

© 2011 г.

*V. PANOUSI. Greek Tragedy In Vergil's «Aeneid»: Ritual, Empire, and Intertext. Cambridge–New York: Cambridge University Press, 2009. XIII, 257 p.*

Василики Панусси представляет свою книгу «Греческая трагедия в “Энеиде” Вергилия: обряд, империя и интертекст» как первое монографическое исследование роли трагедии в «Энеиде» (с. 5); эта характеристика не совсем точна: как сразу же уточняет сама Панусси (прим. 5), влиянию греческой трагедии на «Энеиду» уже были посвящены три диссертации, в том числе ее собственная<sup>1</sup>, которая и послужила, в существенно переработанном виде, основой для рецензируемой книги (с. IX). Таким образом, исследование Панусси скорее не пионерское, а подводящее итог, пусть и промежуточный; его основной вклад – в систематическом анализе и осмыслении накопленного за несколько десятилетий материала<sup>2</sup>.

Научный контекст работы Панусси создается пересечением двух мощных потоков, формирующих в основных чертах практически весь ландшафт современных исследований «Энеиды»<sup>3</sup>. Первый поток – исследования, анализирующие литературные источники и образцы «Энеиды» (ср. с. 2). В центре здесь фундаментальные монографии Георга Кнауэра («Энеида» и Гомер) и Дэмиэна Нелиса («Энеида» и «Аргонавтика» Аполлония), в одном ряду с которыми нужно назвать (под рубрикой «Энеида» и Лукреций), несмотря на некоторое отличие перспективы, и классическую работу Ф. Харди<sup>4</sup>; разумеется, сюда же относятся и упомянутые выше диссертации, анализирующие взаимодействие «Энеиды» с греческой трагедией. Второй, менее очевидный, но не менее важный поток составляют работы, предметом которых является идеологический контекст «Энеиды» и ее позиция по отношению к этому контексту (ср. с. 2–3); центральная для данного потока проблема – присутствие, наряду с основным «оптимистическим» авторским голосом, прославляющим Августа, другого, «пессимистического» голоса (или даже голосов), находящегося в оппозиции к августовской идеологии; для этого направления, границы которого задаются скорее именно «пессимистской» полемикой с традиционным проавгустовским прочтением «Энеиды», характерны такие работы, как, к примеру, «Два голоса в “Энеиде” Вергилия» Адама Парри, «Другие голоса в “Энеиде” Вергилия» Оливера Лайна или «Другой Вергилий» Крэйга Каллендорфа<sup>5</sup>.

Соотнесение трагической составляющей «Энеиды» с этим «другим» голосом – в противопоставлении идеологически благонадежной эпической основе – и составляет центральное положение Панусси (с. 2–3), иллюстрируемое и уточняемое на протяжении всей книги. Ключевым для такой корреляции жанрового и идеологического двухголосия оказывается понятие обряда, играющее роль своего рода общего знаменателя, к которому можно свести «коды» и жанра, и идеологии (с. 13–17). В идеологическом измерении соблюдение обрядов выступает условием и гарантом общественной

<sup>1</sup> Fenik 1960; König 1970; Panoussi 1998.

<sup>2</sup> Нужно, впрочем, упомянуть монографического объема статью Алессандро Скиезаро (Schiesaro 2008), имеющую с исследованием Панусси много общего как в тематике, так и в подходе, которая, однако, в силу очевидных хронологических причин в нем учтена не была.

<sup>3</sup> Для ориентировки на этом поле можно порекомендовать обзорную работу Филипа Харди (Hardie 1998).

<sup>4</sup> Knauer 1964; Nelis 2001; Hardie 1986.

<sup>5</sup> Parry 1963; Lyne 1987; Kallendorf 2007. Здесь стоит также назвать уже упоминавшуюся статью А. Скиезаро «Чужие голоса в Вергилиевой Дидоне» (Schiesaro 2008).

стабильности; как известно, предпринятая Августом религиозная реставрация была призвана обеспечить устойчивость принцепата, пришедшего на смену длительным гражданским смутам, которые нарушали, в том числе и ритуальное, единство и благополучие римского общества. В жанровой плоскости ритуальная стабильность характерна для гомеровского эпоса, тогда как трагедия настойчиво привлекает внимание к заложенным в обряде противоречиям; если у Гомера обряд принадлежит почти исключительно к области религии, т.е. взаимоотношения с богами, как таковой, в трагедии он оказывается тесно связан с другими, зачастую конфликтующими социальными установлениями, столкновение которых (например, семьи и полиса) и проявляется в ритуальной сфере. Разумеется, эту двойную корреляцию не следует трактовать слишком прямолинейно: в гомеровском эпосе ритуальная стабильность присутствует как данность и не подвергается сомнению, можно даже сказать – не замечается, августовская же идеология специально нацелена на восстановление нарушенного религиозного устоя, и в этом она сродни скорее трагедии, где кризис ритуальной стабильности также не только создается, но и в конечном итоге преодолевается. И именно в этом, как показывают анализируемые Панусси примеры, и заключается трагическое наследие в «Энеиде», если попытаться охарактеризовать его в предельно общем виде; иными словами, из трагедии Вергилия заимствуется проблематику ритуального кризиса (термин Рене Жирара) – кризиса, порождаемого нарушением обряда и преодолеваемого через обрядовое же очищение, который, однако, затрагивает все сферы жизни общества.

В I главе «Ritual Violence and the Failure of Sacrifice» внимание сосредоточивается на наиболее типичном обряде: жертвоприношении; как в трагедии, но в отличие от Гомера, у Вергилия жертвоприношение и убийство оказываются явлениями тесно связанными. В греческой трагедии жертва-убийство – характернейший пример трагической ошибки: эту жертву необходимо принести для преодоления ритуального кризиса, однако убийство немедленно порождает следующий ритуальный кризис. Ключевой пример, анализируемый в этой главе, – жертвоприношение Ифигении: Гомером вовсе не упомянутое, в трагедии оно влечет за собой цепочку убийств-отмщений, становясь сюжетной основой целой трилогии, и Вергилий вслед за трагедией также вводит рассказ о нем, причем подчеркнута с оглядкой на Эсхила. Более того, нередко у Вергилия ритуально окрашены также и традиционно эпические убийства – убийства на войне. Тем самым весь сюжет «Энеиды» оказывается в некотором смысле нескончаемой чередой ритуальных отмщений.

Во II главе «Suicide, *Devotio*, and Ritual Closure» рассматривается одна из потенциальных возможностей разорвать этот заколдованный круг, каковой является добровольная смерть. Парадоксальным образом, первая добровольная смерть – самоубийство Дидоны – оказывается, как демонстрирует Панусси, полной противоположностью подобного примирительного акта; в действительности оно преподносится, через отсылки к трагедии, скорее как совершаемое Энеем человеческое жертвоприношение и потому создает, а не разрешает ритуальный кризис. Надежду на преодоление этого ритуального кризиса, бесспорно ключевого для «Энеиды» в целом, приносит Турн, добровольно – как поначалу кажется – решающийся погибнуть от рук Энея. Панусси убедительно демонстрирует, – и это, пожалуй, одно из наиболее увлекательных мест в книге, – что решение Турна вступить с Энеем в поединок и погибнуть рисуется Вергилием как подобие специфического римского обряда *devotio* («посвящение»). Суть этого обряда в том, что предводитель римского войска посвящал свою жизнь победе и, добровольно погибая в бою, тем самым приносил гибель также и врагам; в случае Турна, поскольку конфликт троянцев и латинян имеет скорее характер гражданской войны, это бы значило победу для обеих сторон, их успешное примирение и объединение. Однако, как свидетельствуют, среди прочего, обращаемые к Энеем мольбы о пощаде, Турн в итоге отказывается от своего статуса *devotus*, от изначальной готовности пожертвовать собой ради общего блага, тем самым ставя под угрозу действенность этого обряда и, соответственно, восстановление ритуальной стабильности.

В III главе «The Fragility of Reconciliation: Ritual Restoration and the Divine» внимание сосредоточивается на еще одной возможности или, скорее на другом аспекте разрешения ритуального кризиса, а именно, на той роли, которую в нем играют боги. Поскольку конфликт, порождающий ритуальный кризис, зачастую создается, как в трагедии, так и в «Энеиде», противоречиями среди богов, то и его преодоление – в их руках. Драма Энея и Дидоны и конфликт Энея и Турна – в некотором смысле лишь экспликации универсальных противоречий между Венерой и Юноной (в первом случае) или Юпитером и Юноной (во втором), точно так же, как трагическая ситуация Ореста у Эсхила – результат несовместимости требований Аполлона и Эриний. Однако если в трагедии на божественном уровне конфликт разрешается полностью и окончательно (Эринии-мстительницы становятся Евменидами-покровительницами), вследствие чего преодолевается ритуальный кризис и на человеческом

уровне, то в «Энеиде» примирение между богами хотя и происходит, однако оно имеет характер скорее перемирия (*pac*), а не полноценного союза (*concordia*), а потому потенциально недолговечно.

В IV главе «*Maenad Brides and the Destruction of the City*» фокус смещается с жертвоприношений на другой специфически трагедийный пласт – обряды дионисийского культа. Панусси показывает, что иступление, демонстрируемое такими женскими фигурами, как Дидона или Амата, тесно связано именно с изображением вакхического неистовства в трагедии и что, как и в трагедии, оно способно порождать ритуальный кризис наравне с убийством. Примечательно, что «Вакханки» Еврипида оказываются далеко не единственным (хотя, разумеется, основным) источником вакхической образности в «Энеиде».

V глава «*Mourning Glory: Ritual Lament and Roman Civic Identity*» содержит схожие наблюдения в отношении ритуального плача. Хотя вообще плач – характерный элемент эпоса, в «Энеиде» он часто угрожает трагической неумеренностью, граничащей с дионисийским иступлением. Тем самым, хотя, как и жертвоприношение, плач должен восстанавливать ритуальный порядок, – что и происходит у Гомера, – у Вергилия, как и в трагедии, он возбуждает с трудом подавляемую жажду мести, чреватую нарушением ритуального порядка. Однако, как отмечает Панусси, если в трагедии похоронные обряды все же в итоге осуществляют всеобщее примирение, в «Энеиде» создаваемое единство ущербно: так, погребальные игры по Анхизу объединяют только мужчин, тогда как в это самое время обезумевшие женщины поджигают корабли.

VI глава «*Heroic Identity: Vergil's Ajax*» снова меняет перспективу, помещая в центр внимания фигуру героя – трагедийного в противовес эпическому. Коренное различие между двумя типами героев – Панусси рассматривает их на примере Аякса у Гомера и у Софокла – заключается в том, что если гомеровский герой гибнет в силу, так сказать, внешних обстоятельств, то герой трагедии – в результате собственной ошибки, трагической *hamartia*. Как демонстрирует Панусси, оба Аякса находят отражение у Вергилия в образах Дидоны и Турна, которые в целом, тем не менее, воспроизводят скорее софокловскую, а не гомеровскую модель, поскольку оба они гибнут вследствие трагической ошибки. Однако снова отличие «Энеиды» от трагедии в том, что создаваемый этой ошибкой кризис не находит полного разрешения, герой не освобождается от нее и после смерти, – тогда как у Софокла Одиссей в определенном смысле примиряется с Аяксом, тем самым восстанавливая, пусть и посмертно, его героический статус.

В VII и заключительной главе «*Contesting Ideologies: Ritual and Empire*» подводятся итоги, еще раз прочерчивается партия трагического голоса в полифонии «Энеиды». Панусси удается избежать тривиального дуализма, который бы постулировал идейное равноправие проавгустовского эпического голоса и оппозиционного трагического, – что, несомненно, следует приветствовать. Исследовательница предпочитает скорее умеренно унитарное прочтение, присваивая трагическому подтексту «Энеиды» – в духе деконструкции – роль своего рода темного двойника, непрерывно подвергающего сомнению, и тем самым легитимизирующего, господствующую идеологию, которая таким образом оказывается запечатлена, так сказать, *in statu nascendi*. В очерченном Панусси герменевтическом кругу, при условии его замкнутости, такое решение заданной проблемы, пожалуй, можно признать оптимальным; однако в более широкой перспективе оно оставляет открытые вопросы.

Как уже было отмечено, гомеровский эпический «оптимизм» качественно отличается от «оптимизма» августовской идеологии: тот глобальный кризис, в том числе в сфере религии и обряда, который римское общество стремилось преодолеть, гомеровскому миру незнаком или, по крайней мере, находится на его периферии. Проблемы, с которыми в «Энеиде» сталкивается «оптимистический» голос, впервые поднимаются именно в трагедии, однако оказывается, что Вергилий заимствует из трагедии только сами проблемы, тогда как предлагаемые трагедией решения если и не отбрасываются полностью, то непременно подвергаются сомнению. Как это ни парадоксально, идеологический посыл аттической трагедии в действительности существенно более однозначен и оптимистичен, чем у «Энеиды». Иными словами, отсылками к трагедийному подтексту было бы естественнее подкреплять, а не оспаривать «оптимистический» голос; почему же Вергилий выбирает менее очевидную стратегию?

Пожалуй, наиболее серьезное, в силу его очевидности, упущение исследования Панусси – в недостатке внимания к «Аргонавтике» Аполлония, одному из ключевых образцов «Энеиды». Панусси совершенно справедливо отмечает, что Вергилий прочитывает в трагедии ее гомеровский подтекст, а до нее аналогичные наблюдения были сделаны Нелисом (в уже упоминавшейся работе) в отношении прочтения Вергилием «Аргонавтики» как подражания Гомеру, – поэтому было бы естественно предположить, что и трагедию Вергилий также читает сквозь призму Аполлония. Более того, как продемонстри-

рвала Ирис Шмакейт в диссертации, посвященной трагическому подтексту в «Аргонавтике» (Панусси ее не упоминает), именно так читал трагедию – с постоянной оглядкой на Гомера – уже Аполлоний<sup>6</sup>. Здесь будет уместно сослаться на исследование Анатоля Мори, анализирующее идеологические импликации «Аргонавтики»<sup>7</sup> (оно появилось слишком поздно, чтобы быть учтенным Панусси): один из ее выводов в том, что Аполлоний, создавая поэтическую апологию птолемеевской державы (подобно тому как до него трагедия отстаивала идеалы полиса), заимствовал из трагедии не только проблемы, но и найденные в ней решения, пути преодоления ритуального кризиса. Центральный кризис «Аргонавтики», порожаемый убийством Апсирта, – как в трагедии, но в отличие от аналогичного кризиса в «Энеиде» – разрешается, когда Цирцея совершает над Ясоном и Медеей очистительные обряды. Иными словами, Аполлоний принимает более очевидное «оптимистическое» прочтение трагедии, отвергаемое Вергилием<sup>8</sup>. По-видимому, именно в этом одна из причин того, почему Вергилий предпочел «пессимистическую» интерпретацию: простое повторение схемы Аполлония было бы неприемлемо как эстетически, так и политически (нет нужды напоминать, что «Аргонавтика» – поэтическая этиология птолемеевской монархии, только что поверженной Августом).

Другое упущение Панусси, менее очевидное, но также весьма существенное, – недооценка значимости Лукреция. Панусси, разумеется, отмечает, что Вергилий, описывая жертвоприношение Ифигении, использует не только трагедию Эсхила, но и хрестоматийный отрывок из самого начала поэмы Лукреция, где жертвоприношение Ифигении иллюстрирует приносимое религией зло, однако для нее это изолированный эпизод – потому, очевидно, что она недооценивает собственно литературную составляющую Лукрециевой дидактики. Харди в упоминавшейся уже работе продемонстрировал, как Вергилий делает поэму Лукреция важным элементом создаваемого им эпического мира «Энеиды», наряду с эпосом Гомера и Аполлония, и его наблюдения были подтверждены и дополнены Моникой Гэйл, показавшей, что и сам Лукреций видел свой философский эпос полноценным звеном поэтической традиции<sup>9</sup>. В этом свете едва ли может казаться случайным, что Лукреций – как после него, пусть и не столь однозначно, Вергилий – подчеркивает отрицательные стороны обрядовой составляющей религии (как эпикуреец, существование богов Лукреций не отрицал), оспаривая наличие каких бы то ни было положительных. Иными словами, когда Вергилий делает акцент на поднимаемых трагедией проблемах, но отвергает найденные в ней решения, он читает трагедию глазами Лукреция.

Таким образом, «оптимистический» голос в «Энеиде» – это скорее голос Аполлония, а не Гомера, или, точнее, их дуэт, тогда как «пессимистический» голос – это голос не столько трагедии, сколько Лукреция. Однако такая формулировка тоже крайне условна, поскольку далеко не универсальна и сама дихотомия «оптимистического» и «пессимистического» голосов. Думается, в случае «Энеиды» скорее было бы уместно говорить о полифонии, как жанровой<sup>10</sup>, так и идейной, подчиняющейся определенным эстетическим принципам. Что же касается имманентной двойственности отношения к августовской идеологии, которую констатирует Панусси, – и в этом одна из неоспоримых заслуг рецензируемого исследования, – то она свидетельствует скорее о том, что смысловой центр тяжести «Энеиды» нужно искать не столько в политической плоскости, сколько, если оставить в стороне собственно художественный аспект, в области этики.

## Литература

- Aicher P.J. 1992: Lucretian Revisions of Homer // *The Classical Journal*. 87, 139–158.  
Brown R.D. 1982: Lucretius and Callimachus // *Illinois Classical Studies*. 7, 77–97.  
Fenik B.C. 1960: *The Influence of Euripides on Vergil's Aeneid*. Princeton Univ.  
Gale M. 1994: *Myth and Poetry in Lucretius*. Camb.

<sup>6</sup> Schmakeit 2003. Для полноты картины стоит также назвать важнейшие работы по теме «трагедия и Гомер» (Garner 1990; Kraias 2008) и «Аполлоний и Гомер» (Knight 1995; Kyriakou 1995).

<sup>7</sup> Morigi 2008. Мори уделяет отдельную главу сравнительному анализу политической составляющей в «Аргонавтике» и в «Энеиде».

<sup>8</sup> Можно высказать осторожное предположение, что «Анналы» Энния по «оптимизму» были к Аполлонию ближе, чем «Энеида».

<sup>9</sup> Gale 1994. Такие, казалось бы, малообещающие темы, как «Лукреций и Гомер» (Aicher 1992), «Лукреций и трагедия» и даже «Лукреций и Каллимах» (Brown 1982) или «Лукреций и Аполлоний», бесспорно, заслуживают более пристального внимания.

<sup>10</sup> Как демонстрирует Стивен Харрисон, наряду с ведущим эпическим голосом в «Энеиде» также слышны голоса не только трагедии, но и многих других жанров – лирики, любовной элегии, эпиграммы, гимна и дидактики (Harrison 2007, 207–240).

- Garner R. 1990: *From Homer to Tragedy: The Art of Allusion in Greek Poetry*. L.
- Hardie P.R. 1986: *Virgil's Aeneid: cosmos and imperium*. Oxf.
- Hardie P.R. 1998: *Virgil*. Oxf.
- Harrison S.J. 2007: *Generic Enrichment in Vergil and Horace*. Oxf.
- Kallendorf C. 2007: *The Other Virgil: 'Pessimistic' Readings of the Aeneid in Early Modern Culture*. Oxf.
- Knauer G.N. 1964: *Die Aeneis und Homer: Studien zur poetischen Technik Vergils mit Listen der Homerzitate in der Aeneis*. Göttingen.
- Knight V. 1995: *The Renewal of Epic: Responses to Homer in the Argonautica of Apollonius*. Leiden.
- König A. 1970: *Die Aeneis und die griechische Tragödie: Studien zur Imitatio-Technik Vergils*. Freie Univ. Berlin.
- Kraias G. 2008: *Epische Szenen In tragischem Kontext: Untersuchungen zu den Homer-Bezüge bei Aischylos*. Albert-Ludwigs-Univ. Freiburg.
- Kyriakou P. 1995: *Homeric hapax legomena in the Argonautica of Apollonius Rhodius: A Literary Study*. Stuttgart.
- Lyne R.O.A.M. 1987: *Further Voices in Vergil's Aeneid*. Oxf.
- Mori A. 2008: *The Politics of Apollonius Rhodius' Argonautica*. Camb.
- Nelis D. 2001: *Vergil's Aeneid and the Argonautica of Apollonius Rhodius*. Leeds.
- Panoussi V. 1998: *Epic Transfigured: Tragic Allusiveness in Vergil's Aeneid*. Brown Univ.
- Parry A.M. 1963: *The Two Voices of Virgil's Aeneid // Arion*. 2, 66–80.
- Schiesaro A. 2008: *Furthest Voices in Virgil's Dido // Studi italiani di filologia classica*. 6, 60–109, 194–245.
- Schmakeit I.A. 2003: *Apollonios Rhodios und die attische Tragödie: Gattungsüberschreitende Inter-  
textualität In der alexandrinischen Epik*. Rijksuniv. Groningen.

Б.А. Каячев,  
аспирант отделения классической филологии  
Университета Лидса (Великобритания)

© 2011 г.

*A.J.B. SIRKS. The Theodosian Code. A Study (Studia Amstelodamensia. Studies in Ancient Law and Society. Vol. XXXIX). Friedrichsdorf, 2007. X, 288 p. ISBN 978-3-00-022777-6*

Известный историк постклассического права, заведующий кафедрой римского права Оксфордского университета, вице-президент Международной ассоциации «Accademia Romanistica Costantiniana» профессор Б. Сиркс опубликовал исследование, посвященное Кодексу Феодосия, и подвел тем самым своеобразные итоги собственной многолетней деятельности по изучению этого памятника права<sup>1</sup>.

Как пишет сам исследователь в заключительном разделе монографии, «ни одно исследование не начинается с чистого листа, и если мы пришли здесь к каким-то выводам, то они сделаны в связи с выводами других ученых, и наши выводы всего лишь поясняют их утверждения» (с. 254). Действительно, книгу Сиркса нельзя назвать «революционной». Она, скорее, вносит некоторые уточнения, добавляет определенные – иногда интересные, иногда спорные – детали в уже существующую картину устоявшихся в научном мире представлений о Кодексе Феодосия.

Книга состоит из 11 глав, заключения, приложения и библиографии. Первая глава посвящена «предтечам» Кодекса Феодосия, таким, как Григорианов и Гермогенианов кодексы и *Fragmenta Vaticana*. Кроме того, рассматривается вопрос о программе «мини-систематизации» права, получившей отражение в конституции от 7 ноября 426 г., части которой воспроизводятся как в Кодексе Феодосия (C.Th. I. 4. 3), так и в Кодексе Юстиниана (C. I. 14. 2; I. 14. 3; I. 19. 7; I. 22. 5).

Далее, в главах II–VI, Сиркс подробно исследует вопросы, которые традиционно рассматриваются в научной литературе, посвященной истории создания Кодекса Феодосия. Так, во II главе он

<sup>1</sup> См., например: Sirks 1986; 1993; 1996a; 1996b; 2003; 2007, etc.