коль захочет обычай,
Тот, что диктует и меру, и вкус, и закон нашей речи¹

(*Ars poet.* 70-72)².

Почему коммуникативные практики и привычки сменяют друг друга – этот вопрос оставался открытым. Впрочем, стоики были склонны искать на него ответ в духовном состоянии общества. «Какова у людей жизнь, такова и речь», – повторяет греческую поговорку в одном из писем Сенека (*Ad Lucil.* CXIV, 1–2)³. Но сам факт того, что «речевой обиход находится в постоянном движении», ни у кого не вызывал сомнения. Взвизывая на него с оценочной позиции, типичной для представителей стоицизма, Варрон заключает: все «хорошее (в речи – А.К.) может ухудшаться, а дурное улучшаться» (*De lingua lat.* IX, 17)⁴. Пример того, как может портиться хорошее, дает далекий от стоического ригоризма Овидий, наблюдавший за происходившими на его глазах орфоэпическими мутациями:

Ну, а что уж о том говорить, как нарочно картавят
И по заказу язык нужный коверкает звук?
Этот невнятный лепечущий выговор – тоже ведь мода;
Нужно учиться болтать хуже, чем можешь болтать⁵

(*Ars amandi*)⁶.

¹ Пер. М. Л. Гаспарова

² Гораций Оды. Эподы. Сатиры. Послания. С. 385.

³ Сенека Л. А. Нравственные письма к Луцилию. М., 1977. С. 288.

⁴ Цит. по: Шубик С. А. Языкознание Древнего Рима // История лингвистических учений. Древний мир. С. 241. Ср. сходное замечание Сенеки: «Для речи нет строгих правил. Их изменяет привычка, а она никогда не задерживается долго на одном» (*Ad Lucil.* CXIV, 13) [1977, с. 290].

⁵ Пер. С. Шервинского.

⁶ Овидий Наука любви. Лекарство от любви. М., 2006. С. 143.

Описывая, как происходит формирование господствующего модуса употребления языка, римские интеллектуалы подчеркивали в этом процессе лидирующую роль тех, чей род занятий был сопряжен с целенаправленным культивированием речи: ораторов, поэтов, писателей и т.д.¹ По словам Сенеки, главным законодателем языкового вкуса эпохи являются «те, кто об эту пору главенствует в красноречии; остальные ему подражают и заражают один другого»² (Ad Lucil. CXIV, 17). Иными словами, распространение речевой моды происходит отчасти сознательно, отчасти инстинктивно. Добавим, что в этом высказывании философ подразумевает, в первую очередь, адвокатов: в его время (первая половина I в. н.э.), да и на всем протяжении двух рубежных веков именно судебная риторика имела решающее влияние на речевой обиход римского общества³.

Итак, мы попытались найти и показать на первый взгляд незаметные связи, соединявшие отдельные аспекты речевой реальности и её концептуальный образ в Риме на рубеже двух эр. Ограничив анализ рамками элитарных кругов римского общества, где, собственно, и создавалось научное знание того времени, мы проследили взаимосвязь, которая существовала между характером обращения с языком, его наивно-обыденной онтологией и лингвистической теорией в их общей обусловленности со стороны ментальности и мировоззрения, присущих римским интеллектуалам I в. до н.э. – II в. н.э. Было показано, что социокультурная обусловленность лингвистической теории проявлялась в самом выборе проблем, постулируемых в качестве важнейших (происхождение и развитие языка), а также в подходах к их решению, разрабатываемых сторонниками конкурировавших школ (стоики и эпикурейцы, приверженцы аналогии и аномалии). При всём различии этих подходов, их метафизические основания являлись во многом общими, так как были предопределены универсальными мыслительными установками и представлениями, господствовавшими в элитарной среде той эпохи.

Имя в контексте светской идеологии и магических практик

3. Анализ коммуникативной реальности и лингвистической теории, возросшей на ее почве в интересующий нас период, показывают, сколь сложным было восприятие сущности языка у образованных римлян.

¹ См.: Шубик С. А. Языкознание Древнего Рима // История лингвистических учений. Древний мир. С. 242.

² Сенека Л. А. Нравственные письма к Луцилию. С. 291.

³ См.: Моммзен Т. История Рима. Т. 3. С. 394–395, 423.

Выйдя за пределы узкого круга интеллектуальной элиты и обратившись к малоизвестному нам мировоззрению народных масс, мы не замедлим убедиться, что эта полная противоречий сложность возросла. И в созданной к настоящему моменту картине тотчас обнаружатся серьезные пробелы. Один из них – он кажется нам самым значительным – мы попытаемся хотя бы частично заполнить в ближайшем продолжении нашего исследования, в фокус которого теперь входит новая проблема: специфика переживания и осмысления имени в римской культуре I в. до н.э. – II в. н.э.

3.1. Мы уже упоминали о том, что манипуляции с языком, возникшие под воздействием конвенционально-номиналистического восприятия его природы, включали в себя и новое обращение с именем. По мере возрастания духовной разобщенности и индивидуализма в обществе, люди Рима все чаще проявляли в отношении именования неизвестное прежде самоволие. Тем самым они порывали с вековыми традициями, строго регламентировавшими эту сферу культурной жизни. Чтобы лучше понять суть происходивших изменений, рассмотрим сначала, от чего в эту эпоху стали отказываться квириты. Имя полноправного римского гражданина – таковым считался фактический (отец) или будущий (сын) глава семейства, *pater familias*, – состояло из трех частей: личного имени (*praenomen*), родового (*nomen*) и факультативного названия ветви рода (*cognomen*). В редких случаях к ним добавлялось еще индивидуальное прозвище человека (*agnomen*). Наибольшую важность имели второй и третий компоненты, личная же часть имени была самой малозначимой. На ее приниженную роль указывает то, что полноценным *praenomen*-ом могли обладать только первые четыре сына. Личные имена остальных носили «технический» характер: *Quintus* («Пятый») *Sextus* («Шестой») и т.п. Кроме того, по закону, принятому в 230 г. до н.э., старший сын перенимал от отца вместе с родовыми именами его *praenomen*. У женщин этот компонент отсутствовал. Они нарекались только родовым именем и, при наличии, названием ветви рода. Таким образом, количество личных имен было минимальным: 18 употребительных из 72 известных¹.

Из сказанного следует, что именование выполняло у римлян не столько индивидуализирующую, сколько приобщающую, коллективизирующую функцию. Имя прежде всего «прививало» человека к кровнородственному древу и лишь потом выделяло его из числа прочих людей. Только род в целом по-настоящему обладал именем – отдельный

¹ *Фёдорова Е. В.* Латинская эпиграфика. М., 1969. С. 72–73.

индивид проносил его через свою земную жизнь, чтобы передать потомкам¹. В силу круговой поруки, связывавшей его с родом, а через род – с общиной в целом, которая мыслилась как высшее кровное единство всех квиритов, римлянин ощущал ответственность за вверенное ему имя. На нем лежала обязанность пронести его незапятнанным и по возможности приумножить славу своего рода. Если человек все же бесславил имя, он рисковал утратить его навсегда – стать изгоем, отверженным семьей и изгнанным из общины. Но и род в этом случае мог навечно потерять личное имя своего недостойного представителя. Соответствующие санкции, принимаемые на законодательном уровне Сенатом, не были редкостью в государстве (*Vitae VIII*, 23)². К примеру, известно постановление, принятое после разоблачения заговора Пизона, в котором предписывалось выскоблить из Фастов³ его имя, а сыну главного заговорщика – сменить принятое от отца *praenomen* (*Ann.* II, 32)⁴. По свидетельству Светония, в императорском роде Клавдиев было отвергнуто имя Луций. Это случилось после того, как одного из нареченных им родственников уличили в разбое, а другого – в убийстве (*Vitae III*, 1, 2)⁵.

Идея ответственной зависимости человека от рода с исключительной яркостью выразилась в похоронном обряде. У знатных римлян был обычай хранить дома посмертные маски своих предков. И когда человек умирал, его несли на центральную площадь в окружении как бы оживших праотцев. Члены траурной процессии – нередко среди них были нанятые актеры – облачались в эти маски и подобающие одежды. Войдя на форум, труп ставили на ноги, «предки» усаживались в кресла. Потом сын или другой близкий родственник оглашал перед присутствующими их имена и достопамятные деяния. Под конец говорилось о новопреставленном⁶.

На наш взгляд, имя римлянина можно уподобить обобщенной родовой маске, в которой сливались в единый облик черты всех его предшественников по крови, – по ней должно было формироваться его собственное лицо-личность. Не случайно, Плиний Младший, раздумывая о судьбах будущих детей, сближает эти предметы в одном ассоциативном ряду: «Мне кажется, – пишет он родственнику-аристократу, – что мы с

¹ *Life, death, and entertainment in the Roman Empire* / D. S. Potter and D. J. Mattingly. Ann Arbor, 2002. P. 25.

² Светоний Г. Т. Жизнь двенадцати цезарей. С. 222.

³ Так назывался официальный государственный календарь.

⁴ Тацит Сочинения в двух томах. Том I. Анналы. Малые произведения. С. 57.

⁵ Светоний Г. Т. Жизнь двенадцати цезарей. С. 79.

⁶ См.: Моммзен Т. История Рима. Т. 1. С. 669–670.

тобой оставим им широкий путь к почестям, имена – широко известные и изображения предков не от вчерашнего дня» (Epist. VIII, 10, 3)¹.

Возвращаясь к исследуемой эпохе, мы замечаем, что основные тенденции в области именования вели к его переориентации на выполнение по преимуществу индивидуализирующей функции. В повседневном обращении имя римлянина стало сокращаться до одного компонента. Это усечение происходило за счет перехода названия ветви рода в личное имя отдельного человека и отказа от родового компонента (nomen). Тем временем в официальном употреблении наблюдался обратный процесс: имя «разрасталось» из-за включения в него произвольно принимаемых компонентов – обычно, индивидуальных прозвищ². Биографии известных людей того времени богаты примерами, иллюстрирующими этот процесс. Сулла, удивительно успешный политик первой половины I в. до н.э., на вершине своей карьеры формально закрепил за собой прозвание Felix («Счастливый»); оно должно было с тех пор переходить и на его детей. Нерон, желая возвеличить жену Пoppею, родившую ему дочь, присвоил ей и младенцу имя Августы (Ann. XV, 23)³. По предложению граждан сам основатель империи Октавиан добавил к своему имени agnomen Август, указывающий на сакральный характер его фигуры и власти (Vitaе II, 7, 2)⁴.

3.2. Показанные изменения проливают свет на те глубинные трансформации, которые произошли в восприятии природы имени и слова как такового. Произвольное манипулирование именем, призванное подчеркнуть автономный статус человека, было аспектом свойственного эпохе культа речи, который так же служил формой утверждения распространявшегося индивидуализма. Происходящее из конвенционально-номиналистического переживания языка, новомодное обращение с именем строилось на отрицании его бытийной значительности, имевшей своей причиной приобщенность имени к неким сокровенным и нематериальным планам реальности. Активиза-

¹ Плиний Младший Письма Плиния Младшего. С. 144.

² См.: Фёдорова Е. В. Латинская эпиграфика. С. 76–77.

³ Тацит Сочинения в двух томах. Том I. Анналы. Малые произведения. С. 289.

⁴ Светоний Г. Т. Жизнь двенадцати цезарей. С. 40. По этому поводу Овидий замечает:

По человеческим все ж именуются почестям люди,

Но по Юпитеру лишь Августа имя дано.

Все, что священо для нас, то у предков зовут «августейшим»,

Это же имя дано храмам священным у нас (Fasti I, 607-610) (Овидий Собрание сочинений в 2-х т. Т. 2. СПб., 1994. С. 365).

ция этой сугубо профанной, «позитивистской» практики было одним из симптомов того духовного кризиса, с которого мы начали анализ римской культуры I в. до н.э. – II в. н.э.

Разрушение традиционной религии, происходившее в это время, усугубляло и без того нерадостную картину загробной участи человека, свойственную язычеству. «Смертной душе не укрыться от смерти, – стал Гораций. – Всех ожидает черная смерть» (Odes I, 28, 6)¹. В пораженную безверием эпоху царство смерти рисовалось поэтическому воображению как «равнина уныния и мрака» (Aen. VI, 265)², «жилье унылое» и вечная ночь небытия (Odes I, 4, 15-20)³. Все упования римлян были связаны с земным существованием в посюстороннем мире. В кругу идей, вызывавших симпатии римской элиты, наибольшую притягательность получило представление о культурном бессмертии. Под его воздействием имя стало переживаться и осмысливаться в неразрывной связи с образами славы, чести и памяти. Вместе с ними оно образовывало единый ценностно-понятийный комплекс, занимавший чрезвычайно важное место в мировоззрении и культуре Рима. Характеризуя умонастроение своего времени, Цицерон писал: «Теперь в каждом честном человеке живет доблестное стремление, которое днем и ночью терзает его сердце жаждой славы и говорит о том, что память о нашем имени не должна угаснуть с нашей жизнью, но должна жить во всех последующих поколениях»⁴. Раз вечной является только римская община и образуемое ей государство, то бессмертие, единственно возможное для человека, может быть достигнуто через укоренение его имени в современном общественном сознании и приобщение его к отечественной истории и культуре. И поскольку в секуляризованном обществе посмертная память является следствием громкой известности при жизни, всепоглощающая жажда славы сделалась главной побудительной силой, направлявшей образ мысли и поступки образованного римлянина. В условиях атомизации общества, происходившей вследствие роста индивидуализма, наибольший почет среди граждан могли доставить человеку прежде всего плоды его личных дарований: литературного таланта, учености, мастерства в каком-либо искусстве. Они ценились теперь более, чем социально полезные свершения: военные победы, возведение общественных зданий и т.д., – служившие в прошлом главным мериллом исторического значения той или иной личности. Таким образом, страх перед

¹ Гораций Оды. Эподы. Сатиры. Послания. С. 79.

² Публий Вергилий Марон Буколики; Георгики; Энеида. С. 226.

³ Гораций Оды. Эподы. Сатиры. Послания. С. 49–50.

⁴ Цицерон Эстетика: Трактаты, речи, письма. С. 160.

кончиной, стремление к славе и культ речи неразрывно переплетались друг с другом. «Помни о смерти, – увещает приятеля знакомый нам автор. – Единственное, что вырвет тебя из ее власти, это твои стихи; все остальное, хрупкое и тленное, исчезает и гибнет, как сами люди» (Epist. II, 10, 4)¹. Идея культурного бессмертия, достигаемого посредством литературной славы, с монотонностью мантры, с настойчивостью заклинания проходит через творчество поэтов того времени:

Тело бескровное – дань печальному месту сожженья,

Имя и честь не умрут в пламени сложенных дров²

(Epist. III, 2, 31-32)³.

Желая возвеличить свою роль в обществе, чтобы достичь новых вершин известности, римские литераторы активно «спекулировали» этой идеей. В художественной рекламе своих услуг они обещали вечную память тем, кто удостоится быть упомянутым в их произведениях. Так, Марциал, оправдываясь за желчные свои насмешки и передразнивания, утверждает, что многие из его читателей рады, что он прославил их имя и тем увековечил его (Epigr. V, 15)⁴. «Я буду дорог потомкам и могу увековечить имена тех, кого приведу с собою», – говорит о своих книгах Сенека (Ad Lucil. XXI, 5)⁵. Как видим, не только работавшие «на толпу» сатирики, но и самые благородные из писателей были вовлечены в этот утонченный бизнес.

Возвышаемое литераторами, представление о культурном бессмертии приобретало в глазах многих представителей элитарного круга сакральный ореол и постепенно подменяло собой религиозное представление о нетлении онтологическом. Смешиваясь с традиционными верованиями, эта идея исподволь разрушала их – извращала и переиначивала складывавшиеся столетиями убеждения. Мы помним, что на Востоке и, особенно, в Древнем Египте посмертное состояние человека ставилось в зависимость от активности живых. Это представление, вызвавшее оформление заупокойного культа, позднее перешло в христианство и стало важной составляющей средневекового мировоззрения. Противоположную и единственную в своем роде картину рисуют римские интеллектуалы рубежных веков. По их мнению, усопшие сами пе-

¹ *Плиний Младший* Письма Плиния Младшего. С. 31.

² Пер. З. Морозкиной

³ *Публий Овидий Назон* Скорбные элегии; Письма с Понта. М., 1982. С. 126. Выражение этой же идеи см. у Катуллы (68 (LXVIII), 49-50), Горация (Odes III, 30, 6-10) и Марциала (Epigr. I, 107, 5-6).

⁴ *Марциал* М. В. Эпиграммы. Харьков; М., 2000. С. 130.

⁵ *Сенека* Л. А. Нравственные письма к Луцилию. С. 39.

кутся о поддержании своей известности в земном мире, разделяя с живущими их профанные ценности. Разве могла бы уцелеть память даже о величайших из смертных, если бы все обстояло иначе? – риторически вопрошает Цицерон (*De senect.* XXII, 80)¹. Сказанное проясняет причины той популярности, которой пользовалась в то время стоическая идея об относительном нетлении душ отдельных людей. В первоначальном учении стоиков к таким избранным относились лишь мудрецы, во всем согласовавшие свою жизнь с велениями Рока. Теперь к их числу стали относить всех тех, кто, говоря словами Вергилия, «среди живых о себе по заслугам память оставил» (*Aen.* VI, 664)² – необязательно мудрых и покорных судьбе. Думаем, будет лишним доказывать, что расширение этого элитарного круга происходило под непосредственным воздействием представления о культурном бессмертии, положившего начало новой, секулярно ориентированной мифологии.

3.3. Теперь, перешагнув границы выпестованных интеллектуалами концепций, обратимся к тому смутному фону, на котором развернулось недолгое римское просвещение. Впрочем, очевидно, что если мы и можем узнать что-либо об этом фоне, то не иначе, как из свидетельств тех же писателей. Люди своего времени, они находились под властью господствовавших в нем установок и представлений, даже когда стремились рассудком отвергнуть их. Кроме того, – и это особенно важно – путь ищущей мысли был таким в ту эпоху, что, «переболев» кратковременным поветрием рационалистического критицизма, она на столетия слилась с оттенявшим ее фоном и дала начало оккультно-мистической доктрине неоплатоников.

Итак, многочисленные источники I в. до н.э. – II в. н.э. убеждают нас в том, что наряду с профанным, конвенционально-номиналистическим восприятием имени и речи, в это время существовал магико-реалистический взгляд на природу слова. Забвение низовой, народной культуры не позволяет судить, какое место он занимал в языковом сознании римлян. Вполне известно лишь то, как на протяжении рассматриваемого периода менялось отношение к магии со стороны духовной элиты. Начав с признания ее реликтовой деталью традиционной культуры, римские интеллектуалы пришли к утверждению магии в качестве актуального явления, заслуживающего самого серьезного обсуждения. Если в конце I в. до н.э. Овидий призывал читателей «оставить колдов-

¹ Цицерон М. Т. О государстве. О законах. О старости. О дружбе. Об обязанностях. Речи. Письма. С. 255.

² Вергилий П. М. Буколики; Георгики; Энеида. С. 236.

ство предкам» (Remed.)¹, то спустя чуть более полстолетия Лукан уже ставил перед современниками ряд ставших насущными вопросов:

Что заставляет богов подчиняться заклятьям и травам,
Их опасаясь презреть? И связь каких договоров
Волю всевышних мертвит? Покорствовать в том надлежит ли,
Или так нравится им? Или платят за тайную службу?
Сила ль угроз тут немых? На всех ли богов распростерлись
Этих колдуний права? Иль волшебой они шлют повеленья
Богу избраннику лишь, которого могут принудить,
Как принуждает он мир?² (Fars. VI, 492-499)³.

На то, что магия действительно являлась весомым компонентом римского мировоззрения рубежных веков, указывает целый ряд магических практик. Одни из них были распространены по преимуществу в низовой среде, другие, признанные официально, выступали в роли особых институтов государственной религии. Отметим в этой связи, что занятия колдовством были запрещены законами Рима: сначала, как в Ассирии и Египте, в целях общественной безопасности (ср.: Законы XII таблиц, VIII, 1a)⁴, а позже, в интересующую нас эпоху, – скорее, из идеологических соображений, как это было в Израиле. По самому своему принципу – воздействие на жизнь силою слова – магия противоречила фатализму, господствовавшему тогда в элитарном (и народном?) сознании⁵. Тот, кто уверен, что всем в мире правит рок, не увидит в ней ничего иного, кроме глупого суеверия. Не потому ли все меры против чародейства, предпринимаемые властями в то время, оказывались более или менее безуспешными? Воспитанные на стоицизме, сенаторы смотрели сквозь пальцы на распространение соответствующих праксисов, главным пороком которых, по мнению законодателей, было неримское происхождение.

¹ Овидий Наука любви. Лекарство от любви. С. 190.

² Пер. Л. Е. Остроумова

³ Лукан М. А. Фарсалия или поэма о гражданской войне. М., 1993. С. 159; см. также: Петров А. В. Феномен теургии: Взаимодействие языческой философии и религиозной практики в эллинистическо-римский период. СПб., 2003. С. 107–154.

⁴ Хрестоматия по истории государства и права зарубежных стран: в 2 т. Т. 1: Древний мир и Средние века. С. 213–214.

⁵ Это осознал и выразил в своей «Апологии» Апулей: «Между судьбой и магией – огромное расстояние или, вернее сказать, нет вовсе ничего общего. Что за сила остается у заклинаний и зелий, если судьбу любой вещи, подобно самому бурному потоку, невозможно ни задержать, ни подстегнуть (ни тем более направить в другое русло – А.К.)» (Apol.) (Апулей Апология, или речь в защиту самого себя от обвинений в магии. С. 80).

3.4. Все принятые в Риме формы магии строились на основе ключевого для неё представления о вселенской симпатии и веры в бытийную силу речи. Причем, как уже было сказано, названное представление было общепринятым в римском обществе: его одинаково разделяли адепты магических практик и убежденные фаталисты – стоики. Но философы использовали его в своих абстрактно-теоретических разработках, а колдуны – для решения конкретных, жизненно-практических задач. Едва ли не самым востребованным способом реализации этого представления в магии служили разнообразные манипуляции с именем. Подобно представителям древневосточных культур, многие римляне верили, что таким образом можно воздействовать на состояние носителя имени. К числу наиболее распространенных праксисов этого рода относилось сжигание лавровых листьев с написанным на нем именем заклинаемого и обряд, название которого «Defigo nomina sega» («Пронзаю имена, [написанные] на воске») говорит само за себя¹. Действенность указанных ритуалов зависела от точности их совершения и прежде всего от правильного произнесения заклинательной формулы, включавшей имя объекта воздействия. Пример использования сходного праксиса можно найти у Тацита, который сообщает о том, что в доме Германика, загадочно погибшего племянника Тиберия, «не раз находили... начертанные на свинцовых табличках заговоры и заклятья и тут же – имя Германика» (Ann. II, 69)². Также в широком употреблении был прием, очень сильно напоминающий теорию претерпеваний александрийских грамматиков. Его суть состоит в том, что имя заклинаемого человека писалось перевернутыми или переставленными буквами, чтобы вызвать этим изменения в его жизни. Так, на одной приворотной пластине текст такого праксиса заканчивает успокоительная надпись, обращенная к покинутой жене: «Вот, Сильвия, ты видишь мужа изменившимся тем же образом, как написано его имя»³. Выше мы показали, что александрийские интеллектуалы выводили причины формальной трансформации слов из действия их семантических связей с другими словами, а истоки этих связей они находили в реальности – точнее, в своем знании о ней. В свою очередь, современные им маги, многие из которых не имели сколько-нибудь солидного образования, исходили в своей работе из признания той же самой зависимости, но действующей в обратном направлении: от формы слов – к действительности.

¹ См.: Любкер Фр. Иллюстрированный словарь античности. М., 2005. С. 628.

² Тацит Сочинения в двух томах. Том I. Анналы. Малые произведения. С. 45.

³ Цит. по: *Культура Древнего Рима*: в 2 т. Т. 1. М., 1985. С. 246; См. также: *Зелинский Ф. Ф. Из жизни идей*. СПб., 1995. С. 293.

Основанные на тождестве имени и именуемого заклинания также направлялись на богов. Более того, многие считали в то время, что такое воздействие является непременным элементом всех видов магии. Согласно этому мнению, красноречиво выраженному в приведенных строках Лукана, любой магический обряд совершается «с помощью тайного насилия над божествами» (Fars. I, 10)¹. Среди праксисов, имевших своим объектом богов, особого внимания заслуживает исконно-римский ритуал эвокации. Он был связан с издревле существовавшим у римлян представлением о том, что каждый город имеет своего божественного покровителя, которого – если узнать его настоящее имя – посредством этого ритуала можно понудить покинуть охраняемое им место и перейти на службу другому городу. Описываемая практика использовалась квиритами во время войны. Тит Ливий пишет, что, совершая эвокацию перед штурмом вражеского города, полководец Камилл должен был произнести такие слова: «Царица Юнона, обитающая в настоящее время в Вейях, молю тебя, приди к нам, победителям, следуй за нами в наш город, прими наше поклонение; пусть наш город станет твоим»². За произнесением сакральной формулы следовало жертвоприношение вызываемому духу. Затем жрецы обычно совершали ауспицию, чтобы понять по внутренностям заколотой жертвы, удалось ли склонить на свою сторону бога. Если знаки оказывались благоприятными, можно было приступать к боевой операции. Для предотвращения подобного воздействия на них самих понтификальное право Рима запрещало разглашать имя небесного куратора Города, а также имена прочих римских божеств (Hist. nat. III, IX)³. По свидетельству Плутарха, «римляне думали, что для бога-покровителя самая верная и крепкая охрана в том, чтобы никто не знал, а зная, не смел произносить его имени»⁴.

Есть основания утверждать, что в рассматриваемую нами эпоху первоначальное – магическое – содержание ритуала эвокации было забыто. На это указывает характер упоминаний о нем, встречающихся в произведениях авторов рубежных столетий. И если эвокация все еще использовалась в реальной жизни, то, скорее всего, как не более чем сохраненная традицией формальность, имевшая минимальное воздей-

¹ Лукан М. А. Фарсалия или поэма о гражданской войне. С. 159.

² Цит. по: Гиро П. Быт и нравы древних римлян. С. 285.

³ Плиний Старший Естествознание. Об искусстве. С. 149 – 150; см. также: *Культура Древнего Рима*: в 2 т. Т. 2. С. 109.

⁴ Плутарх Застольные беседы. Л., 1990. С. 203. По словам Я. Буркхарда, тайным именем Рима было «Florens» («Цветущий, Процветающий») (Буркхард Я. Век Константина Великого. М., 2003. С. 337).

ствии на сознание его агентов. Подобная участь постигла большинство священных процедур официальной религии, которая превращалась со временем в холодную условность, предписанную государством. Но судя по тому, сколь часто упоминается этот ритуал – причем, всегда без малейшего критического оттенка, – лежащее в его основе представление не было чуждым в культуре I в. до н.э. – II в. н.э.

Сейчас мы можем только строить предположения, что же на самом деле представляла собой магическая формула, положенная в основу этого праксиса. Ведь, по всей видимости, в таком же положении находились уже римские историки того периода, обнаруживавшие неосведомленность в обсуждаемом вопросе. Руководствуясь риторическим принципом правдоподобия (*verisimilitudo*), они реконструировали искомую формулу в согласии с воззрениями своего или, по крайней мере, более позднего времени. В этом отношении показателен образец эвokasiонного текста, приводимый Макробием (V в. н.э.), известным эрудитом и поклонником римской старины. В нем вовсе отсутствует называние какого-либо божественного имени. Вместо обычного заклинания мы видим в данном тексте сложный прагматический комплекс. В его центре находится обет, имеющий характер равноправного и добровольного договора: «Если есть бог или богиня, которые покровительствуют жителям и республике Карфагена, и ты, великий бог, взявший на себя защиту этого города и его народа, прошу, заклинаю и молю вас покинуть их, оставить их жилища, храмы, священные места и удалиться от них, вдохнуть в этот город и народ его страх и ужас, обречь их на забвение, а после того как вы покинете их, прийти в Рим, ко мне и моим близким, и убедиться в том, насколько приманчивее наши жилища, наши храмы, наши святыни и наш город, дабы мы поверили, что отныне вы нас принимаете под свою защиту – меня, моих солдат и народ Рима. Коли поступите вы так, я даю обет построить вам храм и учредить игры в вашу честь» (*Saturn.* III, 9, 7)¹. Прослеживающееся в этом пассаже понимание отношений между людьми и богами, как мы помним, развивали стоики. Согласно их учению, мир представлял собой единое государство божеств и людей, «потому что только они, пользуясь разумом, живут по праву и закону» (*De nat. deor.* II, XXXI, 78–79)². Отметим, что приведенный вариант ритуального текста Макробий вложил в уста Сципиона Эмилиана, под чьим командованием был взят Карфаген в 146 г. до н.э. Вполне возможно, что предводитель квиритов был действительно зна-

¹ Цит. по: *Культура Древнего Рима*: в 2 т. Т. 2. С. 122–123.

² *Цицерон* Эстетика: Трактаты, речи, письма. С. 416.

ком со стоицизмом. Но то, насколько произнесенная им формула эвокации была близка к рассмотренной версии, остается для нас загадкой.

Идея возможности воздействовать на божество путем манипулирования его именем, которая некогда вызвала к жизни обряд эвокации, давала начало другим, современным и востребованным в интересующую нас эпоху, магическим практикам. Во многих из них влияние на бога служило инструментом для воздействия на третьих лиц. Самым наглядным, примитивно-материальным образом эта идея была выражена сицилийскими рабами. Во время восстания они просто писали имена небожителей на пушечных ядрах¹. Этот же способ обращения с *nomina divina* встречается и в таких изящных праксисах, как, например, любовный приворот, описанный в Большом парижском папирусе. «Если хочешь получить желаемую женщину, – гласит содержащаяся в нем инструкция, – то, соблюдая священную чистоту в течение трех дней, воскури ливан, произнося над ним тайное имя Афордиты – Нефериери, и, войдя к этой женщине, семь раз скажи его мысленно, глядя на нее, и таким образом уведешь ее. А делай так в течение семи дней» (PGM, IV, 1265-1274)².

3.5. Указания на «тайные» и «подлинные» имена богов, нередко встречающиеся в ритуальных формулах того времени, ставят нас перед проблемой иерархии божественных имен. Начнем с того, что вследствие свойственного им религиозного синкретизма, римляне имели давнее представление о многоименности богов. Но в сравнении с египтянами или евреями, они давали более рациональное объяснение этому феномену, видя в нем прежде всего результат взаимодействия разных культурных традиций и языков. Вместе с тем, как показал анализ эвокации, им также не было чуждо универсальное для архаического сознания убеждение, в соответствии с которым у божеств есть собственные, «прирожденные» им имена. Теперь, под нарастающим влиянием новых доктрин и практик, идея иерархии божественных имен стала вновь покорять умы римлян, обращавшихся к тайным культам Востока. В известном романе Апулея египетская богиня объясняет римлянину-неофиту: «Единую Владычицу, чтит меня... под разными именами вся вселенная», но только «арии и... египтяне почитают меня так, как должно, называя настоящим моим именем – царственной Изидой» (Metam. XI, 2)³.

¹ См.: Моммзен Т. История Рима. Т. 2. С. 305.

² Цит. по: Петров А. В. Феномен теургии: Взаимодействие языческой философии и религиозной практики в эллинистическо-римский период. С. 46.

³ Апулей Метаморфозы // Петроний Арбитр Сатирик; Апулей Метаморфозы. С. 329.

В то же время римская культура имела свое, специфическое представление об иерархии, которое относилось, главным образом, к человеческим именам. Сложившееся в контексте римского мировоззрения, оно было определено теми его чертами, которые вышли на первый план в I в. до н.э. – II в. н.э.: верой в фатум и связанным с ним пансемиотизмом. *Nomen est omen* – считали квириты, видя в имени (*nomen*) самую стабильную и ясную разновидность знамений, передаваемых посредством человеческой речи (*omen*). Со слов историка, перед битвой при Акции, когда Август шел вступить в бой, на пути ему повстречался погонщик, ведший осла. С радостным трепетом император осознал близость победы, когда вдруг выяснилось, что погонщика звали Удачник, а осла – Победитель. Позже, отпраздновав триумф, Август распорядился установить им статую в святилище (*Vitae II, 96*)¹. И так как имя, это устойчивейшее из знамений, находится во власти человека – правда, сильно ограниченной традицией, – люди связывали с ним возможность обратного воздействия на Рок. В первую очередь, посредством имени римляне пытались стимулировать и направлять развитие государственно значимых событий. Источники рубежных столетий показывают, что при выборе агентов для осуществления сакральных ритуалов, при переписи населения и воинском призыве во время войны первыми всегда избирались носители «счастливых имен»: *Victor* («Победитель»), *Valerius* («Здоровый») и т.д. Так, описывая обряд освящения места для будущего храма, Тацит замечает, что его совершали «солдаты, носившие особо счастливые имена, держа в руках ветви деревьев, сулящих удачу» (*Hist. IV, 53*)²; (*De divin. I, XLV, 102-103*)³. Поэтому вероятно, что и Сулла, закрепив в семейном имени свое «счастливое» прозвище, тем самым не просто констатировал свершившийся факт, но надеялся привести в соответствие с ним будущее.

Рассмотренное представление об иерархии имен имеет точки соприкосновения со стоической концепцией происхождения языка. Во-первых, в качестве благоприятных знаков могли восприниматься только имена с прозрачной внутренней формой. Во-вторых, их этимологией являлись признаки идеального человеческого состояния: здоровье, счастье, удача, победа и проч. Но ведь и стоики с позиций своего этимологического метода утверждали, что именно слова с ясно мотивированным значением были первоэлементами языка. По их мнению, этот исконный праязык возник в условиях идеального состояния мира, когда между че-

¹ *Светоний Г. Т. Жизнь двенадцати цезарей. С. 75.*

² *Тацит Сочинения в двух томах. Том II. История. Л., 1970. С. 169.*

³ *Цицерон Философские трактаты. С. 229.*

ловеком и бытием существовала интеллектуальная гармония и род людской, живя по законам мирового разума, был блажен и совершенен.

3.6. Заключая наш анализ «наивного» переживания и научного осмысления языковой природы в римской культуре, мы хотим еще раз подчеркнуть ту противоречивую сложность образов и понятий, в которых выражались эти процессы. Не имея иных источников, кроме литературных свидетельств, оставленных интеллектуалами, мы невольно остаемся перед вопросом: как эти чуткие разумом, склонные к рефлексии личности могли соединять в своем мировоззрении столь несоединимые, исключаящие друг друга представления и идеи? Ведь всем хорошо известно, что жизнь может быть сколь угодно путаной и противоречивой, а хорошая теория – нет. И потому, сосредоточив внимание только на теории, мы замечаем, что попытки объяснить эти вызванные многообразием коммуникативных практик противоречия действительно предпринимались, но имели они не синтетический, а исключающий характер. Не трудно догадаться, что теоретики-рационалисты, работавшие над этой задачей, стремились «оправдать» собственный взгляд на сущность слова. Они утверждали языковой конвенционализм, нивелируя альтернативные, по преимуществу магические воззрения. Чтобы проиллюстрировать свойственный им подход воспользуемся одним несколько туманным рассуждением Аммония, римского интеллектуала I в. до н. э. Из контекста ясно, что его высказывание было направлено против суждения некоего Дусария из Петры. Доказывая, что язык существует не «по установлению», этот оппонент указывал на заклинания, явным образом воздействующие на бытие силой своей магической формулы и потому обладающие онтологической самостоятельностью. Цель Аммония – опровергнуть это мнение и убедить читателей в том, что и заклинания имеют конвенционально-номиналистическую природу. Создавая видимость опоры на традиционные римские верования, он строит аргументацию так: «Боги, создав нас разумными и самоподвижными, естественно дали нам способность ко многим действиям и, неотрывно взирая на все наши дела и воспринимая наши установления, сообразно с ними определяют нам, как самодвижимым, то, чего мы достойны, или, скорее, мы сами, создавая у себя посредством обусловленных этими установлениями таких-то представлений, влечений и склонностей такой-то облик жизни, сообразно с ним вкушаем подобающую нам благосклонность богов...»¹. Мы видим в этом пассаже, что Аммоний, в отличие от поэта Лукана, даже не касается

¹ *Античные теории языка и стиля.* С. 27–28.

идеи бытийной самостоятельности и действенности магических формул или каких-либо иных речевых образований. Утверждать подобное для него значит защищать нелепость. Ход мысли этого интеллектуала направлен на отвержение взгляда, согласно которому свою перформативную силу эти формулы получают свыше, из самых источников бытия, – взгляда, с исключительной яркостью выраженного в древневосточных культурах.¹ Оттолкнувшись от стоической идеи о том, что боги считаются с установлениями смертных, Аммоний переходит к утверждению более радикального эпикурейского постулата, по которому небожители вовсе не вмешиваются в земные дела. В соответствии с ним участь человека – «самодвижущегося», т.е. наделенного свободой воли существа – всецело зависит от него самого и сложившихся в культуре этических норм. Будучи свободными и разумными, люди сами создают все факты коммуникативной реальности, отношение к которым определяется их собственным, коллективным и индивидуальным, произволением и обычаем.

Священные перформативы Рима

4. Пример, которым мы завершили предыдущий параграф, свидетельствует, что амбивалентность восприятия языковой природы, отличавшая римскую культуру I в. до н.э. – II в. н.э., с предельной отчётливостью обнаруживалась в отношении к сакральным перформативам. Думая о характере этих речевых феноменов, мыслители той эпохи не могли пройти мимо вопроса о том, были ли они лишь человеческим установлением. И если были, то что гарантировало участие высших сил в образуемых ими коммуникативных событиях? Или, может быть, вопреки традиционному убеждению, действенность клятв и присяг зависит от чего-то иного? И сейчас, в силу важности этих проблем для понимания речевой реальности и мировоззрения Древнего Рима, мы переходим к анализу сакральных перформативов, распространенных в интересующий нас период. Прежде всего определим их место в системе речевых жанров того времени.

4.1. Первое, что отличает римскую культуру от древневосточных, – это подчиненно-зависимое положение уже знакомых нам священных актов

¹ Ср. обращение Овидия в его поэме-проклятии «Ибис»:

Боги! Силу свою в эти вложите слова.

А за моими словами (т.е. проклятием – А.К.) тебя (врага-адресата – А.К.) и дела не минуют (Пер. М. Гаспарова) (ст. 248) (*Овидий* Скорбные элегии; Письма с Понта. М., 1982. С. 248).

от тех речевых действий, что совершались от лица государства и имели своим прямым адресатом не богов, а людей. Заметим, однако, что государственные жанры такого рода: указы, интердикты, декреты и т.д. – нельзя рассматривать как сугубо светские, по контрасту с теми, что вовлекали в свою сферу божеств. Для народа, имевшего вместо космологии историю своего Города, Рим был главной святыней, земной проекцией космоса, который мыслился в античности по образу рабовладельческого общества. О совпадении сакральной и государственной сфер в этой культуре говорит не только наличие в Риме обязательной для всех официальной религии и совмещение в одном лице чиновничьих и жреческих функций, но, в частности, и такой знаменательный факт, что все сенатские постановления обретали юридическую силу после передачи их в храм Сатурна. Там располагалась государственная канцелярия и казначейство (Ann. III, 3)¹. Квириды считали, что их государство первичней и значимей в бытии, чем существование и воля отдельных богов и людей. «Как живописец существует раньше, чем картина... так же точно и государства появились раньше, чем то, что ими установлено», – утверждал Варрон в отношении религиозного культа (см. De civ. Dei VI, IV)². Поэтому решения римской власти не нуждаются в небесной поддержке. Напротив, любой сакральный акт должен быть санкционирован государством. Если Рим – это прообраз вселенной, управляемой велениями Рока, то римские законы являют собой прообразы этих велений, которым подчиняются все носители индивидуальных волей.

Обычно взаимодействие священных и государственных перформативов строилось по следующей схеме. Римская власть в лице сената, принцепса или периферийных представителей издавало документ, подтверждающий или отрицающий значение того или иного зафиксированного знамения, которое почти всегда несло в себе регулятивную иллюкцию: предупреждение, угрозу, совет и т.д. В случае если знамение подтверждалось, государство своим перформативом постановляло принять соответствующие ему меры. Едва ли не самой важной и обязательной из них служили речевые действия того же характера: обеты, посвящения, молебствования и т.д. Эти ответные акты были обращены к высшим силам и совершались от имени Рима уполномоченными людьми. Затем могло последовать новое знамение, удостоверявшее римлян в том, что они исполнили все правильным образом или же требовавшие от них дополнительных усилий. В общем и целом все

¹ *Тацит* Сочинения в двух томах. Том I. Анналы. Малые произведения. С. 83.

² *Августин Блаженный* О граде Божьем. С. 279.

государственно-религиозные отношения укладывались в эту простую и ясную схему¹.

Примат государства в религиозной сфере был связан с еще одним мировоззренческим фактором, обусловившим формирование системы сакральных перформативов, – а именно с информативной *par excellence* направленностью римской религии. Основная функция богов в ней сводилась к тому, чтобы извещать людей об их отклонениях от предначертанного Фатумом курса и о неожиданных «поворотах» в самом этом курсе. Говоря словами Апулея, небожители лишь «изрекают судьбы», а не творят или изменяют их (*Metam.* XI, 28)². Подаваемые ими знаки не могут непосредственным образом преобразовывать реальность, в отличие от абсолютных повелений израильского Иеговы:

Но предвещанья богов победить не могли ни злодейства,
Ни исполненья судеб³ –

писал Овидий, рассказывая о событиях накануне гибели Цезаря (*Metam.* XV, 779-780)⁴. Если можно так выразиться, совершаемые римскими богами перформативы были немагичны: их эффективность ограничивалась тем перлокутивным воздействием, которое они оказывали на сознание людей, не касаясь напрямую объективной реальности. По этой причине боги римлян не выступают как субъекты таких типичных для традиционных обществ актов, как благословение, проклятие или клятва. Эти действия могут совершать только люди. В согласии с народными верованиями, в них также косвенно участвуют и небожители, чего, впрочем, решительно не признавали стоики. Исполняя роль надзирателей и судей, следящих за соблюдением людьми сакральных перформативов, боги действуют не по собственной инициативе, как то было в древневосточных картинах мира, а из покорности фатуму. Ибо выполнение или нарушение смертными взятых на себя обязательств и вызываемые этим последствия также включены в предвечный план бытия.

¹ Ср. ценное в контексте настоящего исследования суждение Тацита, дающего в нем оценку религии древних евреев. Описывая осаду римской армией Иерусалима, историк пишет: «Над городом стали являться знамения (предвещавшие недоброе – А. К.), которые народ этот, погрязший в суевериях, но не знающий религии, не умеет отводить ни с помощью жертвоприношений, ни очистительными обетами» (*Hist.* V, 13) (*Тацит* Сочинения в двух томах. Том II. История. С. 195).

² *Апулей* *Метаморфозы* // Петроний Арбитр Сатирик; Апулей *Метаморфозы*. С. 345.

³ Пер. С. Шервинского

⁴ *Овидий* *Любовные элегии; Метаморфозы; Скорбные элегии*. С. 432.

Говоря точнее, непосредственными субъектами сакральных перформативов в Риме могло становиться государство в лице конкретных своих представителей, корпорации и сообщества, а также отдельные граждане. Нужно помнить при этом, что в силу слабевшего, но все еще действовавшего в римской культуре представления о круговой поруке, грань между государственными и личными действиями этого типа не была вполне очевидной и стабильной. Принцип коллективной ответственности, на протяжении веков живший в римском сознании, придавал и частным перформативам общественную значимость. Квириты верили, что за клятвopреступление или несоблюдение обета одним человеком небесная кара может постичь всю общину. Так, во время одной из Пунических войн (II в. до н.э.) некий римский военнопленный был отпущен из Карфагена. Чтобы увидеть родину, он поклялся вернуться обратно в плен. Оказавшись на свободе, он решил пренебречь данной им клятвой и попытался с помощью хитрой уловки освободить от нее свою совесть. Но стоило соотечественникам узнать об этом, они, сурово осудив вернувшегося, спешно выдали его врагам (Hist. XXII, 61, 4)¹.

Особо тяжело прегрешали те, кто игнорировал последствия сакральных актов, совершенных им в роли общественного, а не частного лица: жрецы, правители, военачальники и т.д. Наказания, полагавшиеся за такие преступления, нередко поражали своей жестокостью даже современников. К примеру, если весталка, девственная служительница богини Весты, нарушала обет целомудрия, ее живой закапывали в землю. Не применём в этой связи рассказать об одном происшествии, демонстрирующем не только идею коллективной ответственности, но также магический образ переживания обсуждаемых речевых действий. Случилось однажды, что консул Петилий оставил без внимания знак, поданный ему свыше перед битвой с лигурами, и этим чуть было не обрек на поражение свою армию. Положение спасла другая ошибка, совершенная им вслед за первой. Произнося священную формулу *devotio* (этот перформатив будет рассмотрен ниже), Петилий перепутал местоимения и посвятил богам смерти лишь одного себя. Итогом последовавшего сражения стала победа римлян, доставшаяся им ценой жизни полководца².

4.2. По мере того, как усиливался кризис традиционного мировидения и полисной морали, принцип круговой поруки все настойчивей вытеснялся представлением об индивидуальной ответственности. Это изменение

¹ *Луций Т.* История Рима от основания Города. В 3 т. Т. 2. Кн. XXI–XXXIII. С. 58.

² *Life, death, and entertainment in the Roman Empire* / D. S. Potter and D. J. Mattingly. P. 130.

общественного сознания происходило под влиянием идей, выдвигавшихся римскими философами и юристами рубежных столетий¹. Рост личного самосознания и активизация представления о личной ответственности сформировали тенденцию невмешательства государства в частное речевое поведение его граждан. Набирая силу в течение рассматриваемого периода, эта тенденция способствовала более четкому разграничению тех сакральных актов, что совершались от имени и во имя государства, и тех, что возникали по личному произволению человека в связи с обстоятельствами его частной жизни. В соответствии с происходившим разделением, юридическая ответственность предполагалась только за исполнение сакральных перформативов, затрагивавших интересы государства. Соблюдение же частных актов переходило под контроль высших сил и никого более. Так, когда на суд Тиберию был представлен человек, обвиняемый в клятвopеcтyплении как частное лицо, император отказался выносить приговор. При этом он произнес слова, знаменательные в интересующем нас плане: «На нарушение клятвы нужно смотреть так же, как если бы был обманут Юпитер: оскорбление богов – забота самих богов» (Ann. I, 73)². Показанная тенденция свидетельствует о той нарастающей религиозной индифферентности, которая являлась одним из главных симптомов происходившего кризиса. Здесь можно провести интересную, дающую обильную пищу для размышлений параллель с древнееврейским обществом. Ведь и в нем, при всей испуcтпленной религиозности Израиля, не существовало юридического преследования за несоблюдение исследуемых актов. Не вдаваясь глубоко в смысл этого сопоставления, а ргоіі можно предположить, что явления вроде инквизиции или государственных гонений на еретиков обычно возникают в «умеренно-религиозных» обществах, где авторитет духа настолько слаб, что клерикальная власть не может полагаться на Провидение, и в то же время так силен, что она для достижения своих целей может использовать власть светскую и, в свою очередь, быть используемой ею.

«За клятвopеcтyпление да будет божьей карой смерть, человеческой карой – позор», – постулирует Цицерон, закрепляя в своем законопроекте обсуждаемое нами различие (De leg. II, IX, 22)³. Приоритет государственного начала над религиозным, как кажется, достигает в этих словах своего апогея: римское государство предписывает в них поставленному ему на службу богам, как наказывать преступников. Впрочем, будучи реали-

¹ См.: Кюмон Ф. Восточные религии в римском язычестве. С. 66.

² Тацит Сочинения в двух томах. Том I. Анналы. Малые произведения. С. 41.

³ Цицерон М. Т. О государстве. О законах. О старости. О дружбе. Об обязанностях. Речи. Письма. С. 182.

стом и прагматиком, Марк Тулий был далеко не уверен, что боги будут действовать согласно с законами Рима. Во всяком случае, он писал эти законы не для них, а для своих соотечественников, стремительно терявших жизненные ориентиры. Его волнует отнюдь не кара свыше (в нее он не верил), но те гарантированные последствия, которые это провозглашаемое наказание вызывает по отношению к преступнику в обществе. В интересующем его земном измерении «божья кара... заключается в душевных мучениях при жизни и в позоре после смерти, потому что гибель преступников одобряется приговором живых и испытываемой ими радостью» (De leg. II, XVII, 44)¹. Итак, если отбросить вуаль цicerонова лукавства, возмездие небес на поверку оказывается сугубо светским наказанием. Его суть состоит в общественном позоре, который действительно мог стать причиной душевного страдания у виновного в условиях процветавшего тогда культа земной славы. Осуществление этого наказания находилось в ведении особых представителей власти – римских цензоров. Своими публичными замечаниями, имевшими большой общественный резонанс, они подрывали репутацию человека, отчего описываемая санкция называлась «утратой доброго имени» (De re publ. IV, VI, 6; De ofic. III, XXXII, 115)².

Представленное рассуждение подводит нас, на первый взгляд, к парадоксальному заключению. Усиление принципа индивидуальной ответственности в римском сознании способствовало отграничению частных сакральных перформативов от государственно-значимых и выводу их за пределы сферы юридической ответственности: «оскорбление богов – забота самих богов». Однако по мере секуляризации римского общества проступки, связанные с нарушением этих речевых действий в частной жизни, стали рассматриваться не в религиозном, как раньше, а моральном плане. Таким образом, пусть по другим мотивам, они вновь возвращались на суд общества и государства – источника и охранителя морали. Рим рубежных столетий переживал подобное тому, что познал мир в XX веке: разрушение духовной «вертикали» и вызванная им утрата религиозных ценностей способствовали абсолютизации государственной идеологии, достигшей своей высшей точки в императорском культе³.

¹ Там же. С. 192.

² Там же. С. 420.

³ Связь между этими процессами общественной жизни заметил и выразил прозорливый Тацит: «Богам не осталось никаких почестей после того как он (Октавиан Август – А.К.) пожелал, чтобы его изображения в храмах были почитаемы фламيناми и жрецами как божества» (Ann. I, 10) (Тацит Сочинения в двух томах. Том I. Анналы. Малые произведения. С. 13).

Став живым символом государства, традиционно обладавшего у римлян высшей ценностью и авторитетом, император волей-неволей должен был принять божественные атрибуты и функции, включая надзор за соблюдением клятв и обетов. Эта миссия принцепса стала подразумеваться самой формой клятвенных текстов, в которых часто вместо древних божеств упоминалось имя здравствующего или покойного цезаря. Не будем удивляться поэтому, что тот же Тиберий, в одном случае оставил право суда за богами, в которых, однако, почти не верил (*Vitae III*, 69)¹, в другом – ничтоже сумняшеся пользуется им сам. Так, однажды, со слов Светония, он освободил от клятвы всадника, который ранее поклялся никогда не разводиться с женой, а потом застал её в прелюбодеянии с зятем (*Vitae III*, 35, 1)².

4.3. Обрисовав образ переживания сакральных перформативов, запечатленный в римской культуре I в. до н.э. – II в. н.э., мы переходим теперь к сопоставительному анализу их жанров. Смеем полагать, что избранный путь поможет нам лучше понять нормы речевого поведения, обуславливавшие использование этих речевых форм и всё коммуникативное существование человека в обществе той эпохи. Выше не раз уже отмечалось, что важнейшей отличительной чертой обсуждаемых действий является прямое или косвенное участие в них высших сил. Это так или иначе отражается в воплощающих их формулах. В частности, у евреев, радикальных монотеистов древности, каждое такое высказывание имело формально выраженный показатель – имя Божие: его запрещалось произносить в других контекстах. Священные преформативы Рима не имели подобного общего «маркера». Тем, что отличало их от всех остальных коммуникативных единиц, была особая система тесно связанных между собой иллокуций. По этой причине оформляющие их жанры образуют очень цельный прагматический комплекс, в котором одни формы переходят в другие по родовидовому принципу или содержатся в них как структурные компоненты. Ограничив рассмотрение наиболее активными и значимыми для культуры того времени жанрами, мы выделяем в этом комплексе четыре ключевых разновидности: обет, клятву, посвящение и проклятие. Из-за близкого иллокутивного «родства» названных форм, их нельзя адекватно осмыслить в изоляции друг от друга. С какой бы из них ни начинался анализ, сразу же обнаруживаются интенциональные «нити», уводящие взгляд исследователя к остальным элементам представленной системы.

¹ *Светоний Г. Т.* Жизнь двенадцати цезарей. С. 101.

² Там же. С. 88.

4.4. *Клятва*

Начать с этого жанра побуждает нас его очевидное сходство с ветхозаветным аналогом. Оно проявляется во всех главных аспектах клятвы, включая ритуал ее совершения. Как и в древнееврейской культуре, центральной деталью этого ритуала служил специфический жест рукой, а именно рукопожатие или ее поднятие вверх. «...Друзья, касаясь руки умирающего, поклялись ему в том, что они скорее испустят последнее дыхание, чем пренебрегут отмщением», – говорит историк о последних часах Германика (Ann. III, 71)¹. Мы также видим, как подняв ладони, присягают на верность Цезарю солдаты (Fars. I, 387-8)² а посол тевкров клянется судьбой вождя и его «могучей десницей» (Aen. VII, 234)³.

Так как боги римлян не выступали в роли непосредственных агентов сакральных перформативов, субъектами клятвы могли быть только люди. Они же, впрочем, являлись и ее единственными прямыми адресатами. В зависимости от коммуникативной ситуации, в которой совершалось рассматриваемое действие, все клятвы делились в римской культуре на два вида: военную присягу (*sacramentum*) и обширную группу гражданских форм (*iusiurandum*). Пример присяги содержит дошедшая до нас надпись из Панфлагии (OGIS 532). Ее текст гласит: «Мы клянемся Зевсом Спасителем, божественным Цезарем Августом и нашей Святой Владычицей (т.е. богиней Кибелой – А.К.), что будем верны Цезарю Августу и всему его дому, будем считать друзьями тех, кого он в друзья выбрал, и врагами, кого он ими объявил. Если я сдержу мою клятву, да будет мне во всем хорошо; если нарушу, да будет мне во всем плохо»⁴. Такую и подобные ей формулы произносили римские легионеры в день инаугурации императора, повторяя ее в каждую годовщину этого события.

К основным разновидностям гражданских клятв принадлежали те, что скрепляли межгосударственные договоры (*foedera*), употреблялись во внутренних делах, например, при цензе, использовались в суде и частной жизни. Образец клятвы, завершающей международное соглашение, известен нам также благодаря археологии. Плита, найденная в Португалии три столетия назад, сохранила клятву аритийцев, принесенную ими в подтверждение союзнического договора с Римом: «<Клянись> по чистой совести, что я буду врагом тем, о которых узнаю, что они враги Гаю Цезарю Германику (императору 1 пол. I в. н.э. – А.К.), и если кто-либо подвергает или подверг бы опасности его <самого> и его

¹ *Тацит* Сочинения в двух томах. Том I. Анналы. Малые произведения. С. 75.

² *Лукан М. А.* Фарсалия или поэма о гражданской войне. С. 87.

³ *Вергилий П. М.* Буколики; Георгики; Энеида. С. 247.

⁴ Цит. по: *Плиний Младший* Письма Плиния Младшего. С. 377.

благополучие, того я не перестану преследовать на суше и на море оружием и смертоносной войной, пока он не получит возмездие; и не будут мне дороже его (императора – А.К.) благополучия ни я сам, ни мои дети, своими врагами я буду считать тех, которые ему враждебны; если я сознательно обманываю или обману его, то пусть Юпитер Наилучший Величайший, божественный Август и все прочие бессмертные боги лишат меня и моих детей отечества, благосостояния и всего имущества». Далее следовали дата и указание места совершения клятвы¹.

Говоря о закономерностях, направлявших развитие этого жанра в исследуемую эпоху, можно утверждать, что важнейшей из них была активизация залоговых клятв. Квириты всё чаще клялись не кем-то (свидетелем и судьей их поступка), а чем-то, что они соглашались потерять в случае клятвopеступления. Подтверждаемый источниками, этот факт свидетельствует о коммуникативной девальвации анализируемого жанра. Как и многие другие изменения в речевом поведении римлян, обесценивание клятвы было вызвано теми негативными процессами, которые происходили в духовной жизни общества. Подобное явление, мы помним, было присуще и отдельным этапам древнеизраильской культуры. О том, что эта тенденция была чертой конкретной эпохи, а не римской клятвы как таковой, говорит память жанра, следы которой мы находим в памятниках того времени. Ее изучение показало, что изначально квириты клялись богами и, в первую очередь, верховным из них – Юпитером. Они мыслили его главным арбитром этих речевых действий². «Клянусь богом, покровителем клятв», – пишет император Траян в письме Плинию (X, 38)³. И Катулл, давая высокую оценку произведению своего друга, так клятвенно высказывается о ней: «cartae doctae, Iupiter, et laboriosae» («книга ученая, Юпитер (в смысле «клянусь Юпитером» - А.К.) и трудная») (I (I), 7)⁴. Само римское слово, называющее клятву, – *iusiurandum*, – по мнению Энния, произошло из сочетания «*Iovis iurandum*» («клятва Юпитером») (*De deo Socr.*)⁵. Поэтому клясться божеством или богами было хотя и поправной, но всё ещё осознаваемой нормой в культуре Рима рубежных столетий. Не случайно, вспоминая об отнятии у Одиссея пленницы Бризеиды, Овидий с ехидцей замечает:

¹ Цит. по: Фёдорова Е. В. Латинская эпиграфика. С. 243.

² Плутарх Застольные беседы. Л., 1990. С. 484.

³ Плиний Младший Письма Плиния Младшего. С. 188.

⁴ Катулл Лирика. М., 2005. С. 237.

⁵ Апулей О божестве Сократа // Апулей «Метаморфозы» и другие сочинения. М., 1988. С. 338.

Пусть и поклялся Атрид, что он её пальцем не тронул, –
Клялся жезлом он, но жезл – это не имя богов¹

(Remed.)².

Теперь же, в условиях мировоззренческого господства фатализма и связанного с ним безверия, именно такие – залоговые – клятвы, стали выходить на первый план коммуникативной реальности. Одержимые суеверным страхом, римляне клянутся тем, что боятся потерять более всего. Они уже не думают, кем, какой силой может быть взыскан у них объявляемый залог. Они знают, что, в конце концов, за всем стоит слепой, «непреклонный к молениям» рок – источник их трепета перед будущим. Это представление отразилось в безличном характере многих произносимых ими клятв. Их формулы безличны в том смысле, что кара за несоблюдение принимаемых на себя обязательств не приписывается в них какому-либо богу или иной определенной силе, но должна произойти как бы сама собой. Это наблюдение позволяет сделать вывод о формально-прагматическом сближении клятвы с другим сакральным перформативом – проклятием, происходившем в рассматриваемый период. На материале Ветхого Завета мы показали, что из всех религиозных жанров проклятие было наиболее близко к магическому заклинанию. Выражаемое им действие часто совершалось не столько волевым актом Бога, сколько силой самой произносимой формулы. Кроме того, подобно древневосточным народам, латиняне нередко заканчивали свои клятвы угрозой проклятия за их нарушение, что видно из приведенных выше примеров военных и гражданских формул. Плутарх видел в этом один из мотивов, по которым традиция запрещала жрецу Юпитера совершать данное действие: «Всякая клятва, – по его словам, – оканчивается проклятием, а проклинать кого бы то ни было ему не подобает»³.

Источники показывают, что в результате своей качественной мутации исследуемый жанр приобрел очень активную разновидность, в которой идея возмездия вышла на первый план, затмив собой центральную для клятвы идею договора. Первоначальный священно-религиозный характер, свойственный этому жанру, сменился в его новой форме ощущением механической фаталистичности, что в еще большей степени сблизило клятву с проклятием и магическим заговором. Если в Израиле сходная разновидность клятвенной формулы всегда содержала апелляцию к Иегове (*«То и то пусть сделает со мной*

¹ Пер. С. Шервинского

² Овидий Наука любви. Лекарство от любви. С. 215.

³ Плутарх Застольные беседы. Л., 1990. С. 197.

Господь...»), то в её римском варианте, как правило, нет даже намека на источник призываемого наказания. Отвечавшая духу времени, отравленному верой в рок, новая формула имела широкое употребление в разных слоях римского общества. Мы встречаем её в произведениях поэтов¹ и в ходивших по Риму стихах-инвективах (*Vitae* III, 59)²; ею «пересыпают» речь герои до омерзения реалистичного романа Петрония. «Чтобы мне не видеть радости от семьи, если я не думаю, что беда ниспослана нам небожителями», – заявляет один из них³. «Пусть у меня не будет барыша и пусть я не умру так, чтобы люди клялись моей кончиной, если я не буду преследовать тебя до последней крайности», – читаем в другом месте «Сатирикона»⁴. Сближение клятвы и проклятия, вызвавшее появление описываемой формулы, еще более наглядно проявляется в примере, взятом со страниц ливиевой «Истории». В разгар сражения с армией Ганнибала префект одной когорты перекинул через вражеский вал свою святыню – полковой флаг. Бросившись туда вслед за ним, он прокричал: «Будь я проклят и моя когорта со мной вместе, если неприятель овладеет этим знаменем» (XXV, 14, 4–5)⁵. В этой героической реплике, возможно, выдуманной Титом Ливием, объединены черты всех ключевых сакральных перформативов Рима и, в частности, обета, к анализу которого мы переходим.

4.5. Обет

По сути дела, рассмотренная разновидность клятвы строится по модели: «Если я не сделаю $p1$, то пусть со мной случится $p2$ ». Она напоминает типичную структуру ветхозаветного обета, но, если так можно выразиться, «вывернутую наизнанку». В обете древних евреев выполнение первичного условия предоставляется Богу – ради этого данный жанр и существовал в культуре Израиля. Действие Иеговы ($p1$) было залогом того, что человек сможет успешно исполнить принимаемые на себя обязательства ($p2$). Причем, в представлении евреев сам акт совершения этих налагаемых обетом обязательств часто нуждался в поддержке свыше.

Сходные воззрения и обусловленное ими устройство этого жанра не были чужды и римской культуре, в которой обет всегда был чрез-

¹ Овидий Наука любви. Лекарство от любви. С. 134.

² Светоний Г. Т. Жизнь двенадцати цезарей. С. 100.

³ Петроний Арбитр Сатирикон // Петроний Арбитр Сатирикон; Апулей Метаморфозы. С. 57.

⁴ Там же. С. 68.

⁵ Ливий Т. История Рима от основания Города. В 3 т. Т. 2. Кн. XXI–XXXIII. С. 247.

вычайно активен по причине юридизма римской ментальности. Иллюстрацией классической обетной структуры может послужить нам пассаж из анонимного произведения рубежных веков «Хвала Океану»:

Счастливо дай нам, отец, закончить плаванье наше;
На берегу безопасном доставь в долгожданную гавань
Спутников всех и меня. И поскольку ты это даруешь,
Я благодарность тебе принесу за великий подарок.¹;

(см. также Aen. V, 235-238)².

Совершение обетов было едва ли не главным мероприятием религиозной жизни официального Рима. Оно было делом исключительной общественной важности. Обеты от имени государства приносились по календарю, в установленные традицией даты, а также по особым случаям, как то: начало войны, путешествие принцепса, болезнь членов августейшей семьи и т.д. Ежегодно повторяющиеся обеты обычно имели самые общие цели: процветание Рима, благоденствие народа, здоровье императора и т.п. «Обычные обеты о благополучии твоём... мы принесли, владыка, и выполнили старые, моля богов, да пошлют они и укрепят возможность всегда их выполнять», – писал высокопоставленный чиновник Траяну в связи с годовщиной его восшествия на престол (Epist. X, 35)³. Выраженный в этих словах взгляд на сущность обета ничем не отличается от того, как понимали её израильтяне. Пожалуй, наиболее своеобразным в римском классическом обете было содержание ответной «благодарности». В качестве такого действия (p2) квинтиты, как правило, обещали возвести храм или другое общественное здание, часто цирк или амфитеатр, устроить игры – в античной культуре им придавался священный характер, – совершить паломничество или жертвоприношение⁴. В древнейшие времена в Риме существовал кровавый обычай с красивым названием «Священная весна»: когда государство стояло перед лицом крайней опасности, принимался обет принести в жертву всех животных, которые будут рождены в течение ближайшей весны.

Наряду с представленной моделью, общей для римской и древневосточных культур, литературные памятники I в. до н.э. – II в. н.э. свидетельствуют о наличии у римлян обетов с иной прагматической структурой. И эта разновидность данного жанра была не менее распространена в то время, чем его классическая форма. Она необычна тем, что

¹ Пер. Ю. Шульца. *Античная лирика*. М., 1968. С. 491.

² *Вергилий* Буколики; Георгики; Энеида. С. 204.

³ *Плиний Младший* Письма Плиния Младшего. С. 187.

⁴ См. в «Анналах» Тацита (II, 49, 69; III, 64), в «Истории» (III, 72); у Светония (II, 23, 2; II, 29, 2).

боги и люди меняются в ней местами. Первичное действие в таком обете осуществляется человеком, а обусловленный им последующий акт предлагается выполнить божеству. Структуру этой жанровой вариации можно представить так: «*Вот я делаю / сделал $\rho 1$, и поэтому ты, бог, должен исполнить $\rho 2$* ». Яркий образец описываемой формулы находим в посвянительной надписи в честь бога Сильвана:

Здесь помоги мне, святой, и будь божеством благосклонным,
Помня о том, что тебе я поставил алтарь с изваяньем.
Благополучия ради господ я всё это сделал
И о себе и своих умолял. Ты, блаженно живущий,
Помня о долге своем, помоги, благой покровитель,
Раз я тебе приношу и на жертвенники возлагаю,
Славный, всё то, что тебе я счастлив воздать по обету¹.

Отметим очевидную интенциональную близость этого специфически-римского обета с жанром завета в древнееврейской культуре. И в этом случае рассматриваемая формула являет собой «изнанку» библейского жанра. Роль человека в ней по отношению к богу соответствует роли Иеговы относительно людей в завете. Нетрудно понять, что для израильтян подобный обет был бы неслыханной дерзостью и богохульством. Квириты же, как видим, считали себя вправе диктовать богам, что те, по их мнению, обязаны делать. Это представление сложилось под воздействием нескольких, уже отчасти обсуждавшихся факторов. Назовем среди прочих свойственный римскому сознанию юрицизм, согласно которому боги и люди связаны едиными универсальными законами – идея, развиваемая стоиками; влияние магии с её установкой на принуждение; возросшее самосознание личности, ставящей себя на один уровень с небожителями; размывание традиционных верований, отнимавшее у богов пietet смертных. Пример такого типично-римского образа мыслей дает нам Плиний Младший, публично провозглашавший в своем панегирике императору: «...При тебе, о цезарь, само государство с твоего соизволения вступило в договор с богами о твоем благополучии и невредимости, на том условии, чтобы и ты их обеспечил всем остальным гражданам, следовательно, если этого не будет, то и они отвернут свои взоры от тебя... и предоставят тебя действию таких обетов, которые не произносятся открыто» (67)². В официальном же обете, совершенном от лица государства, о котором говорит Плиний, исходное условие должен исполнить император.

¹ Цит. по: *Фёдорова Е. В.* Латинская эпитафия. С. 193.

² *Плиний Младший* Письма Плиния Младшего. С. 254.

И поскольку он это сделает, постольку боги в силу заключенного соглашения выполняют свои обязательства.

Еще один тесно связанный с вышеназванными и, вероятно, самый глубокий стимул, вызвавший появление этой жанровой формы, следует видеть в фаталистическом мировоззрении и обусловленном им характере римской религии. Обет служил одной из самых распространенных мер, предпринимаемых государством в случае принятия тревожных знамений. Римляне издревле прибегали к нему, чтобы умиротворить высшие силы и тем самым нейтрализовать дурные предзнаменования, посылаемые ими. Если иудеи творили обеты часто из одного только религиозного рвения, из благоговения перед Всевышним, то римляне – почти всегда по расчету, ради получения конкретных земных выгод. В ситуации классического обета квириты обещали исполнить нечто, если прежде боги не допустят случиться чему-то нежелательному, на что указало знамение. К примеру, в тревожное время накануне войны с Карфагеном Сенат постановил, чтобы «претор Гай Атилий Серран произнес обеты на случай, если бы положение государства не изменилось к худшему в течение следующих десяти лет» (Hist. XXI, 62, 10-11)¹. Очевидно, что в своем речевом действии они стремились к тому, чтобы боги совершили нечто для их блага. Давая обеты «на случай», римляне пытались «закрепить» его этим, сделать желаемый исход более реальным. Бесспорно, это «чтобы» имело место и в древне-израильском перформативе, но в нем оно не выступало в столь гипертрофированном виде. Евреи могли приносить обеты ради экспрессии, чтобы выразить свою преданность Иегове, квириты – лишь для того, чтобы направить развитие событий в нужное для них русло.

Обсудив своеобразие этого жанра в римской культуре, вернемся к той клятвенной формуле, с которой мы начали анализ обета. Вспомним её структуру: «*Пусть со мной случится p_2 , если я не выполню p_1* ». Теперь нам стала еще ясней её значительная семантическая близость обету, в котором, как и в клятве этого рода, исполнителем первичного условия мог быть не бог, а человек. Прежде всего мы имеем в виду специфически-римскую вариацию обета, строившуюся по схеме: «*Вот я делаю / сделал p_1 , чтобы ты, бог, совершил p_2* ». Всё отличие интересующей нас клятвы состоит в том, что исходное человеческое действие берется в ней с точки зрения возможности его невыполнения: «*если я не выполню p_1 ...*». И вторая ее часть, выражающая по-

¹ Ливий Т. История Рима от основания Города. В 3 т. Т. 2. Кн. XXI–XXXIII. С. 70.

следующее возмездие, по контрасту с обетом имеет безличный характер: *«пусть со мной случится р2»*. В этом аспекте исследуемая жанровая вариация приближается к магическому проклятию.

Таким образом, качественная трансформация клятвы, в итоге которой возникла и активизировалась ее рассмотренная разновидность, происходила под непосредственным влиянием жанра обета. Можно утверждать, что в процессе этих изменений клятва перестраивалась по образцу обета, уподобляясь ему своим прагматическим устройством. Сходная участь, как было вскользь замечено нами выше, постигла ранее сакральный жанр эвокации, ушедший из коммуникативной реальности к началу I века старой эры. Впрочем, точно неизвестно, где – в речевой действительности или в воображении историков – магическая процедура, основанная на манипуляции именем бога, была заменена в этом жанре благоразумным и обоюдовыгодным обетом: «Если ты, бог, переселишься к нам и станешь покровительствовать Риму, мы выстроим тебе в нем превосходный храм». Или в других словах, лучше выражающих суть дела: «Мы обещаем выстроить тебе у нас, в Риме, превосходный храм, чтобы ты перешел на нашу сторону и стал покровительствовать нам».

4.6. *Посвящение и проклятие*

Обладая выдающейся активностью, обет мог входить на правах структурного компонента также и в близкородственные между собой жанры посвящения (*devotio*) и проклятия. Прежде всего прокомментируем факт родства названных жанров, ведь, говоря о культуре Древнего Израиля, мы анализировали проклятие в паре с его близнецом-антагонистом – благословением. Достоинно удивления, что в римской речевой реальности рубежных столетий, по всей видимости, не существовало благословения. Мы уже не раз говорили о причинах, определивших облик системы сакральных перформативов в культуре Рима. Отметим в дополнение к сказанному, что латиняне, еще в большей степени, чем многие языческие народы, считали вселенную исходной, нетварной данностью, живущей по имманентным ей законам. Любая личность вторична по отношению к ней, и чья бы то ни было личная воля всегда подчинена её неизменным законам. Поэтому лучшее состояние мира то, при котором никто не пытается вторгаться в действие присущих ему принципов, при котором нет тех, кто бы даже просто посмел отклоняться от них. Стремиться к такой дерзости – верх безрассудства, ибо все индивидуальные воли обречены звучать в унисон с безличным, не знающим ни радости, ни гнева космосом. Благословение же как религиозный акт есть проявление воли, духовной силы личности. Оно невозможно в условиях господства детерминистских воз-

зрений. И евреи никогда бы не познали этот жанр в его чисто религиозном, свойственном только им виде, если бы их сознание не преобразилось Откровением и они продолжали по-язычески самоустраиваться на земле по законам мира. Но с момента Откровения путь назад был отрезан: состояние, прежде казавшееся им столь естественным и привычным, стало отныне величайшим грехом. Однако и новое положение, «хождение по путям Господним», не стало для них «нормальным». Слишком большие, нечеловеческие усилия требовались для этого, и потому иудеи постоянно нуждались в поддержке свыше. Представление о потребности в непрерывном обновлении жизни, совершаемом действием божественной воли, определило ту выдающуюся роль, которую играло благословение в древнеизраильской культуре. Этот сакральный перформатив был *suī generis* продлением творения. Его метафизический исток скрывается в первоначальном рефрене Библии: И увидел Бог, что созданное Им хорошо. Теперь, совершая благословение, в этом убеждался Его образ и подобие – человек¹.

Источники рубежных столетий показывают, что и у латинян на архаическом этапе истории существовали перформативные формулы, заменявшие им отсутствующее религиозное благословение. Считалось, что для преуспевания в делах каждое предприятие следует начинать с «доброго слова» (*Fasti* I, 178–182)². «Пусть всё будет хорошо, благоприятно, счастливо, удачно» – этой или близкой к ней фразой римляне предваряли свои начинания в древности. Безличность этой формулы указывает на её магико-заклинательный характер. В исследуемую нами эпоху место таких высказываний заняли светские благопожелания, обычно не содержащие даже косвенной апелляции к божествам. Пример подобного сугубо земного пожелания дает Марциал, когда обращается к некоему Парфению:

Да продлится твой век и будет счастлив,
И при Цезаре жизнь свою ты кончишь,

¹ Ср. римский взгляд на космологию евреев в сравнении с одной из собственных версий, высказанный Галеном (II в. н.э.): «Моисей думал, что достаточно, чтобы бог захотел привести в порядок материю, – и она тотчас же пришла бы в порядок, т.к. он считает, что для бога всё возможно, если бы даже он захотел из пепла создать коня или вола. Мы же судим не так, но полагаем, что есть нечто возможное для природы и что бог не пытается это (невозможное? – А.К.) делать, но из многих возможностей выбирает наилучшую» (*De usu part.* XI, 14) (цит. по: *Культура Древнего Рима*: в 2 т. Т. 1. С. 279; см. также: Лукан *Fars.* II, 7–9).

² *Овидий* Собрание сочинений в 2-х т. Т. 2. С. 353.

Всем на зависть всегда живя в довольстве!¹ (Epigr. V, 6)².

В паре с этим профанным жанром следует рассматривать собственно-магические заклинания, принадлежащие к сфере называемой «белой» магии. Из формул самого общего содержания они превратились в сложные, детально разработанные описания ритуалов, направленных на достижение конкретных целей.

Отсутствие в римской культуре религиозного благословения приводит нас к мысли о специфической, отличной от ветхозаветного аналога сущности римского проклятия. Мы помним, что в Древнем Израиле проклятие мыслилось как другое – негативное – обнаружение в бытии той же воли Всевышнего, которая действовала в благословении. Отсюда следует, что соответствующий латинский жанр имел в своем мировоззренческом основании иные представления, и это должно было проявляться в его иллокутивном устройстве.

Как было показано на материале древневосточных культур, из всех религиозных жанров проклятие в наибольшей степени тяготело к заклинанию с присущей ему субстанциональностью и автономностью по отношению к энергии Бога. Еще отчетливей эта тенденция прослеживается в речевой действительности Рима, где, по контрасту с Израилем, граница между религиозной и магической сферами была весьма условной. Проклятие выступало здесь как учрежденный государством институт официального культа, который находился, главным образом, в ведении жреческой коллегии фециалов³. Одновременно оно практиковалось как запрещенная властью форма «черной» магии. В каждой из этих коммуникативных областей проклятие имело свою разновидность. Магическая «ветвь» исследуемого жанра мало отличалась от сходных форм древневосточных перформативов. В его основе лежит то же вызывание бедствий, которые должны, по слову совершителя ритуала, пасть на голову проклинаемого. Как правило, такое проклятие начинается с обращения к вредоносному божеству и / или произнесения имени более могущественного духа, что обеспечивает эффективность праксиса. «Демоны и духи, обитающие в этом месте, мужчин ли или женщин, заклинаю вас священным именем (следует страшный, но невразумительный набор букв – Ф. З.). Дайте, чтобы Витрувий Феликс возненавидел Валерию Квадратиллу, чтобы он забыл о её любви; предайте её жестокой каре за то, что она первая нарушила обет верности, который она дала своему мужу Феликсу», – чита-

¹ Пер. Ф. Петровского

² Марциал М. В. Эпиграммы. С. 127.

³ См.: Винничук Л. Люди, нравы и обычаи Древней Греции и Рима. С. 337.

ем на одной из свинцовых табличек, специально предназначенных для нанесения на них проклятий¹. Почему именно свинец имел столь неблагоприятную функцию, можно объяснить с помощью принципа вселенской симпатии, в силу которого основные свойства этого металла ассоциативно проецировались на состояние человека. Холод и «бледность» свинца символизировали угасание жизненных сил (ср. Hist. nat. XXXIV, L, 166)², его тяжесть – обреченность человека земле и смерти.

Таким образом, говоря о своеобразии латинского проклятия, прежде всего нужно иметь в виду его религиозную (*defixio*, *καταδεδμος*), а не магическую (*incantatio*, *ἐπιδοη*) разновидность, между которыми, впрочем, не было строгого различия. Если ограничиться предельно кратким и обобщенным выражением, можно утверждать, что специфика этой жанровой «ветви» сводится к тому, что религиозное проклятие является особой вариацией другого, более обширного жанра – посвящения. На это указывает древнейшая формула, использовавшаяся в рассматриваемом действии: «*Sacer esto!*». Подобно древнееврейскому «*herem*», ритуальное выражение «Да будет свят / освящен!» имело у римлян двойственный смысл. В одном контексте, например, при освящении инструментов, необходимых для совершения обряда, оно означало их приобщение к сакральной сфере и, значит, повышение их бытийного статуса. В ситуации же обращения к подземным богам произнесение этой формулы переводило посвящаемого под их власть, что означало его гибель. На архаическом этапе римской культуры императив «*Sacer esto!*» был равносителен смертному приговору, который приводился в исполнение сразу после оглашения названной фразы.

Из сказанного ясно, что проклятие – преимущественно его религиозная разновидность – мыслилось в качестве посвящения его объекта inferнальным богам и духам: Диту, Манам и т.д. Так, на одной таблице, помещенной в могилу по распоряжению усопшего, читаем: «К этому свинцу я привязываю Сатира, Суния, Деметрия и других врагов, которые у меня могут быть; всех их я передаю тебе бог-покровитель. Я вверяю тебе на сохранение их и то зло, которое они мне сделали; Гермес-держатель, удержи твёрдо имена этих людей. Гермес и земля (богиня *Tellus* – А.К.), я вас умоляю не забыть этих жалоб и наказать тех, кого я обвиняю»³.

Интересно заметить, что между проклятием как отдельной вариацией посвящения и основным вариантом этого жанра, употреблявшимся при посвящении вещи в дар божеству, существовала переходная фор-

¹ Цит. по: *Зелинский Ф. Ф.* Из жизни идей. С. 241.

² *Плиний Старший* Естествознание. Об искусстве. С. 77.

³ Цит. по: *Гиро П.* Быт и нравы древних римлян. С. 326.

ма *devotio* – посвящение богам себя и вражеской армии, совершавшееся полководцем или простыми воинами ради победы. «Янус, Юпитер, Марс-отец... – обращался военачальник к верховным и всем прочим богам, – вас я заклинаю, умоляю, прошу как милости, чтобы вы послали римскому народу квиритов силу и победу, а врагов римского народа поразили страхом, ужасом, смертью. Согласно моему торжественному обету, данному в этих словах, за республику, войско, легионы и вспомогательные отряды римского народа квиритов я предаю вместе с собою легионы и вспомогательные отряды врагов богам Манам и Земле Теллус» (Hist. VIII, 9, 6–14)¹. Известный издревле, этот вид посвящения использовался в коммуникативной реальности рубежных веков. В то время он еще не стал культурным пережитком вроде ситуативно близкого ему жанра эвокации. В сравнении с распространенной тогда клятвенной формулой: «Если я не сделаю $p1$, то пусть со мной случится $p2$ », в *devotio* еще отчетливей прослеживается основообразующая форма обета. Нетрудно увидеть её типично-римский характер: инициатором и агентом первичного условия в этом обете является человек. Своим актом ($p1$) он обязывает небожителей исполнить желаемое им действие ($p2$).

4.7. Итак, выясняется, что обет – этот ключевой для римской культуры I в. до н.э. – II в. н.э. сакральный перформатив – обнаруживает себя в религиозном жанре посвящения, включая такие его вариации, как *defixio* (проклятие) и *devotio*. Связь этих жанров имеет два направления. С одной стороны, принося нечто в дар божеству, человек мог тем самым инициировать создание обетных отношений, в силу которых получатель дара обязывался совершить ответное действие. С другой стороны – в случае классического обета, – дарение посвящаемого предмета могло быть исполнением обещанного ($p2$), после того как бог (боги) выполнили просимое у них ($p1$). Примером второй ситуации может послужить по-деловому скупая посвятельная надпись, найденная на статуе божеству: «Святому Сильвану [исполнен] обет, данный за свободу согласно видению. Секст Аттий Дионисий поставил в дар изображение с пьедесталом»².

В отношении же проклятия и военной девочки можно утверждать, что в их основе лежал обет особого рода. Исходным условием в нем являлся конкретный перформативный акт, совершаемый человеком. Этот акт был посвящением, его адресатом – подземные боги, а в роли объек-

¹ *Ливий Т.* История Рима от основания Города. В 3 т. Т. 2. Кн. XXI–XXXIII. С. 316.

² Цит. по: *Фёдорова Е. В.* Латинская эпиграфика. С. 191.

та выступали третьи лица (*defixio*) или сам субъект и вражеская армия (*devotio*). Считалось, что обетная зависимость в названных жанрах создается самим произнесением соответствующей речевой формулы. Сказав: «*Я посвящаю вам X-а*», человек связывал божеств обязательством сделать встречный шаг: покарать X-а в проклятии, помочь сокрушить врагов в девоции. В обеих ситуациях понуждение богов к действию происходит прежде всего силой и властью слова. Это вновь указывает на близость обсуждаемых жанров магическому заклятию, в котором договорное начало, свойственное религиозным формам, заменяется принципом насильственного воздействия. И потому мы еще раз подчеркиваем условность разделительной линии, проведенной нами между религиозной и магической «ветвями» проклятия. Они различались только сферами применения, а образующий их прагматический «механизм» мог быть одним и тем же, хотя он и имел в каждом случае особые детали.

В пользу представленных выводов свидетельствует одно наблюдение, сделанное при сравнении жанровых форм проклятия в римской и израильской культурах. Дело в том, что латинское проклятие не имело констативной формы, широко распространенной в сфере религиозной коммуникации у древних евреев. Для оценки любого человеческого поступка и состояния израильтяне использовали универсальный и абсолютный критерий – Закон, данный им через посредство Моисея Иеговой. Руководствуясь им, они могли констатировать в настоящем и утверждать с уверенностью о будущем, что человек, совершающий то или иное деяние, благословен или проклят Богом. Напротив, для римлян провозглашать подобное было так же бессмысленно и напрасно, как говорить, к примеру, что Август есть Август. В их понимании вердикт небожителей, определяющий состояние индивида или общества, зависел от того, насколько успешно им удавалось договориться с небесами. По мнению квиритов, для этой цели и существует их «истинная» религия. В свете сказанного легко понять вездесущность обета, которую мы фиксировали, говоря о каждом сакральном перформативе Рима. Этот жанр наиболее полно и точно выражал договорной характер римского культа.

Зная специфику прагматического устройства обета и прочих связанных с ним жанровых форм, мы можем выделить те иллокуции, что господствовали в сфере священной коммуникации латинян. В первую очередь, к ним относился директив, воплощавшийся в речи прямым или косвенным образом: прямым – в своеобразном римском обете («*Исполни р2!*»), косвенным – в классическом варианте этого жанра («*Если ты (бог) исполнишь р1...*»). В первом случае прямой директив обычно дополнялся и уравновешивался информативом («*Вот,*

я сделал / делаю для тебя $\rho 1$... »), во втором – комиссивом («Я обещаю сделать для тебя $\rho 2$ »). Аналогичную интенциональную структуру мы обнаруживаем в типично-римской клятве. Директив («Пусть со мной случится $\rho 2!$...») в ней взаимодействует с косвенно выраженным комиссивом («...если я не сделаю $\rho 1$ ») или информативом («...если я не сделал / делаю $\rho 1$ »). Кроме того, мы выяснили, что по сходной модели строился жанр посвящения, включая такие его специфические разновидности, как девоция (*devotio*) и проклятие (*defixio*). Единственное существенное различие лежащей в их основе структуры состояло в том, что место пары «комиссив – информатив» в ней принадлежало декларативу («Я посвящаю вам (боги) X-a...»). За этим действием ($\rho 1$) следовал тот же директив («...и потому вы исполните $\rho 2!$ »).

4.8. Завершая рассмотрение сакральных жанров, отметим, что даже при всём исконном прагматизме и законническом духе римской ментальности экспансия обета была симптомом небывалого обмирщения, охватившего жизнь и культуру Рима. Это понимали сами квиристы, в чьих умах происходил упадок традиционного мировоззрения. «Кто, спрашиваю я, ныне идет в храм и молится о постижении высот красноречия и глубин философии? – вопрошает современников Петроний. – Теперь даже о здоровье не молятся, зато, только ступив на порог Капитолия, один обещает жертву, если похоронит богатого родственника, другой – если выкопает клад, третий – если ему удастся при жизни сколотить тридцать миллионов» (*Satyr. LXXX, VIII*)¹. В процессе трансформации римского мировидения разрушалась и мутировала система мыслительных диспозиций, порождавшая и структурировавшая коммуникативные практики. Следствием этого стала перестройка комплекса сакральных перформативов и всей системы речевых жанров, сопровождавшаяся неизбежной переменой в восприятии сущности этих коммуникативных действий. Мы не сможем точнее охарактеризовать данную переменную, чем если воспользуемся не раз уже упоминавшимся понятием культурной девальвации. О том, что это явление действительно происходило, говорят ещё многочисленные в то время факты серьезного отношения к клятве и близким к ней актам, которое издревле отличало римлян. По словам историков рубежных столетий, такой серьезностью было отмечено речевое поведение первых принцевов. В частности, о Юлии Цезаре нам известно, что он требовал клятвы и расписки от обещавших за-

¹ *Петроний Арбитр* Сатирикон // Петроний Арбитр Сатирикон; Апулей Метаморфозы. С. 91.

щищать его сенаторов (Vitaе I, 23)¹, а об Августе – что он использовал присягу на верность миру как надежное орудие международной политики (Vitaе II, 20, 2)². В силу их крайней важности для социального взаимодействия, коммуникативное «обесценивание» сакральных перформативов не могло произойти в одночасье. Этот процесс нарастал по мере того, как квириды всё чаще нарушали условия³ их употребления, словно испытывая на прочность традиционную картину мира.

Распространявшийся атеизм и модные философские доктрины развевали веру в неизбежность божественной кары, постигающей нарушителей священных обязательств. Многие из тех, кто шел в ногу с современностью, любили пощеголять пренебрежением к древним предостережениям:

Если ты вводишь в обман, не бойся не сдерживать клятвы:

Волей Венеры Олимп к бедным обманутым глух⁴ –

прямо советует Овидий начинающим соблазнительям в одной главе своей «*Arg amandi*» под примечательным заглавием: «Нужно давать больше обещаний»⁵. И тут же сам со всем цинизмом своей эпохи от лица обманутого влюбленного обвиняет небожителей в бездействии и несправедливости: если несоблюдение клятвы – это оскорбление высших сил, то почему тогда он, несчастный любовник, должен «страдать... за чужую вину» (Amor. III, 15-16)⁶; (см. также: Odes II, 8, 1–16)⁷? Возникал замкнутый круг: набиравшее силу безверие внушало людям мысль о напрасности богов как гарантов соблюдения перформативов, а это, в свою очередь, стимулировало рост атеистических настроений. Ибо главную ценность религии латиняне видели в общественной пользе, приносимой ею⁸.

С угасанием религиозности в Риме происходило усиление индивидуализма. Духовное распадение общества вело к тому, что свою последнюю бытийную опору человек мог находить лишь в самом себе. Если богов нет, значит, место высшей святости остается за челове-

¹ Светоний Г. Т. Жизнь двенадцати цезарей. С. 15.

² Там же. С. 45.

³ «felicity conditions», по Дж. Остину

⁴ Пер. М. Гаспарова

⁵ Овидий Наука любви. Лекарство от любви. С. 39.

⁶ Овидий Любовные элегии; Метаморфозы; Скорбные элегии. С. 76–77.

⁷ Гораций Оды. Эподы. Сатиры. Послания. С. 103.

⁸ Ср. замечание того же поэта: «Выгодны боги для нас – коли выгодны, будем в них верить» (*Arg amandi*) (Овидий Наука любви. Лекарство от любви. С. 53).

ской личностью. Не некий абстрактный человек Протагора, а конкретные Луции, Публии, Марки – каждый сам для себя становился теперь «мерой всех вещей». Эта идея выходит на первый план в философских произведениях того периода. «Знай же, ты – бог», – убеждает Цицерон своих читателей (*De re publ.* VI, XXIV, 26)¹. «...Ведь бог близ тебя, с тобою, в тебе», – вторит ему Сенека (*Ad Lucil.* XLI, 1)². Порождаемое атеизмом человекобожие приводило интеллектуалов к убеждению в тщетности всех священнодействий. «Не обеты и бабьи молитвы обеспечивают нам помощь богов, – говорит у Саллюстия образцовый стоик Катон Младший, – бдительность, деятельность, разумные решения – вот что приносит успех во всём» (*Coniug. Catil.* LII, 29)³; (см. также: *Ad Lucil.* LXXII, 7)⁴. Нигилистические веяния, интуитивно воспринимаемые большинством квиристов, открывали широкую дорогу коммуникативному вероломству. Измена присяге и нарушение договоров, подделка завещаний и несоблюдение клятвенных обязательств – эти и подобные признаки духовного недуга были обычным, повсеместно распространенным явлением в римском обществе I в. до н.э. – II в. н.э. Созданный им вакуум доверия служил источником социальных и личных неурядиц, сотрясавших Рим на протяжении двух столетий. Все сферы человеческих отношений искажались под влиянием этого вакуума, вызывавшего семейные драмы, предательство друзей и политические заговоры. Дошедшие до нас свидетельства эпохи и прежде всего исторические труды Саллюстия показывают поистине бедственные масштабы описываемого кризиса. «Целиком полагайся только на себя и никому вполне не доверяй», – делится чиновничьим опытом Плиний Младший в письме молодому другу (VI, 27, 7)⁵. Не меньшим пессимизмом проникнуты строки Катутла, говорящего о призрачности любовных уз:

Женщина пусть ни одна мужчины клятвам не верит,

Не возлагает надежд ни одна на речи мужчины

(64 (LXIV), 144-145)⁶.

В другом месте он повторяет то же, но уже в отношении прекрасного пола:

¹ Цицерон М. Т. О государстве. О законах. О старости. О дружбе. Об обязанностях. Речи. Письма. С. 393.

² Сенека Л. А. Нравственные письма к Луцилию. М., 1977. С. 70.

³ Саллюстий Г. С. Сочинения. М., 1981. С. 33.

⁴ Сенека Л. А. Нравственные письма к Луцилию. С. 135.

⁵ Плиний Младший Письма Плиния Младшего. С. 112.

⁶ Катутл Лирика. М., 2005. С. 85.

Жаждущему чего б любовнику ни говорила

Женщина – на воде писано и на ветру¹ (70 (LXX)².

Доверие выходило из жизни слишком быстро – скорее, чем римляне, этот способный к адаптации народ, учились жить в атмосфере тотальной подозрительности. Инстинкт самосохранения и здравый смысл, питаемый им, подсказывали, что спасти общество невозможно без преодоления охватившей его духовно-нравственной деградации. И когда успокоилась буря гражданской войны, понимавший это Август взял курс на реставрацию *mores maiorum*³, почитание которых приняло к его времени формальный характер. Однако новая политическая линия, проводимая императором и его преемниками, в целом была обречена на провал: никакие указы и нововведения не могли вернуть прежнюю веру и старинное благочестие в души граждан. Большая часть идеологических реформ и кампаний, в конечном счете, оказывалась на практике мертворожденным проектом. Так, при наследнике Августа Тиберии было постановлено ежегодно возобновлять в войсках присягу (Ann. I, 8)⁴. Но повторение этого перформатива не могло наделить его былой сакральной силой: армейские мятежи и государственные перевороты продолжали учащаться, приведя Рим к новой гражданской войне в конце I в. н.э. Искусственная консервация религиозной жизни оборачивалась её формализацией, что стимулировало эскалацию лицемерия и лжи, отвращавших народ от официального культа. Интеллектуалы, не находя иного выхода из складывающейся ситуации, давали ей теоретическое оправдание, для чего обосновывали необходимость обмана и двойных стандартов. Варрон, желавший сохранить *status quo* в идеологии, как в грамматике, обосновывал факт сосуществования в современном ему обществе трёх религий: философской, народной и поэтической, – каждой из которых была присуща своя, не согласованная с другими этическая система и мировидение (De civ. Dei III,

¹ Пер. М. Амелина

² Катулл Лирика. С. 116.

³ «Нравов и обычаев предков» (лат.). Об их содержании можно судить, например, по таким этическим максимам Катона Старшего (234–149 гг. до н.э.), образ которого считался эталонным воплощением этих нравов: *Neminem riseris* («Ни над кем не смейся!»); *Nihil mentire* («Не лги!»); *Maledicus ne esto* («Не будь злоречивым!»); *Minime iudica* («Не осуждай!»); *Iusiurandum serva* («Храни верность клятве!») (*Cato a Facetus Opera universitatis Masarykianae Brunensis, Facultas Philosophica. Cislo 48 (Brno, 1952). P. 229–237.*

⁴ Тацит Сочинения в двух томах. Том I. Анналы. Малые произведения. С. 11.

XXVII)¹. Это представление, популярное в элитарных кругах того времени, нашло отражение в учении о клятве Цицерона.

Рассуждая о необходимости соблюдения клятвы, Марк Туллий постулировал две разные точки зрения на этот перформатив. Одна из них предназначалась для «внутреннего» использования в культурно-элитарной среде; вторая – должна была оставаться достоянием плебса. Согласно первому взгляду, не что иное, как человеческий разум служит критерием того, следует ли хранить верность клятве. Он и есть то единственное божество, которое в действительности призывает свидетелем клянущийся (см. *De civ. Dei* III, X, 44)². В самом этом акте нет ничего ни подлинно религиозного, ни подлинно магического: произнесение соответствующей формулы ещё ни к чему не обязывает человека. В противоположность ветхозаветному представлению Цицерон утверждает, что когда мы приносим клятву, «всегда надо думать о своём намерении, а не о своих словах» (*De offic.* I, XIII, 40)³. Ведь бывают ситуации, в которых люди под давлением обстоятельств (например, в плену у пиратов) принуждены клясться без подобающей этому действию интенции. В таком случае, считает мыслитель, они не несут ответственности за выполнение обязательств, принятых лишь формально. «В том же, насчет чего клятва была дана так, что её – как мы понимали умом – надлежит исполнять, её надо соблюдать» (*De offic.* III, XXIX, 107)⁴. Повод к этому дает отвечающая разуму добродетель, ибо ко всему нравственно-прекрасному и честному «надо стремиться ради него самого» (*De offic.* III, VII, 33)⁵. Марк Туллий разделяет идею стоиков, учивших о том, что стремление такого рода является главной силой, направляющей мудреца в каждом его поступке. Подлежащая соблюдению разумная клятва не может противоречить гражданским обязанностям и юридическим нормам, принятым в Риме. По этой причине квириту не подобает следовать ей в отношении преступников, поставивших себя вне закона и общественной морали. Однако если клятва дана врагам, воюющим с римлянами, следует исполнять наложенные ей обязательства. Ибо отношения с ними регулируются установлениями международного права, которые, по мнению квиритов, призвано

¹ *Августин Блаженный* О граде Божьем. С. 192; см. также: *Асмус В. Ф.* Античная философия. С. 361.

² *Августин Блаженный* О граде Божьем. С. 394.

³ *Цицерон М. Т.* О государстве. О законах. О старости. О дружбе. Об обязанностях. Речи. Письма. С. 311.

⁴ Там же. С. 416.

⁵ Там же. С. 390.

утверждать в мире их государство. Итак, мы видим, что порядочность и законность были тем довлеющим себе мерилом, чем должен был руководствоваться просвещенный ум при совершении речевых действий, подобных клятве. Но культурно-аристократический круг очень узок:

Трудно найти одного из тысячи, кто бы признался,
Что добродетель сама служит наградой себе¹.

(Epist. II, 3, 11)².

Как быть с разномастными массами, не умеющими чтить благородные абстракции философской религии, – с тёмной толпой, движимой всегда лишь кнутом или хлебом со зрелищами? Для плебеев нужно сохранить традиционную народную веру с ключевым для неё принципом воздаяния. Желательно, чтобы они никогда не сомневались в том, «что над всем владычествуют и всем правят боги», – полагает Цицерон, выражая второй взгляд на рассматриваемый перформатив (De leg. II, VII, 15-16)³. Он находит невозможным «отрицать пользу таких мыслей, понимая, сколь многое скрепляется клятвой, сколь благодетельны обязательства, налагаемые союзными договорами..., сколь священны узы, объединяющие граждан, когда бессмертные боги участвуют в делах людей как судьи или как свидетели»⁴.

Вакуум доверия и его последствия

5. Завершая анализ модели речевого поведения, выработанной в римской культуре I в. до н.э. – II в. н.э., еще раз обратимся к тем основным факторам, которые направляли социальную активность её представителей. Об одном из них мы уже говорили: это стремление к славе. Заметим, что к началу рассматриваемого периода представление о славе претерпело значительные изменения. Если раньше, в условиях традиционной полисной жизни, репутация и благая известность создавались одобрением общины и имели отчетливую этическую мотивировку, то теперь, в эпоху духовного кризиса, они, мельчая, вырождались в поверхностную, сиюминутную популярность. Для стяжания такой известности не требовалось гражданских подвигов и личного самопожертвования – она приобреталась прежде всего благодаря художественным талантам, выделявшим человека из общего ряда. Стрем-

¹ Пер. М. Гаспарова

² *Овидий* Скорбные элегии; Письма с Понта. С. 108.

³ *Цицерон М. Т.* О государстве. О законах. О старости. О дружбе. Об обязанностях. Речи. Письма. С. 380.

⁴ Там же.

ление к славе вкупе со вторым решающим фактором – погоней за материальными благами – выводили римлян «по ту сторону добра» и приплясывали их нравственную чуткость.

Личная безответственность, доходящая до полного аморализма, непосредственным образом влияла на нормы коммуникативного поведения того времени. Помимо вероломства в отношении клятв и обетов, она проявлялась в лести, лжи и злословии, расцветших ядовитыми цветами под воздействием названных стимулов. «Повсюду идёт великое состязание в негодаяйстве», – говорил о своём времени Сенека (*De ira* II, 9)¹. И действительно, знакомясь с памятниками рубежных столетий, мы убеждаемся в том, что «преуспевание» в этих пороках тогда казалось многим достоинством, а не виной человека. К примеру, желая сделать комплимент другу-адвокату, Овидий с гордостью о нём пишет:

Если кому-то дано всех других затмить красноречьем –
Дело любое не ты ль правым представить умел?²

(*Trist.* I, 9, 45-46)³.

Так обстояло дело с ложью. О степени приемлемости злоречия, «затопившего» все слои римского общества, можно судить по взаимным инвективам Саллюстия и Цицерона. Если два этих классика римской культуры не стеснялись во всеулышание обвинять друг друга в инцесте, педерастии, проституции и тому подобных вещах (*Invect. in Cic.*)⁴; (*Invect. in Sall.*)⁵, что нужно думать о Риме в целом? Злословие, несомненно, явилось оборотной стороной культа земной славы. При тех диспозициях, что господствовали в общественном сознании эпохи, оно служило одним из самых востребованных инструментов политической борьбы. Появились люди, сделавшие злоречие своей «профессией». Причем, это были представители разных социальных страт. Его культивировали ничтожные театральные мимы и рабы-мальчишки, специально обученные тому, чтобы своими колкостями и сальностями забавлять гостей за обедом (XII)⁶; (*Ad Lucil.* CXXII, 12)⁷; но также профессиональные доносчики (*delatores*) и обвинители (*accusatores*), нередко пользовавшиеся покровительством императоров. Одним из первых «мэтров» такого рода стал в конце I в. до н.э. Кассий Север, моло-

¹ Сенека Л. А. *Философские трактаты*. С. 127.

² Пер. Н. Вольпин

³ Овидий *Скорбные элегии; Письма с Понта*. С. 19.

⁴ Саллюстий Г. С. *Сочинения*. С. 121-123.

⁵ Там же.

⁶ Сенека Л. А. *Философские трактаты*. С. 77.

⁷ Сенека Л. А. *Нравственные письма к Луцилию*. С. 316.

дой человек незнатного происхождения. Он обвинял в суде зажиточных граждан (чаще всего по закону о прелюбодеяниях) и тем вынуждал их платить ему за отказ от иска или получал часть их имущества, полагавшуюся обвинителю в случае победы. Характеризуя тон и содержание его выступлений, Г. Ферреро замечает: «Рим... ещё не видел такого густого, желтого, кипевшего, серного потока вулканической грязи, какими были обвинения Кассия»¹; (см. также *De ira* I, 2)².

Надо заметить, что наиболее проницательные из латинян отдавали себе отчёт о глубинных причинах, вызвавших небывалое распространение речевых извращений. «Всю жизнь я старался выделиться из толпы, стать заметным благодаря какому-либо дарованию, и что же вышло из этого? – сокрушался на склоне лет Сенека. – Я только выставил себя мишенью для вражеских стрел и предоставил кусать себя чужой злобе» (*De vita beata* II, 30)³; (см. также: *Coniur. Catil.* III, 5)⁴. Став «матерью» злоречия, жажда славы породила и другие пороки коммуникации, в частности, ложь и лесть. По словам Саллюстия, «алчность уничтожила верность слову», а «честолюбие побудило многих быть лживыми, держать одно затаённым в сердце, другое – на языке готовым к услугам» (*Coniur. Catil.* VIII, 5)⁵. Но Рим не хотел замечать своей болезни и отказывался слушать тех, кто говорил ему о ней. Общество шло навстречу гибели, означавшей полный распад образовывавших его связей. И как больной организм, не имея сил для исцеления, привыкает и подстраивается под свой недуг, так изменялась его коммуникативная реальность, пораженная вакуумом доверия.

5.1. По мере того, как человеческую жизнь и поступки всё реже рассматривали с точки зрения традиционных этических ценностей, в Риме набирал силу новый модус употребления языка. Выводя речь по ту сторону доверия и сомнения, он нейтрализовал исконно значимые критерии её оценки: достоверность, уровень серьезности, или, иначе, степень готовности нести ответственность за свои речевые действия. Отслеживая тенденции в социальной жизни той эпохи, мы замечаем странное противоречие. С одной стороны, кризис доверия оборачивался тотальной эрозией социальных отношений: сплошь и рядом рушились семьи, в армии зрели мятежи, во дворцах – государственные перевороты, рабы восставали на хозяев, клиенты предавали патронов, на каждом шагу сновали доносчики. С другой стороны, это было время пораз-

¹ Ферреро Г. Величие и падение Рима. Кн. 2 (т. 3, 4). СПб., 1997б. С. 535.

² Сенека Л. А. Философские трактаты. С. 104.

³ Там же. С. 14.

⁴ Саллюстий Г. С. Сочинения. С. 81.

⁵ Там же. С. 9.

ительной коммуникативной активности: квириты проводили жизнь в визитах и светских беседах, вели обильнейшую переписку, до изнеможения упражнялись в красноречии и сочинительстве¹. Важнейшая причина этого несоответствия, на наш взгляд, скрывается в характере этого гипертрофированного общения. Вследствие известных процессов, происходивших в духовной жизни римского общества, коммуникация всё решительней эмансипировалась от прочных и глубоких межличностных связей. При складывавшемся модусе использования языка она более не нуждалась так остро в этих связях и создаваемом ими доверии. Нет нужды объяснять, что господствовавший дискурс того периода не мог быть иным, кроме фатического. Расцвет праздноречия и связанный с ним культ слова отчасти были вызваны инстинктивным стремлением общества задержать свой распад. Но, по сути, этот слабый паллиатив происходил из того же источника, что и разрушавшие социальное взаимодействие речевые пороки, и потому, в конечном счёте, сам оказывался вредоносным ядом. Он снимал с людей ответственность за речь и способствовал её разъединению с жизнью. Возросшее на почве безответственности и имморализма расхождение между словом и мыслью, речью и поступком было столь же приемлемо в Риме, как ложь и злоловие. Более того, два последних явления имели его своей предпосылкой. Стоит ли удивляться, что виднейшие поэты рубежных столетий сделали это расподобление своим кредо. Знаменитые строки Катуллы:

...Castum esse decet pium poetam

Ipsum, vericulos nihil necesse est (18(XVI), 5-6)² –

перепевались потомками не реже, чем горацевы стихи о добытой поэзией славе.³ Таким девизом можно было оправдать любую словесную гнусность, что делает ясной его востребованность в то время.

Господство в коммуникации фатического начала было во многом обусловлено внешними по отношению к культуре факторами. Относительная политическая стабильность и экономическое благополучие, наступившие в Империи при Августе, создали прекрасную возможность для развития частной жизни⁴. Досуг (*otium*) в значительной

¹ См.: Моммзен Т. История Рима. Т. 3. С. 358, 398–399.

² Чистым и праведным подобает быть самому поэту,
А стихам вовсе не обязательно (лат.).

³ Ср. у Овидия (*Trist.* II, 353-357) (*Овидий* Скорбные элегии; Письма с Понта. С. 29), у Марциала (*Epigr.* I, 4, 9) (*Марциал* М. В. Эпиграммы. С. 23).

⁴ См.: *Вержбицкий К. В.* Традиционные формы общения у римлян и оппозиция Юлиам-Клавдиям // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 2. 1999. Выпуск 2. С. 104–107.

мере стал всенародным достоянием. Он мыслился как одно из главных достижений «золотого века», наступление которого муссировалось государственной идеологией. Сложившиеся условия, определили сдвиг общественного сознания, в результате которого произошло сближение культа земной славы с культом обмирщенного слова. Риму нужны были теперь не опытные полководцы и мужественные солдаты, а скульпторы и поэты, доводящие наставшее благоденствие до эстетического апофеоза. Вечный город наводнили бесчисленные поэты и ораторы. Заниматься или, по крайней мере, интересоваться изящной словесностью сделалось чрезвычайно модным и престижным¹. В нескольких эпиграммах Марциал обрисовал тип молодого человека, в совершенстве отвечающего вкусам эпохи. Первый план его характеристики отдан искусному владению распространенными тогда жанрами праздноречия, а также увлечению – опять же в фатическом ключе, ради самого процесса – литературным творчеством:

И в декламациях мил, и дела ведёшь, Аттик, ты мило,

Мило историю ты, мило ты пишешь стихи;

Мило ты мим сочинишь, эпиграммы твои тоже милы,

И как грамматик ты мил, мил ты и как астроном² (II, 7; II, 63)³.

О том, насколько вкусы описываемой эпохи расходились с традиционными римскими ценностями, говорит заключительный «вердикт» сатирика, назвавшего этого милого во всех отношениях денди «пустым лоботрясом».

5.2. Фатизация захватывала и извращала все традиционные сферы и жанры коммуникации, сформированные прежним модусом употребления языка. Помня об этом процессе, так или иначе затрагивавшем всю речевую действительность, мы лучше пойдем психологическую основу холодного лицемерия, в котором справедливо обвиняют государственную религию того периода. Для причастной к ней римской знати, жившей в условиях преобладания фатики, было привычным и нормальным совершать сакральные ритуалы без всякого намерения преображать ими реальность. Хороший повод к закреплению такого отношения давала и исконная формалистическая скрупулезность официального культа. Из-

¹ См.: *Культура Древнего Рима*: в 2 т. Т. 1. С. 326–330; *Мамина О. Н.* Понятия «negotium» и «otium» в сочинениях Сидония Аполлинария // *Античная и средневековая идеология: Античная древность и средние века*. Свердловск, 1984. С. 66–79.

² Пер. Ф. Петровского

³ *Марциал М. В.* Эпиграммы. С. 56.

менялось понимание самой сущности священных перформативов. Оторванные от жизни, они превращались в не более чем замкнутый в себе факт речи, релевантной для которого становилась эстетическая оценка. «Величественна не всякая клятва, а лишь та, которая, соответствуя месту, времени и обстоятельствам, стремится к определённым (эстетическим – А. К.) целям», – читаем в анонимном трактате I в. н.э. (XVI, 3)¹.

Особенно показательными в плане подчинения речи фатическому началу были трансформации, происходившие в риторике. «Затопленная» праздноречевой стихией, она вырождалась и подменялась декламацией – практикой, основанной на принципиально ином способе обращения со словом. Из эффективнейшего оружия политической борьбы публичная речь обращалась в эстетически и только эстетически значимое произведение «чистого искусства», что приводило на практике к «ужасному пустословию» (Satyr. IV)². Одним из последствий этого процесса стало появление и стремительное признание так называемой адвокатской литературы. Образовывавшие её опусы представляли собой доработанные тексты судебных речей или нарочито созданные их стилизации³. Нивелируя содержательную ценность литературной продукции, процесс фатизации оставлял открытым её создателям путь поверхностного, формалистического новаторства. Сказать о чём-нибудь неслыханном в неожиданной, режущей слух манере давало едва ли не единственный шанс быть замеченным в грохочущем море тогдашней словесности. И потому, говоря словами одного из представителей той культуры, «погоня за новизной заставляла неистовствовать буквально всех современных писателей» (V, 1)⁴. Мы видим, что даже такой вдумчивый и утонченный человек, как Плиний Младший, движим этим же стремлением в ситуации, казалось бы, наименее подходящей для словесных ухищрений. В связи со смертью друга он обращается к утешающему его респонденту, прося не повторять положенных в таких слу-

¹ *О Возвышенном*. М., 1994. С. 37.

² *Петроний Арбитр* Сатирикон // Петроний Арбитр Сатирикон; Апулей *Метаморфозы*. С. 27.

³ Сравнивая риторические «подделки» с подлинными судебными речами, Вотиен Монтан, приятель Сенеки-старшего, писал: «Тот, кто prepares декламации..., хочет понравиться слушателю: он ищет одобрения себе, а не победы делу. И на форуме (т.е. в условиях реальной тяжбы – А. К.) декламаторы не могут отделаться от своего порока... В погоне за красивым [они] упускают необходимое» (IX, граef. 1-3) (цит. по: *Сергеенко М. Е. Жизнь Древнего Рима*. С. 179).

⁴ *О Возвышенном*. С. 11.

чаях фраз, но подыскать «что-нибудь новое, что-нибудь сильное», о чем он никогда не читал и не слышал (I, 12, 13)¹.

Видя за внешним блеском бесчисленных произведений и салонных речей их внутреннюю нищету, самые пронизательные из современников не могли не задумываться о причинах постигнутого Рим упадка. В целом их суждения созвучны друг с другом. «Искусства погубила праздность», – утверждал Плиний Старший (Hist. nat. XXXV, II, 5–6)². Осуетившись из-за «обмельчания» жизни, квириты оказались поглощенными «обыденными и низменными занятиями», которые затмили для них «то, что открывает доступ к бессмертию» (XLIV, 8)³. В этом же, по мнению римских мыслителей, кроется источник деградации риторики, составлявшей главное достояние их культуры. Тацит посвятил этой проблеме отдельное сочинение. Он полагал, что красноречие выродилось в бессильную декламацию, во-первых, вследствие изменения политического строя: сосредоточенная в руках одного лица, власть не зависела более от силы убеждения словом. Во-вторых, в утрате старого мастерства была повинна «нерадивость молодежи, беспечность родителей и невежество обучающихся», сведших ораторское искусство к «крайне скудному кругу мыслей и нескольким избитым суждениям» (Dial. de orat.)⁴; (см. также: Satyr. I–IV)⁵.

Развившись на основе исключительной значимости для жизни устного слова, его культ привел речь в состояние крайнего опустошения. В условиях засилья праздноречевой фатики слово очень скоро превратилось в товар. Обездушенное и овеществленное, оно стало подлежать продаже. Мы имеем в виду не столько такие неизбежные вещи, как развитие издательского дела и книготорговли, но, главным образом, сопряженные с коммуникативной безответственностью и беспринципностью духовные формы этого бизнеса. Их формирование происходило под влиянием тех же основных факторов, что определяли общественное сознание и поведение людей той эпохи, а именно: жажды славы и стремления к обогащению. Пожалуй, самой «осязаемой» формой такого рода были сделки с авторскими правами, когда желающий обогатиться литератор продавал свой труд желающему прославиться обывателю.

¹ Плиний Младший Письма Плиния Младшего. С. 14.

² Плиний Старший Естественное. Об искусстве. С. 79.

³ О Возвышенном. С. 81.

⁴ Тацит Сочинения в двух томах. Том I. Анналы. Малые произведения. С. 395.

⁵ Петроний Арбитр Сатирикон // Петроний Арбитр Сатирикон; Апулей Метаморфозы. С. 25–27.

Купи: продам и сделку сохраню в тайне.

Тот, кто чужое хочет читать для славы,

Не книгу, а молчание покупать должен¹, –

предлагает с поучением Марциал неизвестному адресату (Epiгr. I, 66, 12-14; II, 20)². Однако в эпоху раннего принципата, как правило, старались покупать не произведения, а самих литераторов, которые, следуя установкам времени, не стеснялись своей продажности и низкопоклонства. Мы видим, как тот же автор, до беспощадности язвительный в обращении с другими, лебезит перед императором:

Наспех стихи я писал. Извини, не достоин презренья

Тот, кто торопится быть, Цезарь, угоден тебе (Epiгr. I, 3, 31)³.

А полстолетия раньше опальный Овидий предлагал властителю сделку, издавек расточая ему тошнотворно-приторную лесть:

Буду я петь лишь о том, что одобрит Цезарь, – но ссылку

Пусть облегчит мне⁴... (Trist. V, I, 45)⁵.

Оставшиеся глухим к мольбам и предложениям изгнанного поэта, Август и его окружение, тем не менее, по достоинству оценили пропагандистские возможности литературы, а также других искусств, сделав их рупором новой имперской идеологии⁶.

5.3. Губительные последствия мировоззренческих трансформаций, повлекших за собой изменения коммуникативной реальности, о которых мы говорили на протяжении этой главы, не заставили долго ждать себя. Рим – классический Рим Цицерона и Вергилия – умер духовной смертью гораздо раньше, чем окончилось его политическое существование. После I века н.э. латинская культура не дала истории ни одного великого представителя. Творцы, прославившие Империю в последующие столетия, были инородцами. Пришедшие с её периферии и окраин, они подчинили Рим чуждым ему традициям. И чем глубже разрушалась исконная картина мира квиристов, тем охотней очаровывались они дыханием Востока и устремлялись в область иррациональной мистики. Недолгий век римского «просвещения» закончился: разуверившиеся в *ratio*, римляне бежали теперь в неведомый

¹ Пер. Ф. Петровского

² *Марциал М. В.* Эпиграммы. С. 38, 59.

³ Там же. С. 20.

⁴ Пер. С. Ошерова

⁵ *Овидий* Скорбные элегии; Письма с Понта. С. 69.

⁶ См.: *Утченко С. И.* Древний Рим: события, люди, идеи. М., 1969. С. 210; *Шервинский С.* Вергилий и его произведения // Вергилий П. М. Буколики; Георгики; Энеида. М., 1971. С. 15.

мир, ища там, по вычурному выражению Апулея, «неизреченной сущности высочайшей веры, сокрытой в глубоком молчании» (Metam. XI, 11)¹.

И в самой римской культуре на закате классического периода назревали сходные анти-логосные настроения. Исследуя корни духовной болезни общества, лучшие умы Рима выделяли в числе главных её причин коммуникативную безответственность современников, вызвавшую непомерный рост празднословия и внутреннюю «расколотость» личности. Что было делать, когда процессы социального разложения приняли необратимый характер? В отличие от реформаторов-утопистов Нового времени, римские мыслители не пытались исправлять общество до и помимо отдельного человека. Они обращались к согражданам, призывая каждого начать исцеление с самого себя. Центральное место среди предлагаемых ими способов терапии занимало обретение внутренней цельности. Эта задача требовала от человека выработку серьезного отношения к речи. «Пусть будет нашей высшей целью одно, – учил римлян Сенека, – говорить, как чувствуем, и жить, как говорим» (Ad Lucil. LXXV, 4; XX, 2)². «Иди кратчайшим путем, – дополнял его позднее Марк Аврелий. – Он в том, чтобы блюсти правду во всех речах и поступках» (V, 51)³. Для того чтобы научиться ответственному обращению со словом, было необходимо сосредоточенное внимание к себе, открывавшее возможность контролировать свои мысли, высказывания и дела. «Уходи в себя насколько можешь», – советовал первый из римских стоиков, указывая читателям на ещё один существенный аспект духовной терапии – речевое воздержание (Ad Lucil. XII, 8)⁴. «Самым полезным будет не суетиться и поменьше разговаривать с другими, побольше с собою» (Ad Lucil. C, 4)⁵.

Установка на молчание получила дальнейшее обоснование в рассуждениях младших современников Сенеки: греческого платоника Плутарха и, в особенности, стоика Эпиктета. Они сделали ещё один шаг в сторону новой модели речевого поведения, заложив основу апологии безмолвия, которую спустя несколько столетий начнёт создавать Средневековье. «Говорить мы учимся у людей, молчать – у богов, ибо в обрядах и таинствах привыкаем мы к молчанию», – писал Плутарх, подчер-

¹ *Петроний Арбитр* Сатирикон. С. 336.

² *Сенека Л. А.* Нравственные письма к Луцилию. С. 143, 37.

³ *Марк Аврелий* Наедине с собой. С. 788; см. также: *Эпиктет* В чём наше благо? // Древнеримская философия. От Эпиктета до Марка Аврелия: Сочинения. С. 851.

⁴ *Сенека Л. А.* Нравственные письма к Луцилию. С. 13.

⁵ Там же. С. 252.

кивая «величавую и священную» сторону безмолвия¹. Но и с точки зрения практических выгод речь не лучше своего отсутствия, ибо «ни одно произнесённое слово не принесло столько пользы, сколько множество несказанных»². И, кроме того, «молчать безопасней, чем говорить»³. Заостряя мысль о конечной напрасности речи, Эпиктет ставит крест на античном красноречии. Он отрицает конечную цель и ключевой принцип риторики: никто не может никого по-настоящему убедить словом – человеку дана единственная «власть убеждать только самого себя (выдел. мною – А.К.)» (2, IV)⁴. Речь оказывается бесполезной и для целей познания, потому что все выражаемые людьми суждения относительны (3, III)⁵. Что говорить о мире, если даже мы не знаем самих себя и наши высказывания о собственном состоянии и намерениях никогда не бывают вполне истинными (3, II)⁶? Правду о нас может единственно поведать сама наша жизнь. Заметим в этой связи, что сходную гносеологическую позицию последовательно отстаивали сторонники другой философской школы того времени – скептики, чьи идеи, без сомнения, повлияли на взгляды Эпиктета. Центральное понятие их доктрины – эпохе (*εποχή*) – означало воздержание от суждения. Скептики считали, что, не будучи остановленной, мыслительная способность вела к догматизму – неизбежному следствию ограниченности человеческого рассудка⁷.

Мы видим, что и сами «лекарства», предлагаемые мыслителями для исцеления духовной болезни общества, запечатлели в себе пессимизм и обреченность эпохи. Очевидно, они должны были казаться чрезвычайно горькими римскому вкусу. Молчание – мы убедились в этом на примере всех рассмотренных выше культур – в архаичном сознании ассоциировалось с небытием и умиранием. Превознося его ценность над значимостью слова, эти философы тем самым объявляли о начавшейся агонии римской культуры. Они, а не варвары, поздней разрушившие стены Вечного Города, стояли у начала так называемых «тёмных веков», ознаменовавших собой смерть Античности.

¹ *Плутарх* О болтливости // Плутарх Сочинения. М., 1983. С. 465, 472.

² Там же. С. 465.

³ *Эпиктет* Афоризмы // Древнеримская философия. От Эпиктета до Марка Аврелия: Сочинения. С. 687.

⁴ *Эпиктет* В чём наше благо? С. 643.

⁵ Там же. 652.

⁶ Там же. 651.

⁷ См.: *Лега В. П.* Секст Эмпирик: скептицизм как образ жизни // *Mathesis. Из истории античной науки и философии.* М., 1991; *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Ранний эллинизм. С. 455.

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ: ВОПРОС О ПРОГРЕССЕ

Мы рассмотрели образы языка, присущие трём культурам, которые принято определять как древние, хотя последняя из них – римская культура на рубеже двух эр – была во многом более близкой по отношению к Ренессансу и Новому времени, чем любой из так называемых «тёмных» веков, наступивших с концом Античности. Поскольку порядок, в котором строился наш анализ, в целом соответствует исторической хронологии, перед нами встают вопросы, наиболее уместные при подведении итогов: Можно ли выделить основные тенденции, направлявшие динамику способов переживания, употребления и осмысления языка, – некие глобальные закономерности, которые бы связывали рассмотренные культуры, подобно звеньям одной цепи? Если да, то в чём состояла суть этих тенденций?

Подозреваем, что поверхностному наблюдателю не составило бы труда усмотреть здесь такую динамику, которую можно удобно вписать в известную прогрессистскую схему. В согласии с этой схемой, духовное развитие человечества сводится к поступательной смене главенствующих мировоззренческих форм: от магии – к религии и далее – к научной (то есть, с позиции позитивистского прогрессизма, единственно «подлинной», «правильной») рациональности. И надо признать, что представленный анализ даёт определённые основания, оправдывающие это воззрение. Предприняв попытку самой общей типологии, мы обнаруживаем, что древнеегипетская культура по преимуществу являлась магико-религиозной, древнееврейская – религиозно-магической, а в римской культуре I в. до н.э. – II в. н.э. было значительным влияние секуляризованного рационализма. Этим объясняется типичное для каждой из них отношение к магии и связанное с ним восприятие сущности языка. Египтяне культивировали магию и разрабатывали её метафизический фундамент, краеугольным камнем которого служила убеждённость в бытийном могуществе слова. Израильтяне держали магию под тяжёлым идеологическим спудом, признавая её относительную действенность, а значит, и условную истинность её умопостигаемого фундамента, что отчасти проявлялось в их собственных религиозных ритуалах. В свою очередь, многие римские интеллектуалы рубежа эр были склонны отрицать магию в принципе, видя в ней не более чем социально зловредное заблуждение.

Они считали, что в силу конвенциональности своей природы никакое человеческое слово неспособно к прямому воздействию на бытие.

Таким образом, суть исследуемой динамики было бы можно охарактеризовать посредством веберовского выражения – как «расколдовывание мира», означающее отказ от магии как от средства разрешения важнейших экзистенциальных проблем¹. «Было бы можно» – при условии, если мы признаём, что описанная динамика имела место на самом деле и её содержание отвечает представленной выше схеме. Допустим, что это условие выполнено. В таком случае самое время поразмышлять о движущих силах рассматриваемого процесса. Нам кажется несомненным, что, вопреки мнению Фрэзера, ключевая причина дискредитации магии была сопряжена отнюдь не с разочарованием в её жизненно-практической эффективности. Ведь, как следует из наблюдений самого классика, во все времена её главные агенты обычно являлись хитроумными шарлатанами, не верившими в действенность своих операций, которыми они «кормились», обманывая соплеменников². А легковёрное большинство так никогда и не разочаровывалось в магии до конца, о чём свидетельствуют вспышки увлечения ею в позднейших культурах, наблюдаемые вплоть до сегодняшнего дня³. В первую очередь, «расколдовывание мира» должно было быть обусловлено некими глобальными ментальными изменениями, причины которых, вероятно, были столь же многообразны, сколь и загадочны. Пребывая в недоумении по поводу них, мы можем кое-что прояснить в отношении сущности этого процесса.

В определённом и чрезвычайно значимом плане обсуждаемое «расколдовывание» должно было состоять в высвобождении мира из-под власти слова. Оно предполагало переустановку отношений между внешней реальностью, языком и сознанием человека. Изначальная нераздельность сознания и мира, которые были воедино связаны языком, должна была распасться так, чтобы человек мог заметить дистанцию между ними. Это позволило ему использовать её как пространство для интеллектуального «манёвра», сделавшего возможной указанную переустановку. Но для этого ему требовалось осмыслить сначала пределы собственного языка, чтобы, «остранив» по отношению к нему своё сознание, человек смог осознать возможность иных путей концептуального

¹ См.: Вебер М. Избранное: Протестантская этика и дух капитализма. М., 2006. С. 90.

² См.: Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. С. 50–51.

³ См.: Thomas K. Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth-Century England. London, 2010. P. 800; Гречишников С. Е. Магия как социокультурный феномен. Калуга, 1999. С. 106–109.

овладения реальностью. Ибо магическая околдованность мира происходила (и, смеем утверждать, происходит) из «зачарованности» сознания языком. Перенос на действительность его свойства, человек – пусть это будет, если угодно (но не обязательно!) архаический человек – принимал творимую его языком картину мира в качестве абсолютной. Так как имя выступало для него в роли неотъемлемой части именуемой вещи в её сущности, то эпистемологическая ценность имени была гораздо выше, нежели познание её физических свойств. И поскольку владение именем открывало непосредственный доступ к природе вещи, то магия «по праву» считалась самым эффективным инструментом воздействия на бытие.

Очевидно, что «расколдовывание мира» было немислимо без критики языка в аспекте его эпистемологических потенций. Направленная на релятивизацию языка, эта критика должна была превратить его из «абсолютной формы мышления» в «рабочую гипотезу», позволявшую получать лишь относительное знание¹. Осознание границ своего языка было возможным только в условиях разноречия, и потому этот процесс должен был затрагивать прежде всего мультикультурные и социально раздробленные сообщества. Можно предположить, что в них быстрее развивались новые метафизические воззрения, имевшие своим следствием дискредитацию магии. В соответствии с этими воззрениями, слово «не достигает» сущности именуемой вещи, принадлежа всецело социокультурной сфере человеческих установлений. Отсюда явствует, что никакие вербальные манипуляции не могут вызывать непосредственных – то есть минующих человеческое сознание – изменений в реальности. Магия – лишь иллюзия, невольные жертвы которой принимают состояния своего ума за состояния вещей во внешней действительности.

Если «расколдовывание мира» в самом деле имело место, то это был удивительно непрямой процесс. Легко убедиться, что он не нашёл завершения и в элитарной культуре Рима на рубеже двух эр. Мы видели, как её творцы, объективировав язык по отношению к человеку, превратили его в материал, подлежащий *par excellence* эстетической обработке, а также в предмет научно-философского осмысления. Отделённый от бытия и «овнешненный» относительно сознания, язык был лишён на время прежде приписывавшейся ему магической мощи. Вместе с тем мы убедились, что даже самые образованные и позитивистски настроенные из римлян не были номиналистами. В частности, стоики, представлявшие самое влиятельное интеллектуальное те-

¹ *Бахтин М. М.* Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. М., 1975. С. 178–182.

чение в ту эпоху, отстаивали тезис об исконной сопричастности мира и языка. Он служил им метафизической базой, на которой они строили свой основной гносеологический метод – этимологию. Сходные воззрения не были чужды и противостоящим стоикам александрийским интеллектуалам, что отразилось в созданном ими учении о «претерпевании». Дело в том, что, несмотря на разногласия в отдельных вопросах, и те и другие являлись носителями одной ментальности, центральным компонентом которой было идущее из древности представление о вселенской симпатии – тотальной связанности и соизмеримости в бытии всех его частей, будь то боги, вещи, стихии, слова или идеи в уме человека. Мы знаем, что это же воззрение лежало в основе магических практик Древнего Египта и прочих архаических обществ. Но теперь, в понимании римских интеллектуалов I в. до н.э. – II в. н.э., оно «утончилось» в той мере, которая более не позволяла утверждать на нём процедуры вульгарной магии, но сохраняла возможность прибегать к нему для объяснения мироздания.

Однако представленная ситуация не длилась долго. Оставляя в стороне положение дел за пределами элитарного круга, где магизм даже не собирался сдавать своих мировоззренческих позиций, мы должны были признать, что период светского «просвещения» в Риме был почти мимолётным. Он был проглочен волной «тоски по Востоку», что начала затапливать столицу в ту эпоху. Едва закончился век рационалистско-скептика Цицерона, как виднейшие из интеллектуалов Империи стали превращаться в ревностных поклонников египетских божеств и адептов их мистерий. Пройдёт ещё немного времени, и другая их часть духовно приобщится к Израилю, войдя в вышедшую из него христианскую Церковь, которая преобразует восточный магизм своим небывало возвышенным и гуманным идеалом.

И вот мы оказываемся перед вопросом, до сих пор побуждавшим нас уклоняться от реальной модальности в изложении своих мыслей. Это вопрос о правомерности изложенной выше прогрессивистской схемы, которая изображает духовное развитие человечества в виде поступательной смены господствующих форм мировоззрения: магической, религиозной и, наконец, научной. Не является ли эта схема *sui generis* прокрустовым ложем, куда мы искусственно «укладываем» ускользающую от однозначных выводов реальность? Мы утверждаем, что она действительно такова. И самое неудовлетворительное, что обнаруживается в данной схеме, – это сама идея прогресса. Ведь очевидно, что говорить о прогрессивном движении можно только тогда, когда есть знание о финальной его точке как эталоне, по степени близости к которому мы мог-

ли бы оценивать ситуацию на той или иной его стадии. Но возможен ли такой эталон в отношении образа языка, созданного некой культурой?

Первое, что приходит на ум, вышколенный научной рациональностью, – это стремление апеллировать к истине. Оно внушает, что совершенный образ должен быть адекватным языку как он есть по самой своей природе. Но как есть язык? Единственно так, как он есть в каждой конкретной культуре. Позитивисты, вроде Фрэзера, верившие в правильность обсуждаемой схемы, полагали иначе. С их точки зрения, эксклюзивное право на обладание истинным образом языка принадлежало культуре, сформированной научным разумом, или, что то же самое, им самим, как её наиболее характерным носителям. Век назад это метко подметил Бердяев, усмотревший смысл позитивистской гносеологии в подмене бытия познанием¹. И сейчас, когда новая волна «тоски по Египту» уносит всё далее эту культуру с присущим ей образом языка, подмывая основы абсолютной нормативности научного разума, как никогда прежде становится ясным указанное заблуждение прогрессизма. Можно ли утверждать теперь, изнутри текущей духовной ситуации, что образ «расколдованного» мира и языка ближе к истине, чем все их предыдущие образы? Не является ли состояние, запечатлённое в нём, просто иной формой «заколдованности», которая сменяется у нас на глазах образом нового состояния, ещё неведомого до конца, но в чём-то, возможно, близкого к архаическому? Если это действительно так, то позитивистов прошлого и позапрошлого столетий можно уподобить гоголевскому герою, который мнил, что проснулся, тогда как на самом деле видел «закрученный» сон, похожий на чемодан с двойным дном.

Отказавшись от идеи эталона, примененного к образу переживания, употребления и осмысления языка в культуре, мы приходим к прагматическому пониманию знания как системе вер и убеждений, позволяющих нам действовать в данное время². И с этой позиции представление о прогрессе вновь обнаруживает свою нерелевантность. Совершенно очевидна невозможность утверждать, что, скажем, образ языка в древнеримской культуре был более эффективен, практически надёжен, чем в культуре Древнего Египта или Израиля. Метафизика языка, создаваемая культурами, является частью свойственных им глобальных онтологий, в которых осуществляются разные, не сопоставимые друг с другом перспективы осмысления реальности. Одна ментальность и происходящая из неё картина мира «соприкасаются» с действительностью не так, как

¹ Бердяев Н. Смысл творчества. М., 2006. С. 153.

² Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997. С. 8.

другие. Они фиксируют определённые её грани, остающиеся незамеченными в других культурах, и вместе с тем являются «слепыми» в отношении прочих аспектов реальности. К примеру, мы видели, какую важную роль играло слово в заупокойном культе Древнего Египта. Используемая в нём магия должна была обеспечить потустороннее благополучие человека. И если египтяне наделяли эту заботу первостепенной значимостью, то современная, всё ещё материалистически ориентированная, наука не находит в этом ничего интересного для себя, о чём свидетельствует практически полная неизученность околосмертных состояний¹.

Другой иллюстрацией развиваемых нами утверждений могут послужить широко известные исследования свойств воды, проводимые Масаро Эмото и некоторыми другими современными учёными. Что более всего поражает при ознакомлении с экспериментами Эмото – это контраст между их методологической и технической простотой и ошеломительной новизной полученных выводов. Впрочем, суть описываемого открытия (если это действительно открытие, а не талантливая фальсификация) блестяще подтверждает избитую истину, гласящую о том, что всё новое есть не более чем хорошо забытое старое. Итоги работы японского исследователя свидетельствуют о том, что древние с их верой в магическую мощь языка, способную преображать природные субстанции, вроде воды, воздуха и т.д. – вовсе не ошибались. Вот что пишет об этом сам Эмото, вспоминая проведение одного из своих опытов: «Далее мы задались вопросом, что произойдет, если мы напишем слова вроде «спасибо» или «дурак» на кусочках бумаги и обернем эту бумагу вокруг бутылок с водой так, чтобы слова были обращены к ней. Казалось невероятным, чтобы вода могла «прочитать» написанное, понять его значение и в соответствии с этим изменить свою структуру. (...) Результаты экспериментов не разочаровали нас. Вода, которой показывали слово «спасибо», образовала красивые шестиугольные кристаллы, в то время как вода, которая подвергалась воздействию слов «ты дурак», создала кристаллы, подобные кристаллам воды, «слушавшей» тяжелый рок, – уродливые обломки. (...) Урок, который мы можем извлечь из этого эксперимента, заключается в том, что слова обладают силой. Вибрации хороших слов оказывают положительное воздействие на наш мир, в то время как вибрации, исходящие от негативных, жёстких слов, обладают способностью разрушать его»². Наверное, у каждого из читающих эти строки возникает есте-

¹ См.: *Кублер-Росс Э.* Предисловие // Моуди Р. Жизнь после жизни. М., 1999. С 5–6.

² *Эмото М.* Послания воды: Тайные коды кристаллов льда. М., 2005. С. 24–38.

ственный вопрос: Почему столь примитивный по своей технике опыт не был проведён ранее, как только в распоряжении учёных появились достаточной мощности микроскопы? Допустив, что перед нами не граничащая с оккультизмом мистификация и что «тайные коды льда» Эмото более состоятельны, чем коды Да Винчи-Брауна, это можно объяснить лишь тем, что «нормальная» наука не была готова к подобным исследованиям, так как их философские основания радикально противоречат её фундаментальным принципам. «Разумный же человек (тем паче научный работник – А. К.) не испытывает определённого рода сомнений»¹. Учитывая мифогенный, доопытный характер метафизических первопринципов науки², представленную мысль можно сформулировать по-другому: эксперименты японского исследователя подразумевают иную систему исходных убеждений (то есть иную мифологию), по сравнению с той, на которой строится классическая наука. Оставляя открытым вопрос о достоверности идей, пропагандируемых Эмото, мы хотели бы подчеркнуть, что стоящая за ними мифология – она «рисует» магико-анимистический, а не механико-материалистический образ мира – оказалась весьма востребованной в наше время – время нового наплыва «тоски по Египту».

Итак, возвращаясь к образам языка и включающим их онтологиям, мы должны признать, что они не могут сравниваться между собою в оценочных понятиях прогресса или регресса. Но что если попытаться взглянуть на дело с этической стороны, вооружившись мерилем общечеловеческих ценностей, при условии веры в существование таковых? Тогда основной вопрос может быть сформулирован в следующем виде: В каноне коммуникативного поведения какой культуры эти и производные от них ценности реализовались с максимальной полнотой? Можно постулировать а priori, что самой благородной и человечной является такая модель речевой этики, суть которой сводится к утверждению, что человек есть цель, а не средство достижения чужих целей другими. Приняв данный тезис, мы должны признать, что сравнение, проведённое с этой позиции, будет не в пользу Рима на рубеже двух эр, равно как и не в пользу нашей современной культуры, со свойственным им гигантским масштабом злословия и лжи. Ведь ложь, как правило, и означает использование ближнего в качестве средства, открывающего доступ к своекорыстным интересам. Если признать, что архаическое сознание пребывало под властью мифов, поэтически творимых самим

¹ Витгенштейн Л. Философские работы. Часть I. С. 349.

² См.: Денперт В. Мифические формы мышления в науке на примере понятий пространства, времени и закона природы // Наука в культуре. М., 1998. С. 275–277.

языком, которым оно было сковано, нужно признать и то, что данная власть не могла умышленно использоваться кем-то в ущерб другим. Перед нею все были равны. Где же и когда это равенство пропадало, там нужно констатировать распад самой архаической ментальности.

Вспомним в этой связи о чрезвычайно суровых нормах речевого поведения в древних культурах Ближнего Востока. Мы показали, что эта суровость была вызвана не желанием неких привилегированных групп обеспечить себе комфорт, но проистекала из общепринятого представления о тех колоссальных потенциях, которые признавались за словом в плане воздействия на бытие. Напротив, коммуникативные непотребства Рима «на изломе истории» были прямо связаны с культурной девальвацией речи, превращавшейся в почти пустое колебание воздуха – *flatus vocis*, как говорили сами квириды. Пример свойственной им коммуникативной этики, главным принципом которой едва ли не была беспринципная вседозволенность, подводит нас к мысли о характере распада архаической ментальности и образа языка. Осознав дистанцию между своим сознанием, языком и ставшим по отношению к ним внешним миром, человек должен был скоро постичь и возможность её произвольной «эксплуатации». Так что безличное могущество языка и рождаемых из него мифов была потеснена – но не вытеснена до конца – персонифицированной властью мифотворцев. Вместо – или, точнее, вместе с архаическим равенством всех перед этим безличным и потому этически нейтральным могуществом, появилось неравенство «пользующихся» и «используемых» посредством утаиваемого обмана. Сознание «используемых» становилось объектом манипуляции тех, кто овладел соответствующими способами данной эксплуатации. Будь то оплачиваемые «рупоры» золотого века, пропагандируемого Августом и его администрацией, идеологи Третьего Рейха или творцы рекламного рая в обществе потребления, они создают для масс рукотворные мифы, наполняя «целлофан» языка дурманящим газом корыстных смыслов.

Содержание

Предисловие	4
I. Египет: образ языка сквозь «магический кристалл»	11
Контур картины мира	11
Древнеегипетская «онтология» языка	22
Имя в мифах и магиико-религиозных практиках	36
Структура заклинания	47
«Сильнее, чем оружие»	55
II. Израиль: образ языка в свете Откровения	68
Мировоззренческие следствия монотеизма	68
Традиции и новации в восприятии языка	73
«Да святится имя Твое»	78
Система речевых священнодействий	86
«От пустословия только ущерб»	104
III. Рим: образ языка на изломе истории (I в. до н.э. – II в. н.э.)	112
Эскиз сакральной семиотики	112
Культура речи и культ слова	127
Имя в контексте светской идеологии и магических практик	142
Священные перформативы Рима	156
Вакуум доверия и его последствия	181
Вместо заключения: Вопрос о прогрессе	191

А. В. Карабыков

**МЕТАФИЗИКА ЯЗЫКА В КУЛЬТУРАХ ДРЕВНОСТИ.
ЕГИПЕТ. ИЗРАИЛЬ. РИМ**

Монография

Текст печатается в авторской редакции
Технический редактор: А. А. Новикова

Подписано в печать 05.04.2011. Формат 60x80^{1/16}. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 12,5. Уч.-изд. л. 10,69. Тираж 700 экз. Заказ № 1117.

Типография «Имтел»
г. Омск, ул. Лермонтова, 62