

## Аверинцев С. Авторство и авторитет

*Источник: Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания. М., 1994, с. 105-125*

Оба слова, вынесенные нами в заглавие, имеют схожий облик, и сходство их отнюдь не случайно. У них одно и то же — латинское — происхождение, единая этимологическая характеристика; и если их словарные значения к нашему времени разошлись довольно далеко, то у истоков значения эти неразличимы.

Auctor ("автор") — *nomen agentis*, т.е. обозначение субъекта действия; *auctoritas* ("авторитет") — обозначение некоего свойства этого субъекта. Само действие обозначается глаголом *aueo*, одним из, говоря по-гетевски, "Urworte" ("первоглаголов") латинского языка, необычайную густоту смысла которых возможно лишь с неполнотой передать в словарной статье. *Aueo* — действие, присущее в первую очередь богам как источникам космической инициативы: "приумножаю", "содействую", но также и просто "учиняю" — привожу нечто в бытие или же увеличиваю весомость, объем или потенцию уже существующего. "Augustus", "август", самодержец в императорском Риме, — это человек, испытавший на себе подобное действие богов и ставший в результате более чем человеком и более чем гражданином. Но человек и гражданин, при условии своей полноправности, также может быть субъектом этого действия. Ему дано "умножить" силу некоего сообщения, поручившись за него своим именем. Он способен нечто "учинить" и "учредить": например, воздвигнуть святилище, основать город, предложить закон, который в случае принятия его гражданской общиной будет носить имя предложившего. Во всех перечисленных случаях гражданин выступает как *auctor*; им практикуема и пускаема в ход *auctoritas*.

Легко усмотреть два аспекта изначального объема обсуждаемых понятий: во-первых, религиозно-магический, во-вторых, юридический. Для нас это — различные аспекты; для древнего мировоззрения различие едва ли имеет силу. Как бы то ни было, однако, важно, что оба эти аспекта создают весьма специфические условия для выявления идеи личного начала. Не то чтобы эти условия были уж вовсе неблагоприятными. Религиозно-магическое сознание знает понятие личной "харизмы", например, пророческой; что до сознания правового, то оно исторически сыграло совсем особую роль в первоначальном становлении категории "лица", "персоны". Высказывалось достаточно обоснованное мнение, например, что особое место, занимаемое при разра-

ботке уже христианского учения о субстанциальности человеческой личной воли Богочеловека мыслителем VI-VII вв. Максимом Исповедником не в последнюю очередь объясняется юридическим образованием последнего, его связью с традицией все того же римского права (точка зрения А. Демпфа [Демпф]). Однако и религиозно-магический, и юридический концепты лица все еще очень далеки от мысли об "индивидуальном" в смысле "неповторимого", "неотчуждаемого" и, главное, несообщимого. неповторимое просто не тематизировано архаической мыслью, не представляет для нее интереса. Что до несообщимости, таковая подлежит прямому и сознательному отрицанию. В самом деле: *auctor* — тот, кто полномочен и правомочен; *auctoritas* — сама его правомочность, сумма его полномочий; но полномочия суть то, что возможно делегировать, и как религиозная традиция, так и правовая традиция отрабатывают весьма многообразные механизмы такого делегирования. "И снял фараон перстень свой с руки своей, и надел его на руку Иосифа", — читаем мы в Библии [Быт. 41, 42]; так передается в вещественном знаке

"авторитет" монарха. И еще: "Илия, проходя мимо него [Елисея], бросил на него милоть свою" [III Царств 19, 19]; так передается в вещественном знаке "авторитет" пророка.

И культовая, и юридическая обрядность, в совокупности оформляющие и "формализующие" жизнь традиционной общины, не могут обойтись без принятых общиной и постольку легитимных фикций, заменяющих реальное присутствие и реальное действие полномочного лица. Примеры столь многочисленны, столь многообразны и столь известны, что без них благоразумнее обойтись. Для такой фикции знак — эквивалент реальности; прежде всякого иного знака имя, этот особо привилегированный знак, — эквивалент именуемого лица. Как для культа, и религиозного, и магического, так и для права имя — категория из категорий. Но если имя — эквивалент лица, что остается от лица? Не "личность" в смысле "индивидуальности", но лишь некое присущее лицу и делегируемое им через имя достоинство, т.е. та же *auctoritas*. Для такого сознания имя "автора" есть знак "авторитета"; поскольку же "авторитетом" в конечном счете распоряжается культовая и гражданская община, она правомочна распоряжаться этим именем.

В архаической практике есть случаи, перед лицом которых неудобно говорить о "подлогах" и тем паче о "мистификациях". Возьмем два библейских сборника: Псалтирь и Притчи Соломоновы. Нас сейчас совершенно не интересует, как смотрят на проблему происхождения различных частей этих сборников современные исследователи; важно другое — в качестве чего передает их сама традиция? Для традиции Псалтирь в целом — "Давидова"; сборник поставлен под знак имени  
106

знаменитого царя Израильско-Иудейского государства в X в. до н.э. Однако в тексте самого сборника меньше половины от общего числа — семьдесят три псалма из ста пятидесяти — связаны с именем Давида (причем нельзя сказать, чтобы характер этой связи был вполне ясен). А как же остальные? И тут мы замечаем, что в традиционных "надписаниях" псалмов имеются другие атрибуты. Двенадцать псалмов приписаны современнику Давида левиту Асафу (ср. 1 Парал. 15 и 25); одиннадцать — династии "сынов Кореєвых" (о прародителе династии см. Числа 16). По одному псалму приписано Моисею [89/90], "Этану Туземцу" (в синодальном переводе "Ефаму Езрахиту"), т.е., по-видимому, этническому хананеянину [88/89], и царю Соломону [126/127], а также Аггею и Захарии [145/146]. Ряд псалмов оставлен вовсе без атрибуции. Согласно вышесказанному, мы оставляем в сторону вопрос об информативности "надписаний"; важно, что они входят в традиционный текст Писания. Есть гипотеза, согласно которой "надписания" указывают не на авторство псалмов, а на корпорацию певцов, имеющую право и обязанность данный псалом исполнять; но даже если это так, невозможность лексического обособления вопроса об авторстве от вопроса об исполнении сама по себе достаточно красноречива. Книга Притчей Соломоновых также состоит из различных сборников, которым в самом традиционном тексте приданы разные имена. Два раздела, идущие один за другим, озаглавлены "притчи Соломоновы" [1-9 и 10-22, 16]; следующие два — "слова мудрых" [22, 17-24, 22] и "сказано также мудрыми" [24, 23-34]; затем снова — "и это притчи Соломона" [25-29]. Но затем следуют сборники, приписанные Агуру, сыну Иакееву [30] и Лемуилу [31, 1-9]; завершающее книгу похвальное слово добродетельной женщине [31, 10-31] дано анонимно. В обоих случаях атрибуция "главному" автору — соответственно царю Давиду и царю Соломону — относится одновременно ко всей книге и к некоторой ее части. По отношению к авторству, как его понимаем мы, это было бы абсурдно. Однако стоит нам подставить на место авторства — отношения власти, владения, обладания, как все становится на свои места. Все царство в целом принадлежит монарху — общий тезис, нисколько не вступающий в противоречие с

тем, что некоторые земли, города, поля и дома состоят под управлением или в собственности наместников, вельмож и прочих подданных монарха, а некоторые составляют его особое, непосредственное достояние. Сравнение тем уместнее, что Давид и Соломон — действительно монархи в самом буквальном смысле. Без малейшего ощущения неловкости и несообразности предлагаемая библейским преданием структура двойной атрибуции, когда один и тот же псалом "приписан" одновременно Асафу, или Этану, или еще кому-нибудь, и, в составе сборника в целом, Давиду, когда один

107

и тот же афоризм или цикл афоризмов "принадлежит" одновременно какому-нибудь Лемуилу и, на общих основаниях, Соломону, — не абсурд, не курьез, не ошибка, но свидетельство о себе сознания, понимающего авторство как авторитет и только как авторитет, т.е. как отношение власти.

В библейском каноне различные книги связаны с различными именами. Иногда это имена героев, персонажей: например, Иисус Навин, Эсфирь, Иов, Руфь. Иногда это имена действительных или предполагаемых авторов: например, имена пророков. Характерно, однако, что имена одного и другого ряда вводятся совершенно одинаково: "Книга Иова" — как "Книга Исаяи". В ряду книг пророков имена пророков нормально суть авторские имена; однако Иона и Даниил — персонажи повествований. Для нашего сознания это представляется странным, смутным, неотчетливым; только в порядке авангардистской провокации Маяковский мог написать трагедию "Владимир Маяковский" ("Заглавье было не именем сочинителя, а фамилией содержания" [Пастернак, с. 219]). Но для сознания, определившего передачу и фиксацию библейских текстов, это самая естественная вещь на свете. Кто писал про Иисуса Навина? Наверное, он сам и писал, отвечала традиция; впрочем, дело не в том, кто писал, дело в предмете. Иначе говоря, имя, приданное книге, — в принципе не "имя сочинителя", но имя "содержания", имя самого предмета. Те случаи, когда это имя, с нашей точки зрения, авторское, никакого исключения не составляют. Если Книга Иисуса Навина рассказывает, как Иисус Навин завоевывал Землю Обетованную, а Книга Руфи — о том, что сделала моавитянка, дабы войти в родословие Давидовой династии, то Книга Осии повествует о "Слове Господнем, которое было к Осии", как сказано в начальных словах текста, и, между прочим, о символических актах, совершенных Осией во исполнение Слова [Осия 1, 2-8; 1-4]; а то обстоятельство, что Осия, судя по всему, был также и автором Книги Осии, мыслилось совершенно несущественным, и даже не потому, что он не "сочинительствовал", а передавал Слово Господне, которое было "к" нему, — а потому, что никто в ветхозаветном горизонте не спрашивал себя о специфике смысла или формальных особенностей его пророческой речи в сравнении с речью какого бы то ни было другого пророка. Даже тогда, когда эта специфика объективно была достаточно различима, она оставалась, насколько мы можем судить, "вещью(о в себе)". Поэтому ровно ничего не мешало циклизации пророчеств различных и разновременных лиц ("Девтероисаии" и "Тритоисаии") в рамках и на основе Книги Исаяи; община, практикуя принадлежащую ей *auctoritas*, поручилась за доброкачественность этих новых пророчеств чтимым именем Исаяи (Йешайху бен-Амоц), с текстами которого

108

новые тексты связаны не столько "смысловой" или "стилистической" связью, как то и другое понимаем мы, сколько общностью нескольких ключевых слов и образов. Нелепо было бы говорить о "подражательности" Девтероисаии и Тритоисаии в сравнении с "оригинальностью" Исаяи (во многих отношениях как раз у Девтероисаии и Тритоисаии много нового, т.е. "оригинального"<sup>2</sup>, — но сами эти понятия накладываются нами на материал извне и остаются ему чужды, не просто вербально, терминологически, но и

содержательно). Кто, спрашивается, тут полномочный и правомочный auctor? Во-первых, Сам Господь; во-вторых, община, в преемственной последовательности поколений совершившая акт рецепции; в-третьих, упомянутый Йешайху бен-Амоц, иудей VIII в. до н.э., с нашей точки зрения — автор первых тридцати девяти глав Книги Исайи [ЕАТ, 397-409], но с точки зрения архаического сознания — поручитель за книгу в целом, в том числе и за те ее части, которые возникли после его кончины, хотя его поручительство — лишь производное от поручительства Бога и общины.

В этом же смысле Давид, своей царской властью учредивший сообщества певцов и поручивший им благолепие богослужебного обихода (ср. I Парал. 25, 1-31), — поручитель за Книгу Псалмов; и Соломон, при дворе которого впервые для Израильско-Иудейского царства утвердились египетские культурные стандарты, предполагавшие, между прочим, создание и собирание афоризмов (в духе, скажем, "Поучения Птаххотепа", еще из времен Древнего царства; ср. [ИВЛ, с. 62-64]), — поручитель за Книгу Притчей. Нелишне вспомнить, что Птаххотеп, если верить тексту самого древнеегипетского памятника, был хотя и не фараоном, но везиром фараона; другие древнеегипетские поучения приписывались и самим фараонам, например, Аменемхату I. Власть дает особую силу поручительству имени за сочинение; это авторитет в первоначальном смысле слова (ср. семантику английского слова "authorities"). Сам Бог велел царю символизировать правомочность Бога и общины. "Auctor" есть сан и титул, аналогичный царскому сану и царскому титулу. Йешайху бен-Амоц так относится к неведомым, безымянным Девтероисае и Тритоисае, как царь Давид относится к "Асафу" и "сынам Кореевым", своим подданным и подданным своих преемников. В известном смысле позволительно сказать, что для архаического сознания "auctor" — понятие институциональное.

Концепция, выражаемая в слове "auctor", стоит в определенной близости к такому явлению, как этиологический миф. Сталкиваясь с тем или иным фактом культурной традиции, архаическое сознание привычно задает вопрос: кто установил, учредил, ввел — кто auctor? Так положено — а кто "положил" положенное? Аристофан уже способен иронизировать над этим сакраментальным вопросом: в его "Лягушках" Дионис спрашивает Геракла,

109

откуда завелся обычай — давать Харону за переезд на тот свет два оболы, и получает ответ: "Ввел Тесей" [ст. 142]. Много должно было утечь воды, чтобы для Аристофана, хотя и недружественного, а все же современника софистов и Сократа, стала возможной такая ирония. Заметим наперед, что ирония эта отнюдь не отменяет устойчивой психологической установки на санкционирующую "авторитетную" инициативу по образцу этиологического мифа: в культурах совсем иного типа, включая новоевропейские, нетрудно усмотреть ту же установку, и притом не только на уровне народного (позднее — массового) сознания, но и на уровне достаточно сложных идеологов, дававших и дающих "этиологическую" функцию "великим людям" национальной политической и культурной истории. Но если парадигма продолжает работать до сего дня, — уже во дни софистов на нее можно было глянуть извне, т.е. уже существовала внеположная ей ментальная "территория", существовал», не органичные для нее контексты и конкурирующие парадигмы. Напротив, то, что мы в рамках этой статьи, в соответствии с требованиями ее темы объединяем под названием "архаики", определяется единовластием этиологической парадигмы.

Едва ли есть надобность разъяснять, что употребляемый вышеозначенным образом термин "архаика" объединяет великое множество явлений, весьма и весьма разнородных в отношении, что называется, стадийным: от самых начальных шагов примитивного

словесного искусства, еще теряющихся в доисторической тьме, до рафинированной цивилизации ближневосточных "писцов", культивировавших свою "премудрость" афоризма и притчи. Единственным жестко обязательным признаком, по которому мы решились произвести такое объединение, является признак негативный, а именно, отсутствие эксплицированной, — или хотя бы имплицитной, но достаточно надежно выявляемой, — рефлексии над всем комплексом того, что зовется "авторской манерой": над индивидуальной характерностью неповторимого выбора лексики, метафоры, вообще "дикции", но также топики, тематики, сознательно внушаемого и сознательно воспринимаемого авторского "имиджа"<sup>3</sup>.

Ради вящей осторожности оговоримся: отсутствие в дошедших текстах. Но едва ли эта оговорка действительно нужна: когда подобная рефлексия имеется, она не может не окрасить всего состава культуры, не может не отразиться косвенно даже в тех текстах, которые непосредственно посвящены совсем другим темам. Уж если мы не можем уловить никакого ее отсвета в таком обширном собрании разновременных текстов, принадлежащих различным жанрам, каков ветхозаветный канон, — естественно предположить, что культура ее не выработала. Заметим, что древние культуры Ближнего Востока

110

знают жанр похвального слова "мудрецам" и "писцам": назовем хотя бы знаменитый древнеегипетский текст так называемого папируса Честер-Битти IV, внешне напоминающий чуть ли не мотив "памятника" в оде Горация III, 30:

Книга лучше расписного надгробья

И прочной стены.

Написанное в книге возводит дома и пирамиды в сердцах тех,

Кто повторяет имена писцов...

(Пер. А.Ахматовой)

Как нарочно, и "памятник" Горация сравнивается с пирамидами... Но как раз внешнее сходство заставляет острее и конкретнее прочувствовать принципиальное различие. Для древнеегипетской похвалы писцам все без остатка сводится к теме престижа словесного искусства вообще, к теме ценности авторитетного имени, увековеченного через соединение с книгой, но не имеющего никаких коннотаций, кроме хвалы, одной и той же для всех, варьируемой лишь декоративно, не по смыслу. ("Есть ли где равный Джедефхору? Есть ли подобный Имхотепу? Нет ныне такого, как Нефри или Ахтой, первый среди них. Я назову еще имена Птахемджхути и Хахаперрасенеба..."). Напротив, Гораций начинает там, где древнеегипетский поэт кончает. Безличная тема "памятника" из слов — для него не более, чем отправная точка; действительно важным является то, что он может сказать о себе одном — и более ни о ком из всех своих предшественников, соперников и преемников:

Первый я преложил песню Эолии

В италийских ладах...

(Пер. Н.Шатерникова)

Слова Горация имеют в виду то, что просто не входило в понятийный арсенал ближневосточных книжников, — неповторимость творческой инициативы и вызванного ей историко-литературного события. Это и есть категория "авторства" отличная от категории "авторитета" (и лишь заново вступающая с ней во вторичные комбинации). Разумеется, будучи поэтом ан-

тичным, а не новоевропейским, Гораций самую инициативу описывает в терминах подражания-состязания 4, соотнося ее с эолийским образцом, редуцируя к достаточно формальному моменту. И все же, несмотря на вопиющие различия, поворот темы у Горация по существу ближе, скажем, к вариациям на эту же тему у Державина и Пушкина, чем на ее разработку у египетского предшественника.

111

Библейская традиция находится в этом отношении по ту же сторону границы, что и культура древнего Египта; и она сохраняет верность себе даже и в поздних своих порождениях, хроно-логически принадлежащих эпохе эллинизма. В заключительной приписке к Книге Екклесиаста похвала мастерству автора воздается в самой общей форме:

Слова у мудрых — как стрекало погонщика,  
И как вбитые гвозди — у собирателей пословиц.  
[12. II].

И у бен-Сиры описываемый им идеальный книжник читает "древних" вообще, "пророчества" и "притчи" вообще — так, что нельзя даже помыслить о специальном выделении если не конкретных авторов, то хотя бы конкретных текстов:

Только тот, кто посвящает свою душу  
размышлению о законе Всевышнего,  
будет искать мудрости всех древних  
и упражняться в пророчествах.  
Он будет замечать сказания мужей именитых  
и углубляться в тонкие обороты притчей,  
будет исследовать сокровенный смысл изречений  
и заниматься загадками притчей...  
[39, 1-3]

Следующая у него же похвала славным мужам Израиля (гл. 44-50) равным образом не содержит ни единого слова, которое позволительно было бы хоть с натяжкой понять как характеристику того или иного автора — для нас сейчас безразлично, фактического или легендарного — из приписываемых ему творений. Да, Давид "после каждого дела своего приносил благодарение Святому Всевышнему словом хвалы" (47, 9), да, Соломон "наполнил землю" своими притчами [47, 17], — но речь идет не о свойствах псалмов, которые отличали бы их от любых других гимнов и молитв, не о свойствах притчей, которые определяли бы их специфическое положение среди всех более или менее аналогичных им текстов, но исключительно о свойствах самих мужей древности: Давид был предан Богу, Соломон был мудр, — причем в обоих случаях важно не то, что выделяет их между всеми иными благочестивцами и мудрецами, но единственно то, что их с этими последними объединяет. Пример особенно важен по двум причинам: во-первых, трудно отрицать, что жанр поименного восхваления великих мужей давал бы место и повод для характеристики связанного с именами этих мужей литературного наследия, если бы только в такой характеристике ощущалась хоть самонаименованная потребность; во-вторых, текст относится к весьма позднему времени, когда эллинистическая культура обеспечивала мощное распространение вширь стандартов греческой литературной критики, доводимых до сведения в различной этнокультурной и социокультурной среде. Тем более интересно, что автор, укорененный в библейской традиции, этими возможностями не заинтересовался 5.

112

Эта констатация, как и вся статья, ограничена в своем содержании пределами историко-литературного подхода. Для обсуждения тем богословских или даже религиоведческих здесь не место. И все же уникальное место, занимаемое Библией в нашем бытии — в жизни верующих и хотя бы в историческом сознании неверующих, — принуждает сказать несколько слов, более или менее посторонних предмету статьи как таковому. Сделаем это с возможной краткостью.

Прежде всего, пример библейской традиции, привлекаемой для рассмотрения вместе с ее поздними, "деветероканоническими" и "апокрифическими" плодами, современным эллинизму, достаточен, чтобы убедить нас: отсутствие теоретико-литературной и литературно-критической рефлексии над феноменом индивидуального авторства характеризует не только стадию развития определенной культуры, автоматически преодолеваемую при переходе к следующей стадии, но в этом случае, как и во многих других, стиль культуры, ее внутренний склад, удерживаемый и на вершинах развития. Есть культуры, которым такая рефлексия явно противопоказана. Автор Евангелия от Луки и Деяний апостолов, судя по обоим прологам, был носителем греческой школьно-риторической культуры; и если он не позволяет себе ни единым словом охарактеризовать чрезвычайно своеобразный словесный облик притчей и проповедей Иисуса 6, — это затруднительно объяснить иначе, как живым ощущением неуместности такой процедуры в рамках библейской традиции 7. Мысль о мысли и слово о слове — не простое следствие прогресса мысли и слова, но очень специфическое направление этого прогресса. При этом я думаю, что запрет на рефлексию такого рода в Библии обоих Заветов не проистекает непосредственно из мотивов религиозных — у средневековых авторов мы не раз встречаем разбор тех или иных мест Священного Писания в категориях риторической теории стиля 8, — но обусловлен именно складом библейской культуры (разумеется, все равно опосредующим импульс, в конечном счете религиозный, — однако лишь в конечном счете). Стиль христианского богословия не отторгает теоретико-литературной рефлексии, поскольку сам определяется нуждой в рефлексии, прежде всего экзегетической рефлексии над исходным текстом Писания; чем рефлексия отторгается, так это стилем самого этого исходного текста — как раз потому, что это текст исходный, предлагающий себя для комментирования всей последующей христианской культуре, но сам себя не комментирующий. По этой же причине в Новом Завете, в отличие от дискурсивно-теологических текстов, почти нет дефиниций 9, в отличие от назидательно-агиографических сочинений, почти нет оценочных характеристик<sup>10</sup> и вовсе нет психологических мотивировок<sup>11</sup>.

113

Что до описанной выше применительно к Ветхому Завету, но более или менее характерной и для Нового Завета ситуации, когда авторитетное имя функционирует как знак, во-первых, верховного авторитета Бога как субъекта Откровения, во-вторых, коллективного авторитета общины как восприемницы Откровения, — важно понять, какой именно компонент этого комплекса является архаическим в собственном смысле слова. С точки зрения прогресса уровня системной абстракции вероучительные тезисы, а позднее догматы о боговдохновенности Писания и о легитимирующем значении его рецепции Церковью являются менее всего архаическими; архаична потребность подкрепить эту сверхземную авторитетность земным авторитетом некоего земного имени. Потребность эта вызывается скорее набожной психологией, нежели доктринальной логикой. Характерно, что в раннехристианской литературе мы встречаем весьма непринужденное обсуждение авторства Евангелий, их устных или письменных источников и т.п.<sup>12</sup>; это логично, ибо для вероучения принципиально единое Благовестие Иисуса Христа<sup>13</sup>, а не привязка четырех составляющих авторизованный Церковью канон текстов к именам евангелистов. Отход от этой непринужденности, ощутимый к V в., представлял собой

явление регрессивное 14. По сути своей вторичная средневековая "неоархаика" культура авторитетного имени, периферийная и необязательная для догматического каркаса христианской доктрины, но стимулируемая варваризацией религиозной культуры, проявилась в обвальном росте количества псевдоэпиграфических текстов, ходивших под именами Отцов Церкви и даже действующих лиц Нового Завета 15.

В практике православия и католичества, то есть обеих "апостольских" конфессий, сохранивших непосредственное преемство по отношению к средневековому наследию, эта "неоархаика" загостилась на правах реликта очень долго: лишь в 1943 г. энциклика Пия XI "Divino afflante Spiritu" безоговорочно разрешила католическим библеистам окончательно распрощаться с сакраментализацией авторитетных имен и подходить к проблеме авторства библейских текстов, основываясь на научных критериях, как уже давно делали их лютеранские коллеги; что до православия, отсутствие в нем централизованного "магистериума" позволяет сосуществовать широкому разнообразию взглядов на вероучительную релевантность традиционных атрибуций. История показала, что возможен не только вторичный, но и третичный рецидив "архаики" в понимании авторитета: это происходит на наших глазах в фундаменталистских протестантских сектах, уже никак не связанных обязательствами перед средневековым наследием, но репродуцирующих архаическую установку, так сказать, из самих себя. Обильна такими вторичными и третичными рецидивами и реставрациями история

114

иудаизма (для которого приверженность авторитетному имени, пожалуй, органичнее, чем для христианства, в силу меньшей догматической структурированности доктрины); достаточно вспомнить, с какой осторожностью шифровал в XII в. Авраам Ибн-Эзра свои догадки о невозможности для Пятикнижия Моисеева авторства (основанные, что небезынтересно, на элементарном различении фигур автора и персонажа, очень легко, как мы уже видели, сливающихся в категории авторитета) 16. Сегодня иудаистические фундаменталисты, исходящие, в отличие от фундаменталистов протестантских, из буквальной непогрешимости не только "писанной Горы", но и "неписанной Горы", т.е. сколь угодно широко понимаемой традиции, настаивают на привязке к традиционным именам не только библейских текстов, но также кабалистических псевдоэпиграфов типа "Зогара" и т.п.

С точки зрения религиоведческой типологии можно отметить, что потребность возводить в вероучительный ранг традиционный текст с традиционным именем, как правило, прямо пропорциональна потребности в послушании личному авторитету конкретного наставника типа гуру — "старца", "цаддика" и т.п. Самая ортодоксальная вера в Единого Бога иудаизма или в Троиственного Бога христианства, приемлющая всю сумму основных вероучительных положений и верность своей общине, т.е. солидарность со своими единоверцами в пространстве и в веках, способна обойтись без абсолютизации человеческих авторитетных имен; абсолютное значение для христианина имеет имя Иисуса Христа, но, скажем, не имена евангелистов 17. Но когда в религиозной жизни реставрируется модель древнего отношения ученика к наставнику, сообразно этой модели реставрируется столь же древнее отношение к авторитетному имени как конкретизации и залогоу святости текста. Для мистики послушания наставнику послушание догматам вообще и Церкви вообще чересчур абстрактно.

Так обстоит дело с функционированием авторитетного имени в библейской традиции, а также в различных традициях религиозной рецепции библейских текстов. Но напомним еще раз, что параллельные явления встречаются в контексте вполне мирском. С точки зрения истории литературы, имя Эзопа выполняет в применении к басням точно ту же



функцию, что имя Давида — в применении к псалмам и имя Соломона — в применении к притчам. И уже после того, как теоретико-литературная рефлексия открывает независимое от модели этиологического мифа понятие авторства в собственном смысле, основанное, во-первых, на растущем интересе к индивидуальной манере, во-вторых, на медленно формирующейся идее литературной собственности 18,— "вторичные" и "третичные" рецидивы имеют место подчас весьма далеко от сакральных жанров 19.

115

\* \* \*

Каждый помнит, что основополагающие тексты античной культурной традиции связаны с двумя именами: Гомера и Гесиода. Специфика греческой культуры в сравнении с древними культурами Ближнего Востока не в последнюю очередь проявляется в отсутствии специфической связи означенных имен и текстов — с сословиями жрецов и "писцов". Имя Гомера было институционально материализовано корпорацией "гомеридов" - то ли поэтов, то ли рапсодов на острове Хиосе. "Гомериды" — понятие, одновременно аналогичное тем же "сынам Кореевым" в Книге Псалмов и отдаленное от их мира, как образ рапсода далек от образа ветхозаветного левита.

Этот мирской характер авторитета Гомера и Гесиода не мешает тому, что самое древнее упоминание обоих имен в их двуединстве возникает в контексте полемики по религиозному вопросу; конечно, речь идет о знаменитом фрагменте 11 Ксенофана Элейского (VI — нач. V в. до н.э.): "Гомер с Гесиодом приписали богам все, что меж людьми позорно и постыдно: воровство, и блуд, и взаимные обманы". Отстаивая новое, философское понятие о божественном начале против старого, мифологического, Ксенофан вполне в духе этиологической модели представляет мифологию как вымысел Гомера. и Гесиода. Получается, что именно Гомер и Гесиод совместно научили эллинов их мифам; что они являют собой в некотором смысле религиозный авторитет, но только — авторитет оспариваемый.

Вот первое, что мы встречаем на историческом пути к рефлексии над авторством: исконное понятие авторитета, но в ситуации спора. Задумаемся, что именно в этом нового. В истории любой культуры время от времени с неизбежностью возникали конфликты — религиозные, политические и всякие иные: скажем, у библейских пророков были антагонисты — "гонители", "лжепророки"; но каждый раз культура выправляла положение, устраняя из своей памяти — из канона — либо одну, либо другую спорящую сторону, либо, наконец, память об их потерявшем актуальность споре. Напротив, протестующий голос Ксенофана никак не мог лишить ни Гомера, ни Гесиода их статуса в греческой культурной традиции, однако и сам оставался в составе последней. Спор философской веры с мифологией поэтов был продолжен самым великим и самым авторитетным из греческих философов — Платоном. Само наличие этого спора хотя отнюдь не покончило с аксиологическим синкретизмом архаики, отказывавшейся уточнять, в каком именно отношении авторитетен авторитет,— греческая культура не раз возвращалась к концепции Гомера как непогрешимо-универсального наставника во всех вопросах, от веры и нравственности до наук, художеств и ремесел включительно 20,— однако впервые поставило названный синкретизм под вопрос.

116

Освященные именем Гомера тексты оставались основой и фундаментом древнегреческого, а в значительной степени — и византийского образования. Но в греческой культуре была важная вакансия хулителя Гомера, "Гомерова бича", как называли кинически ориентированного ритора Зоила (IV в. до н.э.), чье имя само стало нарицательным 21. Некто Афинодор по пунктам возражал Зоилу; однако авторитет,

защищаемый при посредстве таких апологий, необходимо претерпевает уточнение, т.е. дифференцирующее ограничение. Хулители авторитетов для того и нужны культуре греческого типа, чтобы эта культура, не отказываясь от авторитетов, выяснила пределы авторитетности последних. Резко забегая вперед, заметим, что на исходе античности христианские полемисты • продолжили дело, которое на заре греческой классики начал Ксенофан.

Вернемся, однако, к Гомеру и Гесиоду. Их имена не просто сопоставлены, но и противопоставлены историей литературы; и противопоставленность эта имеет самое конкретное отношение к движению от концепта авторитета к концепту авторства.

Имя Гомера — авторитетное имя, по своему функционированию сопоставимое, скажем, с именем Эзопа. С полной безоговорочностью мы можем это сказать применительно к Гомеровым гимнам, заведомо принадлежащим разному времени; впрочем, уже античные схолиасты высказывали сомнение в авторстве Гомера, и это само по себе заставляет задуматься. Что касается эпоса — не входя в недра "гомеровского вопроса", отметим, что при институционализации имени Гомера через корпорацию "гомеридов" в культуре ближневосточного типа, наверное, победила бы тенденция к тому, чтобы поставить под знак имени всю продукцию т.н. кикликов; в греческой культуре тенденция эта, заявив о себе, потерпела поражение, что само по себе весьма знаменательно и симптоматично. Совсем другой вопрос, что мы не знаем и едва ли когда-нибудь узнаем, есть ли у поздно засвидетельствованного предания о некоем аэде по имени Мелисиген, прозванном Гомером и окончившем жизнь на острове Йосе 22, хоть какая-нибудь фактическая основа. Но за самой по себе идеей противопоставить "подлинного" Гомера — "неподлинному", впоследствии так богато отрефлектированной у Аристотеля<sup>23</sup>, уже стоит некая зачаточная предрефлексия, некая фиксация внимания если не на признаках поэтической материи, то хотя бы, грубо оценочно, на ее качестве. Не будь этого задолго до Аристотеля — не дошло бы дело и до Аристотеля.

И все же имя Гомера, при всех оговорках, — столь же надличный символ эпической нормы "вообще", как и авторитетные имена, рассмотренные в первом разделе статьи. Но вот с Гесиода начинается нечто недвусмысленно новое.

117

Дело даже не в том, что Гесиод так много рассказал о себе самом — о семейном происхождении из эолийского города Кимы, о жизни в скудном, получающем самые нелестные эпитеты беотийском селении Аскре ("Труды и дни", 633-640), об успешном участии в состязании певцов на погребальных играх в Халкиде (там же, 654-657), об отношениях с братом Персом (там же, *passim*). В конце концов, ветхозаветные пророки порой тоже кое-что сообщали о своем происхождении и других биографических обстоятельствах. Куда важнее, что говорит он о себе в специфическом, надо полагать, отталкивающем от конвенции — хотя, разумеется, тут же порождающем альтернативную конвенцию, — тоне нарочитой воркотни. Едва ли библейский автор стал бы так красочно бранить место своего проживания. Еще существеннее, что у него совершенно сознательно звучит мотив отталкивания от чужого слова, мотив выбора своего пути в словесном искусстве, декларативно противопоставленного некоему иному пути. Недаром он с таким чувством говорит о розни, восстанавливающей не только гончара — против гончара, плотника — против плотника, нищего — против нищего, но и аэда — против аэда ("Труды и дни", 25-26); мало того, он отличает от пустой зависти — "благию Эриду" (там же, 24), импульс к состязанию, не дающий человеку покоя. Сознательно преувеличивая, мы могли бы сказать, что Гесиод первым похвалил то, что у Мандельштама именуется "литературной злостью"; но без всякого преувеличения отметим ясную формулировку

столь фундаментального для греческой культуры принципа "агона" (ср.: [Зайцев]). Этот принцип требует от человека искать в словесном искусстве, как и во всем, собственный шанс, что рано или поздно ведет к растущей дифференциации жанров, а равно индивидуальных "имиджей". И вот Гесиод, повествуя в начале "Теогонии" об инициации, которую совершили над ним Музы, дабы превратить из неотесанного пастуха в аэда, сообщает весьма многозначительные слова, сказанные богинями (сейчас же после нарочито, по-мужицки грубого ритуального поношения посвящаемого в ст. 26): "Мы умеем говорить много лжи, подобной истине, но умеем также, если захотим, возвещать правду" [27-28]. В словах этих нельзя не видеть вполне тематизированного противопоставления "правдивого" дидактического эпоса, которым занимался Гесиод, — "лживому" вымыслу эпоса героического. "Ложь" поэтического вымысла и специально "ложь" Гомера будет бесконечно обсуждаться сквозь всю историю античной культуры — от Солона, по-видимому, цитировавшего Гесиода 24 через Платона и около платоновскую литературу 25 вплоть до Синесия с его афоризмом: "Не все лжет и Гомер" 26. Сама по себе постановка

118

вопроса о "лжи" поэтов, какой бы наивной она нам ни казалась, неизбежно стимулировала дифференциацию ценностей, обособление эстетической проблематики от всякой иной: житейски-прагматической, этической, религиозной, философской, научной и т.п. Поэт, избобливаемый во "лжи", — уже не пророк; но следующий шаг принуждает понять, что он — и не "лжепророк", а именно поэт, авторитетный в силу, в меру и в пределах своего бытия как автора, а не наоборот. Он "лжет" постольку, поскольку говорит не "правду вообще", принадлежащую богам и общине, но правду своего искусства (акцент на обоих словах — на "искусстве" и, чем дальше, тем больше, на "своем"). Но мы забежали вперед, описывая дальнейшее движение по пути, на который Гесиод только-только вступил, никоим образом не догадываясь о том, куда этот путь приведет. Суровый пастух из Аскры и не помышлял ни о какой правде искусства; он претендует на то, чтобы говорить самую обычную, житейскую, общезначимую правду, правду богов и общины, — но путь к этому описывает как альтернативный по отношению к иному, причем, по-видимому, более традиционному. Другие так — а я вот эдак: читатель, научись различать!

Имя Гесиода стоит в начале пути античного дидактического эпоса; имя Архилоха — в начале пути античной лирики. Непродуктивно спорить, являются ли скандальные поношения Ликамба и Необулы, по преданию — несостоявшихся зятя и невесты поэта, а также еще более скандальное признание в грубейшем нарушении кодекса воинской чести — поэт, если верить фрагм. 60, бежал с поля брани, оставив врагу свой щит, — "спонтанными" излияниями души Архилоха. Нет никакого сомнения, что поэт противопоставляет традиционной условности — фрагмент о щите не случайно пародирует формулы героического эпоса — новую, альтернативную условность. В этом убеждает хотя бы то, что после Архилоха греческие лирики начинают подозрительно часто сознаваться, что и они бежали с поля сражения, не преминув оставить свои щиты 27. Через века это общее место будет перенято и развито у Горация в 7 оде II книги; русский читатель вспомнит хотя бы пушкинское переложение:

...Когда я, трепетный квирит,  
Бежал, нечестно броса щит,  
Творя обеты и молитвы...

"Не верю трусости Горация", — замечает у Пушкина изощренный Петроний. Верь — не верь, а цитата есть, конечно, цитата, предназначенная для читателя, способного ее идентифицировать; дело сугубо литературное. Вернемся, однако, от цитаты к

первоисточнику. Если у Гесиода мы, сознаваясь в натяжке, искали "литературную злость", — у Архилоха можно со значи-

119

тельно большим основанием усмотреть литературный скандал, и притом такой, что он способен был провоцировать литературные же реакции в продолжение столетий 28. Важно не то, что и в приемах этого скандала была своя условность, в конце концов, как все на свете, имевшая свои фольклорные корни и свои мифологические архетипы, но то, что условность эта — именно альтернативная, с нажимом, с вызовом альтернативная. Как раз в зазоре между различными системами условности и располагается пространство, потребное для выращивания индивидуального авторства; пионером в этом деле будет тот, кто этот зазор приметит, расширит, использует. Ради такой цели одна условность выдвигается против другой, и стратегия этого акта агрессии уже вполне индивидуальна — в реалистическом, т.е. не столько психологическом, сколько историко-литературном смысле слова. Даже при сугубо фрагментарном состоянии, в котором дошло до нас наследие Архилоха, видно, сколь настойчиво поэт бравировал своим безразличием к тому, что скажут "люди" — при жизни человека (фрагм. 90) и тем паче после его смерти (фрагм. 640); смыслу подобных заявлений нимало не противоречит то, что сделаны они для "людей", а именно, для того разряда людей, который именуется публикой. Совершенно бесполезно спрашивать, насколько верен лирический автопортрет Архилоха его индивидуальности как факту внелитературному — зато сам по себе этот автопортрет обладает оригинальностью, содержание которого выходит далеко за пределы самоидентичности индивида, выражаемой простым личным именем.

Интересно, что на заре авторской греческой литературы мы встречаем поэтов, чрезмерно увлеченных как раз надеждой на силу личного имени как магического знака литературной собственности. Фон для этих фактов — распространение обычая ставить подписи художников, например, на вазах и прочих изделиях (см.: [Зайцев, с. 137-138]). Сравнительно жесткий характер греческой просодии порождал иллюзию, что имя, введенное в просодические матрицы — знак, которого нельзя ни стереть, ни подделать. И вот Фокилид монотонно начинал одно стихотворное изречение за другим словами: "и это — Фокилидово". Например: "И это Фокилидово: Леросцы дурны, и не так, что один — да, другой — нет; дурны все, кроме Прокла; но и Прокл — леросец" (фрагм. 10); "И это — Фокилидово: что толку родиться благородным, если нет прелести ни в словах, ни в мысли" (фрагм. 30). Другой мастер дидактических двустушии, Феогнид, менее тривиально придал значение "печати", удостоверяющей права его литературной собственности, личному имени любимого им юноши Кирна, сына Полипая. "Кирн, когда я умствую, пусть на словах моих покоится печать, дабы никто не смог ни украсть

120

их тайком, ни подменить доброе — дурным [19-21]. Ирония истории состоит в том, что именно творчество Феогнида и Фокилида породило особенно много подражаний и подделок; "под Фокилида" было уже в первые века нашего летосчисления, не без воздействия иудейской традиции, сочинено пространное дидактическое стихотворение. Происшедшему не приходится удивляться; Феогнид был, с нашей точки зрения, автор яркий и оригинальный, Фокилид — не очень, но оба они работали в жанре поучительного афоризма, с точки зрения истории литературных форм не столь уж далекого от мира Книги притчей Соломоновых, вообще от ближневосточной словесности. Жанр этот множеством нитей связан с установкой на авторитет, на циклизацию наличного в традиции и заново входящего в состав традиции материала вокруг символически значимого имени. Хитрость Феогнида, в общем, удалась сравнительно больше; специалисты до сих пор принимают во внимание наличие или отсутствие имени Кирна

при обсуждении весьма дискуссионного вопроса об аутентичной части дошедшего под именем Феогнида наследия.

Этот казус очень интересен как пограничный. Поэты вкладывают в употребление имени как "печати" всю остроту новооткрытого пафоса личного авторства; но механизмы традиции отчуждают имя в свою пользу. Эта игра будет повторяться в дальнейшей истории литературы вновь и вновь. Однако ее исход окажется во многом зависящим от свойств жанровой формы. Поэзия метрически организованного афоризма, столь характерная для "вечного" Востока, — по слову Пушкина, "четки мудрости златой", — создает условия, в которых границы индивидуального авторства с трудом прочерчиваются и легко закрываются новыми всходами. Это европейским читателям рубайят Омара Хайяма, изначально прочитавшим их в переводе и в подборке Эдварда Фитцджеральда, померещилось, будто с их личной характерностью дело обстоит так ясно и просто; но ориенталисты не поощряют иллюзий на сей счет. Довольно безнадежно смотрит наука на возможность атрибуции или хотя бы датировки большого числа греческих дидактических эпиграмм: уж не будем говорить об эпиграммах, дошедших под именами Эпихарма и Праксителя, Алкивиада и Сократа, — но что делать, если текст, на котором основаны иные характеристики известного эпиграмматиста III в. до н.э. Посидиппа ("Палатинская Антология", IX, 359), принадлежит то ли ему, то ли Платону Комику, то ли Кратету Кинику?<sup>29</sup> Учительный афоризм имеет свойство быть "ничьим" — как пословица, как острота. Но греческая литература создала совсем иные жанры, где явление крупной авторской личности оказывалось неповторимым и необратимым событием, изменяющим облик жанра: здесь прежде всего следует назвать трагедию. Эсхил, Софокл, Еврипид — индивидуальность каждого

121

из этих поэтов была лицом определенной стадии развития трагической поэзии; и если исторический срок расцвета жанра был столь кратким, это случилось потому, что в творчестве Еврипида личное начало мощно перевесило весомость канонов жанра, выходя к новым формальным возможностям. Самый объем понятия "трагедия" менялся от Эсхила к Софоклу и от Софокла к Еврипиду: поэтика Еврипида не просто стоит рядом с поэтикой Эсхила, но ее оспаривает — это сумел понять уже Аристофан в "Лягушках".

Пока идеал литературы остается нормативным, авторство есть в некотором роде авторитет — но авторитет, оспаривающий другие, ему подобные, и оспариваемый ими, осознанно пребывающий в состоянии спора, и притом не временного — каким был конфликт пророка и лжепророка в Ветхом Завете, — но длящегося, пока длится бытие культуры.

## ПРИМЕЧАНИЯ

1 Формула, употребляемая по-еврейски в традиционных "надписаниях" этих семидесяти трех псалмов, гласит: *ledawid*. Это может означать:

а) "Давида";

б) "Давиду", "Для Давида";

в) "О Давиде" (последнее значение вытекает из угаритских параллелей).

Применительно к псалмам подзаголовков "О Давиде" может иметь смысл: "от лица Давида", "в применении к событиям жизни Давида" (в 13 случаях "надписания" псалмов прямо называют эти события, всякий раз в полном согласии с биографией Давида, как она изложена в текстах, обозначаемах согласно православной традиции как 1-11 Книги Царств, а согласно еврейско-масоретской и западной традиции — как 1-11 Книги Самуиловы); в таком случае почитаемая персона царя Давида служит обликом для скорбей и надежд коллективного "я", осуществляющего себя в сакральном действе псалмопения.

2 Именно у Девтероисаии возникает столь важная для новозаветной перспективы тема страждущего "отрока Господня" [42, 1-7; 52, 13-15; 53, 1-12].

3 Принципиально важен именно момент рефлексии. Сам по себе феномен индивидуальной манеры позволительно искать в самом что ни на есть архаическом или фольклорном примитиве; позволительно

утверждать также, что любители словесного искусства эту манеру более или менее чувствуют — иначе они не оказывали бы предпочтения одному мастеру этого искусства перед другим. Все это, ненаучно выражаясь, старо как человечество. Но вот момент, когда у какой-то группы людей появляется охота по каким-то правилам обсуждать разницу между одной и другой манерой и создавать для этого общезначимый набор понятий,— это момент переломный; есть великие культуры, которые проходят свой путь, так этого момента и не переживая.

4 Нам приходилось не раз говорить о понятии подражания-состояния, ключевым для всей поры рефлексивного традиционализма, но дополнительно важным для римской культуры. Ср., например: [Аверинцев, 1981, с. 3-14, особенно с. 5; Аверинцев, 1989, с. 5-21, особенно с. 9-11].

5 Поучительный, красноречивый контраст — обсуждение (не вполне точной) цитаты из Книги Бытия, 1, 3 и 1, 9 в трактате "О возвышенном", 9, 9. В кои-то веки несколько слов библейского текста попали в поле зрения греческого автора — и они немедленно стали предметом теоретико-литературной рефлексии.  
122

6 Современный анализ данных о раввинской дидактике первой пол. I в. н.э. заставляет еще выше оценивать новизну параболического стиля Иисуса; самые

ранние жанровые аналогии связаны с именами раввинов, живших несколькими поколениями позже.

7 Это можно сравнить с отсутствием в Евангелиях описания внешности Иисуса, контрастирующим с приверженностью к этой теме многочисленных византийских апокрифов, но обретающимся в добром согласии с ветхозаветной традицией. Во всем Ветхом Завете мы находим лишь крайне односложную характеристику внешности молодого Саула (I Кн. Царств 9, 2 — "красивый") и чуть более развернутую справку о внешности молодого Давида (там же, 16, 12 — "белокур, с красивыми глазами и приятным лицом"); но и это — исключения. Библейский стиль не любит описания, "экфрасиса" — безразлично, описания внешности или описания характерной манеры говорить. Описание предполагает взгляд извне, оценивающий — даже при установке на похвалу, на восхищение, даже на умиление; в терминах философии М.Бубера кто-нибудь мог бы сказать, что описываемое бытие — "оно", не "я и ты". Ср. нашу давнюю попытку в несколько "неакадемической" манере рассуждать на эти темы: [Аверинцев, 1971, с. 206-266, специально с. 224-229].

8 Патриарх Фотий в IX в. разбирал и стиль апостола Павла (*Amphilochia* ХСI-ХСIII), и лексику I послания апостола Петра (*Amphilochia* LXXXVI) в категориях риторической теории. Это — не изолированный пример; ср.: [Аверинцев, 1986, с. 22].

9 Единственное исключение — определение того, что есть вера, в Послании к евреям, памятнике, выделяющемся, как отмечал еще Эдуард Норден, нормативно-эллинистическим характером своей стилистики: "Вера есть осуществление чаемого и уверенность в невидимом" [II, I]. Ср.: [Аверинцев, 1986, с. 12].

10 Когда такие характеристики все же появляются, происходит это на периферии повествования. Евангелие от Луки — опять-таки самое эллинистическое из четырех Евангелий — дает энциклопедическую характеристику родителей Иоанна Крестителя [I, 6]; но аналогичной характеристики их сына — не говоря уже об Иисусе Христе — мы не можем вообразить даже в нем. Оценочные эпитеты типа "нечестивый", "богоненавистный" и т.п., требуемые в житиях для антагонистов святого литературным этикетом, в Евангелиях также немислимы.

11 Например, ни слова не сказано о психологии поступка Иуды Искариота; загадка остается важным компонентом христианской культуры именно в своем качестве загадки.

12 Очень яркий пример — восходящие к первой пол. II в. замечания Папия Иерапольского (о неточной хронологии Марка, восходящей, по Папию, к практике изустных рассказов для нужд повседневного назидания, также, насколько можно понять, о противоречивой истории становления» греческой версии Матфея на основе семитического источника), которые приведены в "Церковной истории" Евсевия Кесарийского [III, 39].

13 Достаточно вспомнить начальные слова Евангелия от Марка, которые отражают раннее словоупотребление, хорошо известное из текстов Павловых посланий.

14 Этот отход ощутим уже в труде Августина "О согласии Евангелистов" (ок. 400 г.).

15 В качестве одного из бесчисленных примеров можно упомянуть универсальное значение для средневековой культуры на Востоке и на Западе — текстов, поставленных под защиту имени Дионисия Ареопагита, ученика ап. Павла (ср. Деян. ап. 17, 34).

123

16 Характерна ссылка на Второзак. 31, 9.

17 Ср. Деян. ап. 4, 12: "Нет другого имени под небом, данного человека которым надлежало бы спастись".

18 Современный анализ и тем паче современная популяризация, обсуждая литературную жизнь античности (а также средневековья и даже раннего нового времени), как правило, ставят акцент на том, что отличает "их" от "нас", — в частности, на недоразвитости, неотчетливости, нестеснительности "их" понятий о

литературной собственности от "наших". Несомненно, открытие Гуттенберга и затем капиталистическая формализация "авторского права" вплоть до современного "копирайта" качественно изменили отнюдь не только юридический аспект ситуации, но всю ситуацию в целом. И все же мы обязаны видеть античность не только и не столько в контрасте с тем, что пришло много позже, сколько на фоне того, что античности предшествовало и что с ней во времени соседствовало. Уже многочисленные среди античных знатоков споры о том, что автору принадлежало и что ему не принадлежало, свидетельствуют не только о запутанности, но и о насущности, серьезности, остроте вопроса литературной собственности. О том же говорят характерные для греческой архаики попытки метить тексты той или иной словесной "печатью" (см. ниже второй раздел статьи).

19 После изобретения книгопечатания и других событий нового времени рецидивы "этиологического" подхода как сколько-нибудь массовое явление нормально ограничены зоной "непечатного", "нецензурного". Сюда же относится квазифольклор городской среды и специально образованных классов — остроты и анекдоты; хорошо известна их "циклизация" вокруг имени того или иного локального остроумца (например, вокруг имени Радека, — причем после гибели последнего и табуирования его имени последнее могло замещаться другим, но тоже начальственным, вообще, того же "порядка"). Исключительно энергичную реставрацию архаических моделей — "самодревнейшего, давно изъятого из обихода", как говорил черт Адриану Леверкюму — и в этом пункте, как во многих других, осуществлял зрелый тоталитаризм. Ему удалось, в частности, психологически восстановить столь странную для нас парадигму авторитета, служащего для текста и героем, и предполагаемым демиургом. В сущности, так уже было с "Кратким курсом истории ВКП(б)", являвшим собой и эпос о Сталине, и творение Сталина, а потому "принадлежавшим" ему во всех смыслах сразу (точнее, в едином синкретическом смысле). Но еще острее и постольку еще симптоматичнее было положение с биографией Сталина, красной книжечкой, имевшей под конец сталинской поры статус весьма важный. Неприлично (и преступно) было так прямо и предположить, что Сталин сам и писал свою биографию; но еще неприличнее (и преступнее) казалось в те времена — поставить вопрос о каком-то ином, т.е. более или менее "профаническом" авторе текста столь сакрального. Так пародировалась ветхозаветная модель: авторство сызнова исчезало и стушевывалось перед авторитетом, сызнова в нем растворялось, нисходило в его первобытную бездну.

20 Настроение тысячелетней эпохи суммировал в начале ее заката Дион Хрисостом: "Началом, серединой и завершением всего является Гомер, — и мальчику, и мужу, и старцу он дает то, что каждый в силах взять у него" (речь XVIII, 8, пер. М.Е.Грабарь-Пассек). Риторы не уставали цитировать Гомера как источник непогрешимо практичных советов на все случаи жизни; стойки при помощи аллегорезы извлекали из него один натурфилософский тезис за другим.

21 Эллинистическая наука создала два характерных амплуа: "энстатиков", искавших у Гомера несообразностей, и "литиков", "разрешавших" недоумения.

22 В общей сложности сохранилось семь жизнеописаний Гомера, не считая повествования о состязании Гомера и Гесиода. Все они в том виде, в котором дошли до нас, принадлежат поре Римской империи, что, разумеется, отнюдь не исключает использования более старых преданий.

124

23 В самом центре аристотелевской характеристики Гомера как идеального представителя эпического жанра стоит противопоставление его поэм — прежде всего "Илиады" — самому принципу "киклической" циклизации, т.е. тривиальной установке на внешнюю исчерпанность того или иного блока сюжетов:

"Оттого-то Гомер ... и здесь богоподобен по сравнению с другими: он не взялся сочинять про всю войну, хоть она имела и начало и конец (ибо слишком она была бы велика и неудобнообозрима, а в умеренном объеме — слишком пестра и потому запутанна), — нет, он взял одну лишь ее часть, а многими остальными воспользовался как вставками для перебивки произведения (например, перечнем кораблей, а также другими вставками). Остальные эпические поэты сочиняют об одном герое, об одном времени, а если об одном действии, то о многосоставном, как, например, сочинитель "Киприй" и "Малой Илиады" ["Поэтика" 1459a30-37, пер. М.Л.Гаспарова].

24 Fr. 21 (29) [Diehl] (polla pseudontai aoidoi); часто цитируется у античных авторов, приводится как пословица.

25 Например, Ps.-Plat. de iusto 374a.

26 Epist. 146 (258, 3 G). Обзор истории этой топики см.: [Тосси, с. 90-91 ].

27 Alc. fr. 428 L.—P.; Анакр. Fr. 51 D.

28 Ср. Plut de aud poet 12, 33A-B; Aelian var. hist. X, 13.

29 Об этом казусе и порождаемых им проблемах нам приходилось писать [Аверинцев, 19812, с. 15-46 и специально с. 32-34]. Довольно часто в Палатинской антологии авторство эпиграммы указывается как "неясное", но это происходит со сравнительно неприметными образцами жанра; более приметные получают атрибуцию, подчас — как в этом случае — откровенно условную.

## ЛИТЕРАТУРА

- Аверинцев, 1971: Аверинцев С.С. Греческая литература и ближневосточная "словесность" (противостояние и встреча двух творческих принципов) // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. М., 1971.
- Аверинцев, 1981: Аверинцев С.С. Древнегреческая поэтика и мировая литература // Поэтика древнегреческой литературы. М., 1981.
- Аверинцев, 1981: Аверинцев С.С. Риторика как подход к обобщению действительности // Там же.
- Аверинцев, 1986: Аверинцев С.С. Литературные теории в составе средневекового типа культуры // Проблемы литературной теории в Византии и латинском средневековье. М., 1986.
- Аверинцев, 1986: Аверинцев С.С. Византийская риторика. Школьная норма литературного творчества в составе византийской культуры // Там же.
- Аверинцев, 1989: Аверинцев С.С. Римский этап античной литературы // Поэтика древнеримской литературы. М., 1989.
- Демпф: Dempf A. Die Geistesgeschichte der altchristlichen Kultur. Stuttgart, 1964.
- ЕАТ: Einleitung in das Alte Testament. Herg. van E. Sellin. Neubearb. von G. Fohrer. ii. Aufl. Heidelberg, 1969.
- Зайцев: Зайцев А.И. Культурный переворот в Древней Греции VIII-V вв. до н.э. ЛГУ. 1985.
- ИВЛ: История всемирной литературы. Т.1. М., 1983 (раздел М.А. Коростовцева).
- Пастернак: Пастернак Б. Охранная грамота // Собрание сочинений в пяти томах. Т. 4. М.. 1991.
- Тосси: Tossi R. Dizionario delle sentenze latine e greche. 10000 citazioni dall' Antichita al Rinascimento con commento storico, litterario e filologico. Milano, 1992.