

ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ И СОВРЕМЕННЫЙ МИР

УДК 1 (091)

АЛЛЕГОРИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ МИФА: «СШИТЬ» СЛОВО И ВЕЩЬ¹

Ф.Б. Щербаков

Русская христианская гуманитарная академия, г. Санкт-Петербург

В работе выявляются основные культурные и социальные предпосылки возникновения античной философской аллегорезы. Дается краткий обзор современной литературы по этому вопросу. Проводятся различия между родственными, но не тождественными понятиями аллегория, метафора и символ. Особое внимание уделяется связи аллегорического толкования мифа с переходом греческой мифологии из устной религиозной фазы в письменную эстетическую (эпос Гомера и Гесиода). При этом используются методология русской формальной школы и теории остранения. Выявляется сущность античной философской аллегорезы как, прежде всего, архаизаторской и консервативной тенденции в античной философии, а также её связь с попытками преодолеть конвенционалистские теории языка, получившие преобладающее положение в философии, начиная уже с архаического периода.

Ключевые слова: аллегория, античная философская аллегореза, Гераклит-Грамматик, Гомер, «Гомеровские вопросы», конвенционалистская теория языка, натуралистическая теория языка, «О пещере нимф», переход от логоса к мифу, Порфирий Тирский, теория остранения, эпос.

В последние несколько десятилетий в западной историко-философской науке наблюдается всё более возрастающий интерес к проблеме античного аллегорического толкования мифа. Вышло довольно много сборников статей и монографий, уделяющих внимание этой проблеме². Тем не менее, как пишет Дж. Наддаф, «учитывая значимость аллегорезы, т. е. аллегоризации как интерпретативного метода, весьма удивительно, как редко упоминают это понятие в отношении развития ранней греческой философии» [21, р. 1]. Многие исследователи рассматривают истоки философской аллегорезы, что само по себе совершенно правильно и закономерно не только с точки зрения нормативно-

¹ Статья подготовлена в рамках проекта РФФИ № 18-011-01123 «Проблема сопряжения морали и религии в эпикурейской и стоической философии: сравнительный анализ полемического дискурса».

² Из последних работ стоило бы выделить: Interpretation and allegory: antiquity to the modern period / Ed. by J. Whitman, BRILL, 2003; Metaphor, allegory, and the classical tradition. Ancient thought and modern revisions / Ed. by G.R. Boys-Stones, Oxford UP, 2003; Brisson L. How philosophers saved the myths. Allegorical interpretation and classical mythology, University of Chicago Press, 2004; The Cambridge companion to allegory / Ed. by R. Copeland & P. Struck, Cambridge University Press, 2010; Birth of the symbol: ancient readers at the limits of their texts / Ed. by P. Struck, Princeton University Press, 2014.

исторического подхода к научному изучению какого-либо явления: в данном случае речь идёт о том, что через выявление причин возникновения философской аллегорезы действительно можно нащупать ту путеводную нить, которая могла бы вывести нас к самой сердцевине одной из главных проблем истории античной философии – пресловутому переходу от мифа к логосу. Однако таким образом получается, что большинство авторов историко-философских работ выстраивает исследование философской аллегорезы в её отношении к проблеме «миф-логос» в таком ракурсе, что интеллектуальная борьба мифопоэтического и рационально-научного типов мышления всегда как бы автоматически выходит на первый план, тогда как остальные факторы её появления остаются «в тени». В данной работе мы попытаемся:

- исследовать функции и роль аллегорического толкования в античной философии;
- показать, прежде всего, социокультурные предпосылки появления аллегорезы;
- первично различить родственные, но не тождественные понятия аллегии, символа и метафоры;
- показать, как именно аллегореза связана с переходом от мифа к логосу;
- выяснить, как аллегорическая интерпретация мифа была связана с раннегреческими представлениями о языке и его «натуралистической» и «конвенционалистской» интерпретациями.

Прежде всего, необходимо отметить, что языческая Античность знала весьма внушительный корпус литературы, посвящённой аллегорическим толкованиям Гомера, Гесиода, Вергилия, орфических поэм и других авторов – перечислим только основные из них: Дервенийский папирус, «Гомеровские вопросы» Псевдо-Гераклита (также этот автор известен под именем Гераклит-Аллегорист, Грамматик и Ритор), «Греческое богословие» Луция Аннея Корнута, «Об Осирисе и Исиде» Плутарха, «О пещере нимф» и отдельные пассажи из «Гомеровских вопросов» Порфирия Тирского, «Теологумены арифметики» Ямвлиха и др. Одним из самых характерных памятников иносказательного толкования, бесспорно, является сочинение Порфирия «О пещере нимф», автор которого, взяв, на первый взгляд, ничего не значащий экфрасис из «Одиссеи» (XIII, 102-112), описывающий безлюдную итакийскую пещеру «возле длиннолистой оливы», сумел развернуть его в целую символическую картину мирового движения душ. В этом небольшом гомеровском фрагменте говорится о «пещере прелестной, полной мрака», имеющей два выхода: северный для людей и южный для богов. В пещере находится святилище нимф – они ткут «одеянья прекрасные цвета морского пурпура» на длинных каменных станках. Это место изобилует кратерами и амфорами, куда пчёлы собирают свои запасы. Как пишет неоплатонический автор, невозможно, чтобы данное описание было сделано Поэтом по памяти, так же как «невероятна и поэтическая выдумка этого изображения <...> Не только людям мудрым, но и неучёным ясно, что Гомер в данном случае говорит иносказательно и загадками <...> Рассматриваемый рассказ, будучи полон такого рода неясностей, не является вымыслом, созданным для оболыщения душ, хотя не включает в себе фактического описания какой-либо местности. Он дан иносказательно поэтом, соединившем в том же сокровенном духе пещеру с соседним масличным деревом. Древние считали важным делом исследовать и объяснить всё это» [9, с. 577–578]. В понимании Порфирия, наяды

символизируют нисходящие в мир души, амфоры и кратеры – водяных нимф-наяд, пурпурные ткани – плоть смертных, в которые «впадают» души, олива – хорошо известный Античности символ Афины, пчёлы – благие души, северный путь означает нисхождение душ, южный – их восхождение к богам и т. д. Едва ли Гомер действительно зашифровал в этом экфрасисе нечто подобное – это привело бы к абсурдному выводу, что сам Гомер был неким «криптопифагорейцем». Если Поэт в отдельных местах и выступал как аллегорист (что точно установить вряд ли когда-то удастся в силу практической неразрешимости пресловутого «гомеровского вопроса»), то всё-таки он скорее использовал физическую или этическую аллгорию. Или же возьмём другое типично аллегорическое произведение – трактат Псевдо-Гераклита «Гомеровские вопросы», в котором делается попытка оправдать Аполлона в убийстве многих безвинных людей из-за хюбриса Агамемнона, который как раз среди всех прочих никак и не пострадал. Псевдо-Гераклит пишет, что причина сего – не в произволе бога (ибо бог не может быть несправедлив), а в том, «что для заразных болезней Солнце – повод к величайшей пагубе; ибо, с одной стороны, поскольку летний луч, нежный и приятный, благодаря своей легко управляемой теплоте спокойно нагревается, свет является спасением, улыбающимся людям; но засушливый и обжигающий луч поднимает вредные пары от земли, тела же, изнурённые и страдающие из-за вредного для здоровья резкого поворота к непривычному состоянию, истребляются заразными болями» [18, с. 16]. Тем самым Псевдо-Гераклит одновременно очищает от обвинений и бога в несправедливых убийствах, и Гомера от обвинений в нечестии.

Ни в коей мере не претендуя на полноту нижеследующего обзора, отметим некоторые основные функции и черты античной аллегорической интерпретации, которые склонна выделять современная исследовательская литература по этому вопросу. Возникновение аллегорического толкования она преимущественно связывает с начавшейся ещё в VI в. критикой эпических произведений Гомера и Гесиода. Э. Курциус пишет: «Гомеровская аллегореза возникла как защита Гомера от философии. Тогда она и была воспринята философскими школами, а также историей и естественными науками. Она находилась в гармонии с одной фундаментальной религиозной мыслью греков: убеждением, что боги выражают самих себя в загадочных формах – в оракулах и мистериях. Обязанностью проникательного человека было смотреть через эти покровы и завесы, которые скрывали тайное от глаз толпы» [16, с. 205]. С ним соглашается и Р. Ламбертон, что «большая часть толковательной литературы, которая дошла до нас, была заинтересована в защите Гомера от его хулителей <...> Защитные интерпретаторские усилия должны были тогда (в VI в. до н.э. – прим. Ф.Щ.) впервые быть спровоцированы такими критиками, как Ксенофан Колофонский, и на раннем этапе философская реакция против антропоморфных богов Гомера и Гесиода вызвала защитные толкования, касающиеся природы поэтического высказывания и структуры его содержания» [19, р. 15–16]. Новая, поднимающаяся практически взрывообразно культура рационально-доказательного мышления – философского Логоса, стремившаяся осмыслить мир и «увидеть всё как одно» (Гераклит, 50 DK), не желала мириться с противоречивыми, косноязычными и – самое главное – нечестивыми «рассказными» эпических поэтов о богах. Авторитету устного предания стала успешно противостоять новая культура письменного слова, а фигуру вдохновенного Поэта, «охваченного божествен-

ным безумием», теперь с недоверием и насмешкой стал оглядывать скептический взгляд Философа. «Взлёт ионийского рационализма», – пишет М. Элиаде, – «совпал со всё более и более едкой критикой «классической» мифологии, нашедшей своё выражение в произведениях Гомера и Гесиода <...> Основные критические нападки совершались из всё более возвышенной идеи о боге: истинный бог не может быть аморален, несправедлив, ревнив, мстителен. невежествен и т. д.» [15, с. 141–142]. Таким образом, на повестке дня встал вопрос: выстоит ли вообще поэзия древних поэтов, на которых держалась вся эллинская культура, под напором критики натурфилософии и истории? Потребовались новые ходы интерпретации, в т. ч. и со стороны тех философов, которые принадлежали к «партии» сторонников и почитателей Гомера, чтобы отстоять святыни, содержащие идеалы общегреческой пайдеи и системы ценностей. Стоило лишь только объяснить каким-то иным, небуквальным образом все те места в эпосе, где боги Гомера и Гесиода выглядят в каком-либо неприглядном и порочащем их свете. Кроме того, такой исследователь, как Г.В. Мост, делает попытку рассмотреть раннюю философскую аллегорезу в контексте установившейся к V в. оппозиции *δόξα/ἀλήθεια* (мнения/истины), согласно которой поэты могут быть причастны лишь первой части этой пары, а философы – второй. Г.В. Мост полагает, что, по сути, аллегористы взяли за основу философскую предпосылку эпистемологического преимущества истины, но, применив его к эпическим текстам, создали иносказательную стратегию толкования, тем самым не изменив ни поэзии, ни философии [20, с. 339–340]. Наконец, ещё одну важную причину пристального интереса античных мыслителей к иносказанию отмечает М. Доморадзки: философская аллегореза имела «приспособляющую» функцию, адаптируя сочинения древних поэтов под нужды самих философов [17, с. 308]. Когда философы не были способны рационально обосновать слабые места в своём учении, они подкрепляли их авторитетом древних поэтов – дескать, «и Гомер с Гесиодом говорили о том же самом, только иначе, для защиты от профанов».

В свою очередь в отечественной науке рассматриваемой проблеме, к сожалению, до сих пор уделяется очень скромное место. Исключение, пожалуй, составляет ряд работ С.С. Аверинцева, у которого есть множество ценнейших мест, прямо или косвенно посвящённых рассматриваемому предмету. Так, говоря о причинах возникновения античной философской аллегорезы, С.С. Аверинцев пишет: «поскольку... мифологические фабулы и поэмы Гомера занимали слишком важное место во всей греческой жизни, и престиж их мог быть только поколеблен, но не уничтожен, единственным выходом было аллегорическое толкование, т. н. аллегореза, которая вносила в миф и поэзию такой смысл, который был нужен философски ориентированному интерпретатору» [1, с. 42]. Также интересную теорию происхождения и «движущей силы» аллегорезы сквозь века мы можем найти у Ю.А. Шичалина, который понимает практику иносказательного толкования как часть т. н. «эпистрофического поворота», т. е. движения античной философии к «несомненному началу Европы» – Гомеру, и связывает её с необходимостью античной мысли «возвращаться к себе ради сохранения собственного тождества» [12, с. 20]. Попутно он замечает, что изобретение аллегорического толкования, а также герменевтическая деятельность Феагена Регийского и Ферекида Сиросского, безусловно, связана с орфико-пифагорейскими кружками [12, с. 30]. Аллегориче-

ская интерпретация не только Гомера, но также «священных слов» Орфея и Пифагора «стала школьной, рутинной, обычной частью внутреннего обихода орфико-пифагорейских кружков» [12, с. 31].

Проанализируем различие аллегории, символа и метафоры – понятий близкородственных и исторически, и семантически, но всё же далеко не тождественных. С.С. Аверинцев, давая определение аллегории и отличая его от символа, пишет, что она есть «условная форма толкования, при которой наглядный образ означает нечто “иное”, чем есть он сам, его содержание остаётся для него внешним, будучи однозначно закреплено за ним культурной традицией или авторской волей. Понятие А. близко к понятию символа, однако в отличие от А. символ характеризуется большей многозначностью и более органическим единством образа и содержания, в то время как смысл А. существует в виде некоей независимой от образа рассудочной формулы, которую можно “вложить” в образ и затем в акте дешифровки извлечь из него» [1, с. 41–42]. Ни Античность, ни Средневековье практически не знали точного и устоявшегося разделения понятий «символ» и «аллегория» за простой ненадобностью такого различия. По настоящему же понятия символа и аллегории стали противопоставляться только в эпоху немецкого романтизма [11, с. 233]: если аллегория представляется чем-то произвольно-привязанным к образу, то символ есть подлинное и нерасторжимое тождество с тем, что он обозначает. «Смысл С. нельзя дешифровать простым усилием рассудка, в него надо “вжиться”. Именно в этом состоит принципиальное отличие С. от аллегории: смысл С. не существует в качестве некоей рациональной формулы, которую можно “вложить” в образ и затем извлечь из образа», – пишет С.С. Аверинцев [3, с. 387]. К тому же, в отличие от символической интерпретации, простота аллегорического подхода требует довольно ограниченного количества вариантов интерпретаций – в основном это физическое, этическое, космолого-метафизическое (у неоплатоников) и ритмологическое (у пифагорейцев) толкование.

Философскую аллерию не стоит также путать и с *художественной метафорой* (под которой мы далее будем понимать перенос по смысловому сходству имён, имеющий художественно-выразительные задачи³). И.А. Протопопова в своём докладе [10] проводит тщательный разбор между ними, а также мантикой. Она пишет: «в поэзии и речах метафора служит наслаждению красотой слога и остроумием автора. Получение нового знания факультативно. Метафора создаётся творчеством автора». При этом, по мнению исследователя, «аллегория первично возникает из систематического истолкования, азбуки и грамматики образов, и только вторично порождает новое» [10]. Важно в этой связи отметить, что сама Античность, как совершенно справедливо показывает И.А. Протопопова, не проводила чёткой разделительной линии между метафорой и аллегорией. Так, в словаре X в. «Суда», как бы подводя многовековым и малопродуктивным попыткам их различить, определяется: «Аллегория: метафора. Одно сказанное написано, другое мыслится» (цит. по: [10]). Учитывая всё вышеизложенное, можно сказать, что основная функция философской аллегории – это сокрытие некоего предполагаемого «зашифрованного» знания, намеренно «завуалированного» поэтом в неясных и непонятных образах, растолко-

³ В общем и целом в своём понимании метафоры мы следуем работе: Москвин В.П. Русская метафора. Очерк семиотической теории. М., 2018.

вать которое под силу только философски искущённому герменевту. При этом вовсе не обязательно, чтобы сам автор действительно закладывал в свои произведения некие тайные смыслы: такая герменевтическая презумпция – скорее убеждение самого толкователя, или же, по меньшей мере, это то, в чём он сам хочет убедить внимающую ему публику. *В завершение уточним, что под философской аллегорией мы понимаем образ, который интерпретатор предлагает толковать как некое зашифрованное философское/научное/этическое знание, а под аллегорезой – саму процедуру толкования аллегории.*

Таким образом, большинство рассмотренных выше исследований сходятся на том, что аллегорическая интерпретация возникла как ответ на рационалистическую критику Гомера первыми философами и историками. Но мы хотели бы обратить внимание на тот факт, что помимо интеллектуальной ситуации VI–V вв. до н.э. существовали и другие предпосылки для возникновения философской аллегорезы.

Каковы главные, на наш взгляд, культурные и социальные факторы появления философского аллегорического толкования в архаическую эпоху?

1. Важная роль принципа иносказательности как таковой в античной литературе. Поскольку античная книжная культура на протяжении всей её истории подпитывалась животворными соками мифа и миф был в некотором смысле её «кровеносной системой», само бытование мифических преданий в текстах предполагало некое косноязычие, а значит, часто приводило и к мысли об их иносказательности. Так, П. Вен пишет, что формальный признак мифа заключается в передаче его через косвенную речь⁴. «Экзегет, говоря о вышнем мире, подавал собственную речь в виде косвенной речи: “Рассказывают, что...”, – непосредственный рассказчик не был явлен, ибо и сама муза только “пересказывала”, вспоминая, услышанное ею от отца» [5, с. 33]. Таким образом, античная литература и особенно поэзия, насквозь пропитанная вечно её оживотворяющей энергией мифа, в значительной степени была фундирована в поэтике иносказания. Эта данность была тесно связана с т. н. «эстетикой сдвинутого слова» (выражение С.С. Аверинцева: [2, с. 140]), когда сообщение автора сознательно затрудняет его буквальное понимание читателем. Естественно, за более чем тысячелетний период развития античной культуры поэтика иносказания имела свою динамику и, подспудно претерпевая преобразования, то служила важнейшим структурообразующим и содержательным элементом художественного и философского языка эпохи, то уходила в тень, как это было, например, в эпоху становления литературно-философской классики (V–IV вв. до н.э.). Принципиально здесь отметить то, что на античную поэтику иносказания оказал и существенное влияние фольклорный жанр загадки. «Тёмная поэтика оракулов», – пишет С.С. Аверинцев, – «как явление общественной жизни и тем более как явление культуры вовсе не характерна для греческой классики; она характерна для греческой архаики. “Оракульная” загадочность и впрямь была образцом для поэзии Эсхила и Пиндара; её значение для поэзии Софокла и Еврипида гораздо меньше. Она, эта загадочность, стимулировала игру мысли Гераклита – но что она могла

⁴ Отметим, что, помимо всего прочего, этому способствуют крайне распространённые в древнегреческом и латинском языках грамматические конструкции *potn-inativus cum infinitivo* и *accusativus cum infinitivo*.

дать мысли Аристотеля? Ведь даже для Платона загадка сама по себе есть просто τὸ τῶν παιδῶν αἴτιμα, «загадка из обихода детей» – нечто «детское» и постольку «ребяческое». Загадка разделила судьбу многих других компонентов архаической культуры ритуала: из «рук» мудрецов она перешла в руки детей. <...> Но настоящий реванш эстетике загадки готовила эпоха эллинизма, пришедшая на смену классической эпохе. Архаическая замысловатость оракула становится предметом сознательной, последовательной и притязательной стилизации» [2, с. 136–137]. Как пишет этот исследователь, к последним векам античности «“аллегорическими”, “иносказательными” становятся не только литературные тексты, но и жизненные реалии социального, этнического, политического планов», породив «эстетику сдвинутого слова», когда оно постоянно не равно своему содержанию, «стоит не в прямом, а в обратном отношении к своей цели. Оно действует “от противного”» [2, с. 146]. Полновесными представителями подобной поэтики С.С. Аверинцев полагает, в частности, Нонна из Хмима и Дионисия Ареопагита, сочинения которых он разбирает в цитируемой нами статье.

2. Распространение письменности. Оно началось приблизительно в VIII–VII в. до н.э., после того, как позаимствованный у финикийцев буквенный алфавит послужил основой для создания собственного эллинского письма. Если ранее слоговым письмом В записывались в основном данные узкохозяйственного, торгового и бюрократического содержания, то теперь появилась гораздо более удобная и гибкая система буквенных обозначений для записи религиозных и художественных текстов. Естественно, это касалось, прежде всего, записи поэм Гомера, которые относительно быстро в течение архаической эпохи получили широкую известность по всей Элладе. Но поскольку гомеровский язык был создан искусственно, состоял из четырех греческих диалектов [4, с. 101–102] и на нём никто никогда не разговаривал, эллины уже очень скоро обнаружили изрядное количество непонятных для них мест (т. н. глосс). Толкованием этих глосс занимались школьные учителя – грамматисты, и, по всей видимости, эти интерпретации сложных в языковом плане фрагментов постоянно воспроизводились в школьном обучении⁵. Но из широкого распространения гомеровского текста произошёл целый ряд важнейших следствий, которые имели принципиальное значение для всей античной цивилизации, как то:

а) десаκραлизация и демифологизация поэтического слова. Если ранее слово и вещь в сознании человека дофилософской эпохи крепко увязывались друг с другом и считалось, что всем вещам имена даны изначально и непосредственно богами, поэтому они в точности выражают сущность своего референта (в философии такая концепция языка именуется «натуралистической»), то теперь сам статус слова стал проблематичным. Философы всё более стали склоняться к т. н. конвенциональной теории языка – теории, согласно которой при образовании слов они уже изначально были связаны со своим означаемым только условно, конвенционально, по договорённости между людьми. Причиной подобных рефлексий и сомнений по поводу природы языка стало его «остранение» (пользуясь термином В.Б. Шкловского и школы ОПОЯЗа) в поэмах Гомера

⁵ Подробнее о первых толкованиях Гомера в древности: Бласс Г.В. Герменевтика и критика. Искусство понимания произведений классической древности и их литературная оценка. М., 2015. С. 1–4.

ра. В самом деле, стиль Поэта (λέξις) к этому более чем располагал: усложнённый синтаксис, изобилие логически невозможных и в то же время эстетически сильных метафор, использование одновременно «божественных» и «человеческих» имён для одних и тех же персонажей и объектов⁶, даже сам торжественный ритм гекзаметра, словно бы подражающий приливам и отливам моря, – всё это показывало язык таким, как будто эллинами он был «увиден» впервые. «Цель искусства» – как пишет В.Б. Шкловский [13, с. 256], «дать ощущение вещи как видение, а не как узнавание» здесь была, безусловно, достигнута. *Гомеровский эпос вывел язык эллинов из автоматизма рутинного употребления и спровоцировал первые рефлексии не только по поводу отдельных непонятных мест, но и существа языка как такового в целом.* В VI–V вв. сложились уже и первые собственно философские рефлексии относительно языка.

б) десакарализации фигуры поэта. Архаическое представление о поэте было таково, что он представлялся неким одержимым божественной манией (divina insania), неким божественным духом, который полностью завладевал сознанием поэта, и тот вещал некие богооткровенные истины. Как показывают последние исследования культурной коммуникации в архаический период⁷, поэт был как бы живым воплощением божественного слова, и было важно не только то, что он говорит, но способ этого говорения и даже само физическое присутствие поэта перед публикой. Мифы, который пересказывал рапсод, всякий раз повторяясь заново, могли претерпевать некоторые изменения, иногда довольно существенные. Но публика внимала этому безоговорочно, поскольку полагалось, что поэт не может сказать лживого слова. С появлением письменности ситуация изменилась: когда стали появляться первые текстовые фиксации греческих мифов, обнаружилось, что поэты далеко не всегда в состоянии повторить то, что они пропевали раньше в своём божественном безумстве. Обнаружилось, что такие сказания имеют вариативный характер, и мифы, в которые безоговорочно верили греки архаической эпохи, стали подвергаться сомнению. Тогда у поэзии и появились два сильнейших конкурента в интеллектуальном поле Эллады того времени – философия и история, которые претендовали на выработку такого знания, которое бы обладало доказуемостью, проверяемостью и возможностью быть переданным любому человеку (интерсубъективностью). Развернулась настоящая борьба за «монополию на истину»: кому же она может принадлежать и кто имеет право провозглашать её? В частности, это вылилось в то, что первые философы очень сильно пытались подражать стилю Гомера. Достаточно вспомнить, что большинство фюсиологических сочинений были написаны в форме гекзаметрических поэм, да и сам язык и даже отдельная заимствованная лексика недвусмысленно намекали на постоянные «оглядки» в сторону Гомера. Следствием всего этого философско-поэтического агона стал постепенный отход фигуры поэта на второй план, и поэзии, в основном, была уготовлена роль улаживать речами уши слушателей и давать некое забытие и утешение душе от

⁶ Напр., в «Илиаде»: I, 403; II, 813-814; VI, 402; XIV, 290-291; в «Одиссее»: V, 333-335, etc.

⁷ Отсылаем читателя к таким работам по этой проблематике, как: Cultural poetics in Archaic Greece: cult, performance, politics / Ed. by C. Dougherty, & L. Kurke. New York: Oxford University Press, 1998; Thomas R. Literacy and orality in ancient Greece, Cambridge University Press, 1992.

печалей «медовыми речами» [7, с. 74], хотя статус поэта на протяжении всей античности неизменно оставался высоким.

в) попытка раннегреческих мыслителей осуществить философскую реформу языка, т. е. очистить его от таких слов, каковые они признавали неправильными или просто бессмысленными. Как пишет А.В. Лебедев [8, с. 360], у первых философов эта борьба за язык происходила в рамках их противостояния власти поэтов над толпой (οἱ πολλοί), которую эпические певцы дурчат своими вымыслами о богах, придав им антропоморфные черты. Критика антропоморфизма богов вообще была характерной тенденцией философии периода архаики. Но не менее важно было ещё и то, что язык с его неправильными именами был причиной онтологических иллюзий большинства, а кажущаяся «доксическая» множественность Космоса – не более чем результат языковой ошибки, как доказывает Парменид во второй части своей поэмы. На эту же обманчивую природу языка постоянно пенял Гераклит, в своих «тёмных» афоризмах демонстрируя его противоречивость (В 48; В 15; В 23; В 63 DK). А.Л. Верлинский, говоря о первых случаях философской рефлексии языка, указывает [6, с. 129], что она может отслеживаться уже у Ксенофана (21 B32 DK), Парменида (28 B8, 34–41 DK), Анаксагора (59 B17; 59 B19 DK) и Эмпедокла (31 B9 DK). Но чтобы создать такой новый, «рациональный» язык, им приходилось пользоваться теми же словами из всё того же повседневного языкового узуса и образов обыденной жизни, которые они наблюдали вокруг себя. Особенно в отношении формирования философских концептов их вдохновляла лексика различных искусств и ремёсел (τέχναι): достаточно вспомнить такие понятия, как ὄλη (строительный лес) у Аристотеля – из кораблестроительства, и у того же автора κατήγορία (пункт обвинения) – из судопроизводства, κανών (отвес, линейка) у Эпикура – из строительного дела, тот же Δημιουργός (ремесленник) у Платона и др. Первым философам был необходим слом языкового восприятия, когда нечто освоенное и давно известное стало вдруг непонятным и нуждающимся в истолковании.

г) в самой поэтике Гомера были значительные предпосылки для прочтения его поэм не буквально, а иносказательно. К ним относятся, в частности, такие характерные черты гомеровского художественного мира, как наличие целого ряда персонажей, имена которых прямо говорят, кто они суть такие (Лето, Арета, сёстры Литы, Мойра, Дика и мн. др.); устойчивость «каменных» эпитетов персонажей и постоянство выполнения ими одних и тех же действий; теснейшая связь богов с природными стихиями, которым первые покровительствуют, доходящая порой практически до неразличения, и т. д. (подр. об этих и других предпосылках аллегоризма в поэтике Гомера см.: [14]).

Таким образом, религиозно-мифологическое предание, перейдя в письменно зафиксированную форму эпоса (подр. об этом: [4]), т. е. форму эстетическую, породила особую поэтику и метафорику гомеровского письма. Метафора, как средство выразительности, усматривающая в едином взгляде автора одновременно и единство, и различие предметов из самых разнородных и удалённых друг от друга регионов бытия, сделала возможным «разтождествление» мира. Некогда единый, самопонятный, «имманентный» сам себе космос стал проблематичен. Мифологическая связь между вещью и словом стала отныне совсем не очевидна, – именно в результате перехода устной мифологии в гомеровский эпос. Это подарило возможность первым философам уви-

деть *другое* значение, нежели то, с которым слово обыкновенно и естественным образом увязывалось в повседневной речи. Рефлексия по поводу художественного мира Гомера сделала его многозначным, а значит, и доступным для различных режимов прочтения и понимания. *Аллегорическая интерпретация в таком ракурсе представляется не чем иным, как попыткой преодолеть фатальный для всей античной культуры разрыв между словом и вещью, «сшить» их заново, попыткой реставрации мифопоэтической картины мира; это был шаг назад, но шаг навстречу старому «натуралистическому» пониманию языка.* В этой связи вполне уместно вспомнить и об «эпистрофическом повороте» античной философии (в видении Ю.А. Шичалина), о котором мы писали выше, в рамках которого философская аллегореза, как консервативно-архаизирующая тенденция, стремилась не только вернуться к бездонным кладям мудрости древних, но и выполняла имплицитную программу реставрировать ту незапамятную, нерушимую магическую связь слова и вещи, которую «разорвал» философский Логос. Глубоко неслучайным здесь представляется и то, что в основе аллегорического толкования богов, как правило, лежала этимология – не что иное, как поиск подлинной сути богов через философско-грамматический разбор их имён и названий их атрибутов. Таким образом, получается, что непонимание профанным, философски неподготовленным читателем текстов древних авторов – это плод того самого «словесно-вещного» разрыва, осуществлённого философами-«конвенционалистами» (Ксенофан Колофонский, Эмпедокл, Демокрит, софисты, Платон, Аристотель и др.), а философ-экзегет, верно, по его мнению, понимающий древние поэмы и мифы о богах, правильно толкует и воскрешает через такое толкование исконную, «отприродную» (*κατὰ φύσιν*) связь бога и его имени.

Итак, подведём итоги: действительно, основной причиной возникновения аллегорической интерпретации в VI в. до н.э. было стремление защитить древних эпиков от критики их со стороны истории и философии. Помимо этого, переход греческой мифологии из устно-религиозной плоскости в письменно-эстетическую через приём «остранения» языка разорвал изначальную, свойственную мифопоэтическому мышлению связь между словом и вещью, и это открыло возможность для иноказательного толкования какого бы то ни было текста, поскольку у слова значений теперь может быть более, чем одно. Эта вызванная поэзией Гомером рефлексия по поводу природы языка также была важной частью перехода от мифа к логосу, в котором аллегореза выступила как некая архаизирующе-консервативная тенденция «разворачивания» движения античной мысли от Логоса обратно в лоно Мифа. При этом античная философская аллегореза на самом деле выступала важнейшей частью имплицитного движения (у некоторой части античных мыслителей, и прежде всего, естественно, самих аллегористов) преодолеть конвенциональные теории языка и, вернувшись к «натуралистическому» пониманию языка, как бы заново «сшить» слово и вещь, вернуть имени первозданную мифопоэтическую и магическую силу.

Список литературы

1. Аверинцев С.С. Аллегория // София – Логос. Словарь / под ред. Н.П. Аверинцевой и К.Б. Сигова. Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2006. С. 41–44.

2. Аверинцев С.С. Мир как загадка и разгадка // Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М.: «Coda», 1997. С. 135–156.
3. Аверинцев С.С. Символ художественный // София – Логос. Словарь / под ред. Н.П. Аверинцевой и К.Б. Сигова. Киев.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2006. С. 386–394.
4. Ахутин А.В. Эпический исход // Ахутин А.В. Поворотные времена. СПб.: Наука, 2005. С. 91–141.
5. Вен П. Греки и мифология: вера или безверие? Опыт о конституирующем воображении. М.: «Искусство», 2003. 223 с.
6. Верлинский А.Л. Античные учения о возникновении языка. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006. 411 с.
7. Гринцер Н.П. Античная поэтика // Европейская поэтика от Античности до Просвещения: энцикл. словарь / под общ. ред. Е.А. Цургановой и А.Е. Махова. М.: Изд. Кулагиной –Intrada, 2010. С. 73–87.
8. Лебедев А. В. Греческая философия как реформа языка // Индоевропейское языкознание и классическая филология - XIV (Чтения памяти проф. И.М. Тронского): Материалы междунар. конф. СПб.: Наука, 2009. С. 359–368.
9. Порфирий. О пещере нимф / пер. А.А. Тахо-Годи // Тахо-Годи А.А., Лосев А.Ф. Греческая культура в мифах, символах и терминах. СПб.: Алетейя, 1999. С. 577–591.
10. Протопопова И.А. Философская аллегория, поэтическая метафора, мантика: сходства и различия: доклад, прочитанный в марте 2001 г. в ИВРИ РГГУ [Электронный ресурс]. URL: http://sbiblio.com/biblio/archive/protoporova_filo/ (Дата обращения: 06.12.2018).
11. Тодоров Ц. Теории символа / пер. с фр. Б. Наумова. М.: Дом интеллектуальной книги; Русское феноменологическое общество, 1998. 408 с.
12. Шичалин Ю.А. ЕΠΙΣΤΡΟΦΗ, или Феномен возвращения в первой европейской культуре // Шичалин Ю.А. Античность – Европа – История. М.: ГЛК, 1999. С. 5–64.
13. Шкловский В.Б. Искусство как приём // Собр. соч. М.: Новое литературное обозрение, 2018. Т. 1. С. 250–268.
14. Щербаков Ф.Б. Предпосылки возникновения античной философской аллегорезы в эпосе Гомера // Вестник Тверского государственного университета. Сер.: «Философия». 2018. № 2. С. 118–125.
15. Элиаде М. Аспекты мифа / пер. с фр. В.П. Большакова. М.: Академический проект, 2017. 235 с.
16. Curtius E.G. European Literature and Latin Middle Ages. Trans. from German by Willard R. Trask. New York and Envasion: HARPER & ROW, PUBLISHERS, 2015. 658 p.
17. Domoradzki M. The Beginnings of Greek Allegoresis // Classical World. 2017. Vol. 110, № 3. P. 299–321.
18. Heraclitus. Homeric Problems / Ed. by D.A. Russell & D. Konstan. Atlanta, Society of Biblical Literature. 2005. 144 p.

19. Lamberton R. *Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1989. 364 p..
20. Most G.W. *The Poetics of early Greek philosophy // The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge University Press, 1999. P. 332–362.
21. Naddaf G. *Allegory and The Origins and Development of Philosophy* [Электронный ресурс]. URL: <https://silkstart.s3.amazonaws.com/58ca9feb68621377e3aac86b.pdf> (Дата обращения: 06.12.2018).

ALLEGORICAL INTERPRETATION OF MYTH: TO «SEW» A WORD AND A THING

F.B. Shcherbakov

Russian Christian Academy for Humanities, St. Petersburg

This article is aimed at considering main cultural and social preconditions of allegorical interpretation's emergence in Antiquity. It contains a brief review on contemporary studies on this subject. The distinctions between close related, but non-identical terms of allegory, symbol and metaphor are specially emphasized. Special attention is paid to relations between myth's allegorical interpretation and transition of Greek mythology from oral and religious stage to written and aesthetic one (that means epic poems by Homer and Hesiodus). Within the article's format, the methodology of familiarization's theory («ostranenie») by V. Shklovskiy is applied. Finally, the essence of ancient philosophical allegoresis as an archaizing and conservative tendency, as well as its link with the attempts to overcome conventionalist theories of language that dominated the ancient thought from the 6-5th centuries BC, are revealed.

Keywords: *allegory, ancient philosophical allegoresis, Homer, Homeric problems, Porphyry of Tyre, Heraclitus the Grammarian, defamiliarization, «On the Cave of the Nymphs», «ostranenie», transition from mythos to logos, language conventionalist theory, language naturalist theory, epic poems.*

Об авторе:

ЩЕРБАКОВ Фёдор Борисович – аспирант кафедры философии, богословия и религиоведения Русской христианской гуманитарной академии (РХГА), г. Санкт-Петербург. E-mail: fkrylov@mail.ru.

Author information:

SHERBAKOV Fedor Borisovich – PhD student, Dept. of Philosophy, Theology, and Religious Studies, Russian Christian Academy for Humanities, St. Petersburg. E-mail: fkrylov@mail.ru.