



ВЕСТНИК

Православного
Свято-Тихоновского
Гуманитарного
Университета

Журнал выходит четыре раза в год.

Основан в 1997 г.

ФИЛОЛОГИЯ

III: 54
январь
февраль
март

Москва 2018

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР
протоиерей Владимир Воробьёв

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ СЕРИИ:

Д. В. Фролов, чл.-кор. РАН, д-р филол. наук, проф., председатель
Ф. Б. Альбрехт, канд. филол. наук, доцент
В. А. Баранов, д-р филол. наук, проф.
А. П. Бонола, д-р философии
А. В. Вдовиченко, д-р филол. наук
А. И. Грищенко, канд. филол. наук
Н. Г. Головнина
прот. Олег Давыденков, д-р богословия, канд. филос. наук
О. Ф. Жолобов, д-р филол. наук, проф.
Э. Е. Кормышева, д-р ист. наук, проф.
Е. М. Королёва, канд. филол. наук
Р. Н. Кривко, канд. филол. наук
В. В. Лебедев, канд. филол. наук
А. Е. Маньков, канд. филол. наук
Л. И. Маршева, д-р филол. наук, проф.
С. А. Моисеева, канд. филол. наук
С. Мула, д-р философии
К. А. Панченко, д-р ист. наук, доцент
М. А. Поло де Больё, д-р философии
Х. Пфандль, д-р философии
О. Н. Скляр, д-р филол. наук
Е. Б. Смагина, канд. филол. наук
Герман Тойле, д-р филологии
В. М. Толмачёв, д-р филол. наук, проф.
Э. К. Хервилья, канд. филол. наук
А. В. Юдин, канд. филол. наук
С. А. Французов, д-р ист. наук
И. А. Фридман

НАУЧНЫЙ РЕДАКТОР
К. А. Александрова

*Журнал рекомендован ВАК Минобрнауки России для публикации научных работ,
отражающих основное научное содержание кандидатских и докторских диссертаций
по следующим группам научных специальностей: 10.01.00 — литературоведение,
10.02.00 — языкознание*



ST. TIKHON'S UNIVERSITY REVIEW

The review is published four times a year.

Founded in 1997.

PHILOLOGY

III: 54
January
February
March

Moscow 2018

ББК 86.372я5
B-38

EDITOR-IN-CHIEF

Very Revd. Vladimir Vorobiev

EDITORIAL BOARD:

D. V. Frolov, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences,
Doctor of Science* in Philology, Chairman of the Editorial Board

F. B. Albrekht, Candidate of Science** in Philology, Associate Professor

V. A. Baranov, Doctor of Science in Philology, Professor

A. P. Bonola, PhD

Very Revd. O. Davydenkov, Doctor of Theology, Candidate of Science in Philosophy

S. A. Frantsuzov, Doctor of Science in Philology

I. A. Fridman

E. Q. Gervilla, PhD

N. G. Golovkina

A. I. Grishchenko, Candidate of Science in Philology, Associate Professor

E. E. Kormysheva, Doctor of Science in History, Professor

E. M. Koroleva, Candidate of Science in Philology

R. N. Krivko, Doctor of Science in Philology

V. V. Lebedev, Candidate of Science in Philology

A. E. Mankov, Candidate of Science in Philology

L. I. Marsheva, Doctor of Science in Philology, Professor

S. A. Moiseeva, Candidate of Science in Philology

S. Mula, PhD

K. A. Panchenko, Doctor of Science in History, Associate Professor

H. Pfandl, PhD

M. A. Polo de Beaulieu, PhD

O. N. Skliarov, Doctor of Science in Philology

E. B. Smagina, Candidate of Science in Philology

H. G. B. Teule, PhD

V. M. Tolmachev, Doctor of Science in Philology, Professor

A. Yudin, Candidate of Science in Philology

A. V. Vdovichenko, Doctor of Science in Philology

O. F. Zholobov, Doctor of Science in Philology, Professor

ACADEMIC EDITOR

K. Aleksandrova

St. Tikhon's University Review is included in the list of peer-reviewed scientific periodicals of the Higher Attestation Commission of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation and is recommended for the publication of articles which reflect the scientific content of theses for the degrees of Candidate of Sciences and Doctor of Sciences in the following fields of research: 10.01.00 – Literary Studies, 10.02.00 – Linguistics

* According to ISCED 2011, a post-doctoral degree called Doctor of Sciences (D.Sc.) is given to reflect second advanced research qualifications or higher doctorates.

** According to the International Standard Classification of Education (ISCED) 2011, the degree of Candidate of Sciences (Cand. Sc.) belongs to ISCED level 8 – “doctoral or equivalent”, together with PhD, DPhil, D.Lit, D.Sc, LL.D, Doctorate or similar.

СОДЕРЖАНИЕ

ИССЛЕДОВАНИЯ

- ЖЕЛТОВ М. С.
«Откровение святого Григория Богослова о литургии»: исследование, текст и его славянские переводы 9
- ЕВДОКИМОВА Л. В.
«Морализованный Овидий» Берсюира: целевая аудитория, экзегетический и идеологический контекст. 27
- САЛЬВАТОРЕ Р.
Рифма в «поэзии слова» М. Цветаевой (на материале стихотворения 1935 г. «Небо — синей знамени!») 70

ПУБЛИКАЦИИ

- ЖУКОВСКАЯ Н. П.
Лексика Таинства исповеди во французском языке (выдержки из систематического французско-русского словаря религиозной лексики) 83
- Парафразы Песни трех отроков в древнеанглийских поэмах «Даниил» и «Азария» (вступ. ст., пер., примеч. М. В. Яценко) 97
- ИЗДАТЕЛИ: М. Э. ДАВЫДЕНКОВА, Н. В. КАЛУЖНИНА, О. Л. СТРИЕВСКАЯ, Н. К. МАЗУРИНА, М. К. СТРИЕВСКАЯ
Словарь речений из богослужебных книг прот. А. И. Невоструева (мнѣ – молюся) 109
- Энний. Анналы. Книга Первая (текст, пер., коммент. подготовили А. В. Подосинов и А. Е. Маньков) 123

РЕЦЕНЗИИ

- Рец. на кн.: «Генезис зарубежной массовой литературы и ее судьба в России». Сборник научных трудов ИМЛИ РАН. Под ред. К. А. Чекалова, М. Р. Ненароковой. Изд-во ИМЛИ (В. Д. Алташина) 145

CONTENTS

ARTICLES

- ZHELTOV M.
The Disclosure of the Divine Liturgy by Pseudo-Gregory of Nazianz:
medieval Slavonic translations and existing scholarly studies of the text. 9
- EVDOKIMOVA L.
Ovidius moralizatus by Pierre Bersuire: Target Audience,
Exegetical and Ideological Context. 27
- SALVATORE R.
The Rhyme in Marina Tsvetaeva's "Poetry of the Word"
(Exemplified by the Poem *Nebo — sinei znameni!*
'The Sky is Bluer than the Flag!') 70

PUBLICATIONS

- ZHUKOVSKAIA N.
Vocabulary related to the Sacrament of Confession
(Excerpts from the *French-Russian Dictionary of Religious Lexis*) 83
- Old English poetic paraphrases of the Song of the Three Youths
from the poems "Daniel" and "Azarias"
(Introduction, translation and notes by *M. Yatsenko*) 97
- EDITORS: M. DAVYDENKOVA, N. KALUZHINA,
O. STRIEVSKAIA, N. MAZURINA, M. STRIEVSKAIA
A Dictionary of Locutions from Liturgical Books
by Protopriest A. I. Nevostruyev. 109
- Ennii Annales. Liber I
(Text, Translation, Commentary Prepared by *A. Podossinov* and *A. Mankov*) 123

REVIEWS

- Rev. op.: «Генезис зарубежной массовой литературы и ее судьба в России».
Сборник научных трудов ИМЛИ РАН. Под ред. К. А. Чекалова,
М. Р. Ненароковой. Изд-во ИМЛИ (*V. Altashina*) 145

Исследования

«ОТКРОВЕНИЕ СЯГОГО ГРИГОРИЯ БОГОСЛОВА О ЛИТУРГИИ»: ИССЛЕДОВАНИЯ, ТЕКСТ И ЕГО СЛАВЯНСКИЕ ПЕРЕВОДЫ

М. С. ЖЕЛТОВ

Статья посвящена важному и не до конца изученному памятнику средневековой православной культуры — «Откровению святого Григория Богослова». Этот текст был давно известен по древнерусским рукописям, но его греческий оригинал долгое время оставался недоступным исследователям. Статья содержит обзор всех научных публикаций, посвященных «Откровению святого Григория Богослова», в хронологическом порядке. Воспроизведен греческий текст памятника, опубликованный ранее автором статьи в одном из зарубежных изданий, и впервые предложен его полный перевод на современный русский язык. Подтверждена гипотеза о двух независимых переводах памятника: древнерусском, выполненном, вероятно, в XII–XIII вв., и южнославянском. Показана невозможность датировки южнославянского перевода старославянским временем и вероятность его возникновения в первой трети XIII в. или немногим ранее.

В средневековой греческой и славянской книжности были известны толкования и поучительные истории, посвященные интерпретации Божественной литургии и часто связанных друг с другом не только содержательно, но и текстуально. Одно из таких толкований, в котором от лица свт. Григория Богослова рассказывается о сокрытом от человеческого взгляда ангельском священнодействии, происходящем в храме параллельно с евхаристическим чинопоследованием, некогда сыграло большую роль в развитии православных литургического богословия и иконографии, однако после XVII в. было фактически забыто. Речь идет об «Откровении святого Григория Богослова о литургии» (в древнерусской традиции: «...о святей службе»; заглавие может варьироваться; далее мы будем обозначать памятник как *ОЛ*), которое известно в рукописях как в первоначальном, так и в переработанном виде, в том числе в составе компиляций.

1. Историографический обзор

Древнейший из известных к настоящему времени славянских списков *ОГ* содержится в «Златой цепи» — сборнике церковных поучений разных авторов¹ — рубежа XIV–XV вв. из библиотеки Троице-Сергиевой лавры (современный шифр: РГБ, ф. 304/1 (ТСЛ осн.) № 11)², где памятник и был впервые обнаружен в 1846 г. архиепископом Филаретом (Гумилевским). В постатейной росписи этого сборника архиеп. Филарет отметил: «“Григорья Богослова, о святѣй службѣ истолковано.” ...Изъясненіе Литургіи. Эктении, антифоны, и проч. до конца; дѣйствіямъ Спасителя сопоставляются дѣйствія Ангела. Сочиненіе, безъ всякаго сомнѣнія, не принадлежитъ Григорію Богослову»³.

На Троицкий список «Златой цепи» неоднократно ссылались прот. А. Горский и К. И. Невоструев в своем описании рукописей Московской Синодальной библиотеки. В частности, они обнаружили, что *ОГ* из «Златой цепи» встречается и в рукописях Синодального собрания. В одном из таких случаев они сопроводили упоминание об *ОГ* следующим комментарием: «Въ этомъ “откровеніи о службѣ,” приписываемомъ Григорію Богослову, разкрывается, какъ Ангелы при совершеніи литургіи присутствуютъ, осѣняютъ алтарь, участвуютъ въ совершеніи таинства. Но какъ сочинитель ложно присвоилъ себѣ имя Григорія Богослова, такъ и объясненіе не можетъ быть признано за дѣйствительное откровеніе, по многимъ страннымъ мыслямъ, в немъ содержащимся. Оно есть и въ Златой цѣпи и, вѣроятно, переведено съ Греческаго»⁴. Тот же прот. А. Горский впервые познакомил русскоязычного читателя с опубликованным кардиналом Анджеоло Майи в 1853 г.⁵ циклом миниатюр из греческой рукописи Vatican. gr. 2137, 1600 г.⁶,

¹ Основные сведения об этом сборнике и его рукописной традиции см. в кн.: *Кротова М. С.* Златая цепь: тексты, исследования, комментарии. М., 2003. С. 3–12.

² Цифровая копия рукописи доступна в сети интернет по адресу: URL: <http://old.stsl.ru/manuscripts/medium.php?col=1&manuscript=011&page=29>

³ [Филаретъ (Гумилевскій), архіеп.] Содержание рукописи: «Златая чѣпь», принадлежащей къ началу XIV вѣка и хранящейся в б-кѣ Сергіевой лавры // Чтенія въ Императорскомъ Обществѣ исторіи и древностей Россійскихъ при Московскомъ Университетѣ. М., 1846. [Годъ 2-й]. № 2. Отд. IV: Смѣсь. С. 45–46. В описании рукописей библиотеки Троице-Сергиевой лавры, составленном лаврскими библиотекарями иеромонахами Иларию и Арсением, повторено суждение о невозможности авторства свт. Григория Богослова в отношении *ОГ* (Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергіевой лавры. М., 1878. С. 16).

⁴ [Горскій А., прот., Невоструевъ К.] Описание славянскихъ рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд. 2-й, ч. 3. М., 1862. С. 91 (о рукописи № 231 = ГИМ, Син. 220, XVII в.). Ср.: Там же. С. 599 (о рукописи № 318 = ГИМ, Син. 591, XVI в.; здесь есть отсылка к «Златой цепи» и к описанию № 231), 633 (о рукописи № 322 = ГИМ, Син. 569, кон. XVI в.); Там же. Отд. 2-й, ч. 1. М., 1857 С. 199 (о рукописи № 106 = ГИМ, Син. 5, 2-й пол. XVII в.).

⁵ *Maius A.* Novae Patrum Bibliothecae. Roma, 1853. Т. 6. 585–592 (опубликованы прорисы изображений и греческие подписи к ним; Ж.-П. Минь перепечатал эти подписи в своей «Греческой патрологии»: PG 99. Col. 1689–1692, not. 11).

⁶ Новейшее исследование этого цикла миниатюр и подписей к ним содержится в статье: *Вожтоблoulos П.* Οι μικρογραφίες ενός κρητικού χειρογράφου του 1600 // Δελτίον Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας. 1985–1986. Т. 13. Σ. 191–207. Цифровая копия рукописи доступна в сети интернет по адресу: URL: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.2137

который, как выяснилось позднее, основан на *ОГ*; сам прот. А. Горский этого не заметил⁷.

Славянский текст *ОГ* был впервые опубликован в 1878 г., в статье Н. Ф. Красносельцева об истории литургических толкований в древнерусской традиции⁸. Текст *ОГ* здесь воспроизведен по рукописи библиотеки Соловецкого монастыря № 807, XVI в. (современный шифр: РНБ, Солов. 807/917), параллельно с текстом статьи «Толк Божественныя службы» из рукописи той же библиотеки № 858, 1493 г. (современный шифр: РНБ, Солов. 858/968)⁹. Красносельцев показал, что, во-первых, «Толк Божественныя службы» является переделкой *ОГ*, созданной путем интерполяции в *ОГ* материала из других источников¹⁰; и что, во-вторых, позднее «Толк Божественныя службы», вобрав в себя еще ряд статей и значительно увеличившись в объеме, лег в основу «Толковой службы» — наиболее авторитетного в дониконовской Руси литургического комментария¹¹. Таким образом, выяснилось, что *ОГ* образовало ядро «Толковой службы» и в значительной мере сформировало восприятие евхаристической литургии на Руси.

Статья Красносельцева была известна А. С. Архангельскому, автору фундаментального исследования о древнерусских переводах святоотеческих текстов, который ссылается на нее в разделе, посвященном апокрифическим толкованиям от имени одного из трех святителей; впрочем, в отношении собственно *ОГ* Архангельский лишь указывает листы Троицкого списка «Златой цепи» с текстом памятника¹².

В монографии Н. В. Покровского о монументальных иконографических программах греческих и русских храмов был впервые сделан вывод о том, что именно *ОГ* послужило источником иконографии сцен из Божественной литургии как в рукописи Vatican. gr. 2137, так и в выполненных в конце XVII в. росписях нескольких храмов Ярославля¹³.

А. Н. Веселовский обнаружил параллели, вплоть до совпадения некоторых фрагментов, между *ОГ* и другим похожим апокрифом — «Сказанием Анфилога царя о святей литургии»; текст *ОГ* ему был известен в издании Красносельцева¹⁴.

⁷ Горский А. В., [прот.] Греческая Литургия въ картинах // Сборникъ на 1866 годъ, изданный Обществомъ древне-русскаго искусства, при Московскомъ Публичномъ музеѣ. М., 1866. С. 117–118.

⁸ Красносельцевъ Н. Ф. «Толковая служба» и другія сочиненія, относящіяся къ объясненію богослуженія въ древней Руси до XVIII вѣка (Библиографическій обзоръ) // Православный собесѣдникъ. 1878. Ч. 2. Т. 5. С. 3–43.

⁹ Там же. С. 11–19. Красносельцев отмечает и присутствие *ОГ* в рукописях Синодальной библиотеки № 318, 322, 231, 106 (по описанию Горского и Невоструева, см. прим. 4 выше).

¹⁰ Там же. С. 19–20.

¹¹ Там же. С. 25.

¹² Архангельскій А. С. Творенія Отцовъ Церкви въ древне-русской письменности: извлеченія изъ рукописей и опыты историко-литературныхъ изученій. Казань, 1889. Т. 1–2. С. 146.

¹³ Покровскій Н. [В.] Стѣнныя росписи въ древнихъ храмахъ греческихъ и русскихъ. М., 1890. С. 132–136, 150–151, 160–161.

¹⁴ Веселовскій А. Н. Разысканія въ области русскаго духовнаго стиха, вып. 6-й: [глл.] XVIII–XXIV СПб., 1891. (Сборникъ отдѣленія русскаго языка и словесности Императорской Академіи наукъ ЛIII/6). Гл. XXI: Къ видѣнію Анфилога. С. 139–142. Одна изъ последнихъ публикацій объ этомъ апокрифе: Лебова Д. «Церковь ледяна, а алтарь огнен»: к вопросу об ис-

В докладе Я. И. Смирнова, прочитанном на заседании Императорского Русского археологического общества 6 октября 1897 г., был представлен полный греческий оригинал еще одного литургического комментария, имеющего, как и *ОГ*, форму ответа свт. Григория Богослова на вопрос собеседника¹⁵, и озаглавленного в древнерусском переводе как «Слово святого Василия, толк ученического [в другой редакции: священнического] чина»¹⁶. Резюме доклада Смирнова и представленный им греческий текст были опубликованы в 1899 г.¹⁷, тогда как уже в 1898 г. Н. Ф. Красносельцев успел издать оригинал «Слова святого Василия...», но по другой рукописи¹⁸. Однако именно рукопись, использованная Смирновым — Paris, BN, Coisl. 296, XII в. (далее *Coisl/296*), — является наиболее древним греческим списком оригинала «Слова святого Василия...» из донные выявленных; и именно она содержит еще и единственный известный в настоящее время полный текст греческого оригинала *ОГ*. Смирнов не стал издавать последний и лишь сравнил его инципит с инципитом *ОГ* по изданию Красносельцева, предположив полное соответствие и в остальной части текста¹⁹. Несколькими годами позже к рукописи *Coisl/296* обратился Э. фон Добшюц, опубликовавший ее подробное описание²⁰. Фон Добшюц охарактеризовал греческий текст *ОГ* как «удивительное видение Григория Богослова о происходящем

точниках «Сказания Анфилога царя о святой литургии» // Русь и Центральная Европа в XI–XIV веках: Материалы V Международной научной конференции, Спешская капитула, 16–18 октября 2014 г. / Под ред. В. Нагирино, А. Мэскарина. Краков; Братислава, 2015. С. 79–87.

¹⁵ Но в отличие от *ОГ*, в роли собеседника свт. Григория здесь выступают не безымянные «преподобные отцы», а свт. Василий Великий; сам же комментарий посвящен не различным элементам чина литургии в порядке его совершения, а внешнему облику священнослужителей, их облачениям, частям храма и литургической утвари.

¹⁶ Об этом толковании в славянской традиции см.: *Афанасьева Т. И.* Древнеславянские толкования на литургию в рукописной традиции XII–XVI вв.: Исследование и тексты. М., 2012. С. 92–106. В болгарской книжности XVI–XVIII вв. имела распространение текстуально связанная с ней статья «Указъ за всъ дари церковниж», см.: *Милтенова А.* Egrotapokriseis. Съчиненията от кратки въпроси и отговори в старобългарската литература. София, 2004. С. 298–314, 498–516.

¹⁷ *Смирновъ Я. И.* Объ одномъ отрывкѣ изъ апокрифическаго Евангелія Никодима // Записки Императорскаго Русскаго Археологическаго общества. 1899. Новая серия, X/3–4. С. 422–425.

¹⁸ *Красносельцевъ Н. Ф.* Addenda къ изданію А. Васильева: «Anecdota graeco-byzantina» (Москва, 1893). Одесса, 1898. С. 73–75. Т. И. Афанасьева утверждает: «Статья “Слово св. Василия толк ученическаго чина”, как нам удалось установить, является переводом греческого произведения... которое было опубликовано Н. Ф. Красносельцевым» (*Афанасьева.* Древнеславянские толкования... С. 93), но в действительности уже М. Н. Сперанский издал славяно-греческую билингву второй половины этой статьи (*Сперанскій М. [Н.]* Славянскія апокрифическія Евангелія (Общій обзоръ). М., 1895. С. 74–75), сам Н. Ф. Красносельцев отмечал, что перевод издаваемого им текста широко распространен «въ славяно-рускихъ рукописяхъ» (*Красносельцевъ.* Addenda... 15), а Я. И. Смирнов однозначно отождествил представленный им греческий текст со «Словом святого Василия...» из Троицкого списка «Златой цепи» (*Смирновъ.* Объ одномъ отрывкѣ... С. 423).

¹⁹ *Смирновъ.* Объ одномъ отрывкѣ... С. 423.

²⁰ *Dobschütz E., von.* Coislinianus 296 // *Byzantinische Zeitschrift.* 1903. Bd. 12. S. 534–567.

невидимо во время Литургии»²¹ и анонсировал свое исследование текста²², так и не увидевшее свет.

Исследования Красносельцева и Веселовского (а также других авторов, не касавшихся непосредственно *ОГ*) получили развитие в статье доцента (позднее — экстраординарного профессора) Московской духовной академии Н. Л. Туницкого, где раскрыты взаимосвязи большого числа памятников, так или иначе упоминающих о чудесном явлении Младенца-Христа при совершении Евхаристии, в том числе *ОГ*²³. Текст *ОГ* был известен Туницкому по уже упомянутой рукописи «Златой цепи» из библиотеки Троице-Сергиевой лавры, что неудивительно — она находилась у него под рукой²⁴. Туницкий согласился с выводами Покровского относительно связи *ОГ* и цикла миниатюр и подписей к ним в греческой рукописи Vatican. gr. 2137²⁵, а также предположил, что в основе *ОГ* лежит повесть об авве Данииле из поглавного Скитского патерика²⁶ и впервые опубликовал греческий текст этой повести²⁷.

После начала XX в. о памятнике, однако, надолго забыли. Поскольку его греческий оригинал так и остался неопубликованным, *ОГ* не вошло в указатель *Clavis Patrum Graecorum*; его не учитывали в своих монографиях, посвященных символизму византийской литургии, Р. Борнер и Х.-И. Шульц²⁸, и т. д. Редкое исключение составляет доклад, прочитанный профессором Богословского факультета Белградского университета прот. Л. Мирковичем на Третьем Международном конгрессе византийских исследований в 1930 г. в Афинах, где отмечена связь иконографии росписей церкви св. Димитрия в Марковом монастыре в 20 км от Скопье с *ОГ*²⁹.

В начале XXI в. *ОГ* вновь попадает в поле зрения различных исследователей. В 2000 г. вышла в свет статья Н. В. Квливидзе, в которой показано, что первона-

²¹ «eine nicht minder merkwürdige Vision Gregors des Theologen über die unsichtbaren Vorgänge bei dem Gottesdienst».

²² Ibid. S. 542.

²³ Туницкий Н. Л. Древнія сказанія о чудесныхъ явленіяхъ Младенца-Христа въ евхаристіи // Богословский вѣстникъ. 1907. Т. 2. № 5. С. 201–229 [2-й паг.].

²⁴ Так же как и у профессора Казанской Духовной академии Н. Ф. Красносельцева находились под рукой рукописи Соловецкой библиотеки, в 1855 переданные на хранение в библиотеку той же академии из-за угрозы захвата Соловецкого архипелага английскими войсками во время Крымской войны; Красносельцев стал одним из авторов научного описания Соловецкого собрания.

²⁵ Туницкий. Древнія сказанія... С. 203–204.

²⁶ Т. е. из систематической коллекции «Aprophthegmata partum», хотя сам Туницкий и отличает этот памятник от патерика.

²⁷ Туницкий. Древнія сказанія... С. 207–212.

²⁸ Bornert R. Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VII^e au XV^e siècle. Paris, 1966. (Archives de l'Orient chrétien; 9); Schulz H.-J. Die byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt. Freiburg im Breisgau, 1964. (Sophia. Quellen östlicher Theologie; 5.)

²⁹ Мирковий Л. Анђели и демони на капителима у цркви св. Димитрија Маркова манастира код Скопља // Старинар. 1931. Т. 6. С. 3–13. Прот. Лазар также публикует здесь текст еще одного литургического комментария, родственного *ОГ*, который был вновь издан в статье: Иванова К. Слово на св. Василий Великий и на отец Ефрем за светата Литургия, как подобава да се стои в църквата със страх и трепет // Palaeobulgarica. 2002. Т. 26/1. С. 3–16; ср.: Милтенова. Egotapokriseis... С. 297–298.

чальная иконографическая программа алтаря церкви Пресвятой Троицы (позднее переосвящена в честь Преображения Господня) в усадьбе Большие Вяземы частично основывалась на тексте *ОГ*, а также сделано предположение о влиянии *ОГ* на композицию Великий вход в росписях еще нескольких русских храмов³⁰.

В 2003 г. М. С. Крутова опубликовала полный текст Троицкого списка «Златой цепи» — в том числе, разумеется, и *ОГ*³¹. По этому изданию текст *ОГ* воспроизведен в книге Г. Минчева о толкованиях литургии у славян³².

В монографии А. Милтеновой 2004 г., посвященной вопросам-ответам в болгарской рукописной книжности, *ОГ* упоминается в связи с исследованием «Слова святого Григория о литургии некоего срацинина въпрошение». Впрочем, Милтенова пришла к выводу, что это «Слово...» и *ОГ* — совсем разные тексты³³. Также она обратила внимание на необходимость изучить не публиковавшееся ранее «Оуказаниѣ ѡ свѣтъи литургии свѣтаго Григорія Богословца» из сербской рукописи XIV в., РНБ, Ф. п. I. 21, обнаруженное там А. А. Туриловым³⁴, на предмет его отождествления с анализируемым ею памятником.

В 2011 г. была опубликована статья Т. И. Афанасьевой об *ОГ*³⁵, а год спустя текст этой статьи вошел в состав монографии того же автора³⁶, с некоторыми дополнениями, прежде всего — приложением публикации *ОГ* сразу во всех его славянских редакциях, выделенных Афанасьевой³⁷. Исследовательница проделала большую работу: она установила, что «Оуказаниѣ ѡ свѣтъи литургии свѣтаго Григорія Богословца» из кодекса РНБ, Ф. п. I. 21 является единственным известным на данный момент южнославянским списком *ОГ* и содержит текст в отличной от древнерусских списков редакции; что древнерусские списки *ОГ* сами подразделяются на две редакции, первая из которых представлена только в Троицком списке «Златой цепи» и нескольких единичных сборниках³⁸, а вторая распространена гораздо шире и представлена преимущественно в «Златоустах».

³⁰ Квливидзе Н. В. Новооткрытые фрески алтаря церкви Троицы в Вяземах // Florilegium. К 60-летию Б. Н. Флори: сб. статей. М., 2000. С. 110–114.

³¹ Крутова. Златая цепь... С. 56–58. Следует учитывать, что опубликованный текст имеет незначительные отличия от подлинного текста рукописи.

³² Минчев Г. Слово и обред. Тълкуванията на литургията в контекста на други културно близки текстове на славянското Средновековие. София, 2011. С. 264–266.

³³ Милтенова. Erotapokriseis... С. 295–296. Вывод Милтеновой вполне верен: «Слово св. Григория...» основано не на *ОГ*, а на «Слове достоверном» (Λόγος ἱστορικός), приписываемом прп. Григорию Декаполиту (PG 100. Col. 1201–1212). Содержательное сходство между «Словом святого Григория...» и *ОГ* следует объяснять не влиянием одного текста на другой в рамках славянской традиции, а более глубоким родством на уровне их греческих оригиналов.

³⁴ Турилов А. А. «Поучение Моисея» и сборник игумена Спиридона (новгородский памятник XII в. в контексте русско-южнославянских связей) // Русистика. Славистика. Индоевропеистика. К 60-летию А. А. Зализняка. М., 1996. С. 88–89.

³⁵ Афанасьева Т. И. Апокрифическое «Слово св. Григория о литургии» в славянской рукописной традиции // Вестник СПбГУ. Сер. 9. 2011. Вып. 4. С. 95–106.

³⁶ Она же. Древнеславянские толкования... С. 63–83.

³⁷ Там же. С. 320–331.

³⁸ Афанасьева дополнительно отмечает, что в Троицком списке «Златой цепи» текст *ОГ* несколько отличается от других списков этой редакции, выделяя его в первый вариант первой редакции текста, а другие списки — во второй вариант.

Проведен глубокий³⁹ лексикографический и лингвистический анализ языка всех славянских редакций *ОГ*. Вместе с тем у исследования есть несколько слабых сторон, среди которых: недостаточное знакомство с предшествующей научной традицией⁴⁰; не вполне уверенное владение литургической терминологией⁴¹; возможно, невнимательность⁴²; а прежде всего — априорная сомнительность любых выводов о языке переводного текста, сделанных без использования его греческого оригинала⁴³.

К настоящему времени искомым греческий оригинал издан автором настоящей статьи; гипотеза Туницкого о зависимости *ОГ* от повести об авве Данииле однозначно подтвердилась; установлены связи этой повести с более древними текстами; показано, что язык и содержание памятника не позволяют его датировать ранее, нежели XII веком, и это, с учетом датировки *Coisl296*, заставляет отнести время возникновения греческого оригинала *ОГ* именно к XII столетию⁴⁴.

³⁹ Хотя и не во всем бесспорный — см. ниже.

⁴⁰ Так, Афанасьева ошибочно характеризует подписи к миниатюрам из кодекса Vatican. gr. 2137 как «фрагменты, опубликованные Туницким» (*Афанасьева. Древнеславянские толкования... С. 70*), хотя, как мы видели выше (см. прим. 5–7), их издал еще А. Май, и им посвящен ряд специальных публикаций; утверждает, что *ОГ* в Троицком списке «Златой цепи» впервые упомянуто в статье Туницкого и не было известно Красносельцеву (*Афанасьева. Древнеславянские толкования... С. 66*), хотя об *ОГ* в этой рукописи писали уже архиеп. Филарет (Гумилевский) и затем прот. А. Горский с К. И. Невоструевым (а следовательно, о нем не мог не знать и Красносельцев, прямо ссылающийся на номера из их описания); исследовательнице неизвестны публикации Смирнова и фон Добшоца, не говоря уже о работах искусствоведов.

⁴¹ Напр., Афанасьева пишет: «В толковании появляются не только инципиты молитв трех антифонов литургии, но и названия этих молитв» (*Афанасьева. Древнеславянские толкования... С. 77*), хотя в *ОГ* приводятся инципиты не молитв антифонов, а *самих* антифонов, что отнюдь не одно и то же; греческий глагол εἰρηνεύειν в богослужебном контексте означает отнюдь не «жить в мире, примирять» (вопреки утверждению: Там же. С. 79), но «произносить возглас: *Мир всем*»; и т. д.

⁴² Так, в издании *ОГ* по Троицкому списку «Златой цепи» текст достаточно точно следует рукописи, однако все же имеются ошибки — вероятно, унаследованные из издания Крутовой: бофсловью (*Афанасьева. Древнеславянские толкования... С. 328*, строка 5; в рукописи: бофсловцю), словоделение ишедшимс0 (Там же. С. 328, строка 3 снизу) вместо правильного и шедшимс0. Даже само содержание *ОГ* почему-то характеризуется как, в первую очередь, противостояние «ангелов, которые участвуют в литургии и помогают служить священнику, и дьявола, который пытается напугать верующих и воспрепятствовать служению литургии» (Там же. С. 63), хотя, как видно из самого текста *ОГ*, ни о каком противостоянии в памятнике и речи не идет: максимум, на что рассчитывает некий «человек... с острыми, как стрелы, зубами и налитыми [кровью] глазами» (если это вообще дьявол), — это выкинуть из церкви кого-то из мирян.

⁴³ Например, рассуждения о слове *привоженъкъ*, которое отождествлено Афанасьевой с известным из Студийско-Алексиевского устава словом *привожекъ* (νάρθηξ), теряют смысл в свете того, что в греческом оригинале *ОГ* слову *привоженъкъ* соответствует не νάρθηξ, а ἄμβων; и т. д. Остается лишь посоветовать на то, что исследовательнице не учла не только статью Смирнова, но и нашу публикацию 2010 года, где предположение о присутствии греческого оригинала *ОГ* в *Coisl296* было подтверждено (*ZheltoV M. The Moment of Eucharistic Consecration in Byzantine Thought // Issues in Eucharistic Praying / M. E. Johnson, ed. Collegeville (MN), 2010. P. 297*).

⁴⁴ *ZheltoV M. The Disclosure of the Divine Liturgy by Pseudo-Gregory of Nazianzus: Edition of the Text and Commentary // Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata. 2015. Vol. 14. P. 215–235.*

2. Текст и перевод

В силу того, что издание греческого оригинала *ΟΓ* состоялось в журнале, который может оказаться труднодоступен русскоязычному читателю, а также для удобства дальнейшего изложения, этот же греческий оригинал, но без аппарата, воспроизводится здесь еще раз (нумерация параграфов наша). Греческий текст сопровождается нашим переводом на современный русский язык (цитаты из богослужебных текстов приведены по-церковнославянски в упрощенной графике).

Paris, BN, Coisl. 296, fol. 65–67

Διάλωσις τῆς ἁγίας λειτουργίας·

1. *Συναχθέντες οἱ ὄσιοι πατέρες πρὸς τὸν ἅγιον Γρηγόριον τὸν Θεολόγον εἶπον αὐτῷ·* Πάτερ ὅσιε δίδαξον ἡμᾶς τὰ τῆς ἐκκλησίας· καὶ ποίῳ τρόπῳ ἡ θεία καὶ νοερά καὶ ἀναίμακτος θυσία ἐν τοῖς οὐρανοῖς ἀναφέρεται·

2. καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Θεολόγος ἔφη· Ἀκούσατε ἀδελφοί μου·

3. ὁ ἱερεὺς ἐπὶ τῇ προθέσει τῶν ἁγίων δώρων λέγει· *Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν*· ἤκουσα τότε φωνῆς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ κραζούσης καὶ λεγούσης· ὅσοι κατὰ πρόθεσιν καρδίας ἐποιήσατε τὰς ἀπαρχὰς τῆς ἐκκλησίας· Καὶ κατεπετάσθη ἄγγελος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ· καὶ ἔστη ἐπὶ τὴν ἕξω πύλην τοῦ ναοῦ τῆς ἐκκλησίας·

4. καὶ ὅταν εἶπεν ὁ διάκων· *Ὁρθοὶ ἐν εἰρήνῃ τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν*· στήσατε τὰς καρδίας ὑμῶν εἰς τὸν φόβον τοῦ Θεοῦ εἰς τὴν λειτουργίαν·

5. καὶ ὅταν ψάλλεται τὸ *Ἄγαθὸν τὸ ἐξομολογεῖσθαι τῷ Χριστῷ*· ἤκουσα τοῦ ἀγγέλου εἰπόντος· ἀγαθυνθεῖτε πάντες καὶ στηριχθεῖτε εἰς τὸν φόβον τοῦ Θεοῦ· καὶ εἰς τὴν λειτουργίαν·

6. καὶ ὅταν ψάλλεται *Ὁ Κύριος ἐβασίλευσεν*· ὁ ἄγγελος εἶπεν· καὶ νῦν βασιλεύει εὐφραίνεσθε καὶ ἀγαλλιᾶσθε χριστιανῶν τὸ γένος· ὅτι Χριστὸς βασιλεύει εἰς ἀπεράντους αἰῶνας· οὐκέτι ὁ διάβολος τὸν ἄνθρωπον πολεμῆσαι δύναται· καταπτοηθεὶς τὸ παντελῶς·

7. Καὶ ὅτε ψάλλεται· *Δεῦτε ἀγαλλιασόμεθα τῷ Κυρίῳ*· τότε εἶδον τὸν ἄγγελον ἐπὶ τὴν βασιλικὴν· καὶ ἁγίαν πύλην τῆς ἐκκλησίας·

8. καὶ ὅτε εἰσῆλθεν ὁ ἱερεὺς εἰς τὸ θυσιαστήριον· καὶ ἄρας τὸ εὐαγγέλιον καὶ ὁ διάκων τὸν θυμιατόν· καὶ κηρὸν ἄπτοντα· περπατῶντες ἐξῆλθον ἐπὶ τοῦ ἄμβωνος·

9. καὶ ὅτε εἶπον τὸ *Δεῦτε προσκυνήσωμεν καὶ προσπέσωμεν*· εἶδον τὸν ἄγγελον πῶς συνεπετάσθη ταῖς πτέρυξιν αὐτοῦ καὶ ἐσήκωσε τὸν ἱερέα· καὶ ἐβάστασεν αὐτὸν καὶ εἰσήγαγεν αὐτὸν ἔσω τοῦ θυσιαστηρίου·

10. καὶ ὅταν ἔθηκε τὸ ἅγιον εὐαγγέλιον ἐν τῇ ἁγίᾳ τραπέζῃ· χαυνήσας ὁ ἄγγελος ταῖς πτέρυξιν αὐτοῦ ἔστησεν αὐτὸν καὶ φησὶν· βλέπε πῶς παρέστηκας ἐπὶ τοῦ φοβεροῦ βήματος·

11. καὶ ὡς ἦλθεν ἐπὶ τῆς καθέδρας· εἶπεν ὁ Μιχαὴλ· *Σοφία*· καὶ ὁ Γαβριὴλ *Πρόσχωμεν*· καὶ ὁ δεσπότης *Εἰρήνη πάσι*· καὶ συνεπετάσθησαν τὰ σύμπαντα· καὶ οὕτως ὁ ἱερεὺς εἰρηνεύει ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ· ἐν εἰρήνῃ στήκετε πάντες· ἵνα μὴ τις κλίνει τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ πρὸς τὸ συντυχεῖν ἄνθρωπον·

12. καὶ ὡς ἦλθε τὸ προκειμένον· ψάλλει ὁ Δαυῖδ καὶ διδάσκει·

13. και ὡς ἀνεγνώσθη ὁ ἀπόστολος· ἐγνώσθη τοῦτο ἀκούεται·
14. και ὡς ἦλθε τὸ ἅγιον ἄλληλούγια· ἤκουσα τοῦ ἀγγέλου εἰπόντος· ἔρχεται ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ μελιζόμενος και τοῖς πιστοῖς διαδιδόμενος·
15. οἶδα τότε τὴν στέγην τῆς ἐκκλησίας ἀνεφγμένην και τὸν οὐρανὸν φαινόμενον· και ἕκαστος λόγος τοῦ εὐαγγελίου ὡς πῦρ ἐγίνετο και ἔφθανεν ἕως τοῦ οὐρανοῦ·
16. και ὅτε εἶπεν ὁ διάκων. *Ὅσοι κατηγόμενοι* οἶδα ἄνθρωπον ἐστῶτα εἰς τὰς ἁγίας πύλας τῆς ἐκκλησίας· ἔχοντα τοὺς ὀδόντας αὐτοῦ ὡς βέλη τὰ ὀξεῖα και οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ τεθολωμένοι· και ἔτριζον οἱ ὀδόντες αὐτοῦ ἐπὶ τοὺς ἐστῶτας ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ· ὅπως ἐκβάλη ἕνα ἕκαστος ἐκ τῆς ἐκκλησίας·
17. και ὅτε εἶπεν ὁ διάκων· *Μὴ τίς τῶν κατηγόμενων*, οἶδα τὸν ἄγγελον· πῶς συνεπετάσθη τοῖς πτέρυξιν αὐτοῦ· και ἦρεν αὐτὸν ἐπὶ τὸ ἐξώτερον πῦρ· λέγων αὐτῷ· τί σὺ ἴστασαι ὧδε μὴ ἔχων ἔνδυμα γάμου· και ὧδε σὺ οὐκ ἔχεις ἐξουσίαν·
18. και ὡς ἦλθεν ὁ ἱερεὺς ἵνα διαβάσει τὰ ἁγία, ἤκουσα τοῦ ἀγγέλου εἰπόντος· πάτερ ἅγιε· ἐξαπόστειλον τοὺς μυσταγωγούς σου ἀγγέλους εἰς τὸ λειτουργεῖν τὰς θείας δυνάμεις·
19. και ὅτε εἶπεν ὁ διάκων *Στῶμεν καλῶς· στῶμεν μετὰ φόβου*· φοβερὰ γὰρ τὰ παρόντα·
20. και ὅτε εἶπεν ὁ ἱερεὺς· *Τὸν ἐπινίκιον ὕμνον ἄδοντα*· εἶδον τότε τὴν στέγην τῆς ἐκκλησίας ἀνεφγμένην· και τὸν οὐρανὸν φαινόμενον· και πυρὸς φλόγα κατερχομένην· και μετὰ τῆς φλογός, πλήθη ἀγγέλων κατερχομένων· και μετὰ τῶν ἀγγέλων· οἶδα πρόσωπα ἐνάρετα· ἃ οὐκ ἔστιν διηγήσασθαι τὸ κάλλος αὐτῶν· ἦν γὰρ τὸ φέγγος αὐτῶν ὡς φλόξ πυρός· και οἱ μὲν ἄγγελοι ἐπετάσθησαν τοῖς πτέρυξιν αὐτῶν κύκλω τοῦ θυσιαστηρίου· και τὰ ἔξαπτέρυγα πρόσωπα, κύκλω τῆς ἁγίας τραπέζης· και τὸ παιδίον μέσον αὐτῶν πυρὸς φλόγα· και ἐπέπεσε τὸν ἱερέα· και ἐγένετο ὁ ἱερεὺς φλόγα πυρὸς ἀπὸ κεφαλῆς ἕως ὀνύχων·
21. και ὡς ἦλθε τὸ *Πάτερ ἡμῶν*· ἤκουσα τοῦ ἀγγέλου εἰπόντος· πατέρες ἀγαθοὶ και πιστοὶ· εἴ τις ἐξ' ὑμῶν μετὰ γυναικὸς εὗρεθῆ ἐν τῷ σάββατῳ· ἢ ἐν εἴδει ἢ ἐν ὀράματι, οὐκ ἔστιν ἄξιος τοῦ ἀχράντου σώματος και τοῦ τιμίου αἵματος τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ·
22. και ὅτε εἶπεν ὁ ἱερεὺς *Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις*, τότε εἶδον τὰ πρόσωπα ἐκεῖνα ὡς ἱερεῖα γενόμενα· και εἶδον τοὺς ἀγγέλους κατεῖχον μαχαίρας και κατέσφαγξαν τὸ παιδίον· και ἐξέχεαν τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐν τῷ ἁγίῳ ποτηρίῳ· και τὸ σῶμα κατακόψαντες ἐπάνω τῶν ἄρτων· και ἐγένετο ὁ ἄρτος σῶμα· και τὸ ποτήριον αἷμα τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ·
23. και συνελθόντες οἱ λαοὶ μετέλαβαν· οἱ δὲ τὸ *ἀμὴν* μὴ λέγοντες, ἀνάξιοι εἰσι τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ·
24. και ὅτε εἶπεν ὁ διάκων· *Ἐν εἰρήνῃ προσέλθωμεν*· εἶδον τότε τὰς θείας δυνάμεις· ἐν τῷ οὐρανῷ ἀνερχομένας· και τὰς ἀπαρχὰς τῆς ἐκκλησίας ὑψουμένας·
25. και ταῦτα ἀκούσαντες· και κατάνυξιν μεγάλην λαβόντες· ἐστάθησαν εἰς ἀπεράντους αἰῶνας ἀμην.

Разгадка⁴⁵ святой литургии

1. [Однажды] преподобные отцы, собравшись у святого Григория Богослова, сказали ему: «Отче преподобный, научи нас [тому], что [относится] к церкви, и каким образом Божественная и умосозерцаемая и бескровная Жертва приносятся на небесах».

2. И Григорий Богослов, отвечая, сказал: «Слушайте, братья мои.

3. [Когда] иерей, совершая протесис⁴⁶ Святых Даров, произносит: *Господу помолимся*, тогда я услышал с небес голос, взывающий и говорящий: “Кто [из вас] совершили церковные приношения по расположению сердца?⁴⁷” И слетел вниз ангел с небес, и встал у внешних врат церковного нартекса.

4. И когда произносит диакон: *Прѣсти*.⁴⁸ *Миром Господу помолимся*, — погрузите⁴⁹ ваши сердца в страх Божий, в литургию.

5. И когда поется: *Благо есть исповедатися Господеви*, я услышал, как ангел сказал: “Возрадуйтесь⁵⁰ все и укрепитесь в страхе Божиим и в литургии”.

6. И когда поется: *Господь воцарися*, ангел сказал: “И царствует теперь! Христианский род, радуйся и веселись, ибо Христос царствует на бесконечные века. Дьявол уже не способен воевать против человека, ибо он полностью сломлен”.

7. И когда поется: *Приидите, возрадуемъ Господеви*, тогда я увидел ангела у царских и святых врат церкви.

8. И когда иерей вошел в алтарь и взял Евангелие, а диакон — кадило, и [тогда ангел —?] зажег свечу и, пройдя, вышел на амвон.

9. И когда сказали: *Приидите поклонимся и припадем*, я увидел, как ангел простер свои крылья и обхватил [ими] иерея, и взял его, и ввел его внутрь алтаря.

10. И когда [иерей] положил святое Евангелие на святой престол, ангел опустил свои крылья и остановил его, и сказал: “Смотри, как ты стоишь на страшном суде”.

11. И когда [иерей] перешел на кафедру [на горнем месте], сказал Михаил: *Премудрость*, и Гавриил: *Вонмем*, и Владыка: *Мир всем*, и все на свете открылось. Вот что [происходит, когда] иерей преподает мир⁵¹ в церкви, [так что] стойте все в мире, и никто пусть не поворачивает голову, ища встретить [взгляд другого] человека.

12. И когда пришло [время] прокимна, [сам] Давид [и] поет, и учит.

⁴⁵ Буквально «разрешение» (не в смысле позволения, а в смысле «решения (задачи)»).

⁴⁶ То есть. проскомидия (греч. πρὸθεσις — букв. «предложение»).

⁴⁷ Игра слов: греческое выражение πρὸθεσις καρδίας из Септуагинты (Притч 16. 1) перекликается с названием чина (πρὸθεσις).

⁴⁸ Греч. Ὁρθοί. Присутствие этого слова в данном месте службы необычно и требует разъяснения. В остальном в *ОГ* описан ставший в XII в. стандартным чин византийской литургии: мирная ектения; три антифона (со стихами из Пс 91, 92, 94); малый вход; служба чтений; ектении оглашенных и верных; великий вход; евхаристическая молитва (анафора); «Отче наш»; возглас «Святая святым»; причащение; возглас «С миром изыдем».

⁴⁹ Буквально «поставьте», «поместите».

⁵⁰ Призыв Ἀγαθὸν εἶτε... обыгрывает первое слово антифона (Ἀγαθὸν...).

⁵¹ Т. е. произносит: «Мир всем».

13. И когда читается Апостол, слышится: “Да будет [вам все] это известно”.

14. И когда пришло [время] святой аллилуии, я услышал ангела, говорящего: “Грядет Сын Божий, раздробляемый и верным раздаваемый”.

15. И тогда я увидел, что крыша церкви раскрылась, и [сквозь нее] показалось небо, и каждое слово Евангелия было словно огонь и достигало до неба.

16. И когда диакон произнес: *Елицы оглашеннии*, я увидел человека, стоящего в святых вратах церкви, с острыми, как стрелы, зубами и налитыми [кровью] глазами, и он скрипел зубами своими на стоящих в церкви, как бы ему выкинуть из церкви каждого из них.

17. И когда диакон произнес: *Да никто от оглашенных*, я увидел, как ангел распростер свои крылья и вытолкнул того [человека с острыми зубами] в огонь внешний, сказав ему: “Чего ты стоишь тут, не имея брачной одежды?”, — и [добавив]: “Ты не имеешь здесь власти”.

18. И когда иерей пошел переносить Святые [Дары], я услышал, как ангел сказал: “Отче святой, послы тайноводцев Твоих, ангелов, чтобы священнодействовать Божественные тайны”.

19. И когда диакон произнес: *Станем добре, — станем же со страхом!*⁵² — ибо страшно происходящее.

20. И когда иерей произнес: *Победную песнь поюще*, тогда я увидел, что крыша церкви раскрылась, и [сквозь нее] показалось небо, и сошли вниз языки пламени, и вслед за [этими] языками сошло множество ангелов; а после ангелов увидел я два прекрасных лица, красоту которых невозможно описать словами, ибо сияние их было как языки пламени. И распростерли ангелы крылья свои вокруг алтаря, а шестокрылые лики — вокруг святого престола. И посреди тех [я увидел] Младенца, [сияющего] словно языки пламени, и [это] пламя сошло на иерея, и [сам] иерей сделался языком пламени, с головы до ногтей.

21. И когда пришло [время] *Отче наш*, я услышал, как ангел сказал: “Отцы благие и верные, если кто среди вас был в [мимошедшую] субботу обнаружен с женщиной, будь то наяву или во сне, тот недостойн пречистого Тела и почитаемой Крови Господа нашего Иисуса Христа”.

22. И когда иерей произнес: *Святая святым*, тогда я увидел, что упомянутые лики сделались словно бы жертвенником, и увидел ангелов с ножами в руках, и они заклали Младенца, и слили Его Кровь во святой потир, а тело, разрубив на куски, [положили] сверху хлеба. И стал хлеб Телом, а [вино с водой] в потире — Кровью Господа нашего Иисуса Христа.

23. И народ, подойдя, причащался, и те, кто не говорили: *Аминь*, суть недостойные Сына Божия.

24. И когда диакон произнес: *С миром изыдем*, тогда я увидел, как Божественные тайны поднимались на небеса, а церковные приношения возносились».

25. И, выслушав это и испытав большое потрясение, [преподобные отцы] были укреплены [в вере] на бесконечные века. Аминь.

⁵² Призыв автора *ОГ* обыгрывает текст диаконского возгласа.

3. О редакциях славянского перевода в свете греческого оригинала

Мы не ставим перед собой задачу провести детальное сопоставление оригинала *ОГ* с его славянскими редакциями, но можем отметить следующие основные факты. Во-первых, Троицкий список «Златой цепи» содержит текст *ОГ* в очень близкой к тексту *Coisl296* форме. В частности, в обоих случаях визионерский комментарий к чтению Евангелия явно неудачно отнесен не к Евангелию, а к аллилуйарию (§§ 14–15)⁵³. Древнерусский переводчик явно пытался близко следовать греческому оригиналу, но в ряде случаев все же не справился со своей задачей:

- «ἐπὶ τῇ προθέσει τῶν δώρων» (§3) он перевел как «над, предложенными дарми», не распознав в термине προθεσις обозначение подготовительной части литургии — «протесиса» (т. е. проскомидии); также он не заметил скрытую цитату в словах «κατὰ πρόθεσιν καρδίας» и перевел их бессмысленным «преже положениа сердца»;
- он не знал глагола πετάνωμι в значении ‘раскрывать (в том числе, крылья)’ (§20) и перевел его как стати. То же относится и к глаголу συνπετάνωμι с примерно тем же значением (либо со значением ‘раскрывать [что-либо] вместе с [кем-либо]’), который он переводит как слѣтати (в §§9, 17), а в сочетании «καὶ συνπετάσθησαν τὰ σύμλαπτα» (§11) передает ошибочным и совсем неподходящим по контексту «и срѣспешнимс со вѣ(м)<ь>»;
- он оказался не в состоянии перевести слово τεθολωμένοι (‘мутный’, ‘залитый’, в данном контексте: ‘налитый кровью’, §16) и передал его как поострънь, фактически продублировав определение из предшествующего словосочетания;
- он не увидел значения ‘чудесные деяния’, ‘тайнства’ у слова δυνάμεις в §18 и перевел его в основном значении, которое здесь не подходит по контексту (силз);
- он не распознал смысл слова ἱερεῖα в значении ‘места для жертвоприношений’ (§22) и передал его как вѣздѣ(х)<ь>, т. е. понял ἱερεῖα как искаженное ἄερα (либо так было в его копии оригинала);
- §23 он в принципе не понял, поскольку описываемые в нем литургические реалии имели палестинское происхождение и не были знакомы древнерусскому книжнику.

Также его копия оригинала, по всей видимости, была дефектна: в ней отсутствовала фраза «ὡδὲ σὺ οὐκ ἔχεις ἐξουσίαν» в §17 и, вероятно, упоминание о «преподобных отцах» в заключительном §25 (ср. пассивный аорист ἐστάθησαν оригинала с инфинитивом стати перевода).

Сопоставление текста *ОГ* из Троицкого списка «Златой цепи» с другими двумя типами древнерусского текста *ОГ*, выделенными Афанасьевой, показывает, что в них сохраняются все погрешности Троицкого списка — в лучшем случае,

⁵³ Причиной тому является непонимание составителем *ОГ* палестинской литургической терминологии, содержащейся в использованном им источнике (*Zhel'tov. The Disclosure...* P. 233, fn. 68).

текст переформулирован, либо какое-то бессмысленное слово опущено, но ни одно из этих исправлений не следует греческому оригиналу. В выделенной исследовательницей южнославянской версии *ОГ*, напротив, многие из перечисленных переводческих неудач отсутствуют и греческий оригинал передан верно или, по крайней мере, более осмысленным образом. Это полностью подтверждает вывод Афанасьевой о двух переводах *ОГ* в славянской традиции — древнерусском и южнославянском, причем на независимом от ее данных материале.

1. Напротив, с предложенной Афанасьевой датировкой второго из этих переводов — «в старославянский период», причем без каких-либо оговорок⁵⁴, — согласиться невозможно. Во-первых, датировка самого греческого оригинала *ОГ* (XII век) полностью исключает всякую возможность перевода этого текста в «старославянский период», когда оригинал *ОГ* еще попросту не был создан. Во-вторых, обнаруженные Афанасьевой «архаичные языковые особенности» в южнославянской версии *ОГ* на поверку вовсе не являются таковыми.

Остановимся на них подробнее. Исследовательница считает древнеболгаризмами лексемы «богословьць» и «миръновати», рассматривает в качестве признаков древности нестяженные формы имперфекта типа «възирааху» и форму имперфекта «вѣдѣше», инфинитивную конструкцию «вѣше разумѣти» и форму причастия настоящего времени «горющъ», а также интерпретирует наречие «въдале» как сербское прочтение древнеболгарского «въдалѣ»⁵⁵. Но в действительности лексемы «богословьць» и «миръновати» (ср. также прим. 40 выше) вовсе не могут служить доказательством древнеболгарского происхождения текста: каждая из них продолжала активно использоваться в поздней традиции⁵⁶. Нестяженные формы имперфекта известны в среднеболгарских рукописях и являются обычной книжной особенностью⁵⁷. Формы имперфекта от основы будущего времени вѣдѣ-, как пишет сама же Афанасьева, свойственны не только церковнославянским переводам эпохи Первого Болгарского царства, но и активно используются в древних восточнославянских текстах⁵⁸; широкий временной и географический диапазон их употребления, на наш взгляд, не позволяет считать форму вѣдѣше «древнеболгаризмом». Конструкции типа вѣ + инфинитив широко известны в памятниках самых разных эпох⁵⁹. Рассуждения по поводу въдале/въдалѣ не вызывают ничего, кроме недоумения: столь обилен южнославянский материал, в том числе сербский церковнославянский⁶⁰. Только форма причастия настоя-

⁵⁴ Афанасьева. Древнеславянские толкования... С. 195.

⁵⁵ Там же. С. 78–81. Перечисленными примерами аргументация в пользу существования «древнеболгарского протографа сербского списка» полностью исчерпывается.

⁵⁶ Miklosich F, von. Lexicon Palaeoslovenico-Graeco-Latinum (emendatum auctum). Wien, 1977. S. 38, 369. Словарь русского языка XI–XVII вв. / Институт русского языка АН СССР (впосл. АН РФ). М., 1975. Вып. 1. С. 266; 1982. Вып. 9. С. 168. Больше того, лексема *богословец* продолжает использоваться и в церковнославянских текстах эпохи книгопечатания, вплоть до современных.

⁵⁷ Mladenov S. Geschichte der bulgarischen Sprache. Berlin; Leipzig, 1929. S. 258.

⁵⁸ Афанасьева. Древнеславянские толкования... С. 79–80.

⁵⁹ Ср., напр., популярное православное песнопение, посвященное Страстям Христовым: «Ужас бе видети...».

⁶⁰ Ср.: Miklosich. Lexicon... S. 152–153.

шего времени «горючь» является действительно древней в том смысле, что она малоупотребительна в позднейших памятниках⁶¹, но и она зафиксирована, например, в сербской «Хваловой рукописи» начала XV в. Таким образом, никаких принципиально «архаичных» и при этом региональных древнеболгарских черт в южнославянской версии *ОГ* в действительности не имеется. А в свете отмеченных самой же Афанасьевой однозначных признаков XIII–XIV в. в языке южнославянской версии *ОГ*⁶², с одной стороны, и вывода Турилова о наличии у рукописи РНБ, Ф. п. I. 21 протографа, созданного до 1230 года⁶³, с другой стороны, примерно этим временем — а отнюдь не «старославянским периодом» — и следует датировать южнославянский перевод памятника.

4. Выводы

«Откровение святого Григория Богослова о святей службе» является важным памятником средневековой православной культуры, оказавшим влияние как на иконографию, так и — особенно в древнерусской традиции — на богословие. Его греческий оригинал сохранился в рукописи Paris, BN, Coisl. 296. Он был создан в XII в. на основе более древних произведений.

В XII или XIII в. на Руси был выполнен перевод памятника; его текст в Троицком списке «Златой цепи» близко соответствует греческому тексту в *Coisl296*. Однако переводчик не всегда смог правильно понять оригинал, что привело к появлению в переводе нескольких ошибочных или бессмысленных чтений. В последующей древнерусской традиции этот перевод редактировался без повторного обращения к греческому оригиналу.

В рукописи РНБ, Ф. п. I. 21 сохранился иной перевод памятника (вероятно, сделанный на основе редакции греческого текста, отличавшейся от содержащейся в *Coisl296*), который был выполнен южнославянскими книжниками, предположительно, в первой трети XIII века или немногим ранее. В последующей южнославянской традиции «Откровение святого Григория Богослова о святей службе» оказалось востребовано менее, чем в древнерусской, и уступило место другим родственным памятникам.

Ключевые слова: литургия, комментарий, откровение, апокриф, Григорий Богослов, рукописи, Древняя Русь, славистика, богословие, символизм, мелисмос.

⁶¹ Только вряд ли можно считать ее «приметой охридских старославянских памятников» (как утверждает в *Афанасьева. Древнеславянские толкования... С. 79*), поскольку она встречается и в восточно-болгарских рукописях — например, Супрасльской.

⁶² *Афанасьева. Древнеславянские толкования... С. 77–78.* Для их объяснения ей приходится вводить предположение об осуществленной в XIII в. редакции якобы более раннего текста.

⁶³ *Турилов. «Поучение Моисея»...*

Список литературы

- Архангельскій А. С.* Творенія Отцовъ Церкви въ древне-русской письменности: извлеченія изъ рукописей и опыты историко-литературныхъ изученій. Казань, 1889. Т. I–II.
- Афанасьева Т. И.* Апокрифическое «Слово св. Григория о литургии» в славянской рукописной традиции // Вестник СПбГУ. Сер. 9. 2011. Вып. 4. С. 95–106.
- Афанасьева Т. И.* Древнеславянские толкования на литургию в рукописной традиции XII–XVI вв.: Исследование и тексты. М., 2012.
- Веселовскій А. Н.* Разысканія въ области русскаго духовнаго стиха, вып. 6-й: [глл.] XVIII–XXIV СПб., 1891. (Сборникъ отдѣленія русскаго языка и словесности Императорской Академіи наукъ ЛIII/6). Гл. XXI: Къ видѣнію Анфилога. С. 137–146.
- Глебова Д.* «Церковь ледяна, а алтарь огнен»: к вопросу об источниках *Сказания Анфилога царя о святой литургии* // Русь и Центральная Европа в XI–XIV вв.: Материалы V Международной научной конференции, Спишская капитула, 16–18 октября 2014 г. / В. Нагирный, А. Мэсъярин, ред. Краков; Братислава, 2015. С. 79–87.
- [*Горскій А. В., прот., Невоструевъ К.*] Описаніе славянскихъ рукописей Московской Синодальной бібліотеки. Отд. 2-й, ч. 3. М., 1862.
- Горскій А. В., [прот.]* Греческая Литургія въ картинахъ // Сборникъ на 1866 годъ, изданный Обществомъ древне-русскаго искусства, при Московскомъ Публичномъ музеѣ. М., 1866. С. 117–118.
- Иванова К.* Слово на св. Василий Велики и на отец Ефрем за светата Литургия, как подобава да се стои в църквата със страх и трепет // *Palaeobulgarica*. 2002. Т. 26/1. С. 3–16.
- Квливидзе Н. В.* Новооткрытые фрески алтаря церкви Троицы в Вяземах // *Florilegium*. К 60-летию Б. Н. Флори: Сб. статей. М., 2000. С. 104–125.
- Красносельцевъ Н. Ѳ.* «Толковая служба» и другія сочиненія, относящіяся къ объясненію богослуженія въ древней Руси до XVIII вѣка (Библиографическій обзоръ) // Православный собесѣдникъ. 1878. Т. 5. С. 3–43.
- Красносельцевъ Н. Ѳ.* Addenda къ изданію А. Васильева: «Anecdota graeco-byzantina» (Москва, 1893). Одесса, 1898.
- Крутова М. С.* Златая цепь: тексты, исследования, комментарии. М., 2003.
- Милтенова А.* Еготарокriseis. Съчиненията от кратки въпроси и отговори в старобългарската литература. София, 2004.
- Минчев Г.* Слово и обред. Тълкуванията на литургията в контекста на други културно близки текстове на славянското Средновековие. София, 2011.
- Мирковий Л.* Анђели и демони на капителима у цркви св. Димитрија Маркова манастира код Скопља // *Старинар*. 1931. Т. 6. С. 3–13.
- Покровскій Н. [В.]* Стѣнныя росписи въ древнихъ храмахъ греческихъ и русскихъ. М., 1890.
- Словарь русского языка XI–XVII вв. / Институт русского языка АН СССР (впосл. АН РФ). М., 1975. Вып. 1.
- Смирновъ Я. И.* Обь одномъ отрывкѣ изъ апокрифическаго Евангелія Никодима // Записки Императорскаго Русскаго Археологическаго общества. 1899. Новая серія, X/3–4. С. 422–425.
- Сперанскій М. [Н.]* Славянскія апокрифическія Евангелія (Общій обзоръ). М., 1895.
- Туницкій Н. Л.* Древнія сказанія о чудесныхъ явленіяхъ Младенца-Христа въ евхаристіи // *Богословскій вѣстникъ*. 1907. Т. 2. № 5. С. 201–229 [2-я пагинация].
- Турилов А. А.* «Поучение Моисея» и сборник игумена Спиридона (новгородский памятник XII в. в контексте русско-южнославянскихъ связей) // *Русистика*. Славистика. Индоевропеистика. К 60-летию А. А. Зализняка. М., 1996. С. 83–103.

- [Φιλαρετῶ (Гумилевскій), αρχιеп.] Содержание рукописи: «Златая чъпъ», принадлежащей къ началу XIV вѣка и хранящейся в б-кѣ Сергіевой Лавры // Чтенія въ Императорскомъ Обществѣ исторіи и древностей Россійскихъ при Московскомъ Университетѣ. М., 1846. [Годъ 2-й]. № 2. Отд. IV: Смѣсь. С. 45–48.
- Βοκοτόπουλος Π. Οἱ μικρογραφίες ἑνὸς κρητικοῦ χειρογράφου τοῦ 1600 // Δελτίον Χριστιανικῆς Αρχαιολογικῆς Εταιρείας. 1985–1986. Τ. 13. Σ. 191–207.
- Τσέλλγκα-Αντουράκη Α. Ἐνα εἰκονογραφικὸ ἀπαξ στὴν αἰψίδα τοῦ Ἱεροῦ Βήματος τῶν Ἁγίων Τεσσαράκοντα στα Χρύσαφα Λακωνίας (1620) // Δελτίον Χριστιανικῆς Αρχαιολογικῆς Εταιρείας. 2013. Τ. 34. Σ. 215–226.
- Bornert R. Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VII^e au XV^e siècle. Paris, 1966. (Archives de l’Orient chrétien; 9.)
- Dobschütz E., von. Coislinianus 296 // Byzantinische Zeitschrift. 1903. Bd. 12. S. 534–567.
- Maius A. *Novae Patrum Bibliothecae*. Roma, 1853. T. 6. 585–592.
- Miklosich F., von. *Lexicon Palaeoslovenico-Graeco-Latinum (emendatum auctum)*. Wien, 1977.
- Mladenov S. *Geschichte der bulgarischen Sprache*. Berlin; Leipzig, 1929.
- Schulz H.-J. *Die byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt*. Freiburg im Breisgau, 1964 (Sophia. Quellen östlicher Theologie; 5).
- Zhelton M. *The Disclosure of the Divine Liturgy by Pseudo-Gregory of Nazianzus: Edition of the Text and Commentary* // *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*. 2015. Vol. 14. P. 215–235.
- Zhelton M. *The Moment of Eucharistic Consecration in Byzantine Thought* // *Issues in Eucharistic Praying* / M. E. Johnson, ed. Collegeville (MN), 2010. P. 263–306.

St. Tikhon's University Review.
Series III: Philology.
2018. Vol. 54. P. 9–26

Zhelton Mikhail,
doctor of theology,
Sts. Cyril and Methodius Theological Institute
of Post-Graduate Studies;
also National Research Nuclear University «MEPhI»
4/2, str. 1 Pyatnitskaya ul.m
115035 Moscow Russian Federation
zhmh@inbox.ru
ORCID:

THE DISCLOSURE OF THE DIVINE LITURGY
BY PSEUDO-GREGORY OF NAZIANZ:
MEDIEVAL SLAVONIC TRANSLATIONS
AND EXISTING SCHOLARLY STUDIES OF THE TEXT

M. ZHELTOV

The article is devoted to an important yet understudied monument of the medieval Orthodox Christian culture, entitled as “The Disclosure of the Divine Liturgy” and attributed in the manuscripts to St. Gregory of Nazianz. This piece has been long known after Old Russian manuscripts, but its Greek original remained unpublished

until 2015, when the author of this article presented in Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata his edition of the text. The present article contains a survey of existing scholarly studies of the Slavonic translations of “The Disclosure of the Divine Liturgy”, and of the relevant publications of art historians, in a chronological order. The Greek text (reprinted here for the sake of convenience) is accompanied with a new translation into modern Russian language, and is compared to its Slavonic versions. As has been noted by Tatyana Afanasyeva, among the Slavonic manuscripts of the piece there is a number of Old Russian ones, containing two or three different redactions of the text, and a unique (at the moment, at least) South Slavonic codex containing a separate redaction. Afanasyeva goes on to say that all the Old Russian redactions can be traced to a single Old Russian translation, while the South Slavonic translation should have been done in the “Old Slavonic period”, though reworked later. In order to prove the latter, she specifies a list of “archaic” linguistic features in the South Slavonic version of the piece. The present article confirms that all the Old Russian redactions of the piece belong to the same translation indeed. This is firmly proved by a number of faulty translated words or their combinations, persisting in all the Old Russian redactions of the text, which means that the successive Russian editors had no access to the original Greek text. Meanwhile, Afanasyeva’s claim that the South Slavonic redaction of the text goes back to an “Old Slavonic” translation should be completely rejected on the basis of two arguments. First, the composition of the Greek text itself is dated by the 12th c., as the author of this article has already shown at length earlier. Second, none of the aforementioned “archaic” linguistic features stands up to criticism. Therefore, both independent Slavonic translations of “The Disclosure of the Divine Liturgy” should belong to just about the same period of time: 12th c. or the first third of the 13th c.

Keywords: Divine liturgy, commentary, apocalypse, apocryph, Gregory of Nazianz, manuscripts, Old Rus’, slavic studies, theology, symbolism, melismos.

References

- Afanasyeva T. I., “Apokrificheskoje «Slovo sv. Grigorija o liturgii» v slavyanskoj rukopisnoj tradicii”, in: *Vestnik SPbGU, serija 9*, 4, 2011, 95–106.
- Afanasyeva T. I., *Drevneslavyanskije tolkovanija na liturgiju v rukopisnoj tradicii XII–XVI vv.: Issledovanije i teksty*. Moscow, 2012.
- Bornert R. *Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VII^e au XV^e siècle*. Paris, 1966. (= Archives de l’Orient chrétien; 9.)
- Dobschütz E., von., “Coislinianus 296”, in: *Byzantinische Zeitschrift*, 12, 1903, 534–567.
- Glebova D., “«Tserkov’ ledjana, a altar’ ognen»”: k voprosu ob istochnikah Skazanija Anfiloga tsarja o svyatoj liturgii”, in: *Rus’ i Tsentral’naya Evropa v XI–XIV vekah: Materialy V Mezhdunarodnoj nauchnoj konferentsii, Spishskaya kapitula, 16–18 oktyabrya 2014 g.*, V. Nagirnyj, A. Mehskjarin, eds., Krakow; Bratislava, 2015, 79–87.
- Ivanova K., “Slovo na sv. Vasilij Veliki i na otets Efrem za svetata Liturgiya, kak podobava da se stoi v ts”rkvata s”s strah i trepet”, in: *Palaeobulgarica*, 26/1, 2002, 3–16.
- Krutova M. S., *Zlataja tsep’: teksty, issledovanija, kommentarii*. Moscow, 2003.
- Kvlividze N. V. “Novootkrytyje freski altarja tserkvi Troitsy v Vjazemah”, in: *Florilegium. K 60-letiju B. N. Flori (sbornik statej)*, Moscow, 2000, 104–125.
- Miklosich F., von., *Lexicon Palaeoslovenico-Graeco-Latinum (emendatum auctum)*, Wien, 1977.
- Miltenova A., *Erotapokriseis. S”chineniyata ot kratki v”prosi i otgovori v starob”lgarskata literatura*, Sofia, 2004.

- Minchev G. *Slovo i obred. T"lkuvaniyata na liturgiyata v konteksta na drugi kulturno blizki tekstove na slavyanskoto Srednovekovie*. Sofia, София, 2011.
- Mirkovitch L., "Andzheli i demoni na kapitelima u tsrkvi sv. Dimitrija Markova manastira kod Skoplja", in: *Starinar*, 6, 1931, 3–13.
- Mladenov S., *Geschichte der bulgarischen Sprache*, Berlin; Leipzig, 1929.
- Schulz H.-J. *Die byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt*, Freiburg im Breisgau, 1964 (= Sophia. Quellen östlicher Theologie; 5).
- Slovar' russkogo jazyka XI–XVII vv. (Institut russkogo yazyka AN SSSR (later Russian Academy of Sciences, ed.), Moscow, 1, 1975.
- Tselinka-Antourakê A., "Hena eikonographiko hapax stên apsida tou Hierou Bêmatos tôn Hagiôn Tessarakonta sta Chrysapha Lakônias (1620)", in: *Deltion Christianikês Archaïologikês Hetaireias*, 34, 2013, 215–226.
- Turilov A. A., "«Pouchenie Moiseja» i sbornik igumena Spiridona (novgorodskij pamjatnik XII vjeka v kontekste rusko-juzhnoslavjanskih svjazej)", in: *Rusistika. Slavistika. Indoevropеistika. K 60-letiju A. A. Zaliznjaka*, Moscow, 1996, 83–103.
- Vokotopoulos P., "Oi mikrographies hênos kretikou cheirographoutou 1600", in: *Deltion Christianikês Archaïologikês Hetaireias*, 13, 1985–1986, 191–207.
- ZheltoV M., "The Disclosure of the Divine Liturgy by Presudo-Gregory of Nazianzus: Edition of the Text and Commentary", in: *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, 14, 2015, 215–235.
- ZheltoV M., "The Moment of Eucharistic Consecration in Byzantine Thought", in: *Issues in Eucharistic Praying*, M. E. Johnson, ed., Collegeville (MN), 2010, 263–306.

«Морализованный Овидий» Берсюира: ЦЕЛЕВАЯ АУДИТОРИЯ, ЭКЗЕГЕТИЧЕСКИЙ И ИДЕОЛОГИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ

Л. В. ЕВДОКИМОВА

«Ovidius moralizatus», над первой редакцией которого Берсюир работал с начала 1320-х гг., закончив ее до 1342 г., представляет собой пространный комментарий к «Метаморфозам» Овидия, в котором каждый античный сюжет сопровождается многочисленными комментариями, главным образом, моральными; порой Берсюир устанавливает параллели между античными сюжетами и Священным Писанием. Несмотря на то что этот памятник неоднократно привлекал внимание исследователей, первоначальный контекст, в котором он создавался, — идеологический и религиозный — остается изученным в значительно меньшей степени. Сопоставляя его с другими комментариями к «Метаморфозам», а также некоторыми религиозными и политическими трактатами кон. XIII — нач. XIV в., мы показываем, в чем состояла его оригинальность и как он вписывается в контекст своего времени. Мы отмечаем, что Берсюир явно противостоит школьным и филологическим комментариям Овидия: в отличие от их авторов, он не касается значения слов или грамматически сложных пассажей поэмы, не пытается проследить связи между отдельными ее эпизодами и, тем самым, указать на особенности ее композиции. Заимствуя некоторые комментарии своих предшественников (например, Арнульфа Орлеанского), он развивает те из них, которые основаны на сравнении между действием античной «басни» и отношениями в обществе. Во многих случаях он заменяет комментарий Арнульфа социальным объяснением. Тем самым Берсюир создает множество социальных портретов, рисуя людей разных сословий: простолюдинов, знать и богачей, судейских, ростовщиков, воинов, тиранов, князей; монахи и монахини, проповедники и священники занимают особенно важное место в той картине общества, которую он пишет. Вкус Берсюира к подобным социальным параллелям сложился под влиянием моральных и религиозных сочинений его времени, написанных францисканцами, — ордена, к которому он сам некоторое время принадлежал. Среди них следует назвать «Книгу о природе вещей» Варфоломея Английского, «Книгу о моральных значениях» Марка из Орвьето, а также «Моральное зеркало всего Священного Писания» (*Speculum morale totius sacrae Scripturae*) кардинала Виталия Дю Фур, бывшего одно время провинциалом Аквитании. Картины нравов, созданные Берсюиром, включают иногда политические термины его эпохи, которые использовал Г. Оккам. Так,

Берсюир вводит в свои аллегории словосочетания «мирская власть» (*jurisdictio temporalis*) и «временное превосходство» (*prelatio temporalis*). Как и Оккам, но в аллегорической форме, Берсюир подчеркивает, что некоторые правители наделены чрезмерной светской властью, давая понять, что эта власть должна быть ограничена. В аллегорической форме он показывает, что папа не должен обладать всей полнотой власти над своими подданными и что властью на земле должны быть наделены люди, истинно достойные по закону Евангелия. Можно утверждать, таким образом, что целевая аудитория Берсюира состояла из нескольких стратов. Это, в первую очередь, авиньонский двор и окружение папы Иоанна XXII, к которым он обращает свою проповедь и критику, окрашенную влиянием францисканской морали, а также политического и социального учения Оккама. Это, кроме того, его прежние собратья по францисканскому ордену, которому он в скрытой форме выражает сочувствие и дает понять, что в некоторых отношениях разделяет их позицию. Это, наконец, клирики и школяры, чрезмерно увлеченные античной литературой, которых он учит, что главное в античных текстах не достоинство слога, но моральное значение.

«Морализованный Овидий» («*Ovidius moralizatus*»), находящийся на пересечении между энциклопедией, проповедью, собранием примеров для проповедников, а также комментарием к латинской классике, — неоднократно привлекал к себе внимание исследователей. По большей части обсуждались история этого текста, некоторые источники, биография Берсюира и его связи с Петраркой, к «Африке» которого он, по собственному признанию, обращался, чтобы составить наиболее полные портреты богов¹. Привлекало внимание исследователей и влияние аллегорий Берсюира на писателей позднего Средневековья — Жака Леграна, Чосера, Гауэра, Кристину Пизанскую, Жана Буше или анонимного сочинителя трактата, изданного недавно Грети Динковой-Груун, а также отдель-

¹ Не давая здесь исчерпывающей библиографии, назовем лишь некоторые работы: *Seznec J.* The Survival of the Pagan Gods: the Mythological Tradition and Its Place in Renaissance Humanism and Art / Transl. B. F. Sessions. Princeton, 1995 (девятое изд.; первое изд. — 1954). P. 174–179; *Smalley B.* English Friars and Antiquity in the Early Fourteenth Century. Oxford, 1960. P. 261–264; *Samaran Ch.* Pierre Bersuire // Histoire littéraire de la France. Т. 39. Paris, 1962. P. 259–450; *Engels J.* Introduction // Petrus Berchorius. Reductorium morale, Liber XV: Ovidius moralizatus, cap. i. De formis figurisque deorum. Textus e codice Brux., Bibl. Reg. 863-9 critice editus / Ed. J. Engels. Utrecht, Instituut voor Laat Latijn der Rijksuniversiteit (Werkmateriaal, 3), 1966. P. II–XXVI; *idem.* L'Édition critique de l'Ovidius moralizatus de Bersuire // Vivarium. 1971. Т. 9. P. 29–34; *Van der Bijl M. S.* Petrus Berchorius, Reductorium morale, liber XV: Ovidius moralizatus, cap. ii. // Vivarium. 1971. Т. 9. P. 25–48; *Hexter R. J.* The Allegari of Pierre Bersuire: Interpretation and the Reductorium morale // Allegorica. 1989. Т. 10. P. 51–84; *Reynolds W.* Sources, Nature, and Influence of the Ovidius Moralizatus of Pierre Bersuire // The Mythographic Art: Classical Fables and the Rise of the Vernacular in Early France and England / Ed. J. Chance. Gainesville, 1990. P. 83–99. «Морализованному Овидию» посвящена, кроме того, одна из глав кандидатской диссертации: *Журбина А. В.* Судьба «Метаморфоз» Овидия во Франции на пороге Нового времени (нач. XIV — середина XVI в.): от аллегории к литературному переводу. М.: ИМЛИ, 2010. Упомянем также статью, посвященную естественно-научным книгам «Морального свода», не учитывающую однако многих новых публикаций: *Hüe D.* Tradition et moralisation chez Pierre Bersuire // Encyclopédie. Formes de l'ambition encyclopédique dans l'Antiquité et au Moyen Âge / Ed. A. Zucker. Turnhout, Brepols (Collection d'études médiévales de Nice, 14), 2013. P. 349–364.

ные аспекты его рецепции в эпоху Реформации и Контрреформации, наиболее интересно описанные в книге Мосс².

Наконец, в недавней статье М. Т. Кречмер подчеркнул роль этого автора в христианизации «Метаморфоз»: новизна овидианской экзегезы у Берсюира, согласно этому исследователю, состоит в том, что он чаще и последовательнее, чем другие комментаторы, устанавливает параллели между деяниями античных богов и деяниями Христа или Святой Девы; частота и детальность таких сравнений отличает Берсюира не только от комментаторов XII в., но и от анонимной французской поэмы начала XIV в., носящей то же название, что и его труд, — «Морализованный Овидий» («Ovide moralisé»). Берсюир применяет к «Метаморфозам» принципы библейской экзегезы (хоть его терминология и не носит систематического характера), превращая этого автора в полноценного христианина³.

Эти замечания в целом справедливы: сопоставления между античным мифом и библейской историей спасения человечества у Берсюира, и в самом деле, более прямолинейны, чем у других писателей. Они все же еще не дают возможности охарактеризовать первоначальный контекст — идеологический и религиозный, — в котором создавался его «Ovidius moralizatus». Между тем этот памятник был связан с определенными течениями религиозной мысли первой трети XIV в., и эту связь можно обнаружить, если сопоставить аллегории Берсюира не только с овидианской экзегезой, но и морально-религиозными и политическими трактатами его непосредственных предшественников и современников.

Это сопоставление позволит отметить, что в произведении Берсюира есть и еще один частотный вид толкований, отличающих его от предшественников и современников; оно покажет, кроме того, что Берсюир иногда оперирует религиозно-политическими концептами своего времени, занимая явную позицию в дебатах 30-х гг. XIV в. Наш анализ даст нам возможность очертить и круг читателей, к которым этот автор непосредственно обращался: оценить значение

² См.: *Wilkins E. H.* Descriptions of Pagan Divinities from Petrarch to Chaucer // *Speculum*. 1957. Т. 32. P. 511–522; *Beltran E.* Une source de l'Archiloge Sophie de Jacques Legrand: L'Ovidius moralizatus de Pierre Bersuire // *Romania*. 1979. Т. 100. P. 483–501; *Reynolds W.* Op. cit. P. 92–99; *Moss A.* Ovid in Renaissance France. A Survey of the Latin Editions of Ovid and Commentaries Printed in France Before 1600. London, 1982. P. 23–28; *Kellogg J. L.* Christine de Pizan as Chivalric Mythographer: L'Epistre Othea // *The Mythographic Art: Classical Fable and the Rise of the Vernacular in Early France and England* / Ed. J. Chance. Gainesville, 1990. P. 100–124; *Rigby S. H.* Wisdom and Chivalry: Chaucer's Knight's Tale and Medieval Political Theory. Leiden, 2009. P. 72. *Bouchet J.* La déploration de l'église militante / Ed. J. Britnell. Genève, 1991. P. 47. Note 32; *Dinkova-Bruunfeld G.* Christianizing Mythography in Ms. Cotton Titus D. XX // *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*. 2012. Т. 79. P. 313–334; *Pairat P.* Re-causing the Metamorphoses in Fourteenth-century France. The Challenges of the Ovide moralisé // *Ovid in the Middle Ages* / Ed. J. G. Clark, F. T. Coulson, K. L. McKinley. Cambridge, New York, 2011. P. 83–107 (здесь: p. 86–87); *Clark J. G.* Ovid in the monasteries. The evidence from Late Medieval England // Op. cit. P. 177–196, здесь: p. 190–192; 195; *Lord C.* A Survey of Imagery in Medieval Manuscripts of Ovid's Metamorphoses and Related Commentaries // Op. cit. P. 257–283, здесь: p. 270–275. Ср. также: *Evdokimova L.* Deux ballades mythologiques des *Cent ballades* de Christine de Pizan // *Le Moyen Français*. 2016. V. 78–79. P. 65–76.

³ *Kretchmer M. T.* L'Ovidius moralizatus de Pierre Bersuire. Essai de mise au point // *Interfaces*. 2016. Т. 3. P. 221–244.

концептов или аллегорий, которые он использует, а тем самым и тезисов, которые он защищает, мог, как кажется, только читатель, погруженный в ту атмосферу, в которой возник «Ovidius moralizatus».

Используя термин Вольфа, можно говорить о «целевых читателях» Берсюира (*intendierte Leser*). Этот термин подходит, на наш взгляд, для анализа многих средневековых текстов, — во всяком случае тех, которые имеют явно выраженные прагматические и коммуникативные функции: он указывает на связь между замыслом автора и первоначальным кругом его читателей, позволяя отделить первичную рецепцию произведения от позднейших интерпретаций. Кроме того, Вольф предлагает рассматривать отношения между автором и читателем в рамках социологии; социальная ориентация характерна для некоторых средневековых учений о слове и речи, и по этой причине подход Вольфа к анализу отношений между автором и читателем органичен для изучения значительного числа средневековых текстов⁴.

Прежде чем обратиться к рассмотрению этой проблематики, приведем сведения о «Морализованном Овидии», особенно важные в перспективе нашей темы.

«Морализованный Овидий» Берсюира образует пятнадцатую книгу его громадной энциклопедии, так называемого «Морального свода» («*Reductorium morale*»). И в «Своде» в целом, и в «Морализованном Овидии» Берсюир видит свою главную задачу в том, чтобы указать на моральный смысл всех явлений видимого и невидимого мира — будь то деревья, птицы, необычайные чудеса или античные басни. Над этой энциклопедией и над интересующей нас частью Берсюир работал начиная с 20-х гг. XIV в.; в настоящее время выделено три редакции «Морализованного Овидия». Две первых были написаны при авиньонском дворе, где Берсюир находился до 1342 г. в свите кардинала де Пре⁵; позднее,

⁴ Wolf E. Der intendierte Leser // *Poetica*. 1971. Т. 4. P. 141–166. Ср. использование того же термина в статье: Marold E. Der Skalde und sein Publikum // *Studien zum Altgermanischen: Festschrift für Heinrich Beck* / Ed. H. Beck, H. Uecker. 1994. Bd. 11. P. 462–476. Ср., кроме того, обсуждение типологии читателей в кн.: Iser W. *L'acte de lecture: théorie de l'effet esthétique* / Trad. E. Sznycer (2-me éd.). Liège, 1997. P. 61–94.

⁵ *Terminus ad quem* для ранней, авиньонской редакции всего «Морального свода» и его части, «Морализованного Овидия», основанный на концовках рукописей двух произведений Берсюира (BnF lat. 16787, л. 289 об.: «Explicit liber *Reductorii moralis*, quod in Avinione fuit factum, Parisiis vero correctum et tabulatum, anno 1342» — «Оканчивается книга *Морального свода*, написанная в Авиньоне, а в Париже исправленная и снабженная оглавлением в 1342 г.»; «Свод»: «*Quam tabulam feci et compilavi in curia Romana anno 1340*» — «Каковое оглавление написал и составил в римской курии в 1340 г.»), в свое время была предложен Л. Паннье, который, в соответствии с ними, ограничивает авиньонский период жизни Берсюира 1342 г. См.: Pannier L. Notice bibliographique sur le bénédictin Pierre Bersuire, premier traducteur de Tite-Live // *Bibliothèque de l'École des chartes*. 1872. Т. 33, p. 325–364; здесь: p. 337–338 (doi: 10.3406/bec.1872.446430 http://www.persee.fr/doc/bec_0373-6237_1872_num_33_1_446430). В настоящее время эта датировка и первой редакции, и авиньонского периода жизни Берсюира является общепринятой, — с тем лишь уточнением, что сама авиньонская редакция, как было показано позднее, распадается на две редакции. См. работы Ф. Гизальберти, Ж. Энгельса, Б. Смолле и У. Рейнольдса, которые следуют Л. Паннье, относя при этом отъезд Берсюира из Авиньона к 1342 г.: Ghisalberti F. *L'Ovidius moralisatus di Pierre Bersuire* // *Estratto dal vol. XXII degli Studi romanze*. Roma, 1933–XI. P. 17; Engels. *Introduction* // *Op. cit.* P. III–IV; Smalley. *Op. cit.* P. 261; Reynolds.

переехав в Париж, он создал третью редакцию, называемую «парижской». «Морализованный Овидий» рано начал распространяться отдельно от других книг «Свода». Полное критическое издание памятника отсутствует⁶; предварительное издание следует тексту, напечатанному Бадием в 1509 г., где авторство приписано Томасу Уэльскому, — доминиканцу, который, как и Берсюир, жил в Авиньоне в конце 20-х гг. XIV в. и был известен, как показала Б. Смолле, своими классическими штудиями, в том числе изучением Тита Ливия⁷. Согласно Энгельсу, текст, напечатанный Бадием, близок к ранним редакциям памятника⁸. История текста других книг «Свода» также не изучена, однако известно, что и они в первой редакции также были закончены до 1342 г., то есть до переезда Берсюира в Париж⁹. Мы цитируем «Морализованного Овидия» по предварительному полному изданию Энгельса, а другие книги «Свода» — по изданию 1609 г.¹⁰. Напомним также, что Берсюир первоначально принадлежал к францисканскому ордену, однако уже в начале 20-х гг. XIV в. перешел в бенедиктинский, причем, как предполагает Риверс, по прагматическим соображениям: принадлежность к последнему давала большие возможности для получения бенефициев¹¹; нельзя не учитывать также, что положение францисканцев в конце 20-х — 30-е гг. XIV в., при понтификате Иоанна XXII было достаточно сложным.

Отметим прежде всего, что недавние работы Кулсона и других исследователей, посвященные средневековым глоссам к Овидию, позволяют более точно, чем прежде, локализовать «Морализованный Овидий» Берсюира в поле средневековой овидианской экзегезы. Особенную важность представляют две публи-

Op. cit. P. 87. Иной точки зрения, на наш взгляд, безосновательной, придерживается Самаран, согласно которому в 1342 г. Берсюир получил лишь возможность «съездить в Париж», однако уехал из Авиньона окончательно лишь в 1350 г.; указанные концовки рукописей, считает он, могли быть внесены писцами. При этом, обсуждая датировку произведений Берсюира, он — в противоречии с приведенными суждениями — ссылается на те же самые концовки. См.: Samarán. Op. cit. P. 265; 278; 305; 341–343. К этой точке зрения присоединяется Риверс, относя отъезд Берсюира из Авиньона к 1349 г. и не приводя при этом дополнительных аргументов: Rivers K. Another Look at the Career of Pierre Bersuire, OSB // *Revue Bénédictine*. 2006. Т. 116. P. 92–100, здесь: p. 97. О двух редакциях «Морализованного Овидия», относящихся к авиньонскому периоду, см.: Engels. L'Édition critique de l'Ovidius moralizatus de Bersuire. P. 29–34.

⁶ Существует научное издание комментария ко II книге «Метаморфоз» в парижской редакции (*Van der Bijl*. Op. cit.), а также издание пролога (включающего описание главных богов античного Олимпа) по одной из рукописей парижской редакции (*Petrus Berchorius. Reductorium morale, Liber XV: Ovidius moralizatus, cap. i. De formis figurisque deorum*. Op. cit.; см. прим. 1). Пролог, сопровождаемый английским переводом, опубликован также Рейнольдсом: Reynolds. Op. cit. P. 62–89. «Парижская редакция» по одной из рукописей частично опубликована в приложении к статье: Ghisalberti. L'«Ovidius moralizatus» di Pierre Bersuire. P. 87–132.

⁷ *Metamorphosis Ovidiana moraliter a Magistro Thoma Walleys Anglico de professione predicatorum sub sanctissimo patre Dominico explanata, Parisiis, 1509*. См.: Smalley. Op. cit. P. 75–108.

⁸ Engels. «Introduction» // *Petrus Berchorius. Reductorium morale, cap. i. P. II–XXVI*.

⁹ См. прим. 6.

¹⁰ *Petrus Berchorius. Reductorium morale. Liber XV. Cap. ii-xv. «Ovidius moralizatus» naar de Parijse druk van 1509 / Ed. J. Engels. Utrecht, Instituut voor Laet Latijn der Rijksuniversiteit (Werkmateriaal, 2), 1962; Petri Berchorii pictavensis ordinis D. Benedicti Opera omnia. Totam S. Scripturae, morum, naturae historiam complectentia. T. I–III. Antwerpiae, Apud Ioannem Keerbergium, 1609.*

¹¹ Rivers. Op. cit. P. 94–96.

кации Кулсона: комментированное издание фрагмента так называемой «Овидиевой Вульгаты», сопровождаемое развернутым введением, а также общий очерк, посвященный средневековым комментариям к «Метаморфозам», опубликованный в подготовленном им томе «Овидий в Средние века» («Ovid in the Middle Ages»¹²). Первый из комментариев датируется 1250–1260 гг.; он содержится в 17 рукописях XIII в., а фрагменты его встречаются и в нескольких рукописях XIV в. Во второй публикации Ф. Кулсон, помимо «Овидиевой Вульгаты», останавливается на всех известных на сегодняшний день средневековых комментариях к «Метаморфозам», доводя свое исследование до рубежа XIV–XV вв.

Эти публикации показывают, что Берсюир неявным образом противопоставляет свой труд школьному филологическому комментарию, встречающемуся во многих средневековых рукописях¹³. Языковая и литературная составляющие были особенно ярко представлены в «Овидиевой Вульгате»: как и другие комментаторы «Метаморфоз», автор здесь ставит перед собой задачу помочь в чтении и понимании поэмы и, кроме того, в отличие от других, нередко указывает на ее литературные достоинства и часто цитирует параллельные места из античных или даже средневековых поэтов. Все это не находит в комментарии Берсюира никакого отклика. Также и другие комментарии, которые анализирует Кулсон, по большей части сосредоточены на языке и даже стиле Овидия, их задача — способствовать в понимании поэмы; по этой причине они не сходны с текстом Берсюира, который, вообще говоря, не комментирует текст Овидия, хоть иногда его и цитирует (к этому последнему вопросу мы еще вернемся). В отличие от всех рассмотренных Кулсоном комментаторов, Берсюир не касается значения слов или грамматически сложных пассажей поэмы; он также не пытается проследить связи между отдельными ее эпизодами и, тем самым, указать на особенности ее композиции, — задача, которую решали некоторые из авторов школьных комментариев. Он, наконец, не упоминает античных или средневековых поэтов, в произведениях которых можно было бы обнаружить параллели к тексту «Метаморфоз».

Но знал ли Берсюир эти школьные комментарии? На наш взгляд, даже если предположить, что ему не попадалась «Овидиева Вульгата», едва ли можно представить себе, что он ни разу не встретился в рукописях Овидия с языковой глоссой, — столь велико число изученных к настоящему времени средневековых рукописей «Метаморфоз»¹⁴. Отказ Берсюира от комментирования текста поэмы — объяснения его отдельных стихов и пассажей — кажется, таким образом, осознанным и намеренным.

Несколько произведений, однако, отдают предпочтение толкованию аллегорического смысла «басен». К ним относятся, в частности, три латинских ком-

¹²The «Vulgate» Commentary on Ovid's «Metamorphoses»: the Creation Myth and Story of Orpheus ed. from Sélestat, Bibliothèque humaniste, MS. 92 / Ed. F. T. Coulson. Toronto, 1991; *Coulson F. T. Ovid's Metamorphoses in the School Tradition of France, 1180–1400: Texts, Manuscripts traditions, manuscripts setting // Ovid in the Middle Ages. P. 48–82.*

¹³Ср.: *Kretschmer*. Op. cit. P. 223.

¹⁴Полный список известных на сегодняшний день глосс и комментариев к Овидию приводится в кн.: *Coulson F. T., Roy B. Incipitarius Ovidianum. A Finding Guide for Texts in Latin related to the Study of Ovid in the Middle Ages. Turnhout, 2000. P. 23–151.*

ментария, из которых наиболее известны «Аллегории» Арнульфа Орлеанского (втор. пол. XII в.) и поэма Иоанна Гарландского «Покровы» («Integumenta»; ок. 1234 г.)¹⁵. «Аллегории» Арнульфа, составлявшие по замыслу комментатора единое целое с его же филологическим комментарием, позднее распространились и в виде глосс к «Метаморфозам», и в виде самостоятельного сочинения, — отсюда необыкновенная влиятельность этого произведения; в некоторых рукописях «Метаморфоз» глоссы из «Аллегорий» сопровождались двустишиями из «Покровов»¹⁶.

Еще одно произведение, в центре которого находится аллегорический комментарий, — анонимная французская поэма «Морализованный Овидий» (1316–1328). Берсюир, по его собственному признанию, познакомился с ней тогда, когда работа над его толкованием Овидия уже велась, и позднее включил некоторые из глосс предшественника в позднейшую, парижскую редакцию своего произведения¹⁷. Тем не менее у ранней редакции трактата и поэмы есть кое-какие сходные черты: у обоих авторов были общие источники (среди них — «Аллегории» Арнульфа¹⁸, Библия и комментарии к ней); имеют значение и общие семантические координаты христианской аллегорезы как таковой, в соответствии с которой авторы выстраивают свой комментарий.

Трактат Берсюира, однако, включает немало аллегорий, которые определяют его своеобразие в сравнении с трудами предшественников и современников, также видевших свою задачу в установлении аллегорического смысла «басен» Овидия. Основываясь на отдельных комментариях Арнульфа, Берсюир всемерно развивает те из них, которые строятся на параллелях между героями и действием мифов, с одной стороны, и социальными типами и отношениями в обществе, с другой: он создает тем самым впечатляющее сатирическое полотно средневекового общества, проникнутое, как мы убедимся, суровой и острой критикой власть имущих.

¹⁵ Третий, менее известный, комментарий датируется XIV в.; он сохранился в Ватиканской рукописи: Ms. Vatican City, BAV, Vat. lat. MS 1479. Ф. Кулсон отмечает в нем влияние более ранних «Аллегорий» Арнульфа Орлеанского; см.: *Coulson F. T. Ovid's Metamorphoses in the school tradition of France*. P. 79–81. В этом комментарии приводится, в частности, история рождения Юпитера и спасения его от смерти, отчасти схожая с той, что содержится и во вступительной главе к «Морализованному Овидию». Однако аллегорические толкования басен не совпадают: ватиканский комментатор заключает, что эта басня свидетельствует об удалении человечества от золотого века, тогда как Берсюир сравнивает Сатурна со злым властелином или дурным прелатом, которые истребляют своих подданных (см.: *Coulson*. Op. cit. P. 81; *Petrus Berchorius. Reductorium morale. Liber XV: Ovidius moralizatus. Cap. i. P. 7*).

¹⁶ Оба комментария Арнульфа (и филологический, и аллегорический) опубликованы в статье: *Ghisalberti F. Arnolfo d'Orléans. Un cultore di Ovidio nel secolo XII // Memorie del Reale istituto lombardo di scienze e lettere. Classe di lettere, scienze morali e storiche*. 1932. V. 24. P. 157–232; здесь: p. 176–189 (публикация филологической глоссы); p. 190–229 (анализ и публикация «Аллегорий»); см. также: *Coulson*. Op. cit. P. 54–56.

¹⁷ Об этом говорится в позднейшей редакции пролога к «Морализованному Овидию»: *Engels J. «Introduction» // Petrus Berchorius. Reductorium morale. Cap. i. P. IV*; см. также издание пролога: *Prologus // Op. cit. P. 3*.

¹⁸ *Ghisalberti. Arnolfo d'Orléans. Un cultore di Ovidio nel secolo XII. P. 200; Ghisalberti. L' «Ovidius moralizatus» di Pierre Bersuire. P. 26–27; Coulson. Ovid's Metamorphoses in the school tradition of France. P. 54.*

Социальные аллегории обнаруживаются и в «Покровах» («Integumenta») Иоанна Гарландского; так, у Иоанна Меркурий своим жезлом усыпляет тиранов (v. 105–107), Атлант назван «учителем», яблоки которого символизируют семь искусств (v. 117–223). Однако доминируют в «Покровах» отождествление персонажей басен с явлениями природы: Фаэтон сопоставляется со жгущим осенним солнцем; Венера — с весной, Вулкан — с летом; Цербер — с землей, которая все пожирает (v. 195); ниже с ней же сравнивается и Плутон, тогда как Прозерпина — с семенем, а Церера — с пашней (v. 265–266)¹⁹.

Arnulfus	Bersuire
Lichaon contemtor deorum ignorans illud: non temptabis dominum tuum; et illud: non incurras in temptationem; et illud tercium: et ne nos inducas in temptationem; voluit temptare si verus deus esset Iupiter faciendo homicidium quia crederetur statim esse verus si eum statim homicidio puniret. Iupiter vero pro suo homicidio eum obstinatum fecit esse in sua tyrannide. Qui in lupum fingitur mutatus, quia luporum est esse tyrannos ovium ²⁰ .	Inde narrat Ovidius quod Iupiter deus caeli indutus humana imagine descendit in terram: Lichaonem quendam tyrannum nequissimum visitorem: qui Lichaon parato sibi quodam lecto in domo sua, occulte ipsum occidere attemptavit. Propter quod dictus Lichaon mutatus est in lupum... Sic revera multi sunt hodie qui quamvis videantur homines id est quamvis fingant se esse iustos rationabiles et benignos, ipsi tamen mentem habent lupinam id est crudeliter rapiunt et puniunt et tamen plures elemosinas et alia bona faciunt... Quia multi sunt qui subditos suos et alios spoliant et occidunt, et inde convivium faciunt elemosinas pauperibus dando et etiam pietatis opera faciendo... Isti finaliter in

¹⁹ «Mercurius mentes curans deus eloquiorum. / Verbi mobiltas dicitur ala duplex. / Sermonis virga vis est sopire tyrannos. / Fertur ...» (*Giovanni di Garlandia. Integumenta Ovidii, poemetto inedito del secolo XIII / F. Ghisalberti. Messina-Milano, 1933. P. 43. V. 105–107*) — «Меркурий, то есть пекующийся об умах (mentes curans) бог красноречия. / Говорят, летучее слово наделено двумя крыльями. / Жезл красноречия усыпляет тиранов...». Mentis curans — этимологическая фигура к имени Меркурий; «Est Atlas doctor, ortus scola, pagina multa / Virgultum pomum, clara sophia nitet, / Ex auro ramus fulget, sapientie sudor / Est dracho quem docti mens superare studet. / Septem germane quarum sunt aurea poma / sunt artes septem quas rutilare vides. / Fert Athlas celum dispensans dogmata celi ...» (ibid., p. 54; v. 217–223) — «Атлант есть учитель, сад — школа, многие сочинения / — Яблоневые деревья; сияет ясной мудростью, / Златая ветвь, труд его мудрости, блестит. / Духом своим мудрец стремится одолеть дракона. / Семь золотых яблок, излучающие сияние, / Суть семь искусств. / Атлант несет на себе тяжесть неба, владея его учением...». Ср., кроме того: «Est Pheton autumnii lucidus ardor / Cum, dempto fructu, terra cremata iacet» (ibid., p. 44; v. 115–116) — «Фетон есть ясный осенний жар, наступающий, / Когда после сбора плодов повсюду видна сожженная земля»; «Ver Venus est, estas Vulcanus...» (ibid., p. 50; v. 185) — «Венера — весна, Вулкан — лето...»; «Cerberus est terra que carnes devorat, huius / Tres partes mundi dic caput esse triplex» (ibid., p. 52; v. 195–196) — «Цербер есть земля, пожирающая тела, / Три части земли образуют три его головы»; «Est seges alma Ceres, semen Proserpina, tellus / Pluto...» (ibid., p. 57; v. 265–266) — «Питающая пашня — Церера, Прозерпина — земля, земля / — Плутон...». Ф. Гизальберти указывает в своих примечаниях к поэме источники этих аллегорий, отмечая, в частности, зависимость Иоанна от «Аллегорий» Арнульфа Орлеанского в толковании образа Атланта. Ср. также анализ аллегорий «Покровов» на с. 20–27 указ. соч.

²⁰ Ghisalberti. Arnolfo d'Orléans. Un cultore di Ovidio nel secolo XII. P. 202.

	<p>lupos mutantur quia conditiones habent lupinas in quantum raptores magni et notorii efficiuntur. Ovis, id est pauperibus insidiantur et canibus id est praelatis et praedicatoribus inimicantur et pro voce sane locutionis ululatu detractionis et infamiae utuntur²¹.</p>
<p>Ликаон, искуситель богов, не знающий этой [заповеди]: не искушай Господа твоего²²; и этой: не впадай в искушение; и третьей [заповеди]: и не введи нас во искушение²³, — захотел испытать, истинный ли бог Юпитер, совершением человекоубийства: поскольку тотчас стало бы ясно, что он истинный бог, если б немедля покарал за человекоубийство. Юпитер же за [совершенное им] убийство сделал его твердо уверенным в своем всевластии и обратил Ликаона в волка, потому что свойственно волкам жестоко обращаться с овцами.</p>	<p>Овидий рассказывает, что Юпитер, царь небесный, облекшись человеческой плотью, спустился на землю и посетил некого Ликаона, нечестивого деспота. Сей Ликаон, приготовив ложе в своем доме, втайне попытался его убить, а потому и был обращен в волка... Смотри, сколь многие ныне, хоть и имеют человеческий облик и притворяются праведными, разумными и кроткими, ум имеют волчий, то есть жестокий, — как те, например, кто жестоко грабят других и карают, и однако щедро подают милостыню и совершают другие добрые дела... Много тех, кто своих подданных и других людей грабят и убивают, а затем раздают бедным подаяние, приглашая их к столу и творя дела благочестия. Такие люди в конце концов обращаются в волков, — у них волчья природа, поскольку они страшные, всем известные грабители. Нападают на овец, сиречь бедных, ненавидят собак, то есть прелатов и проповедников, и вместо обычной людской речи воют воем грабежа и нечестия²⁴.</p>

Аллегии Берсюира отличны в подавляющем большинстве случаев и от тех, что предлагает поэма «Морализованный Овидий», хоть сатирические акценты порой отмечаются и в ней: Берсюир систематически связывает античные образы с представителями определенных сословий, тогда как поэт, как правило, критикует не общество, но пороки как таковые, оставаясь в общих рамках христианской морали. Социальная ориентация аллегорий Берсюира сообщает им резкость, которой лишена поэма; некоторые аллегии и инвективы Берсюира, как мы увидим далее, по-видимому, являются сатирой *ad hominem*.

Еще одна особенность его трактата в сравнении с поэмой в том, что его аллегорический комментарий последовательно соотносит элементы античного сюжета с тем или иным толкованием; поэт, со своей стороны, напротив, нередко избегает таких соотношений, превращая комментарий в рассуждение на моральные темы, слабо коррелирующее с сюжетом басни. Аллегии Берсюи-

²¹ *Petrus Berchorius*. Reductorium morale. Liber XV. Cap. ii–xv. P. 37–38.

²² Вт 6, 16.

²³ Мф 6, 13.

²⁴ Перевод фрагментов из Арнульфа и Берсюира наш. — Л. В.

ра, таким образом, в полном смысле слова выстроены в соответствии с законами ученой экзегезы, тогда как в поэме ее влияние прослеживается далеко не всегда.

Толкование басни о Ликаоне дает возможность оценить своеобразие комментария Берсюира в сравнении и с «Аллегориями» Арнульфа, текст которого он в данном случае развивает, и с поэмой, автор которой обращался к тому же источнику.

В поэме «Морализованный Овидий» история Ликаона содержит акценты, напоминающие об аллегорическом смысле, который сообщает басне Берсюир: Ликаон отождествляется с несправедливым царем Иродом; он «насмехался над простым людом», который чтит Юпитера («*Le simple peuple escharnissoit*»; кн. 1, ст. 1349). Закончив комментарий к истории Ликаона, Берсюир возвращается к предшествующей басне о восставших против Юпитера гигантах, которые сравниваются с деспотами, грабителями и угнетающими и подданных (кн. 1, ст. 1568–1614); как и Ликаон, уверяет поэт, они подобны волкам. Этот пассаж сходен с приведенными инвективами Берсюира, однако в поэме он не интегрирован в аллегорический комментарий басни и по существу является моральным отступлением; по замечанию Де Боэра, этот пассаж поэмы отмечен влиянием «Романа о Розе»²⁵.

В иных случаях, заимствуя один из комментариев Арнульфа, Берсюир обогащает его социальными сравнениями: так, развивая вслед за предшественником толкование басни, в которой Ио оказывается вначале грешной душой, утратившей любовь бога, а вместе с ней — и человеческий облик, позднее же возвращается на путь добродетели²⁶, он присоединяет к ней сравнения Юпитера с несправедливыми князьями мира сего, Аргуса — с прелатами и судьями (в поэме «Морализованный Овидий» этих сравнений нет):

<p>1. Iuppiter in isto loco potest significare mundi principes et raptores: qui filias fluminum id est possessiones pauperum rapiunt et extrorquent. Sed ne a Junone idest a praelatibus et correctoribus furtum huiusmodi agnoscat nebulas malarum et falsarum cautelarum et excusationum inducunt...²⁷.</p>	<p>1. Юпитер здесь может обозначать мирских князей и грабителей, каковые грабят дочерей рек, то есть лишают бедных их имущества. Но дабы Юнона, то есть прелаты и блюстители нравов, не узнали о сем грабеже, скрывают его облаками ложных злых хитростей и извинений...</p>
--	--

²⁵ «Ovide moralisé». Poème du commencement du quatorzième siècle / Ed. C. De Boer. T. 1 (livres I–III). Amsterdam, 1915. P. 95. Ср. *Guillaume de Loris et Jean de Meun. Le Roman de la Rose* / Ed. A. Strubel. Paris, 1992. P. 627–628. V. 11705–11743: часть речи Притворства, Faut Semblant, содержащая упоминания сановников и сравнение их с волками).

²⁶ Ср. комментарий Арнульфа: «Arnolfo d’Orléans. Un cultore di Ovidio nel secolo XII». Op. cit. P. 203; комментарий Берсюира: Petrus Berchorius. Op. cit. P. 45–46.

²⁷ Petrus Berchorius. Reductorium morale. Liber XV. Cap. ii–xv. P. 42.

<p>2. ...Argus significat mundi principes et praelatos qui sunt ab ecclesia pastores et Iudices constituti quibus Io id est populus christianus est commendatus. ... Isti dicuntur habere centum oculos: quia pastores ecclesiae debent oculatam et circumspectam habere curam²⁸.</p>	<p>2. ...Аргус означает мирских князей и прелатов, каковых Церковь соделала пастырями и судьями и препоручила им Ио, то есть христианский народ. ... У них, говорят, сто глаз, поскольку церковные пастыри должны обо всем заботиться неустанно и бдительно.</p>
--	--

В многих случаях Берсюир сообщает басне социальное измерение, не учитывая комментарий Арнульфа, — как, например, в истории Дафны, к толкованию которой он присовокупляет пример, заимствованный из «Небесной лестницы» («Scala coeli») Жана Гоби, о монахине, предпочтившей лишиться зрения, но не утратить девственность:

<p>Vel dic allegorice de multis virginibus quae pulchritudinem corporis propter quam insectantur ne peccato depraedentur iugiter deponunt. Sic dicitur accidisse in Anglia de quadam moniali quam cum rex terrae vellet habere et ipsam incessanter rogaret: petiit illa quid erat in ipsa quod ipse tantum diligeret: Rex vero asseruit pulchritudinem oculorum: illa autem domum pergens oculos eruit et regi ut sedaret eius concupiscentiam transmisit²⁹.</p>	<p>Или скажи аллегорически о многих девах, что они немедля расстаются с телесной красотой, дабы их не преследовали и не вводили во грех. Ровно так и случилось с одной монахине в Англии, которой домогался король и донимал ее своими просьбами. Спросила его, что ему в ней больше всего нравится. Он же ответил, что красота очей. Тогда она, вернувшись домой, вырвала свои очи и отдала их королю, чтобы утолить его желание.</p>
--	--

Таким образом, в отличие от предшественников и современников Берсюир делает социальные толкования системным принципом своей аллегорезы. В самом деле, даже если нельзя утверждать, что социальные параллели присутствуют в толкованиях всех басен без исключения, их частотность в трактате Берсюира весьма велика, и они выделяют этот памятник на фоне овидианской комментаторской традиции. Помимо приведенных выше социальных зарисовок, Берсюир создает множество других портретов, рисуя людей разных сословий, — простолюдинов, знать и богачей, судейских, ростовщиков, воинов, тиранов, князей.

Так, в басне о Девкалионе и Пирре камни, превращенные в людей, означают простолюдинов, ставших магнатами³⁰. Возвысившимися простолюдинами, которые получили места важных сановников, оказываются также сыновья Юпите-

²⁸ *Petrus Berchorius*. Op. cit. P. 44.

²⁹ Ibid. P. 41. Ср.: *Foehr-Janssens Y.* La veuve en majesté: deuil et savoir au féminin dans la littérature médiévale. Genève, Droz, 2000. P. 150.

³⁰ «Vel dic quod illi de lapidibus fiunt homines qui de rusticis fiunt nobiles et magnates, seu qui de pauperibus fiunt divites» (*Petrus Berchorius*. Op. cit. P. 39) — «Или скажи, что они из камней стали людьми, поскольку из простолюдинов превратились в сановников и из бедных стали богатыми». Этот комментарий Берсюира, как и почти все его аллегории, которые мы приводим, не имеет аналогий в поэме «Морализованный Овидий». Далее мы специально отмечаем только те случаи, в которых между комментарием Берсюира и поэмой обнаруживается некоторое сходство.

ра Палики³¹. Олень в басне об Актеоне, — слуга, достигший высокого положения за то, что созерцал пороки грешной хозяйки³². Калисто же, напротив, — благородный человек, впавший в бедность³³. Зубы, которые сеет Кадм, знаменуют

³¹ «Dic quod Iupiter est deus pater qui proculdubio Paliscos, id est malos filios quandoque generat ipsosque de matre terra absorpta, id est plebe ignobili et depressa quandoque provocat et exaltat, et ad magnus status promovet. Tales vero non considerant quomodo nati nec quomodo de terra, id est de infimo statu promoti sunt, immo per superbiam elati homines deprimunt et hospites suos, id est subiectos spoliand et sanguinem impiorum, id est substantiam temporalem suis maioribus sacrificant et presentant. Sicut ad litteram patet de malis officialibus qui non attendunt ad illud. Eccl. tertio. Qui offert sacrificium de substantia pauperis, quasi qui victimat filium in conspectu patris sui...» (*Petrus Berchorius*. Op. cit. P. 93) — «Скажи, что Юпитер есть Бог Отец, каковой, без сомнения, некогда породил Паликов, то есть дурных сыновей; он их извлек из самых земных недр и возвысил, иначе сказать вывел из подлого и низкого народа, а затем наделил важным саном. Таковые люди не помышляют о том, что родились от земли, то есть происходят из низкого сословия, но в своей гордыне подавляют других людей и грабят чужестранных гостей; кровь от нечестивых стяжаний, то есть повседневное пропитание притесняемых, жертвуют и передают своим владыкам. Ясно сказано о злых сановниках в Книге Иисуса, сына Сирахова ... (Сир 34. 20): Что заколающий на жертву сына пред отцем его, / То приносящий жертву из имени бедных». Ср. текст Вульгаты (34, 24). Ср. также упоминание Паликовых озер в «Метаморфозах» (кн. V, ст. 406).

³² «Ista possunt allegari de multis dominabus quae secrete in fonte deliciarum cum suis domicellis faventibus et ministrantibus se nudare consueverunt; nullo tamen modo volunt quod sua nuditas, id est viciorum suorum veritas videatur. Et ideo quando casu aliquo inveniuntur, valde verecundantur. Et tunc ab ipsis nymphis, id est domesticis suis cooperiuntur et excusantur, quamvis factum turpe et aliis denudatum; saepe tamen fit quod tales suos inventores cervos, id est cornutos et divites faciunt; et sic loquendi de ipsis potentiam eis tollunt» (*Petrus Berchorius*. Op. cit. P. 64–65) — «Это может быть сказано о многих женщинах, каковые тайне купаются нагишом в источнике наслаждений вместе со своими служанками и прислужниками; не хотят, однако, чтобы кто-то узрел их наготу, то есть порочность. Когда же так происходит, весьма стыдятся. Тогда их скрывают нимфы, то есть слуги, и приносят извинения, хоть это безобразное деяние и стало известным. Часто случается, что такие женщины тех, кто их обнаружил, превращают в оленей, то есть делают их рогатыми и богатыми, а тем самым и отнимают у них возможность говорить». В позднейшей парижской редакции, частично опубликованной Гизальберти, Диана в басне об Актеоне означает изнеженных и развратных прелатов, награждающих тех, кто знает об их пороках, и возвышающих их в сан магистра: «Vel dic quod ista dea signat molles femineos et luxuriosos prelatos qui illos qui vident eos nudos i. consocios criminum suorum solent divites et magistros facere, ut usum lingue possint adimere, et de delicta sua teneantur celare» (*Ghisalberti*. L'«Ovidius moralisatus» di Pierre Bersuire. P. 110) — «Или скажи, что эта богиня означает изнеженных, женственных и развратных прелатов, каковые тех, кто видят их нагими, то есть сознающими свои преступления, делают богатыми и дают им звание магистра, дабы лишить возможности говорить и заставить скрывать грехи».

³³ «Sic videtur hodie accidere. Calisto enim sicut dictum est potest significare illos qui de statu prospertatis casu fortunae veniunt ad paupertatem et inter viles et ignobiles personas computantur. Filius autem scilicet Archadius potest significare carnales et mudanos amicos venationi id est acquisitioni sollicitos et attentos. Quia vere iste est modus hodiernus quod homine mutato in bestiam, id est facto paupere, proprius eius filius, id est carnales eius, falsi amici ipsum obliviscuntur et ipsum recognoscere dedignantur» (*Petrus Berchorius*. Op. cit. P. 53–54) — «Так и случается сегодня. Калисто, как сказано, может означать тех, кто из процветания волею фортуны впадают в бедность и оказываются среди подлых и низких людей. Сын ее Аркад может означать мирских и светских любителей охоты, то есть тех, кто заботится и печется о приобретениях. Ведь сегодня повсюду видим, что если кто-то превратится в зверя, то есть станет бедным, его не признает ни родной сын, ни кровный родственник, ложные друзья о нем не вспомнят и не сочтут должным его узнать».

воинов, сражающихся за Церковь и побеждающих тиранов³⁴. Батт, пожелавший иметь лишнюю корову и обманувший Меркурия, означает судей и адвокатов³⁵. Эрисихтон, наказанный голодом, — ростовщик³⁶. Ростовщиком же по одному из толкований оказывается Актеон; это толкование настолько развернуто, что предлагает динамическую картину средневекового общества: ростовщик Актеон благодаря своему богатству переходит в сословие воинов; узрев наготу Дианы, то есть скупости, он решает ее презреть и отвергнуть, и однако продолжает знаться с богатыми, за что в конце концов собаки, то есть «тираны и князья», разрывают его на части:

<p>Vel dic quod dea venationis est avaritia quae cum nymphis suis, id est cum aliis viciis sibi ministrantibus sicut sunt tenacitas, sorditas, sollicitudo, in fonte mundane prosperitatis solet continue se lavare. Acteon significat usurarios et avaros qui cum canibus suis coadiutoribus et fautoribus, feras sylve huius mundi, id est caeteros homines deprehendantur, ita quod inde felicitate prospera profuuntur. ... Cervus qui est</p>	<p>Или скажи, что богиня охоты, то есть скупость, со своими нимфами, то есть другими пороками, бывшими у нее на службе — каковые суть цепкость, скарденность, тревога, — по своему обыкновению постоянно омывалась в источнике мирского процветания. Актеон означает ростовщиков и скупых людей, которые со своими собаками, то есть помощниками и</p>
--	--

³⁴ «Sic Christus de corpore istius serpentis diaboli, id est de congerie malorum, multa membra et multos dentes, id est multas malas personas ad devorandum homines paratas, per conversionem avulsit, ipsasque per fidem in agro ecclesie seminavit, qui tandem in milites armatos mutati fuerunt, inquantum tales viri strenui et fortes contra tyrannos apparuerunt» (*Petrus Berchorius*. Op. cit. P. 63) — «Так и Христос оторвал от тела этого змея-дьявола, то есть вместилища зла, многие члены и многие зубы, то есть множество злых людей, готовых к пожиранию других, и, обратив, (per conversionem) посеял их на поле церкви, и превратил в вооруженных воинов — сильны х и крепких мужей, способных сражаться с тиранами».

³⁵ «Vel potest allegari contra iudices et advocatos qui bonum fecere promittunt quando unam vaccam, id est munus vel salarium, recipiunt. Sed si superveniat alius qui munus duplicet et augmentet, statim sprepta prima fidelitate ad partem oppositam se convertunt quia sicut dicitur Deuteronomii XVI Munera excaecant oculos sapientium et mutant verba iustorum. Et ideo tales infideles dicuntur mutari in lapides, qui ipsi sunt prae ceteris duri et insensibiles» (ibid. P. 59) — «Или можешь сослаться на эту басню, говоря против судей и судейских, которые обещают сделать свое дело, если им пообещают одну корову, то есть вознаграждение. Но если случится так, что придет другой, кто его увеличит или удвоит, тотчас оставив прежний договор, переметнется на его сторону, как о том сказано во Второзаконии: Дары ослепляют глаза мудрых и превращают дело правых (16, 19). Потому и говорят, что такие неверные люди превращаются в камни, поскольку они жестоки и бесчувственны».

³⁶ «Per istum Erisichtonem impium et famelicum intelligo usurarios; per eius filiam proximos eius et famulos; per arborem viros iustos; per Cereram deam frugum rerum copiam; per famem avariciam. Dic igitur quod quando in uno invenitur usurarius vel tyrannus, qui deos non colit, immo deos et sanctos contemnit, et arbores diis dicatas, id est iustos securi crudelitatis abscidit, ipsos rapinis et iniuriis persequens sanguinem temporalis substantiae eorum extrahit. Ita quod ipsos plangere et genere facit» (ibid. P. 132) — «Под этим нечестивым и изголодавшимся Эрисихтоном понимаю ростовщиков; под дочерью — его близких и слуг; под деревом — праведников; под богиней Церерой — богатство земных плодов; под голодом — скупость. Скажи, следовательно, что если есть ростовщик или властитель, который не чтит богов, но, напротив, богов и святых презирает и жестоко срубает секирой деревья, посвященные богам, иначе сказать праведников, преследуя их надругательствами и грабежами, он лишает их крови, то есть их насущного пропитания».

<p>animal sylvestre cornutum et elatum, significat nobiles et superbos ... Dea igitur venationis, id est avaritia Acteon in cervum mutavit ; quia saepe contingit, quod Acteon id est usurarius vel advocatus per avaritiam dives factus cervus, id est miles efficitur, et mutata prima forma iam nuditatem deae, id est utilitatem avaritiae ex tunc sequi et videre dedignatur ; sed cum aliis cervis, id est nobiles superbe discurrere solet et se nobilem reputare. Tales autem finaliter a canibus comeduntur, quia communiter tales rustici non nati nobiles, sed facti, solent a canibus, id est tyrannis et principibus devorari, vel in se, vel in suis heredibus paupertate et inopia lacerari³⁷.</p>	<p>споспешниками, брали в плен других зверей леса, то есть людей мира сего, когда те наслаждались счастливым процветанием. ... Олень, лесной зверь, наделенный рогами и высокий статью, означает благородных и высокомерных людей. ... Богиня охоты, то есть скупость, обратила Актеона в оленя. Ведь часто случается, что Актеон, ростовщик или судейский, благодаря своей скупости обретает богатство, то есть становится воином и, сменив прежний вид, отказывается признавать пользу скупости и пренебрегает ею, но высокомерно жаждет общения с другими оленями, то есть благородными, и сам себя также почитает благородным. Таковых людей в конце концов раздрают собаки, поскольку простолюдинов, не наделенных благородством по рождению, но приобретших его, обычно пожирают тираны и князья, — рвут бедностью и нищетой либо их самих, либо их наследников.</p>
--	--

Столь же развернутое общественное полотно предлагает читателю толкование мифа о Тантале; Тантал, мучимый жаждой, знаменует сановников и богачей, пожирающих своих подданных при попустительстве повелителей:

<p>Per Tantalum sitibundum intelligo malos et avaros officiales. Per filium vero intelligo simplices subditos et inferiores. Dico igitur quod Tantalus, id est mali officiales et ministri superiorum in conviviis eorum carnes proprii filii, id est substantiam populi subditi per ipsos rapinis et exactionibus cocti ad comedendum offerunt in quantum per eorum mala consilia principes subditorum substantias iniuste comedunt ... ita quod Pelopem coctum, id est populum vel subditum assatum pariter devorant et consumunt ... Sed quid debent facere dii, id est boni superiores? Pro certo quando percipiunt eos subditos suos coxisse et taliter carnes eorum sibi dedisse, debent eos punire, et in infernum tribulationum mittere. Pelopem vero, id est populum subditum debent resuscitare et vitae restituere, et loco eius quod deperditum est debent ebur,</p>	<p>Под алчущим Танталом понимаю злых и скупых сановников. Под его сыном понимаю простых людей, его подчиненных и нижестоящих. Итак, Тантал, сиречь злые сановники и служители повелителей, пожирают на пирах тело своего собственного сына, иначе плоть подданного народа, сваренную из-за их грабежей и поборов и предложенную для съедения, — из-за этих дурных советников князья несправедливо сжирают плоть подданных ... сваренного Пелопа — убиенный народ, пожирают и потребляют в пищу. ... Что же должны делать боги, то есть добрые вышестоящие? Вне сомнения, когда видят, что их подданные своих людей сварили и плоть их съедают, должны наложить на них наказание, то есть отправить их на адские муки. Пелопа же,</p>
--	--

³⁷ Petrus Berchorius. Op. cit. P. 65.

<p>id est emolumentum competens resarcire, cuius tamen contrarium faciunt superiores moderni, quia subditorum oblatas carnes comedunt et iniquorum dona et munera undecunque venerint acceptant ... ipsis tamen devoratis nihil restituunt, immo subditos sine humero derelinquunt, id est sine substantia et fortitudine faciunt³⁸.</p>	<p>подчиненный народ, должны воскресить и вернуть к жизни, а в то место его тела, которое потерпело урон, должны вставить слоновую кость, — предоставить ему соответствующее возмещение. Наши вышестоящие, однако, поступают противоположным образом — пожирают тела подданных и принимают дары несправедливых, стекающиеся отовсюду ... пожираемым ничего не возмещают, оставляют подданных без плеча, то есть без силы и плоти.</p>
---	---

Толкуя миф о корабле, увозящем Вакха, Берсюир выстраивает развернутую аллгорию общества и Церкви, в которой каждому сословию отводится свое место; одновременно он обвиняет горделивых прелатов и князей — грабителей, ставших львами и тиграми. Из-за них монахи покидают монастыри, бросают корабль Церкви и превращаются в рыб, блуждающих в море мира сего:

<p>Vel dic quod navis est Ecclesia que Bacchum, scilicet Christum, deum iuvenem deum pulcherrimum, debet portare perfidemet merces virtutum continere et ad partem dexteram, id est ad portam paradisi navigare. ... In ista navi sunt naute ad eam sustinendam, id est agricole et mercatores, et sunt ibi armamenta ad eam desendendam, principes scilicet et superiores. Inferiores habent corpus sustentare; superiores autem ab hereticis et aliis inimicis defensare. Sed hodie armamenta navis nostrae conversa sunt in feras, quia ipsi superiores et prelati fere leones et tygrides sunt effecti. ... Constat nam quod propter superiorum crudelitatem multi subditorum faciunt iniquitatem. Quod maxime videmus in religione ubi propter crudelitatem prelatorum multi subditi apostatant, navem religionis dimittentes et in mari saeculi in pisces, id est in viros carnales mutantur³⁹.</p>	<p>Или скажи, что корабль есть Церковь, движимый верой и дарами добродетелей, который везет Вакха, иначе Христа, юного прекрасного бога, и направляется к правой стороне, — дверям рая. ... На том корабле есть моряки, его обслуживающие, — хлебопашцы и торговцы; есть орудия, приводящие его в движение, сиречь князя и вышестоящие. Нижестоящие поддерживают тело корабля; вышестоящие обороняют его от еретиков и других врагов. Но сегодня орудия нашего корабля обратились в диких зверей, — вышестоящие и прелаты стали дикими тиграми и львами. ... Из-за жестокости вышестоящих многие подданные совершают непотребства, что особенно часто мы наблюдаем в монастырях: безжалостность прелатов заставляет монахов отвернуться от Бога, покинуть корабль монастыря и превратиться в рыб, — одержимых желаниям мужей, которые блуждают в море мира сего.</p>
--	--

³⁸ *Petrus Berchorius*. Op. cit. P. 105.

³⁹ *Ibid.* P. 73. В парижской редакции та же аллегория содержит более подробное перечисление власть имущих (*Ghisalberti. L'«Ovidius moralisatus» di Pierre Bersuire*. P. 111). Аллегория Берсюира отчасти сходна с одним из толкований поэмы «Морализованный Овидий» в том, что Вакх и там, и тут отождествляется с Христом. Однако в поэме корабль Вакха лишь мимходом назван церковью; те, кто им правят, только упомянуты («Si fist dou povre pescheor / Prince et mestre gouvernaor / De sa nef, c'est de sainte yglise»; кн. 2, ст. 2829–2831; «Он [Вакх] соделал бедных правителями и князьями своего корабля, / Сиречь святой Церкви»); развернутой

В толковании басни о Фаэтоне Феб сравнивается с папой, а Фаэтон — с неопытным молодым прелатом, не по праву получившим высокий сан. Между поэмой «Морализованный Овидий» и трактатом Берсюира в данном случае отмечается известное сходство, обусловленное аллегорией Церкви как повозки, которую влекут крылатые существа (Иез 1)⁴⁰. В поэме пассаж о пороках Церкви — сатирическое отступление; он не встроен в толкование античного сюжета: Бог, говорится здесь, сделал Петра возничим своей повозки; однако позднее несправедливые возничьи занимали это место самовольно (следует пассаж, посвященный порокам церковных иерархов, которые разжигаются любостыжанием и другими пороками)⁴¹. Берсюир, в отличие от поэта, последовательно проводит сравнения между сюжетными элементами басни о Фаэтоне и сатирическим изображением Церкви, во главе которой стоят несправедливые правители, — сравнения становятся частью комментария. Он также заостряет смысл своей сатирической аллегории, возлагая ответственность за состояние Церкви на Феба, который отождествляется с папой; мы увидим далее, что эта сатирическая аллегория метит, скорее всего, в определенного папу:

<p>Phaeton filius solis iuvenis quasi invito patre accipit regimen currum et equorum patris. ... Verumtamen quia iste erat nimis iuvenis, ideo nec currum, nec equos regere scivit, nec habenas trahere, nec laxare. ... Sic quando a sole, id est a papa tanquam sole lucente, praepositur alicui ecclesiae iuvenis aliquis et imprudens praelatus, qui per ambitionem se ingerit non vocatus, saepe accidit quod nec currum, nec equos, id est nec ecclesiam, nec subditos scit regere, nec habentis regularis disciplinae equos coercere. Ideo equi, id est subditi, ut communiter igne malorum desideriorum sunt repleti et omni vicio inflammati sine lege vagantur sicut oves carentes pastore. ... Revera sic videtur esse in isto mundo. Phaeton significat malos iudices et praelatos: quibus regimen currus id est status ecclesiae vel reipublicae committitur. Equi autem istorum significant istorum familiares carnales et consiliarios qui dicuntur flammigeri, quia flammam rapinae et avaritiae semper spumant. ... Constat enim quod per malum regimen talium praelatorum et per suorum crudelitatem et iniustitiam totus mundus, id est tota subiecta</p>	<p>Юноша Фаэтон против отцовской воли взялся править колесницей и лошадьми отца. ...Поскольку же был слишком молод, не сумел совладать с колесницей, ни править лошадьми, ни натягивать поводья, ни их отпускать. ...Когда солнце, то есть папа, подобный сияющему солнцу, ставит над некой церковью неосторожного прелата и молодого юношу, который, не будучи званым, занимает это место из-за своего честолюбия, часто случается так, что не умеет править ни колесницей, ни лошадьми, то есть ни церковью, ни подданными, и не умеет принуждать лошадей поводьями монастырского устава. Тогда лошади, то есть подданные, исполняются огнем злых желаний и разжигаются всеми пороками, и бросаются врассыпную, словно овцы, лишившиеся пастыря. ...Точно так же и происходит в мире сем. Фаэтон означает злых судей и прелатов, которым вверено правление колесницей, то есть поручено состояние Церкви или государства. Лошади же означают их близких, обуянных</p>
--	---

аллегории корабля здесь не дается. Это упоминание корабля, — в отличие от аллегории Берсюира, — лишено сатирической направленности: здесь нет осуждения нынешних водителей корабля — диких зверей, как и аллегории рыб — монахов, блуждающих в море мира сего. См.: «Ovide moralisé». P. 357–359; цитата: p. 359.

⁴⁰ Ср. Данте, «Божественная Комедия», Чистилище, песнь XXV.

⁴¹ См.: «Ovide moralisé». P. 189–192. V. 784–913.

<p>patria inflammatur et praegravatur. Ab eis enim laeduntur et comburuntur montes, id est viri alti, terra, id est viri infimi et pauperes, fontes, id est pii et misericordes, mare, id est amari et religiosi, flumina, id est divites et delicosi, coelum et stellas, id est sancti viri et luminosi. ... Propter quod accidit saepe ut Iupiter, id est deus, mittat in tales aurigas, idest in malos praelatos fulmen suae sententiae, et ipsos eum curru, id est cum statu et eminentia sua ... in mare, id est in amaritudinem infernalem praecipitat et consternit⁴².</p>	<p>чувственностью, или же советников, которые зовутся огненными, поскольку распалены пламенем грабежа и окутаны пеной алчности. ...Из-за дурного правления таких жестоких и несправедливых прелатов, а также их близких весь мир, то есть вся подчиненная им страна, разжигается и несет тяжкие потери. Из-за них рушатся и сгорают дотла горы, то есть великие мужи; земля, то есть простые и бедные мужи; высыхают источники, то есть истребляются благочестивые и милостивые; моря, то есть сокрушающиеся и богобоязненные; гаснут небо и звезды, то есть мужи святые и светоносные. ...Поэтому часто случается, что Юпитер, то есть Бог, направляет в таких возникших, то есть злых прелатов, молнию Своей воли и свергает их с колесницы, лишая титула, ...сбрасывает и ввергает их в море, то есть в горечь ада.</p>
--	--

Представители клерикального сословия у Берсюира особенно многочисленны: монахини и монахи, прелаты и богословы. Коронида обрела черное оперение, то есть спаслась от соблазнов в монашеской жизни⁴³. Сбиравшая цветы Прозерпина — монахиня, оставившая свою обитель и похищенная дьяволом⁴⁴.

⁴² *Petrus Berchorius*. Op. cit. P. 48–49.

⁴³ «Unde Ovid. Brachia coeperunt levibus nigrescere pennis. Istud potest allegari de bonis monialibus et religiosis quae cum in principio sint puellae pulcherrimae, ideo deus maris huius mundi diabolus qui secundum apostolum II. Cor. III dicitur: deus cuius seculi, qui excaecavit mentes infidelium, tales rapere querit et corrumpere per peccatum. Verumtamen quando iste ad deam Palladem id est beatam virginem se convertunt tunc quandoque per eius inspirationem in cornices mutantur, id est ad statum religionis convertuntur et nigro habitu ad litteram vestiuntur et sic in religione ab ipsius dei maris, id est diaboli insidiis, liberantur» (ibid. P. 55) — «О чем сказал Овидий: “Руки начали вдруг чернеть оперением легким” («Метаморфозы», кн. II, ст. 582). На эту басню можно сослаться, говоря о добрых монахинях и сестрах, которые поначалу были красивыми девами, однако затем бог моря мира сего, иначе дьявол, — то есть, пользуясь словами апостола, бог века сего, который ослепил умы неверных (2 Кор 4.4), — пожелал их похитить и соблазнить грехом. Тогда они обращаются к богине Палладе, то есть Святой Деве, и, вдохновленные Ею, обращаются в ворон, то есть принимают монашеский сан, облачаются в черное платье и тем самым спасаются в монастыре от козней морского бога, то есть дьявола».

⁴⁴ «Sic dum puellae et potissimum sanctimoniales domum paternam vel domum religionis deserunt et stimulante Venere, id est mentis lascivia, ad flores colligendos, id est ad mundi delectamenta spectacula et ludibria exterius ad mundum exeunt, saepe fit quod Pluto, id est luxuriosi, ipsas vel sponte vel violenter raptas ad domos proprias secum trahunt exemplo Helenae, quae viro absente ad Cytheream insulam ad festum Veneris causa solatii ivit, quam Paris ibi rapuit et raptam in Troiam duxit» (ibid. P. 94) — «Точно так, когда девы, а в особенности монахини оставляют отчий дом, то есть монастырь, и под действием Венеры, то есть умственного соблазна, выходят наружу в мир, чтобы собирать цветы, то есть мирские наслаждения, наслаждаться зрелищами и играми, часто случается так, что Плутон, то есть сладострастные люди, их похищают либо по доброй воле, либо силой и влечут в свое жилище, как то когда-то приключилось с Еленой, которая в

Феб в басне о Клитии — прелат, который учит не оставлять послушания⁴⁵. Церера — прелат, который должен опекать послушника, то есть Прозерпину, дабы тот не сошел с пути добродетели⁴⁶. Ясон — добрый священник, желающий стяжать

отсутствие мужа направилась на остров Кипр, чтобы развлечься на празднике Венеры, и там ее похитил Парис, а затем увез в Трою».

⁴⁵ «Vel dic quod sol est praelatus qui cuilibet personae quae deliquit licet poeniteat, non debet statim bonum vultum ostendere nec facilitas veniae possit esse occasio culpaе. Ipse vero poenitens licet rigorem praelati videat, non debet ab humilitate recedere sed eum continue sequi, et se eius voluntati subiicere quantum potest. Eodem modo dato quod deus non statim arrideat, nec nostris petitionibus faveat, non propter hoc a devotione et oratione cessandum est ...» (*Petrus Berchorius*. Op. cit. P. 79) — «Или скажи, что солнце — прелат; если ему кто-нибудь расскажет о своих грехах и покается, пусть не являет тотчас свое благоволение, дабы легкость прощения не послужила причиной нового греха. Пусть сам кающийся заметит строгость прелата, пусть не отрекается от смирения и неотступно следует за ним, пусть, насколько может, покоряется его воле. Точно так же если бог не сразу улыбнется и исполнит наши просьбы, это не значит, что мы должны отречься от благочестия и перестать молиться...».

⁴⁶ «Per Cererem potest intelligi praelatus, per Proserpina vero subditus, ita quod praelatus dicatur mater ratione pietatis; subditus dicatur filia, non filius ratione inconstantiae et imbecillitatis. Ex quo igitur accidit quod Pluto, id est diabolus rapuit Proserpinam, id est aliquem simplicem subditum quem secum detulit in infernum, id est quem per apostasiam traxit ad mundum vel per temptationem rapuit ad peccatum. Mater eius, id est pius praelatus debet eum cum facibus accensis, id est cum ardore caritatis quaerere, et de mundo raptus, id est conditione peccati ab Aretusa, id est a fratribus et ab aliis inquirere ut possit remedium adhibere qui debent ipsi omnia revelare, ut sic dicat praelatus visitans et inquirens illud. Gen. XXXVII. Fratres meos quaero, indica mihi. Debet igitur ipse infernum, id est peccatum, subditi adire per compassionem, et si ipsum ita inveniatur, Plutoni, id est diabolo confoederatum et coniunctum per malae consuetudinis vinculum, quod ipsum extrahere per precationem non possit, debet ad Iovem id est ad deum, recurrere per orationem et sic necesse erit quod Pluto ipsum dimittat, et quod infernum, id est peccatum exeat, et ad matrem, id est ecclesiam vel religionem redeat et ad statum gratiae se convertat dicens illud Osee. II. Revertur ad virum meum priorem» (ibid., p. 94–95) — «Под Церерой надо понимать прелата, под Прозерпиной же — подчиненного. Прелат из-за его доброты может быть назван матерью; подчиненный зовется дочерью, но не сыном, из-за его непостоянства и глупости. Случается, что Плутон, то есть дьявол, похищает Прозерпину, то есть некоего простодушного послушника, и влечет за собой в ад, то есть из-за его вероотступничества увлекает в мир или же искушает и склоняет ко греху. Мать же, иначе благочестивый прелат, должна его искать с горящими факелами в руках, то есть воодушевленная жаром любви. Должна расспрашивать об этом похищении, которое совершил мир, — то есть о сущности греха, — Аретузу, то есть братьев и всех других, дабы узнать, какое следует применить лекарство; они же должны все ему открыть. И скажет прелат ищущий и расспрашивающий: Я ищу братьев моих, скажи мне (Быт 37. 16). Он должен сойти в ад, то есть место греха, из сострадания к послушнику, и если найдет его там соединенным и связанным с Плутоном связью дурной привычки, так что своими просьбами не сможет его оттуда освободить, должен обратиться к Юпитеру, то есть к богу, с мольбой. Итак, с необходимостью случится, что Плутон его отпустит, и он выйдет из ада, то есть уйдет от греха, и вернется к матери Церкви или в монастырь, и обретет благодать, говоря, как сказано в книге Осии: Возвращусь к первому мужу моему (Ос 2.7)». Одно из толкований поэмы «Морализованный Овидий» отчасти сближается с приведенным толкованием Берсюира: здесь Церера — Святая Церковь, Прозерпина — заблудшая душа, привлеченная мирскими уладами и похищенная дьяволом. Церера ищет Прозерпину с двумя факелами в руках, то есть вооружившись учением Ветхого и Нового Заветов; Аретуза оказывается покаянием; Юпитер — богом, который, однако, на время оставляет душу в чистилище. Поэт толкует миф, двигаясь в том же направлении, что и Берсюир, — однако он не переносит историю Прозерпины и Цереры на монастырскую

золотое руно, то есть пребенды⁴⁷; Медея же — проповедник, с помощью своих трав, то есть речей, наставляющий паству⁴⁸. Геркулес, добрый прелат, укрощающий Цербера, иначе хулителя⁴⁹. Юнона и Юпитер в басне о Марсе и Венере — добрый и дурной прелаты; первый возвышает добродетельных лиц; второй дур-

почву, и его толкование остается более обобщенным. См.: «Ovide moralisé». P. 251–259 (livre V, v. 2947–3450).

⁴⁷ «Per Iasonem intelligo bonum praelatum qui id vellus vult acquirere, id est ad ecclesias prebendas pervenire. Per boves flammigeros intelligo crudeles tyrannos; per draconem vigilem intelligo diabolum; per regem deum patrem, per eius filiam virginem gloriosam vel etiam sapientiam cunctis artibus eruditam. Dico igitur quod Iason, id est quicumque praelatus qui vellus aureum, id est bona que sunt in templo regis, id est in ecclesia cupit acquirere, debet primo cum filia eius, id est beata virgine vel sapientia familiaritatem habere et amicitiam per devotionem» (ibid. P. 108) — «Под Ясоном понимаю доброго прелата, каковой желал стяжать руно, то есть церковные пребенды. Под огнедышащими быками понимаю жестоких правителей; под неспящим драконом — дьявола; под царем — Бога Отца; под его дочь — Славную Деву или Премудрость, владеющую всем знанием. Итак, скажу, что Ясон, то есть некий прелат, пожелал стяжать золотое руно, то есть богатства, хранящиеся в храме царя, иначе говоря, Церкви, а посему должен прежде всего узнать его дочь, то есть Святую Деву или же Премудрость, и проникнуться к ней благочестивой любовью».

⁴⁸ «Talis Medea incantatrix videtur etiam praedicator qui incantare videtur audientes in quantum ipsos inducit ad credendum et faciendum contra propositum voluntatis. Ps. Audiet vocem incantantium. Iste enim est qui haeribus et carminibus, id est verbis et exemplis homines, senes, iuvenes esse facit, in quantum scilicet illos qui sunt vitiis antiquati per poenitentiam moraliter renovat et ad virtutes reducit. Iste nam super omnia debet habere haerbas bonorum verborum: lebetem poenitentiae attendere, sanguinem veterem, id est antiqua peccata per confessionem expellere et succo poenitentiae, lacrymarum artus pietatis imbuiere, et sic per certo faciet ipsum ad spiritualis iuventutis gloriam revenire. Sic enim mutantur arietes in agnos, id est peccatores in iustos, virgae siccae in florentes, antiqui in iuvenes, iniqui in innocentes. Ps. Renovabitur ut aquilae iuventus tua» (ibid., p. 112) — «Эта чародейка Медея подобна проповеднику, поскольку хочет очаровать слушателей, иначе говоря, внушить им веру, заставить поступать против собственной воли. Да услышит голос заклинателя (ср.: Пс 57. 6). Проповедник же есть тот, кто травами и песнями, то есть словами и примерами, мужей и стариков обращает в юношей: тех, кто стар от пороков, нравственно обновляет покаянием и возвращает к добродетели. Проповедник прежде всего должен иметь травы добрых слов, должен смотреть, как готовится в его котле покаяние, старую кровь, то есть закоренелые грехи, исторгать соком покаяния и слез, члены питать благочестием. Так, без сомнения, вернет грешнику славу духовной юности. Бараны станут ягнятами, то есть грешники — праведниками, старые — юными, несправедливые — невинными, зацветут сухие ветви. Обновляется, подобно орлу, юность твоя (Пс 103.5)».

⁴⁹ «Vel dic quod Cerberus est detractor, quia tria capita et tres latratus caninos habere dicitur in quantum tria genera detractorum noscitur emittere, ipse autem clamoribus verborum suorum solet totam terram litibus et contentionibus concutere. Et quia in tenebris id est in aliorum adversitatibus delectatur, quando in lucem alienae prosperitatis conspicit, solet dolere et tunc magis solito sputum venenosum malorum verborum emittere et agros fertiles, id est bonas personas aconito venerare. Tales igitur debet Hercules, id est bonus praelatus comprimere et catena disciplinae ne aliis noceat alligare. Isti enim lucem alienae prosperitatis non diligunt» (ibid., p. 118) — «Или скажи, что Цербер есть хулитель, — ведь у него имеется три головы и три собачьих лая, и ему известен троякий способ хулы; лаем своих слов, — раздорами и склоками сотрясает землю. А поскольку радуется тьме, то есть чужому несчастью, когда же заметит свет чужого процветания, горюет, тогда-то обычно и выплевывает ядовитую слюну злых слов и отравляет аконитом плодородные поля, иначе добрых людей. Таковых хулителей должен Геракл, то есть добрый прелат, обуздать и связать цепью повиновения, дабы не вредили другим».

ных, наподобие Вулкана⁵⁰. Слепой Финей — дурной священник, ведущий паству ко злу⁵¹. Минос, дурной прелат, который надолго оставил Церковь и тем самым отдал ее чудовищу Минотавр⁵². Аполлон в басне о Дафне — монах или светский человек, который кичится своей добродетелью⁵³. Эхо беседует с горами

⁵⁰ «Vel dic quod Iuppiter est bonus praelatus, Iuno vero malus quia pro certo bonus semper solet Palladem, id est sapientes personas in ecclesia vel patria generare et in altis officiis et beneficiis collocare. Econtrario malus praelatus vel princeps malas personas in beneficiis et in officiis collocat et producit. Tales enim solent claudicantes plus diligere ... Sicut videmus de malis officialibus et iudicibus qui more Vulcani in terram per avariciam cadunt, Veneris per luxuriam conjuges fiunt. Lemni, id est ardoris crudelitatis et sevitiie habitatores fiunt et nunquam per iustitiam vadunt, recte immo per acceptionem personarum et munerum semper claudicant. Impossibile est enim quin Vulcanus de coelo cadens efficiatur claudus, id est quin iudex avarus terrena appetens in iudiciis claudicet et non rectus sit. ... Talis Vulcanus de vulva dicitur cecidisse, id est a carnali affectione mali favoris ad consensum processisse, quia tales de coelo, id est de alto officio expelluntur, et a bonorum confortio excluduntur. Ps. Expulsi sunt nec potuerunt stare» (*Petrus Berchorius*. Op. cit. P. 76) — «Или скажи, что Юпитер — добрый прелат, Юнона же — злой. Ведь, вне сомнения, добрый прелат породит Палладу, то есть даст мудрым людям в церкви или своей земле высокие посты и наградит их бенефициями. Напротив, злой прелат или князь порождает и продвигает дурных людей, наделяя их должностями и бенефициями. Такие правители предпочитают тех, кто прихрамывает ... Так и происходит с дурными сановниками и судьями, которые подобно Вулкану низвергаются на землю и берут себе в жены Венеру из-за своего сладострастия. Они становятся жителями Лемноса, то есть земли жестокого жара и свирепости, и никогда не поступают справедливо, но всегда прихрамывают из-за того, что благоволят к некоторым людям и принимают от них дары. Нельзя усомниться в том, чтобы Вулкан, упав с неба, не охромел, то есть чтобы алчный судья, жаждущий мирских благ, не прихрамывал в судейских делах и не был бы несправедливым ... Об этом Вулкане говорят, что он выпал из вульвы, то есть произошел по общему мнению от плотского влечения к вредному фаворитизму; таких людей низвергают с неба, то есть лишают высоких постов и земных благ. Низринуты, не могут встать (см.: Пс 35. 13)».

⁵¹ «Vel dic quod Phineus caecus est malus sacerdos qui nautis, id est mundi viatoribus dat columbam, id est spiritum sanctum, sacramenta ministrando, qui ipsos ad vellus aureum paradisi ducit. Dato quod ipse sit peccator et caecus et ignorans et obstinatus, dato quod concubina eius ipsum decipiat et quod filios, id est parochianos, per mala documenta et exempla mala occidat. Sacramenta enim propter malos sacerdotes non vitiantur...» (*ibid.*, p. 109) — «Или скажи, что слепой Финей был дурным священником, который морякам, путешествующим в мире сем, дал голубя, то есть Духа Святого, совершив при этом таинства, каковые направили их к золотому руно рая. Известно, однако, что сам он был слепым грешником, невежественным и упрямым, что наложница его обманывала и своих сыновей, то есть прихожан, он убивал злостным учением и дурными примерами. Таинства, однако, не оскверняются, даже если священник плох ...». Ср. «Метаморфозы» (кн. VII, ст. 3–4), где упомянута слепота Финей и его спасение от гарпий.

⁵² «Vel dic quod quando Minos id est praelatus ab uxore, id est ab ecclesia sibi commissa diuitius elongatur, solet talis uxor, id est talis ecclesia tauro, id est diabolo, per peccata et errores se supponere et minotauros, id est malos subditos in se concipere qui carnes humanas, id est substantias aliorum solent devorare. Absentia enim praelati multorum est causa malorum» (*ibid.* P. 125) — «Или скажи, что Минос, то есть прелат, надолго расстался с супругой, то есть церковью. Когда такое случается, обыкновенно супруга, иначе церковь, из-за грехов и заблуждений соединяется с быком, то есть дьяволом, и порождает минотавра, то есть дурных подданных, которые питаются человеческой плотью, иначе сказать чужим имуществом. Отсутствие прелата — причина многих зол».

⁵³ «Iste Phoebus significat quosdam de virtutibus gloriantes in saeculo vel in claustris» (*ibid.*, p. 40) — «Феб здесь означает тех, кто кичится своей добродетелью в миру или в монастыре».

и лесами, иначе с прелатами и монахами, и тем ввергает их в соблазн⁵⁴. Персей являет голову Горгоны Атланту, то есть показывает женский лик высокому прелату и соблазняет его⁵⁵. В басне о Левкотое Феб — церковный иерарх и еретик, вздумавший всех ослепить лживыми учениями⁵⁶. Арахна, плетущая сеть, — высокомерные клирики, которые полагают, что способны всех превзойти в ученых спорах⁵⁷. Атлант, наконец, — изощренный богослов и философ, который мнит, что учеными спорами можно добраться до неба, и, однако ж, в сердце своем помышляет не о Христе (то есть Персее), но золотом яблоке, — то есть о брэнном:

Dic quod Athlas significat altos et subtiles theologos et philosophos qui coelum videntur attingere inquantum de coelestibus consueverunt scientiis disputare. Sed pro certo fit quod Perseum, id est Christum, in hospitio cordis	Скажи, что Атлант означает высокомерных и изощренных богословов и философов, которым кажется, что они прикоснулись к самому небу, поскольку умеют спорить о небесных науках. Но, конечно, в сердце
--	--

⁵⁴ «Dic quod echo significat adultores qui et montes, id est prelatos, silvas, id est religiosos, flumina, id est seculares, et delicatos frequentant et circa ipsos resonant et clamant» (*Petrus Berchorius*. Op. cit. P. 71) — «Скажи, что Эхо означает льстецов, которые которые вьются вокруг гор, то есть прелатов, лесов, то есть монахов, витают около рек, то есть священников, посещают утонченных людей, к ним обращаются и им вторят».

⁵⁵ «Vel dic quod Perseus est diabolus qui Athlanti, id est altis clericis et magnis praelatis a quibus coelum ecclesiae debet sustineri ... et per quos coelestis habitatio per contemplationem debet attingi solet capita Gorgonum, id est ornatas facies pulchitudinis mulierum per concupiscentiam et per temptationes ostendere et sic solet eos frigidos et indevotos lapideos facere ...» (ibid., p. 87) — «Или скажи, что Персей — это дьявол, который показал почтенным клирикам и высокопоставленным прелатам, на которых держится небо церкви ... и которые своим созерцанием помогают достичь небесного жилища, голову Горгоны, то есть красивые женские лица, дабы ввести их во искушение и внушить им желание, и так превратил их в хладные и лишённые благочестия камни...».

⁵⁶ «Vel dic quod talis sol est aliquis subtilis haereticus qui ratione clericatus sui ad illuminandum patriam credatus esse dignus. Iste igitur matrem cuiuslibet personae simplicis se esse fingit et ex materna caritate sibi loqui se asserit et mundi oculum se dicit et sic per errores ipsum decipit et virginitatem, id est innocentiae puritatem ei tollit propter quod pater eius deus ipsam finaliter in inferno per aeternam damnationem opprimit et includit» (ibid., p. 78) — «Или скажи, что солнце здесь — изощренный еретик, который из-за своей учености почел себя способным прославить свою землю. Он принял вид матери некой простодушной девицы и, уверяя, что обращается к ней с любовью, объявил себя зеницей мира, и так ввел ее в заблуждение, и лишил девственности, то есть чистоты невинности, за что бог, ее отец, в конце концов навеки предал ее вечному адскому проклятию».

⁵⁷ «Istud potest applicari contra iuvenes clericos presumptuosos qui se sapientibus preferunt et contra eos disputare contendunt, quae tandem in araneam convertuntur inquantum ignorantes et prae invidia viscera sua corrodentes comprobantur. Isti tamen non cessant telas texere, dato quod parum valeant eorum argumenta. Esaie LIX. Qua aspidum ruperunt et telas araneae texerunt» (ibid., p. 98) — «Эту басню можно применить к молодым и горделивым клирикам, которые почитают себя мудрее ученийших и тшятся с ними спорить; однако обращаются в пауков из-за своего невежества и из зависти грызут собственное нутро. Тем не менее не прекращают ткать свою ткань, хоть доводы их ничего не стоят. Высиживают аспида и ткуют паутину (см.: Ис 59. 5)». Ср. также толкование мифа об Арахне, которое дается в поэме «Морализованный Овидий»: «Ovide moralisé». Т. 2 (livres IV–VI). Amsterdam, 1920. P. 309–310. V. 887–916. И автор «Морализованного Овидия», и Берсюир развивают комментарий Арнульфа, — однако Берсюир связывает образ Арахны с клириком, тогда как поэт не вносит в свой текст этих социальных уточнений: у него Арахна — тщеславный человек, желающий стяжать похвалы за свое благочестие, но лишённый христианской любви.

<p>sui non recipiunt et ad virtutum moralium acquisitionem non attendunt, sed magis poma aurea, id est divitias acquirere et custodire satagunt. Et ideo ipsos per Gorgonem, id est diabolum, in lapidem, id est duriciam et obstinationem mutari permittit ipsosque diabulus frigidos et insensibiles lapides facit, ita quod ipsi montes efficiuntur et per tumorem superbie inflantur. Barba autem eorum sapientie mutatur in sylvam que scilicet ignem nutrit inquantum scilicet per talem scientiam male ea utendo ad perpetuam vadunt flammam⁵⁸.</p>	<p>свое они не прияли Персея, то есть Христа, и не стремятся к обретению нравственных добродетелей, а более соревнуются в том, чтобы стяжать и хранить золотое яблоко, иначе говоря богатства. И потому Он дозволил, чтобы Горгона (она же — дьявол), обратила их в камень, то есть за их жестокосердие и упрямство дьявол соделал их хладными и бесчувственными камнями, так что они превратились в горы и вздулись от своего высокомерия. Борода их учености стала лесом, которым питается огонь, — ведь они сами из-за этой учености и ее дурного употребления направляются к вечному пламени.</p>
---	---

Укажем, что не только «Ovidius moralizatus», но и все книги «Морального свода» пестрят такими социальными параллелями, причем особенно многочисленны здесь также сопоставления описываемых объектов с добрыми и дурными прелатами, монахами и проповедниками: прелатом, оказываются, среди прочего, коршун, лебедь, петух. Гнезда малиновки уподобляются монастырям и церковным должностям; петух в других толкованиях предстает как проповедник и монах и т. п.⁵⁹.

⁵⁸ *Petrus Berchorius*. Op. cit. P. 86. Любопытно подчеркнуть в данном случае отличие этой аллегии от той, что приводится в поэме «Морализованный Овидий»: у поэта, развивающего комментарий Арнульфа, Атлант — мудрец, носитель подлинного знания. Ср.: «Ovide moralisé». P. 142–143 (livre IV, v. 6302–6341).

⁵⁹ Ср.: «Item, nota quod accipiter est avis regia, nobilis et plumosa, et habet pectum acutum ... Per accipitrem intelligo praelatum. Per pectus in quo est cor, scientiam intelligo; per acumen, rigorem et iustitiam; per carnem, clementiam et dulcorem. Debet ergo praelatus plumis virtutum indui et ornari, debet pectoris acumine, i. rigore vel iustitia praemuniri» (Petri Berchorii pictavensis ordinis D. Benedicti Opera omnia. Totam S. Scripturae, morum, naturae historiam complectentia. T. 1. P. 180–a5) — «Итак, заметь, что коршун — птица королевская, благородная и богатая оперением; грудку имеет заостренную ... Под коршуном понимаю прелата; под грудкой, в которой сокрыто его сердце, понимаю его ученость; под заостренностью ее — строгость и справедливость; под телом — милосердие и сладость. Прелат должен одеться и украсить перьями добродетелей, должен обладать заостренной грудкой, то есть строгостью и справедливостью». Ср. также: «Cygnus est praelatus, qui in aquis sacre Scripturae nutritus, debet esse candidus per castitatem, modulosus per praedicationis utilitatem, pullos suos et subditos debet ab inuasoribus spiritualibus et temporalibus protegere, et se contra inuasores haereticos, daemones et tyrannos medium obicere, et ipsos rostro orationis, sibilo praedicationis et aliis protectionis, debet diligentius defendere...» (ibid., p. 195–b6) — «Лебедь есть прелат, вскормленный в водах Священного Писания; он должен быть белоснежным из-за своего целомудрия, певучим из-за полезной проповеди; должен защищать своих птенцов и подданных от духовного и мирского посягания, противостоять нападению еретиков, демонов и тиранов и со тщанием оборонять всех своих клювом молитвы, свистом проповеди и другой защитой...». «Gallus est praelatus, uxores eius sunt subditi, quia sicut vir uxori, affectu tenerissimo debet eis sincerius copulari. ... Iste autem gallus, scilicet praelatus istis gallinis, scilicet subditis suis grana communicat, quando de bonis suis temporalibus illis necessaria administrat, et tunc sibi subtrahit ut aliis largiatur, quando a superfluis pompis, cibis, et vestibus abstinens, quicquid de residuo est, in usus pauperum elargitur...» (ibid., p. 200–b4) — «Петух — это

Как объяснить вкус Берсюира к подобным социальным полотнам и параллелям? Одно из объяснений, нам кажется, следует усматривать в том, что, помимо влияния «Аллегорий» Арнульфа Орлеанского, он ориентировался и на другие моральные и религиозные сочинения своего времени, написанные францисканцами, его недавними предшественниками и современниками, — ордена, к которому, напомним, сам некоторое время принадлежал, — в первую очередь, «Книге о природе вещей» Варфоломея Английского и «Книге о моральных значениях» Марка из Орвьето; на эти сочинения Берсюир сам ссылаясь в предисловии к «Своду», хоть и не зная имени автора последней книги.

Давно известно, что части «Свода», посвященные «природе вещей» следуют энциклопедии Варфоломея Английского⁶⁰, у которого, впрочем, никакой морализации не было. Однако новое издание этого труда показало, что его рукописи, как правило, содержали многочисленные маргиналии; эти маргиналии, в настоящее время опубликованные, кратко указывали проповеднику на моральный смысл описаний, причем среди них немалое место занимали те, что устанавливали сходство между объектом описания и разнообразными представителями клирикального сословия⁶¹.

Второе из упомянутых сочинений — «Книга о моральных значениях» («*Liber de moralitatibus*») — в свое время было названо в статьях Делиля и Самарана одним из главных источников аллегорических толкований в естественно-научных

прелат, его супруги — подданные, поскольку, словно муж с женой, должен с ними соединиться нежным и искренним чувством. ...Этот самый петух, то есть прелат, своим курицам, то есть подданным, раздаст зерна, распределяя им необходимое из мирских благ, ограничивая себя, а другим щедро жертвуя, отказываясь от роскоши, пищи, одежды, все остальное, что имеется, раздаст бедным...». Также: «*Curruca quae est avis innocens, religionem vel Ecclesiam significat, cui scilicet diabolus furtive ova sua, scilicet hypocritas et malos Ecclesiasticos, in nidis, id est in claustris, officiis, vel per carnem affectionem, vel per simoniam collocat, et quod dolendum est, exinde propria ova aviculae, id est viros iustos et proprios filios Ecclesiae subtrahit et elongat...*» (ibid., p. 197–b). — «Малиновка — безобидная птица — означает монастырь или церковь; дьявол обманом помещает свои яйца, то есть лицемеров и злых священников, в ее гнезда, то есть в монастыри и на церковные должности, прибегая либо к соблазну, либо к симонии, и, что горше всего, извлекая и удаляя оттуда собственные яйца этой птицы, иначе праведных мужей и истинных сыновей Церкви». Кроме того: «*Gallus qui dormientes excitat, est praedicator...*» (ibid., p. 197–b4) — «Петух, который будит спящих, есть проповедник...» (éd. cit., p. 201–a6). «*Gallus est religiosus, vel etiam quilibet Ecclesiasticus, vel perfectus, et etiam omnis qui est fidelis, et Catholicus Christianus qui debet calidus esse per charitatem, siccus per castitatem, audax per aggreendum opera virtuosa per constantiae probitatem*» (ibid., p. 201–b9) — «Петух — это монах, совершенный человек, исполненный церковного рвения, во всем хранящий верность, правоверный христианин, который должен быть горяч от любви, трезв от целомудрия, дерзок в постоянном и честном совершении добродетельных деяний».

⁶⁰ Samarana. Op. cit. P. 315–318.

⁶¹ *Bartholomaeus Anglicus. De proprietatibus rerum* / Ed. B. van Abele, H. Meyer, M. W. Twomey, B. Roling, R. J. Long. V. I (Prohemium, Liber I–IV). Turnhout, Brepols, 2007; V. 6 (Liber XVII) / Ed. I. Ventura. Turnhout, Brepols, 2007. О маргиналиях в рукописях к энциклопедии Варфоломея см.: Ventura I. Introduzione // Op. cit. P. XXXIV–XXXVIII. Л. Делиль указывал на наличие маргиналий в рукописях, считая, что они принадлежат Варфоломею: *Delisle L. Traités divers sur les propriétés des choses* // Histoire littéraire de la France. T. 33. Paris, 1888. P. 334–353, здесь: p. 345–346.

книгах «Свода»⁶². «Книга о моральных значениях», долгое время оставшаяся анонимной и неопубликованной, в настоящее время напечатана; ее автором, как установлено, был францисканский монах Марк из Орвьето⁶³. Это морализованная энциклопедия, следующая плану энциклопедии Варфоломея Английского, но добавляющая к описанию каждого объекта кратко сформулированное указание на его моральный смысл; среди моральных значений, как и в маргиналиях, сопровождающих текст Варфоломея, немало социальных параллелей; многочисленны здесь и сопоставления животных, птиц, деревьев и т. д. с прелатами и прочими клириками.

Сравнение «Свода» Берсюира и «Книги о моральных значениях» Марка из Орвьето, а также маргинальных глосс к энциклопедии Варфоломея показывает, что Берсюир следует обоим этим источникам, причем в отдельных случаях его опус ближе к последнему из этих сочинений. Видно, кроме того, что Берсюир движется в русле францисканской религиозной мысли, даже если он и отказывается по большей части, — по-видимому, из конъюнктурных соображений — от откровенных апелляций к святому Франциску, нередких у Марка из Орвьето и встречающихся порой в маргиналиях к рукописям Варфоломея⁶⁴.

Так, Марк во вступительной главе к книге о деревьях воздерживается от обращения к прелатам, предпочитая взывать к святым мужам вообще, а также к внутренним достоинствам человека и его добродетелям. Берсюир обращается к прелатам, помещая свои обращения ровно в тех местах текста, где в энциклопедии Варфоломея содержались соответствующие маргиналии. Берсюир в данном случае ближе следует Варфоломею, в отдельных случаях его толкуя (например, значение слова *nodus*, «корень» в приведенном далее примере). В то же время он умножает число воззваний к клирикам и безмерно амплифицирует аллегорическую часть, превращая ее в развернутый и оформленный фрагмент проповеди.

Ср.:

Bartholomaeus Anglicus	Marcus Urbevetanus	Bersuire
Habet adhuc omnis planta et arbor radicem (28), et in radice mul-tiplicem nodum, radicem quippe loco oris, qua mediante trahitur humor ad totam substantiam arboris nutriendam.	5. Quinto, ut dicit Isidorus, arbores habent radices immobiles. Significant in electis caritatis habitum constantem et fixum... ⁶⁵ .	Ominis arbor generaliter habet radicem, et est radix sicut caput arboris, a quo regitur, sicut os arboris, quo cibatur... Nam radix a terra recipit et surgit humorem, et totius arboris

⁶² *Delisle*. Op. cit. P. 337; *Samaran*. Op. cit. P. 317–318.

⁶³ *Marcus Urbevetanus*. Liber de moralitatibus / Ed. G. J. Etzkorn. New York, St. Bonaventure: Franciscan Institute Publications, 2005. V. 1–3; Introduction // V. 1. P. ii–xxxi. Об авторстве книги см.: *Friedman J. B.* Peacocks and Preachers: Analytic technique in Marcus of Orvieto's Liber de moralitatibus, Vat. MS 5935 // *Beasts and Birds in the Middle Ages* / Ed. W. B. Clark, M. McMunn. Philadelphia, 1989. P. 179–196.

⁶⁴ Самаран отметил, что упоминания Франциска сохраняются тем не менее в нескольких главах «Свода»: «О голубке» («De columba»), «О гиацинте» («De hyacinto»), «О грома» («De tonitruo»); см.: *Samaran*. Op. cit. P. 262.

⁶⁵ *Marcus Urbevetanus*. Op. cit. V. 2. P. 791.

<p>Nodi vero similes sunt nervis in corpore animalis, quia per illos partes ad invicem continuabilis colligantur. (29) 28: Nota de fide et caritate. 29: Nota de prelatibus et doctoribus⁶⁶.</p>		<p>nutrimen-tum et ideo ad modum capitis habet <i>nodos, id est parvos ramos sicut capillos, quibus terrae adhaeret.</i> ... Charissimi, radix in arbore Ecclesiae est praelatus, qui dicitur os arboris, quia a terra, id est a Deo sugere debet humorem devotionis, gratiae et scientiae; quo arborem Ecclesiae vegetet atque nutriat, docendo, paeducando et orando⁶⁷.</p>
<p>Варфоломей Английский</p> <p>Для того каждое растение и дерево наделено корнем (28), в корне же есть множество разных переплетений; корень подобен устам; через него втягивается влага и питает все дерево. Эти переплетения напоминают жилы в теле животного, поскольку они соединяют между собой разные части дерева. (29) 28: Обращи внимание на веру и любовь к ближнему. 29: Обращи внимание на прелатов и учителей Церкви.</p>	<p>Марк из Орвьето</p> <p>В-пятых, как говорит Исидор, у деревьев есть неподвижные корни. Они означают, что избранные люди наделены постоянной и неизменной любовью к Богу...</p>	<p>Берсюир</p> <p>Всякое дерево имеет корень, а корень для дерева — что голова; он подобен устам, через которые поступает пища... Ведь корень тянет из земли влагу и получает из нее для дерева всю пищу; потому он, как и голова, имеет переплетения, <i>то есть маленькие ветви вроде сосудов, с помощью которых и держится в земле...</i> Дражайшие братья, корень дерева Церкви — прелат, каковой зовется устами дерева, поскольку из земли, то есть от Бога, получает влагу благочестия, благодати и учения; он ими питает и взращивает древо Церкви, представляя, проповедуя и читая молитвы.</p>
<p>Item generaliter habet lignum sive truncum, ut dicit Aristoteles. Et est sic dictum secundum Isidorum, eo quod incensum de facili in lucem (21) sit conversum ... Lignum itaque est pars arboris fortior et solidior et substantialior, que</p>	<p>6. Sexto, ut dicit idem [Aristoteles], arbores habent stipitem elevatum in altum. Significant sanctos viros habere altissimam celestium spem...⁶⁸.</p>	<p>Lignum et stipes est pars arborum fortior, solidior et rectior et albior, quae a radice exiens, usque ad summitatem arboris se protendit, et omnes ramos arboris in se portat, et a radice humorem hauriens atque sugens, ipsum statim ad ramos</p>

⁶⁶ *Bartholomaeus Anglicus*. Op. cit. V. 6. P. 6.

⁶⁷ Petri Berchorii pictavensis ordinis D. Benedicti Opera omnia. Ed. cit. T. I. P. 478–b14.

⁶⁸ *Marcus Urbevetanus*. Op. cit. V. 2. P. 791–792.

<p>a radice (22) exiens usque ad summitatem ipsius arboris se extendit. 21: Nota de caritate Christi et pietate prelati. 22: Nota de diversis statibus Ecclesie et vitutibus anime⁶⁹.</p>		<p>nutriendos dirigit et transmittit. Et stipes etiam quamvis durus et solidus exterius, interius tamen habet medullam teneram atque mollem, exterius habet corticem, folia, flores, fructus. Et est stipes totius arboris fundamentum ... Talis est per omnia bonus praelatus ... vir perfectus, et maxime ecclesiasticus, vel religiosus: quia vere ipse est medius inter radicem, id est Deum, et ramos, id est populum... Et ideo a radice Deo debet fugere devotionem, humorem doctrinae et consolationis ... quae statim debet ad ramos, id est ad subditos mittere, eos scilicet docendo... Ipse enim totius arboris Ecclesiae vel collegii debet esse stabile fundamentum⁷⁰. ...</p>
<p>Варфоломей Английский</p>	<p>Марк из Орвьето</p>	<p>Берсюир</p>
<p>Кроме того, дерево имеет ствол или стебель, как говорит Аристотель (<i>lignum sive truncum</i>). Согласно Исидору, ствол называется так потому, что легко возгорается и обращается в свет (21) ... Ствол образует наиболее крепкую, твердую и важную часть дерева, идущую от корня (22) до самой его вершины. 21: Обрати внимание на любовь ко Христу, присущую прелату, и его благочестие.</p>	<p>б. В-шестых, как говорит тот же [Аристотель], деревья имеют ствол, подымающийся ввысь. Это указывает, что святые мужи наделены высокой надеждой на Бога...</p>	<p>Ствол есть наиболее сильная, твердая, прямая и белая часть дерева, которая идет от корня до самой его вершины; она несет на себе все его ветви и, извлекая и втягивая из корня влагу, тотчас направляет и передает ее ветвям, тем самым их питая. Хотя снаружи ствол тверд и крепок, внутри сердцевина его нежна и мягка; снаружи он покрыт корой, листьями, цветами, плодами. Ствол есть основание всего дерева...</p>

⁶⁹ *Bartholomaeus Anglicus*. Op. cit. P. 5–6. Status Ecclesiae — богословский термин, указывающий на различные исторические стадии развития, которые проходила Церковь (апостольская, мученическая, святоучительская, отшельническая); определения и число других, более поздних периодов менялись в зависимости от автора. См.: *Nold P. New Annotations of Pope John XII and the Process against Peter of Hohn Olivi's Lectura super Apocalipsim. The marginalia of MS Paris BnF lat. 3381A // Oliviana. Mouvements et dissidences spirituels XIIIe–XIVe siècles.* 2012. T. 4. P. 1–99.

⁷⁰ *Petri Berchorii pictavensis ordinis D. Benedicti Opera omnia*. Op. cit. T. 1. P. 477–b17.

<p>22: Обрати внимание на различные состояния Церкви и добродетели души.</p>		<p>Таков во всем добрый прелат ...совершенный муж, священник или монах: ведь он занимает срединное положение между корнем (то есть Богом) и ветвями (то есть народом)... А потому от корня Бога получает благочестие, влагу учения и утешения ...каковую затем тотчас сообщает ветвям, то есть пастве, ее наставляя. Он должен быть твердым основанием всего дерева Церкви или коллегия...</p>
--	--	--

Аллегии из «Морального Свода» показывают, таким образом, что Берсюир, устанавливая параллели между объектами описания и социальными типами, двигался в русле францисканской экзегезы. Очевидно, что социальные портреты, которые он включил в «Морализованного Овидия», представляют собой экстраполяцию тех же экзегетических принципов на материал мифографических сочинений.

Как говорилось, в изложении мифологических сюжетов Берсюир не следует поэме Овидия; излагая содержание мифов, он в некоторых случаях адаптирует аргументы, которые приписываются Псевдо-Лактанцию (предположительно II в.). Кулсон отмечает, что одна из семей рукописей «Метаморфоз» включала эти аргументы. Собрание аргументов («Narrationes» — «Рассказы») циркулировало и независимо от рукописей Овидия и воспринималось как мифограф⁷¹. Следы знакомства с этим источником, иногда дословные, видны в тексте Берсюира, притом что Берсюир упрощает и разворачивает текст Псевдо-Лактанция⁷². Он

⁷¹ Coulson. Ovid's Metamorphoses in the school tradition of France. P. 48.

⁷² Ср., в частности, изложение мифа о Пелопе (кн. VI, ст. 400–411) у Берсюира и Псевдо-Лактанция, включающее дословные заимствования:

Bersuire — «Fa. XVII. Tantalus cum Iovis epulis interesset et vellet experiri utrum futura sciret, Pelopem unum de filiis suis occidit et partes eius coctas partim in igne in dapes miscuit et Iovi et aliis diis ad comedendum apposuit. Propter quod ad perpetuo famescendum et sitiendum in inferno Tantalus condemnatus fuit. Ceres igitur famelica adveniens humerum pueri non advertens comedit. Dii autem pueri miserti: membra eius aggregaverunt et eum resuscitarunt. Sed quia humerus deficiebat ipsi, humerum eburneum fecerunt, et eum corpori eius inseruerunt. Pelops ergo ex tunc humerum eburneum habuit quem loco humeri deperditi deorum miseratio ipsi dedit» — «Когда Тантал был на пиру у Юпитера и пожелал узнать, провидит ли он будущее, убил Пелопа, одного из сыновей, и части его тела, сваренные на огне, смешал с другими блюдами и предложил Юпитеру и другим богам в качестве пищи. За это он был помещен в ад и наказан постоянным голодом и жаждой. Не ведующая о поступке Тантала Церера, будучи голодной, съела плечо. Боги, сострадав юноше, соединили члены его тела и воскресили его, сделали ему плечо из слоновой кости и поместили в тело. Итак, Пелоп получил плечо из слоновой кости, каковое состраданием богов помещено в его тело на место отсутствующего».

Lactance — «Tantalus epulis Iovis cum interesset et cum vellet experiri, an futura prospiceret, invitatus ad epulas, Pelopem notum ex filiis interemit visceraque eius reliquis dapibus inmiscuit. Quo pro merito punito misericordia deorum, qui convivii participes fuerant, partes viscerum Pelopis con-

также вставляет в свой текст пересказ тех мифов, на которые Овидий только намекает⁷³. Во многих частях своей компиляции Берсюир пересказывает не мифы, изложенные в «Метаморфозах», но, по-видимому, схолии, мифографы или же некие аргументы, которые не всегда легко отождествить. Тем самым он создает нечто вроде наиболее полного собрания языческих мифов и далее подвергает его той же экзегезе, к какой он обращался и в других книгах «Свода».

Влияние францисканской религиозной мысли на Берсюира станет еще более явным, если сравнить его гигантскую энциклопедию с трудами тех богословов и проповедников-францисканцев первой половины XIV в., которым Б. Смолле посвятила одну из глав своей монографии⁷⁴. У Смолле, напомним, речь идет о францисканцах, занимавших ведущие позиции в ордене и бывших старшими современниками Берсюира, — весьма вероятно, что он знал некоторые из этих трудов, а быть может, и слышал лекции одного из авторов.

posuerunt, et umerus, qui defuerat, effectus est de ebone» — «Когда Тантал был на пиру у Юпитера и пожелал узнать, сумеет ли тот провидеть будущее, будучи приглашен на пир, убил Пелопа, одного из сыновей, и смешал его внутренности с другими блюдами. За это он был по заслугам наказан, милосердные же боги, которые присутствовали на пиру, части тела Пелопа соединили между собой, а недостающее плечо сделали из слоновой кости».

Ср. также изложение мифа об Орифии (кн. VI, ст. 675–721):

Bersuire — «Aquila sive Boreas de Tracia Athenas veniens filiam Erictei Orythiam nomine summe dilexit, sed cum ipsam nullo modo in familiaritate recipere vellet, ille viribus suis puellam rapuit, et in Thraciam secum tulit. In qua Zetum et Calaim genuit, quorum humeris alae volucrum increverunt, et cum Iasone ad rapiendum vellus aureum perrexerunt» — «Аквилон, или Борей, прибыв из Фракии в Афины, полюбил дочь Эрехтея Орифию, но никак не мог познакомиться с ней. Тогда сам похитил девушку и увез во Фракию. И родил от нее Зета и Калаида, у которых на плечах выросли птичьи крылья; они отправились с Ясоном за золотым руном».

Lactance — «Aquila cum Orithyiam Erecthei filiam diligeret, neque ullis precibus a parentibus puellae impetrare potuisset, ut se in affinitatem reciperent, viribus usus suis Athenas advenit et puellam raptam in Thraciam pertulit ibique gravidam fecit. Ex qua geminos Zeten et Calain procreavit, quorum postea umeris alae volucrum increverunt, per quas parentis imaginem referent» — «Аквилон, полюбив Орифию, дочь Эрехтея, никакими просьбами не мог добиться от родителей девушки, чтобы они разрешили ему познакомиться с ней. Тогда сам отправился в Афины и, похитив девушку, увез ее во Фракию, где овладел ей. И родил от нее близнецов Зета и Калаида, у которых позднее выросли на плечах птичьи крылья; эти крылья напоминали об образе отца».

Petrus Berchorius. Reductorium morale. Liber XV. Cap. ii–xv. Op. cit. P. 105; 107. Narrationes fabularum ovidianarum. URL: <http://ovid.lib.virginia.edu/narrationes.html>

⁷³ Так, Берсюир превращает описания полотен Паллады и Арахны (кн. VI, ст. 70–165) в последовательный пересказ всех упомянутых в них мифов, к которым присоединяются морализации. При этом в его пересказе лишь два первых мифа, открывающих оба экфрасиса, представлены как части описаний; дальнейшее изложение подается как последовательность не связанных между собой историй и включает подробности, отсутствующие у Овидия. Ср.: *Petrus Berchorius. Reductorium morale. Liber XV. Cap. ii–xv. P. 99–102* (фабулы III–XI). Упоминанию Паликовых озер, мимо которых пронесся Плутон, уносящий Прозерпину (кн. V, ст. 405), соответствует у Берсюира пересказ мифа о Паликах, не связанный с сюжетом поэмы (Op. cit. P. 93; см. прим. 29). Таким же образом трансформируется у него и рассказ о полете Медеи (кн. VII, ст. 350–395. Op. cit. P. 114–117; фабулы XI–XXI). Впрочем, пересказ VII книги «Метаморфоз» и в целом крайне далек от текста Овидия. Упомянутые пассажи «Морализованного Овидия», вообще говоря, не оставляют впечатления, что Берсюир читал эти книги поэмы.

⁷⁴ *Smalley. Op. cit. P. 240–248.*

Она отмечает, в частности, что францисканские богословы обогащали моральными комментариями изложение известных тем, обращаясь к проповедникам: так, кардинал Иоанн Виталис де Фурно (Johannes Vitalis de Furno; ум. в 1327), бывший одно время провинциалом Аквитании и читавший лекции в Монпелье и Тулузе, составил на основе Библии «Нравственное Зерцало всего Священного Писания» («Speculum morale totius sacrae Scripturae»; закончено в 1305)⁷⁵. Шестнадцатая книга «Морального свода», называвшаяся «Комментарии ко всей Библии» («Super totam Bibliam»)⁷⁶, отчасти схожа с этим сочинением, хоть и строится по другому плану.

Одна аллегория «Морализованного Овидия», возможно, восходит к «Зерцалу» Виталиса. Виталис, используя цитаты из Вульгаты, в которых упоминались гиганты (Варух 3. 26–28; Быт 6. 4), четырежды предлагает моральное толкование этого образа, сравнивая гигантов с жадными прелатами и клириками, которые стремятся завладеть многими бенефициями и затевают ради них распри; маргиналия к этому пассажи его опуса в издании 1594 г. отсылает к прелатам и князьям. Берсюир, со своей стороны, сравнивает гигантов с тиранами и скупыми людьми, с теми, кто стремится к господству и, как можно понять, к духовной власти: «ad statum altae praelationis». Его толкование гигантов не столь далеко от текста Виталиса:

Bersuire	Johannes Vitalis de Furno
	De avaritia, usura et cupiditate Baruch 3. Ibi fuerunt gigantes nominati illi qui ab initio fuerunt statura magna, scientes bellum, non hos eligit dominus. Gigantes a ge, quod est terra dicuntur, qui excedunt communem hominum mensuram. Isti sunt avari ex cupiditate inexplebili, quibus non sufficiunt singularia beneficia, et subditur causa nominatim, retinent enim plura beneficia, solum ut nomen habeant in gentibus, et vocem in electionibus. Iste est canonicus talis, talis loci. Et bene dicitur, scientes bellum: Bellum enim hactenus extitit ex controversia magistrorum circa quaestionem de pluribus beneficiis, non hos ait elegit dominus ⁷⁷ .

⁷⁵ Сведения об этом теологе приводятся также в книге: *Nold P. Marriage Advice for a Pope: John XXII and the Power to Dissolve*. Leiden, Boston. 2009. P. LXVI. Note 173. Вместе с другими францисканскими богословами Виталис де Фурно принял участие в дискуссии о возможности расторжения брака в том случае, если один из супругов принимает решение о вступлении в монашеский орден (1322 г.). Документы спора (в том числе и рассуждение Виталиса де Фурно) публикуются в указ. изд.

⁷⁶ Petri Berchorii pictavensis ordinis D. Benedicti Opera omnia. Op. cit. T. 2.

⁷⁷ *Speculum moralis totius Sacrae scripturae Ioannis Vitalis S.R.E. cardinalis ex ordine Minorum atque Doctoris eximj. In quo universa fere loca, et figuras Veteris ac Novis Testamenti in sensu mystico explanantur. Venetiis, 1594, Apud Minimam Societatem*. P. 6 col. a–b. Та же моральная аллегория дважды повторена в главе «О Прелатах» («De Praelatis»), *ibid.* P. 156 col. a–b; 157 col. a; ниже в главе «О Гордыне» («De Superbia») сходная аллегория привязана к цитате из Быт. 6, 4. В русском синодальном переводе гигантам соответствуют «исполины».

Берсюир	Иоанн Виталис де Фурно
<p>...рассказывает, каким образом гиганты стремились достичь небесного царства. Чтобы добраться до неба, громоздили гору на гору и так возвысили жилище свое, что почти коснулись звезд. ...В самом деле, сегодня такие гиганты — богатые и алчные тираны, которые не довольствуются своим положением, не хотят быть в подчинении и смиренности, но стремятся к небу, к верховной власти и господству, как то подобает надменным. То же свойственно и скупым, которые желают стать воинами и судьями, получить высокий пост... Таковые, чтобы добиться всего этого, громоздят гору на гору, стог на стог, дом на дом... Не прекращают алчность и гордыня собирать богатства, поскольку тем надеются достичь мирских высот. Но Юпитер, верховный бог, порой разит их молнией... И всю землю в округе, то есть родину, напояет кровью их нечестия и проклятия и приносит ее в жертву. Погибла земля в крови их.</p>	<p>О скупости, ростовщичестве и алчности Варух, 3, 26-27. Там были гиганты⁷⁸, названные так, наделенные с самого начала великим ростом, искусные в войне, не их избрал Бог. Гиганты названы от слова «ge», что значит земля; ростом они превосходили обычных людей. Были скупыми и ненасытно алчными, не довольствовались обычными бенефициями и, добавим, по этой причине овладевали многими, лишь бы заслужить себе славу среди других и голос на выборах. Каков поп, так и приход. И хорошо сказано: искусные в войне. С тех пор пошла война из-за спора магистров по вопросу о возможном владении многими бенефициями. Не их избрал Бог.</p>

Многие темы «Зерцала» Виталиса — прелаты, проповедники, богословы, священники, монахи, адвокаты и советники, которым в его сочинении посвящены отдельные главы, напоминают о частотных у Берсюира моральных поучениях; маргиналии к «Зерцалу» в издании 1594-го и в других главах многократно отсылают к тем же социальным типам.

Смолле отмечает, что проповеди францисканцев, старших современников Берсюира, были социально дифференцированы в зависимости от адресатов и коррелирующей с ними темы. Так, Доминик де Барта (Dominique de Bartha), бывший одно время, как и Виталис, провинциалом Аквитании, обращал свои проповеди к новичиям, учителям и теологам. Среди проповедей Бертрана де ла Тур (Bertrandus de Turge; 1265?–1332?), также кардинала и провинциала Аквитании, есть те, что должны были читаться по случаю погребения важных особ, светских или церковных, — юристов, богословов, знатной дамы, аббатисы⁷⁹. Дифференциация адресатов и связанных с ними магистральных сюжетов, как и важное место, какое занимает в ней духовенство, напоминает о социальном полотне, которое возникает при чтении «Морального Свода» и, в частности, «Морализованного Овидия».

В «Зерцале» Виталиса, проповедь стала, как и у Берсюира, структурообразующим элементом более пространный сочинения: текстура обоих сочинений образована как бы фрагментами проповедей, порой развернутых и литературно

⁷⁸ В славянском переводе Библии — «исполины».

⁷⁹ См. о нем также: *Nold. Op. cit. P. LXVI. Note 174.* Как и Виталис де Фурно, Бертран де ла Тур участвовал в дискуссии о расторжении брака.

отделанных. Также и комментарий к Апокалипсису Доминика де Барта, пишет Смолле, образован последовательностью проповедей⁸⁰. Последний богослов читал свой комментарий в качестве лекций миноритам в Авиньоне в январе 1333 г., то есть тогда, когда там находился и Берсюир. Таким образом дискурсивная техника, используемая Берсюиром, сложилась, по всей видимости, под влиянием францисканского богословия его времени.

Согласно Смолле, наконец, францисканских богословов отличает серьезный тон, отсутствие шуток и занимательных примеров, а также сдержанное отношение к античности. В первом отношении Берсюир полностью примыкает к этой традиции, во втором лишь отчасти. Мы упоминали, что Берсюир с его «Морализованным Овидием» противостоит школьным комментаторам «Метаморфоз». Однако в отличие от францисканцев, он утверждает, что языческие басни также дают проповеднику материал для поучения. Таким образом, если характер религиозности Берсюира и формы, которые она принимает в «Моральном Своде», сформированы трудами францисканских богословов, его старших современников, то его отношение к античным мифам оказывается более снисходительным.

Некоторые из социальных полотен Берсюира включают политико-религиозные термины, которые использовались в полемике тех лет, — в частности, Уильямом Оккамом. Так, в уже упоминавшемся аллегорическом толковании к басне об Ио и Юпитере используется словосочетание «*jurisdictio temporalis*» ‘мирская власть’: чародей или льстец Меркурий, говорит Берсюир, наделен «жезлом мирской власти или же чрезмерного превосходства»; прикасаясь им к прелату Августу и другим верховным повелителям, он обращает их в кровожадных преступников, лишает добрых намерений и ввергает в «смерть вечного проклятия»:

<p>Dic ergo quod Iuno dea et uxor Iovis id est ecclesia sponsa Christi committit Argo idest alicui circumspecto praelato custodiam Ius idest regimen subditorum. Sed pro certo incantator Mercurius id est adultores qui communiter tales circumstant et talibus se associant quod ipsos faciunt in viciis obdormire et a vigilia circumspectionis cessare: et maxime quando tangunt eos virga suae iurisdictionisque inducit eos in somnum maledictionis et tunc blandiendo faciunt eos mori. ...Quia virga <i>temporalis iurisdictionis</i> vel nimiae commendationis illos quos tangit quandoque facit sanguineos et carnales et sic finaliter per istos incantatores caput intentionis Argo, id est praelato et superioribus aufertur: et mors aeternae damnationis infertur. Tales superiores figurantur in Holoferne cui dormienti mulier</p>	<p>Итак, скажи, что богиня Юнона, супруга Юпитера, то есть Церковь, супруга Христа, поручила Аргусу, сиречь некому уважаемому прелату, охрану Закона, то есть правление подданными. Но, конечно же, чародей Меркурий, иначе льстецы, каковые обыкновенно окружают таких людей, следуют за ними до тех пор, пока не погружают их в сон пороков и полностью не лишают бдительности, в особенности же когда прикасаются к ним жезлом своей власти и вводят их в сон злодеяния и, опутывая лестью, губят. ... Ведь жезл <i>мирской власти и чрезмерного превосходства</i>, если прикасается к кому-либо, делает его кровожадным и алчущим плоти, и в конце концов из-за этих чародеев Аргус, то есть прелат и правители, теряют главу своей</p>
---	---

⁸⁰ Postilla in Apocalypsim; Smalley. Op. cit. P. 245.

abstulit caput: quia revera multis superioribus per mulierem id est per molles personas et adulatores: caput rectae intentionis adimitur et aufertur ⁸¹ .	доброй воли, а затем смерть вечного проклятия уносит их прочь. Таких правителей знаменует нам Олоферн, которому во сне женщина отсекла главу. В самом деле, в наши дни многим правителям женщины, то есть льстецы и угодники, снесли и срубили главу доброй воли.
--	---

Оккам использовал термин «*jurisdictio temporalis*», обсуждая происхождение власти, а также разделение светской и духовной властей и в связи с этими проблемами — право собственности. Концепт «*jurisdictio temporalis*» служил у него для обозначения права светской власти на самостоятельное распоряжение и управление мирскими делами, а также собственностью, которой, согласно Оккаму, все люди были наделены после грехопадения. Оккам настаивал как на невмешательстве духовной и светской власти в дела друг друга (причем первая наделялась лишь правом заботиться о душах верующих), так и на необходимости общественного контроля над светской властью и ограничения «тирании», склонной распоряжаться общим достоянием в собственных интересах⁸². Как и самый этот термин, так и контекст его использования у Оккама напоминают о том, что говорится у Берсюира и в упомянутом толковании жезла Меркурия, и в других пассажах «Морализованного Овидия». Берсюир указывает на чрезмерность мирской власти (*jurisdictio temporalis*), которой наделены некоторые правители, давая понять, мы полагаем, что такая власть нуждается в ограничении. Во многих местах «Морализованного Овидия» он обвиняет тиранов, утверждая, что они притесняют и грабят подданных и доводят страну до разорения. Можно предположить, что Берсюир не был равнодушен к идеям своего бывшего собрата по францисканскому ордену. Вне сомнения, социальные взгляды Берсюира менее радикальны, чем те, что формулировал Оккам, и не образуют строго выстроенной и продуманной политической системы. И все же эхо идей знаменитого францисканского мыслителя, как нам кажется, звучит в «Морализованном

⁸¹ *Petrus Berchorius*. Reductorium morale. Liber XV. Cap. ii–xv. P. 44.

⁸² *Stürner W.* Die Begründung der *Jurisdictio temporalis* bei Wilhelm von Ockham // *Franciscan Studies*. 1986. Т. 46. P. 243–251; эти идеи Оккам развивает, в частности, в трактате «Краткое рассуждение о тираническом правлении» («*Breviloquium de principatu tyrannico*»). Ср. также анализ этих политико-религиозных идей Оккама и Марсилиа Падуанского в кн.: *Maiolo F.* Medieval Sovereignty: Marsilius of Padua and Bartolus of Saxoferrato. Delft, 2007. P. 152–154. Ср. также: *Burns J. H.* The Cambridge History of Medieval Political Thought. С. 350–с.1450. Cambridge-New York, 1998. P. 410–423 (раздел о Марсилие Падуанском в общем очерке об отношении духовной и светской власти). Ср. также обсуждение этих вопросов в трактате Оккама «Восемь вопросов о власти папы» («*Octo quaestiones de potestate papae*»): *Guillelmi de Ockham*. Opera politica: Octo quaestiones de potestate papae / Ed. H. S. Offler. Mancunii, 1974. V. 1. P. 41–48. Кроме того, ср. анализ политических идей Оккама в статье: *Раскина С. М.* Политические теории Уильяма Оккама и Античность // *Средние века*. 1973. Вып. 36. С. 28–49. Самаран мимоходом замечает, что «учения галисийца Альвареса Пелайо... пророчества ... минорита Жана Роке-тайада, наконец, недавние слухи о дерзости Марсилиа Падуанского ... и Уильяма Оккама не оставили Берсюира равнодушным», впрочем никак не развивая эту мысль (см.: *Samaran*. Op. cit. P. 273).

Овидии». Напомним, что Оккам находился в Авиньоне в конце 20-х гг. XIV в. — одновременно с Берсюиром⁸³.

Это было время резких разногласий между частью францисканского ордена и папой Иоанном XXII в вопросе о бедности Христа и апостолов. Отказавшись поддержать буллу папы «Cum inter nunnulos» (ноябрь 1323 г.)⁸⁴, согласно которой бедность Христа не была абсолютной, Оккам примкнул к радикальной части ордена — спиритуалам, затем бежал из Авиньона в Мюнхен, ища покровительства Людовика IV Баварского.

Отголоски этих событий слышны, как кажется, в аллегорическом толковании ели из «Морального Свода», где Берсюир использует еще один термин, употреблявшийся и Оккамом, а именно «prelatio temporalis» ('земная власть'). В религиозной и политической системе Оккама концепт «prelatio temporalis» используется (как и обсуждавшийся нами термин «jurisdictio temporalis») также в вопросе об ограничении власти папы и монарха: ни монарх, ни папа не наделены «земной властью» («prelatio temporalis») абсолютным образом, — им не дана полнота власти над подданными, поскольку христианский закон есть закон свободы. Власть их должна быть ограничена, подчинена интересам социума; достойные прелаты должны избираться⁸⁵.

Берсюир в данном случае развивает моральное толкование Марка из Орвьето. Указав, как и Марк, что ель питается в основном влагой, а потому легко устремляется ввысь⁸⁶, он далее сравнивает ее с прелатом и монахом, и одновременно воздает хвалу бедности, уверяя, что лишь бедные и смиренные достойны

⁸³ С 1324 до мая 1328.

⁸⁴ «Cum inter nonnullos scolasticos sepe contingat in dubium revocari utrum pertinaciter affirmare Redemptorem nostrum et dominum Iesum Christum et eiusque apostolos in speciali non habuisse aliqua nec in communi etiam hereticum sit censendum, diversis diversa et adversa sententibus circa illud, nos, huic consecrationi finem imponere cupientes...» (цит. по: *Nold*. Op. cit. P. XIX) — «Поскольку ученые мужи пребывают в сомнении, выслушивая разные противоречивые суждения, или же упорно утверждают, что наш Спаситель и Господь Иисус Христос и Его апостолы ничем не владели ни лично, ни совместно, это мнение надо осудить как еретическое, и мы решили положить конец этому спору». Этой контроверзе и связанным с ней документам посвящено много исследований. См., в частности: *Ruiz D.* La Communauté de l'Ordre et la papauté d'Avignon // *Cultura, arte e committenza nella Basilica di S. Antonio di Padova in Trecento* / Ed. L. Baggio, M. Benetazzo. Padova, 2003. P. 118–136. Хроника событий, связанных с контроверзой, изложена также в кн.: *Saak E. L.* High Way to Heaven: The Augustinian Platform Between Reform and Reformation, 1292–1524. Leiden, Boston, Köln, Brill, 2002. P. 65–70. Также: *Dykman M.* Les Frères mineurs d'Avignons au début de 1333 et le sermon de Gautier de Chatton // *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*. 1972. T. 47. P. 105–148. См., кроме того: *Pennington K.* Рецензия на книгу: *Nold P.* Pope John XXII and the Franciscan Cardinal: Bertrand de la Tour and the Apostolic Poverty Controversary. New York, 2003 // *American Historical Review*. 2005. T. 110. P. 1239–1240. URL: <https://doi.org/10.1086/ahr.110.4.1239>. Последняя книга Нолда осталась нам, к сожалению, недоступной.

⁸⁵ *Kölmel W.* Regimen Christianum: Weg und Ergebnisse des Gewaltenverhältnisses und des Gewaltenverständnisses (8. bis 14. Jahrhundert). Berlin, 1970. P. 547–548, а также p. 547, note 392. Тот же термин использовал и Августин, однако иначе: совершенный прелат — Христос — передал свою власть папе, который и стал тем самым безраздельным владыкой всего христианского мира (*Saak*. Op. cit. P. 70–81, особенно: p. 81, note 222).

⁸⁶ Cp.: *Marcus Urbevetanus*. Op. cit. V. 2. P. 802–803.

возвышения — причем не только «вечного», но и «земного», — возвышения в мире сем («temporalem ...prelacionem»; «temporali ...exaltatione»):

<p>Talis debet esse vir perfectus et maxime praelatus vel religiosus quia vere talis debet esse levis per paupertatem. Nam de grosso humido, id est de bonis terrenis huius mundi, debet sibi parum incorporare per affectionem, sed tamen debet accipere humidum subtile et leve, id est bona spiritualia et virtutes, et sic pro certo elevabitur, et erit arbor alta, scilicet hic per contemplationem, vel temporalem etiam praelationem, et in patria per aeternam sublimationem: quia humiles et pauperi digni sunt temporali et aeterna exaltatione. Qui enim se humiliat, exaltabitur. Luc. 14 etc. Matth. 5. Beati pauperes spiritu. Iste etiam debet essere rectus per iustitiam quia non debet esse tortus per iniustitiam, non enim debet declinare ad unam partem plus, quam ad aliam per acceptionem personarum⁸⁷.</p>	<p>Таков совершенный муж, в особенности же прелат или монах, поскольку должен быть легок из-за своей бедности. Ибо из тяжелой влаги, то есть от земных благ мира сего, должен брать мало и не должен любить их, но питается лишь легкой и чистой влагой, то есть духовными деяниями и добродетелями, а потому будет устремляться вверх, и станет высоким деревом благодаря созерцанию, а также <i>земной власти</i> и вечному вознесению на родине, поскольку <i>смиренные и бедные достойны временного и вечного вознесения</i>. Унижающий себя возвысится (см.: Лк 14. 11) и т. д. Блаженны нищие духом (см.: Мф 5. 3). Такой муж должен быть прямым в своей справедливости; не должен быть изогнут несправедливостью, ни клониться в ту или иную сторону из лицепрятия.</p>
---	--

В контексте контрверзы о бедности Христа и апостолов, а также последовавших за ней драматических событий это толкование обретает всю свою остроту: Берсюир в завуалированной форме выступает против тезиса Иоанна XXII и выражает сочувствие Оккаму и радикальной части францисканского ордена, не смея выразиться открыто: властью на земле должны быть наделены истинно достойные по евангельскому закону. Более того, как кажется, он метит в самого папу, поскольку говорит о прелате или монахе, наделенном властью, и отмечает попутно, что тот не должен склоняться ни в одну сторону, — иначе говоря, не должен допускать фаворитизма.

Отклики на события, волновавшие Авиньонский двор при понтификате Иоанна XXII, заметны и в других моральных толкованиях Берсюира, входящих и в «Свод» и в «Морализованного Овидия». У Берсюира одно из моральных толкований свойств орла — а именно его способность созерцать солнце благодаря острому зрению — становится аллегорией совершенного мужа, прелата и монаха-праведника, которому дано мысленно созерцать Христа:

<p>Item aquila respectu magnitudinis corporalis, parum habet de carnositate, multum autem de nervositate, et multum de plumositate, et ideo est avis levissima, et tam lympidi visus, quod solem irreverberatis oculis intuetur. Sic vere vir perfectus, vel religiosus praelatus debet habere pennarum, id est virtutum multitudinem,</p>	<p>Кроме того, орел, если посмотреть на его тело, плоти имеет немного, но много силы, а также перьев, а потому это легчайшая птица, наделенная к тому же столь ясным зрением, что прямо вперяет взор в солнце, не причиняя глазам ущерба. Так и совершенный муж либо прелат и монах должен</p>
--	--

⁸⁷ Petri Berchorii pictavensis ordinis D. Benedicti Opera omnia. T. 1. P. 484 col. a1.

<p>nervorum ligantium, id est charitatis specialis fortitudinem, carnis, id est carnalis voluptatis paucitadinem, et sic solem iustitiae Christum in rota eminentiae suae, sine retrocessu ad amorem mundi, poterit per contemplationem iugiter speculari, et oculos mentis suae in ipsum figere, et in ipso continue meditari quia sicut dicitur Eccles. 11. Delectabile est oculis videre lumen. Quia breviter nervositas ligantis amicitiae, siccitas attenuantis abstinentiae, plumositas virtualis sufficientiae, luminositas contemplationis sapientiae, debent <esse> conditiones spiritualium aquilarum, id est virorum perfectorum, clericorum et religiosorum. Unde Esaiae. 33. Regem in decore suo videbunt, et oculi eius cernent ad terram de longe⁸⁸.</p>	<p>иметь множество перьев, иначе добродетелей, а также связующих жил, которые сообщают ему силу особой любви; тела же, то есть телесного вождения, у него немного, а потому узрит солнце справедливости — Христа в колесе славы Его; забыв о мире сем, сможет в созерцании постоянно его лицезреть и устремлять на него умственный взор и предаваться размышлениям о Нем, как о том сказано в Книге Екклесиаста (11, 7): Приятно для глаз видеть свет⁸⁹. Итак, связующая сила любви, сухость членов, проистекающая от умеренности и воздержанности, пышность оперения, каковая есть следствие мысленного довольства, — все это свойства духовного орла, то есть совершенных мужей, клириков и монахов. О чем сказал Исаия: Глаза твои увидят Царя в красоте Его (33, 17).</p>
--	--

Иоанн XXII, как известно, в нескольких своих проповедях 1331–1332 гг. подверг пересмотру учение о том, что душам праведников непосредственно после смерти даровано «блаженное созерцание», утверждая, что они получают этот дар лишь после воскресения⁹⁰. Эти тезисы вызвали сопротивление части духовенства, в том числе миноритов, и папа вынужден был от них отказаться. Настаивая на учении о мысленном созерцании Христа, дарованном праведникам, и цитируя слова Исаии «Глаза твои увидят Царя в красоте его» (33, 17), Берсюир, как кажется, присоединяет свой голос к числу несогласных с папой.

Как говорилось, ранняя редакция «Свода» в целом и его части — «Морализованного Овидия» писалась при понтификатах Иоанна XXII и Бенедикта XII⁹¹. Однако многие аллегории Берсюира, по-видимому, намекают на то, что происходило при первом из них, — так, упоминавшиеся выше аллегорические толкования к мифам об Атланте, Арахне, Фебе и Левкотое, где главные герои отождествляются с богословами и философами, ведущими ожесточенные споры, с еретиками, которые стремятся ослепить всех своими лживыми учениями, указывают, по-видимому, на религиозные контрверзы, раздиравшие папский двор именно при Иоанне. Отметим отдельно упоминавшуюся фигуру Феба — еретика из басни о Левкотое⁹². Любопытно, что в одном из толкований к басне о Фаэтоне, которое мы приводили выше, Феб назван папой, и, быть может, это со-

⁸⁸ Ibid. P. 177 col. b5.

⁸⁹ Искаженная цитата; ср. Ecc 11, 7: «dulce lumen et delectabile est oculis videre solem» — «Сладок свет, и приятно для глаз видеть солнце».

⁹⁰ *Guillemain B.* La cour pontificale d'Avignon (1309–1376): Étude d'une société. Paris, 1966. P. 133–134; 144; *Stiernon Daniel*, c.r. de Marc Dykmans s. j. Les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique // *Revue des études byzantines*. 1974. V. 32. P. 395–397.

⁹¹ См. прим. 5.

⁹² Ср. прим. 51.

впадение неслучайно. Эта последняя аллегория содержит к тому же достаточно откровенное обвинение папы в фаворитизме, — пороке, который, как известно, процветал при Иоанне XXII и которого был чужд его наследник Бенедикт XII⁹³.

Подведем итоги. Берсюир находился в Авиньоне в свите бенедиктинца кардинала де Пре, длительное время возглавлявшего папскую канцелярию и по всей видимости должен был хранить лояльность по отношению к папе⁹⁴. Анализ его морализованной энциклопедии показывает, однако, что он был воспитан на книгах своих предшественников и старших современников — францисканских богословов кон. XIII — перв. трети XIV в. Он разделял некоторые достаточно радикальные идеи своих бывших братьев по ордену или, по меньшей мере, сочувствовал этим идеям, неявно отстаивая взгляды, не схожие с официальными. В аллегорической форме он обвинял авиньонский двор за царившие там любовь к роскоши и жажду мирских благ, а самого папу — за фаворитизм и желание блеснуть ложными учениями в богословских спорах.

Наш анализ показывает, таким образом, что целевая аудитория Берсюира состояла из нескольких стратов. Это, в первую очередь, авиньонский двор и окружение папы Иоанна XXII, к которым он обращает свою проповедь и критику, окрашенную влиянием францисканской морали и, мы полагаем, политического и социального учения Оккама. Это, кроме того, его прежние братья по францисканскому ордену, которому он в скрытой форме выражает сочувствие и дает понять, что в некоторых отношениях разделяет их позицию. Им же он указывает на возможность морального осмысления языческих басен, демонстрируя, что урок, который можно из них извлечь, тот же самый, который обнаруживается и в книге природы. Это, кроме того, клирики и школяры, чрезмерно увлеченные античной литературой, которых он учит, что главное в античных текстах — не достоинство слога, но моральное значение.

Те смысловые акценты, которые нам удалось обнаружить в энциклопедии Берсюира, довольно быстро стерлись. С этого момента «Морализованный Овидий» оказалось возможным включить в другие, более далекие, контексты, — поэтико-метафорический или предренессансный, связанный с пробуждением во Франции интереса к античной классике как таковой; еще позднее его труды войдут в контекст Контрреформации: по-видимому, не случайно «Моральный Свод» был напечатан в самом начале XVII в. голландским издателем Яном Ван Кеербергером (1565–1621)⁹⁵, опубликовавшим различные сочинения, направленные против протестантов.

⁹³ Ср. цитату, приведенную на с. 11–12 (*Petrus Berchorius. Reductorium morale. Liber XV. Cap. ii–xv. P. 41*). О понтификатах Иоанна XXII и Бенедикта XII см.: *Guillemain. Op. cit. P. 132–136; 183–196; 210–213; 222–225*.

⁹⁴ См. о нем, в частности: *Guillemain. Op. cit. P. 263–268*; также: *Méras M. Le Cardinal des Prés // Bulletin de la société archéologique de Tarn-et-Garonne. 1962. T. 88. P. 27–45*.

⁹⁵ Jan van Keerbergen, Johannes Keerbergius; даты жизни приводятся по: *Arblaster P. From Ghent to Aix: How They Brought the News in the Habsburg Netherlands, 1550–1700. Leiden, Boston, 2014. P. 80; 375*. Кеерберген, в частности, опубликовал сочинение Томаса Стаплетона «*Antidota evangelica*», «направленное против Кальвина и де Беза»; см.: *François W. Augustine and the Golden Age of Biblical in Louvain (1550–1650) // Shaping the Bible in the Reformation: Books, Scholars, and their Reader in the Sixteenth Century / Ed. B. Gordon, M. McLean. Leiden,*

Ключевые слова: целевая аудитория и первоначальный контекст создания памятника, филологический школьный комментарий «Метаморфоз», аллегорический комментарий «Метаморфоз», морализованные энциклопедии XIII–XIV вв., параллели между героями и действиями мифов и социальными отношениями в средневековом обществе, влияние францисканских богословов первой трети XIV века, влияние политического и социального учения Оккама, папа Иоанн XXII и его окружение, спор о бедности Христа и апостолов, спор о «блаженном созерцании».

Список литературы

Издания

- Пьер Берсюир.* О внешнем облике и значении богов / Пер. и вступительная статья А. В. Журбиной // Кентавр/Centaurus. *Studia classica et mediaevalia*. 2008. Т. 5. С. 252–288.
- Bartholomaeus Anglicus.* De proprietatibus rerum / Ed. B. van Abele, H. Meyer, M. W. Twomey, B. Roling, R. J. Long. V. 1 (Prohemium, Liber I–IV). Turnhout, Brepols, 2007; V. VI (Liber XVII) / Ed. I. Ventura. Turnhout, Brepols, 2007.
- Giovanni di Garlandia.* Integumenta Ovidii, poemetto inedito del secolo XIII / Ed. F. Ghisalberti. Messina–Milano, 1933.
- Guillelmi de Ockham* Opera politica: Octo quaestiones de potestate papae / Ed. H. S. Offler. Mancunii, 1974.
- Lactancii Placidi* qui dicitur narrationes fabularum ovidianarum // Ovid Illustrated: The Reception of Ovid's Metamorphoses in Image in Text / Ed. D. Kinney, E. Styron. URL: <http://ovid.lib.virginia.edu/narrationes.html>
- Marcus Urbevetanus.* Liber de moralitatibus / Ed. G. J. Etzkorn. New York, St. Bonaventure: Franciscan Institute Publications, 2005. V. 1–3.
- Metamorphosis Ovidiana moraliter a Magistro Thoma Walleys Anglico de professione predicatorum sub sanctissimo patre Dominico explanata. Parisiis, 1509.
- «Ovide moralisé». Poème du commencement du quatorzième siècle / Ed. C. De Boer. T. 1–5. Amsterdam, 1915–1938.
- Petrus Berchorius.* Reductorium morale, Liber XV: Ovidius moralizatus, cap. i. De formis figurisque deorum. Textus e codice Brux., Bibl. Reg. 863–9 critice editus / Ed. J. Engels. Utrecht, Instituut voor Laat Latijn der Rijksuniversiteit (Werkmateriaal, 3), 1966.
- Petrus Berchorius.* Reductorium morale, Liber XV, cap. ii–xv. «Ovidius moralizatus» naar de Parijse druk van 1509 / Ed. J. Engels. Utrecht, Instituut voor Laat Latijn der Rijksuniversiteit (Werkmateriaal, 2), 1962.
- Van der Bijl M. S.* Petrus Berchorius, Reductorium morale, liber XV: Ovidius moralizatus, cap. ii // Vivarium. 1971. Т. 9. P. 25–48.
- «Vulgate» (The) Commentary on Ovid's «Metamorphoses»: the Creation Myth and Story of Orpheus ed. from Sélestat, Bibliothèque humaniste, MS. 92 / Ed. F. T. Coulson. Toronto, 1991.
- William of Ockham.* Eight Questions on the Power of the Pope / Trasl. J. Robinson. URL: http://individual.utoronto.ca/jwrobinson/translations/ockham_8-questions.pdf

2012, p. 258. Другие сходные публикации этого издателя приводятся в кн.: *Pallier D.* Recherches sur l'imprimerie à Paris pendant la Ligue (1584–1594). Genève, 1976. P. 155–156, note 35; P. 365. Ср. также публикацию переписки Томаса Стаплетона с голландским издателем Иоанном Моретом (Johannes Moretus), в которой неоднократно упоминается Кеерберген и его издания: *De Landtsheer J.* The Correspondence of Thomas Stapleton and Johannes Moretus: a Critical and Annotated Edition // *Humanistica Lovaniensia: Journal of Neo-Latin Studies*. 1996. V. 45. P. 430–503.

- William of Ockham*. A Short Discourse on Tyrannical Government / Ed. A. S. McGrade, transl. J. Kilcullen. Cambridge, 2001 (первое изд. 1992).
- William of Ockham*. On Power Of Emperors And Pope / Transl. and ed. by A. S. Brett. University of Durham, Thoemmes Press, 1998.

Исследования

- Журбина А. В.* Судьба «Метаморфоз» Овидия во Франции на пороге Нового времени (нач. XIV — середина XVI в.): от аллегории к литературному переводу. Москва, ИМЛИ, 2010.
- Раскина С. М.* Политические теории Уильяма Оккама и Античность // Средние века. 1973. Вып. 36. С. 28–49.
- Beltran E.* Une source de l'Archiloge Sophie de Jacques Legrand: L'Ovidius moralizatus de Pierre Bersuire // Romania. 1979. T. 100. P. 483–501.
- Burns J. H.* The Cambridge History of Medieval Political Thought. C. 350–c.1450. Cambridge, New York, 1998.
- Clark J. G.* Ovid in the Monasteries. The Evidence from Late Medieval England // Ovid in the Middle Ages / Ed. J. G. Clark, F. T. Coulson, K. L. McKinley. Cambridge, New York, 2011. P. 177–196.
- Coulson F. T.* Ovid's Metamorphoses in the School Tradition of France, 1180-1400: Texts, Manuscripts Traditions, Manuscripts setting // Ovid in the Middle Ages / Ed. J. G. Clark, F. T. Coulson, K. L. McKinley. Cambridge, New York, 2011. P. 48–82.
- Coulson F. T., Roy B.* Incipitarium Ovidianum. A Finding Guide for Texts in Latin Related to the Study of Ovid in the Middle Ages. Turnhout, Brepols, 2000.
- Dinkova-Bruunfeld G.* Christianizing Mythography in Ms. Cotton Titus D. XX // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge. 2012. T. 79. P. 313–334.
- Dykman M.* Les Frères mineurs d'Avignons au début de 1333 et le sermon de Gautier de Chatton // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge. 1972. T. 47. P. 105–148.
- Engels J.* L'Édition critique de l'Ovidius moralizatus de Bersuire // Vivarium. 1971. T. 9. P. 29–34.
- Engels J.* Introduction // Petrus Berchorius. Reductorium morale, Liber XV: Ovidius moralizatus, cap. i. De formis figurisque deorum. Textus e codice Brux., Bibl. Reg. 863-9 critice editus / Ed. J. Engels. Utrecht, Instituut voor Laat Latijn der Rijksuniversiteit (Werkmateriaal, 3), 1966. P. II–XXVI.
- Evdokimova L.* Deux ballades mythologiques des *Cent ballades* de Christine de Pizan // Le Moyen Français. 2016. V. 78–79. P. 65–76.
- Guillemain B.* La cour pontificale d'Avignon (1309–1376): Étude d'une société. Paris, 1966.
- Ghisalberti F.* Arnolfo d'Orléans. Un cultore di Ovidio nel secolo XII // Memorie del Reale istituto lombardo di scienze e lettere. Classe di lettere, scienze morali e storiche. 1932. V. 24. P. 157–232.
- Ghisalberti F.* L'Ovidius moralizatus di Pierre Bersuire // Estratto dal vol XXII degli Studi romanze. Roma, 1933–XI.
- Hexter R. J.* The Allegari of Pierre Bersuire: Interpretation and the Reductorium morale // Allegorica. 1989. T. 10. P. 51–84.
- Hüe D.* Tradition et moralisation chez Pierre Bersuire // Encyclopédire. Formes de l'ambition encyclopédique dans l'Antiquité et au Moyen Âge / Ed. A. Zucker. Turnhout, Brepols (Collection d'études médiévales de Nice, 14), 2013. P. 349–364.
- Iser W.* L'acte de lecture: théorie de l'effet esthétique / Trad. E. Sznycer (второе изд.). Liège, 1997.

- Kellogg J. L.* Christine de Pizan as Chivalric Mythographer: L'Epistre Othea // The Mythographic Art: Classical Fable and the Rise of the Vernacular in Early France and England / Ed. J. Chance. Gainesville, 1990. P. 100–124.
- Kölmel W.* Regimen Christianum: Weg und Ergebnisse des Gewaltenverhältnisses und des Gewaltenverständnisses (8. bis 14 Jahrhundert). Berlin, 1970.
- Kretschmer M. T.* L' Ovidius moralizatus de Pierre Bersuire. Essai de mise au point // Interfaces. 2016. T. 3. P. 221–244.
- Lord C.* A Survey of Imagery in Medieval Manuscripts of Ovid's Metamorphoses and Related Commentaries // Ovid in the Middle Ages / Ed. J. G. Clark, F. T. Coulson, K. L. McKinley. Cambridge, New York, 2011. P. 257–283.
- Maiolo F.* Medieval Sovereignty: Marsilius of Padua and Bartolus of Saxoferrato. Delft, 2007.
- Moss A.* Ovid in Renaissance France. A Survey of the Latin Editions of Ovid and Commentaries Printed in France Before 1600. London, 1982.
- Pairet P.* Recasting the Metamorphoses in Fourteenth-century France. The Challenges of the Ovide moralisé // Ovid in the Middle Ages / Ed. J. G. Clark, F. T. Coulson, K. L. McKinley. Cambridge, New York, 2011. P. 83–107.
- Reynolds W.* Sources, Nature, and Influence of the Ovidius Moralizatus of Pierre Bersuire // The Mythographic Art: Classical Fables and the Rise of the Vernacular in Early France and England / Ed. J. Chance. Gainesville, 1990. P. 83–99.
- Rivers K.* Another Look at the Career of Pierre Bersuire, OSB // Revue Bénédictine. 2006. T. 116. P. 92–100.
- Ruiz D.* La Communauté de l'Ordre et la papauté d'Avignon // Cultura, arte e committenza nella Basilica di S. Antonio di Padova in Trecento / Ed. L. Baggio, M. Benetazzo. Padova, 2003. P. 118–136.
- Saak E. L.* High Way to Heaven: The Augustinian Platform Between Reform and Reformation, 1292–1524. Leiden, Boston, Köln, 2002.
- Samaran Ch.* Pierre Bersuire // Histoire littéraire de la France. T. 39. Paris, 1962. P. 259–450.
- Smalley B.* English Friars and Antiquity in the Early Fourteenth Century. Oxford, 1960.
- Seznec J.* The Survival of the Pagan Gods: the Mythological Tradition and its Place in Renaissance Humanism and Art / Transl. B. F. Sessions. Princeton, 1995.
- Stürmer W.* Die Begründung der Iurisdictio temporalis bei Wilhelm von Ockham // Franciscan Studies. 1986. T. 46. P. 243–251.
- Wilkins E. H.* Descriptions of Pagan Divinities from Petrarch to Chaucer // Speculum. 1957. T. 32. P. 511–522.
- Wolf E.* Der intendierte Leser // Poetica. 1971. T. 4. P. 141–166.

**OVIDIUS MORALIZATUS BY PIERRE BERSUIRE:
TARGET AUDIENCE, EXEGETICAL
AND IDEOLOGICAL CONTEXT**

L. EVDOKIMOVA

Ovidius moralizatus has several times attracted attention of researchers. However, the initial ideological and religious context in which this work was created remains insufficiently studied. Indeed, is there a link between this text and currents of religious thought of its time? In our opinion, Bersuire is not independent of it, and it is possible to prove this by comparing allegories in his text with Ovidian exegesis, as well as with some religious and political treatises of his predecessors and contemporaries.

This comparison allows us to define the originality of the comments of the *Ovidius moralizatus*; we shall see, moreover, that Bersuire sometimes uses political concepts of his time. We can thus describe the readers to whom he addresses himself; in fact, only the reader familiar with the atmosphere in which the work was created would be able to understand the meaning of the concepts and allegories it uses.

By borrowing the term from Erwin Wolf, one could speak in this case of the “intended readers” (*intendierte Leser*). In our opinion, this term is appropriate to the analysis of various medieval texts including those which have evident pragmatic and communicative functions. It points to the link between the author’s design and the initial circle of readers; thus, it allows us to contrast the primary reception of the work with its later interpretations.

We find, first of all, that Bersuire indirectly opposes his book to the academic and philological comments of Ovid studied in numerous works by F. Coulson. Unlike these commentators, Bersuire does not dwell on the meaning of the difficult passages of the poem, nor does he indicate the links between the episodes or the peculiarities of its composition. When he borrows certain comments from his predecessors (for example, Arnoulf d’Orleans), he develops those based on the comparisons between the action of the fable and the relations in society. In many cases, he replaces Arnoulf’s commentary with a social explanation.

Thus, Bersuire creates a large number of social portraits which present people from diverse backgrounds, e.g. commoners, the noble and the rich, judges, usurers, soldiers, tyrants and princes. The portraits of monks, nuns and preachers hold a large place in the picture of the society he draws. This taste of Bersuire for social allegory was formed by the influence of the moral works of his time written by the Friars Minor, which was

the order to which he belonged at one moment. Among the works that influenced him and served as his sources are the *De proprietatibus rerum* by Bartolomaeus Anglicus, the *Liber de moralitatibus* by Marcus Urbevetanus or the *Speculum morale totius sacrae Scripturae* by Cardinal Johannes Vitalis de Furno († 1327), provincial of Aquitaine.

The allegories created by Bersuire sometimes include political terms of his time, and in particular those of Ockham. Thus, he uses the term *jurisdictio temporalis* (“temporal power”) or the *prelatio temporalis* (“temporal supremacy”). Like Ockham, albeit in an allegorical form, Bersuire points out the excessive character of the lay power which high-ranking men possess and suggests that this power must be limited. He further suggests, in an allegorical form, that Pope should not have full power over his subjects, and that only those worthy according to the law of the Gospels have the right to power in this world. Some allegories of Bersuire, as we attempt to show, aim to criticise Pope John XXII and his entourage.

Thus, the intended readers of Bersuire consisted of several strata. In the first place, it is the entourage of Pope John XXII, to whom he addresses his sermons and his criticisms influenced by the Franciscan morality and by the political and social doctrine of Ockham. They are also the Friars Minor, to whom he expresses his solidarity and implies, in a veiled form, that to a certain extent he shares their position. Finally, they are clerics and scholars, enthusiasts of Antiquity, to whom he teaches that the essence of the ancient tales — it is neither style nor poetic art but its moral content. These various meanings soon ceased to be understandable. Since then it became possible to locate *Ovidius moralizatus* in more remote contexts: poetic and metaphorical or related with interest in Antiquity.

Keywords: target audience and initial context of literary monument, philological school commentary on *Metamorphoses*, allegorical commentary on *Metamorphoses*, moralised encyclopaedias of 13th and 14th centuries, parallels between mythological characters and activities and social relations in medieval society, influence of Franciscan theologians of the first third of 14th century, influence of Ockham’s political and social doctrine, Pope John XXII and his entourage, controversy about poverty of Christ and Apostles, controversy about “blissful contemplation”

References

Text editions

- Abele van B., Meyer H., Twomey M. W., Roling B., Long R. J., eds., *Bartholomaeus Anglicus, De proprietatibus rerum*, V. I (Prohemium, Liber I–IV), Turnhout, 2007.
- Boer C. de, ed., *Ovide moralisé. Poème du commencement du quatorzième siècle*, 1–5, Amsterdam, 1915–1938.
- Brett A., transl., ed., *William of Ockham. On Power Of Emperors And Pope*, Durham, 1998.
- Coulson F. T., ed., «*Vulgate*» (*The commentary on Ovid’s «Metamorphoses»: the Creation Myth and Story of Orpheus ed. from Sélestat, Bibliothèque humaniste, MS. 92*, Toronto, 1991.
- Engels J., ed., *Petrus Berchorius. Reductorium morale, Liber XV: Ovidius moralizatus, cap. i. De formis figurisque deorum*, Textus e codice Brux., Bibl. Reg. 863-9 critice editus, Utrecht, 1966.
- Engels J., ed., *Petrus Berchorius. Reductorium morale, Liber XV, cap. ii–xv, «Ovidius moralizatus» naar de Parijse druk van 1509*, Utrecht, 1962.
- Etzkorn G. J., ed., *Marcus Urbevetanus. Liber de moralitatibus*, New York, 2005, 1–3.
- Ghisalberti F., ed., *Giovanni di Garlandia. Integumenta Ovidii, poemetto inedito del secolo XIII*, Messina-Milano, 1933.
- Kinney D., Styron E., eds. “*Lactancii Placidi qui dicitur narrationes fabularum ovidianarum*”,

- in: *Ovid Illustrated: The Reception of Ovid's Metamorphoses in Image in Text*. URL: <http://ovid.lib.virginia.edu/narrationes.html>
- McGrade A. S., ed. Kilcullen J., transl., *William of Ockham. A Short Discourse on Tyrannical Government*, Cambridge, 2001.
- Offler H. S., ed., *Guillelmi de Ockham Opera politica: Octo quaestiones de potestate papae*, Mancunii, 1974.
- Robinson J., transl., *William of Ockham. Eight Questions on the Power of the Pope*. URL: http://individual.utoronto.ca/jwrobinson/translations/ockham_8-questions.pdf
- Van der Bijl M. S., "Petrus Berchorius, Reductorium morale, liber XV: Ovidius moralizatus, cap. li", in: *Vivarium*. 1971, 9, 25–48.
- Zhubina A., trad., intr. P'er Bersuir. O vnesnem oblike i znachenii bogov, in: *Centaurus. Studia classica et mediaevalia*, 2008, 5, 252–288.
- Researches*
- Beltran E., "Une source de l'Archiloge Sophie de Jacques Legrand: L'Ovidius moralizatus de Pierre Bersuire", in: *Romania*, 1979, 100, 483–501.
- Burns J. H., *The Cambridge History of Medieval Political Thought. C. 350–c. 1450*, Cambridge–New York, 1998.
- Clark J. G., "Ovid in the Monasteries. The Evidence from Late Medieval England", in: *Ovid in the Middle Ages*, ed. J. G. Clark, F. T. Coulson, K. L. McKinley, Cambridge, New York, 2011, 177–196.
- Coulson F. T., "Ovid's Metamorphoses in the School Tradition of France, 1180–1400: Texts, Manuscripts Traditions, Manuscripts setting" in: *Ovid in the Middle Ages*, ed. J. G. Clark, F. T. Coulson, K. L. McKinley, Cambridge, New York, 2011, 48–82.
- Coulson F. T., Roy B., *Incipitarium Ovidianum. A Finding Guide for Texts in Latin Related to the Study of Ovid in the Middle Ages*, Turnhout, 2000.
- Dinkova-Bruunfield G., "Christianizing Mythography in Ms. Cotton Titus D. XX", in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 2012, 79, 313–334.
- Dykmans M., "Les Frères mineurs d'Avignons au début de 1333 et le sermon de Gautier de Chatton", in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 1972, 47, 105–148.
- Engels J., "Introduction", in: *Petrus Berchorius. Reductorium morale, Liber XV: Ovidius moralizatus, cap. i. De formis figurisque deorum. Textus e codice Brux., Bibl. Reg. 863-9 critice editus*, ed. J. Engels, Utrecht, 1966, II–XXVI.
- Engels J., "L'Édition critique de l'Ovidius moralizatus de Bersuire", in: *Vivarium*, 1971, 9, 29–34.
- Evdokimova L., "Deux ballades mythologiques des «Cent ballades» de Christine de Pizan", in: *Le Moyen Français*, 2016, 78–79, 65–76.
- Guillemain B., *La cour pontificale d'Avignon (1309–1376): Étude d'une société*, Paris, 1966.
- Ghisalberti F., "Arnolfo d'Orléans. Un cultore di Ovidio nel secolo XII", in: *Memorie del Reale istituto lombardo di scienze e lettere. Classe di lettere, scienze morali e storiche*, 1932, 24, 157–232.
- Ghisalberti F., "L'Ovidius moralizatus di Pierre Bersuire", in: *Estratto dal vol XXII degli Studi romanze*, Roma, 1933–XI.
- Hexter R. J., "The Allegari of Pierre Bersuire: Interpretation and the Reductorium morale", in: *Allegorica*, 1989, 10, 51–84.
- Hüe D., "Tradition et moralisation chez Pierre Bersuire", in: *Encyclopédie. Formes de l'ambition encyclopédique dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, ed. A. Zucker, Turnhout, 2013, 349–364.
- Iser W., *L'acte de lecture: théorie de l'effet esthétique*, trad. E. Sznycer, Liège, 1997.
- Kellogg J. L., "Christine de Pizan as Chivalric Mythographer: L'Épître Othea", in: *The Mythographic Art: Classical Fable and the Rise of the Vernacular in Early France and England*, ed. J. Chance, Gainesville, 1990, 100–124.
- Kölmel W., *Regimen Christianum: Weg und Ergebnisse des Gewaltenverhältnisses und des Gewaltenverständnisses* (8. bis 14. Jahrhundert), Berlin, 1970.

- Kretchmer M. T., "L' Ovidius moralizatus de Pierre Bersuire. Essai de mise au point", in: *Interfaces*, 2016, 3, 221–244.
- Lord C., "A Survey of Imagery in Medieval Manuscripts of Ovid's Metamorphoses and Related Commentaries", in: *Ovid in the Middle Ages*, ed. J. G. Clark, F. T. Coulson, K. L. McKinley, Cambridge, New York, 2011, 257–283.
- Maiolo F., *Medieval Sovereignty: Marsilius of Padua and Bartolus of Saxoferrato*, Delft, 2007.
- Moss A., *Ovid in Renaissance France. A Survey of the Latin Editions of Ovid and Commentaries Printed in France Before 1600*, London, 1982.
- Pairat P., "Recausting the Metamorphoses in Fourteenth-century France. The Challenges of the Ovide moralisé", in: *Ovid in the Middle Ages*, ed. J. G. Clark, F. T. Coulson, K. L. McKinley. Cambridge, New York, 2011, 83–107.
- Reynolds W., "Sources, Nature, and Influence of the Ovidius Moralizatus of Pierre Bersuire", in: *The Mythographic Art: Classical Fables and the Rise of the Vernacular in Early France and England*, ed. J. Chance, Gainesville, 1990, 83–99.
- Rivers K., "Another Look at the Career of Pierre Bersuire, OSB", in: *Revue Bénédictine*, 116, 2006, 92–100.
- Ruiz D., "La Communauté de l'Ordre et la papauté d'Avignon", in: *Cultura, arte e committenza nella Basilica di S. Antonio di Padova in Trecento*, ed. L. Baggio, M. Benetazzo, Padova, 2003, 118–136.
- Saak E. L., *High Way to Heaven: The Augustinian Platform Between Reform and Reformation, 1292–1524*, Leiden, Boston, Köln, 2002.
- Samaran Ch., "Pierre Bersuire", in: *Histoire littéraire de la France*, 39, Paris, 1962, 259–450.
- Smalley B., *English Friars and Antiquity in the Early Fourteenth Century*, Oxford, 1960.
- Seznec J., *The Survival of the Pagan Gods: the Mythological Tradition and its Place in Renaissance Humanism and Art*, transl. B. F. Sessions, Princeton, 1995.
- Stürmer W., "Die Begründung der Iurisdictio temporalis bei Wilhelm von Ockham", in: *Franciscan Studies*, 1986, 46, 243–251.
- Wilkins E. H., "Descriptions of Pagan Divinities from Petrarch to Chaucer", in: *Speculum*, 1957, 32, 511–522.
- Wolf E., "Der intendierte Leser", in: *Poetica*, 1971, 4, 141–166.
- Raskina S. M., "Politicheskie teorii Uil'iama Okkama i Antichnost'", in: *Srednie veka*, 1973, 36, 28–49.
- Zhurbina A. V., *Sud'ba "Metamorfoz" Ovidiia vo Frantsii na poroge Novogo vremeni (nach. XIV — seredina XVI v.): ot allegorii k literaturnomu perevodu*, Moscow, 2010.

РИФМА В «ПОЭЗИИ СЛОВА» М. ЦВЕТАЕВОЙ (НА МАТЕРИАЛЕ СТИХОТВОРЕНИЯ 1935 г. «НЕБО — СИНЕЙ ЗНАМЕНИ!»)

Р. САЛЬВАТОРЕ

В данной статье на примере анализа стихотворения 1935 г. «Небо — синей пламени!» показывается смыслопорождающий механизм в поэзии Марины Цветаевой. В тексте антитеза времени и вечности демонстрируется нанизыванием в рифменной позиции пяти существительных, объединенных единым, очень ограниченным словоизменительным типом. Выбор этой лексики свидетельствует о стремлении поэта испытывать семантический потенциал слов, схожих по типу склонению, но не по содержанию: при строении текста для Цветаевой первичен не мир, а язык, с которым сверяется действительность. Характерность этого приема для поэтического творчества Цветаевой доказывается при рассмотрении его реализации в других текстах: в более раннем стихотворении самой Цветаевой «Променивши на стремя» и в произведении А. Ахматовой шестидесятых годов «Из набросков». В первом тексте эта особая рифмовка не охватывает весь текст и тема, выраженная ее ассоциативным рядом, является еще одномерной. Стихотворение Ахматовой наглядно показывает, что этот прием может по-разному быть использован в поэтических целях. Анализ текста приводит к выводу, что удельный вес такого приема зависит не столько от количества однородных слов в рифменной позиции, сколько от той роли, которую они играют в продвижении поэтической мысли.

Внимание ко внутренней форме слова — отличительная черта русского литературного авангарда. Оно характерно и для поэзии М. Цветаевой: как известно, одним из наиболее ярких механизмов строения ее произведений становится паронимическая аттракция, то есть «контекстуальное смысловое сближение неродственных, но фонетически сходных слов»¹, в силу которого «слова у Цветаевой часто плавно преобразуются, превращаются одно в другое»². Этот прием выступает на первый план в ее зрелом творчестве, где отмечается стремление к постепенному осмыслению образа через нанизывание слов, уточняющих его³. Однако бывают случаи, когда внимание читателя обращается не столько на

¹ Зубова Л. В. Поэзия Марины Цветаевой: Лингвистический аспект. Л., 1989. С. 43.

² Зубова Язык поэзии Марины Цветаевой (фонетика, словообразование, фразеология). СПб., 1999. URL: <http://philologos.narod.ru/portefolio/zubova1999.html> (дата обращения...)

³ См.: Гаспаров М. Л. Марина Цветаева: от поэтики быта к поэтике слова // *Он же*. О русской поэзии. Анализы. Интерпретации. Характеристики. СПб., 2001. С. 144.

звуковую близость, сколько на общность словоизменительного типа. Именно это наблюдается в стихотворении «Небо — синей пламени!» (1935), где в шести стихах из восьми рифмуются формы родительного падежа единственного числа существительных среднего рода с окончанием на *-мя*. Несмотря на то что этот тип склонения характеризует весьма ограниченный набор слов и что такая рифмовка нечасто встречается в стихах Цветаевой, мы попытаемся доказать, что она наглядно демонстрирует смыслопорождающий механизм в поэзии Цветаевой.

Прежде чем рассматривать использование этого приема в стихотворении Цветаевой, остановимся на частотности и ожидаемости такой рифмовки. Словоизменительная парадигма существительных на *-мя* включает в себя всего десять слов⁴, так что их парная рифмовка не вызывает удивления. В самом деле, как показывает Г. Обатнин, «литераторы многократно использовали рифменный потенциал этого списка. Невольно приходит на ум, что эти рифмующиеся исключения именно *en bloc* попадают в стихи»⁵. Однако если в русской классической поэзии стремление к точной рифмовке обуславливает появление пар этих слов в конце строки в рифменной позиции, в творчестве авангарда происходит сдвиг в сторону ассонансной рифмы и отпадает необходимость в употреблении слов этой особенной парадигмы в рифме. Уже в раннем творчестве Цветаевой существительные на *-мя* часто используются в таких диссонансных рифмах, как *моими / имя* (1920)⁶, *неповторимей / имя* (1920)⁷, *имен / поклон* (1920)⁸, и даже *совиное / имени* (1920)⁹, *пламя / углами* (1915)¹⁰, *пятакими / пламя* (1916)¹¹, *в хламе / пламя* (1922)¹², *всеми / время* (1911/1912)¹³, *Эдеме / время* (1916)¹⁴, *знамя / камня*¹⁵ (1918),

⁴ Бремя, время, вымя, знамя, имя, пламя, племя, семя, стремя, темя.

⁵ Обатнин Г. Поэзия грамматики // *Slavica Helsingensia*. 2008. № 35. С. 277.

⁶ «Как я хотела, чтобы каждый цвел / В веках со мной! под пальцами моими! / И как потом, склонивши лоб на стол, / Крест-накрест перечеркивала — имя...» («Писала я на аспидной доске...», 1920, *Цветаева М.* Собр. соч.: в 7 т. М., 1994. Т. 1, С. 538; в дальнейшем все цитаты из Цветаевой даются по этому изданию с указанием страницы).

⁷ «Так с каждым мигом все неповторимей / К горлу — ремнем... / И если здесь — всего — земное имя, — / Дело не в нем» («Земное имя», 1920, с. 548).

⁸ «Вам, веселые девицы, / — Не упомянул всех имен — / Вам, веселые девицы, / От пещера — земной поклон» (Песенки из пьесы «Ученик», 6, 1920, с. 543).

⁹ «Я — глаза твои. Совиное / Око крыш. / Буду звать тебя по имени — / Нэ расслышь» («Луна — лунатику», 1923, с. 203).

¹⁰ «Есть имена, как душевные цветы, / И взгляды есть, как пляшущее пламя / Есть темные извилистые рты / С глубокими и влажными углами» («Повторю в канун разлуки», 1915, с. 226).

¹¹ «Настанет день — печальный, говорят! / Отцарствуют, отплачут, отгорят, / — Остужены чужими пятаками — / Мои глаза, подвижные как пламя» («Настанет день...», 1916, с. 270).

¹² «Не удушенный в хламе, / Снам и дням господин, / Как отвесное пламя / Дух — из ранних седин!» («Это пеплы сокровищ», 1922, с. 153).

¹³ «В нем — непонятое всеми, / Кто мгновения экран. / В этом слове дышит время / В раковине — океан» (Старуха, 1911–1912, с. 171).

¹⁴ «Через снега, снега — / Слышишь голос, звучавший еще в Эдеме? / Это твой слуга / С тобой говорит, Господин мой — Время» («Через снега, снега...» 1916, с. 326).

¹⁵ «Выше — знамя! / Бог над нами! / Тяжче камня — / Плотский пламень!» («Наградил меня Господь», 1918, с. 404).

времени / двери (1922)¹⁶. Итак, высокая частотность интересующей нас рифмовки в рассматриваемом стихотворении не объясняется просто редкостью словоизменительной парадигмы этих десяти слов. Анализ стихотворения покажет ее роль в тексте.

Небо — синей знамени!
 Пальмы — пучки пламени!
 Море — полней вымени!
 Но своего имени

Не сопрягу с берегом сим.
 Лира — завет бедности:
 Горы — редей темени.
 Море — седей времени.

Стихотворение было написано летом 1935 г. в французском городке Ла Фавьер, где писательница жила несколько месяцев с сыном. В письме к Анне Тесковой от 2 июля 1935 г. Цветаева описывает пейзаж французского побережья и свое впечатление от него, которые найдут отражение и в этих стихах: «А что Фавьер? Море — блаженное, но после Океана — по чести сказать — скучное. Чуть плещется — никакого морского зрелища. Голубая неподвижность — без событий. пляж — чудесный: песчаный и дно очень долгое — мелкое. Вода — изумительного цвета. Но (Вам — скажу) — скучно... А какие вокруг горы! Сосна, лаванда, мирт, белый мрамор. И какие — доступные¹⁷».

Текст разбит в две строфы из четырех строк и обладает четкой симметрической структурой 3 + 2 + 3, где два центральных стиха (4 и 5) не только противопоставляют начало и конец произведения, но и являются семантическим ядром стихотворения. Они отмечены и синтаксически: тире упорядочивает две группы из трех строк, одинаково разбивая их на две части: левую, представляющую существительное в именительном падеже, и правую — состоящую из разных компонентов именного сказуемого. Эта симметричность текста подчеркивается рядом существительных на *-мя* в родительном падеже в рифменной позиции.

При этом в начальном четверостишии тире выполняет синтаксическую функцию только во второй строке, где оно разделяет подлежащее и сказуемое. В других случаях оно усиливает пафос выражения и подчеркивает структурный параллелизм стихотворения¹⁸. То же самое происходит в последнем четве-

¹⁶ «Беззакатного времени / Грозный мел. / Значит Бог в мои двери — / Раз дом сторел!» («Это пеллы сокровищ...», 1922, с. 153).

¹⁷ Цветаева М. Письма к Анне Тесковой. СПб., 1991. С. 107–108.

¹⁸ О функциях авторского тире у Цветаевой см.: Валгина Н. С. Стилистическая роль знаков препинания в поэзии Марины Цветаевой // Русская речь. 1978. № 6; Колесникова С. М., Исаева И. Б. Авторское тире у М. Цветаевой // Русская словесность. 2005. № 6. С. 56–72; Сафронова И. П. Эстетические функции пунктуации в поэзии Марины Цветаевой (на материале циклов «Стихи к Блоку» и «Стихи к Пушкину»): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Ижевск; Таубман Д. Тире у Эмили Дикинсон и Марины Цветаевой (Пауза внутри стихотворения) // Норвичские симпозиумы по русской литературе и культуре. Т. 2: Марина Цветаева 1892–1992 / Под ред. С. Ельницкой, Е. Эткинда. Нортфилд, Вермонт; СПб., 1992 (к сожалению, эта последняя работа осталась нам недоступной).

ростишии с той разницей, что единственный стих, где не появляется этот знак препинания, не последний, а первый. Функция тире — то синтаксическая, то структурно-эмфатическая — сочетается с симметричной организацией двух строф, подчеркиваемой постоянным местом этого знака, так что позиция приравнивается к функции: постоянство места тире порождает семантическое соответствие, по которому и тире с чисто синтаксической функцией окрашиваются особой выразительностью. Вслед за Р. Якобсоном можно сказать, что, используя контраст между позиционным тождеством и функциональным несоответствием, Цветаева «проецирует принцип эквивалентности с оси селекции на ось комбинации»¹⁹. Как заметила А. Ахматова, «Марина часто начинает стихотворение с верхнего “до”²⁰», и здесь этому эффекту способствует также расширение эмфатической функции пунктуации, упорядочивающей текст.

В эту структуру Цветаева вставляет ряд именных сказуемых — то в форме сравнительной степени прилагательного²¹, то в форме существительных. Среди этих последних выделяются имена на *-мя* (четыре в первой строфе, два — во второй), которые не только образуют точные рифмы²², но и объединены единым словоизменительным типом: это весьма немногочисленная группа существительных среднего рода, которая выучивается в школе. Итак, структурная связанность текста усиливается однородностью слов в рифменной позиции, которые единой группой закреплены в коллективной памяти.

Пунктуация тоже маркирует три группы существительных в рифменной позиции: первые три стиха заканчиваются восклицательным знаком, последние два — точкой, и только в четвертой строке нет никакого знака препинания. Знаки препинания явно соотносятся с изображаемым пейзажем: природа на французском побережье показана в полном расцвете сил и красок, и восклицательные знаки подчеркивают это великолепие, контрастирующее с суровой картиной конца стихотворения. Полярность двух картин проявляется и на лексическом уровне: яркий цвет неба противопоставляется блеклой седине в конце, а полнота вымени и жизненная сила пальм — жидким и тусклым волосам. В общем, в первых трех строках описывается внутренне единый пейзаж, где великолепие природы — неба, моря, пальм — коррелирует с расцветом молодости. В конце стихотворения представлена совсем другая природа: голый, однообразный пейзаж гор и моря ассоциируется, с одной стороны, со старостью, с другой же — с лирой поэзии и, через нее, с бедностью.

Переход от одной картины к другой осуществляется в двух центральных стихах (4 и 5), которые соединяют их, являясь ключом к пониманию текста. Их роль отмечена резким изменением в структуре стихотворения: здесь исчезает тире,

¹⁹ Якобсон Р. Лингвистика и поэтика // Структурализм: «за» и «против». М., 1975. С. 204.

²⁰ Бродский И. Меньше единицы: Избранные эссе. М., 1999. С. 180.

²¹ Установка на четкую симметричную организацию приводит к созданию неправильной формы сравнительной степени «редей», которая все же легко отождествляется с правильной формой «реже». Ср. примеры с окказиональной сравнительной степенью прилагательных из «Поэмы воздуха» в работе Зубовой (*Зубова. Язык поэзии Марины Цветаевой...*), там же комментируется появление в том же произведении отадекватного окказионализма «редь».

²² Стихи, содержащие существительные на *-мя* в конце строки контрастируют со стихами 5 и 6 — единственными, где резко сбивается точность рифмовки.

ритм меняется и появляется единственный перенос — перенесение несогласованного определения перед главным словом, что характерно для высокого стиля поэтического языка. Возвышенная стилистическая окраска текста создается также устаревшими книжными словами «сопрячь», «сей», «брег». Эти синтаксические и стилистические изменения характеризуют именно два центральных стиха, где появляется первое лицо, и автор высказывает свое философско-поэтическое мировоззрение. Центральные стихи опровергают положительную окраску первой части стихотворения. Внешняя красота процветающей природы французского юга противопоставлена внутреннему богатству: оно лишено таких обворожительных красок, но причастно к высшему, абсолюту. Море и горы не просто элементы пейзажа, а символы вечности по отношению ко времени, символы поэзии по отношению к бытию. Великолепие начального пейзажа оказывается обманчивым в поэтическом мире Цветаевой, которая отрекается от всего земного, материального, преходящего ради духовного, абсолютного, вечного.

Антитеза время/вечность демонстрируется нанизыванием в рифменной позиции пяти существительных, оканчивающихся на *-мя*. Выбор этой лексики свидетельствует о стремлении поэта испытывать смыслообразующий потенциал слов схожих по типу склонению, но не по содержанию. Очевидно, что при строении текста для Цветаевой первичен не мир, а язык, с которым сверяется действительность: формальное сходство между именами на *-мя* достаточно, чтобы предполагать между ними семантическую связь, которая и выявляется в стихотворении. Оперирова этими словами, Цветаева проверяет правдивость своей мысли, установив соответствие между ними и такими понятиями, как внешний блеск и мимолетность, убогий вид и ценность, время и вечность. При такой проверке обнаруживается глубокая осмысленность группы существительных на *-мя*: за общностью словоизменительного типа открывается их доселе неведомая внутренняя связанность.

В поэзии русского авангарда это не единственный случай использования словоизменительной парадигмы в творческих целях: например, у О. Мандельштама можно найти «довольно много случаев демонстративного повтора одной и той же лексемы в разных ипостасях ее словоизменительной парадигмы, своего рода поэтизацию грамматики»²³. Якобсон (1983) показал²⁴, что структура языка накладывает на поэтический язык определенные ограничения, которые писатели часто превращают в экспрессивные приемы. Ф. Успенский полагает, что по сравнению с «грамматикой поэзии», описанной Якобсоном, «у Мандельштама... происходит нечто большее — превращение грамматической парадигмы (или ее части) в ядро поэтического образа»²⁵. То же самое можно говорить о Цветаевой, для которой это становится главным смыслообразующим приемом: в ее творчестве мир — это только та оболочка, от которой нужно оторваться, чтобы достичь сущность, используя эвристический потенциал языка.

Именно в этом смысле М. Гаспаров говорил о «поэтике слова» Цветаевой: «... поздняя манера Цветаевой становится уже углублением ... в слово, в звуковой

²³ Успенский Ф. Б. Поэтика грамматики («Бежит волна волной волне хребет ломая...») // *Он же*. Три догадки о стихах Осипа Мандельштама. М., 2014. С. 93.

²⁴ Якобсон. Указ. соч.

²⁵ Успенский. Указ. соч. С. 94.

и морфологический состав слова, в которых поэт силится уловить тот глубокий смысл, который наконец даст ему возможность высказать не поддающееся высказыванию... Словом проверяется тема: созвучность слов становится ручательством истинного соотношения вещей и понятий в мире...»²⁶

Характерность этого приема для творчества Цветаевой станет очевидной при рассмотрении ее реализации в других текстах — в более раннем стихотворении самой Цветаевой и в произведении А. Ахматовой шестидесятых годов. В первом тексте мы увидим еще не развернутое использование слов с окончанием на *-мя* в рифменной позиции; текст же Ахматовой позволит нам показать, что определяющую роль играет не сама рифмовка, а ее специфическое применение в поэтических целях.

За десять лет до стихотворения «Небо — синей знамени!» Цветаева написала текст²⁷, где словоизменительная однородность сопоставляемых и противопоставляемых слов уже становится путеводной нитью для развития поэтического мышления:

Променявши на стремя —
Поминайте коня ворона!
Невозвратна как время,
Но возвратна как вы, времена

Года, с первым из встречных
Предающая дело родни,
Равнодушна как вечность,
Но пристрастна как первые дни

Вёсен... собственным пеньем
Опьяняясь как ночь — соловьём,
Невозвратна как племя
Вымирающее (о нём

Гейне пел, — брак мой тайный:
Слаще гостя и ближе, чем брат...)
Невозвратна как Рейна
Сновиденный убиственный клад.

Чиста-злата — нержавый,
Чиста-серебра — Вагнер? — нырни!
Невозвратна как слава
Наша русская...

²⁶ *Гаспаров*. Марина Цветаева: от поэтики быта к поэтике слова... С. 149.

²⁷ Стихотворение «Променявши на стремя» было написано в феврале 1925 г. и включено в книгу стихов «После России», содержащую стихи 1922–1925 гг. Об этом тексте см.: *Айзенштейн Е.* Сонаты без нот. Игры слов и смыслов в книге М. Цветаевой «После России». М., 2017. С. 214–215; *Войтехович Р.* Вагнеровский подтекст в «стихах к Блоку» Марины Цветаевой // Блоковский сборник XVI: Александр Блок и русская литература первой половины XX в. Тарту, 2003, URL: <http://www.ruthenia.ru/document/528719.html>

Здесь существительные на *-мя* (стремя — время — времена — племя) в рифменной позиции намного реже, чем в уже рассмотренном стихотворении, они все в именительном падеже и не разбросаны по всему тексту, а сосредоточены в первой и третьей строфах. К тому же употребление слов одного типа склонения является лишь одним из структурных параллелизмов и не служит ключом к пониманию всего текста.

В начальном четверостишии обмен коня за стремя вводит тему ценности и ее утраты. В той же строфе эта тема соотносится с оппозицией вечность/мимолетность: «время» дважды повторяется в рифменной позиции — сначала в единственном, потом во множественном числе. Разница в числе раскрывает семантическое противопоставление между временем и вечностью, ведь переход от единственного к множественному числу означает и переход от времени к его частям — отдельным сезонам. Эту оппозицию подчеркивают не только рифма и анжанбеман, но и прилагательные «невозвратна» (коррелирующее со временем) и «возвратна» (коррелирующее со временами года). Заданная тема разворачивается и во второй строфе, где вечность противопоставляется первым дням весны. В дальнейшем эпитет «невозвратный», который раньше определял время, соотносится с «вымирающим племенем» поэтов²⁸, а потом с золотом Рейна, который представляет собой «...символ “чуда” поэзии, недоступной рациональному освоению»²⁹. В итоге существительные на *-мя* связаны с оппозицией время / вечность, а сама вечность ассоциируется с поэзией, которая с одной стороны неизменна, с другой же стала теперь недоступной.

Итак, в этом более раннем тексте использование в рифме слов единого, редкого словоизменительного типа проводится не так последовательно, как в стихотворении 1935 г., и к тому же тема, выраженная этим ассоциативным рядом, одномерная: здесь существительными на *-мя* описывается контраст между временем и вечностью, в то время как в стихотворении «Небо — синей знамени» эта оппозиция охватывает также такие противоположные элементы, как мимолетная красота и эфемерность, мнимая невзрачность и настоящая ценность.

Высокая частотность существительных на *-мя* в рифменной позиции обнаруживается в стихотворении А. Ахматовой 1959 г. «Из набросков»:

Даль рухнула, и пошатнулось время,
Бес скорости стал пяткою на темя
Великих гор и повернул поток,
Отравленным в земле лежало семя,
Отравленный бежал по веткам сок.
Людское мощно вымирало племя,
Но знали все, что очень близок срок.

Здесь в четырех стихах из восьми в рифменной позиции находятся существительные с окончанием на *-мя*, всегда в именительном падеже: частотность этой рифмовки чуть меньше, чем в тексте Цветаевой, но эффект совсем иной, потому что по-другому устроено развитие темы. В тексте параллельно выступают

²⁸ См.: *Айзенштейн*. Указ. соч. С. 214.

²⁹ См.: *Войтехович*. Указ. соч.

два рифменных ряда — существительные на *-мя* (4) и на *-ок* (3). Они не противопоставлены, а перекликаются: отравленное семя связано не только с вымиранием племени, но и с мотивом отравленного сока, потому они оба приближают для человечества фатальный срок. Таким образом внимание обращается не на формальное сходство, а на семантическое соотношение между словами. К тому же, на первый план выступают литературные реминисценции: выражение «людское племя», вероятно, отсылает к «Стансам» Баратынского³⁰, а общая картина стихотворения напоминает описание конца света: «Воссоздавая образ мира, в котором сместились все привычные и устойчивые параметры, эти строки вводят произведение в пространство библейского текста, заставляют вспомнить апокалиптические картины и образы»³¹. Итак, весь строй стихотворения опирается на семантическую созвучность его составных частей, которые перекликаются между собой и развиваются в одно направление. Поэтому однородность существительных с окончанием на *-мя* не особенно выделяется на фоне всеобщей однообразности, а, скорее, вписывается в нее.

Совсем по-другому построен текст Цветаевой. Как мы видели, оба автора используют метафоры, но у них сильно отличается структура тропа. В основе метафоры Ахматовой лежит и культурная память, и традиционное уподобление жизни человечества росту растения, так что образы сока, семени и племени оказываются естественно связанными, а их сплоченность намного заметнее словоизменительной схожести отдельных слов. Придав тексту строгую упорядоченность, Цветаева подчеркивает схожесть слов в рифменной позиции и тем самым предполагает семантическое соотношение между ними, заставляя читателя искать совсем не очевидную связь между словами, имеющими лишь одинаковую парадигму. Эта связь между формой и содержанием подвергается дальнейшему испытанию — роскошь французского пейзажа отвергается в пользу вечности духовной жизни и творчества. Итак, в тексте дается тезис и антитезис — мнимая правда и ее разоблачение, и все развитие поэтической мысли строится на соотношении отдельных элементов пейзажа со словами одной парадигмы. Именно поэтому формальное родство выступает на первый план и ощущается намного сильнее, чем в стихотворении Ахматовой: язык становится пробным камнем поэтической правды. В конце этого эвристического пути все существительные на *-мя* объединены измеримостью коррелируемых с ними понятий, а им всем противопоставляется неизмеримость, вечность души и поэзии, олицетворенная морем и горами. Очевидно, что удельный вес такого приема зависит не столько от количества однородных слов в рифменной позиции, сколько от той роли, которую они играют в продвижении поэтической мысли. Именно поэтому рифмовка слов одной парадигмы — это редкий, но показательный пример «поэтики слова» Цветаевой.

Ключевые слова: Цветаева, поэзия, рифма, пунктуация, поэтика, тридцатые годы.

³⁰ «...Промчалось ты, златое время! / С тех пор по свету я бродил / И наблюдал людское племя / И, наблюдая, восскорбил» («Судьбой наложенные цепи...»): *Баратынский Е. А.* Полное собрание стихотворений. Л., 1989. С. 140.

³¹ *Бурдина С. И.* Апокалиптический миф «Поэмы без героя» А. Ахматовой // Филологические заметки. 2007. № 2. С. 18.

Список литературы

- Айзенштейн Е.* Сонаты без нот. Игры слов и смыслов в книге М. Цветаевой «После России», 2017.
- Бурдина С. И.* Апокалиптический миф «Поэмы без героя» А. Ахматовой // Филологические заметки. 2007. № 2. С. 17–23.
- Валгина Н. С.* Стилистическая роль знаков препинания в поэзии Марины Цветаевой // Русская речь. 1978. № 6. С. 58–66.
- Войтехович Р.* Вагнеровский подтекст в «стихах к Блоку» Марины Цветаевой // Блоковский сборник XVI: Александр Блок и русская литература первой половины XX в. Тарту, 2003. С. 126–141.
- Гаспаров М. Л.* Марина Цветаева: от поэтики быта к поэтике слова // *Он же*. О русской поэзии. Анализы. Интерпретации. Характеристики. СПб., 2001. С. 136–149.
- Зубова Л. В.* Поэзия Марины Цветаевой: Лингвистический аспект. Л., 1989.
- Зубова Л. В.* Язык поэзии Марины Цветаевой (фонетика, словообразование, фразеология). СПб., 1999.
- Колесникова С. М., Исаева И. Б.* Авторское тире у М. Цветаевой // Русская словесность. 2005. № 6. С. 56–72.
- Обатнин Г.* Поэзия грамматики // *Slavica Helsingensia*. 2008. № 35. С. 277–299.
- Сафронова И. П.* Эстетические функции пунктуации в поэзии Марины Цветаевой (на материале циклов «Стихи к Блоку» и «Стихи к Пушкину») Автореф. дис. ...канд. филол. наук. Ижевск, 2004.
- Таубман Д.* Тире у Эмили Дикинсон и Марины Цветаевой: (Пауза внутри стихотворения) // Норвичские симпозиумы по русской литературе и культуре. Т. 2: Марина Цветаева 1892–1992 / Под ред. Светланы Ельницкой, Ефима Эткинда. Нортфилд, Вермонт; СПб., 1992. С. 206–218.
- Успенский Ф. Б.* Поэтика грамматики («Бежит волна волной волне хребет ломая...») // *Он же*. Три догадки о стихах Осипа Мандельштама. М., 2009. С. 88–103.

St. Tikhon's University Review.
Series III: Philology.
2018. Vol. 54. P. 70–79

R. Salvatore,
Candidate of Science in Philology,
Università degli studi di Messina
Piazza Pugliatti, 1 – 98122 Messina
robertasalvatore@mail.ru
ORCID:

THE RHYME IN MARINA TSVETAEVA'S
“POETRY OF THE WORD”
(EXEMPLIFIED BY THE POEM *NEBO — SINEI ZNAMENI!*
‘THE SKY IS BLUER THAN THE FLAG!’)

R. SALVATORE

The aim of this paper is to show one of the main mechanisms of semantic creation in Marina Tsvetaeva's poetry through the analysis of the poem *Nebo — sinei znamen!* (“The Sky is Bluer than the Flag!”, 1935). This text demonstrates the opposition

between time and eternity by means of adjoining in the rhyming position of five nouns which are united by rather rare inflectional pattern (neuter nouns with the nominative singular in *-mia*). The choice of this particular range of vocabulary evidences the poet's desire to test the semantic potential of words similar in their declension type rather than in their meaning; in construction of the text, language rather than the world is primary for Tsvetaeva, and it is the language that reality is being checked against. The specificity of this feature to Tsvetaeva's creative work is proved by examining its realisations in other texts, namely in the poem *Promeniavshi na stremia* by Tsvetaeva herself and in Akhmatova's text from the 1960s *Iz nabroskov*. In the first text, this specific rhyming does not cover the whole text, and the theme expressed by its associative range is still one-dimensional. Akhmatova's poem clearly demonstrates that this technique can be employed in various ways for poetic purposes. The analysis of the text allows us to conclude that the prominence of this technique depends in the first hand on the role which it plays in expressing the poetic thought, whereas the number of same-type words in the rhyming position is a secondary factor.

Keywords: Tsvetaeva, the poem *Nebo — sinei znameni* rhyme, punctuation, poetics, 1930s.

References

- Aizenshchtein E., *Sonaty bez not. Iгры slov i smyslov v knige M. Tsvetaevoi "Posle Rossii"*, Moscow, 2017.
- Burdina S. I., "Apokalipticheskiĭ mif 'Poemy bez geroia' A. Akhmatovoi", in: *Filologicheskie zametki*, 2, 2007, 17–23.
- Gasparov M. L., "Marina Tsvetaeva: ot poetiki byta k poetike slova", in: Gasparov M. L., *O russkoi poezii. Analizy. Interpretatsii. Kharakteristiki*, Sankt-Petersburg, 2001, 136–149.
- Kolesnikova S. M., Isaeva I. B. "Avtorskoe tire u M. Tsvetaevoi", in: *Russkaia slovesnost'*, 6, 2005, 56–72.
- Obatnin G. "Poeziia grammatiki", in: *Slavica Helsingensia*, 35, 2008, 277–299.
- Taubman D., "Tire u Emili Dikinson i Mariny Tsvetaevoi (Pauza vnutri stikhotvoreniia)", in: *Norvichskie simpoziumy po russkoi literature i kul'ture*, II: Marina Tsvetaeva 1892–1992, Nortfield, Vermont; Sankt-Petersburg, 1992, 206–218.
- Uspenskii F. B., "Poetika grammatiki ('Bezhit volna volnoi volne khrebet lomaia...')", in: F. B. Uspenskii. *Tri dogadki o stikhakh Osipa Mandel'shtama*, Moscow, 88–103.
- Valgina N. S., "Stilisticheskaia rol' znakov prepiniia v poezii Mariny Tsvetaevoi", in: *Russkaia rech'*, 6, 1978, 58–66.
- Voitekhovich R., "Vagnerovskii podtekst v 'stikhakh k Bloku' Mariny Tsvetaevoi", in: *Blokovskii sbornik XVI: Aleksandr Blok i russkaia literatura pervoi poloviny XX veka*, Tartu, 2002, 126–141.
- Zubova L. V. *Poeziia Mariny Tsvetaevoi: Lingvisticheskii aspekt*. Leningrad, 1989.
- Zubova L. V. *Iazyk poezii Mariny Tsvetaevoi (Fonetika, slovoobrazovanie, frazeologii)*. St. Petersburg, 1999.

Публикации

ЛЕКСИКА ТАИНСТВА ИСПОВЕДИ ВО ФРАНЦУЗСКОМ ЯЗЫКЕ (ВЫДЕРЖКИ ИЗ СИСТЕМАТИЧЕСКОГО ФРАНЦУЗСКО- РУССКОГО СЛОВАРЯ РЕЛИГИОЗНОЙ ЛЕКСИКИ)

Н. П. ЖУКОВСКАЯ

Данная публикация представляет собой часть «Тематического французско-русского словаря религиозной лексики», посвященного языку католицизма и православия (в меньшей мере протестантизма).

Каждая область знания, как известно, располагает специфическим вокабуляром, связанным с ее *raison d'être*. Данный словарь составлен с целью помочь говорящему на религиозную тему или воспринимающему текст религиозного содержания. Для этого необходимым оказалось введение в круг привычных для обеих конфессий религиозных реалий: богословских представлений, определенного стиля мышления, акцентов духовности, организации церковной жизни, архитектуры, облачений и пр.

Какие-то элементы общие для католицизма и православия, какие-то — или трактуются иначе, или вообще не имеют аналогов в другой конфессии (напр. **Indulgence**). Поэтому мы не хотели давать обычный список лексических единиц в алфавитном порядке, но предпочли систематизировать весь собранный материал по темам (напр. **Clergé, Hiérarchies et institutions, Monachisme, Rites, Fêtes, Livres de culte** и т. д.). Естественно, что в каждой из этих сфер имеется свой круг понятий, предметов, имен, названий, действий, иногда отношений и связанных с ними переживаний. Все это находит отражение в языке — в наборе отдельных слов, любимых определений (напр. **funeste, fervent**), выражений, устойчивых словосочетаний, готовых, «обкатанных» продолжительным узусом клише.

Так как цель словаря — порождение текста на определенную тему адекватными языковыми способами и правильное понимание аутентичного материала, лексические единицы помещаются в контекст их употребления (относящегося к данной теме).

В данной публикации предлагается отрывок из словаря, посвященный одному из общих для католической и православной Церквей таинств — таинству Исповеди, или Покаяния.

У каждого раздела своя логика представления материала. В предлагаемой теме «**Sacrement de (la) pénitence**» «сюжет» разворачивается от «познания себя» через «самоосуждение», к «желанию исповеди», затем следует «сокрушение о

своих грехах», «отвращение от них», «особенности исповеди и епитимьи», «примирение с Богом» и «явление индульгенции».

Фразы, приводящиеся в статьях словаря и взятые в кавычки, не только иллюстрируют употребление отдельного слова, но и содержат, как правило, новую лексему или раскрывают содержание понятия, имеющие отношение к разделу. Обычно они составлены из элементов (как отдельных лексем, так и словосочетаний), фигурирующих во французских и русских источниках и не являются прямыми цитатами.

При работе над данной темой мы опирались, в основном, на следующие источники и словари:

- Catéchisme de l'Église catholique. 1992.
- Катехизис католической Церкви. М., 1996.
- Théologie. Nouvelle encyclopédie catholique. P., 1990.
- Saint Jean Climaque «Echelle Sainte». URL: <http://www.livres-mystiques.com/>
- *Иоанн Лествичник*, *прп.* Лествица. М., 2004.
- *Thomas de Kempis*. L'imitation de Jésus-Christ; URL: <https://www.abbaye-saint-benoit.ch/saint>
- *Фома Кемпийский*. Подражание Христу; URL: https://www.royalib.com/read/kempiyskiy_foma/0_podraganii_hristu.html#21382
- *Ignace de Loyola*. Exercices spirituels. Namur, 2005.
- *Игнатий (Брянчанинов)*, *свт.* В помощь кающимся. СПб., 2001.
- *Pape Francois*. Misericordiae Vultus — Bulle d'indiction du Jubilé extraordinaire de la Miséricorde (*Папа Франциск*. Булла о назначении экстраординарного Юбилейного года Милосердия Божия 2015/16 11 avr 2015); URL: https://www.w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_letters/documents/papa-francesco_lettera-ap_20141121_lettera-consacraati.html
- *Бульчев Ю. Ю.* Краткий православный словарь. СПб., 2014.
- *Азбука христианства: Словарь-справочник / Сост. А. Удовенко*. М., 1997.
- *Андреева И. В., Баско Н. В.* Словарь православной лексики в русской литературе XIX–XX вв. М., 2012.
- *Французско-русский словарь / Под ред. А. Редкина*. СПб., 1906.
- *Clément Ph., Lapierre J.-P.* Les alphabétiques Retz, le christianisme. Paris, 1991.
- *La Croix*, croire, questions de vie, questions de foi, Définitions. Mots de la foi; URL: <https://www.croire.la-croix.com/Definitions/Lexique>
- *Feuillet M.* Vocabulaire du christianisme. Que sais-je? P., 2004.
- *Glossaire*. Eglise catholique en France, édité par la conférence des évêques de France; URL: <https://www.eglise.catholique.f>
- *Glossaire*. Eglise orthodoxe russe en France; URL: <https://www.egliserusse.eu/glossary>
- GLOSSAIRE. Orthodoxievco.net
- *Glossaire de termes religieux*. Medieval Mrugala; URL: <https://www.medieval.mrugala.net/Religion/Glossaire%20religieux.htm>
- *Larchet J.-Cl.* Thérapeutique des maladies spirituelles. P., 2000.
- *Larchet J.-Cl.* L'inconscient spirituel. P., 2005.
- *Lexique Orthodoxe*; URL: <http://www.pagesorthodoxes.net>

- Lexique. Sagesse Orthodoxe. URL: <https://www.sagesse-orthodoxe.fr>lexiqu>
- Lexique des termes religieux. GeneaWiki; URL: https://www.fr.geneawiki.com/index.php/Lexique_des_termes_religieux
- Liturgie et sacrements, édité par le Service National de la Pastorale liturgique et Sacramentelle, conférence des évêques de France; URL: <https://www.liturgie.catholique.fr>lexique>
- Orthodoxe — Lexique — Définitions; URL: <https://www.croire.la-croix.com/Definitions/Lexique/Orthodoxe>
- *Renard X.* Les mots de la religion chrétienne. P., 2008.

Работа над словарем не закончена, и автор будет благодарен за все замечания, исправления и дополнения как концептуального, так и лингвистического плана.

SACREMENT DE (LA) PENITENCE (DE (LA) RECONCILIATION, DU PARDON)

Sacrement_m de (la) Penitence (de la confession) — таинство Покаяния (исповеди, исповедания)

Sacrement_m de (la) Reconciliation (de (la) conversion, du pardon) *cathol.* — таинство Примириения (обращения, прощения)

donner le sacrement de (la) réconciliation (de la confession) — преподавать таинство Покаяния

Remise_f du «pouvoir des clefs» aux Apôtres — вручение «власти ключей» апостолам (основание таинства покаяния)

Jésus donne «les clés du Royaume des cieux» à Simon-Pierre — Иисус вручает Симону-Петру «ключи Царства Небесного» (Мф 16. 19)

«Dieu ne veut pas la mort du pécheur mais sa conversion» — «Бог не хочет смерти грешника, но обращения его» (переложение Иез 33. 11; цит. по: Théo, p. 714)

* * *

Révision_f de vie — пересмотр жизни

faire la ~ пересмотреть свою жизнь

Rentrer en soi-même (= se recueillir, faire retour sur soi-même) — углубиться /-ляться в себя

Se fouiller l'ame — испытать /-ывать (проверять) свою совесть

Sonder les plis et les replis de son coeur — исследовать сокровенные тайники сердца

Examiner la conscience sur les péchés commis — испытывать совесть о совершенных грехах

Aller à la source du mal — искать/найти источник зла

Discerner les péchés (ses fautes) — распознать /-авать грехи

mise_f en lumière du péché — осознание греха (выведение греховности, греха в сознание)

Examen_m de conscience — испытание сердца, совести (самоиспытание, исследование своей совести)

~ **superficiel (sommaire)** — поверхностное испытание сердца

~ **approfondi (détailé, minutieux)** — углубленное (подробное, тщательное) самоиспытание

la pratique de l'~ — практика самоиспытания

faire son ~ , examiner sa conscience — спросить /-шивать свою совесть, взглянуть /-ываться в свою душу

faire un examen rigoureux de son être intérieur — строго испытать свое нравственное состояние

avoir qch sur la conscience — иметь что-л. на совести

Conscience_f (discernement) de ses péchés — осознание (различение) своих грехов (греховности)

prise_f de conscience du péché — осознание греха (действие)

Prendre conscience de (discerner) ses péchés — осознать /-авать (распознать /-навать) свои грехи

Prendre conscience de sa pauvreté spirituelle — осознать /-авать свою духовную немощь (духовное убожество)

Prendre conscience de l'éloignement de Dieu (de la séparation d'avec Dieu), juger de son éloignement de Dieu — осознать /-авать собственное отдаление от Бога (разлучение с Богом)

Se connaître — познать /- вать самого себя

la connaissance de soi-même — познание себя

«**Prendre conscience de sa faute mène à la conversion et à la volonté d'expiation**» — «Осознание греха ведет к обращению (духовному преображению) и решению искупить его»

* * *

Se juger — выносить суд о себе, судить (осуждать) себя

jugement sévère porté contre soi-même — суровое самоосуждение

jugements prononcés contre soi — зазрение себя

condamnation de soi — самоукорение (укорение себя, самоосуждение)

Demander le sacrement de la Penitence — просить об исповеди

Venir au sacrement en pleine conscience de sa culpabilité, regrettant ses fautes et avec la ferme décision de s'amender — явиться на исповедь в полном осознании своей греховности, сожалея о совершенном и с твердым намерением исправления

Pénitentiel_m — обряд покаяния

* * *

La pénitence — покаяние, исповедание (с опр. артиклем)

~ **intérieure, conversion_f du coeur** — раскаяние

«**La pénitence est une vive douleur de l'âme, un processus de conversion**» — «Покаяние есть болезнование души, процесс духовного преображения»

se vouer à la ~ — предаться /-ваться покаянию (раскаянию)
faire ~ de ses peches — каяться в грехах
les larmes de ~ — слезы раскаяния
l'esprit de ~ — покаянный дух, покаянное чувство
la ~ et la rechute — покаяние и новое грехопадение (возврат к прежним дурным привычкам)
la couleur de la ~ — темно-фиолетовый цвет
«**Les évêques sont habillés du violet**» — «Епископы облачены в темно-фиолетовый цвет покаяния»

Pénitentiel /-lle — покаянный /-ая (совершенный во имя покаяния)
expiation ~ -lle — удовлетворение за грехи *катол.*, епитимья

* * *

Repentir_m — раскаяние, покаяние (внутр. состояние)
«**Par le repentir on peut fléchir la rigueur du jugement divin**» — «Раскаянием возможно смягчить суровость божьего (суда) наказания»
«**Le repentir est une pratique essentielle au salut**» — «Покаяние есть основной способ спасения»
«**Les larmes de repentir lavent les fautes et donnent la consolation**» — «Слезы покаяния смывают грехи и несут утешение»
la pénitence exprimant le ~ — покаяние, свидетельствующее о раскаянии
les marques de ~ — сокрушенный (покаянный) вид
les peines du ~ — труды покаяния
avoir (manifester) un sincere ~ — испытать /-ывать (выразить /-жать) искреннее раскаяние

Étapes du repentir:

Le repentir imparfait (несовершенное раскаяние):

Attrition f. — сожаление о содеянном (о нанесенном оскорблении Богу, сопряженном со страхом наказания) *катол.*

s'attrister pour (de) ses péchés

Le parfait repentir (совершенное раскаяние):

Contrition f. — раскаяние, сокрушение сердца (сильное и искреннее переживание о содеянном) *катол.*

susciter la contrition — побуждать к сокрушению

«**La contrition est un acte de volonté dans le but de se détourner du péché pour s'orienter vers le Seigneur**» — «Сокрушение сердца есть акт воли, имеющий целью отвратить от греха и направить к Богу» *катол.*

~ **parfaite** — совершенное раскаяние (раскаяние в грехах исключительно под влиянием любви к Богу) *катол.*

«**La contrition parfaite est inspirée par l'amour de Dieu**» — «Совершенное раскаяние внушается любовью к Богу»

~ **imparfaite** — несовершенное раскаяние (сожаление о грехах по другим причинам: боязнь наказания, порицание, болезнь и пр.) *катол.*

faire acte de contrition — каяться в грехах, сокрушаться о своих грехах

coeur contrit et humilié — сокрушенное и смиренное сердце

Affliction — скорбь, сетование, печаль ума

être dans l'~ — пребывать в скорби

l'~ d'un coeur contrit et penitent (repentant) — умиление

se plonger dans une profonde ~ — погрузиться/-жаться в глубокую скорбь

S'affliger de son indignité — печалиться (сокрушаться) душой о своем недостойнстве

coeur contrit et affligé, coeur repentant — болезнующее сердце

«**Le sac et la cendre**» — покаяние, раскаяние («вретище и пепел») (**sac_m** — вретище = полотняная одежда, надеваемая в знак покаяния; **cendre_f** — пепел, которым иудеи посыпали голову в знак скорби втхзв)

revêtir le (se revêtir d'un) sac — «опоясаться вретищем» = приготовиться к покаянию

se repentir (faire pénitence) avec le sac et la cendre — глубоко сокрушаться о грехах

Repentance*f. vx — покаяние (публичное заявление о своем раскаянии)

faire acte de repentance — покаяться публично

* * *

Penitent /-e — 1) adj. покаянный/-ая

une vie ~ (de repentir, vouée à la pénitence) — жизнь в покаянии

2) **m.** кающийся грешник, исповедник

Repentant /-e — раскаивающийся/-аяся (покаянный /-ая)

un pecheur ~ — кающийся грешник

un air ~ — покаянный вид

Repenti /-e — раскаившийся /-аяся (покаявшийся /-аяся)

une fille repentie vx — падшая женщина, удалившаяся в монастырь после покаяния

un pecheur non repenté — нераскаившийся грешник

Mea-culpa («par ma faute», «c'est ma faute») — жест покаянного биения себя в грудь при произнесении слов «J'ai vraiment péché» — «Воистину согрешил я» (из молитвы *lat Confiteor* — «**Je confesse à Dieu**» = «Je me reconnais pécheur»)

faire (dire) des Confiteors, son mea culpa — читать покаянные молитвы

la coulpe — публичное признание в нарушении устава (в отд. катол. монастырях)

se frapper la poitrine — бить себя в грудь (каясь), сердечно сокрушаться

Se repentir (se reconnaître pecheur, battre sa coulpe) — раскаиваться (каяться)

se repentir d'un peche (d'avoir commis une faute) — раскаиваться в каком-л грехе

avoir le regret de ses fautes — скорбеть о грехах

le regret d'avoir offensé Dieu — печаль о нанесенном Богу оскорблении

se repentir du mal qu'on a fait à son prochain; regretter d'avoir mal agi envers qn — каяться в (скорбеть о) согрешении против ближнего

Pleurer — оплакивать (скорбеть о)
~ **ses péchés** — оплакивать грехи, скорбеть о грехах
~ **ses égarements** — оплакивать свои 1) заблуждения; 2) отступления от нравственной жизни, распутство
Etre tourmenté de scrupules — мучиться (терзаться) угрызениями совести (страдать от, из-за)
«**Le souvenir des anciens péchés ronge la paix de l'âme**» — «Воспоминания о старых (бывших) грехах подтачивает душевный покой»
Faire l'expérience de ses fragilités et du besoin de la miséricorde du Seigneur — опытно осознать свои немощи и нужду в милосердии Божьем
Avoir de l'aversion vis-à-vis des péchés commis — иметь отвращение к содеянным грехам
une aversion du mal — отвращение от зла
une répugnance envers les mauvaises actions — отвращение от дурных поступков

Se reconnaître pauvre et pécheur — признать/-авать себя жалким грешником
Solliciter (implorer) le pardon de Dieu — испрашивать у Бога прощения (взывать к Богу о прощении)
Rés[s]ipiscence_f — признание грехов и готовность понести наказание
(re)venir à (sans art) ~ — прийти к раскаянию
manifester la volonté (la ferme décision) de s'amender — демонстрировать (являть) твердую решимость исправления

* * *

Conversion_f (du coeur) = transformation_f du coeur et du comportement, = retournement_m vers Dieu de toutes les facultés de l'homme — обращение, возвращение к Богу, возврат к праведной жизни, духовное преображение, преодоление греховности
l'esprit_m de ~ — метанойя *правосл.* (= **la metanoia** gr — изменение ума, перемена мыслей, как следствие покаяния)
~ **de tout l'être de l'homme vers Dieu** — обращение всего человека к Богу
~ **du pecheur** — обращение грешника
exprimer sa ~ en confessant ses péchés — доказать возвращение к Богу, исповедуя грехи
«**La conversion quotidienne est difficile, mais nécessaire**» — «Каждодневное преодоление греховности (молитва, внутренний труд, покаяние) сложно, но необходимо»
«**Que votre conversion soit définitive!**» — «Да будет ваше обращение окончательным!»
Se convertir, être appelé par Dieu — обратиться, ответить на призыв к обращению

* * *

Confession_f — исповедь (= **tribunal_m de la pénitence**)
«**La confession doit être accompagnée d'un ferme propos de ne plus retomber dans le péché antérieur**» — «Исповедь должна сопровождаться твердой решимостью не впасть более в бывший грех»

«**La confession commence par l'acte de contrition: "Mon Dieu, je Te demande pardon pour mes péchés. Je regrette de T'avoir fait de la peine. Aide-moi, je ne veux plus recommencer"**» — Исповедь начинается с молитвы сокрушения: «Господи, прошу у Тебя прощения за мои грехи, жалею, что огорчил Тебя. Помоги мне больше не грешить» *катол.*

~ **de ses peches (fautes)** — исповедание грехов

~ **auriculaire (privée)** — тайная исповедь

~ **publique** — публичная исповедь

~ **générale (intégrale, complete, entiere)** — исповедь полная (генеральная) исповедь

~ **individuelle (personnelle) suivie de l'absolution** — частное покаяние с последующим отпущением грехов

~ **pleine d'authenticité** — искренняя исповедь

~ **sincere, sans reticence** — исповедь искренняя, без утайки

~ **humble** — смиренная исповедь

Le sceau (secret) de la ~ , le sceau sacramental — тайна исповеди (печать таинства)

sous le sceau de la ~ — при условии сохранения тайны исповеди

entendre qn en ~ , recevoir la ~ — принимать исповедь

billet_m de ~ — свидетельство о совершении исповеди и отпущении грехов, справка об исповеди

célébration communautaire de la réconciliation avec ~ générale et absolution

générale (Catéchisme, 1483) — общинное совершение таинства Примирения с общей исповедью и общим отпущением *катол.*, общая исповедь *правосл.*

Confesse_f — исповедание грехов (действие)

aller a ~ , sortir (revenir) de ~ — идти на исповедь, возвращаться с исповеди

dire a ~ — сообщить на исповеди

Confesser — 1) исповедовать кого-л.

~ **un penitent** — исповедовать кающегося

2) иметь право исповедовать

«**Ce prêtre ne confesse pas**»

3) исповедовать какой-л. грех

~ **ses péchés (ses fautes)** — исповедоваться во грехах

* * *

Se confesser — исповедоваться

se ~ avec humilité — исповедоваться со смирением

se ~ dans l'affliction de son coeur — исповедоваться скорбящим сердцем

«**Père, j'ai péché (Pater, peccavi_{лат.})**» — «Отче, я согрешил» (начальные слова исповеди)

«**Dans le secret de son coeur...**» — «В глубине своего сердца ...»

«**Je souhaite sincèrement me corriger de mes fautes**» — «Искренне желаю избавиться от моих грехов»

«**Je renonce au péché et à l'occasion du péché**» — «Отрекаюсь от греха и поводов к нему»

- Avouer ses péchés (ses fautes)** — признаваться во грехах
se délivrer du poids du remords en avouant son péché — избавиться от тяжких угрызений совести, исповедовав грех
aveu_m — признание
manifestation des péchés au prêtre — изложение грехов священнику, признание в грехах священнику
- Epancher (ouvrir) son coeur (son âme)** — излить (раскрыть) душу
Libérer (soulager, décharger) sa conscience — облегчить совесть
Se décharger du poids des péchés — сложить бремя грехов
Renoncer au péché (se détacher, se désolidariser) du péché — отвергнуться от (отречься от, совлечься) греха, отвергнуть (отсечь) грех
Renoncement au péché — отвержение (отказ от) греха
Renier son passé — отречься от прошлого
reniement_m de son passé — отречение от (отвержение) прошлого
Cessation_f du péché — разрыв с грехом
Former la ferme résolution de (d') + Inf — принять твердое решение + Инф
~ **éviter le péché et de pratiquer la vertu (le bien)** — ~ избегать греха и следовать добродетели (творить добро)
~ **se corriger des mauvaises habitudes qu'on a contracté(e)s** — ~ избавиться от дурного (худого) навыка (от устоявшихся вредных привычек)
~ **sortir du péché (quitter le péché)** — ~ оставить грех
~ **revenir à Dieu** — вернуться к Богу
retour à Dieu — возвращение к Богу (на праведный путь)
~ **s'unir à Dieu** — ~ соединиться с Богом
~ **reprendre le droit chemin** — ~ вернуться к праведной жизни

* * *

- Confesseur_m** — исповедник, духовник (священнослужитель, исповедующий верующего)
~ **clairvoyant** — проникающий (прозорливый) исповедник
«**Rien n'échappe à sa clairvoyance**» — «Ничто не может ускользнуть от его прозорливости»
- Recevoir la faculté d'absoudre** — получить право исповедовать
Avoir «le pouvoir de lier et de délier» (les âmes) — иметь «власть вязать и разрешать» грехи (Mt 16.19) (иметь власть отказать в отпущении грехов и отпускать их)
Offrir une écoute attentive et bienveillante — быть готовым внимательно и благожелательно выслушать (кающегося)
Avoir la délicatesse envers celui qui est tombé — обладать тактом по отношению к падшему
Pénétrer dans le fort intérieur du pénitent — глубоко проникнуть в душу кающегося
Déceler ce qui est caché — обнаружить скрытое
Exhorter à la contrition — призывать к покаянию
appel au regret des péchés, à la conversion — призыв к сокрушению о грехах, обращению (духовному обновлению, изменению жизни)
susciter la contrition — побудить к сокрушению о грехах

Amener qn à la résipiscence — побудить к раскаянию (и готовности понести наказание)

Recevoir à la résipiscence — принять раскаяние и отпустить грех

Cas_m de conscience — вопрос совести (трудный, с точки зрения морали, случай, требующий особого решения священника)

Cas réservé — «особый случай» (грех, который может быть отпущен только папой, епископом или священником, получившим от них особое разрешение)

«**En cas de simonie il n'y a que le pape qui peut dispenser**» — «В случае симонии отпустить грех может только папа Римский»

Dispenser de — освободить от чего-л обязательного для других (напр. отпустить грех)

obtenir une dispense — получить разрешение на льготу, послабление

Pénitencier_m — священник, получивший от епископа заниматься «особыми случаями»

* * *

Absolution_f, remission (plénière) du peche, pardon_m des péchés — (полное) отпущение (оставление) грехов

«**L'absolution rétablit le pénitent dans son intégrité, le réconcilie avec Dieu**» — «Отпущение грехов восстанавливает кающегося в его целостности и примиряет его с Богом» *катол.*

donner l'~ a un pecheur — отпустить грех грешнику

recevoir une ~ — получить отпущение грехов

«**Dieu accorde le pardon aux peches à travers le prêtre**» — «Бог дает прощение нашим грехам (разрешает наши грехи) через посредство священника»

Absoute_f — отпущение грехов (в страстной четверг)

donner l'~ — отпустить грехи

Remettre les peches — отпустить грехи

Enlever le péché — снять грех

«**L'absolution enlève le péché, mais le pénitent doit satisfaire pour recouvrer sa santé spirituelle**» — «Отпущение грехов снимает грех, но кающийся должен принести удовлетворение, чтобы восстановить свое духовное здоровье» *катол.*

Déliver un fidèle d'un péché — отпустить грех кающемуся

Absoudre 1) un penitent (d'un peche) — отпустить грех кающемуся

2) un peche — разрешить (отпустить) грех

«**Un coupable revenu (venu à) résipiscence peut toujours être absous**» — «Грешник, глубоко раскаивающийся и готовый искупить вину, может рассчитывать на отпущение греха»

«**(...) je vous absous de vos péchés au nom du Père, et de Fils et du Saint-Esprit**» —

«(...) отпускаю вам грехи во имя Отца, и Сына, и Святого Духа»

* * *

Expiation_f — искупление

désir_m d'~ — желание искупления

en ~ de ses fautes (peches) — во искупление грехов

~ **pénitentielle** — сатисфакция (удовлетворение) за грехи *катол.*, епитимья *правосл.*

Expiatoire — искупительный

oeuvres ~s (= pénitentielles) — дела покаяния (необходимые для получения отпущения грехов)

sacrifice_m ~ (= la messe) — месса

chapelle_f ~ — часовня, воздвигнутая для искупления преступления

péché_m expiable — грех, подлежащий искуплению

Rachat_m, réparation_f — искупление (исполнение епитимьи, наложенной священником)

réparation_f du péché par la pénitence — искупление греха покаянием

éprouver le désir de réparer sa faute — испытывать желание исправить содеянное

en réparation des péchés — во искупление грехов

Expier, réparer, racheter ses peches — искупить грехи

Reparer les torts causés — исправить содеянное

Effacer les péchés — изгладить согрешения

* * *

Satisfaction_f (pour les peches) cathol. — удовлетворение за грехи (исполнение епитимьи с целью искупления) (= **réparation** — исправление содеянного)

satisfaction sacramentelle cathol — таинственное удовлетворение (епитимья, налагаемая священником в исповедадьне)

proposer des actes de satisfaction pour réparer le dommage causé par le péché — предложить исполнить епитимью (действия для удовлетворения за грехи), чтобы исправить вред, нанесенный грехом *катол.*

Satisfactoire — искупающий грех

les mérites ~s — заслуги (из запаса добрых дел), которые могут помочь искупить грех другого человека *катол.*

Une pénitence, exercice pénitentiel — епитимья (= **satisfaction, épitimie orth.**)

«A l'issue de la confession le prêtre donne l'absolution et inflige une pénitence, une peine temporelle due pour le péché» — «В конце исповеди священник отпускает грехи и налагает епитимью, временное наказание за грех»

en ~ — во искупление грехов

par ~ — в качестве покаяния

oeuvres pénitentielles, de ~ — труды (дела) покаяния (необходимые для примирения с Церковью) *катол.*

infliger (s'imposer, appliquer) une ~ — наложить (назначить) епитимью

imposition de la ~ — наложение епитимьи

accomplir une ~ rigoureuse en expiation des péchés — исполнить суровую епитимью во искупление грехов

acceptation_f de la ~ — согласие исполнить епитимью

faire sa ~ — исполнить епитимью

Proposer une oeuvre de pénitence — назначить в качестве епитимьи:

Exercices spirituels — духовные упражнения

Liturgies pénitentielles — покаянные богослужения

Pèlerinages en signe de pénitence — покаянные паломничества

Privations volontaires (jeûne etc) — самоограничения (пост и др.)

Partage fraternel, oeuvres de miséricorde — труды благотворительности

Offrande_f — приношение
Service_m du prochain — служение ближнему
Sacrifices — жертвы, приношения
Acceptation_f patiente de sa Croix — принятие собственного креста

* * *

Purification_f du pécheur, purgation_f vx — очищение грешника
purification des péchés — очищение от грехов
Obtenir la purification des fautes passées — получить очищение от содеянных грехов

Purifier

~ **de toute iniquité** — очистить от всякого беззакония
~ **l'âme de toutes les souillures** — омыть душу от скверны
purifié de ses péchés — очищенный от грехов, с неотягченной совестью
se ~ (**s'affranchir, se libérer**) **du péché (des fautes)** — очиститься от греха

Etre relevé du péché — восстать от греха

Réconciliation_f — примирение (с Богом)

«**La réconciliation avec le Seigneur se fait par la pratique des bonnes oeuvres contraires aux péchés dans lesquels on est tombé**» — «Примирение с Богом требует добрых дел, противоположных совершенным грехам»

Réconcilier qn — вернуть в лоно Церкви

«**Le prêtre a l'autorité de réconcilier les pécheurs avec l'Eglise**» — «Священник имеет власть примирять грешников с Церковью»

se reconcilier avec Dieu (avec soi-même) — примириться с Богом (с собой)

«**Le pénitent se retrouve reconcilié et réuni à l'Eglise**» — «Кающийся получает примирение и восстановление в Церкви»

Rétablir dans la communion ecclésiale (dans la communion des saints) — возратить в общение Церкви (в общение святых) *катол.*

Restaurer la communion avec Dieu — восстановить общение с Богом

restauration de la communion avec Dieu — восстановление общения с Богом

Redresser l'âme (les facultés) de l'homme — восстановить душу (способности) человека

* * *

Une double conséquence du péché — двойное последствие греха

peine éternelle du ~ — «вечная кара за грех» (лишение вечной жизни вследствие нераскаянного тяжкого греха) *катол.*

peine temporelle du ~ — «временная кара за грех» (страдания и искушения земной жизни как следствия недостаточной чистоты человека уже покаявшегося и получившего отпущение грехов) *катол.*

Indulgence_f — индульгенция *катол.*

obtenir l'~ plenièr (partielle) de la peine temporelle dûe au péché — полное (частичное) отпущение «временной кары» за грех (освобождение от естественных последствий греха: искушений, скорбей, лишений и пр. — способов окончательного очищения грешника, — при активном изживании им «ветхого человека»: молитве, делах покаяния и милосердия) *катол.*

obtenir la remission des peines temporelles pour soi-même et les âmes du

Purgatoire — получить избавление от «временной кары за грехи» для себя и душ, пребывающих в чистилище *катол.*

«**Les vivants et les défunts au Purgatoire peuvent bénéficier des indulgences**» — «Индulгенции могут получить живые или умершие, находящиеся в чистилище» *катол.*

Pardons ^{м. пл.} — индulгенции, выдаваемые Церковью *катол.*

Jubile, année jubilaire, année sainte — юбилейный год (обычно празднуется каждые 25 л., имеет целью оживить христианское рвение, дает возможность получить полную индulгенцию)

«**L'indulgence aide à se libérer de l'empreinte négative dans nos comportements et nos pensées des péchés déjà effacés (du désordre causé par le péché)**» (d'après le Pape François, **Bulle d'indiction du Jubilé extraordinaire de la Miséricorde**) — «Индulгенция помогает освободиться от негативных следов уже изглаженных грехов в нашем поведении и мыслях» (по Булле о назначении экстраординарного Юбилейного года Милосердия Божия 2015/16 папы Франциска)

Les conditions pour recevoir la grâce de l'indulgence plénière de l'Année Sainte de la Miséricorde (2015–2016):

- le désir de la conversion;
- le pèlerinage dans une église jubilaire avec le passage de la Porte de la Miséricorde, la profession de foi (Credo) et la prière pour le St Père;
- le Sacrement de la Réconciliation, la participation à l'Eucharistie;
- plusieurs oeuvres de miséricorde, corporelles ou spirituelle;
- (personnes malades, âgées, seules, détenues — conditions spéciales);
- pour les défunts: prier pour eux à la messe pour que le Père les libère de tout résidu de faute et les accueille dans la beatitude (d'après la Lettre du Pape François sur l'indulgence du Jubilé de la Miséricorde) —

Условия получения благодати полной индulгенции Святого Года Милосердия Божия:

- желание духовного обновления (преображения, обращения);
- паломничество в какую-л юбилейную церковь с прохождением через Дверь Милосердия Божия, чтением Символа веры и молитвой за папу Римского;
- участие в таинствах Исповеди и Евхаристии;
- совершение дел братской любви (милостыня, дела благочестия);
- (для лиц больных, пожилых, одиноких и находящихся в местах заключения — особые условия);
- индulгенция для усопших — молиться за них на мессе, чтобы Отец Небесный очистил их от всех остатков греховности и принял в вечное блаженство. (По письму папы Франциска об индulгенции Юбилейного года Милосердия Божия)

* * *

Retenir les peches, refuser l'absolution, lier — отказать в отпущении грехов

«**Avant de donner l'absolution le prêtre peut imposer au pénitent certaines prières ou pratiques en tant que satisfaction sacramentelle**» — «Прежде чем отпустить грех священник может предложить определенные молитвы или действия в качестве епитимьи»

Ecarter un pénitent temporairement de la sainte communion — временно отлучить исповедника от Святого Причастия

periode, de pénitence et d'éloignement des sacrements — время выполнения епитимьи и недопущения к Святому Причастию

suspension, temporaire de la communion — недопущение к Святому Причастию

radiation, des registres de l'Eglise — вычеркивание (исключение) из метрических книг Церкви *протест.*

* * *

Abandonner le repentir — оставить (= прекратить) покаяние

Rechute — повторное впадение в грех

être consterné de ses rechutes — чувствовать себя подавленным из-за очередного падения

relaps /-e — повторно впавший в грех

St. Tikhon's University Review.
Series III: Philology.
2018. Vol. 54. P. 83–96

Zhukovskaia Nadezhda,
Candidate of Science in Philology,
Moscow State Institute
of International Relations,
76 Vernadskogo Prosp., Moscow
119454, Russian Federation
nadjou@mail.ru
ORCID:

VOCABULARY RELATED TO THE SACRAMENT OF CONFESSION
(EXCERPTS FROM THE *FRENCH-RUSSIAN DICTIONARY*
OF RELIGIOUS LEXIS)

N. ZHUKOVSKAIA

This publications represents part of the *French-Russian Thesaurus of Religious Lexis* which covers the language of Catholicism and Orthodoxy (ant to a lesser extent Protestantism).

ПАРАФРАЗЫ ПЕСНИ ТРЕХ ОТРОКОВ В ДРЕВНЕАНГЛИЙСКИХ ПОЭМАХ «ДАНИИЛ» И «АЗАРИЯ»*

ВСТУПИТЕЛЬНАЯ СТАТЬЯ, ПЕРЕВОД,
ПРИМЕЧАНИЯ М. В. ЯЦЕНКО

Публикация представляет собой перевод двух древнеанглийских парафраз Песни трех отроков, содержащихся в поэмах «Даниил» и «Азария». Перевод выполнен с соблюдением принципа эквилинеарности. В организации строки предпринята попытка воспроизведения основного принципа аллитерационного стихосложения — созвучия 2–4 ударных корневых морфем внутри долгой строки. Древнеанглийская парафраза Песни трех отроков является важнейшей частью центрального для поэмы «Даниил» эпизода спасения трех отроков в огненной печи.

Древнеанглийская поэтическая традиция донесла до нас не только произведения героического эпоса, такие как «Беовульф», но и тексты, которые называют эпосом христианским. Это переложения Ветхого («Бытие», «Исход», «Даниил», «Юдифь») и Нового («Христос I–III», «Христос и сатана», «Судьбы апостолов» «Видение креста») Заветов, а также жития святых («Елена», «Юлиана», «Андрей», «Гутлак» и др.). Массив этих текстов достаточно объемный и требует отдельного глубокого анализа, для которого очень важен поиск точных источников. Часто такие источники оказываются для нас скрытыми. Ученые предполагают, что составители поэтических переложений пользовались не только собственно библейским текстом как источником, но и рядом истолкований, пересказов и проповедей, созданных на основе Библии, большая часть которых для нас утрачена¹. В этом смысле уникальны два фрагмента из поэм «Даниил» и «Азария», которые представляют собой поэтические переложения двух христианских песнопений — Песни Азарии и Песни трех отроков. Ниже мы предлагаем перевод на русский язык двух версий одного из этих песнопений — Песни трех отроков.

Две версии поэтического переложения Песни трех отроков из поэм «Даниил» и «Азария» значительно различаются по размеру. Версия из поэмы «Азария» более объемная, хотя рукопись, в составе которой она дошла до нас (Эксетер-

* Исследование выполнено при поддержке РГНФ, проект №16-04-50082 а(ф).

¹ Remley P. G. Old English Biblical Verse. Studies in Genesis, Exodus and Daniel. Cambridge, 1996.

ская книга), датируется как более ранняя по сравнению с Кодексом Юниуса, содержащим поэму «Даниил». Предполагают, что часть поэмы «Даниил», включающая два песнопения — Песнь Азарии и Песнь трех отроков — и описание истории пребывания отроков в огненной печи (обозначаемая исследователями как «Даниил Б» (Daniel B)), имела общий прототип с поэмой «Азария», полностью посвященной данному сюжету². Прототип этот не установлен, поэтому изучение и сравнение двух древнеанглийских поэтических версий Песни трех отроков мы можем проводить только с предполагаемым источником этого прототипа — с латинским текстом Песни трех отроков, дошедшим до нас в составе Книги Песней³. В соответствии с Бенедектинским уставом Песнь трех отроков должна была исполняться на воскресных лаудах⁴, однако точных данных о том, в каких местностях и когда исполнялось это песнопение в Древней Англии, до нас не дошло⁵. Как полагает П. Ремли, многие англосаксы могли знать это песнопение наизусть или почти наизусть⁶.

Наиболее важной особенностью поэтических версий Песни трех отроков является использование эпической вариации для наименования Бога, что представляет яркий контраст при сравнении с латинским текстом, где используется только слово *Domīnus*. Оба переложения Песни трех отроков имеют общую структуру, в них последовательно именуется Божьи творения: мироздание, ангелы, небесные светила, дождь и роса, свет и тьма, жар и холод, молнии, поверхность земли, воды и моря, птицы и обитатели морских глубин, дикие звери и скот, люди, израильтяне и сами три отрока Анания, Азария и Мисаил. Эта последовательность почти дословно воспроизводит оригинал и при этом соотносится с историей сотворения мира. Во многом как описание Сотворения мира воспринимается Песнь из поэмы «Азария», поскольку здесь появляются глаголы со значением «сотворил», «устроил», «создал», обозначающие действия Бога по отношению к миру (аналогов им нет в латинском источнике). Совмещение рассказа о Сотворении мира и славословия Богу в переложениях Песни трех отроков сближает их с «Гимном Кэдмона».

Общая структура текста древнеанглийских парафраз Песни трех отроков соотносима со строением непереводаемых древнеанглийских текстов: «Гимна Кэдмона»⁷

² См.: *Remley*. Op. cit.

³ Наиболее близкая древнеанглийским переложениям версия этого песнопения представлена в Книге Песней из Веспасиановой Псалтири. См.: *Remley*. Op. cit.

⁴ См.: *O'Donnell D. P. Caedmon's Hymn: A Multimedia Study, edition and Archive*. Cambridge, 2005. P. 57. В данном случае термин «лауды» (англ. lauds от лат. laudare) относится к части утреннего богослужения, аналог «стихирам на хвалитех».

⁵ Во многом это связано с возможностью наличия разного рода вариантов. Как правило, рассматривают четыре основных версии богослужебной последовательности, которые могли использоваться англосаксами и восходили к уставу папы Геласия (*Bedingfield M. B. The Dramatic Liturgy of Anglo-Saxon England*. Woodbridge, 2002. P. 173), однако не менее убедительным выглядит и рассмотрение большего количества возможных вариантов богослужебной последовательности (*Pfaff R. W. Liturgy in Medieval England: a History*. Cambridge, 2009).

⁶ См.: *Remley*. Op. cit.

⁷ «Гимн Кэдмона» — краткое (9 строк) песнопение во славу Бога, излагающее историю Сотворения мира. Считается древнейшим из записанных древнеанглийских поэтических текстов, дошел в нескольких рукописях на полях рассказа о поэте Кэдмоне в тексте «Церковной

и Кентского Гимна⁸. Во всех этих текстах есть (1) призыв славить Бога (повторяющийся несколько раз в Песни трех отроков и Кентском Гимне и выраженный всего в одной строчке в «Гимне Кэдмона»), а также (2) перечисление имен Бога и Его творений⁹ (на всем протяжении трех текстов) и (3) рассказ о Святой Троице (в конце Кентского Гимна и в конце Песни трех отроков из поэмы «Даниил», на протяжении всего текста Песни из поэмы «Азария»). В непереводах текстах, кроме того, предпринимается попытка изложения Священной истории (Сотворения мира — в «Гимне Кэдмона» и Боговоплощения и Завета с человеком — в Кентском Гимне).

Публикуемые переводы двух древнеанглийских переложений Песни трех отроков из поэм «Азария» и «Даниил» представляют первую попытку передать эти тексты средствами русского языка с воспроизведением особенностей древнеанглийского поэтического языка и стиля. В большинстве случаев в переводах использованы аллитерационные созвучия, однако не везде удается передать их стихообразующую функцию, характерную для германского аллитерационного стихосложения¹⁰. В переводах последовательно сохранен принцип эквилинейности. Текст приводится с разделением долгой строки на две краткие за счет использования пробелов. Такой способ представления текста проводится во всех англоязычных изданиях древнеанглийской поэзии, он сохраняет специфику записи текста в рукописи, где есть последовательное деление на краткие строки. Принцип максимальной близости оригиналу в построении фразы, характерный для филологического перевода, проводится с целью как можно точнее передать специфику древнеанглийского текста и избежать всякого рода стилизации. Переводы выполнены по изданию Р. Т. Фаррелла¹¹. Параллельные места из Библии указаны в соответствии с Синодальным переводом, Вульгатой и Веспасиановой Псалтирью (по изданию Г. Свита¹²).

истории народа англоv» Беды Достопочтенного. В ряде работ латинская Песнь трех отроков рассматривалась как возможный источник «Гимна Кэдмона» (См. обзор: *O'Donnell*. Op. cit. P. 56–58).

⁸The Kentish Hymn // Anglo-Saxon Poetic Records. A Collective Edition VI. The Anglo-Saxon Minor Poems / Ed. E. van K. Dobbie. New York, 1942. P. 87–88.

⁹Подобного рода перечисление, варьирование наименований Бога находим и в древнеанглийских доксологиях-парафразах (*Гвоздецкая Н. Ю.* Древнеанглийская религиозная поэзия: христианские доксологии-парафразы // Современные тенденции развития науки и технологий: сборник научных трудов по материалам IV Международной научно-практической конференции 31 июля 2015 г.: в 6 ч. / Под общ. ред. Е. П. Ткачевой. Белгород, 2015. Ч. III. С. 13–17).

¹⁰Подробнее о принципах перевода см.: *Яценко М. В.* О древнеанглийской поэме «Исход» // Вестник ПСТГУ. Серия Филология. 2014. № 4. С. 149–154.

¹¹*Daniel and Azarias* / Ed. with Intr., Notes and Glos. by R. T. Farrell. London: Butler and Tanner, 1974. 139 p.

¹²Vespasian Psalter. MS Cotton Vespasian. An interlinear Old English gloss. Latin and Old English texts // The Oldest English Texts / Ed. H. Sweet. 1885. P. 183–420.

ПЕСНЬ ТРЕХ ОТРОКОВ
ИЗ ДРЕВНЕАНГЛИЙСКОЙ ПОЭМЫ «ДАНИИЛ»
(СТРОКИ 362–408)

- 362 Тебя да прославят¹³,
 милосердный Отче,
 мира краса
 и творение всякое¹⁴.
 Небеса и ангелы¹⁵,
 и вода чистая¹⁶,
- 365 те, что под небом
 по установлению истинному
 пребывают в сиянии славы¹⁷,
 те Тебя превозносят.
 И Тебя, Всемогущий,
 все сотворенное¹⁸,
 небесного света источники¹⁹,
 хранящие тайны,
 солнце и луна²⁰,
 по-своему каждое
- 370 в свой черед да восхвалят.
 И звезды небесные,
 роса и дождь проливной²¹
 Тебя да прославят.
 И Тебя, могучий Бог,
 всякое дыхание²² да превозносит.
 Огнь горящий²³
 и жаркое лето
 восславят Спасителя.
 Ночь, а с нею и день²⁴,
- 375 и Тебя в земле всякой
 свет и тьма²⁵

¹³ Грамматическая форма глагола (с окончанием на *-ige/ -ie*) здесь и далее в строках Dan 370a, Dan 371b, Dan 372b, Dan 376a, Dan 379a, Dan 389b, Dan 398b может рассматриваться как ед. ч. сосл. накл. или ед. ч. 1 л. изъяв. накл.

¹⁴ Дан 3. 57.

¹⁵ Дан 3. 58–59.

¹⁶ Дан 3. 60.

¹⁷ Досл.: «во славе».

¹⁸ Дан 3. 57.

¹⁹ Дан 3. 63.

²⁰ Дан 3. 62.

²¹ Дан 3. 64.

²² Досл.: «все души/духовные сущности».

²³ Дан 3. 66.

²⁴ Дан 3. 71.

²⁵ Дан 3. 72.

- своим чередом да восхвалят,
вместе жар и холод.
И Тебя, могучий Господь,
снега и морозы²⁶,
стужа жестокая зимняя
и череда облачная
восхвалят в воздушном просторе!
И Тебя молнии²⁷,
380 блистающие внезапно,
те Тебя да восславят.
Все лицо земли²⁸,
предвечный Бог,
холмы и поля,
и горы высокие²⁹,
соленые воды морские³⁰,
Промыслитель истинный,
волн океанских
хребты и зыби,
385 бьющие струи источников
Тебя да прославят.
Киты Тебя да восхвалят
и птицы небесные³¹,
в поднебесье летающие,
и те струи морские,
по водным просторам бегущие,
и дикие звери,
и скот домашний³²
имя [Твое] величающие.
390 И сыны людские
душой возлюбят,
и Тебя израильтяне,
Мироздатель,
возлюбят в свой черед,
слуги Твои.
И Тебя святых
сердечные силы,
все праведные
душой и духом³³

²⁶ Дан 3. 70.

²⁷ Дан 3. 73.

²⁸ Дан 3. 74.

²⁹ Дан 3. 75.

³⁰ Дан. 3. 78.

³¹ Дан 3. 80.

³² Дан 3. 81.

³³ Оба существительных во мн. ч.

- 395 превозносят Живоначального
 Воздаятеля
 каждому,
 предвечного Господа!
 Анания Тебя,
 и Азария,
 и Мисаил³⁴
 Промыслителя да восславят
 мыслию сердца!
 Мы Тебя прославляем,
 400 Господин всех народов,
 всемогущий Отче,
 истинный Сын Божий,
 душ Спаситель,
 рати Опора,
 Тебя, Дух Святой,
 превозносим³⁵ во славе,
 мудрый Господь.
 Мы Тебя прославляем,
 святой Господь,
 405 и молитвами превозносим.
 Ты благословен
 и препрославлен во все века
 под сводом мира,
 небесного царства высокий Господь,
 святыми силами
 дающий свет жизни
 во всякой земле.

ПЕСНЬ ТРЕХ ОТРОКОВ
 ИЗ ДРЕВНЕАНГЛИЙСКОЙ ПОЭМЫ «АЗАРИЯ»
 (СТРОКИ 73–161)

- 73 Да благословят³⁶ Тебя,
 Милостивый Отче,
 мироздания слава
 и творение каждое³⁷,

³⁴ Дан 3. 88.

³⁵ Использованная здесь в рукописи форма (*wurðað*) 3 л. ед. ч., тогда как логически требуется мн. ч. Преобразование ед. ч. (*wurðað*) во мн. ч. (*wurðiað*) произведено в издании *The Junius manuscript / Ed. by G. P. Krapp. A-S Poetic records 1. New York, 1931. Repr. 1964.* Чтение по рукописи с глаголом в ед. ч. («...Тебя Дух Святой превозносит во славе..») создает ряд вопросов о восприятии автором соотношения между Лицами Пресвятой Троицы.

³⁶ Грамматическая форма глагола здесь и далее в строках *Az 73a*, *Az 77a*, *Az 122a* может рассматриваться как единственное число сослагательного наклонения или единственное число первое лицо изъявительного наклонения.

³⁷ Дан 3. 57.

- 75 небеса и ангелы³⁸
и воды чистые³⁹,
и вся сила
земного создания⁴⁰.
Да благословят Тебя, Царю истинный,
солнце и луна⁴¹,
светила сияющие⁴²,
Живоносный Бог,
яркие и чистые,
и благодати небесной
- 80 в плодах земных преисполненные.
Как часто Ты, Царь славы,
с неба даешь
 народам на радость
частый дождь утренний⁴³.
Многий должен затем
корень прорасти
и в дубравах
ветви произрастут⁴⁴.
Устроена земля изобильная,
- 85 согрета и очищена.
Никогда славы не имел
Промыслитель более той,
которую Он с детьми людскими
творит делами добрыми.
- Мудр будет тот, кто сможет
постичь Спасителя,
Который нам все доброе дарует,
что мы имеем,
пока мы пребываем здесь,
- 90 и нам Судия милостивый
обещает более,
коль мы заслужим,
захотим рьяно,
тогда отойти должна
по воле Божией

³⁸ Дан 3. 58–59.

³⁹ Дан 3. 60.

⁴⁰ Дан 3. 61.

⁴¹ Дан. 3. 62. Существительные *monan* (Az 77) и *leoman* (Az 78) стоят в форме косвенного падежа или именительного падежа множественного числа.

⁴² Дан 3. 63.

⁴³ Дан 3. 64.

⁴⁴ Дан 3. 76.

отдельно каждая
душа от тела.
И Тебя, Бог Господь,
восславят души,
95 горящий огонь⁴⁵
и лето жаркое,
теплые дни погожие,
мужей Владыка,
Господа в душе.
Несешь [Ты] земли изобилие
многообразно,
Господь милостивый,
и Тебя день и ночь⁴⁶,
Судия царствующий⁴⁷,
100 хвалят и любят,
свет и тьма⁴⁸
те, что роды людей
охранителями считают⁴⁹;
глубоко закон Господа
соблюдают долго⁵⁰.
И тебя, Конунг Христос,
прославляют морозы,
Отче, стужа и снег⁵¹,
народов Владыка,
105 жестокая погода зимняя
и туч темнота,
и Тебя блестящие
славят молнии⁵²,
горящие, молниеносные,
обширного царства Хранитель⁵³,
возлюбленного Господа!
Вечен да будет суд⁵⁴ Твой,
добрый и всеохватный.
Ты так охотно

⁴⁵ Дан 3. 66.

⁴⁶ Дан 3. 71.

⁴⁷ Варианты перевода: «Конунг/Царь славный», «Конунг правящий/судящий», «Конунг, верный закону».

⁴⁸ В рукописи эта краткая строка записана по-латыни: lux et tenebre, Дан 3. 72.

⁴⁹ Вариант: «содержат / сохраняют».

⁵⁰ Размышление, представленное в строках Az 99–102, не имеет соответствий в латинских аналогах и в поэме «Даниил».

⁵¹ Дан 3. 70.

⁵² Дан 3. 73.

⁵³ Варианты перевода: «Хранитель разрушительных сил», «Хранитель Британии».

⁵⁴ Вариант: «слава Твоя».

- 110 творишь, Царь Славы.
Цветами славишь,
благословляя плодами,
и слава Твоя пребудет
в вечные веки,
Бог всемогущий.
Пребудьте и умножайтесь
все народы людские,
живите по той благодати,
которую нам возлюбленный Конунг,
115 вечный Господь,
положил от века,
своим детям на радость,
славный Господь.
И Тебя, святой Бог,
холмы высокие
по всему миру срединному
прославляют с любовью,
земля прекрасная⁵⁵
и царство Отчее,
120 поскольку создал Владыка
топи лесные,
славу воздающие
Пастырю света.
Да благословят Тебя, Царю истинный,
моря и воды⁵⁶,
высокие горы⁵⁷
святого Господа,
вода славно глубокая;
и закон Господень
125 все воды морских потоков
радостно сохраняют;
те струи морские
по советам Господа
вращают воды⁵⁸,
знают закон предвечный,
тот, что прежде создал
вечный Господь,
простор морских вод,
Пастырь света,

⁵⁵ Дан 3. 74.

⁵⁶ Строки 122–138 представляют собой расширение латинского *maris et flumina* — «моря и реки». Дан 3. 78.

⁵⁷ Дан 3. 75.

⁵⁸ Дан 3. 79.

- 130 по которому живут
многостранствующие
путем морским⁵⁹
чудные многие.
Да благословят Тебя,
вечный Господь,
по воле Твоей,
Царь славы,
и Тебя все произрастающее⁶⁰,
вечный Господь,
135 смиренно да превознесет.
Сколь часто Ты низводишь прозрачную
воду прекрасную
миру на радость
с чистых гор.
Ее создал Господь нам,
людям на милость
и как силы источник.
Да благословят Тебя,
милостивый Отче,
140 рыбы и птицы,
Многобогатого⁶¹,
все то, что движет
воды бурлящие
по морю широкому,
хваля Господа,
славя Святого,
и птицы небесные⁶²,
те, что летая
под небом парят.
145 Да благословят Тебя, Господи,
звери и скот⁶³,
Промыслителя рода людского
восславят радостно
и вечного Бога –
израильтяне.
Да благословят Тебя Твои священники⁶⁴,
Царю истинный,

⁵⁹ Вар.: «путем по морю».

⁶⁰ Дан 3. 76

⁶¹ Досл. здесь и в строке 156: «много могущего».

⁶² Дан 3. 80.

⁶³ Дан 3. 81.

⁶⁴ Дан 3. 84.

милостивые причастники⁶⁵
славного Господа,
150 и слуги Твои,
народов Пастырь,
святым уподобясь⁶⁶
чистой душой,
и, вечный Бог,
сердцами смиренными.
Ныне Тебя Анания,
и Азария,
и Мисаил⁶⁷, Промыслитель,
радостно славят.
155 Ныне мы трое отроков
Бога славословим
Многобогатого,
Отца небесного,
того Сына истинного,
и того Духа славного,
потому что нам послал
побед Владыка
ангела на помощь,
что нас сохраняет
160 от огня и врагов,
и сберегает крылами
от ужаса огненного.

Ключевые слова: древнеанглийская поэма «Даниил», древнеанглийская поэма «Азария», Песнь трех отроков, поэтическое переложение, Кентский Гимн, «Гимн Кэдмона».

Список литературы

- Гвоздецкая Н. Ю.* Древнеанглийская религиозная поэзия: христианские доксологии-парафразы // Современные тенденции развития науки и технологий: сборник научных трудов по материалам IV Международной научно-практической конференции 31 июля 2015 г.: в 6 ч. / Под общ. ред. Е. П. Ткачевой. Белгород, 2015. Ч. 3. С. 13–17.
- Яценко М. В.* О древнеанглийской поэме «Исход» // Вестник ПСТГУ. Серия Филология. 2014. № 4. С. 149–154.
- Bedingfield M. B.* The Dramatic Liturgy of Anglo-Saxon England. Woodbridge, 2002.
- Daniel and Azarias* / R. T. Farrell, Ed. with Introduction, Notes and Glossary. London, 1974.
- O'Donnell D. P.* Caedmon's Hymn: A Multimedia Study, edition and Archive. Cambridge, 2005.
- Pfaff R. W.* Liturgy in Medieval England: a History. Cambridge, 2009.
- Remley P. G.* Old English Biblical Verse. Studies in Genesis, Exodus and Daniel. Cambridge, 1996.

⁶⁵ Досл.: «участники мессы».

⁶⁶ Досл.: «подобные/такие как святые».

⁶⁷ Дан 3. 88.

The Kentish Hymn // Anglo-Saxon Poetic Records. A Collective Edition VI. The Anglo-Saxon Minor Poems / Ed. Dobbie E. van K. New York, 1942. P. 87–88.

St. Tikhon's University Review.
Series III: Philology.
2018. Vol. 54. P. 97–108

Yatsenko Maria,
Bonch-Bruevich
Saint Petersburg State University
of Telecommunications
61 Moika, St. Petersburg,
191186 Russia
toma345@yandex.ru
ORCID:

OLD ENGLISH POETIC PARAPHRASES
OF THE SONG OF THE THREE YOUTHS
FROM THE POEMS “DANIEL” AND “AZARIAS”⁶⁸

INTRODUCTION, TRANSLATION AND NOTES BY M. YATSENKO

The paper contains the translations of the two Old English poetic paraphrases of the Song of the Three Youths, preserved in the poems Daniel and Azarias. The translation follows the principle of equilinearity. The author aims at organizing the poetic line according to the principle of alliterative poetry: using the consonance of 2–4 root morphemes in the poetic line. The Old English paraphrase of the Song of the Three Youths is the key part of the central episode in the poem Daniel, presenting the rescue of the Three in the fiery furnace/

Keywords: Old English poem *Daniel*, Old English poem *Azarias*, The Song of the Three Youths, poetic paraphrase, The Kentish Hymn, the Caedmon's Hymn.

References

- Bedingfield M. B., *The Dramatic Liturgy of Anglo-Saxon England*. Woodbridge, 2002.
- Dobbie E. van K., ed., *The Kentish Hymn*. Anglo-Saxon Poetic Records. A Collective Edition VI. The Anglo-Saxon Minor Poems, New York, 1942, 87–88.
- Farrell R. T., ed., *Daniel and Azarias*, Edition with Introduction, Notes and Glossary, London, 1974.
- O'Donnell D. P., *Caedmon's Hymn: A Multimedia Study, Edition and Archive*, Cambridge, 2005.
- Pfaff R. W., *Liturgy in Medieval England: a History*, Cambridge, 2009.
- Remley P. G., *Old English Biblical Verse. Studies in Genesis, Exodus and Daniel*, Cambridge, 1996.

⁶⁸The research is conducted with the financial support of the Russian State Fund for Humanities, project №16-04-50082 а(ф).

Вестник ПСТГУ.
Серия III: Филология.
2018. Вып. 54. С. 109–122

Давыденкова Мария Эмильевна,
ст. препод. кафедры теории и истории языка
филологического факультета ПСТГУ
Российская Федерация, 127051,
г. Москва, Лихов пер., д. 6
mdavydenkova@yandex.ru
ORCID:

Калужнина Надежда Викторовна,
канд. филол. наук,
науч. сотр. филологического факультета
Российская Федерация, 127051,
г. Москва, Лихов пер., д. 6
nkaluzhnina@yandex.ru
ORCID:

Стриевская Ольга Львовна,
ст. препод. кафедры древних языков
и древнехристианской письменности
богословского факультета ПСТГУ
Российская Федерация, 127051,
г. Москва, Лихов пер., д. 6
okstr1966@gmail.com
ORCID:

Мазурина Наталья Константиновна,
канд. филол. наук,
учитель НОЧУ православная Свято-Георгиевская гимназия
Московская обл.
Российская Федерация, 143406,
г. Красногорск, ул. Райцентр, 4, стр. 2
nat-mazurina07@yandex.ru
ORCID:

Стриевская Мария Константиновна,
аспирант
препод. кафедры древнехристианской письменности
богословского факультета ПСТГУ
Российская Федерация, 127051,
г. Москва, Лихов пер., д. 6
strievskaya_maria@mail.ru
ORCID:

СЛОВАРЬ РЕЧЕНИЙ ИЗ БОГОСЛУЖЕБНЫХ КНИГ ПРОТ. А. И. НЕВОСТРУЕВА¹ (мнѣ – молюся)

ИЗДАТЕЛИ: М. Э. ДАВЫДЕНКОВА, Н. В. КАЛУЖНИНА,
О. Л. СТРИЕВСКАЯ, Н. К. МАЗУРИНА, М. К. СТРИЕВСКАЯ

Предлагаемая вниманию читателей публикация содержит следующую часть материала на букву «М». Особенности издания Словаря, перечень источников, списки сокращений и условных обозначений подробно описаны в предыду-

¹ Публикация подготовлена с использованием гранта Президента Российской Федерации на развитие гражданского общества, предоставленного Фондом президентских грантов (проект № 17-2-007094).

щих выпусках «Вестника ПСТГУ»². Кроме того, все предыдущие публикации, а также отдельно список сокращений и перечень источников можно найти на сайте филологического факультета ПСТГУ по ссылке: http://pstgu.ru/faculties/philological/science/slov_Nevostr/

Прочтение рукописного чернового текста Словаря на букву «М» и его компьютерный набор производился канд. филол. наук Н. В. Калужниной. Сверка ссылок по современным изданиям Миней, Триодей, Октоиха и подбор соответствующих цитат, поиск недостающих цитат по изданиям XVIII–XIX вв., их компьютерный набор и дальнейшее издательское комментирование и редактирование текста осуществлены Н. В. Калужниной при участии М. Э. Давыденковой. Редактирование греческого текста и сверка ссылок по греческим источникам выполнены старшим преподавателем кафедры древней христианской письменности богословского факультета ПСТГУ О. Л. Стривеской и аспирантом кафедры древней христианской письменности М. К. Стривеской, которая проводила также сверку ссылок по современным изданиям Священного Писания и их компьютерный набор. Сверка ссылок на Пролог (по изданию 2002 г.) и компьютерный набор цитат осуществлены канд. филол. наук Н. К. Мазуриной.

Мнѣ [нареч. сравн. и превосх. степ.] менее, меньше.

Мнѣніе [-ія с] ἡ ἀπονοία самомнение, высокомерие, надмение (нед. мѣт. кан. п. 5, 1 [Фарісеевы добродѣтели потщима подражати, и поревновати мѣтареви смиренію, во обою ненавиждаще безмѣстное мнѣніе, и пагубу паденій]); ἡ οἴησις то же (там же п. 5, 2 [Правды теченіе тщетное обличися, сопрягъ въ немъ фарісей мнѣніе]); первое слово ἡ ἀπονοία в другом месте переведено высокоуміе (нед. мѣт. кан. п. 6, 1 [Житія поприще мѣтареъ вкупѣ и фарісей течаства: но овъ убо высокоуміемъ содержимъ, срамнѣ утону, овъ же смиреніемъ спсѣся]), гордыня (нед. мѣт. п. 9, 2 [Душевную гордыню о(т)вержимъ]), второе [ἡ οἴησις]³— дмѣніе (Синакс. в нед. мѣт. [фарісеемъ убо гордости и дменія о(т)ложити намъ страсть поущающе... понеже бо первая и горшая страсть гордыня и дменіе яко тѣми съ нѣсе паденіе діаволу бысть еже прежде убо денницѣ]); ἡ διάλεψις (2 Мак 3. 32); ἡ δόκησις мечтание, призрак⁴ (1 нед. Чет. на хв. стх. 2 [не мнѣніемъ бо, якоже глаголють бѣоборніи дѣти Манентовы, намъ явиласяси члвѣколюбче,

² См.: Калужнина Н. В. О подготовке к изданию словаря церковнославянского языка прот. А. И. Невоструева // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2007. Вып. 3 (9). С. 173–179; а также вып. 4 (10), 2007, с. 171–193; 4 (14), 2008, с. 71–112; 1 (19), 2010, с. 29–84; 4 (26), 2011, с. 143–160; 1 (27), 2012, с. 105–123; 3 (29), 2012, с. 75–104; 4 (30), 2012, с. 122–135; 1 (31), 2013, с. 97–120; 2 (32), 2013, с. 114–138; 4 (34), 2013, с. 113–135; 1 (36), 2014, с. 77–93; 3 (38), 2014, с. 71–90; 4 (39), 2014, с. 117–125; 1 (41), 2015, с. 105–121; 2 (42) 2015, с. 95–113; 3 (43), 2015, с. 132–150; 4 (44) 2015, с. 77–104; 1 (46) 2016, с. 105–124; 2 (47) 2016, с. 65–82; 3 (48) 2016, с. 81–101; 4 (49) 2016, с. 129–140; 1 (50) 2017, с. 139–149; 1(51), с. 116–126. В электронном виде соответствующая информация содержится на сайте ПСТГУ в архиве Вестника ПСТГУ (URL: <http://pstgu.ru/scientific/periodical/bulletin/III/archives>).

³ В цит. греч. изд. Нового завета в данной цитате также первое слово ἡ ἀπονοία.

⁴ Ср.: Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь. Т. 1. М., 1958. С. 419, знач. 2 «видимость, подобие».

но истинною и естествомъ плоти]; Ирм. гл.7: 5 осм. 5 [Свѣта мнѣніемъ ко тѣмъ низринувшая помрачися прелесть]); ἡ δόξα мнение, учение (2 нед. Чет. Григория икос /2/ [радуйся, яко мнѣнія злодѣевъ о(т)реклъ еси]).

Мню [мнѣти *несов.*] νομίζω почитаю (Пятд. на стхв. стх. 1 [Не разумѣюще языцы Г(с)ди, Прѣстаго Дѣха на ап(с)лы твоя бывшія силы, измѣненіе языкъ пѣянство быти мняху], 2 [Г(с)ди, стаго Дѣха нашествіе, ап(с)лы Твоя исполнившее, иными языки глаголати устрои. Тѣмже преславное, невѣрнымъ убо пѣянство мняшеся]; авг. 16 на стхв. стх. и ныне [Гисъ Снѣ Твой, Б(д)це, и Бгъ нашъ... и Тя, Бгомати, закономъ естества умрети благоизволи, да не невѣрнымъ привидѣніе мнится смотреніе — греч.?!]; пр. д. 29, 3 к. [Таже убо мнѣвше того умерша, и извлекоша того за нозѣ вонъ]; /янв. 20, 1/); [νομίζω] думаю, предполагаю, мечтаю (сент. 16 кан. п. 5, 2 [Мнѣвъ твою ослабити бж(с)твенную мѣнище крѣпость, смѣхъ явися, козньми вселукавый]); см. благочестивый⁵; ὑπονοοῦμαι (Иф 14. 14 [мняше бо спати его]); ὑπονοέω предполагаю (пр. 20 прпп. в обители св. Саввы убиенных кан. п. 6, 2 [Мняще богатѣти нестяжатели, нечестивіи нещадно мучаху]; Иф 14. 14 Мос. [мняше]); ὑποτοπάζω предполагаю (пр. окт. л. 71 об. сер. [Помалъ же узрѣ женихъ во образѣ ап(с)ла невѣсть бесѣдующа, и мнѣвъ, яко Фома есть, къ нему рече]; ф. 8, 3 к. [Онъ же воставъ помолися, и мнѣвъ, яко привидѣніе есть]); οἶμαι [то] же (пр. янв. 19, 2 [И оному мнящу яко истина есть]; пр. 31, 1 сер. [и день уже прекланишеся, и вси мняху умерша быти стаго]), οἶμαι то же (/пр. ил. нрзб./; апр. 23, 1 к. [Но и сіе мню не невѣрно явитися иматъ]); доκέω думаю (пр. д. 6, 4 [нѣкое тому видѣніе мняшеся видѣти]); ин. 16, 2 [пребыхъ боряся съ мыслию, мня, еда како о(т) бѣсовъ есть]; 2 Мак 2. 30 [мню — греч. 2. 29]; 9.10 [мнящаго] нрзб.); нрзб. (/пр. ф. 24, 1/); ὑπολαμβάνω (о исх. души нач. 2 трети [л. 113 об.: уразумѣють яко суетна имъ вся, яже житія сего, и яже мняху здѣ блага быти]); μεταλαμβάνω (2 Мак 4. 21⁶); ἐλπίζω надеюсь (пр. пр. 20, 1 [воздвиже на нихъ безбожныя ефіопы, мнѣвше у нихъ обрѣсти стяжанія и богатство]; ил. 3, 3 [Испытанъ же Дюскоромъ, мнѣвшу смудреника того быти, зловѣрному разсмотренію]); λογίζομαι почитаю (пр. ил. 22, 1 [на утрія же... самага Г(с)да, егоже и вертоградаря мнѣвши, слыша: не прикасайся мнѣ]; 1 Цар 1. 13 [мняше]; 1 Мак 6. 9 [мняше, яко умреть]); [διδάσκω] 2 Мак 6. 29 Мос. [мняху безумство быти]. □ Иже мало преждѣ мняй⁷ [ὁ δ' ἄρτι δοκῶν] (2 Мак 9. 8 Алекс.).

Мнюся [мнѣтися *несов.*] δοκέω [казаться⁸] (пр. ил. 12, 3 сер. [аггль... удари ю по тылу, яко мнѣтися посѣченъ ей быти]; ил. 27, 1 сер. [идѣже стый вверженъ бысть, и въ мори въ неже ввержеся, мняшеся снизходити съ ними]); οἶμαι [думать, полагать⁹] (1 Мак 5.61 [мняшеся храбри быти]); νομίζω (Пятд. на стхв. стх. 2 [Г(с)ди, стаго Дѣха нашествіе, ап(с)лы Твоя исполнившее, иными языки глаголати устрои. Тѣмже преславное, невѣрнымъ убо пѣянство мняшеся]; авг. 16 на стхв. стх. и ныне [Гисъ Снѣ Твой, Б(д)це, и Бгъ нашъ... и Тя, Бгомати, закономъ естества умрети благоизволи, да не невѣрнымъ привидѣніе

⁵ В указанной словарой статье не найдено материала по слову мню.

⁶ В цит. изд. Библии: возмнѣвъ.

⁷ Синод. перевод: который только что мнил.

⁸ См.: Дворецкий. Указ. соч. С. 418.

⁹ См.: Там же. Т. 2. С. 1160.

мнится смотрение — греч.?)¹⁰. □ Мняшесе δοκῶν τῆ προειρημένῳ (3 Мак 1. 25); мнится имѣти δοκεῖ ἔχειν (/о исх. души сер. посл. трети в 1 четв./)¹¹.

Моамеѡ [-а м имя *собств.*] Μωαμεθ Магомет (Син. 2 нед. Чет. [н. 4-й четв.: Еще же о Моамеѡ, и многихъ иныхъ взысканихъ о(т) нихъ предложенныхъ, овья убо имяше о себѣ дивящияся, овья же на себе неистовствующия]).

[Мо]гила [-ы жс] ἡ νάπη место гористое и лесистое, роща (пр. янв. 11, 2 сер. [Дѣлаше... малы бразды на могилѣ, и сѣмена въ нихъ всѣвая]); утес, мыс (пр. ф 23, 2 [могилу же нѣкую изобрѣтъ зѣло студену и голу, и въ ней двадесять пять лѣтъ соверши непокровенъ... и солнечными лучами жгомъ никогда же восхотѣ под сѣнь подѣйти]); γεώλοφος холм (/пр. ф. 21, 2/); τὸ σκόπελον могила (4 Цар 23. 17, Ком.).

[Могу] мощи¹² *несов.*] ἔχω то же (пр. д. 15, 2 к. [блаженного твердоуміе... превратити не возможе]); ἰσχύω (Нав 14. 11 [еще есмь днесь могій]); φέρω терплю (пр. янв. 3, 2 [яже на Хр(с)та хулы не могій терпѣти, удалися... по горамъ жилище имѣя]); нрзб.; δύναμαι могу (/пр. янв. 24, 3 к./; Суд 21. 18¹³; Неем 4. 2¹⁴ — греч. 2 Езд 14. 4; 1 Мак 5. 40 [не можемъ постояти противу его]); толμάω смею (нрзб.); σθένω (Пятд. кан. 2 п. 9, ирм. [Радуѣя Црѣще... всяка бо... благоглаголивая уста витѣствовати не могутъ, тебе пѣти достойно]); εἶδω умею (пр. ил. 26, 1 [стѣй же не могій солгати, сказа о старцѣ]); ἐκποιέω (2 Пар 7. 7 [не можаше вмѣстити])¹⁵; силенъ есмь нрзб. (/пр. апр. л.38 нрзб./). □ Не могоша противу стати εἶδεν ὅτι στενωῶς αὐτῷ μὴ προσάγειν αὐτόν (1 Цар 13. 6)¹⁶; м[огу] вмѣстити φέρω (2 Пар 2. 6¹⁷).

Могутникъ [-а м] ὁ δυνάστης сильный человек (2 Мак 9.25).

Могутный [*прил.*] δυνάστης мощный, всемогущий (Сир 46.8).

Могутство [-а с] ἡ δυναστεία мощь, всемогущество (Иф [9. 11; 5. 23]; Сир 43. 32; /о исх. душ. нач. 2-й трети нрзб./; Дан 11. 31; нед. мыт. по ексапост. сл. [очисти рабы Твоя... совоздвигнувый мѣръ твоимъ бжественнымъ могутствомъ]; пт. 1 седм. Чет. трип. 2 п. 9, 5 [Кр(с)та Твоего Г(с)ди, бжественнымъ могутствомъ укрьпи мя,]; 1 нед. Чет. ексапост. [кто возможетъ изрещи Спсе могутства, Тебе, наше единомыслие и согласіе во едину соединившаго Црковь]; 1 Цар 2.10¹⁸).

¹⁰ В рукописи эти ссылки (с параллелью) находились в составе статьи мно, в которой содержится другие ссылки с той же греч. параллелью.

¹¹ В рукописи в данной статье находится также выражение *возмнѣся* ему ψήθη (1 Мак 6. 43).

¹² В цитатах также *возмогу*, *возмощи*. Цитаты с формами этого глагола также см. в статье Возмогаю.

¹³ В цит. изд. Ветхого Завета: не возможемъ дати. Цитаты с формами глаголов *возмогати*, *возмощи* см. также в статье Возмогаю.

¹⁴ В цит. изд. Ветхого Завета: или возмогутъ.

¹⁵ О исх. души сер. 3 трети во 2-й четв. [л. 117 об: не могутъ своею душею каятися о мимощедшихъ согрѣшеніихъ], [118 об: стяжимъ молитву безскудну... моление непрестанно]. Местоположение в рукописи данного авторского добавления, сноски (авторский номер добавления 12) не позволяет однозначно определить, к какой словарной статье оно относится. В публикации приводятся две цитаты, содержащие слова, к которым добавление могло бы относиться.

¹⁶ В рукописи в данной статье находится также выражение *бысть* написаніе... и не могоша конца сотворити ἐπίετο ἡ ἀπογραφή... ἀνὴντων λαμβάνουσα τὸ τέλος (3 Мак 4. 12 — греч. 4.15). Синод. перевод: перепись производилась... и совершенно закончить ее не могли.

¹⁷ В цит. изд. Ветхого Завета: кто возможетъ создати. В цит. изд. Септуагинты (2006) εἶδω.

¹⁸ В цит. изд. Септуагинты: ὁ δυνατός.

[**Могущій прич. в знач. прил.**] δυναστής¹⁹ [могущественный] (1 Цар 2. 8 [воздвигает о(т) земли убога и о(т) гноища воздвигает нища посадити его съ могущими людїй]).

Мой [*мест.*] ἐμός то же (гл. 2 вт. акр. 1 к. [Моимъ рыданіемъ вмѣщеніе, о Спсе, подаваеши]); ἐμοῦ то же (Иез 18. 4); μου то же (ил. 17 Марины кан. п. 1, 3 [страстей моихъ утиши смущеніе]; ил. 24 кан. п. 3, богор. [Устави мое смущеніе помышлений, чистая Вл(д)чце]; ил. 26 кан. Ермолая п. 9, богор. [Пощади мя, Спсе... грѣхи презирая и беззаконїа моя]; Руф 2. 13); οἰκέλος мой собственный²⁰ (апр. 21 кан. п. 7, богор. [Умертви моя движенїа, Преч(с)тая, плотская, Яже Животъ рождшая, оживи, Ч(с)тая, душу мою умерщвленную страстьми и многими грѣхи]). □ Узириши державу мою ἐπιβλέψῃ κραταίωμα ναών (1 Цар 2. 32, ἐπιβλέψει κραταίωμα νεών Ком.).

Мокрота [-ы жс] нрзб. □ Мокроты водныя ὑγρὰ ὕδατα (Ирм. гл. 7 п. 3 посл[едний: осм. 9 Въ мокротахъ тяжестну землю укрѣпивый, Всесильне, водныхъ, и нбса на ничесомъ словомъ водрузивый]).

Мокрый [*прил.*] ὑγρός сырой, свежий (Суд 16.18 [греч. 16.7–8]).

Молва [-ы жс] тревога, шум, мятеж (3 Езд 12. 2); ὁ θόρυβος [то же] (Мф 26.5; Мк 5.38; мр. 17 кан. п. 3, 2); ἡ σύγχυσις суета, смятение (ил. 31 Евдокима кан. п. 4, 2 [Ни молва мірская, ни власти держаніе, ни слава временная, твоего къ Бгу желанїа преврати, Евдокіме]); ὁ ταραχος то же (Деян 12. 18; 19. 23); ἡ τύρβη то же (сент. 3 кан. 2 п. 4, 2 [Очистивъ умъ твой о(т) страстныхъ молвы... къ немотнѣй тишинѣ, оче, устремился еси]); ἡ φροντίς забота (пр. янв. 5, 2 [Тѣмъ конечное от молвъ житейскихъ пресельшися]); ἡ ταραχή смяте[ние] (пр. янв. 5, 3 к. [о бывшей молвъ въ црквахъ за многая времена бяше плачася]; /о исх. душ. к. 1 трети в 4 четв./); ἡ ὄχλησις доука (sic.), беспокойство (пр. янв. 24, 3 [не во единомъ вмѣстилици себе вмѣщая, но выну по сихъ преходя, въ Фінікіи и Сирии и Кілікіи, и молвы ради приходящихъ бѣгаше]); ὁ κρότος рукоплескание (пр. апр. 14, 4 [Да яко о томъ молва от позорующихъ бяше, хваляху обычай его]).

Молвлю [молвити *несов., сов.*] θορυβέω, θορυβοῦμαι произвожу шум, привожу в смятение (Мф 9. 23 [народъ молвящъ]; Мк 5. 39 [что молвите и плачетесь]; Деян 17. 5 [молвяху по граду]); περισπάω, περισπῶμαι, θορυβάζω развлекаюсь, сучусь, хлопочу, беспокоюсь, забочусь (Лк 10. 40 [Марѳа же молвяше о мнозѣ службѣ]; 10. 41 [печешися, и молвиши о мнозѣ]).

Молебень [-бна м] особенная служба Богу или святым Его, состоящая, собственно, в прошении или благодарении.

Молебникъ [-а м] εὐχολόγιον книга, по коей совершаются молебны; ὁ προσεκτήκιος угодник Божий, ходатайствующий за нас (н. 12 Нила на Г. в. стх. 1 [Что ты нынѣ наречемъ, святе?... чашу мудрости и знанїа, молебника крѣпчайшаго]; /м. 23 тр./); ὁ πρεσβευτής то же (н. 18, к. п.8, 2 [яко молебника вѣрнѣйша, яко представителя теплѣйша, Всецрю и Творцу... ты нынѣ предлагаемъ]); ὁ ἰκετής то же (янв. 20 кан. 2 п. 9, 4 [Молебника ты и молитвенника, къ Бгу молящася, оче, прощеніе грѣховъ и долговъ моихъ о(т)сѣчєніа просяща... предлагаю]).

¹⁹ Синод. перевод: с вельможами.

²⁰ В цит. греч. изд.: μου.

Молебнo [*нареч.*] ἐτήσιως годично, ежегодно (ил. 19 Дию на Г. в. стх.1 [восхваляемъ тя, блженне... и душею и умомъ, чтущи твой свѣтоносный день молебнo], авг. 22 Луппа кан. п. 9, 3 [Днесъ память твоя намъ просія... юже молебнo празднуемъ])²¹.

Молебный [*прил.*] ἱκετήριος содержащий моление, прошение (д. 3 кан. п. 8, 2 [Молебное пѣніе Бгу принеси о поющихъ тя]); ἐτήσιος годичный (/нед. свв. Отец на стхв. сл./; д. 6 на хв. сл. [Вострубимъ трубою пѣсней... радующеся, въ молебное торжество бгоноснаго отца]; нрзб.); ἐτήσιως ежегодно (пр. ил. 22, 1 [положено бысть въ созданный его обители, стаго Лазаря, идѣже молебное²² собраніе ея совершается]). □ Пѣніе молебное нрзб. молебен (пр. окт. 20 л. 103 [несумненно же вѣровавъ, и еже къ пѣнію молебному всякая приготовивъ, притече къ стому, и мольбу совершивъ и масло от кандила вземъ, отиде]).

Молебствіе [-ія с], [молебство] [-а с] всенародное моление по какому-л. особенному случаю.

[Молебство см. Молебствіе]

Моленіе посольство ἡ πρεσβεΐα (Лк 14. 32); ἡ ἱκετηρία прошение, просьба (с. 27 кан. п. 3, богор. [Моленіе сотвори прилѣжно къ Твоему Сну, Дво]; 2 Мак 9. 18; ἡ προσευχή (2 Пар 6. 19); ἡ δέησις мольба (Пятд. мол. 2 к. [пріимъ наша колѣнопоклонная моленія, простри всѣмъ намъ руку помощи] , /мол. 3 к./²³; о исх. души нач. 4 четв. 4 четв. [118 об: стяжимъ... моленіе непрестанно]; 2 Пар 6.40; сент. 28 на Г. в. стх. 1 [Страсти тѣлесныя воздержаніемъ увядиль еси, и прилѣжнымъ моленіемъ]; сент. 26 [Иоанна Богослова] кан. 3 акр. [Моленія бж(с)твенному таиннику несу]); τὸ ἀξίωμα (Есф 5.7); ἡ ἔντευξις ходатайство, прошение (ил. 16 кан. п. 6, 2 [Свѣтлу содѣваетъ твою честную память Вл(д)ка Хр(с)тосъ, исполняя твоя, яже къ Нему, моленія]); ἡ ἱκεσία просьба (пр. ф. 18, 1 [блженный сей моленіемъ всего стаго собора преклонся]); ἱκετία²⁴ вм. ἱκεσία (2 Мак 12. 42, Алекс. ἱκετεία *ibid.*; Пятд. веч. прис. к 1 мол. нач. 2-й трети [пріими вечерняя наша моленія, и низпосли множество милости Твоя]). □ Моленія ἡ δέησις мольба (янв. 20 кан. 2 п.1, 3 [молитвы и моленія²⁵ дѣюще твои родителіе къ Бгу, даръ бж(с)твенный тя пріемлютъ]; Пятд. прис. к мол. 1, к. 1-й трети [услыши моленія наша, и всѣхъ людей твоихъ]).

Молитва [-ы ж] τὸ ἔλεος просьба, прошение (Иер 42. 2 [греч. 49. 2]); ἡ εὐχή мол[итвенный] обет (/прол. д. 9, 12;/ Пс 21. 26²⁶; 49. 14; 55. 13; 60. 6; 115. 5; 115. 9); молитва (Пятд. веч. мол. 2 к. [простри всѣмъ намъ руку помощи, пріими молитву всѣхъ яко кадило пріятное]; ил. 17 кан. п.5, 3 [узами молитвъ твоихъ, отроковице, велехвальнаго змія связавши]; сент.18 акр. [Молитвами твоими даждь ми Хр(с)та блгоувѣтлива, блаженне]; /пр. янв. 11, 2/); ἡ προσευχή то же (ил. 24 кан. п. 8, 2 [змія лютаго умертвила еси животворными подвиги, и молитвъ твоихъ стояніи некротимыя звѣри успила еси] и м. 5 акр.

²¹ После данной словарной статьи в рукописи среди примечаний в нижней части л. 46в находится авторское добавление, которое в связи с отсутствием цитаты не может быть точно локализовано и связано с той или иной словарной статьей: 5) молитвенный ответ, делаемый монахами приходящим (/пр. мр. л. 19 об/).

²² По-видимому, церковнославянский текст не соответствует греческому: употреблено прилагательное в соответствии с наречием в греч.

²³ В цит. изд.: но мы живи... очистительныя молитвы и жертвы приносимъ Тебѣ о душахъ ихъ.

²⁴ В цит. изд. Септуагинты: ἱκετεία, вариант ἱκετία среди разночтений.

²⁵ В цит. изд. греч. Миней: ἡ δέησις.

²⁶ В цит. изд. Септуагинты: ὁ ἔπαινος.

[Твоими мя молитвами, м̄чице Ирино, покрый̄]); 2 Цар 7. 27; 3 Цар 8. 54; 1 Мак 3.46; 7. 37; /пр. ф. л. 73/); ἡ δέησις то же (/пр. ф. 19, 4 /; ф. 21, 1 [и воздержанія ради многого прил̄жною молитвою страстная коварствія потребивъ]; 2 Пар 6. 19); ἡ ἱκεσία моление, мольба (ил. 27 кан. п.1, 1 [нынѣ же мя... твоими молитвами, о Пантелеимоне, оживотвори]; н. 12 кнд. по 3 п. кан. [Хвратная страстей, яже о(т) тѣлесе, востанія съчительно, Нїле блаженне, во бд̄нной твоей сс̄клъ еси молитвѣ]); ἡ ἱκετεία (3 Цар 8.30²⁷; 8. 45²⁸; 2 Пар 6. 19²⁹; 2 Мак 3. 18; 8. 29); ἡ πρεσβεία то же (/ил. 17 кан. п. 9(1),4 (1)/; п. 9, 3 [Разр̄ши ми, невѣсто избранная, согр̄шеній пленицы молитвами твоими]; ил. 24 кан. п. 9, богор. Христины [Благолюбивая Дво... в̄чнаго пламене мя избави молитвами твоими]); ἡ λιτανία посольство (Лк 19. 14³⁰; 2 Мак 10. 16); ἡ λιτή мольба (ин. 3 Лукиллиана кан. п. 6, богор. [Сего паче естества родила еси, Преч(с̄)тая. Егоже молитвами Твоими мл(с)тива сотвори]); ἡ λιτανεία (3 Мак 2. 16 [греч. 2. 21]; [ἡ εὐχή] обет (авг. 20 кан. 2 Самуила п. 7, 1 [Великъ ты рождшая даръ вс̄хъ ц̄рю приводитъ, блаженне, молитву священну совершивши])³¹; молитва, благословение (/пр. окт. 29 л. 22 (?12) к./; н. 10 л. 146 об. к. [Князь же града онаго лютымъ недугомъ мучимъ... пославъ моляше дойти стому къ нему, и молитву подати ему]; янв. 17 кан. 2 п.8, 3 [Молитвами³², преподобне, и мольбами³³ приближаяся ты непрестанно къ Б̄гу, востекл̄ еси къ высот̄], 2 [Въ молитвахъ³⁴ бодрое, въ пощеніихъ благомошное, терп̄ливное въ напастехъ, Антоніе... на земли яко аг̄ль показуя]). □ Чту молитву (Пятд. веч. пред 2-й мол. [Чтетъ іерей в̄-ю м̄тву во услышаніе вс̄хъ]); молитвы ἡ προσευχή нрзб. усердные [молитвы]; αἱ εὐχαί молитвы (пр. ф. 7, 2³⁵); ἡ ἱκητερία мол[итв]а (янв. 20 кан. 2 п. 1, 3 [молитвы и моленія д̄юще твои родителіе къ Б̄гу, даръ бж(с)твенный ты приемлютъ]); церковная служба (пр. д. 6, 4 к. [и тако собравшымся вс̄мъ церковникомъ вкуп̄... и тако о семъ молитву всемъ сотворити повел̄]; ф. 12, 5 [Онъ же ктому бд̄нія и посты, и еже въ молитвахъ непрестанно посл̄дствоваше]).

Молитвенникъ [-а м] τὸ εὐχολόγιον книга, по коей совершаются молитвы; ὁ ἱκέτης угодник Божий, ходатайствующий за нас (Сир 36. 18 [греч. 36. 16]); мол. [?, то же, что предыдущее] (ав. 8, кан. п.3, 1 [Молитвенника б̄гомудра Хр(с)ту в̄рніи ты предлагаемъ]; м. 15, кан. п. 5, 2 [Молитвенника Твоего постника приводимъ Теб̄, Вл(д)ко]; янв. 20 Евфимия Великого кан. 2 п. 9, 4 [Молебника ты и молитвенника... гр̄ховъ и долговъ моихъ о(т)с̄чченія просяща предлагаю усердно]); /на Г. в. стх. 3/; нрзб. [параллель та же ὁ ἱκέτης] (м. 12 кан. 1 п. 4, 1 [Молитвенникъ якоже рабъ приступль ко крещенію, сыноположился еси имъ]); вообще богомолец³⁶ (Мал 3. 14); ὁ πρεσβευτής то же (н. 16 на Г. в. сл. [нынѣ же молитвенникъ всего міра тепл̄йшій...]

²⁷ В цит. изд. Септуагинты: ἡ δέησις.

²⁸ В цит. изд. Септуагинты: ἡ προσευχή.

²⁹ В цит. изд. Септуагинты: ἡ προσευχή.

³⁰ В цит. греч. изд. Нового Завета: ἡ πρεσβεία.

³¹ Выражение помолися молитвою ἡυξато εὐχήν, встречающееся в паремии на 5 сент. [прор. Захарии (ина служба), 3 паремия], конечно, по старым изданиям Библии. В новых заменено словами объща обътъ (1 Цар 1. 11) — примеч. автора.

³² В цит. изд. греч. Миней: ἡ ἱκητερία.

³³ В цит. изд. греч. Миней: ἡ δέησις.

³⁴ В цит. изд. греч. Миней: ἡ προσευχή.

³⁵ В цит. изд. Пролога: и вегда мольбу къ Б̄гу возсылаше.

³⁶ В цит. изд. Септуагинты: ὁ ἱκέτης.

Ματθαι]; ил. 20 кан. 1 Илии п. 5, 1 нрзб. [Законъ отеческій тя, яко молитвенника всеистинна показа]); τὸ δαβιρ (δαβειρ Мос.) место, где совершаются молитвы, а именно давиръ, как в выноске [сноске], Святое Святых (2 Пар 5. 7; 5. 9); ὁ λειτουργός вл. λειτουργός слугитель (ин. 27 конд. [яко врача всеизрядна, и молитвенника благоприятна, къ радѣ твоей бж(с)твеннѣй притекающе]); ἱκεστός готов нрзб. (пр. ф. 19, 3 к. [Бяше же блженнѣй на всякое добро управленъ, кротокъ, милостивъ, учителенъ, не гнѣвливъ, молитвенникъ]).

Молитвенница [-ы жс] угодница Божия, ходатайствующая за нас; ἡ προσευχή место, где совершаются молитвы (Деян 16. 13); храм τὸ εὐκτήριον (/пр. ин. 24, 1/).

Молитвенный [прил.] εὐκταῖος вожденный (янв. 9 акр. [Твою подаждь ми, мучениче, молитвенную блгодать]); ἱκεστός (Пятд. веч. мол. 3, нач. последней четв. [очищенія убо молитвенная, о иже въ адѣ держимыхъ сподобивый приимати]).

Молитвоелей [-я с], молитвомасліе [-я с] елеосвящение (/Прав. Испов. Часть 1/³⁷).

[Молитвомасліе см. Молитвоелей]

Молитвословіе [-ия, с] собрание молитв; молитва.

[Молитвослов]лю [молитвословити *несов.*]

Молитвословъ [-а м] молитвенник, книга, содержащая разные молитвы.

Молитвую [молитвовати *несов.*] εὐχομαι молюсь (/пр. апр. (авг.?) 26, 1 сер./; д. 19, 1 [Она же возсмѣявшись, и пїяницу того нарекиши, таже наказавши его и молитвовавши отсла]); παννυχέω молюсь во время всенощного бдения (пр. окт. 20, 2 [пришедъ къ стому, и молитвовавъ, ляже ко спанію... и явися ему стѣй... болнѣй же возбнувъ, обрѣтеся здрава]); προσεύχομαι что 1-е (пр. д. 24, 2 к. [взыде на гору, и молитвуя молящися Бгу о воехъ]); ἐντυγχάνω бываю послом, ходатайствую (Иер 14.1 [не молися *повелит. накл.*]³⁸).

Молие, молеве³⁹ [им. мн. к моль, -а м] ὁ σῆς моль (Притч 25. 21; Слово Дан. Заточн. [Молеве... ризы ѣдятъ, а печаль — чловѣка]⁴⁰; /пр. м. 17, 1 сер. и к. 3-й четв./).

Молкъ [-а м] □ съ молкомъ ἡρέμα тихо, безмолвно (прол. сент. (окт.?) 8, 3 сер.); молкомъ σιωπηρῶς молча (пр. окт. 28, 2 [стїи же моляхуся молкомъ другъ друга тѣшаще]); σιγή то же (пр. янв. 25, 2 [Да аще коего обрѣташе на млтвѣ стояща: молкомъ паки отходяще]); ἡρέμα мало-помалу, нечувствительно (пр. ф. 13, 1 сер. [онъ же рукою молкомъ помлавъ... смотря, како бы не погрѣшити... и... опаливъ себе, смири тѣлесное превзытіе]).

³⁷ Имеется в виду «Православное исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной» митр. Петра Могилы, ч. 1, раздел о таинствах, вопрос 117, 118. В доступных изданиях (в частности, М.: Печатн. Двор. 1696; М.: Синод. типография. 1794) елеосвященіе.

³⁸ Адресная ссылка прочитана неуверенно. В цит. церковнослав. тексте Ветх. Завета: Иер 14. 11 не молися о людехъ сихъ во благо. В цит. изд. Септуагинты: προσεύχομαι.

³⁹ В данном случае представлены вариантыные формы *им мн суц м рода 1 скл*, которые зафиксированы также в других словарях — см.: *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка. М., 1989. Т. 2. Ч. 1. Столб. 170 (репринт: Спб, 1902, т. 2). Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 9. М., 1982. С. 257, где отмечено также, что данное слово может быть *ж рода*.

⁴⁰ Цит. по URL: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4942>.

Молніезрачный [*прил.*] ἀστρατόμορφος молниевидный (окт. 22 кан. 1 п. 6, 3 [Молніезраченъ, оче, видимъ, демонскія побѣдилъ еси полки1]; янв. 4 кан. 2 п. 7, 4 [Молніезрачній дѣхомъ бывше Хр(с)товы ап(с)толи одержимыя ношю невѣдѣнія избависте]).

Мол]ніеносно [*нареч.*].

Молніеносный [*прил.*] ἀστρατηφόρος молниеносный, блистающий и быстрый, как молния (н. 30 по 3 п. богор. [Радуйся, престоле огнезрачный Бжій... молніеносная колеснице, свѣтильниче многосвѣтлый: радуйся, Б(д)це]).

Молнійный [*прил.*].

Молнія [-и *ж*] ἡ ἀστρατή то же (авг. 9 ап. Матфия на Г. в. стх. 3 [Ματθίε β̄годохновенне, коло мірское, освѣтиша молніи ученій твоихъ]; пр. ф. 19, 4 к. [И абіе молнія свыше вниде, и запали его]; 2 Цар 22.15); σεμνέλον нрзб.; σκεπτός (пр. д. 8, 2 к. [мужъ... на коня всѣдъ и бывъ противу цр̄кве градстѣй, и молнією нѣкотою нанъ нападшею зажегся]).

Молча [*прич. в значении нареч. ?*] ἡρέμα тихо, безмолвно (пр. окт. 5, 4 [въ третій часть дне мало воспрянувъ, и въ себѣ бывъ молча, на одрѣ воставъ сѣде]).

Молчаливый [*прил.*] ἡσύχιος тихий (/пр. д. л. 15. сер./).

Молча]льникъ [-а *м*] ὁ ἡσυχαστής то же (пр. н. 25, 5 загл. [Въ тойже день память преподобнаго оца нашего Петра молчальника]).

Молчални]ца [-ы *ж*].

Молчаніе [-ія *с* ἡ σιγή] невнимание, пренебрежение (3 Мак 3. 16 [греч. 3. 23]); ἡ ἡσυχία спокойствие, тишина (/пр. д. л. 32 об./; Есф 4. 17); нрзб. просьба, убеждение (/пр. янв. 13, 1; ф. 29, 5; ф. 28, 2/); умная молитва (/пр. ф. 18, 3⁴¹); ἡ σιωπή безмолвие (пр. ин. 24, 1 [иже б̄че молчаніе внегода родитися, разръшивъ]). □ Молчаніе творяху во всехъ людехъ κατεσιώπων πάντα τὸν λαόν (Неем 8. 11).

Молчствую [молчствовать *несов.*].

Молчу [молчати *несов.*], умолкаю [умолкати *несов.*, в цитатах также умолкну умолкнути *сов.*]⁴² ἡσυχάζω перестаю, успокаиваюсь, остаюсь в покое, затихаю (/Руфь 3. 18⁴³; /1 Мак 7. 50⁴⁴; /Лк 23. 56⁴⁵); веду уединенную, молчальническую жизнь (пр. янв. 24, 2 [И оттрясь себе от всякаго житейскаго суетія, взыде на гору и молчаше]; ф. 14, 3 [и тамо шедъ малъ храмъ сотворивъ, за три дни пребысть молча]; Суд 18. 9 [молчите (*повелит.*)]); ἡσυχίαν εἶχω (2 Мак 14. 4 [молчаше]); σιωπάωμαι то же (/Плач 2. 18⁴⁶); σιωπάω молчу (4 Цар 2. 3 [молчите]; 2. 5 [молчите]; Суд 18. 9 Мос. [молчите]), не забочусь, не помышляю (3 Цар 22. 3 [молчимъ]); ἀπέρχομαι отступаю (/3 Цар 18. 29⁴⁷); ἡρεμέω успокаиваюсь (прот. окт. 10 л. 83 [Но понеже общій всѣхъ врагъ никогдаже молча]). □ Молчаще пребываху ἐν ἡσυχίᾳ διήγον пребывали в молчании (пр. ф. 28, 4 [и Бгу славословіе возсылаху, чрез все лѣто молчаще пребываху]).

⁴¹ В цит. изд. Пролога: сего пути шествія суть сія: покаяніе, постъ, бдѣніе, молитва, безмолвіе.

⁴² Отсылочные статьи умолкаю, умолкну будут помещены в выпуске Словаря на букву У.

⁴³ В цит. изд. Ветх. Завета: умолчить.

⁴⁴ В цит. изд. Ветх. Завета: умолче.

⁴⁵ В цит. изд. Ветх. Завета: умолчаша.

⁴⁶ В цит. изд. Ветхого Завета: умолкнетъ.

⁴⁷ В цит. изд. Ветхого Завета: умолкнуша.

Мольба [-ы ж] ἡ δέησις прошение, просьба (Сир 36. 18; ил. 6 кан. п.8,1 [Непрестанными прильжя молитвами и мольбами, мракъ о(т) души страстей о(т)гналь еси]); ἡ ἔντευξις ходатайство (авг. 29 кан. 1 п.4, богор. [къ Сну бо Твоему мольбы носиши, Всенепорочная]); ἡ πρeσβεΐα то же (авг. 29 кан. 1 п. 8, богор. [души моя язвы и гноения милостивною мольбою твоею, Дво, очисти]); ἡ ἱκεσία что 1-е (ил. 6 кан. п. 9, 2 [твою вѣрно память чтущья, твоими мольбами, мудре, мрачныя страстей пагубы избави]; ил. 17 кан. п.1, 3 [твоими мольбами житейскихъ мя бѣдъ спаси, мученице]); ἡ κλησις⁴⁸ то же (ил. 26 кан. п. 9, 4 [Ермолаа священными мольбами, Пантелеимона, и Ермократа, и страдавшихъ съ ними, не о(т)рини о(т) насъ, Слове, милости Твоея]); ἡ πανυχίς молебен (пр. окт. 20, л. 103 [несумнѣнно же вѣровавъ, и еже къ пѣнію молебному всякая приготовивъ, притече къ стому, и мольбу совершивъ, и масло от кандила возьмъ, отиде]); ἡ λιτή мольба (н. 2 акр. [Твоихъ мольбами мя мѣниковъ множества покрывай]); ἡ ἱκετηρία мольба (ил. 20 прор. Илии кан. п. 6, 3 [Возвысилъ еси, колѣна преклонивъ, ума превознесенное око, мольбою изрядноу рѣшеніе твоя, и бразды земныя упоилъ еси тучами]).

Молю [молити *несов.*] παρακαλέω прошу, умоляю (Мф 18. 29 [моляше]; /пр. янв. 21, 3/⁴⁹; ф. 24, 3 к. [моли за гнѣвающья тя]; /ф. 13, 1 л. 73/); δυσωπέω то же ил. 17 Марины кан. п.5, богор. [славимъ изъ Тебе рожденнаго... Его же моли, Дво, спасти насъ]; ил. 24 Христины кан. п. 9, 3 [со страдальческими соборы причлася еси, о насъ молящи Всещедраго]; д. 6 кан. 2 п. 7, богор. [Моли Хр(с)та, Сна Твоего... проданныя лютыми прегрѣшеньми и лестьми змиными, кровію Его честною избавитися]); παραερότάω то же (Лк 14. 19 [молю]); ἀξιόω прошу (пр. д. 18, 1 [И абіе убо епархъ призвавъ блженнаго и славнаго Севастіана и Поликарпа пресвитера, моляше ихъ]; нрзб.; Есф 8. 3 [моляше]; 1 Мак 11. 28 [моли]); προσαξιόω являюсь послром (3 Мак 7. 8 [молиша]); πρeσβεύω то же (2 Кор 5. 20 [1-е: по Хр(с)тъ убо молимъ {посолъствуемъ}, яко Бгу молящу нами, молимъ по Хр(с)тъ: примиритесь съ Бгомъ]); ἐκλιπαρέω выпрашиваю (пр. н. 30, 2 сер. [дойдоста къ царю своему...егоже и молиша во отечество свое возвратитися]; /ф. л. 72 об к./); δέομαι прошу (д. 18, 4 сер. [ко гробомъ родителнымъ шедъ, много и жалостивно онѣхъ моляше... да божественному крѣненію сподобитя]; 4 Цар 1. 13 [моли *аорист*]), умоляю (/пр. д. л. 31об/); λιπαρέω умоляю (пр. янв. 4, 4 [нощію и днемъ Бга молящи, еже получитьи желаемаго]; ф. 20, 1 к. [къ ногамъ его припадоша, еже молитися о нихъ того молиша]); катаλιπαρέω то же (пр. янв. 7, 1 [Бга и Его Пр(д) течу моляше ежебы избавитися отроковицѣ горкія смерти]); протρέπομαι приглашаю (пр. ф. 8, 1 [царъ моляше стаго пожрѣти богомъ]); [παραινέω] убеждаю (пр. янв. 22, 1 [еже о(т)ступити о(т) мерзскихъ своихъ дѣтелей моля]); нрзб. [νουθετέω] (пр. ин. 18, 1 к. [Онъ же... пред собою поставивъ я, моляше отступити от вѣры Хр(с)товы — греч.]); ἱκετεύω⁵⁰ молюсь (ил. 26 кан. п. 4, богор. [якоже пр(с)толь огнеобразенъ, носиши Вл(д)ку, бгоблагодатная: егоже моли спасти мя]; янв. 16 кан. п. 6, 3 [Моли Вл(д)ку, всеблаженне, твари, низпослати очищеніе, и миръ и милость славящымъ тя]; Пятд. мол. 3 к. [мы живіи блгословимъ Тя и молимъ, и очистительныя молитвы и жертвы приносимъ Тебѣ

⁴⁸ В цит. греч. изд. Миней: ἡ παράκλησις.

⁴⁹ В цит. изд. Пролога: князь рече: помоли Бга твоего и воскреси его.

⁵⁰ Греч. параллель с переводом и компактно расположенными ссылками перемещены в данную статью из статьи молюсь в связи с наличием в цитатах форм глагола молю.

о душахъ ихъ]); καθικετέω умоляю (авг. 28 на Г. в. сл. [Вл(д)чце Дво, моли Сна Твоего и Зиждителя и Г(с)да, яко да въ покаяніи приметь духъ мой]; ил. 5 п. 5, богор.⁵¹).

Молюся [молитися *несов.*] εὐχομαι даю обет (/Пс 75. 12/⁵²; /4 Цар 20. 2/⁵³), прошу (/пр. д. 22, 2/⁵⁴; ф. 22, 1 к. [къ себѣ стаго призваша, и къ ногамъ его припадоша, еже молитися о нихъ]; ил. 16, 7 к. [По малѣхъ же днехъ молившеся, и отверзше видѣша, и ужасошася]); λίγω то же (/2 Мак 15. 24/⁵⁵; /пр. ин. 18, 1/⁵⁶); ἐπεύχομαι молюсь за кого (1 Пар 23. 13 [молится]; /пр. ил. 16, 1/⁵⁷); ὑπερεύχομαι молюсь за других, за кого-л. (пр. д. 27, 1 к. [Молящуся же ему и глаголющу: Г(с)ди, не постави имъ въ грѣхъ сего] ; ф. 4, 3 [видѣ... доблественнѣ терпяща стаго, наипаче же о біющихъ молящася]; /авг. 14 по свет. сл./⁵⁸); προσεύχομαι то же (/пр. д. 20, 1/⁵⁹; д. 24, 2 [моляшеся Бгу о всѣхъ]; янв. 24, 3 к. [приведоша жену много паче естества ядушую... оному же помолшуся, преложи ю по естеству ясти]; /апр. 17. 4/; /1 Цар 1. 10/⁶⁰; /1. 26/⁶¹; 1. 27 [молихся]; /2 Цар 7. 27/⁶²; /1 Цар 2. 25/⁶³; /7. 5/⁶⁴; /12. 19/⁶⁵; /2 Пар 30. 19/⁶⁶ [греч. 30. 18]); Пятд. веч. мол. 2 к. 1-й трети [научи мя, како достоинъ, и о ихъ же потреба молитися]); ἀπεύχομαι молюсь (пр. янв. 22, 2 сер. [къ Бжїи любви разжегся, моляшеся... мукою и кровію получитьи скончаніе]); ὑπεύχομαι молюсь (пр. мр. 17, 1 [Алексїй же... на всякій день моляшеся тайно ꙗ тайновѣдцу Бгу]); κατέυχομαι молюсь за кого-л. (2 Мак 15. 12); ἐξαίτεομαι (пр. д. 9, 2 [И много о семъ той Бгу молящейся]); ζητέω (2 Пар 34. 21, Алд. ἐπιζητέω [молитесь]); δέομαι то же (Пятд. [веч.] млв. 1 [Нынѣ убо молящихся Тебѣ услыши насъ... и возврати плѣненіе душъ нашихъ, Твое милованіе имѣя о насъ молящеся], млв. 2 [научи мя, како достоинъ, и о ихже потреба молитися]; ил. 26 кан. п. 8, богор. [Тя красную палату, и свѣтлый сосудъ всѣхъ Цря, прѣстая Вл(д)чце, поемъ молящеся]; /пр. апр. 5, 1/⁶⁷; ил. 12 на Г. в. стх. 1 [Прокла и Илария: вашу всепразднственную память вѣрно сотворяемъ, молящеся прилѣжно]; Нав 7. 7 [молюся]; /3 Цар 8. 33/⁶⁸; 8. 59 [молихся]); ἐντυγχάνω ходатайствую молитвою (/с. 28 на хв. нрзб./ [в греч. — ексап.]); αἰτέομαι молюсь (ил. 11 нрзб. [2 стх. на стхв. радуйся, молящася о душахъ нашихъ]; кан. 1 п. 9, богор.: Просвѣти, Двере свѣта, очи сердца моего, молюся — греч. на

⁵¹ В цит. изд. Миней: тѣмже съ бж(с)твеннымъ Аванасіемъ Вл(д)ку о всѣхъ насъ помоли.

⁵² В цит. изд. Ветхого Завета: помолитесь.

⁵³ В цит. изд. Ветхого Завета: помолися (*аорист*).

⁵⁴ В цит. изд. Пролога: помолится.

⁵⁵ В цит. изд. Ветхого Завета: помолися (*аорист*).

⁵⁶ В цит. изд. Пролога: припадоша къ стому, помолившася еже бы имъ испросити у Хр(с)та и получитьи обитель. Помолшю же ся стому о нихъ, сниде с̄ нбсе облакъ водный и просвѣти ихъ.

⁵⁷ В цит. изд. Пролога: усрѣтъ же кошту... и матвовавъ блгослови ю, да не уловлено будетъ сѣмя ея ловцы.

⁵⁸ В цит. изд. Миней: къ Сну о(т)ходящи въ славъ Твоей и Г(с)ду, о хр(с)тіанѣхъ моли.

⁵⁹ В цит. изд. Пролога: помолися, да звѣрми снѣдень будетъ, да хлѣбъ, рече, буду Бгу].

⁶⁰ В цит. изд. Ветхого Завета: помолися (*аорист*).

⁶¹ В цит. изд. Ветхого Завета: помолитися.

⁶² В цит. изд. Ветхого Завета: помолитися.

⁶³ В цит. изд. Ветхого Завета: помолятся.

⁶⁴ В цит. изд. Ветхого Завета: помолюся.

⁶⁵ В цит. изд. Ветхого Завета: помолися (*повелит. наклонение*).

⁶⁶ В цит. изд. Ветхого Завета: помолися Езекиа о нихъ.

⁶⁷ В цит. изд. Пролога: Тѣмже молю вы, ни на коже зла держимъ, ниже кого осудимъ.

⁶⁸ В цит. изд. Ветхого Завета: помолятся.

лит. стх. 5, на хв. стх. сл., кан. п.1, 2]; кан.1 п. 5, ирм. [къ свѣту заповѣдей твоихъ пути моя направи, молюся]); $\delta\upsilon\sigma\omega\pi\acute{\epsilon}\omega$ то же (ил. 27 нрзб. [утр. 2 сед.: вашу всепразднственную память вѣрно сотворяемъ, молящися прилъжно — греч. на Г. в. стх. 2]; 5 стих. хв. [не престай моляся милостивом Бгу, спаситися душамъ нашимъ]; 2 стих. на стхв. сл. [буди намъ душамъ же и тѣломъ спасение, и покровъ недвижимъ, моляся ко Г(с)ду о насъ непрестанно]; $\acute{\iota}\kappa\epsilon\tau\epsilon\acute{\upsilon}\omega$ то же [молюсь] (ил. 27 на хв. стх. 4 [молится бо присно Пантелеимонъ Хр(с)ту, даровати душамъ нашимъ велю милость — греч.: стх. на лит.]); $\kappa\alpha\theta\acute{\iota}\kappa\epsilon\tau\epsilon\acute{\upsilon}\omega$ молюсь (пр. ин. 17, 1 [сїи же христїяне (sic.) суще и служаще Хр(с)тови, и молящися Ему, еже сохранитися имъ в своей вѣрѣ]); $\acute{\epsilon}\kappa\delta\upsilon\sigma\omega\pi\acute{\epsilon}\omega$ то же (нрзб.); прошу (пр. ин. 22, 2 [и служь его Зинѣ вшедшу, и молящюся не отразити ни оставити его — греч.?.]); $\acute{\epsilon}\xi\iota\lambda\epsilon\omicron\upsilon\mu\alpha\iota$ то же (пр. д. 11, 4 [Родители же его не почиваста, выну Бгу молящися]); $\pi\rho\sigma\omicron\delta\epsilon\acute{\upsilon}\omega$ приступаю (д. 9 кан. 2 п. 3, 1 [Приемлетъ съ высоты моляйсѣ Г(с)ду Иоакимъ возжелнное вѣщаніе — греч.?.]); $\acute{\epsilon}\xi\epsilon\upsilon\mu\epsilon\acute{\iota}\zeta\omicron\mu\alpha\iota$ [умило]стивл[яю] (пр. ф. 12, 5 к. [вся цркви обтекъ, мольбами Бгу моляся] см. 4 Мак. 4, 11); $\pi\omicron\iota\acute{\epsilon}\omega\ \tau\acute{\eta}\nu\ \lambda\iota\tau\alpha\epsilon\acute{\iota}\alpha\nu$ ⁶⁹ (2 Мак 3. 20); $\acute{\alpha}\nu\tau\iota\beta\omicron\lambda\acute{\epsilon}\omega$ прошу (/пр. окт. 22 л. 106/); [параинѣω] стараюсь [?], убеждаю (пр. м. 13, 1 [Игемону же молящюся ей пожрети идоломъ, вшедши она въ црковь]); $\zeta\eta\tau\acute{\epsilon}\omega$ пара Θεοῦ молюсь Богу (1 Езд 8. 23); $\acute{\alpha}\xi\iota\acute{\omicron}\omega$ то же (/пр. окт. 29 л.122 к./; /л. 31об./); $\pi\omicron\iota\omicron\upsilon\mu\alpha\iota\ \tau\omicron\nu\ \iota\lambda\alpha\sigma\mu\acute{\omicron}\nu$ ⁷⁰ (2 Мак 3. 33); $\pi\alpha\rho\alpha\kappa\alpha\lambda\acute{\epsilon}\omega$ молюсь (пр. янв. 27, 1 [но аще и множицею помолишися, и не будещи услышанъ да не малодушествуеши]; ф. 11, 2 [нощїю стояше на мѣтвѣ молящися Бгу]). □ Молящася ей на крещеніе $\pi\alpha\rho\alpha\kappa\alpha\lambda\omicron\upsilon\iota\tau\alpha\ \alpha\upsilon\tau\acute{\eta}\nu\ \pi\rho\acute{\omicron}\varsigma\ \tau\omicron\delta\ \beta\acute{\alpha}\pi\tau\iota\sigma\mu\alpha$ [убеж]дающаго ее креститься (прол. окт. 7, 4 [стѣя же Пелагіа видѣ во снѣ образъ епископа молящася ей на крещеніе]).

Ключевые слова: история церковнославянской лексикографии, словарь церковнославянского языка, Невоструев.

Список литературы

- Атанасий (Бончев), архим.* Речник на църковнославянския език. Т. 1. София, 2002.
- Дьяченко Г., свящ.* Полный церковнославянский словарь. М., 1899.
- Калужнина Н. В.* О подготовке к изданию словаря церковнославянского языка прот. А. И. Невоструева // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2007. Вып. 3 (9). С. 173–179;
- Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 9. М., 1982.
- Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graecae iuxta LXX interpretes / Ed. A. Pahlfs. Duo volumina in uno. Stuttgart, 1979.
- Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graecae iuxta LXX interpretes / Ed. A. Pahlfs. Editio altera quam recognovit et emendavit R. Hanhart. Duo volumina in uno. Stuttgart. 2006.
- Μηναῖον, т. 01–12. Βενετία, 1863. URL: <http://analogion.gr/music/lb> [с синаксарными чтениями].

⁶⁹ Синод. перевод: молились.

⁷⁰ Синод. перевод: приношу умилоствительную жертву.

М. Э. Давыденкова, Н. В. Калужнина и др. Словарь речений из богослужебных книг прот. А. И. Невоструева

St. Tikhon's University Review.
Series III: Philology.
2018. Vol. 54. P. 109–122

Davydenkova Mariia,
St. Tikhon's University for the Humanities
6 Likhov per., Moscow 127051,
Russian Federation
mdavydenkova@yandex.ru
ORCID:

Kaluzhnina Nadezhda,
Candidate of Science in Philology
St. Tikhon's University for the Humanities
6 Likhov per., Moscow 127051,
Russian Federation
nkaluzhnina@yandex.ru
ORCID:

Striyevskaia Ol'ga,
St. Tikhon's University for the Humanities
6 Likhov per., Moscow 127051,
Russian Federation
okstr1966@gmail.com
ORCID:

Mazurina Natalia,
Candidate of Science in Philology,
St George Orthodox Gymnasium,
4/2 Raitsentr st., Krasnogorsk 143406,
Russian Federation
nat-mazurina07@yandex.ru
ORCID:

Striyevskaia Mariia,
Graduate Student,
St. Tikhon's University for the Humanities
6 Likhov per., Moscow 127051,
Russian Federation
strievskaya_maria@mail.ru
ORCID:

A DICTIONARY OF LOCUTIONS FROM LITURGICAL BOOKS BY PROTOPRIEST A. I. NEVOSTRUYEV

EDITORS: M. DAVYDENKOVA, N. KALUZHINA, O. STRIEVSKAIA,
N. MAZURINA, M. STRIEVSKAIA

The article contains another part of materiel on “M” letter. The content features of the dictionary’s publishing, the list of sources, the list of abbreviations and symbols are described in detail in the previous editions of the “PSTGU Review”. Besids, all previous editions and the lists of abbreviations with the list of sources separately can be found on web-site of PSTGU Philological faculty. URL: http://pstgu.ru/faculties/philological/science/slov_Nevostr/

Keywords: History of Slavonic Lexicografy, Church Slavonic Dictionary, Nevostruiev.

References

- Atanasii (Bonchev), *Rechnik na ts''rkovnoslavianskii ezik*, 1, Sofia, 2002.
- Kaluzhnina N. V., O podgotovke k izdaniuu slovaria tserkovnoslavianskogo iazyka prot. A. I. Nevostrueva, in: *Vestnik PSTGU. Ser. III: Filologiya*, 3 (9), 2007, 173–179.
- Pahlfs A., ed., *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graecae iuxta LXX interpretes*. Duo volumina in uno, Stuttgart, 1979.
- Pahlfs A., ed., *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graecae iuxta LXX interpretes*. Editio altera quam recognovit et emendavit R. Hanhart. Duo volumina in uno, Stuttgart, 2006.

Вестник ПСТГУ.
Серия III: Филология.
2018. Вып. 54. С. 123–142

Александр Васильевич Подосинов,
д-р филол. наук,
проф. МГУ им. М. В. Ломоносова,
Российская Федерация, 119192,
Москва, Ломоносовский просп., 27/4
podossinov@mail.ru
ORCID:

Александр Евгеньевич Маньков,
канд. филол. наук,
ст. науч. сотр. ПСТГУ;
Российская Федерация, 127051,
Москва, Лихов пер., 6;
НИУ «Высшая школа экономики»,
Российская Федерация, 115054,
Москва, Малая Пионерская, 12
mankov2017@gmail.com
ORCID:

ЭННИЙ. АННАЛЫ. КНИГА ПЕРВАЯ

ТЕКСТ, ПЕРЕВОД, КОММЕНТАРИЙ
ПОДГОТОВИЛИ А. В. ПОДОСИНОВ И А. Е. МАНЬКОВ

Энний (239–169 гг. до н.э.) — латинский поэт, впервые ставший писать полтачины гекзаметром. Его главный труд — «Анналы», эпос из 18 книг, посвященный истории Рима. Текст «Анналов» сохранился во фрагментах, большинство из которых не превышают по размеру одну строку. Общее количество строк — 676 в издании О. Скуча (565 в издании Э. Вормингтона)

Данная публикация представляет собой результат работы семинара по переводу латинских авторов; руководитель — А. В. Подосинов. В рамках семинара сохранившийся текст «Анналов» был впервые целиком переведен гекзаметром на русский. Часть фрагментов была ранее переведена С. А. Ошеровым для «Хрестоматии по ранней римской литературе»¹; мы включаем эти переводы в нашу публикацию. Звездочкой отмечены переводы, сделанные участниками семинара. В этом номере публикуется часть текста — первые 116 строк.

Перевод выполнен по изданию Э. Вормингтона²; по этому же изданию дан латинский текст. При составлении комментариев мы также использовали издание О. Скуча³. Мы надеемся, что предлагаемая работа — перевод и комментарии — станет основой для будущего академического издания «Анналов».

Авторы перевода и комментариев: А. Воскресенский, А. Денисов, Е. Деньщикова, А. Ивлев, А. Маньков, Ю. Пеков, А. Подосинов, О. Рябенко, И. Смирнова, С. Терешков, С. Федотов. Выражаем благодарность Е. В. Илюшечкиной за помощь при подготовке этой работы.

¹ Полонская К. П., Поняева Л. П. Хрестоматия по ранней римской литературе. 2-е изд. М., 2000. С. 32–43.

² Warmington E. H. Remains of Old Latin. Vol. 1: Ennius and Caecilius, Cambridge, Massachusetts; London, 1935.

³ Skutsch O. The Annals of Q. Ennius. Oxford, 1985.

ENNII ANNALES
LIBER I

- 1 Musae, quae pedibus magnum pulsatis Olympum...
- 2 Nam populos...
...Italos res atque poemata nostra cluebunt.
- 4 ...somno leni placidoque revinctus...
- 5 ...visus Homerus adesse poeta.
- 6 O, pietas animi! ...
- 7 Ova parere solet genus pennis condecoratum
non animam...
...et post inde venit divinitus pullis
- 10 ipsa anima...
- 11 ...terraque corpus
quae dedit ipsa capit neque dispendi facit hilum.
- 13 ...Memini me fiere pavum.
- 14 Lunai portum, est operae, cognoscite, cives.
- 15 Quom veter occubuit Priamus sub Marte Pelasgo
- 16 Assaraco natus Capys optimus isque pium ex se
Anchisen generat.
- 18 Doctusque Anchisa, Venus quem pulcherruma dium
fari donavit, divinum pectus habere.
- 20 Transnavit cita per teneras caliginis auras.
- 21 Constitit inde loci propter sos dia dearum.
- 22 ...face vero
quod tecum precibus pater orat.
- 24 Est locus, Hesperiam quam mortales perhibebant,
- 25 quam prisci casci populi tenuere Latini.

АННАЛЫ
КНИГА I¹

- 1 Музы², вы, что Олимп³ попираете⁴ вашей стопою...
- 2 Будут наши стихи⁵ средь обширных земель и народов⁶
Славными слыть...
- 4* ...В легкий спокойный сон погружен⁷...
- 5* ...предо мной появился Гомер-стихотворец.
- 6* О благочестие духа!⁸
- 7* Яйца рождает⁹ народ, украшенный перьями густо,
Вовсе не душу...
...после чего¹⁰ и душа к цыплятам приходит.
- 10 Волей богов¹¹...
- 11* ...и земля, что дарует
Тело и плоть, их сама забирает без убыли всякой¹².
- 13* ...превращаюсь¹³ в павлина¹⁴, я помню.
- 14* Граждане, важно узнать, где Луны¹⁵ находится гавань¹⁶.
- 15* Пал когда дряхлый¹⁷ Приам от Пеласгийского¹⁸ Марса¹⁹.
- 16* Капис великий, рожден Ассаракон²⁰, родил сам Анхиза
Благочестивого²¹...
- 18* ...И ученый Анхиз²²: Венера, богинь всех прекрасней²³,
Сердцем пророка его наделила и даром предвидеть²⁴.
- 20* Быстрая²⁵, переплыла²⁶ сквозь нежные волны тумана.
- 21* Встала в том месте тогда богиня богинь²⁷ рядом с ними²⁸.
- 22* ...Сделай²⁹ же ныне
То, о чем тебя отец³⁰ умоляет³¹.
- 24* Место есть, что меж собой называли Гесперией люди³².
- 25* Древний латинов³³ народ давно уж землей той владеет.

- 26 ...Saturnia terra...
- 27 ...Saturno
quem Caelus genuit.
- 29 Quom saevo obsidio magnus Titanus premebat.
- 31 Olli respondit rex Albae Longae...
- 32 Excita quom tremulis anus attulit artibus lumen,
taliam tum memorat lacrumans exterrita somno:
“Euridice prognata, pater quam noster amavit,
- 35 vires vitaeque corpus meum nunc deserit omne.
Nam me visus homo pulcher per amoena salicula
et ripas raptare locosque novos; ita sola
postilla, germana soror, errare videbar,
tardaue vestigare et quaerere te, neque posse
- 40 corde capessere; semita nulla pedem stabilibat.
Exin compellere pater me voce videtur
his verbis: “O gnata, tibi sunt ante ferendae
aerumnae, post ex fluvio fortuna resistet”.
Haec ecfatus pater, germana, repente recessit
nec sese dedit in conspectum corde cupitus,
- 45 quamquam multa manus ad caeli caerulea templa
tendebam lacrumans et blanda voce vocabam.
Vix aegro tum corde meo me somnus reliquit”.
- 49 Te nunc sancta precor Venus, te genetrix patris nostri
ut me de caelo visas cognata parumper, ...
- 51 Teque pater Tiberine tuo cum flumine sancto.
- 52 Ilia dia nepos, quas aerumnas tetulisti.
- 53 ...cetera quos peperisti
ne cures.
- 55 Haec ecfatus, ibique latrones dicta facessunt.
- 56 ...At Ilia reddita nuptum.
- 57 ... cenacula maxima caeli.
- 58 ...bipotentibus...

- 26* ...Сатурновы³⁴ земли...
- 27* ...Сатурну
Коего Небо³⁵ родило.
- 29* Бросил в темницу когда Титан великий жестоко³⁶...
- 30* Этих людей земля Лаврентская³⁷ всех приютила.
- 31* Альбы Лонги правитель ему ответил³⁸...
- 32 Свет дрожащей рукой принесла старуха³⁹: проснувшись,
Илия⁴⁰, вся в слезах, испугана сном⁴¹, говорила⁴²:
«Дочь Эвридики⁴³ жены, любимой родителем⁴⁴ нашим!
- 35 Силы и жизнь совсем мое покинули тело.
Мне приснилось, что муж прекрасный⁴⁵ меня увлекает
К берегу, заросшему ивой, к местам незнакомым, и после
Долго, родная сестра, в одиночестве там я блуждала,
След твой неловко ища, но сердцем к тебе устремиться
- 40 Все ж не могла: ни одна не легла мне под ноги тропинка.
Дальше голос отца, мне снилось, меня призывает,
Так говоря: «О дочь, предстоит тебе много несчастий
Впредь претерпеть, но потом из реки твое счастье восстанет»⁴⁶.
Так промолвив, сестра, внезапно отец удалился,
- 45 Видеть себя он не дал, хоть сердцем того я желала,
Хоть воздевала я вверх к лазурным небесным чертогам⁴⁷
Руки множество раз, со слезами его призывая
Голосом нежным. Потом пробудилась я с сердцем тревожным».
- 49* Мать отца моего, Венера святая, молю я,
Чтобы с небес на меня хоть на миг ты взглянула, родная!⁴⁸
- 51* Тибр отец, и тебя с твоим священным потоком⁴⁹...
- 52* Илия, внучка⁵⁰ богов⁵¹, какие ты вынесла муки!⁵²
- 53* ...Впрочем, о тех, кого родила ты⁵³,
Не беспокойся...
- 55* Так он сказал, и злодеи приказ его исполняют⁵⁴.
- 56* ...Илия выдана замуж⁵⁵...
- 57* ...громадны палаты⁵⁶ на небе...
- 58* ...на две стороны открываясь⁵⁷...

- 59 qui caelum versat stellis fulgentibus aptum.
- 60 Iuno Vesta Minerva Ceres Diana Venus Mars
Mercurius Iovis Neptunus Vulcanus Apollo.
- 62 Respondit Iuno Saturnia sancta dearum.
- 63 Unus erit quem tu tolles in caerula caeli
templa.
- 65 ...destituunt rivos camposque remanant.
- 66 ...<Io>ca claudi: factum est... <Tiberis>...
...Postquam
constituit sese fluvius qui est omnibus princeps
...cui succidit Iliia...
- 70 fici dulciferae lactantes ubere toto.
- 71 ...lupus femina feta repente...
- 72 Indotuetur ibi lupus femina, conspicit omnis:
Hinc campum celeri passu permensa parumper
Coniicit in silvam sese.
- 75 ...pars ludicre saxa
iactant, inter se licitantur.
- 77 Occiduntur ubi potitur ratus Romulus praedam.
- 78 Accipe daque fidem foedusque feri bene firmum.
- 79 Quom superum lumen nox intempesta teneret.
- 80 Curantes magna cum cura tum cupientes
Regni dant operam simul auspicio augurioque;
...[in monte]...
...Remus auspicio se devovet atque secundam
Solutus avem servat. At Romulus pulcher in alto
- 85 Quaerit Aventino, servat genus altivolantum.
Certabant urbem Romam Remoramve vocarent.
Omnibus cura viris uter esset induperator:
Expectant, veluti consul quom mittere signum
Vult, omnes avidi spectant ad carceris oras

- 59* Тот⁵⁸, кто небо, полное звезд блестящих⁵⁹, вращает.
- 60* Веста, Юнона, Минерва, Церера, Диана, Венера,
Марс, Нептун, Вулкан, Аполлон, Юпитер, Меркурий⁶⁰.
- 62* Тут богиня богов⁶¹, Юнона Сатурния⁶², молвит...
- 63* Будет один, кого ты вознесешь в лазурные храмы
Неба⁶³...
- 65* Реки покинув, вода поля заливают⁶⁴...
- 66* ...области закрыты... это сделано было; Тибр⁶⁵...
...После того как
Встала река, которая первой слывет среди прочих...
...в нее упала Илия.
- 70* Сладкие фиги⁶⁶, чье вымя сочится соком молочным⁶⁷...
- 71* ...кормящая мать-волчица⁶⁸ внезапно⁶⁹...
- 72 Пристально смотрит тогда волчица и всех⁷⁰ замечает,
Скорым шагом она пробежала поле и быстро
Бросилась в лес...
- 75* ...Другие же ради забавы
Состязаются, камни бросая⁷¹.
- 77* Их убивают, а Ромул решительный⁷² взял всю добычу⁷³.
- 78* Клятву мне дай и прими⁷⁴, и крепкий союз заключим мы.
- 79* Свет небесный когда глухая ночь укрывала⁷⁵...
- 80 Оба брата большой озабочены были заботой:
Власти желая, они занялись гаданьем по птицам⁷⁶...
...Рем предается один гаданью: счастливую птицу
Он выжидает. Меж тем на высоком холме Авентинском⁷⁷
- 85 Ромул прекрасный ждет, наблюдая летучее племя.
Так состязались они, град назвать Ремором⁷⁸ иль Римом.
Граждан забота томит, кто ж будет из двух властелином.
Так же в миг, когда знак⁷⁹ подать готовится консул,
Зрители жадно глядят на барьер начальной решетки,

- 90 Quam mox emittat pictis e faucibus currus:
Sic expectabat populus atque ora tenebat,
Rebus utri magni victoria sit data regni.
Interea sol albus recessit in infera noctis.
Exin candida se radiis dedit icta foras lux;
- 95 Et simul ex alto longe pulcherruma praepes
Laeva volavit avis, simul aureus exoritur sol.
Cedunt de caelo ter quattuor corpora sancta
Avium, praepetibus sese pulchrisque locis dant.
Conspicit inde sibi data Romulus esse propritim
- 100 Auspicio regni stabilita scamna solumque.
- 101 Iuppiter, ut muro fretus magis quamde manus vi!
- 102 Nec pol homo quisquam faciet inpune animatus
Hoc nec tu; nam mi calido dabis sanguine poenas.
- 104 Ast hic quem nunc tu tam torviter increpuisti.
- 105 At tu non, ut sum summam servare decet rem.
- 106 ...conque fricati oleo lentati adque arma parati.
- 107 [virgines;] nam sibi quisque domi Romanus habet sas.
- 108 O Tite tute Tati tibi tanta tyranne tulisti!
- 109 nam vi depugnare sues stolidi soliti sunt.
- 110 Aeternum seritote diem concorditer ambo.
- 111 ...Nerienem Mavortis et Herem...
- 112 Quod mihi reique fidei regno vobisque, Quirites,
se fortunatim feliciter ac bene vortat,
- 114 Romulus in caelo cum dis genitalibus aevum
degit...
- 116 Teque Quirine pater veneror Horamque Quirini.

- 90 Ждут когда из ворот расписных полетит колесница;
Так же народ ожидал и речи держал меж собою,
Кто из двоих близнецов получит победу и царство.
Яркое солнце меж тем ушло в преисподнюю ночи,
Вновь ослепительный свет появился, пронзенный лучами,
- 95 И тотчас с высоты прекрасная быстрая птица⁸⁰
Слева на счастье летит⁸¹. Но вышло солнце золотое —
Падают с неба тогда священных трижды четыре⁸²
Тела птиц, и к счастливым местам направляются быстро.
Ромул увидел тогда, что ему отдано предпочтение,
100 Трон и власть над страной установлены этим гаданьем.
- 101* Он доверяет, Юпитер, стене, а не рук наших силе⁸³.
- 102 Это, клянусь я⁸⁴, никто безнаказанно сделать не сможет,
Кроме тебя: но и ты заплатишься кровью горячей⁸⁵.
- 104* Именно тот, кого ты только что порицал так сурово...
- 105* Но не ты защищать государство достоин по праву⁸⁶.
- 106* Маслом натерлись и, тело размяв, изготовились к схватке⁸⁷.
- 107* [Девы⁸⁸]. Теперь появились они⁸⁹ в каждом доме у римлян.
- 108 О Тит Татий тиран, тяготят тебя тяготы эти!⁹⁰
- 109* Силой ссоры решать — только глупым свиньям пристало⁹¹.
- 110* Вы же оба⁹², храните согласие на вечные веки.
- 111* Нериена⁹³, Марса супруга, и Гера...
- 112* Пусть же мои все дела и дела государства и веры —
Ваши, Квириды, дела — повернутся к удаче и счастью!⁹⁴
- 114 Ромул на небе теперь свой век проводит с богами,
Коими был он рожден...⁹⁵
- 116* Чту лишь тебя, отец Квирин⁹⁶, и жену твою Хору⁹⁷.

Комментарии

¹ Первая книга открывается обращением к музам и рассказом о сне, в котором Эннию явился Гомер, величайший эпический поэт античности. Книга освещает события начиная с поражения Трои, прибытия Энея в Италию и заканчивая смертью Ромула — первого царя Рима. Количество строк, которые относятся к Книге I на основании свидетельств древних авторов, составляет около половины от общего числа строк, отнесённых к ней издателями.

² Обращение к музам — традиционное начало в античном эпосе. Музы — по происхождению греческие богини (лат. *Musae* < др.-греч. Μοῦσαι); предшественники Энния — Ливий Андрион и, видимо, Невий — обращались не к музам, а к камням (*Camenae*), то есть к соответствующим италийским богиням, которые впоследствии были вытеснены музами. Обращение именно к музам связано с ориентацией Энния на греческую поэзию; с этим же связана его замена исконно латинских слов *carmen* 'песнь', *vates* 'провидец' на греческие заимствования *poeta*, *poeta*. Интересно, что это первое упоминание муз в римской литературе по времени практически совпадает с постройкой Марком Фульвием Нобилиором портика Муз у храма Геркулеса (*Aedes Herculis Musarum*, ок. 187 г. до н. э.). По свидетельству Цицерона, Фульвий Нобилиор был лично знаком с Эннием и пригласил его в поход в Этолию (*Cic. Arch.*, 27; *Tusc.*, I, 2, 3).

В оригинале присутствует хиастическая аллитерация — чередование звуков *m* и *p*.

³ Хотя, как правило, горой Муз считается Парнас или Геликон, Энний помещает их на Олимп, следуя, очевидно, Гомеру (см. *Il.* II, 484; XI, 218; XVI, 112).

⁴ Букв. «ударяете» (*pulsatis*): возможно, подразумевается «ударяете стопами о землю в танце». Ср. греческий глагол πλῆττω 'ударять', употребленный Гомером в значении 'топать' (в танце; *Od.* VIII, 264). Образ танцующих Муз широко распространен как в греческой, так и в римской поэзии после Энния.

⁵ В оригинале *res atque poemata*. Энний выступает в «Анналах» не только как поэт, но и как *rerum scriptor* — историк (выражение *rem scribere* известно Эннию, см. строку 231). Энний намеренно использует греческое заимствование *poemata* вместо исконного лат. *carmina*, однако существительное *poeta* впервые употреблено не им, а Плавтом (*Asin.*, 174).

⁶ В оригинале — «италийских народов» (*populos Italos*).

⁷ Энний говорит, что вдохновением для написания «Анналов» стал сон, в котором ему явился Гомер. К этой теме относятся также строки 5, 11–12, 13.

⁸ Возможно, это первые слова речи Гомера, обращенной к Эннию.

⁹ *Parire* — архаичная форма глагола «рождать», образованная по модели четвертого спряжения (в классической латыни инфинитив — *parere*, 3 спр.).

¹⁰ В оригинале *post inde*; более распространенный вариант этого выражения — *post deinde*.

¹¹ Эти строки являются фрагментом рассуждения об устройстве мира и о животворящей природе; именно в таком контексте их приводит Варрон, говоря о Небе и Земле (Небо — душа, *anima*, Земля — тело, *corpus*), союз которых образует жизнь (*Varro. Ling.* V, 59). «Народ, украшенный перьями» (*genus pennis condecoratum*) — птицы. Возможно, это аллюзия на рассуждение Эпихарма о том, что курица не рождает цыплят живыми, но высиживает, давая им душу: καὶ γὰρ το θῆλυ τῶν ἀλεκτορίδων γένος... οὐ τίχτει τέκνα ζῶντ', ἀλλ' ἐλώϊζει καὶ ποιεῖ ψυχὰν ἔχειν (*Epicarm. B4 Diels/Kranz*). Энний использует этот образ, чтобы показать, что душа имеет божественное происхождение (*venit divinitus... ipsa anima*), связанное с некой внешней по отношению к материи (= *ova*) силой. Поэт был знаком с трудами этого философа, ему принадлежит поэма «Эпихарм» (*Warmington. Op. cit.* P. 410–415).

¹² Ср. у Эпихарма: συνεκρίθη καὶ διεκρίθη, κατῆλθεν ὄθεν ἤλθεν πάλιν, / γὰ μὲν εἰς γᾶν, πνεῦμα δ' ἄνω τί τῶνδε χαλεπόν; οὐδὲ ἔν. «Было соединено и было разделено, и вновь ушло, откуда пришло, / Земля в землю, дыхание же вверх. Что тут страшного? Ничего» (*Epicarm. B9 Diels/Kranz*; пер. А. Е. Манькова).

¹³ В оригинале инфинитив *fiere*; в классической латыни — *feri*.

¹⁴ В классической латыни 'павлин' — *pavo* (3 скл.), у Энния *pāvus* (2 скл.). Здесь говорится о том, что душа Гомера пребывала в теле павлина, прежде чем вселиться в Энния. Об этом,

в частности, свидетельствует Тертуллиан (Tert. *De Anim.* 33): *pavum se meminit Homerus Ennio somniante* («во сне Энния Гомер вспоминает, что он был павлином»). Павлин был в античности символом бессмертия. Он упоминается в пифагорейском учении, где связан с переселением душ: существовало предание, что душа Эвфорба (героя-тroyнца, убитого Менелая в Троянской войне) перенеслась в павлина, а после — в самого Пифагора. В данной строке прослеживается параллелизм с этим преданием; о «Пифагоровых снах» Энния (*somnia Pythagorea*) упоминает Гораций (*Epod.* II, 50).

¹⁵ Луна (лат. *Luna*) — город, основанный римлянами в 177 г. до н. э. Находился на берегу Лигурийского моря, между современными Генуей и Пизой. В оригинале — архаическая форма род. п. ед. ч. 1-го склонения *Lunai* (в классическом латинском — *-ae*).

¹⁶ Эти слова считаются уже прямой речью Энния. Проснувшись, он завещает римлянам помнить место, где ему явилось видение Гомера. Однако отнесение этой строки к «Анналам» О. Скучем подвергается сомнению (*Skutsch.* Op. cit. P. 750).

¹⁷ В оригинале — *veter*, форма, образованная вместо более распространенной формы *vetus* по аналогии с *pauper*, *celer*.

¹⁸ «Пеласгийский Марс» (*Mars Pelasgus*) — калька с греческого (ср. Ἑλλάδος ὠκὺς Ἄρης у Еврипида). У Гомера пеласги были союзниками Трои, но римские поэты используют это слово как синоним греков — противников троянцев (*OLD*, q.v.).

¹⁹ С этой строки начинается основное повествование «Анналов» — собственно история Рима, восходящая к Трое.

²⁰ Ср. перечисление предков Энея в «Илиаде» (XX, 215–241). Ассарак — сын Троса, внук Дардана, родоначальника троянских царей, рожденного Зевсом. Братьями Ассарака были Ил и Ганимед, ставший виночерпием Зевса. Приам — царь Трои — был внуком Ила и отцом Гектора; Анхиз — внуком Ассарака и отцом Энея. См. также комментарий к строке 59.

²¹ Позже у Вергилия *pīus* ‘благочестивый’ станет постоянным эпитетом Энея, сына Анхиза.

²² В оригинале *Anchisa* (вместо *Anchises* = Ἀγχίσσης), форма им. п. ед. ч., напоминающая такие гомеровские формы как νεφεληγερέτα (вместо νεφεληγερέτης) ‘тучесобиратель’, κισνοχαίτα ‘темнокудрый’, ἰπλότα ‘управляющий конями’, причем с точки зрения греческого формы на *-a* являются исконными, *-s* было добавлено под влиянием существительных на *-os*; ср. лат. *agricol-a*, рус. *воевод-a* (*Шантрен П.* Историческая морфология греческого языка. М., 2001. С. 40). В предшествующей строке использован вин. п. *Anchisen* = Ἀγχίσσην, подразумевающий форму *Anchises* в им. п.

²³ Написание *pulcherruma* является архаическим; позднее *pulcherrima*. Орфографическое чередование *u/i* свидетельствует об особом произношении гласного в этом случае; по видимому, это был гласный, сходный с нем. *ü* (*Нидерман М.* Историческая фонетика латинского языка. М., 2004. С. 32).

²⁴ В оригинале — *fari* ‘прорицать’. Этот фрагмент четко иллюстрирует именно такое значение данного глагола; более частотным является значение ‘говорить’.

²⁵ В этой и в следующей строке говорится о Венере, явившейся Энею и Анхизу.

²⁶ В оригинале *transnavit*, то есть «переплыла», вместо ожидаемых «перенеслась» или «перелетела». Эта метафора прижилась в римской поэзии и встречается у многих авторов — Лукреция, Цицерона, Вергилия, Сервия.

²⁷ В оригинале *dia dearum* ‘великая среди богинь’; это калька гомер. διὰ θεῶων ‘несравненная среди богинь’ (об Афине). Варианты этого выражения — *sancta dearum* (строка 62) и *pulcherruma dium* (в других изданиях *pulchra dearum*, строка 18).

²⁸ *Sos* (асс. pl.) — архаическое указательное местоимение, часто встречающееся у Энния (см. также строки 105, 107, 156, 244, 347). В классическом латинском оно вышло из употребления (*Эрну А.* Историческая морфология латинского языка. М., 1950. С. 117).

²⁹ В оригинале *face* — архаическая форма; в классическом латинском — *fac*.

³⁰ Возможно, это слова Анхиза, который умоляет Энея спастись из гибнущей Трои.

³¹ В оригинале *tecum ... orat*. После глагола *oro* ‘умолять’ изредка использовалось предложное дополнение с *cum*.

³² *Est locus...* — эпический зачин; ср. у Вергилия в «Энеиде» (I, 530; III, 163):

Est locus, Hesperiam Grai cognomine dicunt

Место на западе есть, что греки зовут Гесперией.

(Здесь и далее фрагменты из «Энеиды» приводятся в переводе С.А. Ошерова).

Гесперия (*Hesperia* < др.-греч. Ἑσπερία, от ἑσπερος ‘вечер’), поэтическое обозначение Италии, куда после падения Трои отправились Эней и его товарищи.

³³ Этот фрагмент следует, по-видимому, читать так: *quam Prisci, casci populi, tenuere Latini* букв. «которой владели древние латины, старинные народы». Латины — жители Лация, италийское племя; *Prisci Latini* ‘древние латины’ — это, в общем случае, жители Лация до прибытия троянцев и до основания Рима. Прилагательное *cascus* — согласно Варрону, сабинское слово, имеющее параллель в осском (ср. оск. *casnar* ‘senex’, см. Varro. *Ling.* VII); тот же индоевропейский корень — в лат. *cānus* ‘седой’ (*Vaan, M. de. Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages.* Leiden, 2008. P. 96).

³⁴ Сатурнская земля (*Saturnia terra*) — поэтическое обозначение Лация, иногда Италии в целом: ср. *Saturnia tellus* (Verg. *G.* II, 173). Согласно Вергилию, к Сатурну восходил тот род, к которому принадлежал Латин (он был правнуком Сатурна), царь латинян и основатель Лаврента (*Laurentum*); дочь Латина Лавиния стала супругой Энея (*Aen.* VII, 46–49; 61–63; 314).

³⁵ *Caelus* (букв. «небо») — аналог греческого бога неба Урана (Οὐρανός — «небо»). В классическом латинском существительное «небо» относится к среднему роду (*caelum*), однако во множ. числе используется форма м. р. *caeli*.

³⁶ Данная строчка относится к пересказу Эннием мифа о бегстве Сатурна в Италию. В «Священной истории» Энния, являющейся переводом «Священной записи» (Ἱερὰ ἀναγραφή) Евгемера, говорится, что Титан, старший брат Сатурна, уступил ему царскую власть с тем условием, что Сатурн не будет воспитывать детей мужского пола (таким образом, Титан надеялся, что в будущем власть вернется к его сыновьям). Узнав, что сыновья Сатурна — Юпитер, Нептун и Плутон — живы, Титан, призвав на помощь своих сыновей (которые также назывались Титанами), заточил Сатурна и его супругу Опу (*Ops*) в темницу. Возмужав, Юпитер победил Титана и его сыновей и освободил своих родителей, вернув им царскую власть. Впоследствии Сатурн получил оракул, что ему следует опасаться того, что его сын свергнет его с престола; желая избежать опасности, Сатурн стал злоумышлять против Юпитера, который, узнав об этом, изгнал отца. Спасаясь от преследования Юпитера, Сатурн нашел убежище в Италии (*Sacra historia*, 17–63; *Warmington. Op. cit.* P. 419).

³⁷ Описывается прибытие Энея и его спутников в Лаврент, город в Лации, основанный Латинем (см. комм. к строке 26). С точки зрения морфологии прилагательное *Laurentis* допускает двойное объяснение: 1) основа на согласный: *laurentis*, gen. *-idis*; 2) основа на *i*, несинкопированная в женском роде: *laurentis*, gen. *-entis*. У более поздних авторов это прилагательное склоняется по образцу *sapiens*.

³⁸ Альба Лонга (букв. «Белая длинная») — легендарный город в Лации. Согласно Ливию (I, 3), он находился у Альбанской горы, протянувшись вдоль хребта (отсюда *longa*), и был основан Асканием, сыном Энея, в качестве колонии Лавиниума из-за перенаселенности последнего (Liv. I, 3; см. также Verg. *Aen.* I, 267–271). Однако у Энния Альба Лонга уже существует во времена Энея.

Olli ‘ему’ (от *olle* или *ollus*) — архаическая форма, которая была вытеснена формой *ille*, возможно, под влиянием *iste*; уже во времена Энния эта форма была архаизмом. Впоследствии она встречается у Вергилия и Лукреция также в качестве восстановленного архаизма (*Эрну. Указ. соч.* С. 109).

Albā Longā — архаическая форма род. п. ед. ч. 1-го скл. Окончание *-ai* в «Анналах» встречается наряду с *-ae*, однако тяготеет к концу строки (*Skutsch. Op. cit.* P. 65).

Данная строка примечательна тем, что состоит целиком из спондеев; это отражает торжественность события. Похожая по ритму и содержанию строка (однако с дактилем в пятой стопе) есть у Вергилия в «Энеиде» (XII, 18):

Olli sedato respondit corde Latinus.

³⁹ Служанка Илии.

⁴⁰ Илия — другое имя Реи Сильвии, матери Ромула и Рема; оно впервые встречается у Энния и явно отсылает к Илиону. Имя Ил встречается в «Илиаде»: так звали деда Приама (XX, 236–237). Кроме того, Ил — другое имя Аскания, сына Энея, которое он носил, пока существовал Илион; позже он стал именоваться Юлом (*Aen.* I, 267–268). Согласно Эннию, Илия была дочерью Энея. В таком случае основание Рима приближается по времени к прибытию троянцев в Италию. Согласно Вергилию, Илия родила Ромула и Рема через триста лет после основания Альбы Лонги (*Aen.* I, 273–274). Ливий сообщает, что Рея Сильвия была дочерью Нумитора, одного из потомков Энея. Амулий, младший брат Нумитора, оттеснил последнего от власти, незаконно став царем Альбы Лонги, истребил мужское потомство старшего брата, а его дочь — Рею Сильвию — сделал весталкой, что под почетным предлогом лишало её возможности иметь детей (*Liv.* I, 3, 6–11). Однако, будучи весталкой, Рея Сильвия стала жертвой насилия и родила двойню — Ромула и Рема, объявив их отцом Марса (I, 4).

⁴¹ Сон Илии содержит мифологический мотив, в котором бог овладевает во сне или с помощью хитрости смертной женщиной, рождающей от него знаменитых детей. Наиболее близкой является история Тиро в «Одиссее» (XI, 240–254): Посейдон овладел Тиро во сне и после ее пробуждения возвестил ей рождение славных детей.

⁴² Илия обращается к своей сестре.

⁴³ Эвридика — супруга Энея (см. Paus. *Graec. descr.*, IX, 26, 1). В более поздних текстах супругу Энея зовут Креуса (*Creüsa*): см. Verg. *Aen.*, II, 562, 738; *Liv.* I, 3, 2. Вероятно, Вергилий назвал супругу Энея Креусой во избежание смешения с другой Эвридикой — супругой Орфея, о которой он писал в «Георгиках». Потеря Креусы Энеем (*Aen.* II, 735–740) напоминает потерю Эвридики Орфеем.

⁴⁴ То есть Энеем.

⁴⁵ Уже в древности существовали разногласия относительно того, кем был этот *homo pulcher*: один из женихов Илии, Амулий (её дядя), Марс; см. Dion. Hal. *Ant. Rom.* I, 77. Закрепилась, однако, версия, согласно которой отцом Ромула и Рема был именно Марс (например, см. Ov. *Fast.* III, 11).

⁴⁶ Это предсказание Энея выглядит намеренно неоднозначным, так как может относиться как к спасению Ромула и Рема, которых вынес на берег разлив Тибра, так и к спасению самой Илии, которая стала супругой речного бога (либо Тибра, либо его притока Аниена; *Serv. Aen.* I, 273).

⁴⁷ *Caerula caeli templa* (букв. «лазурные храмы неба») — весьма яркое поэтическое обозначение небосвода, также встречающееся в строке 63; оно напоминает *τέμενος αἰθέρος* у Эсхила (*Pers.* 365).

⁴⁸ Илия, осужденная на смерть, обращается с молитвой к Венере.

⁴⁹ Обращение к Тибру. Возможно, принадлежит молитве Илии (см. выше), но более вероятно, что эта строка относится к словам Энея, так как у Вергилия в аналогичном контексте схожие слова признает Эней (*Aen.* VIII, 72):

tuque, o Thybri tuo genitor cum flumine sancto...

Ты, отец Тиберин, с твоею рекою священной...

⁵⁰ Существительное *nepos* по отношению к лицу женского пола необычно, поскольку вполне употребительным было древнее слово *neptis* f. Возможно, *nepos* было употреблено Эннием для придания большей внушительности Илии по аналогии с такими существительными как *sacerdos* m., f. ‘жрец; жрица’ (ср. *sacerdos Vestae* ‘весталка’), *custos* m., f. ‘защитник; защитница’, которые обозначали лиц как мужского, так и женского пола.

⁵¹ В оригинале *dia* ‘небесная; божественная’.

⁵² Ответ Венеры на молитву Илии (к нему также относятся строки 53–54), явно созвучный с предсказанием Энея (строки 42–43).

⁵³ Имеются в виду Ромул и Рем.

⁵⁴ Предположительно, речь идет о расправе над Илией и ее детьми.

⁵⁵ Имеется в виду женитьба Илии и бога реки (см. комментарий к строке 43).

⁵⁶ Строки 57–64 описывают собрание богов, решающих судьбу Илии и Ромула и Рема. *Cenaculum* — букв. ‘верхний этаж; жилой чердак’.

⁵⁷ Согласно комментарию Сервия, речь идёт о дверях, открывающихся в обе стороны. Ср. у Вергилия (*Aen.*, X, 5):

considunt tectis bipatentibus, incipit ipse
сошлись в двухвратный покой — и начал Юпитер.

Однако Вергилий говорит здесь не о дверях, а, по-видимому, о помещении, которое имеет входы с двух сторон: ср. аналогичную сцену собрания богов в «Илиаде» (XX, 10), где использовано слово αἴθουσα 'открытая галерея'. В другом месте у Вергилия сказано *portis ... bipatentibus* 'к отворённым воротам' (*Aen.* II, 330). Таким образом, *bipatens* могло относиться как к воротам или дверям, так и к помещению, имеющему входы с двух сторон.

⁵⁸ Похожие выражения используются в «Энеиде» по отношению к Юпитеру:

...torquet qui sidera mundi
вращающий звездное небо (IX, 93),

и к Атланту, при перечислении предков Энея:

caeli qui sidera tollit
подъемлющий свод многозвездного неба (VIII, 141).

Таким образом, эта строка могла находиться у Энния и перед строками 16–17, где говорится о предках Энея. Ср. также стих:

...Atlas
ахем umero torquet stellis ardentibus aptum

Держит Атлант на могучих плечах небосвод многозвездный (IV, 482 и VI, 797).

⁵⁹ Энний не раз использовал этот яркий образ звездного неба: см. строки 162, 332. В «Энеиде» он также встречается несколько раз (см. предыдущий комментарий).

⁶⁰ Этот список может относиться к собранию богов, на котором решалась судьба Ромула и Рема (к описанию этого собрания также относятся строки 62, 63–64). С другой стороны, едва ли поэт описывал собрание богов, перечислив их в виде простого списка, в котором вначале называются женские и затем мужские божества. Поэтому, вероятнее, эти строки относятся к Книге VII и перечисляют богов, которым римляне по совету диктатора Квинта Фабия Максима принесли масштабную жертву (*lectisternium*) после тяжелого поражения от Ганнибала в битве при Тразименском озере. Подробное описание этих событий см. у Ливия (XXII, 9–10), где перечислены те же боги.

⁶¹ *Sancta deorum* — букв. «святая из богинь», см. комм. к строке 21. Ср. у Вергилия:

...sequimur te, sancte deorum (*Aen.* IV, 576).

⁶² Юнону называют Сатурнией по отцу — Сатурну.

⁶³ Речь идёт о Ромуле. Варрон (*Ling.* VII, 5), цитируя эту строку, не указывает автора, однако выражение *caerula caeli templa* принадлежит Эннию (см. строку 45). Позднее эту фразу использует Овидий (*Met.*, XIV, 812–814); Марс, обращаясь к Юпитеру, говорит о Ромуле:

Unus erit, quem tu tollas in caerula caeli

Будет один: его вознесешь ты к лазурям небесным (перевод С. В. Шервинского).

Та же строка повторяется у Овидия в «Фастах» (II, 487).

⁶⁴ Значение этого фрагмента не вполне ясно. Предположительно, описывается разлив Тибра, благодаря которому Ромул и Рем были вынесены на берег волнами.

⁶⁵ Принадлежность этих фрагментов Эннию неясна; они отсутствуют в издании Скуча. Вормингтон реконструирует их в качестве сцены возвращения Тибра в берега по приказу Юпитера. Ср. Гораций, «Оды», I, 2, 17–20:

Iliae dum se nimium querenti
lactat ultorem vagus et sinistra
Labitur ripa Iove non probante
Uxoris amnis.

Риму мстить грозя за печаль супруги,
Впавшей в скорбь, — хоть сам не велел Юпитер
Волны мчал он, брег затопляя левый,
Илии предан (перевод Н. С. Гинцбурга).

⁶⁶ В мифах о чудесном спасении Ромула и Рема фигурирует смоковница. Согласно Ливию (I, 4, 5), Ромул и Рем были оставлены в заводи, у которой во времена Ливия находилась так называемая Руминальская смоковница (*ficus Ruminalis*), называвшаяся ранее «Ромуловой» (*Romularis*). У Овидия (*Fast.* II, 412) ковчег с братьями остановился у смоковницы, которая называется *Rumina ficus*, а ранее — *Romula ficus*. Название этой смоковницы могло быть связано либо с тем, что в ее тени прятались от зноя жвачные животные (*ruminales*), либо с богиней Руминой (*Rūmīna*), которая ассоциировалась со вскармливанием младенцев (ср. *rūmis*, также *rūma* ‘сосок’); см. у Плутарха (*Rom.* 4). Не исключено, что связь смоковницы *ficus Ruminalis* с Ромулом и Ремом основана на народной этимологии и имеет позднее происхождение: упоминание о ней относится к 296 г., когда у Руминальской смоковницы были помещены изображения Ромула и Рема (*Liv.* X, 23, 12).

⁶⁷ Сравнение сока плодов фигового дерева с молоком встречается у Овидия (*Fast.*, II, 263: *lactens haerebit in arbore ficus*).

⁶⁸ С помощью добавления *femina* образовывались обозначения самок от *bos* ‘бык’, *sus* ‘свинья’, тогда как от существительных на *-us* обычно использовались формы на *-a*: *capra* ‘коза’, *ursa* ‘медведица’ (однако засвидетельствованы *porcus femina*, *agnus femina*). Энний мог употребить *lupus femina* вместо более обычного *lupa*, так как последнее слово помимо ‘волчица’ значило ‘потаскуха’. Это значение слова *lupa* вызвало представление о том, что Акка Ларенция — жена пастуха, нашедшего близнецов, — была женщиной легкого поведения (*Liv.* I, 4, 7).

⁶⁹ Согласно Сервию, сцена с волчицей, кормящей близнецов (*Aen.* VIII, 630–634), была заимствована Вергилием у Энния.

⁷⁰ Имеются в виду пастухи, нашедшие близнецов, и затем взявшие их к себе на воспитание. Согласно Дионисию Галикарнасскому (*Ant. Rom.* I, 79, 7), волчица при виде пастухов не озлилась, но, словно ручная, отошла от младенцев и удалилась.

⁷¹ Описываются гимнастические упражнения и состязания, в которых братья участвовали в юности; см. *Plut. Rom.* 6; *Liv.* I, 4, 9.

⁷² Точное значение эпитета *ratus* в данном контексте не вполне ясно. Если учесть отрицательную форму *irritus*, имеющую значение ‘ничего не сделавший; ничего не добившийся’, то *ratus* в этом случае может значить ‘решительный; доблестный’.

⁷³ Ливий и Плутарх сообщают (см. комментарий к строке 73), что в юности братья ловили воров, нападали на разбойников и отнимали у них добычу.

⁷⁴ Ср. слова Энея у Вергилия (*Aen.* VIII, 150):

Accipe daque fidem....

Клятву мне дай и прими!..

Данная строка является примером значительного расхождения между издателями относительно ее расположения. По мнению Вормингтона, речь идет о заключении союза между Ромулом и Нумитором, отцом Илии, против Амулия. Скуч ссылается на Дионисия Галикарнасского, приводящего речь царя Латина, в которой он предлагает Энею обменяться залогами (πίστεις ...δοῦναι καὶ λαβεῖν) и заключить договор о союзе (I, 58, 5). Поскольку слова *accipe daque fidem* являются устойчивой формулой, они, в принципе, могут входить в любой договор, однако свидетельство Дионисия делает предположение Скуча более правдоподобным.

⁷⁵ Упоминание глубокой ночи в Книге I может относиться либо к сну Илии (см. выше), либо к описанию ауспиция — гадания по птицам, к которому обратились Ромул и Рем перед основанием нового города. Поскольку они были близнецами, ни у одного не было преимущества в том, кто будет царем и в честь кого будет назван город (см. *Liv.* I, 6, 3–4). Еще с ночи заняв места для наблюдения, они дожидаются рассвета, чтобы на заре убедиться, кому из них благоволят боги. О ходе самого гадания см. также строки 80–100.

Выражение *nox intempesta* относилось к той части ночи, когда была полная тьма и было невозможно определить время (ср. *tempesta* в значении ‘отрезок времени’). Ср. у Вергилия (*Aen.* III, 587):

et lunam in nimbo nox intempesta tenebat.

Небо от глаз и луну застило облаком плотным.

⁷⁶ Насколько можно судить, «ауспиции» и «авгурии» (в оригинале — *dant operam ... auspicio augurioque*) здесь синонимы, обозначающими гадание по птицам; это, кроме прочего, могло быть вызвано созвучием этих слов и народной этимологией (общий элемент *au-*). В действительности, гадание по птицам в строгом смысле обозначалось изначально только словом *auspicium* (к *avis* ‘птица’ + *specio* ‘смотреть’), тогда как *augurium*, вероятно, является однокорневым с *augeo* ‘увеличивать’, также ‘прославлять; чтить’ (*de Vaan*. Op. cit. P. 61). Существительное *augurium* вытеснило более архаичную форму **augur* (средний род), от которой засвидетельствован асс. pl. *augura*; **augur* (основа косвенных падежей) возникло на месте **augus* < **augos* ‘увеличение; усиление; сила’, от этой *s*-основы образовано *augustus* букв. «имеющий **augus*», ‘священный’ (так же, как *onustus* ‘обремененный’ от *onus* ‘бремя’ и т.п.). Полным формальным соответствием **augus* является санскр. *ojas*- n. ‘телесная сила; мощь; власть’. Можно предполагать, что ритуал, получивший название *augurium*, заключался в испрашивании **augus*, предполагавшем тот или иной ответ божества (откуда значение ‘примета; знак; предзнаменование’ у *augurium*), и был связан с гаданием (значение ‘гадание; наблюдение примет’). Что касается существительного *augur* m./f. ‘птицегадатель’, то его, по-видимому, следует интерпретировать как результат более поздней трансформации абстрактного существительного **augur* = санскр. *ojas*- в имя деятеля (*Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. С. 329), что, в свою очередь, повлекло исчезновение формы среднего рода **augur*.

Детально об ауспициях см.: *Сморчков А. М.* Религия и власть в римской республике: магистраты, жрецы, храмы. М., 2012. С. 35 и сл. О различии между *auspicium* и *augurium* см.: *Lindersky J.* The Augural Law // *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. 1986. II. Bd. 16 (3). P. 2294–2296.

⁷⁷ В классическом варианте легенды (см., например, *Liv.* I, 6, 4), Ромул местом наблюдения за птицами избрал Палатинский холм, а Рем — Авентинский.

⁷⁸ *Remora* — название для города, образованное от имени Рема по аналогии с *Roma*, которое связано с именем Ромула. Это название больше нигде не упоминается и было, вероятно, придумано Энном. У Плутарха (*Rom.* 9) встречается топоним *Remoria* — место на Авентине, где Рем намеревался воздвигнуть город.

⁷⁹ Имеется в виду знак к началу конных состязаний, который подавал консул или претор, бросая на арену белую ткань (см., например, *Mart.* Ep., XII, 28, 9).

⁸⁰ Согласно позднейшим свидетельствам, это были коршуны (*Liv.* I, 7; *Suet.* *Aug.* 95; *Plut.* *Rom.* 9).

⁸¹ В гадании авгуров появление птицы слева считалось хорошим знаком (*Cic.* *Div.* II, 39, 82); о значении для римлян левой и правой стороны см. *Подосинов А. В.* *Ex oriente lux!* Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии. М., 1999. С. 252–255.

⁸² Вероятно, число двенадцать подчеркивает важность события. Это число было значимым в римской культуре: например, двенадцать сыновей было у Акки Ларенции — жены пастуха, нашедшего Ромула и Рема. Таким же было число месяцев; священных щитов (*ancilia*); жрецов, избиравшихся из плебеев (*flamina minores*); Арвальских братьев.

⁸³ Слова Рема, насмехающегося над Ромулом, закладывающим стены Рима. *Quamde* — архаичная форма наречия *quam*.

⁸⁴ В оригинале — *pol*, сокращение от *Pollux*, т.е. «клянусь Поллуксом!» Это междометие характерно для разговорного стиля и больше нигде не встречается в эпосе.

⁸⁵ Эти слова принадлежат Ромулу. Он произносит их, когда его брат Рем в насмешку перепрыгивает через строящиеся стены Рима. Оскорбившись, Ромул убивает своего брата; см. *Liv.* I, 7; *Plut.* *Rom.* 9. Сходные выражения не раз встречаются в «Энеиде»:

ipsi has sacrilego pendetis sanguine poenas (VII, 595)

Сами заплатите вы своей святотатственной кровью;

tu tamen interea calido mihi sanguine poenas

persolves ambozum (IX, 422–423)

Ты мне один за двоих заплатишь кровью горячеей!

Tros Italusve, mihi pariter det sanguine poenas (XI, 592)

Будь он тирренец иль тевкр, пусть своей заплатит мне кровью.

⁸⁶Предположительно, вместе с предыдущей строкой, эти слова принадлежат некоему третьему лицу, присутствовавшему при ссоре Ромула и Рема и пытавшемуся их помирить. Скуч, однако, дает другое чтение этой строки: *Astu non ui sum summam seruare decet rem* (букв. 'Хитростью, а не силой следует сохранять то важнейшее дело') и помещает её после строки *nam vi depugnare sues stolidi soliti sunt* (109), относя обе строки к эпизоду с похищением сабинянок.

Относительно формы *sum 'eum'* см. комм. к строке 21.

⁸⁷Описываются игры, в ходе которых римлянами были похищены девушки, прибывшие с семьями из соседних городов, чтобы смотреть на игры; см. Liv. I, 6–10; Plut. Rom. 14.

⁸⁸Похищенные сабинянки.

⁸⁹В оригинале — *sas 'eas'*; см. комм. к строке 21.

⁹⁰Одна из самых знаменитых строчек Энния, не в последнюю очередь благодаря блестящей аллитерации, не менее блестяще переданной в русском переводе С. А. Ошерова.

Тит Татий (Таций) — царь сабинян. После похищения римлянами девушек соседних городов присоединился к войне с Римом, но впоследствии заключил с Ромулом договор о совместном правлении (Liv. I, 10–13). Предположительно, в этой строке говорится о тяготах войны с римлянами, которую вынужден был вести Тит Татий. Более вероятно, однако, что эти слова имеют иной смысл: «О Тит Татий, тиранн, ты сам себе такое (*tanta*) принес», то есть «ты сам виноват в том, что случилось с тобой». В этом случае их можно связать с убийством Тита Татия, которое было небеспричинным и было вызвано его несправедливым решением (см. об этом у Ливия, I, 14, 3) — отсюда именование его «тиранном». Поскольку фраза содержит обращение и звательный падеж, ее мог произнести Ромул, узнав о гибели Тита Татия; примерно о такой реакции Ромула, который отнюдь не был в глубоком горе из-за происшедшего, пишет Ливий. Такая фраза — безусловно, являющаяся шедевром, — выглядит логичнее в качестве *grande finale* повествования о Тите Татии. Поэтическая удача Энния заключается в естественности этой фразы (у Скуча даже есть сомнения относительно того, сознательно ли поэт построил её именно таким образом) при наличии в прямом смысле завораживающей аллитерации. Однако учитывая любовь Энния к поэтическим эффектам, имя Titus Tatius не могло не дать ему повода для игры словами. Другой знаменитый пример аллитерации на *t* в античной литературе: τυφλὸς τὰ τ' ὄψα τὸν τε νοῦν τὰ τ' ὄμματ' εἶ 'В тебе угас и слух, и взор, и разум' (Soph. OT, 371; пер. С. В. Шервинского).

В оригинале *tute*, то есть *tu-te* 'именно ты; ты сам', где *-te* — усилительная частица (ср. *ego-met*).

⁹¹Вероятно, слова из речи какой-то из сабинских женщин (возможно Герсилии — жены Ромула), которые вышли на поле боя, чтобы примирить сражающихся римлян и сабинян (см. Ливий, I, 13, 3); сюда же относится строка 110. Во второй половине строки в оригинале видна аллитерация на *s*. Мы попытались сохранить ее в переводе.

⁹²Имеются в виду оба народа-противника — римляне и сабиняне, либо оба их предводителя — Ромул и Тит Татий.

⁹³Слова из молитвы Герсилии о мире; эта молитва приведена у Авла Геллия (Gell. NA XIII, 23, 13): *Neria Martis, te obsecro, pacem da, te uti liceat nuptiis propriis et prosperis uti, quod de tui coniugis consilio contigit, uti nos itidem integras raperent, unde liberos sibi et suis, posteros patriae pararent*. «Нерия Марса, молю тебя, даруй мир, [молю] тебя, чтобы можно было наслаждаться законным счастливым браком, потому что по решению твоего супруга произошло, что нас, непорочных, так же похитили, чтобы иметь детей для себя и своих [родных], потомков для родины» (пер. А. Е. Манькова).

Nerienem — вин. падеж имени собственного, которое в им. п. имеет варианты *Nerio, Neria, Nerienes* (см. Gell. NA XIII, 23); оно восходит к индоевропейскому корню со значением «мужчина» (др.-греч. ἀνήρ и т. д.). Авл Геллий сообщает, что это сабинское слово, обозначающее доблесть и силу (*virtus et fortitudo*); сюда же относится имя *Nero*, сабинское по происхождению (см. также Suet. Tib. I). Согласно Авлу Геллию, *Nerio* обозначает силу, мощь и величие Марса (что хорошо согласуется с этимологическим значением этого слова); также она мыслилась его супругой.

Mavortis — род. п. от *Māvors*, архаической формы имени *Mars* (Тронский И. М. Историческая грамматика латинского языка. М., 2001. С. 105).

Herem, или *Heriem* (вин. п.) — некий атрибут Юноны, который соотносится с ней по тому же принципу, что *Nerio* с Марсом и *Hora* с Квирином (см. Gell. *NA XIII*, 23, 2). Возможно, это имя этимологически связано с *horior* ‘побуждать’.

⁹⁴ Предположительно, это фрагмент речи Ромула, произнесённый после примирения и объединения народов. Квириды — название для объединённых народов римлян и сабинян. О происхождении термина «квириды» см. Liv. I, 13, 5.

⁹⁵ Легенду о смерти Ромула см. у Ливия, I, 16. Строки относятся к словам Юлия Прокула, рассказывающего римлянам о своем видении. После таинственного исчезновения Ромула народ заволновался, что его убили. Но Юлий Прокул (своё имя этот персонаж, вероятно, получил уже после Энния) успокоил волнения, рассказав, что ему явился Ромул, ставший богом (Liv. I, 16).

⁹⁶ Квирин — имя, принятое Ромулом после смерти; он стал божеством, милостивым к римлянам (см. Plut. *Rom.* 28). Античные этимологии этого имени см. у Овидия (*Fast.* II, 475–480).

⁹⁷ *Hora* — имя Герсильи после ее обожествления, которая стала почитаться вместе с Квирином (Ov. *Met.* XIV, 851; Gell. *NA XIII*, 23, 2).

Список литературы

- Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995.
- Нидерман М. Историческая фонетика латинского языка. М., 2004.
- Подосинов А. В. *Ex oriente lux!* Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии. М., 1999.
- Полонская К. П., Поняева Л. П. Хрестоматия по ранней римской литературе. 2-е изд. М., 2000.
- Сморчков А. М. Религия и власть в римской республике: магистраты, жрецы, храмы. М., 2012.
- Тронский И. М. Историческая грамматика латинского языка. Общеиндоевропейское языковое состояние (вопросы реконструкции). 2-е дополненное издание. М., 2001.
- Шантрен П. Историческая морфология греческого языка. М., 2001.
- Эрну А. Историческая морфология латинского языка. М., 1950.
- Diels H., Kranz W. (Hrsg.) *Die Fragmente der Vorsokratikern*. 9. Aufl., 1. Bd. Berlin, 1960.
- Lindersky J. *The Augural Law // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*. Hsgb. von H. Temporini, W. Haase. II. Principat. Bd. 16 (3). Hsgb. von W. Haase. 1986. S. 2146–2312.
- Oxford Latin Dictionary. Oxford, 1968.
- Skutsch O. *The Annals of Q. Ennius*. Oxford, 1985.
- Vaan M., de. *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*. Leiden, 2008.
- Warmington E. H. *Remains of Old Latin*. Vol. 1: Ennius and Caecilius, Cambridge, Massachusetts; London, 1935.

St. Tikhon's University Review.
Series III: Philology.
2018. Vol. 54. P. 123–142

Alexander Podossinov,
Doctor of Science in History, Professor,
Moscow State University,
27/4 Lomosovskii prosp., Moscow
119192, Russian Federation
podossinov@mail.ru
ORCID:

Alexander Mankov,
Candidate of Science in Philology,
Senior Research Fellow,
St. Tikhon's University for the Humanities,
6 Likhov per., Moscow
127051, Russian Federation;
National Research University
"Higher School of Economics",
12 Malaia Pionerskaia st., Moscow
115054, Russian Federation
mankov2017@gmail.com
ORCID:

ENNIUS. ANNALES BOOK I

TEXT, TRANSLATION, COMMENTARY
PREPARED BY A. PODOSSINOV AND A. MANKOV

Ennius (239–169 BC) is a Latin poet who introduced hexameter to Latin poetry. His main work, *Annales*, an epic poem consisting of 18 books, is devoted to the history of Rome. Its text is preserved in fragments, the size of the greater part of which does not exceed one line. The total number of lines is 676 (in O. Skutch's edition). This publication is a result of work of a seminar on translating Latin writers under guidance of Prof. A. Podossinov. In this seminar the preserved text of Annals has been for the first time translated in hexameter into Russian. Part of fragments was earlier translated by S. Osheroov for the "Anthology of Early Roman Literature"; these translations are included in our publication. Translations made by participants of the seminar are marked with *. The translation is based on E.H. Warmington's edition; the Latin text is given according to this edition as well. In preparing the commentary we also used the edition by O. Skutch. Authors of translation and commentaries: A. Denisov, E. Denshchikova, S. Fedotov, A. Ivlev, A. Mankov, Yu. Pekov, A. Podossinov, O. Ryabenko, I. Smirnova, S. Tereshkov, A. Voskresensky. We are grateful to E. Ilyushechkina for her help in preparing this publication.

References

- Benvenist E., *Slovar' indoevropskikh sotsial'nykh terminov*, Moscow, 1995.
- Diels H., Kranz W., Hrsg. Die Fragmente der Vorsokratikern. 9. Aufl., 1. Bd., Berlin, 1960.
- Ernu A., *Istoricheskaia morfologiia latinskogo iazyka*, Moscow, 1950.
- Lindersky J., "The Augural Law", in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, 1986, II, 16 (3), 2146–2312.
- Niderman M., *Istoricheskaia fonetika latinskogo iazyka*, Moscow, 2004.
- Podosinov A. V., *Ex oriente lux! Orientatsiia po stranam sveta v arkhaiskikh kul'turakh Evrazii*, Moscow, 1999.
- Polonskaia K. P., Poniaeva L. P. *Khrestomatiia po rannei rimskoi literature*, Moscow, 2000.
- Shantren P., *Istoricheskaia morfologiia grecheskogo iazyka*, Moscow, 2001.
- Skutsch O., *The Annals of Q. Ennius.*, Oxford, 1985.
- Smorchkov A. M., *Religiia i vlast' v rimskoi respublike: magistraty, zhretsy, khramy*, Moscow, 2012.
- Tronskii I. M., *Istoricheskaia grammatika latinskogo iazyka. Obshcheindoevropskoe iazykovoie sostoianie (voprosy rekonstruktsii)*, Moscow, 2001.
- Vaan, M. de, *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, Leiden, 2008.
- Warmington E. H., *Remains of Old Latin. Vol. 1: Ennius and Caecilius*, Cambridge, Massachusetts; London, 1935.

Рецензии

Рец. на кн.: «Генезис зарубежной массовой литературы и ее судьба в России». Сборник научных трудов ИМЛИ РАН. Под ред. К. А. Чекалова, М. Р. Ненароковой. М.: Изд-во ИМЛИ. 320 с.

Rev. op.: «Генезис зарубежной массовой литературы и ее судьба в России». Сборник научных трудов ИМЛИ РАН. Под ред. К. А. Чекалова, М. Р. Ненароковой. М.: Изд-во ИМЛИ. 320 с.

Паралитература в последние годы привлекает не только массового читателя, но и массового исследователя: ей посвящены многочисленные научные статьи, диссертации, монографии и сборники трудов как в России, так и за рубежом. И хотя еще классики отечественного литературоведения: А. Н. Веселовский, В. М. Жирмунский, Г. А. Гуковский настаивали на необходимости изучения этого феномена, подлинный всплеск интереса к беллетристике приходится на Западе на вторую половину XX в.¹, а в России — на начало нынешнего столетия². Проблема массовой литературы привлекает внимание социологов, стремящихся показать потребительскую сущность товара, выявить экономические и идеологические механизмы культурной индустрии; психологов, рассматривающих данные тексты в качестве выражения мифов и желаний современной эпохи, нужд, тревог, потребностей в любви, безопасности, благосостоянии. Современные писатели, представители Нового романа и мэтры постмодернизма используют матрицы массовой литературы, обращаясь к детективу, приключенческому, любовному и прочим формульным типам романа. Даже специалисты по методике не обходят вниманием беллетристику, видя в ней важное средство для пробуждения интереса учеников, далеких от классического литературного пантеона. Курсы массовой литературы включены в университетские программы, о чем свидетельствуют издаваемые учебные пособия.

Однако в основном исследователей привлекает конец XIX–XX в., когда в строгом смысле слова и возникает само явление. Тем важнее представляется обращение к истокам зарубежной массовой литературы, оказавшей влияние на формирование российского канона, чему и посвящен сборник научных трудов

¹ *Olivier-Martin Y.* Histoire du roman populaire en France, 1840–1980. P., 1980; *Plaul H.* Illustrierte Geschichte des Triviallitteratur. Leipzig, 1983; *Couégnas D.* Introduction à la paralittérature. P., 1992; *Bloom C.* Cult Fiction. Popular reading and pulp theory. London, 1996 etc.

² *Гудков Л. Д.* Массовая литература как проблема. Для кого? // Новое литературное обозрение. 1996. № 22. С. 78–100; *Саморуков И. И.* Массовая литература: проблема художественной рефлексии. Самара, 2006; *Скокова Т. А.* Специфика массовой литературы в эпоху постмодернизма // Вестник ВГУ. 2009. № 2. С. 95–100; и т. д.

ИМЛИ «Генезис зарубежной массовой литературы и ее судьба в России», вышедший в Москве (издательство ИМЛИ РАН) в 2015 г. Составленный на основе докладов международной научной конференции «Зарубежная массовая литература в России. XVIII–XIX в., состоявшейся в ИМЛИ РАН в 2011-м, коллективный труд, по заявлению самих авторов, представляет собой первый опыт подобного исследования в российском литературоведении, что и объясняет эмпирический характер статей, не претендующих на определение и уточнение научной терминологии. Несмотря на то что составители сборника признают его предварительный и позитивистский характер, думается, что этот первый опыт имеет большое значение, поскольку закладывает основы для изучения самих истоков массовой литературы, для разграничения и уточнения понятий «высокого» и «низового» в литературном процессе. Так, еще А. Н. Веселовский прозорливо заметил, что именно в массовом искусстве следует искать «тайные пружины» исторического процесса, и современная наука (то есть наука кон. XIX столетия для А. Н. Веселовского или кон. XX — нач. XXI в. для нас) «позволила себе заглянуть в те массы», которые были ранее заслонены великими одинокими деятелями, стоявшими на высоте³. Эту мысль развивает Ю. М. Лотман, полагавший, что «массовая литература устойчивее сохраняет формы прошлого и почти всегда представляет собой многослойную структуру»⁴.

В статьях, вошедших в сборник, исследуются эти многослойность и традиции прошлого. Так, Т. А. Зотова в своей статье «Немецкий романтизм и массовое чтение: народная книга в драматургии Л. Тика», обращаясь к очень интересной и важной проблеме «народной книги» в немецкой традиции, пытается найти эквивалент для русской и европейской культур: развлекательная литература, распространявшаяся книгоношами, существовавшая в разных странах, была популярна, прежде всего, в малообразованной среде: сразу же вспоминается Сильвестр Боннар А. Франса, воскликнувший при виде предложенных ему «книжным агентом» изданий: «Боги милостивые! Боги праведные! Что за новинки предложил мне гомункул Кокоз». Хотя кухарка и отвергает предложенный ей сонник, предпочтя молитвенник и поваренную книгу, само перечисление названий популярной в то время литературы свидетельствует о вкусах общества: любовные приключения, правила игр в обществе или сонник, столь популярные в конце XIX столетия, привлекают публику и в наши дни, что в очередной раз подтверждает мысль о том, что именно массовая литература отражает общие тенденции и мало меняется на протяжении веков: псевдоистория, гадания, игры, приключения, любовь всегда будут пользоваться спросом. Однако Т. А. Зотова обращается к изучению того, как Тик использует традиционный материал для экспериментов и «создания собственных оригинальных произведений» (с. 53). Именно эта алхимия творчества немецкого романтика становится главным объектом исследования в статье, открывающей новые грани и нюансы немецкого

³ Веселовский А. Н. О методе и задачах истории литературы как науки // *Он же*. Историческая поэтика. М., 2004. С. 44.

⁴ Лотман Ю. М. Массовая литература как историко-культурная проблема // *Он же*. О русской литературе. СПб., 1997. URL: <http://www.ad-marginem.ru/article18.html> (дата обращения: 20.03.2017).

романтизма — блестящий пример того, как обращение к массовой литературе расширяет и углубляет традиционные представления.

О роли Поля де Кока в русской литературе писал еще Б. Н. Эйхенбаум, однако до сих он не становился предметом пристального и целенаправленного внимания, поэтому несомненной удачей сборника можно считать обращение к творчеству этого романиста, которому посвящены две статьи: Сильвианы Робарде-Эппстейн и Ирины Еленгеевой. Популярность этого автора мелодраматических романов была столь велика, что в день выхода очередного произведения в книжных магазинах, по словам хроникера, случилось настоящее столпотворение. Не менее известным он был и в России, где его начали переводить еще в 1830-е гг., а в 1900 г. вышло полное собрание сочинений. А. де Кюстин в своих записках о России, утверждая, что здесь из всех французских писателей отдают предпочтение Полю де Коку, делает вывод о том, что «в России дозволены лишь те развлечения, что начисто лишены смысла»⁵. Наиболее известные романы де Кока вышли в «Ленинградском издательстве» в 2008–2009 гг., из чего следует, что интерес к творчеству этого автора не иссяк и два столетия спустя. Сильвиана Робарде-Эппстейн размышляет о соотношении между стилем писателя, успехом его романов и их последующей судьбой на основании критических отзывов, предлагая заново оценить влияние этого «натуралиста *avant la lettre*» на развитие реалистической и натуралистической литературы во Франции. Статью отличает глубина анализа, широта анализируемого материала. Выдвинутые автором гипотезы представляются обоснованными и нуждаются в дальнейшем анализе и проверке. Статья И. Еленгеевой посвящена восприятию де Кока Ф. М. Достоевским. «Эскизная попытка» (по формулировке автора статьи) вполне удалась: статья дает представление о рецепции де Кока в России XIX в. Предложенная выборка цитат, упоминающих или отсылающих к де Коку в творчестве Ф. М. Достоевского, и анализ аллюзий позволяют определить круг чтения русского классика. Обе статьи хорошо дополняют друг друга, не только расширяя наши представления об этом романисте, но и показывая причины его популярности в России и особенности восприятия.

Своеобразный диптих составляют и две статьи, посвященные образу Картуша. Статья К. А. Чекалова «Образ Картуша в массовой литературе XVIII–XX вв.» знакомит нас с историческим персонажем, весьма далеким от образа благородного разбойника из одноименного фильма. Несомненным достоинством является обращение к разным видам искусства (литературе, театру, кинематографу): широкое и стойкое бытование героя свидетельствует о его массовом характере, мифологизирует, превращает в вечный образ. В статье содержится много интересных сведений, анализ краток (в силу большого количества представленного материала), но исчерпывающе убедителен. Е. В. Акельев переносит нас на русскую почву, сопоставляя французского героя и «российского Картуша» — Ваньку Каина. Как и в предыдущей статье, мы узнаем много подробностей об исторических Картуше и Ваньке, что позволяет размышлять над соотношением факта и вымысла, проследить путь формирования литературных персонажей, их связь с историко-культурной атмосферой эпохи.

⁵ Кюстин А. де. Россия в 1839 г. М., 1996. Т. 1. С. 145.

Изучение переводов, рецепции, исторических и литературных прототипов представляется чрезвычайно важным, поскольку, как писал Ю. М. Лотман, понятие массовой литературы есть понятие социологическое, которое «касается не столько структуры того или иного текста, сколько его социального функционирования в общей системе текстов, составляющих данную культуру», определяя «отношение того или иного коллектива к определенной группе текстов»⁶. Именно с этой важной проблематикой связано большинство опубликованных статей. Проблемы перевода и его значения для русской литературы затронуты в статьях А. В. Голубкова, Л. А. Курышевой, И. К. Стаф, Г. Н. Ермоленко, Е. Е. Дмитриевой, Е. Ю. Сапрыкиной. Статья А. В. Голубкова посвящена переводам французского романа о Мелюзине — сюжет, хотя и известный, но нуждающийся в комментариях, чему и посвящена первая часть исследования, знакомящая не только с текстом романа Жана д'Арраса, но и с его различными изданиями и поэтическим вариантом Кудрета. Именно последний через Германию и Польшу попадает в Россию. Анализируя русские переводы автор статьи отмечает общую тенденцию, проявившуюся в разных изданиях и явно свидетельствующую о сознательном желании сократить текст, улучшить его структуру и фабулу, то есть беллетризировать, с тем чтобы облегчить его восприятие читателями иной эпохи и культуры.

Л. А. Курышеву интересует проблема русификации переводного произведения, его быстрой ассимиляции в новой среде, что связано с упрощенным подходом к проблеме авторства в рукописной литературе. Исследователь изучает принципы «обращения» на материале древнерусской повести и повести XVIII в. с общей сюжетной линией, что ведет к убедительной демонстрации того, как беллетристические сюжеты приспосабливаются к разным эпохам, и позволяет сделать вывод о важности влияния переводной рукописной литературы на формирование российской словесности. И. К. Стаф на материале повестей графа де Кейлюса показывает, как неверный перевод ведет к искажению понимания. Статья дает представление о переводах и рецепции Кейлюса в России, но в центре внимания — «История Гийома», превратившаяся в переводе В. Г. Вроблевского в сборник нравоучительных правдивых картин из парижской жизни: личность переводчика, его принадлежность к третьему сословию определяет вектор перевода, превращая фривольный текст в назидательный урок для подражания. Г. Н. Ермоленко в своей основательной статье обращается к тому, как итальянские рыцарские поэмы в русском переводе превращаются в произведения массовой беллетристики, развивая мысль о том, что произведение высокой литературы со временем может перейти в разряд массовой культуры.

Статья Е. Е. Дмитриевой посвящена чисто французскому явлению либертинажа, сыгравшему важную роль во французской культуре XVII—XVIII вв. Поскольку речь идет о малоизвестном в России понятии, то оправданным оказывается обращение к словарным статьям, однако автор ограничивается лишь современными изданиями, в то время как французско-русский словарь Н. Макарова, изданный в Петербурге в 1893 г., уже дает оба значения французского

⁶ Лотман Ю. М. Массовая литература как историко-культурная проблема. URL: <http://www.ad-marginem.ru/article18.html> (дата обращения: 20.03.2017)

libertin — «распутник» и «вольнодумец». Несомненно интересным представляется и перечисление переводов французской либертенской литературы на русский язык, жаль только, что речь идет лишь о списке авторов и названий без анализа переводов и рецепции, как это обещает название статьи: «Романы французского либертинажа, их читатели и переводчики». В текст вкрались и несколько досадных неточностей: так, под названием «Феатр для любовников» (1810) была издана вовсе не одна из пьес маркиза де Сада (с. 114), но те же повести, что и в предыдущем издании 1806 г. Речь идет не о «романах», но о переводе четырехтомного сборника повестей маркиза де Сада «Преступления любви» («Les crimes de l'amour»), изданного в 1800 г. При этом автор статьи приводит почему-то лишь названия повестей, вошедших в первые два тома русского издания, опустив еще четыре повести, составляющих третий и четвертый тома. Приводимая на стр. 109 цитата: «Он франмасон, / Он пьет одно/Стаканом красное вино» никак не может служить примером «клишированного восприятия фамусовской Москвой Чацкого», ибо принадлежит она А. С. Пушкину и речь идет о восприятии Евгения Онегина его соседями по поместью: «Сосед наш неуч; сумасбродит; / Он фармазон; [а не *франмасон* — смысл тот же, но править классика как-то неловко!] он пьет одно / Стаканом красное вино»⁷. Досадно, что эти ошибки перешли из статьи Е. Дмитриевой «Французский либертинаж и его русские отголоски»⁸, повторением которой является данная публикация.

Е. Ю. Сапрыкина на примере русского перевода рассказа итальянского автора рубежа XIX–XX вв. показывает, каким образом происходит его вхождение в массовую культуру благодаря использованию литературных штампов, усилению мелодраматической составляющей. Любопытно обращение к малоизвестной странице кинематографической биографии В. Маяковского, сыгравшего итальянского героя, перемещенного в русский псевдолубочный фон. Обращение к кино и балетам свидетельствует о важности интермедийного аспекта: изменение языка искусства способствует усилению мелодраматической образности. К итальянской литературе обращается и К. А. Чекалов, которого привлекает творчество «итальянского Жюль Верна» Эмилио Сальгари, интересовавшегося русской тематикой, что ярко проявилось в его романе «Ужасы Сибири», героями которого становятся народовольцы. Автор статьи отмечает, что повествование строится по всем правилам паралитературы и делает предположения о причинах невостребованности произведения итальянского автора в России.

Рецепции посвящены статьи Е. П. Гречаной и Н. Т. Пахсарьян, причем если в первой речь идет о малоизвестном русскому читателю романе Луве де Кувре, то во второй автор обращается к одному из самых известных в России романистов — А. Дюма. Поскольку шевалье де Фоблас нуждается в представлении, автор статьи начинает с анализа самого романа, его стереотипов, помещая его в литературный контекст эпохи. Многогранность романа ведет к его двоякому

⁷ Пушкин А. С. Евгений Онегин. Гл. 2. V // Пушкин А. С. Полное собрание сочинений. Т. 3. М., 1954. С. 29.

⁸ Дмитриева Е. Е. Французский либертинаж и его русские отголоски // Мишель Делон. Искусство жить либертена. Французская либертинская проза XVIII века. М., 2013. С. 839, 843.

восприятию в России, где акцентируется то фривольная, то сентиментальная линия и где роман быстро становится известен не только на французском языке, но и благодаря переводам, появившимся уже в конце XVIII в.

Имя автора «Трех мушкетеров» и «Графа Монте-Кристо» не может оставить равнодушным русского читателя, выросшего на этих произведениях, узнававшего по ним французскую историю «Великого века». Однако мало кто знает, что А. Дюма начинает свой творческий путь с драматургии и именно она, пишет Н. Т. Пахсарьян, вызвала в России первый профессиональный и любительский интерес к этому автору. Исследователю удалось обнаружить чрезвычайно интересные отклики и оценки русских писателей и критиков, порой весьма острые: В. Г. Белинского, А. А. Григорьева, А. П. Чехова, И. С. Тургенева, А. И. Куприна и др. Сравнение романистики Дюма со сказкой, встречающееся у многих русских писателей, помогает объяснить причины его вневременной популярности — увлекательные авантюрные романы французского автора, по мысли Н. Т. Пахсарьян, лежат в зоне интерференции беллетристики и серьезной литературы. Высказанная гипотеза о наличии целого ряда «пограничных» произведений представляется чрезвычайно продуктивной для дальнейшего исследования феномена массовой литературы.

Владимир Дубровский — один из самых известных и ярких романтических героев русской литературы, поэтому обращение к европейским прототипам этого благородного разбойника в статье М. Р. Ненароковой вызывает неподдельный интерес. При этом автор статьи, предлагая внимательное медленное чтение романа, не только устанавливает возможные источники и параллели, но и тонко анализирует сам пушкинский текст, вскрывая в нем новые смыслы, понять которые без обращения к предшествующей традиции, к кругу чтения, к «пище души» невозможно.

Т. И. Акимова в своей статье «Французская беллетристика в сказках Екатерины II» также обращается к истокам, к личному читательскому опыту императрицы, при этом обойдя вниманием своего предшественника в изучении данной темы: о французских источниках этих сказок писал В. В. Сиповский еще в начале XX в⁹. Безусловно, тема не исчерпана, и исследователь предлагает свой взгляд, но упомянуть данную работу было бы можно. Название статьи указывает, что речь пойдет о французской беллетристике, однако в тексте самой статьи лишь дважды вскользь (с. 98, 99) упомянуто имя одного Ш. Перро, что ведет к тому, что характеристика этого влияния оказывается слишком общей и малообоснованной. А утверждение того, что положительные качества героев, например Красной Шапочки, ведут их к счастью через романские испытания, вызывает недоумение: испытания не являются «романными», а говорить о счастье съеденной волком героини несколько опрометчиво. Вызывает сожаление и весьма небрежное оформление статьи.

Наконец, первая статья сборника и последняя в нашем кратком обзоре посвящена самому понятию беллетристики в России, которое изучается на примере В. Г. Белинского. А. С. Курилов внимательно прослеживает, как менялось

⁹ Сиповский В. В. Очерки из истории русского романа. Т. 1. Вып. 2 (XVIII в.). СПб., 1910. С. 313.

не только отношение русского критика к этому явлению, но и само понимание того, что представляет собой массовая литература. Думается, что речь идет не только о В. Г. Белинском, но и в целом об отношении русской интеллигенции, писателей и образованных читателей к беллетристике, которое продолжает меняться, как меняется и она сама.

Несмотря на то что паралитература призывает к пассивному чтению, она требует активного изучения, чему и посвящен рецензируемый сборник.

Вероника Дмитриевна Алташина,
д-р филол. наук, доцент,
проф. кафедры истории зарубежных литератур
ФГБОУ ВО
Санкт-Петербургский государственный университет,
Российская Федерация, 199034,
г. Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7–9
nikaalt@bk.ru
ORCID:

Altašina Veronika,
PhD in philology,
Full Professor
St. Petersburg State University
7/9, Universitetskaya emb., St. Petersburg,
199034 Russian Federation
nikaalt@bk.ru
ORCID:

Периодическое издание

Серия журналов «Вестник ПСТГУ» оформлена
художником *Д. А. Федоровым*

Вестник ПСТГУ.
Серия III: Филология. 2018. Вып. 54

Зарегистрировано в Министерстве РФ по делам печати,
телерадиовещания и средств массовой коммуникации

Подписано в печать 15.03.2018. Формат 70×100/16. Печать офсетная.
Объем 12,4 п. л. Тираж 500 экз.

Издательство Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета
115184, Москва, Новокузнецкая ул., д. 23 Б
Тел.: (495) 536-93-11,
(495) 536-93-12,
(495) 536-93-13
E-mail: floromanist@yandex.ru
www.pstgu.ru

Отпечатано в ООО «Клуб Принт»
127018, Москва, Марьиной Роши 3-й проезд, д. 40
Заказ № 1885.