

**МИФОЛОГИКА ИМЕНОВАНИЯ:
ОПЫТ ЛАТИНОАМЕРИКАНСКОЙ СЛОВЕСНОСТИ.
СТАТЬЯ I. УСТАНОВЛЕНИЕ ИМЕН**

© 2014 г. М. Ф. Надъярных

Статья посвящена первым векам словесного освоения реальности Новости Света. Процесс именования соотнобразуется с общим процессом порождения символических смыслов и символических ценностей, с особенностями становления и развития традиции в Латинской Америке. Реконструируются различные стратегии именования и динамика их закрепления в структуре латиноамериканского культурного сознания и подсознания. Особенности понимания имени в латиноамериканской художественно-философской рефлексии соотносятся с характерной для сферы именования напряженной связностью полюсов архаики и современности.

The article considers the epoch of initial verbal exploration of the realities of the New World. The process of naming is consistent with the overall process of generating symbolic meanings and symbolic values with the peculiarities of formation and development of tradition in Latin America. Author reconstructs different naming strategies and the dynamics of their attachment to the structure of Latin American cultural consciousness and subconsciousness. Characteristics of name understanding in Latin American artistic and philosophical reflection are compared with typical for the naming sphere 'tense' connection between the polar opposites of the archaic and the modern.

Ключевые слова: литературы Латинской Америки, литературный процесс, аксиология, поэтика именования, инвенция, традиция.

Key words: Latin American literature, literary process, axiology, poetics of naming, invention, tradition.

“De insulis inventis”, – гласили заголовки к латинским переводам письма Колумба, возвестившего о существовании дотоле никому неведомых земель [1, p. 161–162]¹. В испанском тексте об

¹ Т.е. “Об островах найденных” (или) “открытых” (или) “обретенных”. Латинское “inventum” подразумевает особую дополнительную значимость, разлагающуюся в переводе на русский в череду отдельных, не всегда однокоренных слов. Впрочем, не только “inventum”, но и “inventio”, “inventor”, целое “гнездо слов”, восходящих к индоевропейскому корню -g^{uep} и реализовавших свою историческую судьбу (укоренившихся в латыни, а затем в самых разных европейских языках) в системе морфо-семантических модификаций, обусловленных префиксом “in”. В словах этих, принадлежащих к системе “ключевых слов” (по А.В. Михайлову) европейского сознания, обнаруживается парадоксальное единство статики и динамики, единство “находки” и “открытия”, “обретения” и “изобретения”, “вымысла” и реальности. Ж. Деррида, в эссе, посвященном “инвенции”, напоминал: “При разговоре об инвенции нужно непременно помнить о латинских корнях этого слова” [2, p. 12]. Накидывая своеобразную сеть на множество французских слов, связанных с латинскими корнями и производными от них, Деррида писал: «Мы видим некоторое пространство схождения различий, здесь встречаются “приходить”, “являться” (venir) и “прибытие” (venue), здесь осуществляется загадочный сговор “invenire” и “invention”, а также “фак-

открытия не говорится (встреча с неизвестным миром обозначена здесь глаголом “fallar” – “находить”, “обретать”), но на особость совершенного “деяния” указывает употребленное в письме слово “viage” путешествие. Столь привычное сейчас, это слово не часто появлялось в испанских текстах рубежа XV–XVI веков, а проговариваясь, смаковалось как редкостная новинка, становясь знаком чего-то необычайного². В латинском пе-

та”, “события”, “случая”, “развязки” (événement) и “пришествия”, “восшествия на престол”, “наступления новой эры” (avènement), “будущего” (l’avenir), “приключения” (aventure) и “соглашения”, “договора” (convention). Как перевести это множество значений за пределы латинских языков, сохраняя то семантическое единство, которое впервые объединило субстанциональную первичность “инвенции” с иными “приходами” и “возвращениями” (venir), в том числе, с “приходом будущего” (venue de l’avenir)? » [2, p. 16].

² Составители испанского “Словаря авторитетов” (Diccionario de Autoridades) в XVIII в., упражняясь в этимологическом изобретательстве, производили *viage* / *viaje* от *viam agere* и обозначали в смешении классической и народной латыни сопряженность такого рода *дороги* / *пути* / *путешествия* с идеей “делания”, “создания” пути там, где его прежде не было.

реводе Леандро де Коско “viage” превращается в “gesta inventaque” – “подвиг обретения” или “первооткрывательский подвиг” [3, р. 3]; – так возникает необходимая эпическая перспектива, а обретенный путь сразу вводится в череду совершенно особых деяний. На протяжении следующего столетия “инвенционный” ореол будет постоянно сопутствовать Новому Свету, как и фигуре Колумба: освоение Нового Света отчетливо впишется в весьма значимую для эпохи Ренессанса историко-культурную динамическую многомерность инвенционных смыслов, по-своему поддерживавших целостность “свода” (А.В. Михайлов) всей мифориторической культуры³.

Не претендуя на исчерпывающую картину, попробуем наметить контуры ренессансного “инвенционного” смыслового поля, выстраивающегося в напряженной связности сакрального и мирского, архетипического и вещно-временного, в парадоксальном сопряжении архаики и современности. В эпоху Ренессанса многосмысленность *inventio* особым образом обустроивает понимание смыслов *traditio*. Так, начиная с Петrarки, *inventio* (в специфическом риторическом смысле – см., напр.: [5, с. 142–154]) обозначает возобновившуюся связь с цicerонианством, однако не менее значима и прослеживаемая сквозь *inventio* непосредственная связь с платонизмом (и неоплатонизмом) и аристотелизмом. Ренессанс развивает и особый метод, всеобщую теорию и технику изобретения и познания истины, воплощенную в авторитетнейшем трактате “*De ars magna inveniendi veritatem*” Раймона Луллия, возникшего из комбинаторно-синтетического соединения различных (восточных и западных) ветвей знания, сопрягавшего в своем истоке логику с мистическим озарением. “*Inventio*” бытует и в религиозной сфере: в развивающейся традиции обозначения “обретения святынь”, начало которой было положено при “Обретении Святого и Животворящего Креста” Святой царницей Еленой.

Но именно в эпоху Ренессанса слово “инвенция” (на новых романских языках) переносится в сферу новейших технических достижений, высвечивая, впрочем, и в этой области ренессансную двойственность *inventio* – *imitatio*. Новейшее изобретательство еще очень живо соотносится с традицией фиксации особых “инвенционных” (демиургических) деяний, закреплённой в средневековых трактатах от Боэция до Исидора Севильского, непременно останавливавшихся

на легендарных или реальных фигурах, с которыми связывалось появление – “изобретение” свободных и иных искусств: письма, музыки, математики, риторики и т.д. Именно в русле такой всеобщей систематизации знания (и в явном следовании примеру “Этимологий” Исидора) пишется известный трактат Полидора Вергилия “Об изобретателях вещей” (“*De Inventoribus Rerum*”, 1499). Инвенционная “парадигма”, обозначая причастность человека “изобретательного” Божественному мастерству, вписывается в процесс Божественного творения⁴ и одновременно указывает на то, каким образом, как, в соответствии с изначальными смыслами этого мира, должно обустроиваться вхождение в него человека: проникновение в мир соотносится с его именованьем – с “изобретением” имен.

Инвенционные смыслы оказываются особенно востребованными в эпоху Великих географических открытий: именно словом *inventio* обозначается тогда встреча европейского сознания с новыми, открываемыми, обретаемыми землями.

⁴ Так, например, Дж. Вазари, восходя к истокам пластических искусств, пишет: “Рисунок <...> уже обладал наивысшим совершенством при возникновении всех остальных вещей, когда всевышний Господь, создав огромное тело мира и украсив небо яснейшими его светилами, спустился разумом ниже, к прозрачному воздуху и тверди земли, и, сотворив человека, явил вместе с красой изобретенных им вещей также и первоначальную форму скульптуры и живописи (*Il disegno <...> fusse perfettissimo in su l'origine di tutte l'altre cose, quando l'altissimo Dio, fatto il gran corpo del mondo et ornato il cielo de' suoi chiarissimi lumi, discese con l'intelletto più giù nella limpidezza dell'aere e nella solidità della terra e, formando l'uomo, scoperse con la vaga invenzione delle cose la prima forma della scoltura e della pittura*)” [6, т. 1, с. 157]. Но это лишь один полюс инвенционного дуализма. На другом полюсе *inventio* (и в средневековом, и в ренессансном восприятии) – феномен в какой-то мере парадоксальный, подчас – сомнительный. Еще в Ветхом Завете было укоренено сущностное различие богоугодного изобретательства Сифа и его потомства и неправедных отпрысков изобретений кайнитов. Последующее осмысление истории “изобретений” (в т.ч. в упоминавшихся компендиумах и энциклопедиях) чаще всего уводило в языческий мир – в Египет или в Грецию, и большинство имен легендарных “первооснователей” приходило из языческого мира, а если и из библейского, то, как на грех, вовсе не из сонма праведников. Так, Исидор Севильский, фиксируя историю “инвенций” к самой категории относится с подозрением. «Термин *inventio* у Исидора имеет несколько отрицательный смысл: “измышлять нечто новое, противоестественное”. Этим же термином он обозначает появление зла в мире: Зло не сотворено дьяволом, но изобретено, поэтому зло есть ничто», – писал, комментируя Исидора Севильского, Л.А. Харитонов [7, с. 254]. Демоническая тень будет сопутствовать появлению множества изобретений и в сфере искусств, и в сфере техники (будь то артиллерия, книгопечатание, телескоп), а изобретатель будет и в Средние века, и в эпоху Ренессанса, и позднее постоянно (при необходимости) уличаться в связях с темными силами.

³ Об особенностях обустройства целостных смыслов (свода) мифориторической культуры см.: [4, с. 68–187].

В познании и освоении Нового Света особую роль играл и комбинаторно-аналитический потенциал “искусства” и “теории изобретения”, и возрождаемый аристотелизм, и неоплатонизм⁵. Но вхождение европейца в “Новый Свет” было сопряжено не только с общей системой ренессансного инвенционного матезиса, с высокой философией открытия, в жестокой конквите Америки “возрождаются” иные смыслы “инвенционного” семантического комплекса: со времен Рима глагол *invenire* паремииологически подразумевал путь, проложенный огнем и мечом (“*viam ferro invenire*”). Инвенционная проблематика проявляется и в ожесточенной полемике о Новом Свете (см.: [9, с. 132–151]), смысловым центром которой являлось уразумение “степеней” человечности коренных жителей континента (среди характеристик человека неизменно упоминается способность к изобретению (см.: [10, с. 59–61])). Но, естественно, освоение Нового Света наделяется еще и особой провиденциальной перспективой. Открытия, обретения и изобретения в мире человеческом еще очень ошутимо соотносятся с Новозаветной истиной: “Ищите и обрящите” – “*Querite et invenietes*” (Мф. 7:7).

В многомерности инвенционных смыслов, подразумевающих провиденциальный план, выстраивается образ Колумба (Бернальдес называет его “*inventor de las Indias*”, Б. де Лас Касас – “*inventor deste orbe*”) – Богоизбранного первооткрывателя, наделенного соответствующим именем: Б. де Лас Касас, с опорой на Священное Писание и Аристотеля, рассуждает о неслучайности имени Христофор Колумб, в котором обозначается и Богоносная миссия самого героя, “заселяющего новые земли”, и проясняется высший смысл освоения этих земель. Впрочем, ощущение собственной “избранности” было выражено в первых словах первого письма Колумба: “Я <...> нашел многие острова, населенные бесчисленными племенами. <...> Первому открытому мною острову я дал название Сан-Сальвадор, в честь всемогущего Господа, дивным образом соизволившего нам все это даровать. (*Yo fallé muy muchas Islas pobladas con gente sin numero <...> A la primera que yo fallé puse nombre [букв.: положил имя, – М.Н.] San Salvador [Спаситель], a conmemoración de su Alta Magestad,*

el cual maravillosamente todo esto a dado)” [11, с. 6]; оригинал см.: [12, р. 7]. Возникающий здесь мотив именования обрамляется формулой-фразеологизмом “положить имя” – *poner nombre* (для всех произведенных именований, упоминающихся в письме, применяется именно эта формула, сознательно или неосознанно избранная автором письма из всех возможных – “называть”, “оглашать имя” “давать имя” и проч.), в диахронии отсылающая к первоначальному “мифу об установлении имен”, к архаическим ритуальным схемам описания установления имен или “имяположения” [13, с. 41–48]. Но не только эта формула, сама логика развертывания текста воспроизводит некоторую общую схему архаического “символического обмена”: по сути, именование является здесь как благодарственный жест одаренного Божественной милостью героя, одновременно распространяющего этот дар на мир и его “бесчисленных” обитателей. Но, вычитывая возможные архаические смыслы в тексте письма, необходимо помнить о том, что и этот текст, и множество иных текстов словесного освоения нового мира были в целом обустроены согласно мифориторическим принципам осмысления мира, что (в раскрытии риторических смыслов *inventio*) нахождение-обретение иного мира вписывалось в такую систему взаимодействия вещей и слов, где структурирование речи было изоморфно структурированию мира.

Развивающаяся в хрониках освоения Нового Света номинативная рефлексия, высвечивая ценностные смыслы изобретения-нахождения имен в открывающемся мире, по-своему проявляет в слове, преображающем мир, его “внутреннюю историчность”⁶. В провиденциально-мистиче-

⁵ Нам представляется весьма плодотворным намеченный Ф. Аинсой путь исследования утопических ракурсов “открытия Америки” на пересечении ренессансного *ars inveniendi* и *ordo inveniendi* [8]. Однако, на наш взгляд, несколько однозначное выделение утопических ориентиров “искусства открытия”, и идеальных перспектив “порядка как открытия” не совсем соответствует тем общим смыслам “инвенции”, благодаря которым постоянно воспроизводится особая дополнительность реального и воображаемого.

⁶ О “внутренней историчности” слова, акцентируя внимание на динамических аспектах “памяти культуры”, на ее структурной многомерности, множество раз напоминал А.В. Михайлов. Ср.: “Художественное и не только художественное слово <...> не холодно, не спокойно умиротворенно, не равнодушно, не орнаментально, – оно гнет и куёт нечеловеческие стихийные силы и, даже достигая уравновешенности и покоя, дышит мощно скованным в нем противоречием. Оно внутри себя исторично: развитое, воспитанное, утонченное, оно содержит в себе историю от самых ее начал. В лучших созданиях литературы оно необходимо – весомо и незаменимо, слово – необходимость, возникающее как глубочайшая историческая потребность. <...> В самой морально-риторической системе, в ее глубине живет архаика необузданного начала, низа. Его не удается укротить до конца, попросту уничтожить, бесследно стереть для литературы. Самому уравновешенному риторическому слову подспудное живительное начало придает многомерность, волнение, глубину” [14, с. 86–87]. Однако говоря об освоении Нового света, необходимо иметь в виду и то, что парадигма “открытия” подразумевает (в общем смысле – пересечения границы, вхождения в “чужое” пространство) активизацию в мышлении пластов, “изоморфных мифологическому языку” [15, с. 535].

ском сопряжении прошлого, настоящего и будущего воспринимается переименование Бразилии, в результате которого на заре освоения португальской части Нового Света “Земля Истинного Креста” (так назвал ее первооткрыватель Педро Алварес Кабрал) становится “Бразилией” (Brasil, от *rau-brasil* – наименование красного сандала, дававшего ценившийся в тогдашней Европе краситель). В. ду Салвадор в “Истории Бразилии” (1627) пространно разъясняет, почему, после того как “истинное” сакральное имя, данное “открытому” миру Кабралом, было сменено на ложное, не ладятся дела в колонии. Иезуит выстраивает систему антитез, основанную на непререкаемом соответствии слов и вещей. Оба имени связаны с “деревом”: Истинный Крест – с “Божественным”, святым деревом, а “пау-бразил” – с дьявольским; Истинный Крест должен был вести открытый мир по пути просветления, а “пау-бразил” ведет по пути тьмы. В приятии нового имени иезуит видит происки дьявола, который “нашептал” его, чтобы не потерять власть над когда-то принадлежавшем ему миром (см.: [16, V. 2, p. 102])⁷.

Но эта мифориторическая интенциональность именования изначально сталкивается в текстах освоения Америки с осознаваемой условностью номинационной “европеизации”, традиция которой закладывается с первых писем и дневников Колумба, назвавшего, в частности, неких антильских птиц “соловьями”: “В ноябре там, где я высаживался на сушу, пел соловей и другие птички заливались на все лады” [11, с. 7]⁸. Как показал Г.В. Степанов, систематизируя основные номинативные стратегии хроник открытия Америки: «В начальный период колонизации ‘американские вещи’ часто называются испанскими словами общего значения, единственными ‘спецификаторами’ являются детерминативы вроде неопределенных или притяжательных местоимений: *se crían unas raíces* (Las Casas, 11), где *unas raíces* обозначает ‘некие растения’ (букв. ‘корни’), *una cierta fructa* (13); *sus camas* (44) ‘их кровати’ (т.е. не такие как наши); *sus casas* (39) ‘их дома’ и т. д. Разделение на “свое” и “чужое” отмечается иногда в самой общей форме: <...> *Cañas y cañaverales* <...> *difieren de las de Castilla* (Las Casas, 38) ‘Тростник и тростниковые заросли... отличаются от

кастильских» [18, с. 198]. Отмеченное ученым обилие в хрониках слов, обозначающих “класс предметов или родовые понятия”, создает особый художественный эффект: Новый Свет предстает в весьма обобщенном образе очищенного от подробностей таинственного мира, заключающего в себе странную неопределенность.

Риторическое – опосредованное традицией – слово как бы обволакивает новую реальность: в “новом” мире с самого начала обнаруживается соответствие культурным идеалам и образцам. В дневниках и письмах Колумба впечатления от “чудесным образом” (*maravillosamente*) дарованного мира соединяются в целостную картину “чудесного разнообразия”. “Разнообразие” (*variedad*) – концепт, весьма значимый для испанского гуманизма, базировался на радикальном преобразении античных источников, на родственном математическому суммированию “превращению элементов” в “принципиальный лейтмотив” (так в свое время удачно обозначил ренессансную функцию “разнообразия” Л.М. Баткин [19, с. 168]). Но преобразующая динамика сходится в “разнообразии” со статикой традиционного перечисления, с идеей словесной инвентаризации бесконечного богатства мира, с эстетически переживаемой полнотой составленного списка. А вот слова “чудо” (*maravilla*), “чудесный” (*maravilloso*) контекстуально уводят в мерцающую бесконечность особого, праздничного смотра на мир (ср.: глагол “*mirar*” – “смотреть”, этимологически родственный). Усмотренное сквозь призму “чудесного” приобщает к некому сокровенному смыслу, содержит в себе тайну и ожидание окончательной разгадки, реального соприкосновения с недоступным, иным. Правда, призма “чудесного” не менее культурна, чем призма “разнообразного”, чудесное видение отсылает ко всевозможным источникам: и к символической географии с ее “чудесными островами”, и к “чудесам” христианским, закрепленным в аллегорических жанрах, и к “чудесам” самой природы, и – что особенно очевидно в иберийском контексте – к рыцарской художественно-бытовой сфере, в том числе, к рыцарскому роману.

“Чудесное разнообразие” Нового Света прочитывалось в контексте множества культурных источников. Новое воспринимается в русле предсказанного, а образ Америки складывается из античных, библейских, европейских, в целом, и иберийских представлений об “иных землях”, дополненных представлениями научными. Новый Свет как будто обязан был во плоти явить предвосхищенные культурой чуда, и именно надежда на встречу с чудом неожиданно смешивала (комбинировала,

⁷ По версии А. Кастро слово *brasil* происходит от слова “*brasa*” (исп., порт. – жар, пылающие раскаленные угли) [17, p. 101].

⁸ Парадокс состоит в том, что “условность” соловья становится особым предметом позднейшей литературной художественной рефлексии, наделяющей “соловьиный” мотив сугубо латиноамериканским смысловым оттенком и особым сугубо номинативным контекстом.

соединяла) античный, языческий мифологический вымысел с христианским канон и христианскими апокрифами. Хронисты, миссионеры и конкистадоры с великолепной простотой пишут и об увиденных Амазонках, и об Атлантиде; о людях с песьими головами и о грифах и сиренах; и том, что у индейцев имеются “сведения” о Потопе, и о пребывании среди индейцев Святого Апостола Фомы.

Мифы, вымыслы, грезы, соединяясь с верой, наслаиваются на реальный мир, преображая его в мир идеальный. Педро де Онья (1570–1643?; Чили – Перу) восклицает в конце XVI в. в поэме “Укрощенный арауканец” (*El Arauco domado*, 1596, перв. изд.: 1605): “О, кто пером владел бы сообразным, стихом владел уверенным и быстрым, чтоб сделать платье для долины этой, скроив его согласно всем размерам” (“O! Quien tuviera pluma tan cortada / y versos tan medidos y corrientes, / que hicieran el vestido de este valle, / cortado a la medida de su talle” [20]). Следуя условностям традиционного соположения поэзии с ремеслами (делание имен отождествляется с деланием вещей), поэт уравнивает портняжное ремесло со стихосложением в мастерстве владения внутренней сообразностью (мерой), которая позволяет точно пригнать слово к телу мира, в соответствии с его сложением и видом (*talle*). И обретает искомый (соответствующий миру) образ в топике идеального ландшафта. Топика “*locus amoenus*” занимает выделенное место в первых латиноамериканских текстах, как и образ мира-сада, связанный с идеей замкнутого, завершено-го пространства (ср. *hortus conclusus*). Знакомые образы как бы моментально ограничивают “открытость” осваиваемого мира, интенционально завершают его и условно вводят “иной мир” в пространство культуры, приобщая его к особым философско-дидактическим, иносказательно-притчевым контекстам. Образы идеальной природы часто ориентированы на аллегорическую прозу, что неизбежно сообщает описанию соотношения с вероисповедательной сферой. Так, описания Бразилии (“сада”) в письмах миссионера-иезуита М. да Нобреги (1517–1570) почти дословно воспроизводят пейзажи из весьма популярной португальской компиляции средневековых латинских текстов “Сад Господень” (“*Orto do Esposo*”). Нобрега (письмо от 10 августа 1549 г.) воссоздает мир, пребывающий в гармонии и покое чудесного многообразия. “Земля эта свежа (*fresca*), с зимой мягкой, да и летняя жара не слишком чувствительна. Многочисленны плоды земли и разнообразны, так что нет зависти к тем, что в Португалии произрастают. В море же мно-

гочисленна и хороша рыба. Горы же похожи на сады. И истинно, никогда не видел я даже фламанского гобелена, столь же красивого, где являлись бы (*andam*) животные такие разнообразные, о которых сам Плиний не писал, да и не ведал. Многочисленны здешние травы, весьма отличные от тех, что в Испании произрастают, разнообразен их аромат. И истинно сияет (*resplandece*) величие, красота и всеведение Творца в этих, столь разнообразных и столь прекрасных созданиях” [21, р. 47]. Ухоженная, почти искусственная гармония бразильского мира рисуется и в письмах Ж. де Аншьеты (1534–1597): “Бразилия подобна свежему саду или роще. Во весь год здесь не увидишь ни сухого дерева, ни увядшей травинки. Деревья тут высокие, до облаков, с густой листвой и самые разные. Многие деревья дают плоды и, что особенно приятно, в их ветвях обитает множество птиц, красотой и пением не уступающих португальским соловьям, щеглам и канарейкам. И такая музыка вокруг тебя, когда идешь по тропинке, что хочется славить Господа” (цит. по: [16, V. 1, р. 58]). Однако пейзажные характеристики Нового Света сопровождаются порой удивленной вопросительностью: соответствует ли “иной” мир знакомому образу, соответствуют ли новые реалии смыслам старых слов.

Живая традиция именования заставляет задумываться над каждым словом; “полагание имен”, развернувшееся в Новом Свете, пульсирует в осознании номинативного дуализма: как именовать – по свойству мира или по установлению. Хрестоматийно высказывание Кортеса: “Не зная, как именовать эти вещи, я о них не говорю” / “*Por no saber poner los nombres a estas cosas, no las expreso*” [22, р. 69]. “Соразмерность” европейских имен новой реальности постоянно подвергается сомнению, номинативная практика развивается в осознании невыразимой до конца “инакости” Нового Света. Г.В. Степанов приводит примечательные высказывания Б. де Лас Касаса и Педро Мартира: “Лас Касас, описывая американского крокодила (*caimán*), использует слово *crocodilos*, затем указывает, что “мы неточно обозначаем их словом ящерицы” (*crocodilos* <...> *que llamamos impropriamente lagartos* – *Las Casas*, 27). Педро Мартин называет индейский перец (*ají*) испанским словом *pimiento*, но тут же добавляет: «*pimiento* digo aunque no lo es “<...> я называю перцем, хотя это не то же самое”» [18, с. 199]. Фразеологизм, употребленный Лас Касасом, – *llamar impropriamente* (неточно называть) в буквальном значении указывает на называние, не соответствующее “свойству” вещи; отчуждение в именовании вещи от ее “свойств” подразуме-

вается и Мартиром, дословно указывающим на смысловую лакуну, возникающую между говорением (*digo* – я говорю) и бытием вещи “в себе”, являющейся в речи не тем, что она есть на самом деле (*no lo es*). Европейские имена могут быть уподоблены своего рода маскам, надеваемым на мир, не раскрывающими его “суть” и “свойство”, но скрывающими их: значимые для Ренессанса топосы “мира как текста”, “чтения книги мира”, неуловимо преобразуются в топос “мира театра”: в театрализованной репрезентации вещей в словах, не отвечающих их внутреннему смыслу, “вымысел” как бы начинает преобладать над правдой, преобразуя документализм в художественность.

Один из первых латиноамериканских лингвистов Р.Х. Куэрво назвал языковую картину мира хроник “фантазийным переосмыслением” природы Америки “в луга, полные цветов и трав, что были свидетелями детских игр” конкистадоров, погруженных в “ностальгический (*afectuoso*) обман воображения” [23, р. 16]. Внутренний – реальный – смысл мира Куэрво соотносил (безотчетно следуя логике мифопоэтической номинации) с индейскими словами, встречающимися в самой ранней испаноязычной и португалоязычной дескрипции. Характерно, что в динамике освоения индейской лексики проявляется тяготение к понятийно-смысловому обобщению (сходное с проявлением родовых смыслов в ибероязычном именовании), возникавшему при переносе индеев из одного этноязыкового ареала в другой. Так, карибский антилизм “*maíz*” превращается в родовое понятие для обозначения различных наименований “кукурузы”: слово *маис* “вытеснило все другие индейские названия: *zentli* (из науатль), *aba* (из чичба), *saga* (из кечуа), *tonco* (из аймара), *huá* (из арауканского), *avati* (из гуарани)”, – писал Г.В. Степанов [18, с. 236]. И именно слово “маис”, как бы объединившее в себе множество автохтонных языков, наделяется позднее обобщенно-родовой символической функцией в латиноамериканской художественной картине мира, в системе знаков самобытности континента (см., напр.: [24, с. 165–167]).

Занимая свое место во всех хрониках, индеев входят в информационный пласт произведений, бытовая функция (как будто отделенная от литературного ряда) употребления иноязычных слов, дополняется экзотизирующей, свойственной всему комплексу литературы “путешествий” и символической функцией, в развитии которой весьма существенной является соотнесенность индейских языков и знаний с подлежащей ис-

коренению сферой иновения⁹. Индейская “магическая реальность”, буквально “врывается” и в тщательно обустроенный идеальный ландшафт: индейские слова соучаствуют в создании картины чудесного разнообразия, но они способны как-то вдруг проявлять свою первозданность, свою неподвластность использующему их автору. Так, Брандонио из “Диалогов о великолепиях Бразилии” (ок. 1618 г.) А. Фернандеса Брандона (1555–?), рассуждая о природном богатстве представшего перед ним мира, обращаясь к звучным индейским словам, вдруг замечает, что истинные свойства растений, как и “власть” над ними, в полной мере доступны только индейцам (*gentio*), обладающим истинным знанием об их именах [26, р. 65]. Эти имена, обозначающие экзотическую флору и фауну, переосмысляются в христианской перспективе, а в процессе катехизации преобразуется ритуальный смысл имен индейских пантеонов (трактовавшихся в хрониках как “пандемониумы”) ¹⁰. “Великая книга” Америки создается в соположении разноголосых европейских и индейских имен, объединяемых под знаком христианского символизма. Новыми смыслами наделяются птицы, звери и растения Нового и Старого Света: здесь сердцевина “банана” (традиционного и для тропиков Старого Света) начинает “напоминать”

⁹ Диего де Ланда (“Сообщение о делах в Юкатане”, 1566) ставит в начале всего, что может быть причислено к духовной культуре майя (летоисчисление, письменность, искусства и т.д.) “демонических”, ложных первооснователей: “Тот, кто установил исчисление К’атунов (двадцатилетние циклы в летоисчислении майя. – М.Н.), если он был демон, то сделал это, как обычно, устроив их в свою честь. Если он был человек, он, очевидно, был большим идолопоклонником, ибо к этим своим К’атунам прибавил все главные обманы, предвещая и ложь”. Ланда ведет происхождение великих жрецов майя от “идола Ицанна” (Ицанна, или “солнечноглазый владыка”, – верховный бог майяского пантеона, бог неба, считавшийся изобретателем письменности, – М.Н.), одарившего индейцев “ключом к... наукам”, содержащим “счет лет, ... праздники и церемонии, управление святынями, ... лекарства против болезней, памятники древности, [умение] читать и писать буквами (*letras*) и знаками (*caracteres*)”. Деятельностный итог миссионерского отношения к “обманному” индейским знаниям сухо фиксируется в хронике: “Мы нашли у них большое количество книг с этими буквами и, так как в них не было ничего, в чем не имело бы суеверия и лжи демона, мы все их сожгли; это их удивительно огорчило и причинило им страдание” [25, с. 192–193].

¹⁰ Естественно и христианский “код” при переводе существенно трансформировался. Так, в Бразилии возможности проповеди на тупи сталкивались с неразвитостью религиозных представлений автохтонного населения, как указывал М. да Нобрега: “Люди этот ничему не поклоняются, не знает он о Боге, только о громах говоря, произносит Тупане, так, будто поминает нечто божественное. А потому нет и у нас иного слова, чтобы учить их о Боге, называем мы Его Отец Тупане” [21, р. 90].

о Распятии, а плоды “ананаса” вводятся в Богородичную растительную эмблематику, причем слово “ананас” начинает напоминать о Деве, Св. Анной рожденной (anapas – Anna nascitur); единство христианских смыслов знаменуют собой страстоцветы (особенно гранадилья и маракуйя), а “мамейи” (яблоко-мамей или антильский абрикос, плод и дерево семейства зверобойных), по своему подобию с персиком, вводятся в символику правдивости, унаследованную Ренессансом от античности¹¹. Символическим значением наделяется и великолепное плодородие земли Нового Света: подобно тому как “плодятся и размножаются” привезенные в Америку европейские растения, должна здесь “дать богатые плоды” истинная вера (выражения *dar, hacerse fruto; fazerse muito fruto* – клишируются в испаноязычных и португальскоязычных миссионерских реляциях). В этот контекст входит и сюжет о пребывании в Америке Св. апостола Фомы, его “миссия” связывается не только с проповедью истинной веры, но и с дарованием индейцам “хлеба насущного”¹². В “американских деяниях” Св. Фомы¹³ высвечивается явный “культуротворческий” ориентир: Апостол создает целебные источники, разъясняет назначение трав и плодов, именно он обучает приготовлению мате и маниоковой муки и, странствуя по американским землям, прокладывает дороги. Его образ, вырисовывающийся в миссионерских текстах, отсылает (безотчетно) к фигуре архаического мифологического “героя”, древнего “изобретателя”, открывающего мир и наделяющего знаниями о мире. Но одновременно учительный апостольский пример исподволь соотносится с современностью, иносказательно раскрывая и поясняя высшие смыслы открытия Америки, как и смысл деятельности миссионеров, подражающих апостольскому примеру¹⁴. Дарованный апосто-

лом “хлеб”, преобразая символические смыслы “маниоки”, указывает на пищу духовную, уготованную индейцам, а проложенные им дороги как бы предвещают успех в прокладывании того нового духовного пути, по которому должен идти Новый свет и его обитатели, душ которых – ради их спасения – ищут европейцы (“искать души”: *buscar animas; buscar almas* – это один из топосов хроник). Души индейцев должны облечься во Христа, подобно тому, как должны быть одеты их обнаженные тела, как должен облечься в слово открытый, обнаженный мир.

Аутентичные смыслы автохтонного мира должны были исчезнуть в процессе христианизации, а индеец оказывался ориентированным на перемещение в соответствующем инициационном пространстве, сопряженным с конкретикой крещального переименования. Обращение индейцев описывается в топике метаморфоз (ср. перенос библейского сюжета превращения камней на американскую почву: “крещением превратим мы их из камней, коими были они в своем язычестве, в истинных сыновей Авраамовых” [28, р. 33]), наделяется “демиургической” перспективой: монах-кузнец в диалоге М да Нобреги “Об обращении язычников” утверждает, что “души индейцев переплавятся в горне веры”¹⁵. Индейцы именуются поначалу людьми “боязливыми” и “бесхитростными” (Колумб), “людьми добрыми и великой простоты душевной” (Перо Вас де Каминья), а души их уподобляются *tabula rasa*, которая “с легкостью приемлет любой знак, каковой пожелает кто-либо на ней запечатлеть” [29, р. 99]. Топос “чистого листа” (“*tabula rasa*”, “ *papel branco*”, “*papel blanco*”) системен для миссионерской литературы, как и мотив “письма” – записывания на “бумагу” индейских душ благих знаков: “Немногие буквы понадобятся здесь, поелику все словно чистый лист, надо только вписать в него самое необходимое и заботиться, чтобы Господь открылся этим созданиям”, – утверждал Нобрега по прибытии в Бразилию, не предполагая, что “нетронутая” верой чистота душ индейцев станет препятствием к катехизации. В середине XVI в. возможность “вписывания” Божественной истины в души индейцев ставится под сомнение на всем пространстве Нового Света, поскольку (как в это время, независимо друг от друга пишут иезуит Перо Коррейя и кальвинисты Вильеганьон и Ришье) запись подобна “писанию на прибрежном песке”, всякая новая волна с легкостью стирает все появившиеся знаки.

¹¹ О развитии символики см.: [27, р. 260–267]. Заметим, что античные сопоставления постоянно присутствуют в текстах открытия Америки: ср. наделение индейца чертами Полифема в эпической поэме Ф. де Террасаса “Новый Свет и конкиста” (конец XVI в.); сопоставление Мехико с Древним Римом у С. де Саласара; Куско с “вторым Римом” у Инки Гарсиласо де ла Веги; одной из построек Чичен-Ицы с Римским Пантеоном у Диего де Ланды.

¹² “Рассказывают они, что Фома дал им все то, чем ныне они насыщаются, и корневища (имеется в виду маниока. – М.Н.) и травы”, – пишет Нобрега [21, р. 50]; см. также [21, р. 66].

¹³ Многочисленные версии этого легендарного сюжета собраны, в частности, в [27, р. 124–147].

¹⁴ Диего де Ланда открыто противопоставляет “новоапостольское” дарование индейцам истинной веры, научение индейцев новым ремеслам, общее “прибавление множества вещей”, свершившееся в мире майя с приходом в него христиан, с “деятельностью” первых ложных демонических “наставников” майя, “не сумевших дать им порядок, чтобы они могли избежать стольких и таких ошибок, как те, в которых они жили” [25, с. 229–230].

¹⁵ Кузнечное дело и металлургия на уровне архаики тождественны обустройству – культуры в единстве ее материальных и духовных составляющих. См.: [13, с. 46–48].

Практической катехизации индейцев, осуществлявшейся на языках коренного населения Америки, служил целый ряд специальных текстов, в первую очередь драматургических. В латиноамериканских ауто сакраменталь XVI–XVII вв. на индейских языках произносили речи святые, ангелы и индейские духи. Но если первые должны были сохранять свои “свойства”, то последние уподоблялись “дьяволам”, как бы превращаясь в представителей единообразного “недолжного” антихристианского мира антикультуры, с противоположной по отношению к миру христианскому (должному) ориентацией (см.: [30, с. 495]). Обращение индейца, собственно, подразумевало смену ценностно-смысловых ориентиров, но происходила эта смена как бы изнутри автохтонной модели мира. В христианских праздниках использовались местные ритуальные формы, но при этом содержание ритуала, служившего поддержанию устоев индейского мира, оказывалось инвертированным, приведенным к своей противоположности. И все же элементы индейской культуры (музыка, танец), использованные миссионерами, переходили в ауто непосредственно из языческого культа: танец, музыка были составляющими языческого ритуала и не могли не соотноситься их исполнителями с прежней “магической” практикой. Помимо воли авторов в ауто, по сути, сходились два ритуала: автохтонный и христианский. Театр эпохи конкисты, направленный на трансформацию индейского культурно-семантического кода, непреднамеренно трансформировал европейский код, являя в себе процесс схождения разнородных элементов в некоей многомерной целостности. Одновременное преобразование языков, культур и культов происходило как бы за пределами логики, при постоянстве религиозных столкновений, при насилии над аутентичными смыслами индейского мира, приговоренными к уничтожению, в ауто опосредованно проявлялось сопоставление верований: в индейском идолопоклонстве проявлялся “архетип” язычески искаженного предшествования истинной вере, а не полного противостояния ей. На итоговый образно-ономатологический уровень сопоставление религий выносятся в творчестве Х. Инес де ла Крус (1648–1695): в лоа к ауто “Божественный Нарцисс” (“El Divino Narciso”, 1689) раскрывается многомерное пространство религиозно-художественного иносказания, основанного на символической многозначности имен, ведущей к реинтерпретации “вымыслов”, к преобразению ложных подобий в истинные. Точкой возможного схождения культурных и культовых миров, преобразования “лжи” в “истину”, становится изобретенное поэтессой имя “Бог

семян” (Dios de las semillas), в индейском мире соотнесенное с Уицилопочтли, в католическом – с Христом. Имя, созданное поэтессой, парадоксальным образом напоминает о специфичном для автохтонной ацтекской поэзии “эффекте” невоплотимого третьего (см.: [31, S. 111]): обобщенно-целостного образа, отсутствующего в тексте, но возникающего в восприятии, в ассоциативном плане из соположения присутствующих в тексте понятий. Но, развивая ассоциативный ряд, можно усмотреть в этом имени и художественный итог практики именования американских реалий, принципиально тяготеющей к обобщению – преодолению в общих понятиях непостижимой конкритики “инаковости” Нового Света.

Образно-концептуальная система латиноамериканских “первотекстов” содержит в себе в зародышевом, эмбриональном состоянии множество противоречивых смыслов, способных превратиться в полноценные сюжетные структуры, художественно-этимологически интерпретирующие значение имен-первообразов; развернуться в бесконечную протяженность оппозиционных рядов (именно так, в частности, много позднее воспринимал тексты хроник открытия Бразилии модернист О. де Андраде; напряжение перспектив разглядел в венесуэльской дескрипции А. Услар-Пьетри). В текстах освоения Нового Света закреплена изначально двойственная предковая форма, которая определяется особым логико-имажинативным комплексом, возникшим в напряженной связанности полюсов архаики и осознающей свою индивидуальность культуры. В этой культуртворческой мифо-логической двойственности закладывается “генетический” код нарождающейся художественной системы. Однако в общем пространстве латиноамериканской литературы тексты словесного освоения Нового Света по сей день занимают двойственное положение.

В первой половине XIX в. (на раннем этапе формирования самоидентификационного дискурса), когда начинается систематическое перечтение и переоценка хроник, колониальная дескрипция оценивается отнюдь не в перспективе ценности ее литературно-художественных достоинств; наибольший интерес вызывает отражение в ней истории как таковой. Образная сторона поглощается документалистским прочтением, хотя именно в эпоху предромантизма и романтизма наиболее яркие описания Нового Света почти дословно цитатно переносятся в новую поэзию и прозу. Но приобщение к художественности первых памятников, тождественное возникновению существенного единства художественной традиции, происходит как бы на уровне подсознания. На

сознательный уровень в романтической модели традиции выводится проблема ее неупорядоченности, дискретности: явление “особых” “национальных” литератур (культур) происходит как-то “вдруг”, из образного вакуума, но на ярком фоне идеологии “независимости”. Системный интерес к художественным особенностям памятников колониальной литературы формируется на рубеже XIX–XX вв. в контексте развития континентальной литературной историографии в художественных системах, ориентированных на символизм и парнасскую риторику, развиваясь в XX в. в специфичном для поэтик латиноамериканского авангарда совмещении идеологии разрыва с тяготением к “новому открытию” генезиса национальных культур. На протяжении XX в. в литературной, историографической, философско-антропологической рефлексии оформляются новые точки зрения как на первые тексты освоения Америки, так и на саму проблему “открытия” Америки. Подчас сам факт “открытия” Америки философски отрицается, будучи осмысленным как европейское культурное “изобретение”, не соотносящееся с реальностью (ср. книгу Э. О’Гормана “La invención de America”, 1958). В 1990-е гг., развивая эту модель Э. Дуссель, назовет все произошедшее в XVI веке “сокрытием” Америки (encubrimiento). О подмене “первообраза” бразильского мира “образом” европейского восприятия Бразилии, будет писать в 1980–1990-е годы бразильский этнограф и романист Д. Рибейро. Но, парадоксальным образом, и такие интерпретации “освоения” Нового Света оказываются глубинно ориентированными общесемиотическими смыслами “открытия”¹⁶.

Идентификационная дискурсивная практика придает текстам открытия Америки внутренне противоречивое содержание; они дробятся в перспективе отдельных элементов “своего”, – непрерываемо принадлежащего дальнейшему развитию литературы, и “чужого”, – отвергаемого в процессе оформления ее “самобытности”. “Чужое” (по мере развития самосознания) соотносится с содержательными аспектами, с особенностями ценностно-смысловой установки первых авторов; с замкнутостью на самое себя монологической культурной и религиозной точки зрения на мир

и человека Америки, выявляющейся не только в текстах, но и в исторической практике. “Свое” соотносится с формой представления Нового Света как антитетичного и переходного, динамичного мира в становлении; соотносится с общей логикой трансформации культурных кодов, как и с общей потребностью в “собирании” смыслов мира.

В этом пространстве оппозиций сфера именования выступает как специфически пограничная зона. Общая проблематика именования (в том числе в области литературы) неизменно соотносится с историко-культурной практикой именования реалий Нового Света в процессе его колонизации и конкисты. В динамику латиноамериканского философствования об имени вписывается и критика интенций “европейской” номинации, насыщаемых негативными смыслами, рассматриваемой в перспективе символического насилия, и апология наделяемых сверхценностными смыслами утраченных исконных символических языков (имен). В структуре культурного сознания и подсознания оказываются закрепленными особые (обусловленные конкретикой континентального историко-культурного процесса) смыслы архетипов именования (инвокации, полагания имен, переименования). Общее осмысление процессов называния, выделенность поэтики именования, понимание имени в латиноамериканской художественно-философской рефлексии определяется в характеристической напряженной связности полюсов архаики и современности. Имя, в силу многих причин ощущаемое как условность, безусловно воспринимается как некоторое многомерное пространство концентрации смыслов, интенционально связывающих прошлое, настоящее и будущее. Именно поэтому столь важным в континентальной художественно-философской рефлексии об именах (в том числе, об именах собственных, топонимах, антропонимах и т.д.) становится уровень этимологии, раскрытие глубинной семантики имен, сообразующих их отдельность с общим протеканием языка. Процесс именования непосредственно сообразуется с общим процессом порождения символических смыслов в их прилаженности к конкретике мира Нового Света: именно сфера имен, в конечном итоге, воспринимается как возможное место возможной встречи имманентного и трансцендентного, личного и общего, логики и мифа. И, естественно, имя как таковое, как и процессы называния, наделяются особой структурообразующей функцией в латиноамериканских художественных текстах, что, в свою очередь, принципиально сказывается на общем обустройстве динамического единства текста-произведения.

¹⁶ Ср. замечание уругвайского филолога и философа культуры Ф. Аинсы, акцентировавшего внимание на процессе выхода человека за пределы “знаемого пространства”: «Ужас перед пустотой, заветная мечта пересечь рубеж, отделяющий известное от неведомого, вынуждали его [человека] “измышлять” иные миры. Пустота заполнялась вымыслом (invención), заселялась силой воображения и остроумия» [32, p. 152]. Проблема парадигмы “открытия”, динамике “инвенционных смыслов” в Латинской Америке посвящен также ряд работ автора настоящей статьи; см.: напр. [33].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Primer viaje de Cristobal Colon. Según su diario de a bordo. Barcelona, 1972.
2. Derrida J. Psyché. Invention de l'autre. Paris, 1987.
3. Primera epístola del Almirante Don Cristóbal Colon. Valencia, 1858.
4. Михайлов А.В. Избранное. Завершение риторической эпохи. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007.
5. Аверинцев С.С. Античный риторический идеал и культура Возрождения // Античное наследие в культуре Возрождения. М.: Наука, 1984. С. 142–154.
6. Джорджо Вазари. Жизнеописания наиболее знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих. В 5 томах. М.: ТЕРРА, 1996.
7. Исидор Севильский. Этимологии, или Начала в XX книгах. СПб.: Евразия, 2006.
8. Ainsa F. El mundo como invención // Encuentros en Verines, 2006. URL: <http://pt.scribd.com/doc/122140317/EL-MUNDO-COMO-INVENCION-FERNANDO-AINSA-pdf>
9. Земсков В.Б. Судьбы Американских культур и полемика о Новом Свете // История литературы Латинской Америки. Кн. I. М.: Наука, 1985. С. 132–151.
10. Надъярных М.Ф. Инвенции, или большое время малого жанра // Известия РАН. Серия литературы и языка. Т. 70, 2011, № 5. С. 55–63.
11. Хроники открытия Америки. 500 лет. М.: Наследие, 1998.
12. La Carta de Colon anunciando el Descubrimiento del Nuevo Mundo. Reproducción del texto original español impreso en Barcelona (Pedro Rosa, 1493) / por C. Sanz. Madrid, 1961.
13. Иванов В.В. Очерки по истории семиотики в СССР. М.: Наука, 1976.
14. Михайлов А.В. Методы и стили литературы. М.: ИМЛИ РАН, 2008.
15. Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Миф–имя–культура // Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб.: “Искусство-СПБ”, 2000. С. 525–543.
16. Romero S. História da literatura brasileira. V. 1–5. Rio de Janeiro, 1953.
17. Castro A. Iberoamérica. Su presente y su pasado. N.Y., 1946.
18. Степанов Г.В. К проблеме языкового варьирования. Испанский язык Испании и Америки. М.: URSS, Изд. второе, стереотипное, 2004.
19. Баткин Л.М. Мотив “разнообразия” в “Аркадии” Саннадзаро и новый культурный смысл античного жанра // Античное наследие в культуре Возрождения. М.: Наука, 1984. С. 159–171.
20. Pedro de Oña. El Arauco domado, Canto V, Cap. IV. URL: <http://www.biblioteca-antologica.org/wp-content/uploads/2009/09/OÑA-El-arauco-domado-YA.pdf>
21. Nóbrega M. da. Cartas do Brasil e mais escritos. Coimbra, 1955.
22. Hernán Cortés. Cartas de relación de la conquista de México. Madrid, Espasa-Calpe, 1982.
23. Cuervo R.J. Apuntaciones críticas sobre el lenguaje bogotano. Bogotá, 1955.
24. Кофман А.Ф. Латиноамериканский художественный образ мира. М.: Наследие, 1997.
25. Дизго де Ланда. Сообщение о делах в Юкатане. М.: Ладомир, 1994.
26. Brandão A.F. Diálogos das grandezas do Brasil. Rio de Janeiro, 1968.
27. Buarque de Holanda S. Visão do Paraíso. Rio de Janeiro, 1959.
28. Jesuitas e bandeirantes no tapé (1615–1641). Rio de Janeiro, 1969.
29. Pêro Vaz de Caminha. Carta a el-rei dom Manuel. Lisboa, 1974.
30. Лотман Ю.М., Успенский Б.А. О семиотическом механизме культуры // Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб.: “Искусство-СПБ”, 2000. С. 485–503.
31. Ferdinand Anton. Altindianische Kunst in Mexico. Leipzig, 1965.
32. Ainsa F. Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa. Madrid, 1986.
33. Надъярных М.Ф. Инвенция в латиноамериканской культуре // Iberica Americans. Латиноамериканская культура в дискуссиях XX–начала XXI вв. М.: ИМЛИ РАН, 2009. С. 170–187.