

В.Л. ЦЫМБУРСКИЙ
АНХИЗ-ЗМЕЙ. К РЕГЕНЕРАЦИИ РАННЕФРАКИЙСКОГО МОТИВА В «ЭНЕИДЕ»
ВЕРГИЛИЯ.

© В.Л.Цымбурский, 1996, 2008.

Впервые опубликовано: Вестник древней истории 1996, № 3. В текст статьи внесены авторские исправления и дополнения.

Факты, которые я здесь хочу обсудить, вероятно, должны представить интерес для исследователей, соприкасающихся с проблемами мифологической реконструкции. Более десяти лет назад мною в краткой и довольно несовершенной заметке было указано, что некоторые контексты, связанные с образом Анхиза в «Энеиде», наталкивают на мысль об актуализации в трактовке этой фигуры римским поэтом значительно более архаичных черт по сравнению с традиционным изображением Анхиза в сказаниях Троады. На уровне гипотезы я допускал, что этот особый «колорит» вергилиевского Анхиза не должен расцениваться только как художественный эффект наносной искусственной архаизации, но, похоже, связан с возрождением признаков, которые могли быть присущи образу на предысторической ступени его генезиса¹. Сейчас я вновь хочу вернуться к моему наблюдению и, развернув его, дополнить совершенно новыми данными, а также связать с некоторыми общими соображениями о процессах, претерпеваемых мифологической информацией, когда она передается по каналам фольклорной или литературной традиции.

Обычно предполагается, что при этом информация может либо сохраняться в относительной неизменности, переходя из текста в текст, либо искажаться, будучи безвозвратно утерянной или замещаемой разными вторичными конъектурами. Но самый интересный вопрос состоит в том, может ли утерянная информация возвращаться? Возможно ли, чтобы при некоторых условиях на базе вырожденных версий, утративших существенные черты изначального прототипа, возникали тексты, где эти черты восстанавливались бы вновь? И каковы должны быть условия такой регенерации? Кое-что оказывается возможным высказать по этому поводу, когда мы начинаем обсуждать отношение между Анхизом троянских легенд и Анхизом «Энеиды».

Начнем с вещей достаточно известных. В Троаде образы Энея и его отца Анхиза неотделимы от истории неких Энеадов, правивших в начале I тыс. до н.э. в троянском Скепсисе (Strabo XIII.1.52, со ссылкой на Деметрия Скепсийского). Явным образом, превращение Скепсиса в их резиденцию, если

¹ *Цымбурский В.Л.* Анхиз в Троаде и «Энеиде» // *Античная культура и современная наука.* М., 1985, С. 142 сл.

брать его как исторический факт, должно было совпасть по времени с запустением Илиона на Гиссарлыском холме в те века, которые отделяют конец фрако-фригийской Трои VII б 2 от эолийской Трои VIII. По К.Блегену это примерно 1100-700 гг. до н.э.² Еще в VIII в. до н.э. Гомер застаёт Энеадов полновластно царствующими в этом краю и отражает в «Илиаде» (XX, 307 сл.) данное положение вещей в «пророчестве Посейдона» о том, как после гибели Илиона и потомства Приама «ныне Энеева сила будет царствовать над троянцами и дети детей его, что родятся в грядущем» (*Αἰνεΐαο βίη Τρώεσσιν ἀνάξει // καὶ παίδων παῖδες, τοῖ κεν μετόπισθε γένωνται*). Точно так же царство Энеадов вставало живой реальностью перед создателем гомеровского гимна к Афродите (Hymn.hom.IV. 196 sq.), выглядящего во всем корпусе этих гимнов наиболее близким по языку и композиции к стилистике «Илиады» и «Одиссеи»³ – а потому, вероятно, не очень отдаленного от них и по времени.

То обстоятельство, что родоначальником этой династии изображался герой, связанный своим именем *Αἰνεΐας* с городами Эгейской Фракии – с Эносом (*Αἴνος*) в устье Гебра и с Энеей (*Αἴνεια*) во фракийско-македонской Халкидике, – заставляет считать Энеадов пришедшими когда-то в Трою с одной из волн фракийских или фригийских мигрантов, которые в конце II тыс. до н.э. продвигаются сюда с противоположной стороны Фракийского моря (Strabo. XIII.1.8). Мало кто сомневается в том, что именно внутри традиции, стремившейся обосновать право пришлых династов на здешние земли, должна

² Blegen C.W. Troy and the Trojans. N.Y., 1963.P.172, 174. Впрочем, обнаруженные в Трое скудные остатки керамики протогеометрического стиля заставляют предполагать, что какая-то жизнь в городе могла продолжаться даже в XI-X вв. до н.э. после переселения правителей в более безопасное место (Blegen C.W. et al. Troy.V.IV.Princeton, 1958, 250; Podzuweit Ch. Die mykenische Welt und Troja// Südosteuropa zwischen 1600 und 1000 v. Chr. B., 1982. S.81 ff). Но едва ли прав Х.Подцувайт, когда на этом основании пытается вообще отрицать временной разрыв между «фрако-фригийским» и греческим слоями города.

³ Hoekstra A. The Sub-epic Stage of the Formulaic Tradition: Studies in the Homeric Hymns to Apollo, to Aphrodite and to Demeter. Amsterdam-London, 1969. P.45; Гордезиани P.B. Проблемы композиционной организации в раннегреческом эпосе // Алексею Федоровичу Лосеву к 90-летию со дня рождения. Тбилиси, 1983. С.80 сл.

была зародиться подхваченная Гомером версия об Энее и отце его Анхизе как о представителях особой давней ветви на генеалогическом древе исконных царей Трои.⁴ Утверждалось, что эта ветвь через героев Ассарака и Каписа восходила будто бы к самому Тросу, общему эпониму троянцев, но была отодвинута на задний план Илом, Лаомедонтом и Приамом, чтобы воспрянуть только после падения Илиона (II. XX. 230-240, 306-308). Отсюда и гнев гомеровского Энея на пренебрегающего им Приама (II. XIII. 460 sq.) и насмешки Ахилла над героем, которому Приамиды, при всей его доблести, заслонили доступ к власти (II. XX. 181-183).

Показательно, что все имена, образующие генеалогическую ветвь Энея, имеют прозрачные параллели во Фракии. Все эти герои – предки Энеадов – либо эпонимы фракийских городов и поселений, либо их имена откровенно образованы от фракийских названий. Так, если имя прадеда Энея *Ἀσσάρακος* производно от названия города в Мигдонии *Ἀσσάρα* и значит собственно «Ассарец», то имя деда *Κάπυς* фигурирует в дакийских топонимах *Καπί-δάνα*, *Κοπού-στωρος* <**Καπού-στωρος* буквально «поселение/местность Каписа», а также в наименовании кастеля в верховьях Гебра *Καπιστούρια*.⁵ Могут сказать, что зато имя Анхиза лишено во Фракии явных связей. Но я уже имел случай показать, что это не так. Ведь уже давно высказывалось допущение, будто это имя с его глухим придыхательным заднеязычным, засвидетельствованное начиная с Гомера, на деле могло бы быть субститутом какого-то туземного троянского прототипа с основой, гипотетически восстанавливаемой в виде **Angis*-.⁶ В частности, эллинизация имени троянского героя могла быть

⁴ Meyer E. Geschichte von Troas. Lpz., 1877. S.68f; Wilamowitz-Moellendorff U., von. Die Ilias und Homer. B., 1916. S. 83 f.; Malten L. Aeneias // Archiv für Religionswissenschaft. 1931.29.S.33 f.; Schadewaldt W. Von Homers Welt und Werk.Lpz, 1944.S.95; Erbse H. Über die sogenannte Aeneis im 20.Buch der Ilias // RhM, 1967.110.S.23; Hoekstra. Op. cit. P. 40.

⁵ Detschew D. Die thrakischen Sprachreste. 2.Aufl.Wien, 1976. S. 32, 226.

⁶ Nilsson M. Homer and Mycenae. L., 1933. P. 254; Kaibel G. Δάκτυλοι Ἰθαῖοι // Nachrichten von der König. Gesellschaft der Wissnschaften zu Göttingen. Phil.-hist. Kl. 1901. S.498; Barnett R. Oriental influences on Archaic Greece // The Aegean and Near East: Studies Presented to H. Goldman. N.Y., 1956. P. 224 ff. Правда, эта гипотеза часто ассоциируется с идеей насчет некой связи между

предпринята даже самим Гомером по созвучию с фигурировавшим в эпосе фамильным именем Анхизидов из Сикиона (II. XXIII. 295-299), по происхождению чисто греческим и восходящим к названию гряды холмов на Пелопоннесе Ἀγχισία (Paus. VIII. 12. 8) от греч. ἀγχί «вблизи, вплотную». В таком случае предполагаемый троянский прототип для имени Анхиза (*Angisos или *Angisas) немедленно сближается с фракийским топонимом Ἀγγισσός⁷.

Это сходство тем более впечатляет, что г. Ангис (именно в приведенном написании названия) мы знаем только по фрагменту из «Истории Филиппа» Феопомпа Хиосского, относящемуся к войне македонцев в Восточной Фракии около 340 г. до н.э., охватившей район Византия и Перинфа в Пропонтиде (FHG 115, № 217).⁸ Феопомп пишет о захвате Ангисса в этой войне Антипатром. Поэтому следует думать, что этот фракийский городок находился вблизи проливов, за которыми лежала Троада – и не так уж далеко от давшего имя Энею г. Эноса в устье Гебра!

От этого исторического и лингвистического контекста формирования легенды перейдем к ее сюжетной эволюции. Версия о троянском происхождении «фракийцев» Анхиза и Энея органично комбинировалась с преданием о временном их уходе из опустошенного ахейцами Илиона во Фракию, т.е. туда, откуда на самом деле пришли их предполагаемые «потомки». Согласно одному варианту этого сюжета, сам Эней вскоре возвратился на родину, свергнув троянского аристократа Антенора, который смог воцариться в разоренном Илионе благодаря своему союзу с греками-

именами Анхиза и эпитетами фригийской Матери Богов – Ἀγγδίστις, вар. Ἀγδίστις, Ἀγγδίσση и т.д. Я считаю это звуковое сходство, в лучшем случае, вторичным притяжением, как и вообще связи между Анхизом и мифологией Кибелы и Аттиса.

⁷ Впервые сближение предложено мною: *Цымбурский В.Л.* Рец.: *Гиндин Л.А.* Древнейшая ономастика Восточных Балкан. София, 1981 // *Linguistique balkanique*. 1987. XXX. 1. P. 67.

⁸ Реально это название представлено на одном папирусе из Pap. Ryland (I. 19) (ср. *Detschew*. Op. cit. S. 535) с фрагментом Феопомпа. Совершенно неясно, можно ли идентифицировать с Ангиссом фракийский город Ἀγγισσός, название которого приводится Стефаном Византийским (s.v.) также со ссылкой на Феопомпа.

победителями (Serv. Aen. IX. 262, со ссылкой на Абанта, автора труда «Тройка»; Dict. V. 17). Рассказы о попытке Антенора восстановить разрушенный город и о последующем появлении Энея можно было сопоставить с темными упоминаниями Страбона о том, как в некие времена фригийцы пришли из Фракии и, убив неведомого царя, правившего Троей и окрестной страной, поселились в здешних местах (Strabo. XII. 8.3). Если не считать, что здесь отразились совсем уж древние фазы троянского этногенеза, предшествующие основанию в начале II тыс. до н.э. «Лаомедонтовой» Трои VI, то естественнее всего было бы видеть в этом месте у Страбона, как и у Абанта, а затем и у Сервия с Диктисом реминисценции реальных событий в Троаде XIII-XII вв. до н.э. В эти века видим, как в период, наступающий за сожжением Трои VIIa, по Блегену – «города Приама», сперва отстраивается ее скудная преемница Троя VIIб 1 («город Антенора?»), но вскоре явившиеся и без боя завладевшие городом фракийцы или фригийцы олицетворяют своей властью период Трои VIIб 2.⁹ Вероятно, со временем перед новой волной вторжений со стороны Северных Балкан они покидают Гиссарлыкский холм – именно тогда могло состояться перенесение резиденции троянских носителей власти в Скеписис, который мог еще носить более раннее, негреческое название.

По другому варианту легенды об Энеадах сам Эней вообще в Илион не вернулся, и лишь его дети обрели здесь царскую власть. Потому гомеровская *Aiveiao βίη* «Энеева сила» должна будто бы пониматься в смысле *γενεή* «потомство» (Schol. В II. XX. 307). Предполагалось, что он скончался на Балканах в основанной им самим халкидской Энее.¹⁰ В такой форме миф о «возвращении Энеадов» на родину их предка, некогда, при всей своей доблести, незаслуженно пребывавшего в тени царей Илиона, сюжетно и

⁹ *Blegen. Troy and the Trojans. P. 165 ff.*; ср. *Цымбурский В.Л. Греки в походах народов моря? (Египетские маргиналии к теме Троянской войны)// Восток (Oriens).1994, № 1.*

¹⁰ Существование в халкидской Энее традиции о троянском герое-основателе подтверждается чеканкой здесь в VI в. до н.э. монет с изображением Энея, несущего Анхиза (*Rossbach O. Aineias // RE. Bd. I Kol. 1012*), а также словами Ливия (XL. 4) об огромных жертвоприношениях, совершавшихся здесь каждый год еще в начале II в. до н.э. Последнее обстоятельство предполагает существование в городе священной могилы Энея.

прагматически напоминает греческий миф о Гераклидах, которые обрели право царствовать над Пелопоннесом благодаря тяготам и гонениям, которые здесь их великий прародитель перенес от микенского Эврисфея.¹¹

В обоих вариантах сюжета, с возвращением самого Энея или лишь его потомства, миф первоначально завершался появлением в Троеде двух параллельно царствующих династий, из которых одна наследовала Энею, а другая илионским царям. По Деметрию Скепсийскому, за которым идет Страбон (XIII. 1. 52), какое-то время потомки Энея делили в Скепсисе власть с потомками Гектора и Астианакса-Скамандрия. Дионисий Галикарнасский (1.47), ссылающийся на Гелланика, и Сервий (IX.262), опирающийся на Абанта, пишут насчет союза, возникшего в борьбе за власть над Троей, между самим Энеем или его сыном и, с другой стороны, страдавшими от притеснения наследниками Гектора. Но надо полагать, в эпоху создания «Илиады» линия, якобы идущая от Скамандрия, уже явно пресеклась или зачахла – и посещавший этот край великий аэд «пророчеством Посейдона» как бы ратифицировал властвование Энеадов.

Критическим моментом в эволюции легенды стало воспринятое Геллаником (по Dion. Hal. I. 47), но возникшее скорее всего несколько раньше, мнение, будто сам Эней, покинув Трою навсегда, оставил здесь править своего сына Аскания. Эта версия дает нам ту мутацию, с которой легенда обретает возможность совершенно нового развития. Теперь мотив отплытия героя из Трои, до сих пор фигурировавший в сказаниях как протасис фамильного мифа с неизбежным аподосисом – возвращением «Энеевой силы» домой и на царство, утрачивает эту функцию, превращаясь в зачин открытого сюжета скитаний с непредуказанным исходом. Наследники Энея получали власть из его рук, не покидая Анатолии, и тем самым мотив их прибытия из Фракии

¹¹ Увязка «возвращения Гераклидов» с дорийским переселением на юг Греции явно вторична. Так называемое «первое возвращение Гераклидов» – реминисценция натиска на Микенскую Грецию негреческих, в основных западнобалканских племен, во второй половине XIII в. до н.э. (см. *Цымбурский В.Л.* Греки в походах народов моря?... с литературой). «Возвращение Гераклидов», как и «возвращение Энеадов» (приход на Гиссарлыкский холм строителей Трои VIIб 2) – эпизоды мощного движения северобалканских этносов в более южные эгейские районы в конце II тыс. до н.э., легитимизировавшегося в разных случаях сходными мифологемами.

оказывался элиминирован. А для него самого путь на Балканы становился частью великого средиземноморского плавания на запад, без возврата, возможно, – в сопровождении старого Анхиза. Имена этих странников увязывались в сознании греков со всем большим числом созвучных топонимов, включая название аркадской возвышенности Анхисии, г. Анхиса (*Ἀρχισός*) в Эпире и т.д. Так прочерчивался маршрут Энея.

Если верить свидетельству *Tabula Pii*, рассказы о его пути *εἰς τὴν Ἑσπερίαν* могли бытовать среди греков Италии уже в дни Стесихора, в конце VII или начале VI в. до н.э. А в V в. до н.э. уже появляются этрусские статуэтки Энея с Анхизом на плечах.¹² Новый миф прививается на итальянской земле, тематически ответвившись от ствола троянских династических легенд, но прагматически утерав с ними всякую связь. Троянский «ушедший герой-предок» превращается в сходного с Одиссеем великого скитальца, основателя городов, включающегося в традиции самых разных народов, которые через посредство греков приобщаются к этому мифу. Отсюда уже недалек путь и до вергилиевской версии, по которой не только для Энея, но и для его потомков в момент их отплытия возврат исключен, как и возрождение Илиона: *Fuimus Troes, fuit Ilium* (Aen. II. 325). Такова внешняя, прагматическая и сюжетно-«синтаксическая» эволюция легенды. Но через нее мы обретаем подход к превращениям, претерпеваемым семантикой легендарных образов.

¹² *Galinsky K. Aeneas, Sicily and Rome. Princeton, 1969. P. 106 ff., 133 ff.* (см. здесь исследование многочисленных этрусских ваз VI в. до н.э., имеющих на себе изображения троянских подвигов Энея). Североегейские связи этрусского этноса могли способствовать адаптации в Этрурии этого героя, двигавшегося из Троады во Фракию, а оттуда, как и сами этруски, к итальянским берегам (хотя иногда высказываемая мысль об изначальном отражении в истории плавания Энея этрусской миграции мало правдоподобна, ибо не считается с хорошо прослеживаемым генезисом легенды), Совершенно неясно, могут ли иметь какое-то отношение к распространению традиции об Энее процветавшие в VIII-VII вв до н.э. поселения в Лации с восточносредиземноморскими чертами (Кастель ди Дечима, Аква Ачетоза и др.), обследованные в 70-х годах А. Бедини (*Bedini A., Cordano F. L'ottavo secolo nel Lazio e l'inizio dell'orientalizzante antico alla luce di recenti scoperte nella necropolis di Castel di Decima //Parola del passato.1977. 32. P. 274 ff., 309 ff.; ср. Ильинская Л.С. Находки в древнем Лации и их место в понимании традиции об Энее на Западе // ВДИ.1983.№3. С. 146 сл.*). Нельзя же, в конце концов, усматривать Энея за любыми восточными элементами в Италии!

Итало-римская версия предания, даже на той позднейшей стадии, которую представляет «Энеида», обладает очень ценным для нас свойством: освободившись от троянской прагматики, она демонстрирует собственный угол зрения на знакомые образы, часто смещая традиционные акценты в их рецепции, проливая неожиданно сильный свет на детали, оказывавшиеся привычно затененными в контексте троянской генеалогии Энеадов. Так с Анхизом и совершается то, о чем, предвосхищая итог, я уже говорил в начале статьи – северобалканская мифо-лингвистическая внутренняя форма образа начинает восстанавливаться в вергилиевском тексте из предысторических рудиментов, десемантизированных в Трое еще задолго до Гомера.

Правда, надо оговориться: некоторые троянские мотивы сами по себе наталкивают на мысль о наличии у Анхиза достаточно глубокого мифологического прошлого. Таков, конечно же, хорошо известный эпизод с пастушеством Анхиза на склонах Иды, куда к нему под видом дочери фригийского царя приходит ищущая его любви Афродита (Hymn. hom. IV; ср. II. V. 312 sq.; Schol. ad II. XX, 307; Apd. III. 12. 2). Многие ученые видят в греческой Афродите из этого мифа почитаемую фригийцами Идейскую Мать богов Кибелу, а в Анхизе – ее возлюбленного Аттиса, заодно допуская в троянском сюжете отголосок фригийских земледельческих или царских культов.¹³ Последний взгляд не лишен правдоподобия, особенно если вспомнить такой аналог к этому мифу, как рассказы о «суде Париса», совершающееся точно в таких же обстоятельствах – пастушество царевича, отроги Иды – и завершающееся браком царского сына с Еленой, женщиной с магическими способностями, посылаемой ему Афродитой.¹⁴ И все же не

¹³ Meyer. Op. cit. P. 26; Malten. Op. cit. P. 35; Wilamowitz-Moellendorff. Op. cit.; Barnett. Op.cit; Моисеева Т.А. Царская власть у фригийцев (К интерпретации мифа о Гордиевом узле) // ВДИ. 1982. №1 С. 127.

¹⁴ См. Цымбурский В.Л. Александр-Алаксандус-Elaxsantre (к диахронной структуре мифа о Парисе) // Образ-смысл в античной культуре. М., 1990. С.244 сл.: в эпизоде суда Париса, трактуемом греческой традицией в ключе мифологического памфлета, «традиционное поведение троянского царя, ставящее его под покровительство великой региональной богини, получает смысл вызова, бросаемого богиням микенского мира».

упустим из вида, что применительно к Анхизу данный эпизод отнюдь не исчерпывается мотивом «священного брака». Его важнейшим звеном становится наказание пастуха, поражаемого молнией Зевса (Hymn. Hom. IV. 287; Serv. Aen. II. 649). Ближайшую параллель такому повороту сюжета мы видим вовсе не во Фригии, а на ближайшей к Троаде Самофракии в истории любовника Деметры Ясиона. Но самофракийский и троянский мифы различаются финалом: разбиваемый громом пастух Анхиз не умирает, а теряет способность к прямохождению. Эта черта как раз и обыгрывается в знаменитой легендарной сцене выноса Энеем на своих плечах расслабленного Анхиза из горящего Илиона. На статуэтках и архаических вазах, представляющих эту сцену, художники охотно подчеркивают беспомощно свисающие ноги Анхиза.¹⁵

Сомнительно, чтобы весь этот троянский или троянско-самофракийский комплекс можно было привязать к мифу о Кибеле и Аттисе, для которого образ разящего громовержца вообще неорганичен, а ревность верховного мужского божества проступает лишь в одной из версий этого «матриархального» мифа о богине-матери и ее сыне посылкой против Аттиса хтонического кабана (Paus. VII. 17). И если даже страх Анхиза потерять свою половую силу после соития с богиней (Hymn. hom. IV.188 sq.) можно было бы как-то сблизать с самокастрацией Аттиса – хотя и эта гипотеза совершенно не обязательна¹⁶ – то уверенность Р.Барнетта, будто сам паралич Анхиза, а значит и удар молнии, направляемый в него Зевсом, представляют только эвфемизмы для кастрации, выглядит неоправданно смелой. Правдоподобнее, что в троянской истории Анхиза могли соприкоснуться и частично пересечься разные традиции и культурные архетипы, при том, что аттисовская линия экстатического мученичества здесь не выглядит определяющей.

Об этом же говорит и другой мотив, относящийся к троянскому Анхизу:

¹⁵ *Roszbach O.* Anchises // RE. Bd.I. Kol. 2107. Об изображениях с мотивом слепоты Энея см. *Galinsky.* Op. cit. P.55 ff.

¹⁶ Ср. совершенно аналогичный страх Одиссея перед ложем Кирки (Od. X. 299 sq., 341 sq.), явно не имеющий касательства к мифу об Аттисе, если не рассуждать о параллелизме глубинных психологических структур с позиций психоанализа.

тайное подпускание им своих кобылиц к жеребцам Лаомедонта, происходящим из стад Зевса и в свое время, как говорит «Илиада», подаренных Отцом богов и людей Тросу (V. 265-270). Скрытое получение и присвоение приплода от небесных коней, совершаемое Анхизом, эпос прямо зовет «воровством», ср. V. 268 – *τῆς γενεῆς ἔκλεψεν ἀναξ ἀνδρῶν Ἀρχίσσης* «от той породы украл владыка мужей Анхиз». Итак, если Ассарак и Капис пребывают в троянской традиции близкими фигурами, по существу просто именами в генеалогическом ряду, то с Анхизом дело обстоит иначе. С ним ассоциирован целый ряд маркированных мифологических тем. Таковы и пастушество, и «увод» приплода от коней верховного бога, и тайное соитие с великой богиней, и как следствие конфликт с громовержцем, а в развязке специфическая деформация тела, обрекающая Анхиза проводить остаток своих дней либо в горизонтальном положении, либо свисая с какой-то опоры. Все это в совокупности плохо ассоциируется с Аттисом и заставляет думать, что мифологическое прошлое Анхиза вряд ли имеет прямое отношение к фригийской религии умирающего и возрождающегося в весенней растительности юного паредра Кибелы.

Но поглядим теперь, что происходит с Анхизом в «Энеиде», где он, будучи изъят из троянского контекста, последовательно трактуется как прародитель римских Юлиев, а в широком смысле – как священный предок римского народа вообще. Для ответа на этот вопрос рассмотрим пассажи, посвященные ему в книгах VI (встреча Энея с Анхизом в потустороннем мире), II (отплытие семейства Энея из Трои) и V (погребальные игры в Сицилии, учиняемые Энеем в память умершего Анхиза).

Представление о загробном крае как о месте свидания с предками – архетип уникальной устойчивости. Сопоставляя греч. *Ἄιδης* <*sm-uidā с контекстом из Атхарваеды (VI. 63.3), именующим усопшего *pitṛbhiḥ samvidānā* «свидевшимся с отцами», П.Тиме показал вероятность существования на индоевропейском уровне стабильного лингвистического клише, передающего это представление.¹⁷ Для нашего анализа важно оценить некоторые детали изображения Аида у Вергилия, конкретно той части Аида,

¹⁷ *Thieme P. Studien zur indogermanischen Wortkunde und Religionsgeschichte. B., 1952. S. 46.*

соответствующей греческому Элизию, где пребывают блаженные души героев. Прибыв в этот край, Эней сразу видит обширные поля, на которых среди различных героических теней узнает души своих троянских предков, VI, 648-650: *Teucri pulcherrima proles// Ilus Assaracusque et Troiae Dardanus auctor* «... прекраснейшее потомство Тевкра: Ил, Ассарак и Дардан, основатель Трои». Однако, не пытаясь вступать с ними в беседу, Эней ищет Анхиза, ради встречи с которым он пустился в этот путь. И вот, вопреки словам встреченного им поэта Мусея, будто никто из умерших не имеет в этих краях постоянного жилья (VI. 673: *nulli certa domus*), тут же оказывается, что Анхиз таким обиталищем обладает: это долина, где обретаются души, каковым еще предстоит явиться в мир (VI. 679-683). Отсюда из глубины Аида он не только неустанно следит за земными скитаниями Энея, но также надзирает за своими пока что нерожденными римскими потомками, провидя на сотни и тысячи лет вперед будущее их самих и всего разрастающегося Рима. Существенно, что рядом с Анхизом нет никого из прочих троянских патриархов, которые, похоже, безразличны и к тяготам и к триумфам италийской ветви троянцев. Внутри великого общего для всех Аида точно обозначается малый семейный Аид римлян, где нет ни Троса, ни Каписа, ни Ассарака, но где Энея ждет Анхиз, явственно обретающий черты Первого Прародителя.¹⁸

При всех платоновских и пифагорейских влияниях нельзя не заметить, что в целом вергилиевская картина страны мертвых изобилует архаичными индоевропейскими мотивами, причем представленными гораздо детальнее, чем в гомеровском прототипе этого эпизода знаменитой XI песни «Одиссеи» – *Νέκυια*. Прежде всего, здесь немало стихов, поддающихся прямому сопоставлению с теми ведийскими, греческими и хеттскими контекстами, по которым П.Тиме и Й. Пухвел реконструировали европейскую картину потусторонних пастбищ.¹⁹ Таковы стихи VI, 652-655: *passimque soluti // per*

¹⁸ Под впечатлением от этого разделения Элизия в «Энеиде» я допустил неточность выражения в своей первой, предварительной публикации на эту тему, когда писал, что троянских предков Энея вообще нет в Аиде Вергилия (*Цымбурский*. Анхиз в Троаде и в «Энеиде». С.143): разумеется, это относится лишь к «малому Аиду» римлян, концентрирующемуся вокруг «отца Анхиза».

¹⁹ *Thieme*. Op. cit. P. 46 f., 56 f.; Puchvel J. “Meadow of the Otherworld” in Indo-European Tradition //

campum pascuntur equi...fuit vivis quae cura nitentis // pascere equos eadem sequitur tellure repostos «повсюду, свободно рассыпавшись по лугу, пасутся кони...та забота – пасти белоснежных коней, которая была у живых, она же последовала за почившими в земле». Здесь неизбежно вспоминается хеттская молитва в KUB XXX. 24.II.1-4 с воззванием к богу Солнца о приуготовлении для умершего луга (U.SAL-LAM = хетт. *целлу*), где «будут пастись быки и овцы, лошади и мулы» (GUD.HI.A. UDU.HI.A –ya ANŠU.KUR.RA.MEŠ. ANŠU.GIR.NUN.NA.HI.A ušeddu). Особенно достойно внимания индоевропеиста, что в этой молитве к стадам подземного мира прилагается тот же самый глагол *ues- «питаться, пастись», хетт. *ušia-*, лат. *vescor*, который мы обнаруживаем в строках «Энеиды», следующих за только что процитированными: *conspicit esse alios dextra laevaue per herbam vescentis* «здесь он видит иных налево и направо, питающихся травой», причем трудно различить, относятся ли эти слова к коням или к пасущим их блаженным душам. В ту же серию индоевропейских мотивов, куда Тиме и Пухвел отнесли «асфodelевый луг» (*ἄσφοδελὸς λεῖμών*) Аида в «Одиссее» (XI.539), и «пастбище» (*gávyūti*) Ямы, царя мертвых в «Ригведе» (X. 14. 2), а заодно родство между авест. *ugvan* «душа» и др.-инд. *ugvāgā* «травы, корм для скота», можно еще включить слова мертвого Мусея в «Энеиде», 673-675: *lucis habitamus opacis // ripamrumque toros et prata recentia rivis // incolimus* «мы живем в тенистых рощах, обитаем на возвышенностях речных берегов и на лугах, освежаемых потоками».

Но наиболее разительную реминисценцию индоевропейского мифопоэтического наследия открываем, переходя из «большого Аида» к «малому Аиду» Анхиза и опекаемых им душ-потомков. Если травянистые места, населенные общим сонмом предков, «Энеида» обозначает лексемами *prata* и *campi*, то обособленная долина душ, где Эней находит Анхиза, устойчиво фигурирует в тексте как *vallis* или *convallis*, ср. VI. 679-681: *At pater Anchises penitus convalle virenti // inclusas animas superumque ad lumen ituras // lustrabat* «а отец Анхиз озирал (или «ритуально очищал» - двусмысленность *lustrabat* здесь очень многозначительна) души, заключенные в глубине цветущей долины

(convalle) и собирающиеся идти на верхний свет»; 703-706: *interea videt Aeneas in valle reducta // seclusum nemus... innumerae gentes populique volabant* «между тем видит Эней в глубокой долине (valle) уединенную рощу...там витали несчетные племена и народы». Использованию Вергилием лексемы *vallis*, вариант *convallis* <и.-е. *u_l-ni- для обозначения местопребывания великого предка римлян и его еще не рожденных потомков точно соответствуют в других частях индоевропейского мира и на иных хронологических срезах как хетт. *cellu*<*uel-nu, именуемое луг, приготовляемый для усопших богом Солнца, так и греческое обозначение той же страны покойных героев, в которой Эней ищет Анхиза: *Ἠλύσιον (πεδίον)* «Элизий, Елисейская долина» <*u_lnu-tjo-, по этимологическому смыслу просто «Долина» как собственное название загробного края.²⁰ Для индоевропейцев VI песнь «Энеиды» – позднее здание из древнего материала, серьезно расширяющего реконструктивную базу. Но исследователь традиции об Анхизе должен вдуматься в то обстоятельство, что ценнейший из этих архаизмов, индоевропейское наименование для «загробного луга», относится к месту, где Эней соединяется со своим отцом.²¹ Вместе с вычленением из цепи троянских

²⁰ *Puhvel*. Op. cit. P. 68; *Иванов Вяч.Вс.*, *Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С.72.

²¹ Это отнюдь не единственный длительное время оставшийся неучтенным индоевропейский архаизм латинского дискурса. Мне уже приходилось писать о том, что известная индоевропейская формула *(O)nomen dheN- «класть имя», восстанавливаемая Вяч.Вс.Ивановым по греко-индоиранским, славянским, фригийским и лувийским данным – греч. *ὄνομα τίθεσθαι*, др.-инд. *nāma dhā*, авест. *nāman dā-*, фриг. *ονομαν δαφετ*, лув.иерогл. *á-ti-ma-za-ni TUWA-ha*, ст.-чешск. *dieti jmě* (*Иванов Вяч.Вс.* Славянский, балтийский и раннебалканский глагол. Индоевропейские истоки. М., 1981. С. 140 сл.), отразилась и в латыни, как указывает не только плавтовская конструкция (*Bach.945*) *ei ... nomen facio*, но и интереснейший контекст Цензорина (III в. н.э.), по словам этого автора, восходящий к эрудитам II в.до н.э. Фульвию и Юнию и с большой вероятностью дошедший до Цензорина через посредство Варрона. Это сообщение о том, как Ромул «клат имена» (*nomina...Romulum fecisse: Cens. XXII*) месяцам первоначального римского года (*Цымбурский В.Л.* – В: Цензорин.О дне рождения // ВДИ.1986. №3. С.235. Прим.46). Сакрально-формульный характер этого контекста, вместе с плавтовским подтверждением, позволяет с определенностью восстанавливать для архаической латыни конструкцию, в рамках которой глагол исторически имеет едва ли не более древнюю семантику (и.-е. *dheN- «класть,

легендарных поколений, с трансформацией в Первого Прародителя римлян, гордого славой отпрысков, скорбящего об их злополучиях, Анхиз естественно помещается в центре картины индоевропейского нижнего мира, в контекст, мифологически неизмеримо более древний, нежели тот легендарно-хронологический отрезок, с которым соотносит его фигуру троянская версия.

Я не исключаю, что подобно Гомеру, пребывавшему под влиянием фамильной традиции Энеадов, Вергилий хотя бы отчасти обязан своей интерпретацией Анхиза издавна бытовавшим в роду Юлиев представлениям об их особых отношениях с богом мертвых Вейовисом, скорее всего тождественным упоминаемому Дионисием Галикарнасским (I. 64; II.10) подземному Юпитеру (*καταχθόνιος Ζεύς*) и «подземному Божественному Отцу» (*πατήρ θεὸς χθόνιος*). Существование таких поверий подтверждается не только известной надписью на алтаре из Бовилл *Vediovei patrei genteiles Iuliei* (CIL. I.807; XIV.2387, ок.100 г. до н.э.), но и тем фактом, что прародитель Юлиев Эней после своего легендарного необъяснимого исчезновения почитался как *Iuppiter Indiges* (Liv. I. 2), обычно считающийся ипостасью Вейовиса.²² Не может ли «отец Анхиз» из VI песни «Энеиды», где Эней еще рисуется простым смертным, представлять такой же, привычный Юлиам образ «подземного Божественного Отца», хтонического пастыря душ, окружающего *gens Julia* и прочих своих римских потомков особой заботой среди «витающих» перед лицом его «несчетных племен и народов»?

В любом случае мы должны внимательнее приглядеться к тому, как воздействует новый контекст, в котором оказывается у Вергилия фигура Анхиза, на осмысление некоторых черт, которые Анхиз троянский мог сохранять от ранних ступеней мифологической эволюции, лишь косвенно засвидетельствованных имеющимися текстами. Б.Нокс в своей известной работе «Змея и пламя» показал, сколь значительную роль играют во II песне «Энеиды» разнообразные «змеиные» метафоры и целые «змеиные» эпизоды,

налагать»), нежели в стандартном латинском словаре («делать что-либо»). Сходным образом обстоит дело и с терминами в дискурсе Вергилия: дискурсивное значение («долина мертвых») здесь уходит в не меньшую временную глубину, нежели словарное.

²² *Schuster M. Veiovis // RE.2. Reihe. Hlbd. 5. Kol. 605 f.*

обыгрывающие тему разрушения Илиона греками и грядущего возрождения рода Анхиза на новой земле.²³ В частности, он обосновал прагматическую и образную связь между двумя сценами-знамениями: сценой со змеями Лаокоона, предвещающими крушение города (II.199-227), и картиной пророческого возгорания пламени над головой Анхизова внука Юла-Аскания – события, заставляющего Анхиза призвать семейство к немедленному уходу из обреченной Трои (II. 681-703). Детальный анализ лексического воплощения последнего эпизода (особенно ст. 683 сл. *Tactuque innoxia mollis // lambere flamma comas et circum tempora pasci* «тонкое пламя, безвредное на ощупь, лижет волосы и пасется на висках») вскрыл перенасыщенность этих стихов выражениями, к которым Вергилий особенно охотно прибегает в контекстах, связанных со змеями. Этот вывод Нокс подкрепил ссылкой на Силия Италика, который, восприняв ассоциативный подтекст стихов, посвященных чуду с Юлом и позаимствовав данный вергилианский эпизод для «Пуник», где огни таким же образом возгораются над головой Массиниссы (Pun. XVI.122 sq.), прямо пишет о «змеях-огнях» (*serpentes ignes*).

Результаты исследования Нокса обретают неожиданный смысл в том случае, если рассматривать эти мотивы Вергилия в ретроспективе более ранней киклической традиции, а именно в связи с рассказом о змеях Лаокоона в арктиновском «Разрушении Илиона». В конспекте Прокла (248-251) это место выглядит так:

δύο δράκοντες ἐπιφανέντες τόν τε Λαοκόωντα καὶ τὸν ἕτερον τῶν παίδων διαφθείρουσιν.

ἐπὶ δὲ τῷ τέρατι δυσφορήσαντες οἱ περὶ τὸν Αἰνείαν ὑπεξήλθον εἰς τὴν Ἰδην.

«Две змеи, явившись, убивают Лаокоона и одного из двух детей. Пораженные знамением, Эней и его близкие ушли на Иду». Еще К.Роберт (в частности, опираясь на источники, относящиеся к несохранившемуся «Лаокоону» Софокла) правильно интерпретировал смысл этого эпизода: изначально в традиции змеи Лаокоона представляли знамение, посланное богами во

²³ *Knox B. The Serpent and the Flame: The Imagery of the Second Book of the Aeneid // AJPh. 1950. 71. P. 379 ff.*

спасение рода Анхиза.²⁴ Очень важны в этом отношении показания 135-й фабулы Гигина, явно восходящей к сюжету Софокла, а через него к кикликам: преследуемый змеями Лаокоон оказывается братом Анхиза. Так мы приходим к открытию, что вергилиевская «змеиная» образность, включая дублирование змей Лаокоона «змеями-огнями» над Юлом, продолжает на разных уровнях организации текста смысловую структуру древней традиции о роли змей в истории Анхизиадов.

Обнаружив это 10 лет назад, я тогда же привлек для сопоставления примечательный пассаж из песни V, описывающий чудо, явленное на сицилийских играх в память Анхиза. Когда Эней, обращаясь к покойному, ритуально восклицает: «Здравствуй, священный родитель!» (*Salve, sancta parens!*), «скользящий змей из глубин убежища, огромный, извлек свои семь колец, – семикратный извив, – благосклонно окружив возвышение и скользнув через алтари» (V. 84-86: *dixerat haec adytis cum lubricus anguis ab imis // septem ingens gyros septena volumina traxit // amplexus placide tumulum, lapsusque per aras*). Появление Анхиза-змея в ответ на сыновнее приветствие обретает совершенно различный смысл в зависимости от того, берется ли оно внутри рассмотренной нами конкретной традиции, или же отдельно от нее. В последнем случае оно выглядит всего лишь одним из несчетных случаев почитания священных усопших в древнем мире в облике змей.²⁵ В первом же случае эта ситуация вписывается в группу уже разобранных фактов, где рядом оказываются деформация тела Анхиза громовержцем как возможный реликт изначальной мифологической змеевидности героя и «змеиные» знамения, посылаемые Анхизиадам, залогом возвышения которых считался удар молнии, искалечивший, но не уничтоживший их предка (*Serv.Aen.II.649*). Данные сравнительной мифологии показывают, что в мифах многих народов такие мотивы, как похищение скота, тайное сближение с великой богиней и вражда с

²⁴ *Robert C.* Die griechische Heldensagen. Bd. III. Abt. 2. B., 1923. S. 1248 f.; особенно см.: *Dion. Hal.* I. 48.

²⁵ *Rohde E.* Psyche. 2. Aufl. Bd.I Freiburg, 1896. S.248; *Nilsson M.* Geschichte der griechischen Religion. 2. Aufl. Bd. I München, 1955. S. 197 f.; *Thomson G.* Studies in Ancient greek Society. N.Y., 1965. P. 117.

богом Грозы входят в круг функций, приписываемых хтоническим и часто змеевидным персонажам.²⁶ Не мог ли к ним принадлежать и «Прото-Анхиз», скорее даже и на дотроянском, раннефракийском уровне генезиса образа? Итак, мы оказываемся в нерешительности, предпочесть ли нам более маркированную или более нейтральную интерпретацию эпизода из V песни, объяснять ли выползание Анхиза-змея, основываясь на универсалиях или на уникальной констелляции фактов, подобно тому, как недоумевает в этом месте сам Эней, не зная, явился ли перед ним просто гений данной местности или некий хтонический служитель покойного отца (V.95 sq. – *incertum, geniumne loci famulumne parentis esse putet*).

Я давно отмечал, что разрешение недоумений Энея несет в себе явно анаграмматическая звуковая структура, приведенного контекста V. 84-86. Начиная с ключевой, опорной лексемы *anguis*, разворачивается ряд слов *anguis* – *ingens* – *volumina* – *traxit* – *amplexus*, имитирующих звучание имени [Ank^hises] повторами фонемных сочетаний: ...*ang...is...ingens...na...aksi...am...eksus...* Особая изысканность построения этого контекста заключена в том, что слова, составляющие анаграмму, образуют симметричные пары относительно границ между строками, ср. *anguis* (стих 84, стопа 5); *ingens* (стих 85, стопы 1-2); *volumina traxit* (стих 85, стопы 5-6); *amplexus* (стих 86, стопа 1). Похоже в этом случае, что как бы для того, чтобы не оставить сомнений в природе приползшего на игры существа, простая фонетическая анаграмма усиливается своеобразным приемом *семантического анаграммирования*: звучание имени Анхиза суггестируется словами со значениями «змея», «огромный», «кольца», «извиваться».

Но если анаграмма разрешает в восприятии читателя колебания, овладевшие Энеем в пользу более маркированного решения: змей – не просто какой-то местный демон, а ипостась «отца Анхиза», – то вместе с тем она влияет и на наше решение, привлекая внимание к реальному и глубокому

²⁶ *Fontenrose J.* Python. A Study of Delphic Myth and its Origin. Berkeley-Los Angeles, 1959; *Иванов, Топоров.* Ук.соч.; *Гиндин Л.А.* Миф о поединке и мифология Аполлона (на материале I-III гомеровских гимнов) // Славянское и балканское языкознание. Античная мифология и сравнительная грамматика. М., 1978. С.96 сл.

сходству между кодируемым мифологическим именем и известным индоевропейским словом для «змеи» *ang^u(h)i-. Это слово так же реализовано в ключевом элементе рассмотренной анаграммы, лат. *anguis*, как и в лит. *angis*, др.-прусск. *angis*, латш. *uodzs*, слав. *ꙗзь, др.-в.-нем. *unc*.²⁷ По-видимому, оно должно было быть представлено и во фракийском. Во всяком случае, название реки *Ἄγγρος*, притока Бронга, совр. Моравы (Herod. IV.49), явственно сопоставимо с такими балтийскими гидронимами, как др.-прусск. *Anger-app*, курш. *Angere*, лит. *Ungurys*, а через них и с др.-прусск. *angurgis*, лит. *ungurys* «угорь», далее слав. *ꙗзьгъ < и.-е. *ang^uh-(V)gi-, лексемами, производными от того же названия змеи и исконно обозначающими «змеевидное существо»²⁸. Упомянувшееся в начале статьи местное название *Ἄγγισσός*, образованное точно так же, как фрак. *Κουρπίσος* при лит. *Kurpai*, *Kurpikai* от *kurpti* «копать» или фрак. *Zilmissus* при литовском гидрониме *Zilma*, латш. *zelma* «трава»²⁹, – дает нам форму, которая вполне может быть сближена с лит., др.-прусск. *angis* «змея» как название для «змеиного города», ср. русские топонимы *Змеиногорск*, *Змиев*. И, наконец, на этом фоне фракийский прототип имени Анхиза звучавший омонимично местному названию примерно как **Angisas*, может быть также включен в список дериватов от *ang^u(h)i-. Похоже, что не только функции, но и само имя этого персонажа могло выдавать его причастность к миру мифологических рептилий.

Как видим, контекст песни V «Энеиды» оказывается решающим для реконструкции раннефракийского имени и образа «Пра-Анхиза», несмотря на то, что хронологически этот контекст – очень позднее звено в эволюции легенды, предельно удаленное от того временного пласта, на который должна быть спроецирована эта реконструкция. Как независимое свидетельство этот контекст не может серьезно приниматься в расчет. Тогда, спрашивается, в чем

²⁷ Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bd.I. Bern-München, 1959, S.43.

²⁸ Топоров В.Н. Прусский язык: Словарь. А-Д. М., 1975. С. 89.

²⁹ Георгиев В. Траките и техният език. София, 1977. С.81, 85; Duridanov I. Thrakisch-dakische Studien. Teil I. Die thrakisch- und dakisch-baltischen Sprachbeziehungen (=Linguistique balkanique, XIII, 2, 1969). Sofia, 1969. S. 33. 41.

же его реконструктивная ценность?

Она определяется двумя моментами. Во-первых, образ Анхиза-змея, выползающего из убежища, замыкает и вместе с тем до предела интенсифицирует старую традицию о неких тесных связях между змеями и Анхизиадами. Благодаря Вергилию мы получаем эту традицию уже в трех версиях: к киклической и трагической теме змей Лаокоона присоединяется разработанный на ее основе смысловой комплекс «змеиных знамений» во II песне «Энеиды» и, наконец, сам змеевидный Анхиз на сицилийских играх. Каждый из этих случаев мог бы быть объяснен независимо от других, при помощи того или иного универсального концепта, но эти концепты, как и интерпретируемые через них мотивы, не слагались бы ни в какую смысловую целостность. В змеях Лаокоона можно бы видеть достаточно известный в античности феномен появления змей в качестве знамений. Напомню хотя бы рассказ о змее, пожравшей девять птиц перед собравшимися в Авлиде греками в ознаменование предстоящей десятилетней осады Илиона (II. II. 301-332), эпизод, который мог бы толковаться как прообраз змей Лаокоона, обозначавших конец осады. Применительно к «змеиным знамениям» из II песни литературовед был бы способен дополнительно сослаться на образ змеи, меняющей кожу, как на универсальный символ бессмертного обновления, в данном случае коррелирующий с перевоплощением Трои в Рим. Наконец, в книге V змея, как уже говорилось, традиционно представляла бы дух почитаемого предка или гения места. Но все эти универсалистские трактовки оказываются нестабильны и изменчивы. Между тем как ассоциация Анхизиадов и, наконец, Анхиза со змеями выступает в античной культуре явлением устойчивым, как будто уравнивающим версии ранние и поздние в инвариантном качестве носителей одного и того же «смыслового гена», единожды возникшего в истории.

Во-вторых, анаграмматическая игра *Anchises ~ anguis*, являя на уровне текста прямую соотнесенность между именем Анхиза и индоевропейским термином для змеи, создает такую же корреляцию между внешними признаками образов – извивы змей аналогичны фигуре Анхиза с перебитой спиной и свисающими ногами – и в конечном счете как бы выставляет перед

нами материальное, зрительное и звуковое воплощение «смыслового гена», существование которого обнаруживается навязчивостью «змеиных мотивов» в традиции об Анхизиадах (скептик здесь поправил бы меня, сказав: «Не существование обнаруживается, а иллюзия создается»). Однако в любом случае контекст V песни, установив соответствие между именами и зрительными обликами Анхиза и змея в вергилиевском тексте, ретроспективно обращает нас к допустимости сходного соотношения на северозгейском уровне. Ибо здесь уже в игру вступают восстанавливаемый прафракийский прообраз имени Анхиза и, в качестве его коррелята, тематическая модель, которая, пусть в очень аморфном и фрагментированном виде, встает из троянских легенд: все, что происходит в этих легендах с Анхизом (*Angisas), могло (и должно бы) происходить с мифологическим змеем.

Контекст V песни «Энеиды» открывает черты распознаваемой, хотя и разрушенной структуры троянского предания и побуждает сформулировать предположение о «змеиных мотивах», сопутствующих Анхизиадам, как о «памяти образа», которая сохраняется в эпизодах, связанных с именем Анхиза, после того как это имя переходит в языковую среду, где его внутренняя форма оказывается утеряна. Теперь окказиональное тождество между Анхизом и змеем на сицилийских играх, спроецировавшись как организующая смысловая структура на весь относящийся к делу материал и обнаружив в нем массу подтверждающих откликов, потенциально возвышается до статуса тождества субстанционального и генетического. Мы обнаруживаем, что оно способно восходить к эпохе до миграции в Троаду той группы ранних фракийцев, которая, принеся сюда в качестве своего священного предка змеевидный образ *Angisas, в дальнейшем эвгемеризировала бы его и включила в список мифических троянских династов.³⁰

³⁰ Примечательно, что в этой генеалогии на втором месте после имени родоначальника Дардана стоит имя *Ἐριχθόνιος* (XX.219), чисто греческое и откровенно совпадающее с именем мифического царя Афин, полузмеи-получеловека. Не допустить ли вхождение этого имени в частично переосмысляемую, частично комбинируемую заново локальную родословную под прямым греческим влиянием – ради обозначения полуантропоморфного, полузмеевидного предка, сходного с Эрихтонием греческих мифов? Но каково было имя этого прародителя изначально и когда оно оказалось затемнено? Не тогда ли, когда Анхиз, утрачивая древнейшие черты, сводится

Эпизод из V песни оказывается бесценен как точка соприкосновения разнородных данных, трансформирующая их совокупность в единую структуру (гештальт), контуры которой различаются в доисторическом прошлом. Причем трансформация эта достигается тем, что Вергилий непосредственно дает нам звукописное и зрительное воплощение этого гештальта в своем тексте. Поэтому мы можем говорить о происходящем в «Энеиде» возрождении утерянной в веках мифологической информации. Такое возрождение надо последовательно отличать от простого сохранения информации, пусть в нетривиальных или «превращенных» формах. Поясню это различие. В версии Конона (FGH 26, N1, 46) Эней уступает власть над Троадой, полученную им после гибели Илиона, двум сыновьям Гектора, носящим имена Скамандрий и Оксиний (*Ὀξύμιος*) и пришедшим из Лидии, а сам навсегда удаляется на запад. Поздний характер этой версии, современной созданию «Энеиды», проявляется в том, что в ней оказывается полностью элиминирован мотив царствования Энеадов в Трое, не говоря уже об их приходе из Фракии. Но тем не менее мы видим здесь реминисценцию параллельного правления в троянском Скепсисе двух династий. Эта реминисценция проявляется и в том, что «Оксиний», конечно же, не что иное, как испорченное отражение имени мифического сына Энея – Аскания, который, по Деметрию Скепсийскому и Страбону, положил начало новому порядку правления в Трое. Но эта весьма архаическая реминисценция совмещена с идеей безвозвратного ухода на запад Энея и всего его семейства и перерабатывается в соответствии с этим нетроянским представлением. Вместо двух династий, происходящих от Энея и Гектора, мы получаем две династии, происходящие от двух сыновей Гектора. Значит, Конон сохраняет весьма древнюю информацию, зафиксировав ее в необычном, вырожденном и переосмысленном варианте. Однако у нас нет ни малейших оснований утверждать, что он восстановил эту информацию из какого-то варианта, где она была утеряна. Но именно так обстоит дело с соотношением между Анхизом троянским и Анхизом «Энеиды»: образ Анхиза-змея,

к своему чисто человеческому облику разбитого громом паралитика? Здесь велик простор для гаданий, утверждать позволительно лишь одно: персонаж, сходный с тем, которого мы восстанавливаем под именем *Angisas, в гомеровское время мог фигурировать в фамильных легендах Энеадов обособленно от Анхиза, прикрываясь псевдонимом Эрихтония.

деградировавший и утерянный в Троеде, оказывается (оказионально, на миг) явлен в тексте Вергилия.

На этом примере видна существенная разница между реконструкцией научной и поэтической, даже в том случае, когда они ведут к одинаковым результатам. Научная реконструкция стремится снять воздействие, оказанное на традицию об Анхизе и Анхизиадах универсальными мифо-поэтическими ассоциациями, относящимися к змеям; демонстрируя тот остаток, который выявляется после того, как привходящие смысловые источники оказываются условно «отключены», она претендует на установление ранней, незасвидетельствованной впрямую стадии в генезисе образа. Поэт идет противоположным путем. Подметив «змеиные мотивы» в преданиях об Энее и Анхизе, он не только не берется очищать их от вторичных значений и интерпретаций, но, напротив, широко продуцирует те дополнительные семантические эффекты, благодаря которым рудименты оживают и, выдвигаясь вперед, начинают мощно работать на основную идею поэмы – рождение Римской империи через смерть Трои и через растворение последних троянцев и их имени в чужом, италийском народе. Здесь реконструкция идет не путем анализа, убирающего якобы излишние наслоения, но скорее через включение, казалось бы, нефункциональных реликтов в пучки символических, метафорических, квазиэтимологических и т.д. интерпретаций, которые захватывают и направляют воображение читателя. Научная реконструкция доказывает, что эти рудименты когда-то были функциональны, поэтическая заставляет их функционировать здесь и сейчас – но не обязательно в том самом качестве, в каком они жили на уровне древнейшего прототипа.

Можно сказать, что именно поэтическая реконструкция, а вовсе не научная, эксплуатацией дополнительных источников смысла отвечает «логике вещей». Позволительно ли отвергать роль многообразных «змеиных» универсалий в филиации тех или иных мотивов, относящихся к Анхизиадам? К.Галински убедительно объяснил происхождение эпизода с Энеем, выносящим Анхиза из Илиона, связью Анхиза с культом пенатов и возникающим в силу этого его качеством «священного старца», *senex*

religiosus³¹ : отсюда изображения, на которых Эней несет Анхиза, в свою очередь держащего в руках цисту с пенатами. Мифологи давно признают тождество пенатов, *πατρῶι θεοί* с божествами – стражами дома, *ἀγαθοδαίμονες*, часто изображаемыми в виде змей.³² Похоже, что выносимый вместе с пенатами Анхиз сам мог в какое-то время восприниматься в качестве змееподобного Великого пената Анхизиадов, «троянского Эрихтония», каковым он, собственно, и предстает в песне «Энеиды». Поэтическая реконструкция есть часть той «логики вещей», которую она обнажает, научная же раскрывает эту «логику вещей», двигаясь против нее.

Однако обе формы реконструкции объединяет один общий принцип. Он состоит в извлечении образа из традиционного круга ассоциаций, которые делают восприятие этого образа автоматическим, предотвращают выделение («выпячивание») и конструктивную интерпретацию (буквально «реконструкцию») сохраняемых им в неявном виде пережитков прошлой его истории. Вообще никакая реконструкция – научная или поэтическая, сознательная или бессознательная – невозможна без «остраняющей» ревизии утвердившихся на синхронном уровне форм и отношений. Когда «остраненный» образ перемещается в окружение, подобное тому, где сегодняшние реликты выступали в прошлом центральными структурными компонентами прообраза-архетипа, тем самым процесс семантической регенерации значительно стимулируется, иногда с неожиданными результатами. Думается, проявление змеиных черт Анхиза в «Энеиде» было катализировано его подготавливаемым возникновением в VI песне в роли Первого Прародителя на древнем индоевропейском фоне «цветущей долины» (*vallis*) загробного мира. Такое видение Анхиза делало возможным его вычленение из генеалогического древа XX песни «Илиады» и обособление пасущего души потомков «подземного божественного отца» от Дардана, Ила, Ассарака и иных фигур троянской легенды. Так, в известной мере, воспроизводилось раннефракийское состояние мифа о «Пра-Анхизе»,

³¹ *Galinsky*. Op. cit. P. 60f.

³² *Rohde*. Op. cit. Bd.I. S. 255

предшествующее синтезу псевдоисторической генеалогии на земле Трояды. Обозначившееся в замысле поэта разрушение стереотипа подтолкнуло реконструктивную деевгемеризацию образа: и после «змеиных знамений» II песни, наряду с Анхизом-Первым Предком, из предыстории появляется, уподобясь Великому Пенату, Анхиз-змей.