

Оглавление¹

Подсекция «Византийская и новогреческая филология»

<i>Грицан Е.В.</i> Античные литературные источники в лирике А. Сикельяноса и К. Кавафиса.....	283
<i>Елизарова Е.С.</i> Культурно-национальная специфика соматических фразеологизмов-идиом (на материале греческого и русского языков).....	285
<i>Жаркая В.Ю.</i> Научные знания и христианское наставление в рассказе о днях творения в хронике Михаила Глики.....	287
<i>Климова К.А.</i> Греческие заимствования в балканославянской мифологической лексике.....	290
<i>Луховицкий Л.В.</i> Полемическая программа исторических глав « <i>Απολοgeticus atque Antirrheticus</i> » и « <i>Refutatio et Eversio</i> » Никифора Константинопольского.....	291
<i>Минец Ю.О.</i> Нарративные стратегии использования текстов Библии в «Лавсаике» Палладия Еленопольского.....	294
<i>Оборнева З.Е.</i> Поучения ученика и учителя. Никита Стифат и Симеон Новый Богослов.....	296
<i>Пенская Д.С.</i> Досье преподобной матери нашей Евфросинии: ранний греческий текст, две полные славянские версии, две краткие памяти святой в составе Великих Миней Четий.....	299
<i>Тунин А.Е.</i> Опыт типологического анализа греческих анекдотов « <i>Πὸς λέγεται</i> ».....	302

¹ Внимание! Страницы электронной версии не совпадают со страницами опубликованного сборника секции «Филология»!

ВИЗАНТИЙСКАЯ И НОВОГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОЛОГИЯ

Античные литературные источники в лирике А. Сикельяноса и К. Кавафиса

Грицан Екатерина Васильевна

Студентка Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, Москва

В последние десятилетия девятнадцатого и в начале двадцатого веков в европейской литературе наблюдается изменения в восприятии и поэтической обработке античного мифа. Эти изменения обусловлены появлением новых поэтических течений – школы Парнаса, ее ответвления «школы идолопоклонников» (*école païenne*), символизма, а также философскими идеями Ницше и мировоззрением таких поэтов, как Э. Шурэ (Edouard Schuré), М. Барре (Maugice Barrès), Г. Д'Анунцио (Gabriel D'Annunzio). В данной работе мы попытались выделить основные направления в работе греческих поэтов с античными источниками на примере стихотворений Константиноса Кавафиса и Ангелоса Сикельяноса.

О влиянии школы Парнаса и лирики символизма на греческую литературу говорят многие исследователи новогреческой литературы ([Beaton: 91–97] и др.). И.И. Ковалева отмечает, что возникновение «парнассизма» в поэзии поколения 1880–х (к которому она причисляет и Кавафиса) произошло «под сенью «Великой Идеи», т.е. идеи великого греческого государства в границах Византии, не без воздействия поэтов соответственного течения во Франции [Ковалева: 91]. Исторический подход к античности близок греческим поэтам, так как они считали современное греческое государство прямым наследником Древней Греции.

Ангелос Сикельянос и Константинос Кавафис – авторы, безусловно продолжающие традицию изучения и переработки античного материала в литературе (этот феномен в трудах новогреческих философов называется «ελληνομάθεια», на русский язык данный термин можно перевести как «глубокое изучение греческой словесности и культуры»). Во многих стихотворениях поэтов можно угадать прямое влияние классических текстов, наиболее яркое – Гомера и Плутарха, любимого античного автора Сикельяноса.

Среди античных сюжетов, перерабатываемых Кавафисом следует выделить сюжеты гомеровского эпоса. Они раскрываются в стихотворениях «Ночное путешествие Приама» (Πράμωυ Νυκτολορεΐα) 1893 г.; «Кони Ахилла» (Τα ἄλογα του Αχιλλέωυ) 1896 г.; «Погребение Сарпедона» (Η κηδεΐα του Σαρπηδόνωυ) в двух редакциях – отвергнутый самим автором вариант 1898 г. и признанный автором вариант 1908; «Итака» (Ιθάκη) 1910 г.; «Троянцы» (Τρώεωυ) 1900 г. и в некоторой степени «Измена» (Αλιωτία) 1903 г., отсы-

лающее нас не к тексту Гомера, а к «Государству» Платона, о чем мы скажем позднее, и «Препятствие» (Διακοπή) также 1900 г. Способы обработки античного текста Кавафисом разные. Мы обратились к некоторым стихотворениям на сюжеты гомеровской «Илиады». И.И. Ковалева отмечает, что Кавафис, опираясь на текст Илиады, выбирает из него только определенные фрагменты, но зато эти заимствованные фрагменты в точности передают гомеровский текст, а иногда даже цитируют [Ковалева: 99]. В стихотворении «Ночное путешествие Приама» Кавафис фактически представляет нам микроцитату из гомеровского текста, практически переводит «Илиаду» на новогреческий язык. Поэт строго следует своему «источнику». Для полного воссоздания атмосферы эпоса поэт употребляет древнегреческие слова. В стихотворении «Кони Ахилла» Кавафис не просто берет текст Гомера и переписывает его своими словами, но обращается скорее к целому гомеровскому мифу, чем к тексту, поэтому цитирует строки из разных глав «Илиады».

В 1914 г. Сикельянос опубликовал три сонета, «Спарта» (Σπάρτη) и «Дорическое» (Δωρικό) в журнале «Словесность» (Γράμματα), а также «Спартанец» (Σπартιάτης) в журнале «Новая Жизнь» (Νέα ζωή) [Φράγκου-Κικιλία: 14]. Все три сонета посвящены нравам и обычаям Спарты в таком виде, как они описаны в пятнадцатой главе «Ликурга» Плутарха.

Сикельянос не цитирует Плутарха, но содержание стихотворения соответствует сюжетной линии отрывка из «Ликурга». Поэт поэтизирует сухое повествование Плутарха о спартанских обычаях. Следует отметить, что язык этого стихотворения стилизован для того, чтобы как можно вернее воссоздать обстановку Древней Спарты. Впоследствии эта тема появится у Сикельяноса и в «Гимне статной Артемиде» из цикла «Сознание рода» из «Пролога к жизни» (Ύμνος εις την Αρτέμιδα, η Συνείδηση της Φυλής, Πρόλογος στη ζωή). Отсылки к тексту Плутарха мы встречаем также в сонетах «Дорическое» и «Спартанец».

Другой способ обращения поэтов к античным сюжетам – это эпиграфы к стихотворениям, представляющие собой цитаты из произведений античных писателей. Кавафис цитирует «Филострата» Платона. В стихотворениях Сикельяноса эпиграфы встречаются много реже, кроме того, они являются скорее оформлением, чем заглавием, как это было у Кавафиса. В качестве эпиграфов поэт использует цитаты из Гомера или устойчивые древнегреческие выражения.

Подводя итоги, следует сказать, что в первой четверти двадцатого века, вплоть до Малоазийской катастрофы 1922 г., греческие поэты, в частности А. Сикельянос и К. Кавафис, рассматривали новогреческую словесность как прямую наследницу античной. Поэты тщательно изучали древнегреческую литературу, ссылались на многие античные тексты и перерабатывали

их. Повышенный интерес к античному наследию обуславливался, как сказано выше, идеей о Великой Греции и влиянием западных авторов школы Парнаса и символизма.

Литература

- Ковалева И. И. Политикообразующая роль гомеровского текста в творчестве Кавафиса // Вестник Моск. ун-та. Сер. 9. 2005. № 4. С. 88–105.
 Beaton R. An Introduction to Modern Greek Literature // Oxford. 1994.

**Культурно-национальная специфика
 соматических фразеологизмов-идиом
 (на материале греческого и русского языков)**

Елизарова Елена Сергеевна

Студентка Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, Москва

Фразеологизмы представляют собой не только особые языковые единицы, обладающие целым рядом признаков, отличающих их от слов и словосочетаний, но также выполняют «роль знаков «языка» культуры» [БФС: 6]. Как пишет В.Н. Телия, «фразеологический состав языка – это зеркало, в котором лингвокультурная общность идентифицирует свое национальное самосознание» [Телия: 9].

При этом культурно-национальная специфика, приписываемая большинству фразеологизмов, не ограничивается наличием в лексическом составе некоторых идиом исторических реалий, названий предметов национальной культуры и устаревших форм. Сопоставление фразеологизмов двух разных языков, сходных по семантике и употреблению, но отличающихся национально окрашенными компонентами, свидетельствует о несовпадении техники вторичной номинации в разных языках. Например, *у меня большие связи – έχω πλάγια στην Κορώνη* (букв. у меня дядя в Корони), *δε δίνω δεκάρα* (букв. не даю и десяти центов) – *ни в грош не ставлю*.

Более интересным представляется выявление культурно-национальных коннотаций фразеологизмов, не содержащих специфических лексических компонентов (культурно маркированных), поскольку основная культурная информация «хранится» во внутренней форме фразеологизмов. Культурно-национальная специфика заключается, прежде всего, в метафорическом переосмыслении явлений и предметов действительности, в отборе образов, которые используются носителями конкретного языка для передачи специфически своих представлений о мире.

Особое место во фразеологической системе языка занимают так называемые соматические фразеологизмы-идиомы (содержащие наименования частей человеческого тела). Универсальность компонентов-соматизмов в составе фразеологических единиц (подобные фразеологизмы широко пред-

ставлены в самых разных языках) сочетается с яркой идиотнической метафорической образностью подобных фразеологизмов. Можно предположить, что человек начал осваивать (кодировать и переосмыслять) окружающий мир через самого себя, путем уподобления внешнего мира своему микрокосмосу, организму. Тело человека явилось некогда и продолжает оставаться бесценным источником метафорических образов.

Именно выбор конкретного образа (а также объекта внешнего мира, для которого создается этот образ) носит культурно-национальную специфику и может варьироваться от языка к языку. Отражая в своей семантике длительный процесс развития культуры народа, особенности его ментальности, некоторые национальные установки, стереотипы и эталоны [Маслова 2004: 84], соматические фразеологизмы практически всегда оказываются связаны с архетипами человеческой культуры в целом и с конкретными архетипическими оппозициями (*свой / чужой, правый / левый, свет / тьма, впереди / сзади* и др.).

Культурно-национальная специфика и архетипическое органично переплетены в образном основании соматических идиом. При сопоставлении фразеологизмов двух языков (в данном случае греческого и русского) можно условно выделить несколько типов их соотношения.

1. Можно выделить ограниченное число фразеологизмов, в основе которых лежат универсальные для мировидения русских и греков (или европейцев в целом) образы. Например, *совать/сунуть (свой) нос – χώνω / βάζω τη μύτη μου*. Сближение образных оснований этих фразеологизмов отражается и в сходстве (но не тождестве) их лексико-грамматической формы. Образ фразеологизмов связан с архетипической оппозицией *свой / чужой*. Кроме того, стремление нарушить границу, обозначенную «носом» / «μύτη», вызывает эмотивную оценку неодобрения [Маслова 2006: 97].

2. В некоторых случаях при близости компонентного состава фразеологизмов имеют место различные культурные смыслы. Например, *водить кого-либо за нос* («обманывать, дурачить кого-либо») и *σέρνω/τραβῶ κάποιον από τη μύτη* (букв. *тащить / тянуть кого-либо за нос*, «манипулировать кем-либо, делать с кем-либо то, что хочешь»). Вероятно, в основе данных фразеологизмов лежит единый образ, связанный с древними представлениями об управлении (прежде всего животными), но для русского языкового сознания более акцентирована семантика обмана и лжи, в то время как для греческого – принуждения и принижения.

3. И в греческом, и в русском языках представлены соматические фразеологизмы, образное основание которых соотносится со стереотипами культурно-национального мировидения только одного народа. Например,

греческий фразеологизм λέω ἔξω ἀπό τα δόντια (букв. *говорить от зубов*), означающий «говорить напрямик, искренне». Подобный образ, очевидно, восходящий к оппозиции *открытый / закрытый*, чужд (и непонятен) русскому языковому сознанию.

Очевидно, что соматические фразеологизмы не столько описывают объективный мир, сколько интерпретируют, оценивают и выражают к нему субъективное отношение носителей языка. Нередко в образном основании подобных фразеологических единиц связь с культурно-национальными стереотипами и эталонами сосуществует с древнейшим пластом архетипических оппозиций, универсальных для европейского сознания.

Литература

Маслова В. А. Введение в когнитивную лингвистику. М., 2006.

Маслова В. А. Лингвокультурология. М., 2004.

Большой фразеологический словарь русского языка. Значение. Употребление. Культурологический комментарий. М., 2006.

Телия В. Н. Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты. М., 1996.

Научные знания и христианское наставление в рассказе о днях творения в хронике Михаила Глики

Жаркая Варвара Юрьевна

Аспирантка Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, Москва

Первая книга хроники Михаила Глики, автора XII в. посвящена подробному рассказу о сотворении мира [Michaelis Glycae Annales]. Эта часть сочинения, как и остальные, представляет собой компиляцию, основанную на большом числе источников. В качестве основного источника автор использует текст «Шестоднева» Василия Великого [Basile de Césarée. Homélie sur l'hexaéméron]. Но сведения, содержащиеся в данном произведении, оказываются недостаточными для тех задач, которые ставит перед собой автор хроники, и это вынуждает его обращаться к другим сочинениям. Помимо сведений об устройстве мироздания, основной источник содержит многочисленные христианские наставления. Однако если естественнонаучную информацию Глика заимствует охотно, то о морализаторской стороне «Шестоднева» нельзя сказать, чтобы она пользовалась у хрониста такой же популярностью. Желая все же снабдить свой собственный текст наставлением, автор хроники зачастую придумывает их сам или обращается, как и в случае с естественнонаучными сведениями, к другим источникам.

1) Дополнение научных сведений.

Глика дополняет информацию, почерпнутую из «Шестоднева», обращаясь ко множеству источников, различных по жанру и тематике и созданных в разное время.

1) Так, нередко для дополнения основного источника он использует сочинение автора, жившего лишь за век до него, Михаила Пселла. Сочинение это, называемое «Всестороннее учение», представляет собой сборник ответов на всевозможные вопросы, как естественнонаучного, так и богословского характера. Примером обращения к данному сочинению может служить эпизод о том, как морские жители предвещают ненастную погоду. В «Шестодневе», которому следует Глика, содержится лишь один пример этого, еще два он заимствует из произведения Пселла [Michael Psellus, *De omnifaria doctrina*. Sec. 185 2–12; Глус: 66, 12–67, 9].

2) Глика подчас опирается на сочинения, напрямую не касающиеся того, о чем он повествует в хронике, заимствует из них определенные сведения и делает на их основании собственный вывод. Так, он приводит эпизод, который помимо его хроники содержится лишь в трех сочинениях, в «Галиевтике» Оппиана (II в.) [Oppian *Halieutica*: 128–146] и в двух комментариях к ней [Ἀνωνύμου παράφρασις εἰς τὰ Ὀππιανοῦ Ἀλιεύτικα: b.4, sec.5; Scholia et paraphrases in Nicandrum et Oppianum in *Scholia in Theocritum*:368a, 1–13]. В этом эпизоде говорится о том, как следует ловить кефаль – привязать самку к сети, а она увлечет за собой множество самцов. Глика приводит этот сюжет вовсе не как наставление рыболовам, а как наблюдение над природой рыб, он даже предваряет его самостоятельным комментарием, что рыбы похотливые животные [Глус: 67, 13–16].

3) Любопытство автора хроники заставляет его подчас обращаться к необычным произведениям, и черпать из них информацию, которая лишь опосредованно относится к тому, о чем он рассказывает. Так, повествуя о сотворении рыб, он использует сочинение Феофилакта Симокатты (VII в.) «Естественные вопросы», представляющее собой подражание античным диалогам, из которого приводит эпизод о том, как электрический скат может ударить током через сеть, доказывая тем самым, что воздух обладает проводимостью. На этом Глика не останавливается и приводит еще несколько историй про проводимость воздуха, очень занимательных, но совершенно не связанных с тем, о чем в данный момент идет речь в хронике [Teofilatto Simocata. *Questioni naturali*: 17, 1–18, 17; Глус: 70, 9–71, 3].

4) Порой же Глика делает противоположное, а именно обращается к произведению, содержащему специальные сведения по вопросу, освещаемому в хронике. Так, повествуя о животном мире, он использует произведение Аристотеля «О частях животных», к которому до него обращается в своих комментариях лишь один автор Михаил Эфесский (XI в.) [Michaelis Ephesii *In libros*

de partibus animalium commentaria]. Достоин внимания как сам факт обращения к столь специальному сочинению, так и то обстоятельство, что автор хроники нередко дополняет Аристотеля, по всей видимости, самостоятельно, не опираясь непосредственно ни на какой источник [Aristote. Les parties des animaux: 679a, 4–30; 682a, 22–29; 683b, 25–684a, 28; Glyc: 71, 20–73, 6].

II) Христианские наставления Глики.

Порой Глика обращается к тому или иному сочинению не ради фактических сведений, а ради наставления, которое эти сведения сопровождает, а иногда он самостоятельно выстраивает свое повествование особым образом, как бы подводя его под определенное христианское толкование.

1) Примером первого может служить его использование произведения, называемого «Физиолог», содержащего истории про животных и обязательную христианскую интерпретацию. Интересным примером обращения к данному сочинению, является то, как Глика, пересказав сюжет, изменяет мораль Физиолога, делая свой более обобщающий вывод [Physiologus: Sec.17, 1–17; Glyc.69, 1–7].

2) Порой Глика словно балансирует между научным и христианским взглядом на мир. Так, он приводит из Аристотеля подробные сведения об устройстве морских животных, однако, когда речь заходит о размножении, специально урезает текст источника [Arist: 696b, 24–27; 697a, 10–32; Glyc: 73, 7–18]. Впоследствии Глика возвращается к этому вопросу, но освящает его по-своему, говоря, что рыбы «рождаются из воды и дыхания ветра и этим являют прообраз нашего духовного рождения от воды и духа» [Glyc. 74, 4–7]. Это утверждение противоречит не только тому, что говорится у Аристотеля, но и собственному суждению Глики о похотливости рыб, о котором сказано выше. «Сведения» о процессе размножения морских животных Глика снабжает интересным примером. Он рассказывает, что мурена, откликаясь на зов ядовитого змея, выплывает на сушу и соединяется с ним, а затем уплывает обратно в море. Глика дает христианское толкование этому сюжету, говоря, что змей – это дьявол, который завлекает человека и уводит его из мира духовности [Glyc. 74,9–21]. Следует отметить, что этот же эпизод содержится в «Шестодневе» Василия Великого, однако мораль у отца церкви совсем иная: мурену он уподобляет терпеливой жене, которой следует смиренно сносить все недостатки жестокого мужа – ядовитого змея [Bas: hom.7 sec. 5,32–44]. Таким образом, очевидно, что автор хроники проявляет самостоятельность не только в выборе и выстраивании материала, но и в его осмыслении.

Литература

Glycae Michaelis. Annales. Corpus scriptorum historiae Byzantinae. Bonn, 1836.

de Césarée Basile. Homélie sur l'hexaéméron. Paris, 1968.

Psellus Michael. De omnifaria doctrina. Nijmegen, 1948.

- Oppian, Colluthus, Tryphiodorus. Cambridge, 1928.
 Ἀωνύμου παράφρασις εἰς τὰ Ὀππιανοῦ Ἀλεῦτικά. Joannina, 1976.
 Scholia et paraphrases in Nicandrum et Oppianum in Scholia in Theocritum Paris, 1849.
 Teofilatto Simocata Questioni naturali. Naples, 1965.
 Michaelis Ephesii In libros de partibus animalium commentaria Berlin, 1904.
 Aristote Les parties des animaux. Paris, 1956.
 Physiologus. Rome, 1936.

Греческие заимствования в балканославянской мифологической лексике

Климова Ксения Анатольевна

Молодой ученый, Московский государственный университет им.М.В. Ломоносова, Москва

Проблеме греческих заимствований в балканославянских языках посвящено множество исследований как российских, так и зарубежных ученых. Среди фундаментальных исследований можно отметить работы таких ученых, как М. Фасмер, И.А. Седакова, Е.С. Узенева, М. Филиппова-Байрова, Х. Дзидзилис и др.

Наша работа посвящена изучению греческих заимствований в сфере народной мифологии современной Болгарии, Сербии и Македонии. Сразу следует оговориться, что мы не будем рассматривать единичные, локальные заимствования в пограничных районах, а остановимся лишь на случаях, которые носят общий характер и встречающихся на обширных территориях. В мифологической лексике среди слов, имеющих греческое происхождение, можно выделить две основные категории: лексемы, проникшие в славянские языки «книжным» путем (*ангел, демон, дьявол, дракон* и др.) и лексемы, заимствованные при непосредственном контакте славянских народов, населяющих Балканский полуостров, с греками (серб. и болг. *дракус, ламия, орисници, стихи* и т. д.).

Те слова, которые пришли в болгарский, сербский и македонский языки посредством письменной литературы, претерпели незначительные изменения, поскольку употреблялись обычно ограниченным кругом людей, в письменной речи и т. д. А слова, которые проникли в язык в результате непосредственного общения двух народов, устным путем, наоборот, претерпели достаточно большие фонетические, морфологические и семантические изменения.

Отдельно можно рассматривать случаи опосредованного заимствования – через турецкий (болг. *таласъм*) или албанский язык (серб. *стуха*).

Большой интерес представляет также случай с болгарской лексемой *орисници*, которой обозначают демонов судьбы. Это слово явно греческого происхождения, однако аналогичный персонаж новогреческой демонологии имеет совершенно иное имя – *мира* (от др.-гр. *Μοῖρα*), а имена с кор-

нем *орис-* в греческом языке отсутствуют. Очевидно, в болгарский язык проникло глагольное заимствование *орисам* от греческого *ορίζω* 'определять судьбу', от которого и произошло название демона. С точки зрения ареала распространения эта лексема также очень интересна, так как она фиксируется в основном в областях, напрямую не примыкающих к греческой территории, а в приграничных районах на ее месте используется лексема со славянским корнем – *наречницы*. Этот феномен может быть объяснен консервативностью культуры пограничных областей в целом, стремящихся сохранить свою самобытность, препятствуя распространению «чужих» слов в своем языке.

В сфере народной демонологии анализ заимствований представляется исключительно сложным, поскольку материалы, которыми мы располагаем, относятся к относительно недавнему прошлому, самое раннее – к XIX в., а сама современная мифологическая система отличается размытостью, смешением характеристик персонажей, нечетким распределением их функций.

Интересной темой для изучения является и степень адаптации заимствованного слова в новой среде. Некоторые лексеммы заимствуются для обозначения определенных демонологических персонажей, и используются в дальнейшем практически исключительно для этой цели (например, *ламня* в сербском языке), а другие настолько органично вписываются в чужой язык, что от греческих корней образуются целые словообразовательные гнезда (болг. *орисницы*, *орисвам*, *орисия* и т. д.).

В целом, в сфере славянской демонологии заимствований, причем не только греческих, довольно много, так как человеку свойственно заменять все страшное и непонятное чем-то «чужим», поэтому и слова, звучащие «почужому», отчасти лишают демона его страшной силы.

Аспект греческого влияния на лексику и, шире, мифологию славянских народов, населяющих Балканский полуостров, представляется чрезвычайно важным для изучения славянской культурной традиции и культурной традиции Балкан в целом, и требует дальнейшего систематического исследования.

Полемическая программа исторических глав «*Apologeticus atque Antirrheticus*» и «*Refutatio et Eversio*» Никифора Константинопольского

Луховицкий Лев Всеволодович

Аспирант Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, Москва

В начале второго периода иконоборчества в Византии (конец зимы – начало весны 815 г.) один из наиболее ревностных защитников иконопочитания, Константинопольский патриарх Никифор I (758–828) был низложен и отправлен в ссылку императором Львом V. Последние годы жизни

ссылки патриарха (март 815 – 5 апреля 828 г.) отражены в источниках гораздо более скудно, чем годы его патриаршества (основной источник по более раннему периоду, написанное Игнатием Диаконом Житие Никифора, оказывается мало информативен, некоторые сведения содержатся в переписке прп. Феодора Студита) [Alexander: 147–155; Pratsch: 143–147].

В то же время, основная масса литературной продукции Никифора была создана именно в этот период. В первую очередь это два обширных богословско-полемических трактата: датируемый 818–820 г. *Apologetius atque Antirrheticus* (условное название, предложенное П. Александром [Alexander: 167–173], объединяет изданные по отдельности Большой Апологетик [*Nicaphori Apologeticus*] и Антирретики Никифора [*Nicaphori Antirrheticus tres*], далее: AA), а также т. н. «Обличение и опровержение» [*Nicaphori Refutatio et Eversio*], посвященное опровержению иконоборческого собора 815 г., и созданное после гибели Льва V (Рождество 820 г.) (далее: REv).

В условиях молчания других источников сравнение полемической программы этих произведений Никифора может пролить свет на то, как иконопочитатели строили свою аргументацию не только на догматическом, но и на актуально-политическом уровне в царствование Льва V а затем в новой политической обстановке после воцарения Михаила II. Наиболее наглядно смена полемических установок Никифора может быть продемонстрирована на примере условно выделяемых «исторических глав» трактатов [AA: 533–560, 488–533; REv: cap. 1–27].

Наибольший интерес представляет то, как Никифор решает в разных случаях следующие вопросы:

а) Как соотносятся первый и второй периоды иконоборчества (правление Константина V и Льва V соответственно)?

б) Кто виновен в установлении иконоборчества в Византии, и какова мера ответственности Исаврийской династии?

При внимательном прочтении источников становится очевидно, что:

1) По сравнению с AA, где в ряде случаев невозможно однозначно сказать, о каком именно периоде иконоборчества идет речь, и о котором из императоров в данный момент говорит Никифор (о причинах такого построения трактата см. ст.: [Луховицкий: 85–93]), в REv четко проведена граница между правлением Константина V и Льва V. Правление Константина V однозначно отнесено в прошлое, он лишь один из многих властителей, который «в прошлом по попущению Божьему дурно правил ромейским народом» [REv: cap. 3]. Существуют как новые, так и «прежние христорборцы» (*oi palai christomachoi*), а ересь иконоборчества не «новшество» (*kainotomia*), как это было в раннем трактате, а «древнее по возрасту, но молодое своим злом злочестие» [REv: cap. 4].

2) Если в АА Никифор намеренно мифологизирует образ Константина V, называя его Мамоной и впоследствии подробно раскрывая это сравнение, то в REv место демонического «Христорбца» (Chtistomachos) занимает покойный Лев V [REv: сар. 2].

3) В конце АА Никифор приводит свою версию созданной в 80-е гг. VIII в. легенды о еврее Сарандапихе, ответственном за проникновение иконоборческой ереси в Византию [Afinogenov: 9–17]. В изложении Никифора, эта ересь есть «не царский, но иудейский замысел и злодейство» [АА: 528С]. Упоминания о действительном инициаторе иконоборческой политики, Льве III, практически отсутствуют, и даже Константин V нередко действует «по обману своих предводителей». Все это позволяет Никифору, оставаясь непреклонным в догматических вопросах, отвести обвинения в установлении иконоборчества от императора и в конце произведения напрямую обратиться к Льву V. В соответствии с REv, напротив, именно Лев III несет всю меру ответственности за иконоборчество, он «заложил основы отступничества и... первым поносит святыни» [REv: сар. 6]. Характерно, что история о колдуне Сарандапихе, обещающем императору долголетие в результате запрета икон, не исчезает из более позднего трактата бесследно: имя прорицателя не упоминается, но иконоборческие императоры все же действуют «питая праздные надежды на долголетие» [REv: сар. 24].

Вероятно, отмеченные особенности объясняется тем, что задача, которую Никифор ставил перед собой при создании АА (продемонстрировать Льву V преемственность современных ему иконоборцев по отношению к Константину V, а затем доказать политическую несостоятельность режима Константина V) ко времени создания REv уже не была актуальна. К новому императору необходимо было апеллировать иным образом, однако все попытки подобного рода, предпринятые иконопочитателями, окончились неудачей [Pratsch: 144–145]. Тон REv гораздо более бескомпромиссен, чем тон АА: Никифор напрямую обвиняет императорскую власть в установлении иконоборчества и не видит иного выхода из кризиса, кроме созыва нового Собора, который бы окончательно осудил иконоборчество.

Литература

- Луховицкий Л.В. Риторические приемы в антииконоборческом трактате патриарха Никифора Константинопольского «Apologeticus atque Antirrheticus» // Вопросы филологии. 2007. № 3 (27). С. 85–93.
- Afinogenov D.A. Lost 8th Century Pamphlet against Leo III and Constantine V? // Eranos (Acta Philologica Suecana) 10 (2002). P. 1–17.
- Alexander P.J. The Patriarch Nicephorus of Constantinople. Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire. Oxford, 1958.
- Nicephori Constantinopolitani Antirrheticus tres // Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca / Acc. J.–P. Migne. T. 100. Paris, 1860. Col. 206–533.

- Nicephori Constantinopolitani Apologeticus pro sacris imaginibus // *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca / Acc. J.-P. Migne. T. 100. Paris, 1860. Col. 533–831.*
- Nicephori Patriarchae Constantinopolitani Refutatio et Eversio Definitionis Synodalis anni 815 / Ed. J. M. Featherstone. Leuven, 1997 (Corpus Christianorum Series Graeca 33).
- Pratsch Th. Nikephoros I. (12. April 806 – 13. oder 20 März 815) // Die Patriarchen der Ikonoklastischen Zeit. Germanos I. Methodios I. (715–847) / Hrsg. von R.-J. Lilie. Frankfurt am Mein; Berlin; Bern u.a. 1999. S. 109–147.*

**Нарративные стратегии использования текстов Библии
в «Лавсаике» Палладия Еленопольского**

Минец Юлия Олеговна

Аспирантка Национального университета «Киево-Могилянская академия», Киев, Украина

Интеллектуальный сдвиг, знаменующий в поздней античности переход к христианству, по необходимости должен был быть обеспечен разработанными нарративами, в которых бы демонстрировались примеры подобающей жизни христианина, излагались соответствующие идеалы и ценности [Cameron: 2–14]. Нас интересует, каким образом тексты Библии использовались для конструкции идеалов праведной жизни в восточно-христианском (грекоязычном) дискурсе IV–V вв. Рассматриваем данную проблему на примере «Лавсаика», книги, написанной около 420 г. Палладием Еленопольским, и преподнесенной высокопоставленному сановнику Лавсу, которая повествует о монахах, отшельниках и светских аскетах [Frank].

Какие нарративные стратегии и риторические приемы были использованы автором при работе с заимствованными из Библии фрагментами, как он интерпретирует и вводит их в собственный текст – главный вопрос исследования. Кроме того, важно выяснить какими идеями мог руководствоваться Палладий, какие цели преследовал, какие модели поведения и ценности продвигал в зависимости от того, какой была потенциальная аудитория и главная направленность текста.

Методы работы включают текстуальный и контекстуальный анализ библейских цитат, ссылок и аллюзий в «Лавсаике» и в первоисточнике; анализируются нарративные стратегии и риторические приемы изменений, обнаруженных при сравнении, включая введение новых оттенков смыслов, идей и установление новых акцентов; определяются возможные мотивы и цели именно такой интерпретации и использования фрагментов Писания Палладием. Аналогичные подходы использованы на латинских текстах [Clark: 104–152].

В ходе работы мы определили следующие стратегии: «ментальное соединение» времен, мест и людей, что включает введение «исторического настоящего» Палладия в «библейское прошлое», «совпадения в географии» и конструирование биографий героев «Лавсаика» согласно с биб-

лейскими образцами; «повторение» библейских ситуаций – моделирование эпизодов и обстоятельств, в которых оказываются герои, в библейском стиле; «описательные маркеры» – описание человеческих качеств, используя эпитеты и метафоры как отсылки к контексту Библии; «образы-примеры» – использование образов библейских персонажей как иллюстративных образцов для героев «Лавсаика»; «близкое прочтение» и «буквальное наследование» – исполнение и воспроизведение библейских идей, пророчеств, слов, часто буквальное следование Писанию; «конкретизация» и «осязаемое описание» – введение вполне конкретного значения в несколько абстрактных слова Библии или изобретение и добавление деталей, которых изначально не было; использование контрастов, что включает конструкцию ментальных оппозиций, где это необходимо в «Лавсаике» и где вовсе необязательно они имеются в оригинальном библейском тексте, «контрастные примеры», позволяющие Палладию сыграть на контрасте, иллюстрируя положительную идею отрицательным примером и наоборот; «христианизация» понятий при помощи намеренного изменения контекста библейской фразы с целью интерпретировать ее так, что она приобретает изначально не подразумевавшееся христианское значение; «изменение аудитории» – акцент на аскетических добродетелях и переадресация к аскетам и монахам библейских пассажей, оригинально описывающих либо обращенных к широкой недифференцированной массе христиан; «изменение голоса или говорящего» – артикуляция героем «Лавсаика» фраз, изначально сказанных определенным персонажем Писания; комбинация фрагментов различных библейских книг таким образом, что они объединяются в единое логическое целое, взаимно объясняют и дополняют друг друга, помогая автору изложить идею.

Каковы могут быть общие мотивы использования этих нарративных стратегий?

Во-первых, во всем тексте «Лавсаика» встречаются различные сравнения, цель которых – описать ситуации, современные Палладию, соединяя их с библейскими параллелями. Поданные обстоятельства часто имеют аналоги в Писании, таким образом текущие события облекаются в библейские понятия. Цитаты и аллюзии использованы, чтоб установить тесную связь между «Лавсаиком» и Библией. Ментальный мост, ссылаясь на библейский контекст, проявляется в различных формах: сопоставление времен, мест, биографий героев, повторение ситуаций. Палладий конструирует образы праведников, иллюстрируя их при помощи библейских персонажей, включая описательные эпитеты, метафоры, образы-примеры.

Во-вторых, нарративные стратегии «близкого прочтения», «буквального наследования», конкретизация Писания и «осязаемое описание» позволяют автору наглядно представлять своих героев как тех, кто в практической жизни ежедневно исполняет библейские пророчества и идеи, воплощает в реальность, буквально следуя словам Писания; таким образом, они сами становятся иллюстрациями порой абстрактных библейских истин и заповедей. Вкладывая очень конкретное значение в общие положения, добавляя детали, Палладий делает описание более осознанным, доступным и близким своей аудитории.

В-третьих, прием «христианизации» понятий помогает автору ввести новые оттенки смыслов, в частности, вовлечь христианские акценты, и таким образом обеспечить успешную аргументацию. Более того, приемы «изменения аудитории» и «изменения голоса или говорящего» использованы Палладием с вполне сознательным намерением – продвинуть монашеский и аскетический идеалы как желательный вариант праведной христианской жизни. Переадресация библейских фрагментов от обычных христиан к аскетам и описание ситуаций, случившихся с монахами, аналогично ситуациям со страниц Библии позволяют автору сделать ударение на аскетических добродетелях и подчеркнуть, что именно такой жизненный путь – аскетические подвиги в пустыне – есть действительно надлежащей формой реализации «пути Христа».

Наконец, Палладий сводит вместе фрагменты из разных библейских текстов, особенно Новый и Ветхий Завет, комбинируя их, соединяя в единое логическое целое, взаимно объясняя, добавляя дополнительную информацию. Соответственно, можно заключить, что Палладий рассматривал Новый и Ветхий Заветы не как отдельные тексты, а как две части единого сообщения, он читал и интерпретировал их в свете друг друга.

Литература

- Cameron A.* Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse. Berkeley, 1991.
Clark E. Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in Early Christianity. Princeton, 1999.
Frank G. The Memory of the Eyes: Pilgrims to Living Saints in Christian Late Antiquity. Berkeley, 2000.

Поучения ученика и учителя. Никита Стифат и Симеон Новый Богослов

Оборнева Зинаида Евгеньевна

Аспирантка Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, Москва

Сотницы – 300 практических, естественных и гностических глав – единственное аскетическое произведение Никиты Стифата, ученика Симеона Нового Богослова, редактора и издателя его текстов. В отличие

от аскетических сочинений Симеона Нового Богослова, Сотницы практически не использовались в историко-филологических исследованиях. Интересно сравнить Сотницы Никиты Стифата с Главами Симеона Нового Богослова и другими его поучениями: Огласительными и Нравственными словами. Жанр глав, объединенных в группы по 100 (так называемые «сотницы»), традиционен для монашеской письменности с момента ее зарождения. Сотницы Никиты Стифата состоят в основном из самых простых поучений и рассуждений о добродетелях и пороках, но даже в простых рассуждениях Стифат обращается к темам безмолвия, бесстрастия, видения света и достижения совершенства, характерным для Симеона. При внимательном прочтении в главах Сотниц можно обнаружить и другие черты, присущие поучениям Симеона Нового Богослова: обращение к реалиям, неожиданные утверждения, упреки, обращенные к монахам, сравнения.

Из текста Никиты Стифата выделяются несколько глав в первой Сотнице, где говорится о бегстве из мира в пустыню, и автор не соглашается с утверждением, что нельзя достичь вершины добродетели без бегства в пустыню, отмечая, что «пустыня – излишняя вещь, потому что и без нее мы входим в царствие через покаяние и соблюдение божьих заповедей» [Φιλοκαλία: 56]. Эти слова напоминают нам 29 Огласительное слово, в котором Симеон Новый Богослов доказывал, что и в настоящее время существуют святые и подвижники, противопоставляя свою точку зрения общепринятой [Syméon le Nouveau Théologien 1963–1965: 29]. Здесь Стифат следует за своим учителем, который никогда не призывал к уходу в пустыню, а говорил, что и в миру, можно достичь совершенства и стать даже лучше пустынников [Syméon le Nouveau Théologien 1957: 3.69], или говорил о пользе ухода в монастырь и передачи себя под власть игумена, а его учитель Симеон Благоговейный вообще часто отлучался в город, жил в крупнейшем столичном монастыре, но при этом достиг святости и бесстрастия. Интересно сравнение монаха в пустыне с неопытным воином в императорском строю [Φιλοκαλία: 56], характерное для стиля поучений Симеона Нового Богослова. Стифат призывает к бегству в пустыню другим способом – через отречение от своей воли и ухода от мира духовно [Φιλοκαλία: 58], делая вывод, что обитание в одном месте с братьями безопаснее уединения, и приводя цитаты, доказывающие эту мысль [Φιλοκαλία: 60].

Во второй Сотнице привлекает внимание тот отрывок, где Стифат объясняет, что умереть для мира и родиться заново значит подчиниться духовному отцу [Φιλοκαλία: 110–112]. Мы знаем, что для Симеона Нового Богослова данный вопрос был очень важен, и он часто поднимал

его в проповедях, а в своей жизни ставил послушание духовному отцу выше подчинения игумену. Поэтому, будучи игуменом, он ввел правило, чтобы только игумен был духовным отцом для всей братии монастыря. В следующих главах Стифат переходит к рассуждениям о сребролюбии, когда любовь к золоту становится выше любви к Христу, используя игру слов – χρυσοῦ φιλία / Χριστοῦ φιλία. Интересно, что Стифат говорит монаху, что если тот желает золото, то приобретет его и закопает [Φιλοκαλία: 112], так как, вероятно, было общеизвестно, что у монаха была возможность получить золото. Против этого часто увещевал Симеон, говоря о выпрашивании денег у мирян монахами или о воровстве монастырского имущества [Syméon le Nouveau Théologien 1963–1965: 3.109–110].

В 58 главе Стифат неожиданно переходит к теме о должностях: «Никогда не старайся получить начальствование с помощью золота или посредников и заступничества, даже если видишь себя способным помогать душам других, без призыва свыше», пугая в ином случае гневом божьим [Φιλοκαλία: 114]. Это поучение резко выделяется из остального текста: здесь абстрактные рассуждения прерываются упоминанием практически преступных действий – покупки должностей и использования связей в своих интересах. Симеон Новый Богослов тоже говорил об подобных явлениях в своих увещеваниях, так что Никита продолжает темы своего учителя, далее переходя к рассуждениям о любви к наслаждению, славолубии и любви к деньгам, причем вместо привычного для Симеона слова φιλάργυρος используется слово φιλοχρήματος [Φιλοκαλία: 114]. Стифат рассуждает о том, что видит во сне душа, любящая материальное и наслаждения, ненасытная и сребролюбивая, тщеславная, гордая и кичливая, а также добродетельная [Φιλοκαλία: 118].

Стифат советует монахам не предпочитать молитву любви: если кто-то постучит в келью во время молитвы, следует открыть дверь, поговорить с братом и утешить его, а потом преподнести свой дар Богу в виде молитвы [Φιλοκαλία: 126], тем самым разделяя мнение Симеона Благоговейного, учителя Симеона Нового Богослова [Symeon: 104–106]. Симеон же не позволял принимать братьев в келью и ходить в гости [Syméon le Nouveau Théologien 1963–1965: 4.247–283].

Никита Стифат сравнивает монаха с императором, который не кичится своей славой и не гордится силой так, как монах превозносится бесстрашием души и слезами умиления [Φιλοκαλία: 128]. Сравнения с императором часто использовал Симеон Новый Богослов, а также можно отметить, что в этой главе Стифат подобно своему учителю достаточно резко ругает

монахов. Здесь же у Стифата появляется утверждение «тогда мы [монахи] хуже мирян» [Φιλοκαλία: 134], характерное для Симеона Нового Богослова.

Отличие глав Стифата особенно заметно в третьей Сотнице, где Никита поднимает философские и богословские вопросы, включающие в себя рассуждения о божественном свете и безмолвии, степенях совершенствования, обожении и божественной любви, в целом продолжая учение Симеона Нового Богослова, но касаясь и других вопросов, не затрагиваемых учителем.

Таким образом, в Сотницах Стифата мы видим преемственность формы и содержания. Стиль Сотниц и Глав похож: они написаны достаточно сдержанным языком, тогда как другие произведения Симеона отличаются большим авторским присутствием, разговорными интонациями и диалогичностью. Стифат обращается к темам, свойственным Симеону (помимо богословских вопросов, это бегство из мира, подчинение духовному отцу, сребролюбие, покупка должностей), использует сравнения. Но Никита Стифат фактически объясняет, как достичь совершенства и говорит, что это возможно каждому, побуждая преуспевших учить ближних, когда как для Симеона это было необъяснимым даром, данным Богом лишь немногим.

Литература

Φιλοκαλία. Αθήνα, 1976. 3, 273–355.

Syméon le Nouveau Théologien. Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques. Paris, 1957.

Syméon le Nouveau Théologien. Catéchèses. Paris, 1963–1965.

Syméon le Studite. Discours ascétiques. Paris, 2001.

**Досье преподобной матери нашей Евфросинии:
ранний греческий текст, две полные славянские версии,
две краткие памяти святой в составе Великих Миней Четий**

Пенская Дарья Сергеевна

Студентка Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, Москва

Житие Евфросинии Александрийской (ЖЕА) сохранилось в греческих, арабских, сирийских и славянских рукописях.

По-гречески оно представлено в двух вариантах – ранний текст V в. [Analecta Bollandiana: 196–205] и его переложение Симеоном Метафрастом X в. [Patrologia Graeca: 305–321]. Существуют и два славянских варианта жития. Один – в составе Бдинского сборника (БдСб) [Bdinski Zbornik: 138–145], 1359–60 гг. Второй – в Великих Минеях Четях митрополита Макария (ВМЧ), в менологии XVI в. [ВМЧ: стб. 1396–1404].

Сюжет ЖЕА, известный по полным версиям, вкратце таков: бесплодие матери нашей героини – желание ее мужа Пафнутия иметь детей – обращение к святому старцу, по молитве которого рождается дитя – смерть матери

– намерение отца выдать Евфросинию замуж – посещение отцом и Евфросинией великого старца – постриг девы – уход из дома и вступление в мужской монастырь под именем Смарагда – искушение братии – переселение в отшельническую келию – появление отца – предсмертное признание Смарагда Пафнутию и обретение им дочери – постриг Пафнутия в монахи – чудо, совершенное от мощей Евфросинии после ее кончины.

Все славянские редакции жития так или иначе сохраняют ключевые моменты изначального сюжета. Полные славянские переводы сделаны с одной из редакций раннего, дометафрастовского варианта. Текст в составе ВМЧ точно передает канву событий, композиционную структуру оригинала и оттенки значений слов греческого жития. Встречается всего два крупных пропуска. В первом случае сокращение вступления приводит к нарушению в переводе грамматической структуры греческого жития и изменению субъекта действия: мать Евфросинии, а не ее супруг, приходит к старцу, подносит дары и просит у него совета. Ближе к концу жития отсутствует эпизод, когда Пафнутий попадает в келью дочери и не узнает ее, так как дева покрыла лицо клобуком, а красота ее увяла от многолетнего поста и аскезы. Пропущен и рассказ о силе утешений Смарагда, об умиротворении отца после беседы с иноком.

В БдСб эти места сохранены. Но в остальном славянский текст не всегда следует оригиналу: переводчик нередко «напоминает», кто участвует в диалоге, уточняет место и время действия. Прояснены и нелогичные, на первый взгляд, эпизоды (например, рассказ о крещении девы – из греческого текста следует, что Евфросинию крестил сам отец, он же дал ей имя. В славянском варианте все это сделал игумен монастыря). За счет повторов, сокращения ряда синонимов, замены их одним словом (так, οὐσία, πλοῦτος переданы как *домь*; в ВМЧ – *имение, богатство*) текст БдСб «монотоннее», чем редакция ВМЧ. Случаи пропуска фрагментов в тексте БдСб более разнообразны и многочисленны, чем в ВМЧ. Зачастую отсутствует прямая речь героев (диалоги, слова молитв). В переводе последовательно изъяты все «топографические» привязки (названия: Скит, Феодосиева церковь; особенности рельефа, местности: не упомянуто, что Пафнутий садится в лодку и по реке отправляется в монастырь). В ВМЧ эти детали переданы. Основная сюжетная линия жития БдСб очищена от малейших отступлений и ярких описаний душевного состояния героев. Отсутствуют все детали бытовой жизни (не сказано, что Евфросиния решила принять постриг, когда уже были совершены обряды помолвки). Переводчик убирает и, вероятно, незнакомые славянскому читателю реалии – гостиница при обители (ξενοδοχείον), странноприимные дома (εὐαγέϊς οἶκος; в ВМЧ передано как

δομή), дома престарелых (γηροκομεία; в ВМЧ – старокормления), приюты (ξενώνες; в ВМЧ пропущено).

В ВМЧ встречаются две краткие памяти Евфросинии, различающиеся как на сюжетном, так и на стилистическом уровне. Для одной из них [ВМЧ: стб. 1579] известен греческий оригинал, написанный двенадцатисложником (опубликован в [Μηναίον Σεπτεμβρίου Έκδοσις της Αποστολικής Διακονίας της Εκκλησίας της Ελλάδος: 374]). В кратком вступлении собраны основные «вехи» сюжета: приход в монастырь под новым именем Смарагд, подвизание в мужском образе; смерть в 25 день сентября. Но место, где происходят события, не указано. Главная часть фактически начинается с «середины» – с момента, когда Евфросиния вступает в обитель, живет с монахами, совершает подвиги аскезы. Опушен рассказ о детстве героини, о помолвке. Тем временем Пафнутий ищет дочь в горах и пустынях (согласно полным вариантам жития, он отправляет слуг на поиски Евфросинии). Затем отец попадает в монастырь, где перед смертью инок Смарагд признается, что он – Евфросиния.

Важное место занимает толкование имени Смарагд – «изумруд» – и сравнение девы с драгоценным камнем. В других доступных нам версиях жития это сравнение остается не раскрытым. Значим авторский «комментарий» описываемых событий (*О, како утаив'ишися отца, вещи страннѣи!*), переживаний героев (Пафнутий плачет *отъ жалости сердца*, со стенаниями отправляется на поиски девы).

Вторая краткая память [ВМЧ: стб. 1393], предваряет полный текст жития Евфросинии. Ход событий в ней сохранен.

В начале, как и в полных вариантах жития, обозначено место действия – Александрия. Однако в сюжете заметны некоторые изменения. Так, узнав о намерении отца выдать ее замуж, Евфросиния сама, по собственному разумению бежит из дома, приходит к святому старцу, от него принимает монашескую схиму и пребывает простой монахиней: *и прииде к некоему старцу отъ святыхъ, и пострижеся отъ него, и бысть черноризица*. А лишь потом, неожиданно испугавшись отца, она облачается в мужское одеяние и отправляется в мужской монастырь, где часто бывал Пафнутий. Он видел Евфросинию среди прочих монахов, но не узнал ее. Это упоминание противоречит сказанному в иных вариантах жития: после искушения братии Дьяволом, игумен приказал иноку переселиться в отшельническую келию, где его и находит Пафнутий.

Срок монашеской жизни Евфросинии в этом тексте другой – 28, а не 38 лет. Сюда, вероятно, вкралась ошибка переписчика.

Конец жития передан точно. Стиль этого произведения прост. Кумулятивный ряд глагольных конструкций передает лишь основные необходимые сведения.

В обоих кратких вариантах памяти отсутствует рассказ об искушении брата красотой инока Смарагда; о чуде, сотворенном от мощей святой; и о том, что Евфросинию похоронили среди могил монахов.

Литература

Vita S. Euphrosinae // *Analecta Bollandiana*. II. 1883.

Migne J.-P. Patrologia Graeca. T. CXIV.

Bdinski Zbornik. An Old-Slavonic Menologium of Women Saints. Bruges, 1973.

Великие Минеи Чети. Памятники славяно-русской письменности, изданные Археологической Комиссией. Сентябрь, дни 25–30. СПб., 1883.

Μηναίον Σεπτεμβρίου Ἐκδόσις τῆς Αποστολικῆς Διακονίας τῆς Εκκλησίας τῆς Ελλάδος. Αθήνα, 1959.

Опыт типологического анализа греческих анекдотов «Πὼς λέγεται»

Тунин Антон Евгеньевич

Студент Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, Москва

Данная работа посвящена одному из жанровых подтипов современного греческого анекдота, так называемого анекдота «Πὼς λέγεται».

Источниками послужили разнообразные грекоязычные Интернет-страницы, посвященные юмористической тематике, причем основным критерием отбора материала являлась его аутентичность, то есть предпочтение отдавалось тем сайтам, на которые анекдоты отсылаются самими пользователями-носителями языка.

Основным типологическим признаком таких анекдотов можно считать метатекстовый ввод «Πὼς λέγεται», являющийся также важнейшим сюжетообразующим элементом, то есть все анекдоты данного типа строятся по простейшей схеме вопроса-ответа: «как называется что-то в таком-то случае?» – ввод и постановка задачи, для которой дается смешное решение («вот так-то»), являющееся пунантом, «солью» анекдота.

Способ создания комического эффекта типичен для анекдотов – это игра слов, каламбур, основанный на схожем звучании слов и выражений разных языков или внутри одного языка, но здесь, в отличие от прочих анекдотов, можно наблюдать игру слов в чистом виде, не обремененную дополнительной сюжетно-образной нагрузкой:

– Πὼς λέγεται αὐτός πού ξέμεινε ἀπὸ Ευρώ; – Ξεβράκωτος.

(– Как называется тот, кто остался без евро? – Очень бедный / «обезье-евренный»)

Внутри рассматриваемого анекдота по типу связи вопроса и ответа (а значит по типу создания комического эффекта), можно выделить два главных подтипа:

анекдоты-загадки и анекдоты-каламбуры, которые, в свою очередь, можно разделить на каламбуры «внутри языка», в которых межтекстовые связи не выходят за пределы новогреческого языка; каламбуры с характерным элементом-маркером и каламбуры-звукоподражания.

Все анекдоты «Πώς λέγεται» обнаруживают исключительную жанровую близость к загадкам, наиболее свойственную подтипу анекдотов-загадок, в которых смешное заключено только в области смысла, остроумности найденного решения, а не каламбура:

– Τη βάζουμε στο τραπέζι, την κόβουμε, την μοιράζουμε, αλλά δεν τρώγεται τι είναι; – Η τράπουλα.

(– Мы ее кладем на стол, режем / снимаем, делим / сдаем, но не едим, что это? – Колода карт!)

К ним примыкает небольшая группа анекдотов-переводов. Их объединяет то, что они основаны не на каламбуре, а на смысловых связях между словами безотносительно их звучания, только уже не внутри новогреческого языка, а между словами двух разных языков – новогреческого и, например, английского. Понимание соли этих анекдотов подразумевает наличие определенных лингвистических знаний (в том числе интуитивных, в случае анекдотов-переводов на турецкий язык).

«Внутриязыковые» анекдоты-каламбуры основаны на созвучии и многозначности существующих в новогреческом языке слов (или же на образовании окказионализмов, не нарушающих правила новогреческого языка), а так же на раскручивании языковых метафор и прямо, дословном понимании фразеологизмов:

– Πώς λέγεται αυτή που τα έχει συγχρόνως με ένα μπάτσο και ένα ποδοσφαιριστή; – Του κλώτσου και του μπάτσο!

– Как зовется та, что имеет связь одновременно с футболистом и ментом? – Никчемная [женщина] «удара ногой» и мента).

Главной типологической особенностью подтипа анекдотов-каламбуров «с маркером» является присутствие особого характерного фонематического комплекса, который и образует т.н. «соль». Эти комплексы не имеют конкретного смысла, но ассоциируются с определенными образами современной греческой городской культуры, например, элемент [li] ассоциируется с китайцами:

– Πώς λέγεται ο δικηγόρος στα κινέζικα; – Λι-κουρέζος!

(– Как будет «адвокат» по-китайски? – Ли-курезос (владелец крупной юридической конторы)).

В целом не так сложно проследить процесс возникновения такой ассоциации не несущего смысла сочетания звуков и конкретных образов. Общая схема, которая легко прослеживается на материале, – от частного к общему. Сначала возникают анекдоты, основанные на эксплуатации частного образа, широко разработанного в массовой культуре (например, Брюс Ли, известный актер, Талибан,

радикальное исламистское движение в Афганистане, и Гарри Поттер, герой популярной книги). Затем образы обобщаются, трансформируясь в китайца (китайский язык), афганца и волшебника.

Анекдоты-звукоподражания основаны на фонетическом сходстве греческих фраз и иноязычной речи:

– Πώς λέγεται στα γαπωνέζικα ουρολόγος; – Γιαταούρα Σωληνάκι.

(– Как будет по-японски уролог? – Ятаура Солинаки ‘трубочка для мочи’).

Наиболее распространены звукоподражания японскому, арабскому и турецкому языкам, причем можно попытаться выделить основные черты этих «языков» в греческих анекдотах: для японского «языка» характерно преобладание звуков «а», «с», «к», открытость слогов; для арабского характерны преобладание закрытых слогов (что сближает его с турецким), гласного «а», согласных «м», «х», «л»; для турецкого «языка» характерна попытка передать сингармонию, присущую турецким словам, отсутствие формальных признаков склонения, преобладание звуков «т», «д», «к», а также широкое использование новогреческих слов, осознаваемых греками как заимствования из турецкого.

Широкое использование каламбуров находит параллели и в других языковых средах, например в русской, где подобным анекдотам соответствуют анекдоты «про Штирлица», также отличающиеся широким использованием каламбуров для создания комического эффекта.