

Министерство науки и высшего образования Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования
НОВОСИБИРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ТЕХНИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ

А. В. ПРОСКУРИНА

ТЕМАТИЧЕСКАЯ СЕТЬ ЯЗЫКА И КУЛЬТУРЫ

НА МАТЕРИАЛЕ ТЕКСТОВ
ДРЕВНЕАНГЛИЙСКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ
ТРАДИЦИИ VII–XI вв. И ТЕКСТОВ БИБЛИИ

Монография

НОВОСИБИРСК
2025

ББК 81.006.3

П824

Рецензенты:

А. И. Дьяков, д-р филол. наук, доцент,
профессор кафедры лингвистики и межкультурной коммуникации
Новосибирского государственного медицинского университета

С. Г. Проскурин, д-р филол. наук, профессор,
профессор кафедры иностранных языков гуманитарного факультета
Новосибирского государственного технического университета

Проскурина А. В.

П824

Тематическая сеть языка и культуры: на материале текстов древнеанглийской религиозной традиции VII–XI вв. и текстов библии : монография / А. В. Проскурина. – Новосибирск : Изд-во НГТУ, 2025. – 346 с.

ISBN 978-5-7782-5483-1

В настоящей монографии освещаются вопросы тематической сети языка и культуры, проанализированы ауто- и метаопреаторы англосаксонской культуры. На материале религиозной поэзии портретируется ритуальная практика религиозных событий. Обобщается материал перформативов, свободных от рационального оценивания по шкале «истинный – ложный».

Настоящая монография рекомендуется широкому кругу читателей, интересующихся вопросами религиозного дискурса.

В оформлении обложки использовано фото церкви святой Марии (Дирхёрст), Англия, VIII–X вв.

ББК 81.006.3

ISBN 978-5-7782-5483-1

© Проскурина А. В., 2025

© Новосибирский государственный
технический университет, 2025

ВВЕДЕНИЕ

Исследование посвящено семиотическому аспекту тематической сети языка и культуры. Рассмотрены параметры концептуальных моделей, взятых в операционном аспекте, т. е. в функционировании. В языке фиксируются модели, распознаваемые в зависимости от актора в языке и культуре. Так, в ядре тематической сети языка и культуры обнаруживаются ценности, переживаемые субъектом культуры, а на ее границах располагаются метаконцепты внешнего наблюдателя. В настоящем исследовании определяются параметры относительно двоичности концептуальной информации, исходящие из принципов бинарных оппозиций, дуальности и парности концептов.

В лингвистике XX столетия происходит переосмысление концепции взаимодействия языка и культуры XIX столетия, опирающейся на принцип передвижения согласных. Так, закон, открытый Я. Гриммом, лег в основу означивания явлений культуры. Анализ, который был предложен в его работах, приводит к выделению двоичных фонологических параллелей, указывая на развитие представлений о богах, героях и их функциях в родственных, но различных германских культурах. Я. Гримм толкует эти двоичности по аналогии с фонемами – соответствиями из древнегерманских языков, т. е. вводит элемент фонологического анализа в культурную семиотику (ср. принцип композиции работы "*Deutsche Mythologie*" (1844–1854)). Переосмысление двоичности происходит в трудах Н. С. Трубецкого, в которых она связана с открытиями в фонологии, а именно: с принципом бинарных оппозиций, использовавшимся затем в работах К. Леви-Стросса и его последователей. Мировая культура трактуется как набор бинарных оппозиций по аналогии с фонемами, противопоставленными по своим признакам. В настоящем диссертационном исследовании представлено понимание двоичности в культуре посредством введения в оборот принципов дуальности и парности, определяющих рамки тематической сети языка и культуры.

Актуальность исследования заключается в рассмотрении тематических групп концептов как сетевых образований, в связи с чем возникают новые подходы к формализации категориального аппарата. В работе задействованы аналитические категории языка и культуры, которые можно охарактеризовать как принцип лингвистической абстракции. Данный принцип позволяет абстрагироваться от значений слов тематических групп и использовать базовый язык – язык L (универсальный семиотический язык) – как метод описания семиотических подходов, формирующих высказывание. В результате вся тематическая сеть распадается на три направления – воплощения концептуального содержания. Во-первых, аутосистема индивидуума опирается на культурные ценности и противопоставляется метаязыку культуры, возникающему в сознании наблюдателя. Во-вторых, фиксируются перформативные ядра и блоки, которые соположены с метапредикатами. В-третьих, все системы существуют в ритуалах и практиках как воплощение культурного исполнения (искусство перформанса). Таким образом, актуальность исследования обусловлена высокой степенью чувствительности современного мировоззрения по отношению к религиозным концептам, а также целым рядом факторов, наиболее значимыми из которых являются следующие:

- разработка научной концепции тематической сети языка и культуры;
- разграничение содержательных концептуализаций согласно дуальному подходу (входящему наряду с бинарностью и парностью в принцип двоичности);
- репрезентация концептуализаций ауто- и метасистем;
- регистрация культурных практик, т. е. ядер, блоков, ритуальных сценариев, значимых в религиозной традиции англосаксов.

Объектом исследования являются духовные концепты как воплощение тематической сети языка и культуры, перформативные ядра и блоки, определяющие подход к текстам, а также сценарии ритуалов, воплощающих искусство перформанса.

Предметом исследования послужили тематические группы лингвистических единиц (слова, предложения, тексты), отражающие концептуальное содержание древнеанглийского языка. В настоящей работе рассматриваются преимущественно религиозные тексты древнеанглийской традиции VII–XI вв.

Цель исследования заключается в моделировании сетевого содержания английского языка и культуры. Поставленная цель предусматривает решение следующих **задач**:

- выявление фундаментальных закономерностей в древнеанглийском языке, репрезентированных тематической сетью, а также рассмотренных в связи с универсальным семиотическим языком;
- описание культурных религиозных систем англосаксов в раннем средневековье;
- разработка семиотических подходов к формализации бинарности, дуальности, парности концептов согласно принципу двоичности;
- оформление научной концепции аутосистемы и метасистемы древнеанглийского языка, взятых как содержательные блоки базового языка L (составляющие: ценности, метаконцепты; перформативные ядра и блоки; сценарии ритуальных практик);
- семиотическое описание доступного нам древнегерманского корпуса текстов религиозной культуры через описание видов концептуальных систем.

Достижению поставленной цели и решению связанных с ней частных задач способствовало использование культурно-исторического метода изучения семиотических процессов в языке и культуре (труды Московско-Новосибирской семиотической школы, см., например, «Лингвистика и семиотика культурных трансферов: методы, принципы, технологии». – М.: Культурная революция, 2016). Базовым **методологическим принципом** исследования предстает историко-генетический метод концептуальной информации (мемы как аналоги генов). Общая цель и задачи исследования определяют комплекс используемых традиционных методов филологического анализа древнеанглийских текстов и семиотического подхода к текстам (описательный метод, структурный, сопоставительный и концептуальный анализ текстовых памятников, метод классификации, а также индуктивный, дедуктивный, историко-семиотический, когнитивно-семиотический методы), но в новом качестве: во внимание принимаются совокупность коммуникативно-релевантных факторов, обуславливающих высказывание, а также ситуативная и контекстная отнесенность лексического значения.

Теоретическая концепция исследования заключается в применении теории культурных концептов, как их понимал Ю. С. Степанов (ср., например, «Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования». – М., 1998). Следовательно, языки и культуры предстают в виде

сетевого образования, включающего ценности, перформативные ядра, перформансы как операторы, трансформируемые в метаоператоры ритуалов. Так, перформативы порождают ритуалы и практики народов, сосредоточенные в середине семиосферы человека (термин Ю. М. Лотмана). Проанализированные в работе концепты позволяют говорить о кумулятивных свойствах культуры. Для объяснения перформативности концептов важны три аспекта: первый был развит в культурной антропологии, он относится к различным формам культурных исполнений (М. Зингер), второй был разработан в философии языка, где речь идет о перформативных высказываниях (Дж. Остин), третий указывает на эстетическую сторону культурного исполнения (К. Вульф).

Перформативность используется в качестве производного понятия, охватывающего все эти взаимосвязи, которые можно определить в виде скрещивания культурного исполнения, речи как действия и эстетического инсценирования, исполнения тела. Ускользающие от рационального оценивания перформативные ядра формируют базис человеческой культуры в виде мировоззрения религиозного порядка, являясь своего рода основанием, на котором зиждется культура. Религиозные ценности, постулируемые первичными перформативными ядрами, оцениваются по шкале «успешный (*felicitous*) – неуспешный (*infelicitous*)», а не «истинный – ложный». Таким образом, весь религиозный пласт, исследуемый нами, не отрицается как фундамент, а принимается как некая данность. В категории ценностей присутствуют основания дуальности (например, вера, надежда, любовь), которые замыкаются в метаконцептах (например, религия, перспектива, влечение).

Составляющие тематической сети языка и культуры осуществляются в различных формах культурного исполнения. Культуры реализуют ритуальные действия посредством инсценирования жанровых текстов, которые и находятся в центре нашего научного интереса. Так, божественные гимны строятся на перформативных высказываниях древнеанглийской традиции, поскольку на них покоится фундамент речевой деятельности. Иными словами, перед исследователем возникает ситуация, когда тексты воплощают ритуальные практики, т. е. речь связана с действием.

Новизна исследования заключается в структурировании тематической сети языка и культуры. По-новому интерпретируется двоичность культурной модели текстов, включающая, помимо бинарных противопоставлений, дуальные концепты (наподобие отношений “вера” и “религия”; “жизнь” и “экзистенция”, “надежда” и “перспектива” и т. д.).

Таким образом, определяется субъект культуры как некий универсальный семиотический концепт, включающий в себя ценности.

Новизна исследования определяется следующими теоретическими выводами и полученными практическими результатами:

- определены базовые черты древнеанглийских аутосистем субъекта культуры: ценности, составляющие базовые принципы культуры, относительно немногочисленны и соположены с метаконцептами, находящимися и реконструируемыми в сознании наблюдателя культуры;
- выявлены первичные перформативы древнеанглийской культуры, на которых основываются божественные гимны. Такие перформативы рационально не оцениваются носителями культуры, а принимаются как данность (особенная черта религиозной культуры англосаксов);
- предложенная структуризация тематической сети языка и культуры отвечает ключевому принципу сети как совокупность центра и периферии;
- отмечена аутопоэтическая черта древнеанглийских текстов, строящихся на последовательном воплощении принципа аутосистемы и метасистемы (текстовый аутопоэз);
- введены в научный оборот переведенные на русский язык тексты широкого пласта малоизученных религиозных поэм древнеанглийской традиции;
- показано, что триада «тело – душа – дух» маркируется брэнностью бытия, порождая инсценирование социальных отношений. Ритуальные сценарии и практики, в основе которых лежит мистическое представление, являют собой стереотипную последовательность действий, состоящих из жестов, слов, объектов, исполняющихся в специально отведенном для этого месте.

Материалом исследования послужили «Англосаксонские хроники» (рукописи *A, B, C, D, E, H*), общим объемом 1510 погодных записей, «Библия короля Якова» (1291 страница), Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета (по благословлению Святейшего Патриарха Московского и Всея Руси Алексия II) (1296, XXXII с.), поэмы *Instructions for Christians* (265 строк), *"The Lord's Prayer (I)"* (11 строк) и *"The Lord's Prayer (II)"* (137 строк), *"The Lord's Prayer (III)"* (47 строк), *"A prayer"* (79 строк), *"Gloria patri (I)"* (63 строки), *"The Gloria patri (II)"* (4 строки), *"The Apostles' Creed"* (68 строк), *"Soul and Body"*

(169 строк), "*Seasons for Fasting*" (230 строк), "*The Grave*" (25 строк), *Judgment Day (I)* (119 строк), *The Panther* (74 строки), *The Whale* (88 строк), *The Partridge* (17 строк), гимны "*The Kentish Hymn*" (43 строки), "*Cædmon's Hymn*" (9 строки) и "*Godric's Hymn*" (8 строк).

Таким образом, в настоящем исследовании систематизируется организационный принцип языка и культуры, проявляющийся в его тематической сети.

Глава 1

ДУХОВНЫЕ КОНЦЕПТЫ КАК РЕПРЕЗЕНТАЦИИ ТЕМАТИЧЕСКОЙ СЕТИ ЯЗЫКА И КУЛЬТУРЫ

1.1. К ВОПРОСУ КОГНИТИВНОЙ СУЩНОСТИ КОНЦЕПТОВ И МЕТАКОНЦЕПТОВ

В процессе обращения к вокабуляру языка регистрируются ценности, которые переживаются субъектом культуры в процессе своей жизнедеятельности. С этими ценностями языка и культуры сопрягаются метаконцепты, выделяемые на основании позиции наблюдателя в системе. Наблюдатель отличается от субъекта культуры тем, что он констатирует наличие метатерминов, находящихся на границах системы. Иными словами, в концептуальном ядре языка и культуры содержатся ценности, проживаемые носителем культуры, а на периферии системы открываются метаконцепты, оформленные с позиции внешнего наблюдателя. Тематическая сеть языка и культуры наполняется тематическими группами слов [Проскурин 2011].

Представляется целесообразным введение в исследовательский обиход новой трактовки парности понятий, раскрывающей базовую параллель «субъект культуры – наблюдатель». В результате возникает ядерная модель, обладающая свойствами когнитивной памяти субъекта культуры, одновременно с этим имеется иной порядок – порядок внешнего наблюдателя, не совпадающий с уровнем субъекта культуры. Терминология первого порядка, т. е. ценности, такие как ‘вера’ восстанавливаются в древних слоях культуры. Вместе с тем термин «религия», относящийся к метасистеме, связан с наблюдателем в культуре. Понятие «вера в Бога» предопределяет внутреннюю позицию человека, исповедующего веру, в то время как метаконцепт “религия” связан с наблюдателем извне, установителем институтов.

Не случайно предикат «*Я верю*» имеет более древнюю версию в русской словесности – «*Я верую*». Констатация «*Я религиозен*» связана с порядком внешнего наблюдателя, а не субъекта культуры, переживающего ценности веры. Следовательно, ценность как концепт “вера” переживается, тогда как “религия” означается. Дихотомия «ценность – метаконцепт» регистрируется как развертка субъективных, когнитивных переживаний, где метатермины генерируются как продолжение ядерных блоков, находящихся во владении субъекта культуры. Содержание культуры детерминировано двоичными концептами, определяемыми базовыми характеристиками ценностей и метатерминов: ценности ‘вера’, ‘закон’, ‘праздник’ и т. д. принадлежат уровню субъекта культуры, переживаются им, тогда как ‘религия’, ‘право’ и ‘ритуал’ связаны с означиванием с позиции наблюдателя извне.

В книге Ю. С. Степанова и С. Г. Проскурина «Константы мировой культуры. Алфавит и алфавитные тексты в период двоеверия» [Степанов, Проскурин 1993] отмечается следующее: «Сравним два выражения: *Я верую* и **Я религиозен*. Первое утверждение является непосредственным выражением чего-то, составляющего достояние данной культуры и достояние человека в ней, выражением принадлежащей ему ценности. Второе же – привносится в культуру ее наблюдателем извне, и поэтому не обладает семантической согласованностью с субъектом – говорящим, который (в норме) не может заявлять себя носителем этого предиката. Первое утверждение чем-то близко к перформативу (в чем именно, еще предстоит исследовать), тогда как второе напоминает констатив. В самом деле, выражение **Я религиозен*, англ. *I am religious*, так же теряет осмысленность в произнесении от 1-го лица, как скажем, “*Я ошибочно утверждаю*”, тогда как “*Он ошибочно утверждает*” вполне нормально. Но, по крайней мере, одно различие между “верой” и “религией” и всеми подобными парами (“мое право” и “закон”, “законодательство” и т. п.) можно указать с самого начала: первые являются “непредельными” концептами культуры, это – не категории, составляющие предельный уровень научного обобщения. Это именно ценности, находящиеся во владении каждого, – константы культуры» [Степанов, Проскурин 1993: 12].

Метаконцепт “религия” в «Словаре индоевропейских социальных терминов» Э. Бенвениста наполняется ценностями, формирующими концептуальное ядро [Бенвенист 1995]. В свою работу автор вносит

следующие срединные ценности: ‘священное’, ‘возлияние’, ‘жертвоприношение’, ‘обет’, ‘молитва’, ‘моление’, ‘предзнаменование’, ‘предсказание’, ‘суеверие’.

Культурные концепты занимают промежуточное, «среднее», звено в семиотике культуры, между родовидовыми понятиями (ср. наука (математика), животное (собака) и категориями (время, пространство)), определяя культурные ценности-понятия, такие как ‘мир’, ‘судьба’, ‘закон’, ‘вера’. С. Г. Проскурин отмечает, что слово, которое выражает культурный концепт, изначально находится в позиции со слабыми лексическими связями, следовательно, редко поддается синонимизации [Проскурин 1990]. В этой позиции определение культурного концепта может оказаться решающим для обозначения его специфики. Принимая во внимание концепцию М. Хайдеггера [Хайдеггер 1993], отмечаем, что философские категории склонны заключать в себя понятия, тогда как концепты семиотики культуры – обособленные области смысла, неподчиненные иным областям (ср. «чистые» концепты: “честь”, “слава”, “бесчестье”, “стыд” и т. д.). Последнее означает, что в языке эти слова представлены отделенными именами, которые редко синонимизируются [Проскурин 1990].

Представим тематическую сеть языка и культуры в виде таблицы (табл. 1), где стрелками обозначены соответствия и преемственность между понятиями.

Тематическая сеть языка и культуры, вероятно, существует объективно, поскольку верифицирована в практике обращения с духовными продуктами. Ценности культуры генерируют метатермины культуры. Культурные концепты коррелируют с метаязыком субъекта культуры, перформативные ядра/блоки разворачиваются в метапредикаты (см. главу 2), представленные ритуалами, жанровыми текстами и сценариями в языке и культуре, демонстрируя дуалистичность семантики. Концепт “перформативность” развивается в рамках трех направлений:

- культурные исполнения (Мильтон Зингер), зиждущиеся на культурной антропологии;
- перформативные высказывания (Джон Остин), получившие свое развитие в русле философии языка;
- искусство перформанса, выражающее эстетику инсценирования и выражения тела [Вульф 2007: 147].

В культуре регистрируются ценности и метаконцепты, которые, в свою очередь, определяют типологию текстов на базе обнаруженных

дуальностей. Вся тематическая семантическая сеть языка и культуры членится на области, зависимые от субъекта культуры (область аутосистем, или систем аутопоэзиса), и области, детерминированные позицией внешнего наблюдателя (область метаконцептов). Так, во второй главе настоящего исследования рассматривается роль перформативных комплексов в формировании аутоконцептов и метаоператоров, а в третьей главе представлены блоки ритуалов и сценариев.

Т а б л и ц а 1

Тематическая сеть языка и культуры приводится по:
[Проскурин 2011: 267]

Индивидуум (аутосистема)	Наблюдатель (метасистема)
Ценности культуры	Метаязык культуры
1. Культурные концепты “вера”, “надежда”, “любовь”, “закон” [Степанов, Проскурин 1993].	1. Метаязык исследователя “право”, “культура”, “влечение” [Бенвенист 1995].
→	Категории: пространство/время; родовидовые понятия: <i>осел</i> (животное), <i>лингвистика</i> (наука).
	↓
2. Перформативные ядра/блоки: *Я оскорбляю, Я клянусь, Я утверждаю, Я свидетельствую.	2. Метапредикаты: <i>оскорбляет, клянется, утверждает, свидетельствует</i> .
→	↓
а) Формы культурного исполнения [Singer 1995].	а) Ритуалы (клятва).
→	↓
б) Перформативные высказывания [Austin 1962].	б) Жанровые тексты (текст клятвы).
→	↓
в) искусство перформанса [Wulf 2013]	в) Сценарии (возложение текста клятвы перед статуей божества)
→	

Оппозиции в языке и культуре выступают как координаты культуры, обобщая ее типические черты. В грамматической и лексической семантике, как показано в упомянутой книге Ю. С. Степанова и С. Г. Проскурина [Степанов, Проскурин 1993], существует необходимость объединения категорий в некоторые «поля», «группы», «функции»

для детального исторического изучения в области концептуального анализа, сравнительной мифологии и культурологии. Однако, как отмечает С. Г. Проскурин, в рамках изучения семиотики индоевропейской культуры обнаруживается порядок анализа в рамках корпуса культуры и составляющих ее культурных концептов.

Понятия культуры не могут выступать категориями, поскольку представляют собой «непредельные» концепты, составляющие структуру и основу культурного знания. Под культурными концептами при этом понимаются структурные константы культуры, обладающие ценностью в самой культуре и выступающие предметом анализа исключительно в историческом времени. Такое видение обусловлено линейным историческим временем индоевропейских культур, с отнесением концепта, имеющим свой синтаксис, к определенному историческому времени. Так, культурный концепт не может быть усвоенным и транслируемым во времени и пространстве без обращения в прошлое с учетом существующих событий, рассматриваемых в рамках узнаваемого и доступного историческому восприятию. Недопустимо утверждение, что в потенциале системы индоевропейских культур лежат культурные концепты типа “мир”, “закон”, “семья”, “жизнь”, в связи с тем, что они трактуются как ценности культуры сквозь традицию, т. е. как что-то уже имеющееся, существующее в наличии. Трактуются не понятия «мир, город вообще» (абстрактный мир, город), а всегда конкретные исторические данности, иными словами, исследователями изучаются понятия, связанные со временем и историей [Проскурин 2005: 36].

В семиотике культуры ценности и метатермины выступают как элементы семантем. Денотативные термины обозначают предметы (стол, стул и т. д.), в то время как сигнификативные группы слов нацелены на абстрактные переживания (вера, надежда, любовь). В то же самое время регистрируются концептуализированные области смешанного типа, в которых материальное совмещается с абстрактным, например, концепт “судьба”. Материальные метки культуры (шерсть, весы) совмещены с абстрактными представлениями о предопределении. Существует также и метаязык, представляющий собой вторичную знаковую систему. «В роли метаязыка чаще всего выступают сознательно выстроенные, рефлексивные системы; так, любая наука о знаковых процессах (лингвистика, теория литературы, интеллектуальная история и т. д.) вырабатывает для себя методический метаязык, отличный от изучаемого языка-объекта» [Зенкин 2023: 49].

Иногда при исследовании материала в концептуализированных областях возникают двойственности, или дихотомии, например, дихотомия «коммуникация – передача». Данная дихотомия представлена в концепции Р. Дебре [Дебре 2010], в рамках которой культура не рассматривается без коммуникации (синхрония), в основе которой лежит межличностная психология, одновременно предлагается передача информации в поколениях (диахрония), которой свойственна историческая база, ждущаяся на техническом оснащении. Коммуникация является неотъемлемым элементом культуры, поскольку перенос информации осуществляется благодаря сложной взаимосвязи культурных событий [Лич 2001].

Коммуникация – прекурсор передачи информации, позволяющий языку, внутреннему вектору доктрины, средству переноса информации, быть трансформированным тем, что он сам и переносит. В рамках масштаба времени коммуникация понимается как одновременный актуальный процесс вопроса и ответа. Передача информации трактуется как вечность, направленная на инвариант накопления, и отпечаток, позволяющий осуществить исторический горизонт, опираясь на кумулятивную функцию, вектор развития которого устремлен на связь между адресатом и адресантом. В настоящем исследовании данная культурно-историческая дихотомия рассматривается с позиции религиозной морали. Любой язык, будучи средством *коммуникации*, т. е. переносом информации в рамках одной и той же пространственно-временной сферы, позволяет собеседникам достигнуть консенсуса, вдобавок он наделен функцией *передачи* информации, имеющей отношение к динамике коллективной памяти и нацеленной на увековечивание базовой идентичности.

Рассматривая области смысла, стоит отметить предельные-непредельные» смыслы, разграничение которых предложено М. Хайдеггером. Отделение предельных концептов философии и непредельных ценностей культуры указывает на то, что философские концепты вбирают в себя понятия, тогда как концепты семиотики культуры являются обособленными областями смысла (ср. непредметные концепты “вера”, “любовь”, “честь” и т. п.). Приведем мысль М. Хайдеггера об оппозиции «предельных-непредельных» ценностей в контексте физики и метафизики, раскрывающую дальнейшее построение оппозиций в языке и культуре. В концепции М. Хайдеггера метафизика – существенное событие в человеческом бытии, нечто в аспекте универсального, то, что является

общим между вещами, это вопрошание, в котором человек, задавая вопрос, сам оказывается поставленным под вопрос. Понятия в области метафизического – это определяющее представление особенного рода, т. е. предельные смыслы. В этом представлении не существует понимающего человека без его бытия, и наоборот. Метафизическая мысль – это мысль, направленная на захватывающую экзистенцию [Хайдеггер 1993].

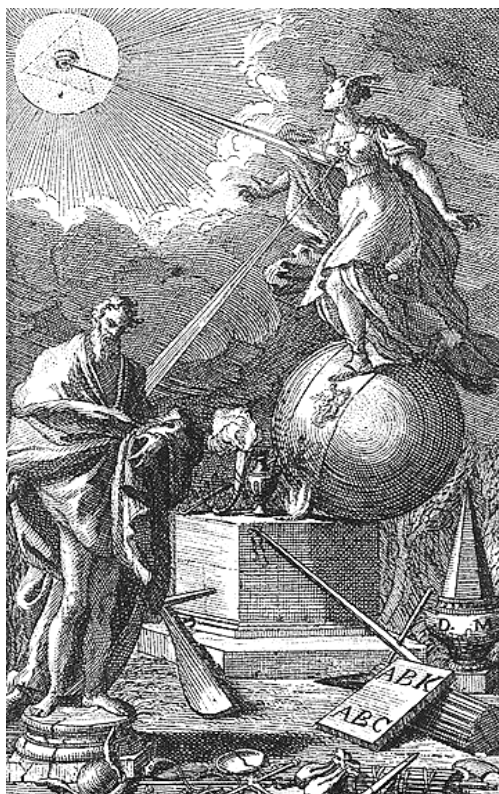


Рис. 1. Картина вопросов Гражданских
(приводится по: [Вико 2018: 37])

На картине, представленной в тексте европейского барокко – «Основания новой науки об общей природе наций», изображена Метафизика, стоящая на мировом Шаре, созерцающая Бога, представленного в аспекте его Провидения в виде светящегося треугольника со всевидящим оком. Джамбаттиста Вико поясняет, что Метафизика лицезрит в Боге мир человеческого ума, т. е. Мир Метафизический [Вико 2018].

Описывая принципиальное различие в понятиях всеобщности языка и культуры, обратимся к Х.-Г. Гадамеру: перенос выражения с одного явления на другое, подразумевая сходное, не предполагает наличие родовой общности [Гадамер 1988: 497–498]. Х.-Г. Гадамер отмечает идею всеобщности для языка и культуры, указывая, что она далека от живого сознания. Языковая всеобщность сопряжена с категориями на основе подобия. Исследователь наблюдает разницу рефлексий языковых понятий и категорий, подчиненных рассуждению над общим, что объединяет различное. Вероятно, автор «Истины и метода» прав, указывая на одинаковый вектор языковых понятий и понятий логики. В определенной мере эта идея отражается и в философской концепции Аристотеля: образование понятий, осуществляемое языком, наделено адогматической свободой, в связи с тем, что высматривающее, направленное ко всеобщему, и – это предварительная работа, ведущая к самой науке [Гадамер 1988: 497–501]. Понятие «Бытие» в концепции Аристотеля сосредоточивается на важном: бытие лучше, чем не-бытие [Аристотель 2020].

Нетелесные значения, объединяющиеся с понятием *τόπος* «пространство» и позволяющие рассуждать о вещах (*το λεκτόν*), возникли в рамках стоической логики. Мышление наделяется пустым пространством как отдельной данностью путем от-мысливания (*Wegdenken*) вещей, которые посредством значений упорядочиваются в отдельные понятия [Гадамер 1988: 502]. Такое видение вещей представляет собой исходную парадигму восприятия пространства в науке. М. Элиаде отмечает, что на всех уровнях человеческого бытия присутствует подмена профанного времени временем сакральным, которое выражается в желании людей жить в вечности. Такое стремление перенестись в сакральное пространство и обрести жизнь вечную обусловлено повторением архетипических деяний. Следовательно, архаические ритуалы и мифы, которые связаны с сакральным временем и пространством, коррелируют с ностальгическими воспоминаниями о «земном рае», которое, как полагают верующие, доступно им даже сейчас [Элиаде 2021: 346]. К. Ранер определяет человека как открытость конечного к бесконечному [Шерер 2012: 11].

Материальное воплощение метафизических сущностей возникает сперва в виде понятий в сознании, а затем в рамках ритуального контекста, предполагающего связь между физическим и метафизическим мирами, которое продолжает свое существование (ср. ритуальную

атрибутику как материальное воплощение божества). Пограничной (переходной) точкой из одного мира в другой являются «святые места» (святыни, церкви) и «святые люди» (священники, шаманы), поддерживающие веру в сверхъестественное. Отличие намоленности одних святынь от других определяется интенсивностью веры. Связь между миром физического знания и метафизической веры проявляется и в виде посредника, дарителя, выступающего неким связующим звеном в мифологии и в мире волшебной сказки. Самый главный исследовательский фокус здесь сужается в границе между двумя мирами. Обратимся к философской мысли Э. Лича [Лич 2001: 46]), предлагающей схему трактовки, необходимой для соединения всех выше представленных теорий (рис. 2), именно здесь и рождается понимание происходящего. Все эти оппозиции множат в себе по Э. Личу следующие ритуалы: обряд перехода, отмечающий пересечение границ между одной социальной категорией и другой: наиболее очевидные примеры здесь – ритуалы достижения половой зрелости, свадебные, погребальные и всякого рода инициационные обряды [Лич 2001: 46].



Рис. 2. Дуальное пограничное зонирование
(приводится по: [Лич 2001: 46])

Подобные парные концепты встречаем и в теории В. Проппа, где посредник выступает с главной функцией урегулирования в концепции оппозиции «даритель/получатель». В роли этого выступает некто, кто помогает герою переступить через мир физический в мир метафизический. Так, герой волшебной сказки встречает на своем пути персонаж,

именуемый В. Проппом «дарителем», который его испытывает, а затем вознаграждает волшебным предметом или средством. Эти предметы, которые получает герой, названы в фольклористике «волшебными дарами» (*Zauber Gaben*) [Пропп 2021 (а), 2021(б), 2021 (в)]. В своем исследовании автор отмечает важную деталь волшебных сказок, а именно функции действующих лиц, распадающиеся попарно: несчастье или беда в зачине сказки ликвидируется в конце, непосильная задача разрешается, а бой всегда заканчивается победой. Такие парные функции разъединены промежуточными, а вторая половина парной функции может быть положительной или отрицательной. В сказке встречается герой подлинный и ложный, где второй не справляется с поставленными задачами, в итоге наказывается и терпит поражение [Пропп 2021 (а): 192–193]. В связи с этим приходим к следующему знаменателю: категоризация понятий возникает непосредственно при очерчивании «священных» границ физического и метафизического миров, о чем свидетельствуют мифы, волшебные сказки, религиозные тексты и ритуальные практики.

Общие схемы (см. схемы 1, 2) мифов и сказок со временем подвергаются изменениям, т. е. происходит утрата ключевых образов, а во многих легендах выделяются и развиваются один или два типичных элемента полного цикла приключений героя. Согласно Дж. Кэмпбеллу, первый шаг героя – отказ от прежней жизни с переходом из макрокосма (внешнего мира вторичных последствий) в микрокосм (область души, наполненную трудностями). Иными словами, герою необходимо совершить прорыв к праведному существованию, усвоив, по К. Г. Юнгу, «архетипные образы» [Кэмпбелл 2024: 20, 199]. Понятие «архетип», называемый «мотивом» в мифологических исследованиях, представляет собой неотъемлемый коррелят идеи коллективного бессознательного. «Архетипные образы» именуются в концепции этнографии А. Бастиана «элементарными» или «первичными мыслями», в сравнительной религии Губерта и Мосса определяются как «категории воображения», а в области психологии первобытных людей они соответствуют концепции *représentations collectives* Леви-Брюля [Юнг 2023а: 86].

Переживаемые ценности и метатермины соположены в концептуальной системе текста в культуре. С одной стороны, в процессе номинации ценностей индивидуума обнаруживаются списки концептов, переживаемых и осознаваемых в контексте («вера», «закон», «праздник»), а с другой стороны, регистрируется область метатерминов, соположенная с ценностями («религия», «право» и «ритуал»).

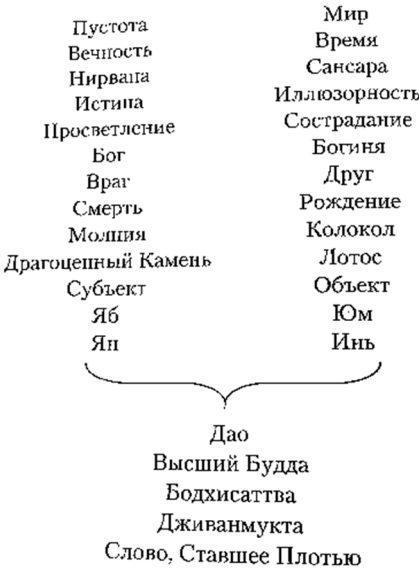


Схема 1. Соответствия в мифах.
Приводится по: [Кэмпбелл 2024: 142]



Схема 2. Путешествие героя. Приводится по: [там же: 198]

В результате возникают пары концептов “вера” – “религия”, “закон” – “право”, “праздник” – “ритуал”. Первые переживаются субъектами культуры, а вторые означаются наблюдателями в культуре. Правила двойности – дуальности – применимы и для культурных концептов при их оценивании.

Для понимания разницы между «верой» и «религией» обратимся к представлению Бога в философских учениях. Так, до XVIII века, как отмечает К. Мюллер [Мюллер 2011], существование Бога в философской перспективе рассматривалось как само собой разумеющееся. Однако на рубеже XVIII – XIX веков эта тема стала весьма актуальной. Позже последует этап процесса исчезновения Бога, когда рассуждения, касающиеся этой темы, окажутся внезапно бессмысленным занятием. В рамках немецкой философии материалиста Л. Фейербаха [1986; 2020] отмечается, что понятия «Бог» наравне с «самосознанием» и «религией» в своей основе пересекаются друг с другом. Эта мысль находит подтверждение в том, что если религия имеет дело с тем, как человек осознает самого себя, то и определение религии зависит от того, как понимать самосознание. И всякий раз, когда появляется связка «самоуничуждение – понятие «Бог»» в рамках философского и богословского смыслов, она является маркером недостаточности антропологических знаний. Л. Фейербах, внесший значительный вклад в атеистическое воззрение, проложил философский трамплин в дальнейшую критику религии. Однако последующие попытки, предпринятые К. Марксом [1992, 2014, 2023], Ф. Энгельсом [2023], Ф. Ницше [2020, 2022] и З. Фрейдом [1995, 2015], снижают планку Л. Фейербаха, ограничиваясь лишь функциональным описанием понятия Бога. Так, в работах К. Маркса и Ф. Энгельса [1978, 1988, 2021] Бог предстает общественным успокоительным средством, которое используется для выгоды несправедливо нажитого капитала. Ницше рассматривает понятие «Бог» с точки зрения выражения обиды обделенных жизнью, что служит им некой компенсацией, тогда как З. Фрейд наделяет религию причинами болезней, так как она требует значительного отказа от влечений, не давая взамен искреннего утешения, являясь неким эскапизмом, отчуждающим человека от истинного реального мира. Принципиальное отличие немецкой философской школы от французской заключается в том, что французы заново открыли «вопрос о Боге», тогда как для немцев эта плоскость размышлений относительно давно представляет собой табу, нарушить которое, свойственно немногим. Начиная с Декарта [2022], в зарождающемся

Новом времени доказательства божественного бытия приобретают большую силу по сравнению со Средневековьем, так как на этом пути к кризису традиционной веры в Бога должно было появиться новое понятие о Боге, полученное независимо от текстов Откровения и долженствующее укрепить веру. Впрочем, критика доказательства бытия Божия возникла и во время жизни Ансельма Кентерберийского. Затем систематические возражения будут высказаны И. Кантом, который считал невозможным доказать бытие Бога с помощью инструментария теоретического разума, поскольку надежное познание напрямую зависит от чувственного опыта, но Бог в силу своей трансцендентности миру как раз не может быть причислен к этой области чувственного восприятия [Кант 2021]. Иными словами, согласно И. Канту, теоретический разум, склонный к неспособности познания божественной сущности, все же должен мыслить понятие Бога, находясь в несвободной от этого зависимости [Мюллер 2011: 144, 149–154]. Кантовская критика онтологического доказательства, изначально направленная на освещение веры, впоследствии превратилась в условный апогей атеизма, яро использующийся атеистами для своих аргументаций. Философия Э. Канта имеет отголоски и в философии Юргена Хабермаса. Так, ученый задается в своих работах закономерным вопросом о том, как, не стирая границы между миром веры и миром знания, усвоить семантическое наследие религиозных традиций [Хабермас 2011: 200].

Приведем цитату К. Мюллера, отражающую идею онтологического доказательства, экзистенциализма и бытие Бога: «когда Кант рассуждает о различии ста талеров в кармане и ста талеров в воображении, он использует понятие бытия как наиболее «общее», что потом перенял у него и Гегель. Между тем бытие мысли, бытие талеров и бытие Бога не одно и то же бытие, что глубоко понимали экзистенциалисты, несмотря на акцентирование различия бытия и сущего. Несомненно также, что и понятие совершенства, используемое в известном доказательстве, по своему существу и по своему способу бытия обладает глубокой особенностью, его не положишь в карман, как талеры. Так что, рассуждая на тему онтологического доказательства, никак нельзя рассуждать по аналогии, применяя другие понятия; здесь нельзя и в мысли отойти от существа дела» [Мюллер 2011: 159].

Р. Эйкен, выделяя религии искупления и законополагающие (*Gesetzreligionen*), отмечает тот факт, что религия должна была уступить место уразумению бытия (*Sein*) из бывания (*Werden*). Однако в религии,

особенно в христианской форме, возникает резкое столкновение старого с новым, поскольку старое здесь включает в себе особое характерное понимание истории, совершенно отличающееся от нового и неразделимо сросшееся с этим пониманием. Необходимо разграничивать религию духовной жизни от религии человека как такового. В связи с этим обосновать религию возможно лишь исходя из личного людского опыта, следовательно, человека из понятия «религия» исключить нельзя, что приводит к неминуемому переносу формы и движения человеческой жизни на целую вселенную, т. е. религия облекается в антропоморфный характер. Необходимо принять во внимание, что религия обещает верующему человеку не спасение данного природой ему психического достояния, а спасение духовной его субстанции, и поэтому требует определенной тяжелой жертвы [Эйкен 2021: 15, 16, 20, 45].

В концепции философии Ю. Хабермаса религия представляет собой определенную *comprehensive doctrine* «картину мира», содержащую в себе представления о человеке, космосе, жизни и смерти, грехе и спасении, начале и о конце. Ссылаясь на Э. Канта, Ю. Хабермас размышляет, что истинная религия, т. е. моральное религиозное содержание, доступное каждому, всегда одно, тогда как церковная вера, опирающаяся на откровенную истину, представляет собой различные виды веры. Религии, в основе которых покоится практический разум, не предполагают организационных форм, поскольку зиждутся на идеале соблюдения человеческих обязанностей [Хабермас 2011: 202]. Понятие «вера», значимое для католической и лютеранской церквей, противопоставляется понятию «религия», отображая деистическую критику общехристианской концепции откровения [Апполонов 2018: 37]. В Евангелии от Матфея (**Matthew 17:20**) сказано: "And Jesus said unto them, Because of your unbelief: for verily I say unto you, If ye have faith as a grain of mustard seed, ye shall say unto this mountain, Remove hence to yonder place; and it shall remove; and nothing shall be impossible unto you".

Вера является, как отмечает С. Кьеркегор, силой, способной двигать горы. Исследователь отмечает тяжесть страданий как метафору горы, поэтому, когда говорят, что на кого-то обрушилась целая гора несчастий, то имеют в виду сдвигание гор страдающим, если тот мыслит данное страдание во благо, ведь когда вера держится благого и движет гору, тогда радость веры столь велика, что иго поистине легко. Вера поддерживает огонь в светильнике до последнего: и во времени ожидания, и когда ожидаемое наступает, поскольку вера в то, что тяжкое страдание

является целебным – более совершенное, нежели ожидание счастливого исхода, так как страдания готовят к вечности. Человек по отношению к Богу всегда предстает виновным, следовательно, испытывая страдания как виновный, он испытывает и некую христианскую радость. Вера человеческая – благо, и чем тяжелее живется истинно верующему христианину, тем усерднее он несет благое иго [Кьеркегор 2011: 53–56, 81]. Вера представляет собой ядро христианской традиции, утвержденной Павлом, второпавлианскими писаниями и четвертым Евангелием (где повсеместно вкраплена лексема *πιστεύειν* «верить») [Апполонов 2018: 153].

Следовательно, «вера» являет собой более широкое понятие по сравнению с понятием «религия» ввиду переживаемости концепта в культуре, тогда как религиозное чувство взаимодействует с другими структурами сознания [Кирсберг 2016]. Рассмотрим положение о центрированной структуре в виде ценности и метаконцепта более детально в рамках парных понятий «вера» и «религия». Как отмечает Ю. И. Семенов, любой религии присуща вера в сверхъестественную силу, от которой напрямую зависит судьба человека, и эта вера является основным принципом и элементом любой религии [Семенов 2002; 2017; 2022]. Приведем определения этих понятий из классических толковых и этимологических словарей:

Вѣра – «ж. увѣренность, убѣждение, твердое сознание, понятие о чемъ-либо, особенно о предметахъ высшихъ, невещественныхъ, духовныхъ; || вѣрованіе, отсутствіе всякаго сомнѣнія или колебанія о бытіи и существѣ Бога; безусловное признаніе истинъ, открытыхъ Богомъ; || совокупность ученія, принятаго народомъ, вѣроисповѣданіе, исповѣданіе, законъ (Божій, церковный, духовный), религія, церковь, духовное братство. || Увѣренность, твердая надежда, упованіе, ожиданіе; || стар. клятва, присяга. Слѣпая вѣра противна разсудку. Вѣра по убѣжденію, сліяніе разума съ волей. «Вѣра, это та способность разума, которая воспринимаетъ дѣйствительная (реальная) данныя, передаваемыя ею на разборъ и сознание разсудка». Хомяковъ <...> [Даль 1989: 331–332].

Вера – «верить, укр. віра, др.-русс., ст.-слав. Вѣра πίστις (Супр., Клоц.), болг. вяра, сербохорв. вјѣра, словен. véra, чеш. víra, польск. Wiara, в.-луж., н.-луж. wjera. || Родственно авест. var – «верить», varəna – «вера», осет. ыргун «верить»; см. Мейе, Et. 169. Далее, вероятно, сюда же д.-в.-н. wāra ж. «правда, верность, милость», др.-исл. vár «обет, торжественное обещание», д.-в.-н. wâr «правдивый, верный», др.-ирл. fír «правдивый, истинный», лат. vērū «истинный, правдивый», гот. tuzwērjan

«сомневаться», *unwērgan* «досадовать»; см. Уленбек, *Aind.Wb.* 293; Торп 395; Траутман, *BSW* 351; Педерсен, *Kelt Gr.1*, 50; Вальде 825» [Фасмер 1986: 292 – 293].

Религія – ж. латн. вѣра, духовная вѣра, исповѣданье, богопочитаніе, или основныя духовныя убѣжденья. Религіозный обрядъ, обрядъ вѣры. Религіозный человѣкъ, вѣрующій, твердый въ вѣрѣ. Религіозность ж. свойство, состоянье по прлгт [Даль 1991: 90–91].

Религия – «уже у Куракина: религия, релея (1705–1706 гг.; см. Христиани 17). Заимств. через польск. *religia* из лат. *religiō*; см. Преобр. II, 195. Сюда же религиозный – через нем. *religiös* – то же из лат. *religiōsus* «набожный» [Фасмер 1987: 466].

Произнося слово «религия», как отмечает Г. Гёффдинг, обычно представляем некое психическое состояние, в котором чувство и желание, страх и надежда, одушевление и преданность высшей воли играют более важную роль, нежели размышление и исследование, и в котором созерцание и образ преобладают над изысканием и рефлексией. И в рамках самой религиозной жизни все снова и снова возникает невольная потребность уяснить себе содержание этого психического настроения, дать себе отчет в ценности его мотивов, в объективном значении порождаемых им мыслей [Гёффдинг 2020: 1]. Л. Я. Штернберг определяет религию как форму борьбы за существование, а религиозные идеи как результат этой борьбы [Штернберг 2023: 17]. Религия всегда будет выше философии, поскольку боль жизни гораздо сильнее интереса к жизни [Розанов 2022: 36].

Восстанавливается дуальность «вера – религия», расслаивающаяся в зависимости от позиции субъекта и наблюдателя в культуре. Понятие «вера в Бога» предстает осознанным достоянием верующего человека в культуре, тогда как «религия» относится не столько к каждому верующему, сколько к учредителю религиозных установлений и наблюдателю извне, т. е. исследователю. Иногда ключевые концепты коррелируют с данными, привлекаемыми авторами из экстралингвистических источников [Радбиль 2019].

Таким образом, возникает корреляция в терминах К. Поппера, а именно: объекты мира 3 взаимодействуют с мыслительными процессами мира 2. Физический мир – мир 1 – открыт по отношению к психическому миру 2, а также все это сосуществует с миром 3 – миром продуктов человеческого духа. «Стало быть, по происхождению человеческий мир 2 есть в той же мере продукт мира 3, в какой мир 3 – продукт мира 2. Иначе говоря, мы представляем собой продукт своих продуктов,

следовательно, нашей цивилизации, развитию которой мы содействуем» [Поппер 2019: 128].

Следовательно, концепт “вера” принадлежит миру сознания, т. е. миру 2, который взаимодействует с миром теорий или метаконцептов, к примеру, религией (т. е. миром 3). В мире 2 актуализируются ценности, переживаемые индивидуумом, а мир 3 состоит из метатерминов научных теорий. Например, концепт “жизнь” переживается субъектом культуры, а метатермин «экзистенция» возникает как метатермин научной теории.

Очерчивание оппозиционных границ физического и метафизического миров широко представлено в древне- и среднеанглийской традиции. Рассмотрим в качестве примера древнеанглийскую поэму *Instructions for Christians* (265 строк), которая сохранилась в копии XII в. Малоизученное произведение *Instructions for Christians* вызывает несомненный научный интерес сочетанием переплетенных библейских сюжетов. Отметим, что здесь и далее в настоящем исследовании древнеанглийские тексты приводятся по изданию *Old English Shorter Poems* (2012) (перевод на русский язык наш. – А. П.).

Для последующего анализа в данной главе нам необходимы строки 1–4, 13–23, 63–92, 99–116, 150–154, 173–176, 241–256 (полный текст и перевод представлены в приложении, с. 280–291). Перейдем к нужным контекстам. Согласно этому тексту, христианину надлежит даровать часть своего имущества Богу, тогда в ответ он сможет получить приумноженное богатство и жизнь вечную.

Т а б л и ц а 2

Наказ для христиан. Строки 1–3; 13–14

1	Syle ece Gode æhta þinra þone teodan dæl; he getyƿað þe and he ðe mænigfealdað mycle þa nigone	1	Даруй вечному Богу десятую часть своей собственности; девятую же оставшимися он наделит тебя и весьма приумножит их для тебя
13	An is ærest þæt he ofte do wop and hreowe for his misdæda	13	Первое из них заключается в том, что человек часто плачет и раскаи- вается в своем недолжном поведе- нии

Обратимся к конверсивным отношениям «даритель-получатель». Э. Бенвенист [Бенвенист 1995], рассуждая о даре и обмене в индоевропейских языках, приходит к следующему выводу. Индоевропейский

корень **do-*, о неизменном значении которого свидетельствуют данные всех языков, также ложится в основу греческих существительных со значением «дар» – *dósis*, *dōron*, *dōtínē* –, использующихся в разных контекстах. Слово *dōs* соответствует латинскому *dōs* (основа на *dōt*), которое в латинском языке имеет специальное значение «приданое». *Dósis* является именной транспозицией глагольной формы настоящего/будущего времени, обозначая «акт дарения». *Dósis* также обозначает юридический акт (передача наследства, минуя правила обычного наследования) и количество лекарства.

Э. Бенвенист указывает на отсутствие смешения лексемы *dósis* с лексемами *dōron* и *dōryá* (акт приношения, подношения дара). Лексема *thémistas* определяет значение *dōtínēsi*, обозначая права вождя, т. е. отдания почестей и подношения дани правителю, согласно божественным установлениям. В готском языке *gild* (обязательный взнос, причащение едой) – перевод следующих слов: гр. *phóros* «налог», композит *kaisara-gild* – для гр. *kēnsos* «налог»; глаголы *fra-gildan*, *us-gildan* «отдавать, возвращать» (сама плата – деньги – *Geld*), тогда как в других германских языках фигурирует иное значение: др.-исл. *gjald* «награда, наказание, плата»; др.-англ. *gield* «замена, возмещение убытков, жертва», д.-в.-н. *gelt* «плата, жертва», *gotekelt* (*Gottesdienst*, богослужение, культ), фризский *jelde*, *jold* «гильдия торговцев», «торжественный обед». Готское слово *gild* встречается в **Лк. 20:22**: "*sculdu ist unsis kaisara gild giban?*"; «позволительно ли нам давать подать кесарю, или нет?». Тот же вопрос в Евангелии от Марка: 12:14 вместо *gild* приводится *kaisara-gild*. В **Рим. 13:6**: «Для сего вы и подати платите, ибо они – Божии служители, сим самым постоянно заняты».

Лексема *fra-gildan* – «отдавать, возвращать» встречается в Евангелии от **Луки 19:8**: «Я отдам, *gadailja* (*dídōmi*) нищим (букв. я поделю мое добро между бедными); и, если кого чем обидел, воздам, *fragilda* (*apodidōmi* «выплачу») вчетверо». Примечательна корреляция скота и возмещения убытков, где допускается возмещение поголовьем скота убийство человека: *wergeld* – «компенсация за убийство в виде определенной платы» равнозначно гр. *tísis*, являясь одной из древних разновидностей *geld*. Вернемся снова к корню **do-*. В хеттском языке данный корень означает «брать», что может означать слитые значения «давать» и «брать» в индоевропейском языке. Лингвисты сближают значения лат. *eto* «брать» и гот. *niman* «брать» (нем. *nehmen*), отделяя *niman* от гр. *némō* «раздавать, распределять», тогда как Э. Бенвенист приводит

следующее: существует прямая связь между гот. *niman* и гр. *némō*, сохранившееся в гот. *arbi-numja* и гр. *klēro-nómos* «наследник». Следовательно, понятия «давать» и «брат» в индоевропейских языках тесно взаимосвязаны. Спорные понятия «безвозмездность» и «признательность» имея в основе термин *gratia*, являются производным от прилагательного *gratus*, который обозначает «тот, кто принимает кого-либо благосклонно, кто выражает ему благословение» и «тот, кто приятен; кого принимают благосклонно». Э. Бенвенист выделяет «гимн, похвалу» как исходную точку сюжета, выражающую благодарность божеству. Проводя параллель с латинским, Э. Бенвенист отмечает оказание услуги ни за что, буквально за «бесплатную» услугу, называемую признательностью. Такое действие объясняется эмоциональной сферой, т. е. действие обуславливает чувство, а чувство побуждает к определенным действиям. Так, в готском языке лексема *awiliuþ* «признательность» и глагол *awiliudon* «быть признательным» слова древнего происхождения, не имеющие корни с греческими лексемами *kharizomai*, *eukharistein*, *khárin ékhein* и т. п. Латинская лексема *gratiosus* означает «тот, кто испытывает признательность» и «то, что сделано в виде одолжения». Помимо обычного обмена существует иной вид обмена – кругооборот благодеяний, когда нечто отдается безвозмездно в знак «благодарности» [Бенвенист 1995: 61–66, 70, 73, 141–143].

Древнеанглийская поэма наказывает пастве плакать и раскаиваться в своих грехах, усердно восхваляя Создателя, не забывая наложить умеренность на свое тело, дабы получить духовную награду.

Т а б л и ц а 3

Наказ для христиан. Строки 20–23; 63–69; 99–103; 173–176

20	þæt he gemettige metas and drincas. Ne synd þa þrowunga on þissera weorulda monna ænigum þæra meda weorð ðe us gegearcod is on Godes riche;	20	это соблюдать умеренность в еде и питье. Ни одно страдание в этом мире не стоит того, чтобы сравниться с той наградой, которая уготована нам в Царствии Божием;
63	Swa hwilc man swa mæg and nu nele geleornian hwæt-hwugo, he bið lað Gode,	63	Если человек способен чему-то научиться и не хочет этого делать, то он будет ненавистен Богу,

Окончание табл. 3

65	and his saul bið swiðe scyldig. Ac þæm ðe wællað lufæ on wis- dome, he hit mid þæm mod gifeð, mihtig drihten, mid his handum twam þurh þone halga gast. Se forholena cræft and forhyded gold	65	а его душа будет чрезвычайно повинной. Но тем, кто горит любовью к мудрости, могущественный Гос- подь обеими руками посред- ством Святого Духа дарует по- нимание вместе с [желанием]. Сокрытое мастерство и спрятан- ные сокровища
99	Æll þæt mon alæteð metes oððe drincas, and his innoðe riht ge- metegað, sona þæt gefylleð fæder almihtig mid gastlicum gifum, God on heofonum, þæt he for his ege ær gewonede.	99	В случае если кто откажется от пищи или питья и должным об- разом наложит умеренность на свое чрево, всемогущий Отец, Бог на небесах, немедленно наполнит духовными дарами то, что тот человек, из страха Бо- жия, опустошил.
173	Swa mon ma synna and maran forlæt drihtnes þancas on his dæg- rime,	173	Кто в отпущенные ему дни оставляет все больше грехов ради Господа,
176	swa maran þær mide mede geearnað and geofona ma Godes ealmihtiges.	176	тот большего воздаяния заслу- живает и тем больших даров от Господа Всемогущего.

В тексте раскрываются понятия «священник» и «монах». Так, первый назван *sacerdos* ввиду должного наставления своего народа святым обычаям и заповедям небесного Царя, тогда как второй именуется так из-за принадлежности к братству, где не дозволено владеть личным имуществом, поскольку все, чем владеют монахи, является общим даром, посланным Богом.

Мудрость, представленная в поэме как дар Божий возлагает на человека использование своего дара во благо общества и обучение детей и взрослых, поскольку, как подчеркивается в тексте, ученость отпускает рабынь на свободу, очищает душу, смиряет всякого короля, а также возвышает бедняка. Горе тому мудрецу, кто не использует должным образом свой божественный дар, тогда для Бога милее глупец, прячущий свою глупость. И. В. Кирсберг, анализируя феноменологию в религиоведении, отмечает, что мудрость, как и праведность, достается годами боговерной жизни (ср. Ис. 63:1). Мудрость являет собой природный дар

(ср.: 3Ц 3:9 и сл., 10:4-5, 23-24, 2Пар. 9:22-23, 3Ц. 2:4,6). Примечательно, что грешники также именуются мудрыми в Библии, но мудрость их заключается в глупости, основанной на магии (ср.: Ис. 44–25) [Кирсберг 2016: 192].

Т а б л и ц а 4

Наказ для христиан. Строки 105–116

105	ne miht þu na gebicgan þæt ðe best licað. Is se mæsse- preost monna gehwilces sacerð gehaten, þæt bið siððan gereht eft on ænglisc þæt he eallum scyle clæne sellan; he bið gecoræn to þan	105	не сможешь получить то, что тебе больше всего нравится. Всякий священник называется <i>sacerdos</i> , что объясняется в английском в значении «он должен наделять всех святостью». Он выбран для этой цели
110	sygora wearde. He sceal swilc we-san þæt he gelæran cunne his leodscype heofon-kyninges bedod and halige þeawas. þæt is for gemænan þæt we munuc nemniað. Ne mot ænig heora awiht onsundran	110	Хранителем побед. Он должен быть таким человеком, который знает, как научить свой народ святым обычаям и заповедям Небесного Царя. «Монах» назван так из-за братства. Ни одному из них не позволено
116	habban ænlepig, ac sceal eal we-san munucum gemæne, þæt heom metod leanað.	116	владеть чем-либо своим, но все, что одалживает им Создатель, должно быть общей собственностью монахов.

Теософ Эммануил Сведенборг трактует евангельское разграничение на бедных и богатых с позиции духовного Слова, заключающегося в истине, познании и благе. Опираясь на Священное Писание, а именно: Isaiah 10: 12, 13, 14; 14: 30; 29: 19; 30: 6, 7; 41: 17, 18; 45: 3; Jeremiah 17: 3; 48: 7; 50: 36, 37; 51: 13; Daniel 5: 2, 3, 4; Ezekiel 26: 7, 12; 27: 1–36; Zechariah 9: 3, 4; Psalms 44: 13; Hosea 12: 8, 9; Revelation 3: 17, 18; Luke 6: 20, 21; 14: 21, 33; Matthew 11: 5; Zephaniah 3: 12, 13, шведский ученый приходит к выводу, что бедные в духовном смысле представляют собой людей, лишенных познаний истины и блага [Сведенборг 2022: 225].

Эпистемологические ограничения на мудрецов и глупцов, просвещенных и введенных в заблуждение, усиливают позитивно-ассертивные высказывания с притязанием на истинность, а признание такой истинности является критерием принадлежности к религиозному обществу.

Т а б л и ц а 5

Наказ для христиан. Строки 70–99; 150–154; 241–255

70	ne bið ællunga ungelice. Betere bið þe dusige, gif he on breostum can his unwisdom inne belucan, þonne se snotere ðe symle wile æt his heah-þearfe for- helan his wisdom.	70	вовсе неотличимы. Глупец, если ему удастся дер- жать свою глупость внутри себя, лучше разумного человека, который всегда хочет спрятать свою мудрость, когда он больше всего в ней нуждается.
75	Ac þu scealt gelome gelæran and tæcan, ða hwile þe ðe mihtig Godd mægnes unne, þe læs hit þe on ende eft gereowe æfter dæg-rime, þonne þu hit gedon ne miht. Onlær þinum bearne bysne goda <...>	75	Но тебе следует учить и настав- лять так часто, покуда могуще- ственный Бог дарует тебе силы, дабы ты не сожалел, рано или поздно, после отведенных тебе дней, когда ты уже не в силах будешь это делать. Хорошим примером обучи сво- его ребенка, и схожим образом всех людей <...>
80	and eac swa some eallum leoda; þonne ðu geearnost ece blisse and æfter þisse weorlða weorðscipe mycelne. Se ðe leornunge longe fyligeð halgum bocum her on worulde <...>	80	тогда ты заслужишь вечную ра- дость и высокую честь, когда этот мир исчезнет. Тот, кто долгое время занима- ется изучением священных книг здесь <...>
85	heo ðone gelæredon longe gebe- tað, and þone unlærdan eac gelæreð. Heo geeadmodað eghwylcne kyng, swilce þone ear- man eac aræreð and þa saula swa some geclensað <...>	85	в этом мире, будет долго давать вразумление ученым и учить неграмотных. Ученость смиряет всякого короля; точно так же она возвышает бедняка и так же очищает душу и делает ум намного счастливее <...>
90	and þæt mod gedeþ mycle ðe bliðre. And heo eac æpelne gedeð þone ðe ær ne wæs; eac heo þrah-mælum þeowne ge- freolsað.	90	Помимо этого, она наделяет благородством того, кто тако- вым не был, а иногда и отпуска- ет рабыню на свободу.

Окончание табл. 5

99	Æll þæt mon alæteð metes oððe drincas,	99	В случае если кто откажется от пищи или питья и должным образом наложит умеренность,
150	Sceal æghwylc man ælne swincan on swylcum cræfte swa him Crist onlænð, þæt willan his gewyrce georne. Ne þearf he þæs gewenan þæt hine drihten Godd maran monige þonne he hine onmunde ær.	150	Каждому следует всегда развивать умение, дарованное Христом, дабы усердно исполнять волю Его. Никто не должен подумать, что Господь Бог потребует от человека больше того, что прежде считал его достойным.
241	Ne scealt þu dysilice sprecan ne dwollice gefencan ymben ænigne eorð-buendra, ne nið habban wið ænigum monnum, ac þu scealt æghwylcum gearwurðian <...>	241	Тебе не следует говорить сглупа или думать глупости о ком-либо из живущих на земле, не иметь враждебности ни к каким людям; напротив, ты должен проявлять уважение ко всем <...>
245	and na ymb þe sylfum na to wel lætan, naðer ne for cræfta, ne for weoruld-æhta. Ac þu scealt æfre þin mod geornlice healden on æghwylce timan fram ælcan unþeawa, þæt þu mage clænlice Criste gefenian <...>	245	и ни в коем случае не думать о себе слишком хорошо ни из-за своих способностей, ни из-за своих мирских богатств. Напротив, тебе следует во все времена постоянно оберегать свой ум от всякого порока, чтобы ты мог полностью служить Христу, как Ему угодно <...>
250	kyning cwycra gehweas, swa him gecweme sy, wið þon ðu mote habben ece to medes heofon-rices dæl; þæt is hihta mæst. Þear is hope heagost and sibbe ealra se-lost, lif ealra leofest, and meda ealra mærost	250	Царю всего живого; в обмен на это тебе будет позволено вечно иметь часть небес в качестве воздаяния – это величайшее из чаяний. В том месте высшая надежда и лучший покой из всех, жизнь драгоценнейшая из всех и славнейшая из всех наград
255	þem ðe hit se mild-heort Crist geunnan wille.	255	для тех, кому Христос милосердный желает их даровать.

Автор *Instructions for Christians*, указывая на то, что Бог дарует испытания по силе верующего, пишет о необходимости развития умений,

ниспосланных свыше, и о ненадлежащем хвастовстве о своих способностях и мирских богатств. Идея, зиждущаяся на конверсивных отношениях дарителя и получателя, носит одновременно религиозный, юридический и экономический характер. Культурные оппозиционные концепты “вера – религия” и “мудрость (как дар Божий) – глупость”, представленные в канве древнеанглийской поэмы, отражают образ богов в концепции религий и верований, являющихся хозяевами всех мирских богатств. Этим и объясняется смысл ветхозаветных жертвоприношений в виде наложенных на верующих обязательств, исполняя которые, им непременно воздастся.

Последователь Э. Дюркгейма, М. Мосс, в своей концепции обмена как «тотального социального действия, конституирующего общество», ставит во главу угла взаимность дарения, принятия и отдаривания, а также возникающий в результате этой взаимности социальный и символический порядок. Далее эта идея разовьется в теории К. Леви-Стросса в виде структуры родственных связей, в основе которых лежит обмен женщинами.

Акт дарения являет собой двойное отношение между дарителем и получателем. В связи с этим дарение рассматривается с двух взаимосвязанных точек зрения, как-то: установление отношения солидарности, поскольку даритель делится тем, что имеет в своей собственности, а также отношение превосходства, выражающееся в том, что получатель становится обязанным дарителю. Сближая дарителя и получателя, акт дарения их отделяет социально, наделяя второго долговыми обязательствами перед первым. Следовательно, акт дарения должен быть добровольным, иначе он будет выступать в качестве вынужденного дара, т. е. быть вымогательством.

В качестве добровольного дара М. Годелье рассматривает приношение даров высшим существам наравне с молитвами – распространенное явление во всех человеческих обществах – будь то божественным силам, духам природы и/или смерти. Великие боги в концепции религий и верований являются хозяевами всех мирских богатств, и это означает невозможность осуществления значительного встречного дара или же потлача.

Верующие возносят богам запах ладана, приносят жертвы, раздают подаяния, также символизирующие акт жертвоприношения, обращаются к ним на понятном языке в соответствии с ожидаемой процедурой с целью быть услышанными верховной силой, стоящей выше своих

дарителей. Этим объясняется роль религии в становлении концепта “власть”, где одни возвышаются над другими, выделяя свое собственное положение исключительным божественным происхождением.

Религия также очерчивает круг, ограничивающий доступ к источникам жизни, доступный лишь исполняющим священные ритуалы и жертвоприношения. Примечательно, что жертвоприношения, являющиеся прямым общением с богами, не являются торговым оборотом.

Желание верующих обратить в свою веру иноверных сводится к исторической борьбе, обозначающей тот же догмат веры в «истинных» богов. Так, в индуизме долг перед богами трактует всю человеческую судьбу, не будучи связанным как в христианстве с первородным грехом (ср. «Ригведа»). В иудаизме же четко установлена идея о существовании лишь одного Бога, тогда как остальные боги других народов рассматриваются как ложные боги. В Книге Левит заключен смысл жертвоприношений, определяемый как возложенные богами обязательства, за которые людям воздастся, если они им подчинятся [Годелье 2007: 18–21, 41, 227, 228].

«В Мф 26:36 Иисус говорит своим спутникам: Καθίσате αὐτοῦ ἕως οὗ ἀπελθὼν ἐκεῖ προσεύξομαι («Посидите тут, пока я пойду помолюсь там»). В Быт 22:5 Авраам говорит своим слугам: Καθίσате αὐτοῦ... διελυσόμεθα ἕως ᾧδε καὶ προσκυνήσαντες («Сидите здесь... [мы] пойдем туда и поклонимся»). Можно предположить: в Книге Бытия стоит слово «поклонение», а в Евангелии – «молитва» из-за того, что Евангелие написано после разрушения Храма и прекращения жертв всесожжения. Возможно, молитва заменила жертву» [Хейзенга 2021: 83].

Жертвоприношение Авраама – предвестник грядущего принесения Богом Отцом своего Сына Иисуса в искупительную жертву. «Евсевий Кесарийский на рубеже III и IV веков писал: «Столькими-то бедствиями пожирался прежде весь род человеческий! <...> По этим-то причинам заклан был человеческий организм Слова Божьего. Но сей великий Архиерей, принесенный в жертву Владыке и Всецарю Богу, в то же время был и отличен от жертвы; как Слово Божье, как Божья Премудрость, Он вскоре смертное воззвал от смерти и представил его Отцу в начаток общего спасения, воздвиг его за всех людей в виде победного трофея над смертью и демонскими полчищами, в виде силы, отвращающей человечество от древних человеческих жертв» [Ивик 2023: 307].

Логика ритуала жертвоприношений зиждется на принципе взаимообмена, т. е. принося богам жертву (в данном контексте – метонимический

знак), человек принуждает их в ответ оказать ему благодеяние. Души умерших, как их рассматривает в своей философской концепции Э. Лич, преодолевают аномальность пограничной зоны с Этим Миром, проходя последующую трансформацию, становясь бессмертными предками – божествами в Ином Мире. В случае принесения дара им метафизическая сущность (именуемая «душой») отправляется тем же путем, каким проходит душа умершего. Вот поэтому сначала дар убивается с целью отделения метафизической сущности от материального тела, чтобы потом эта сущность перешла в Иной Мир с помощью обрядов, подобных обрядам погребения [Лич 2001: 101–102].

Примечательно представление церемонии жертвоприношения в Библии сквозь призму ритуального очищения. Обратимся к третьей книге Моисея, где сказано о важности жертвоприношений, в том числе и в искуплении грехов перед Яхве. Текст Библии указывает на наставления Яхве о том, каким образом правильно совершать ритуалы во имя единого Бога, т. е. именно Он устанавливает ритуалы, точное соблюдение которых становится условием успешности исполнения просьб, с которыми паства обращается к Нему (Leviticus 1: 1–9). Ветхий Завет, как отмечает Дж. Дрейн, определяет два вида жертвоприношений, нацеленных на устранение последствий греха и восстановление отношений между Богом и людьми: жертва за грех (Leviticus 4:1 – 5:13) и жертва повинности (Leviticus 5:14–6:7; Numbers 5:5–8) [Дрейн 2004: 417]. Однако, согласно Пятикнижию Моисея, не все грехи человеческие отпускаются жертвоприношением. В тексте Книги Левит сказано, что непристойность в виде совокупления с близкими родственниками, мужеложство и скотоложство должна наказываться смертью (Leviticus 18: 16–30).

Интересна роль жертвоприношений в Ветхом и Новом Заветах, где Яхве не приносил себя в жертву ради рода человеческого. Согласно учению апостола Павла, за него это сделал Иисус, который, обретя человеческий облик, был распят за грехи человеческие, обеспечив тем самым спасение и жизнь вечную истинно верующим. Таким образом, в канве текста Нового Завета обнаруживается смещение акцента с вездесущего и могучего Бога на человека, т. е. будучи единым в трех лицах Бог, имеющий сходство с верховными племенными богами, остается в Ветхом Завете, тогда как Новый Завет повествует о Сыне Божьем вне контекста первоначальных времен сотворения мира. Акцент повествования теперь смещается на греховную сторону человека, на то зло, глубоко засевшее в душе людской, которое порождает ненависть и наставляет против

Христа. Как только тело Христово разделяется между верующими в виде хлеба и вина, символизирующими плоть и кровь Сына Божьего, особое внимание переходит с космоса и его порядка на зло и беспорядок, единственной причиной которого являются грешники, имеющие изначально первородный грех [Годелье 2007: 235–243]. Иными словами, отныне Евхаристия являет собой воспроизведение жертвоприношения по завету Христа, т. е. то, благодаря чему метафизическая благодать нисходит на верующего христианина.

Христианская литургия, по мнению Э. Лича, – трансформация еврейской пасхи: жертвенный ягненок – «агнец Божий» – предстает в образе Христа, а хлеб и вино ассоциируются на метафорическом и метонимическом уровнях (ср. Leviticus 23) [Лич 2001: 114]. Ветхозаветное слово *chatah* – «грех», как отмечает Э. Фромм, являет собой «упустить возможность». Здесь отсутствует качество осуждения, которое имеется в словах «грех» и «грешник». Такое же замечание находим в еврейском слове *teschuwah*, обозначающем «покаяние», «возврат к Богу, к самому себе, на праведный путь, где нет ничего от самоосуждения». В канву Талмуда вкраплено выражение «наставник возврата» вместо «кающийся грешник», которое обозначает нечто выше тех, кто никогда не грешил [Фромм 2023: 186].

Современные атеистические воззрения в лице Б. Рассела облекли в форму понимание греха как то, что возникло в результате ощущения беспомощности, ведь религия превращала страх в чувство долга, надевая покорность добродетелью. В современном отходе от религии не сатана рассматривается причиной греха, а неразумное воспитание [Рассел 2020: 156].

Грех в философской концепции А. Апполонова представляет собой неверие [Апполонов 2018: 45]. Акцент зла фокусируется на человеческой природе, ведь в отличие от политеистических религий акцент деяний человека смещается на грешное начало. Следовательно, христианский долг перед Богом, умершим за них на кресте, предстает важной миссией, чего не существует в любой другой религии. Как отмечается в религиозных трудах Фомы Аквинского, религия – долг перед Богом, а для истинного христианина это двойной долг, поскольку Бог создал человека дважды: во время сотворения мира и тогда, когда Христос умер на кресте, искупляя первородный грех, обрекший Адама и Еву на изгнание из Рая [Годелье 2007: 241].

Первородный грех, столь ужасающий для западной христианской культуры, получил свое распространение благодаря доктрине Блаженного

Августина. Богослов был твердо убежден в том, что Бог обрек людей на вечное проклятие за единственный проступок Адама. Данная западная концепция, усугубившая ранее предложенный Тертуллианом образ жестокого Бога, не была принята иудеями, грекоправославными и мусульманами. Блаженный Августин разжег женоненавистнические настроения на Западе, несмотря на то что изначально образ женщины в христианстве не был так негативно маркирован. В доктрине излагается место женщины в мире – рождение потомства, однако даже эта природная функция изначально окрашена негативом, поскольку, рождая ребенка, женщина, как Ева-искусительница, передает следующему поколению метку врожденного Грехопадения. Такие настроения в западном христианском обществе привели к тому, что женщины воспринимались помеченными клеймом греховной похоти, из-за чего от них надлежало мужчинам с омерзением отшатываться [Армстронг 2015: 140–141].

Основная идея доктрины, выдвинутая после падения Западной Римской империи, заключается в том, что поскольку вся вина передается потомкам Адама посредством оскверненной грехопадением «похотью», представление разума, увлекаемого в хаос беззаконных страстей, имеет прямую отсылку к Риму, даровавшему Западу закон и порядок, но смещенного с лица земли варварскими племенами [Армстронг 2005: 123].

Таким образом, христианство представляет собой религию спасения в контексте мотива искупления кровью и представления об искупительной жертве. Коль скоро в обрядовом контексте ритуальные предметы являют собой материальное воплощение божества, то на них происходит автоматический перенос святости, изначально возникшей в метафизическом понятии в сознании верующего. Наш ранний анализ Священного Писания [Проскурина 2015] показал, что передача библейских выражений представляет собой отношение к динамике коллективной памяти, особенно, если речь идет о прямом цитировании. Принимая во главу угла семиотику культуры и культурные концепты, приходим к следующему выводу: такие концепты как “вера” требуют внимания к их эволюции, поскольку изначально были ориентированы на предметное осмысление.

Э. Бенвенист отмечает сдвиг в семантике слов индоевропейских языков со значением «вера», связанный с принятием христианства. Так, соответствие между лат. *crē-dō* и скр. *śrad-dhā* имеет древние корни. Встречаемая лексема *śrad-dhā* в «Ригведе» обозначает «акт доверия (Богу), предполагающий вознаграждение (в виде благодеяния, оказываемого божеством верующему)», как и в и.-е. **kred-*, обнаруживаемое

в лат. *crēdō*, но с нерелигиозным значением «доверить кому-либо что-либо с уверенностью в том, что эта вещь будет возвращена» [Бенвенист 1995: 124].

Христианская категоризационная связь верующего с Богом, направленная на глубоко личностные переживания, имеет принципиальное отличие от языческого понятия *fidēs*, подразумевающего отношения между физическим миром и метафизическим как своего рода «гарантию», как некий «дар», ниспосланный смертному свыше, которым он может распоряжаться по своему усмотрению. Так, выражение *mihi fidēs est* «У меня есть вера (в тебя), Я верю тебе», переводится совершенно противоположно истинному смыслу, который на самом деле таков: «Я уже давно знаю, что ты презираешь меня, (потому что) Я понимаю, что у тебя очень мало веры в меня». Иными словами, в латинском понятии *fidēs* между актантами определяются отношения обратные тем, которые обычно ассоциируются у нас с понятием «вера». К примеру, в латинском выражении *mihi est fidēs apud aliquem* имеется в виду кто-то другой, кто верит в меня, а его кредит доверия находится в моем распоряжении. Слово *fidēs*, являющееся в латинском абстрактным существительным, соответствует отличному по форме глаголу *crēdō*. Это отношение между супплетивными терминами было предметом исследования А. Мейе, который показал, что древняя связь между *crēdō* и *fidēs* «реанимирована» в христианстве: именно в этот период *fidēs* развивает значение «религиозная вера», а *crēdere* «верить» приобретает значение «исповедовать веру» [Benveniste 1970: 116].

Следовательно, существует определенная разница между дуальными концептами “вера – религия”, заключающаяся в соположенности концептов в одном семантическом поле. Культурный концепт “вера” предстает в виде переживания относительно составленного образа Бога в мире, иными словами, своеобразие веры подразумевается в зависимости от выстроенного образа Творца. Искренняя вера являет собой истинное понимание Бога, продолжаясь в поколениях, ведь сохраняется именно вера, а не отдельно взятые люди, ушедшие в веру. Религиозное чувство представляет собой основополагающий закон человеческой природы, ведь даже религия язычников состоит из понятий, легших в основу позднейших вероучений. Феноменология религии получила свое отражение в трудах Георга Вильгельма Фридриха Гегеля, являющегося предвосхитителем понимающей психологии, Иоганна Готфрида Гердера, понимающего под «религиозным чувством» нечто, что обладает

неведомой действующей силой и опережает разум и логику, а также в работах Фридриха Шлейермахера, где красной нитью проходит идея понимания религии как таковой, т. е. исключающую выводы на основе метафизических или моральных интересов [Кирсберг 2016: 51, 102, 106, 150, 230–231].

Паскаль Буайе объясняет причину, по которой религия трактуется как нечто более серьезное и значимое: религия управляет самыми сильными человеческими эмоциями, формирует взаимодействие с другими людьми, ставит моральные ориентиры [Буайе 2018: 185–186]. Возвращаясь к метафизической реальности, отметим, что, имея в виду религиозные утверждения, произвольно имеем дело не с физической реальностью, т. е. с сознанием, а с верой, относящейся к области метафизики.

Разграничивая ценности метафизического и физического порядка, обратимся снова к Э. Личу: «В нормальном английском словоупотреблении мы *не* говорим: «Я верю, что $3 * 3 = 9$ ». Мы воспринимаем формулу как простую логическую констатацию факта. Мы *знаем*, что это соответствует истине. Напротив, всегда, когда мы произносим религиозные постулаты, мы прибегаем к понятию веры. «Я *верю* в Бога-Отца...». Использование формулы «Я верю в...» приравнивается к предупреждению; это все равно что сказать: «К тому, что последует далее, правила обычной логики не применимы». Одна из характерных черт такой нелогичности (мифо-логичности) в том, что с метафорой обращаются как с метонимией. Например, рассмотрим следующие постулаты: 1) Бог есть Отец, 2) Бог есть Сын, 3) Бог есть Дух Святой. Если эти три утверждения рассматривать как отдельные метафоры, то слова «Отец», «Сын» и «Святой Дух» являются, по моей терминологии, взаимоисключающими *символами* одного метафизического понятия, существующего «в сознании». Но особенность религиозного дискурса в том и состоит, что метафоричность этих формул здесь отрицается; они считаются «истинными», причем «истинными» все одновременно. На этом уровне три ключевых слова вводятся в метонимическое отношение, они становятся взаимозависимыми *знаками*. Но, кроме того, термины «отец/сын» образуют пару, и мы вносим «бессмыслицу», когда говорим, что Бог является самому себе и отцом, и сыном. Однако даже при этом за такой «бессмыслицей» скрывается смысл» [Лич 2001: 86–87].

К. Армстронг, ссылаясь на объяснения Григория Нисского, отмечает, что три ипостаси – Отец, Сын и Святой Дух – являют собой пример того, как божественная сущность (усия) приспосабливается к ограниченности человеческого сознания [Армстронг 2020: 95].

Таким образом, в коммуникации субъект языка и культуры зависит от всех элементов языка и культуры, поскольку в его говорении неразрывно слиты и его собственные переживания, и внешние оценки наблюдателя [Проскурин 2011]. Иными словами, языкам народов мира присуща особенность, в результате которой корректируется грамматика говорящего ввиду запретов и табу. Все это становится возможным вследствие наличия глубинной тематической сети языка и культуры.

В проведенном исследовании на первый план выходят средние концепты, являющиеся неопредельными сущностями, в тематической сети они соположены с метаконцептами, регистрируемыми с позиции внешнего наблюдателя. В результате оказывается, что сами тексты тяготеют к ценностям, метаконцептам, смешанному типу ценностей и метаконцептов. В то же самое время нужно отметить искусственность границы между концептами и метаконцептами. Как утверждает Э. Лич: «Когда мы используем символы (вербальные и невербальные), чтобы отделить один класс предметов или действий от другого, мы создаем искусственные границы на том пространстве, которое в своем «естественном» виде является неразрывным. Это понятие границы нуждается в осмыслении» [Лич 2001: 44]. Следовательно, ценности и метаконцепты – это рабочее определение членов дихотомии, которая становится возможной благодаря наличию субъекта и наблюдателя в культуре.

1.2. ДВОИЧНЫЕ КОНЦЕПТЫ В ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЯХ: ПАРНОСТЬ, ДУАЛЬНОСТЬ, БИНАРНОСТЬ

В процессе обращения к тематической сети языка и культуры нами определяется классическая двоичная семантика, регистрируемая в парных понятиях. Такие парные понятия в семантике сосуществуют с противоположностями, или бинарными оппозициями. До сих пор исследование дуальности в семантике проводилось по линии противопоставлений, или бинарных оппозиций. Бинарность легла в основу теории К. Леви-Стросса о фонологических противопоставлениях со структурами модели мира, посвященные структурной антропологии в культуре, трактуемой как набор основных семантических оппозиций. Дуальность понимается нами отличной от бинарности, связанной с позицией наблюдателя в культуре. Таким образом, устанавливаются дуальные концепты “вера – религия”, “жизнь – экзистенция”, “душа – дух” и т. п. Парные

концепты иногда проявляются и в конверсивных отношениях, например, в виде взаимосвязи «даритель – получатель». Иными словами, нами предлагается иное рассмотрение двоичных противопоставлений с позиции семантически близких рядов терминов и метатерминов, предполагающих новое прочтение трактовки дуальности в культуре. Реализация дуальности в языке и культуре возможна при наличии субъекта культуры, постулирующего ценности, и стороннего наблюдателя, конституирующего метатермины, тогда как бинарность, или противоположность, противопоставление, не предполагает наличие соположенности концептов в одной семантической плоскости (ср. бинарные оппозиции “смерть – жизнь”, “добро – зло”, “черное – белое”, “восток – запад” и т. п.).

Рассматривая двоичные концепты в этнокультурных исследованиях, а именно парность, дуальность и бинарность, отметим следующее. Число два имеет специфическое значение в формировании текстов в культуре. Издревле в языках обнаруживалось особое отношение к этому числу. Имеется остаточное явление двойственного числа, например, рус. *очи*. В то же время в текстах обнаруживается двойственность иного порядка, связываемая с тканью текста. Так, нами регистрируется определенная парность понятий, отвечающих за построение текста. Парность проявляется в том, что нет одного огня и одной воды, а есть «два огня» – «живой» и «мертвый», и есть также «две воды» – «живая» и «мертвая». Иными словами, парность «вода – огонь» предполагает наличие словосочетания «живой огонь», который противопоставляется иному огню, тождественному «мертвой воде», в некоей «пропорции», отмечаемой Ю. С. Степановым [2004: 295–296] следующим образом:

«живая вода» : «мертвая вода» = «живой огонь» : [?]

Указанная парность находит воплощение в активном и инактивном падежах, характерных для индоевропейского праязыка. «Предполагают, что имелось по крайней мере по два имени для каждой из этих сущностей – одно обозначало ее как активную жизненную силу, в частности божество: корни **ṛgnī-* огонь, **ēk₂-*/**ək₂-* и **āp-* ‘вода’; другое – как неактивную вещь: корни **re₂-w-r-* > **re₂-ur-* с чередованием *-r/-n* ‘огонь’, **wed-*/**ud-* ‘вода’ и т. п. [Гамкрелидзе, Иванов 1984: 274]. Это предположение восходит к идее А. Мейе о двойных и.-е. именах “огня” и “воды”, высказанной вне связи с понятием активного строя, но в связи с его теорией индоевропейского грамматического рода. А. Мейе считал

имена м. р. исконно принадлежащими к “активному” роду, а имена ср. р. к исконно “неактивному” [Meillet 1920]» [Степанов 1989: 56].

Отличие мертвой воды от живой по А. Н. Афанасьеву заключается в следующем. Живая вода предстает бессмертным напитком (ср. санск. *amrita* (*amartya*), греч. *αμβροσία* (= *immortalis*) или *νεχταρ* (= *neset avertens*, напиток, отвращающий смерть; корень *νεχ* – *νεχρος*, *νεχυς* лат. *nex*, *nec-are*)), употребляя который, божества наделялись молодостью и неуязвимостью к болезням. Древнегреческие верования указывают на то, что в теле богов течет ихор (*ιχὼρ*), а не кровь небесных богов, и наоборот: дождь метафорически именуется кровью небесных богов. Символами плодородящего дождя у античных народов и германских племен выступали также мёд, вино и молоко, метафорически именуемые живой водой [Афанасьев 2021: 228].

Мертвая вода является «целящей», поскольку способна заживлять раны, скреплять рассеченные части мертвого тела, исцелять, но не воскрешать труп, иными словами, мертвая вода помогает восстанавливать мертвое тело до окропления живой водой для возвращения жизни в бездыханное тело [Афанасьев 2021 Т1: 220–221]. Парность «живая вода – мертвая вода» описывается и в «Ригведе» в виде небесных и земных вод, погребенных и природных. Так, и у Б. А. Рыбакова, анализирующего славянскую культуру, воды делятся на земные и небесные [Рыбаков 1987: 473]. Общеиндоевропейские ритуалы принесения водных клятв зиждутся на представлении о воде как стихии, имеющей связь с загробным миром и смертью. Мифологические мотивы повествуют о пастбище мертвых, куда направляются души усопших, отделяемом от мира живых водой, через которую необходимо переправиться в мир иной. Примечательно, что «само индоевропейское слово **nāu-s-* в значении «корабль», «судно», на котором переправлялись в потусторонний мир (ср. др.-инд. *nāuḥ*, греч. *νής*), могло приобретать вторично и значение «смерть». Такое значение данной основы и ее производных отразилось в ряде индоевропейских диалектов: гот. *naus* «труп», *ga-nawistrōn* «похоронить» (этимологически: «отправить на ладье»), др.-исл. *nár* «труп», др.-англ. *nē(o)-* «труп», др.-рус. *навь* «труп», др.-чеш. *nav* «могила», «преисподняя», «тот свет», латыш. *nāve* «смерть» и др.» [Гамкрелидзе, Иванов 1984: 825].

Индоевропейское обозначение «мира мертвых» восходит к общеиндоевропейскому слову **ǵel-* в значении «пастбище», «луг». «И.-е. **ǵel-* «пастбище», «луг», «обиталище мертвых» (далее «бог мертвых» и «смерть»):

хет. *cellu-* «луг», «пастбище мертвых», ср. лув. *u(ṣa)lant-* «мертвый» (ср. Hawkins 1980), тох. А *walu* «мертвый», *wāl-* «умирать», *wlalune* «смерть», греч. Ἠλύσιος λειμῶν, гом. Ἠλύσιον πεδίων «Елисейские поля», «поля мертвых» (к этимологии Ἠλύσιо из **ṣel-* см. Puhvel 1969), валл. *gweli*, корн. *goly* «рана», др.-исл. *val-höll* «Вальгалла», «жилище воинов, павших на поле боя», *val-kyria* «Валькирия», «дева, выбирающая героя среди мертвых на поле боя и отводящая его к богу Одину, в мир мертвых», лит. *vėlinės* «поминовение мертвых», латыш. *Veļu laiks* «обряд поминовения мертвых», лит. *Velionė* «бог мертвых» (ср. Иванов/Топоров 1974), др.-рус. Велесь «скотий бог» (Jakobson 1969; Якобсон 1970)» [там же: 824].

Активный огонь соположен с очагом, т. е. прирученным, внесенным в дом огнем, который раньше культивировался вне дома. С этим различием связан культ предков, зародившийся по причине оседлости в результате перехода на имущественные отношения. Таким образом, перекрест культа огня с культом предка предстает в сознании людей в виде очага как местопребывания умершего предка [Пропп 2022: 304].

Таким образом, парность проявляется в одном незыблемом принципе, заключающемся в том, что без воды и огня не существует жизни и культуры [Максимов 2022: 238]. Примечательно, что функция воды, реализующаяся в растворении и упразднении существующих форм, а также в смывании грехов, не зависит от религиозных догматов, фигурируя в культурах одинаковым образом. Воды предшествуют творению и поглощают его в себе, при этом не выходя за границы собственного способа бытия. Следовательно, контакт с водой в рамках религиозного акта знаменует собой ключевое положение космического цикла в виде возвращения в стихию вод и новое творение. Так, очищение водой является актуализацией *in illo tempore*, времени творения, т. е. символическим повторением и воспроизведением рождения мира [Элиаде 2021: 189–190].

Парность рассматриваемых понятий коррелирует с идеей дуальности и бинарности. Дуальность, как мы полагаем, связывает понятия, относящиеся к разным точкам зрения на объект. Так, известен переживаемый концепт “жизнь”, который зависит от субъекта культуры, а также метаконцепт “экзистенция”, связанный с наблюдателем в культуре, т. е. с кем-то другим, способным оценить указанный смысл со стороны. В лексиконе имеются слова, концептуальное содержание которых переживается носителем/субъектом культуры.

Ценности ‘вера’, ‘закон’, ‘жизнь’ представляют собой аутосистемный уровень, который сопрягается с метасистемными, т. е. внесистемными, концептами “религия”, “право”, “экзистенция”. Первые входят в ядро системы и являются концептами во владении субъекта культуры, тогда как вторые принадлежат порядку внешнего наблюдателя, не ассоциируемого с ядром системы. Так, концепт ‘жизнь’ переживается носителем культуры как источник идей, описываемых в биографиях и мемуарах. В словаре В. Даля «жизнь» характеризуется как бытіе, состояніе особи, существованіе отдѣльной личности <...> *Жизнь челоуѣка*, вѣкъ его, все продолженіе земной жизни его, отъ рожденія до смерти [Даль 1989: 541]. Такое состояние несомненно переживается индивидуумом и принадлежит к порядку существования субъекта.

На краю системы обнаруживается соположенное понятие «экзистенция», которое в большей степени зависит от стороннего наблюдателя в культуре, будучи отнесенным к философской категории, т. е. расположенным над сущностями. Академик Ю. С. Степанов отмечает деталь «экзистенции» – важность в переживании «Я существую», поскольку в ее основе лежит абсолютный факт самого существования [Степанов 2010: 9]. Так возникает дуальность в виде «жизнь-экзистенция», в которой первый член пары – это ценность, находящаяся во владении субъекта культуры, а экзистенция – это категория, или оценка, принадлежащая стороннему наблюдателю.

Индоевропейская классификация активности/инактивности, или одушевленности/неодушевленности, сопряжена с тотемным ресурсом. Реконструкция протогерманского языка показала, что слова с основой на согласный определяют активную природу имени, тогда как основы на гласный указывают на принадлежность к пассиву и системе неодушевленного рода. Этим обусловлено возникновение дихотомии «одушевленный – неодушевленный», грамматическая принадлежность которой объясняется культурными представлениями народов. Следовательно, в основе языковых реконструкций покоится понимание предметных сущностей, связанных с ролью дыхания, характерного для выших животных при жизни. Феномен веры предстает в виде имманентно присущей практики, которая отделяется от рациональных оценок, а сам язык предстает в виде системной классификации со своими координатами в виде классов, родов и основ. Тотальная классификация окружающего мира, предстающего через призму языка, придает всей конструкции жизни своеобразный изгиб, определяемый элементарными формами религии.

А. Мейе поясняет, что активные силы, действующие акторы, заключают в себя имена, относящиеся к одушевленному роду [Мейе 1938: 346]. Верования и религиозные суеверия повлияли на формирование системы родовых отношений. Исстари индоевропейцы наделяли представлениями солнце, луну, землю, небо, море, деревья, реки, воду, огонь и т. д. путем изображения их в виде одушевленных лиц, что и объясняет различное оформление английских вопросительных местоимений *who* и *what*, эксплицитно выражающих оппозицию одушевленности и неодушевленности [Сигме 1931: 553]. «‘Одушевленность’ животных в древней индоевропейской традиции, проявляемая в факте регулярной этимологической связи в древнейших индоевропейских диалектах ‘дух’, ‘душа’ ~ ‘животное’, может быть проиллюстрирована также на материале древних текстов, где животные наделяются часто душой, как, например, в авестийском “Гимне Души Скота” (Yasna 29, 1 и след.): *xšmaibuyā gauš urvā gərəždā* “к вам (небожителям) обращается со стоном Душа (*urvan-*, перс. *ravān*) Скота”» [Гамкрелидзе, Иванов 1984: 467].

Бинарность отличается от дуальности, поскольку в ее основе лежит оппозиция, или противопоставление. Следовательно, обнаруживаются двоичные коды культуры, например, «правый – левый», «черный – красный», «высокий – низкий». Двоичность концептов и метаконцептов отличается от традиционного понимания бинарных оппозиций, трактуемых посредством противоположности. Двоичные концепты являют собой термины одного семантического поля, однако разной интерпретации относительно порядка следования в контексте.

Концептуализированная область, наделенная структурой и основой культурного знания, имеет логическую детерминированность языковых и культурных бинарных оппозиций. Проецирование понятий на объекты и действия во внешнем мире возможно лишь при наличии использования знаков и символов. Иными словами, в сознании бессознательно к конкретным явлениям и предметам внешнего мира обнаруживаются абстрактные понятия (например, разница между оппозицией «умный – глупый») и описания предметов и явлений культуры (например, существительные, как «стол», или же глаголы, как «работать»). Однако, если предавать этим абстракциям форму посредством мысленного перенесения их на внешний мир – например, взяв во внимание оппозицию «хороший/плохой», становится очевидной оппозиция «белый / черный» [Лич 2001: 48]. Подобный механизм разграничений между значениями представил в виде следующей схемы Э. Лич (рис. 3),

вводя в семиотический обиход новую трактовку для понятий «метафора» и «метонимия», обязанной своим появлением Р. О. Якобсону [Jacobson-Halle 1956]. Э. Лич предлагает новую дихотомию «метафора/метонимия» для описания знаковых систем: Символ/Знак = Метафора/Метонимия = Парадигматическая связь/Синтагматическая цепочка = Гармония/Мелодия». Исследователь указывает на *знаковые* отношения, отражающие близость двух объектов и потому являются главным образом *метонимическими*, тогда как *символические* отношения представляют собой произвольные заявления о подобии и потому по преимуществу именуются *метафорическими*. Леви-Строс [Lévi-Strauss 1966], следуя традиции де Соссюра, описывает почти то же самое различие при помощи терминов *парадигматический/синтагматический* [Лич 2001: 23–24].

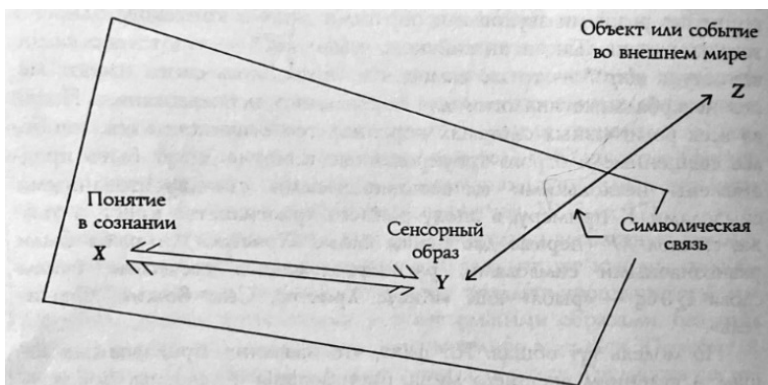


Рис. 3. Двойственность значений в системе
(приводится по: [Лич 2001: 28])

Как показано на рисунке, связь между X и Y лежит в плоскости сущности, тогда как связь между Y и Z (метафоричная связь), по Э. Личу, всегда произвольна до определенного предела. Из этого следует, что дихотомии «метафора/метонимия» и «коммуникация/передача» способны ответить на вопросы в рамках оппозиций языка и культуры.

Возвращаясь к вопросу о бытии, обратимся вновь к концепции М. Хайдеггера: ««Бытие» (*Sein*) подразумевает не только действительность действительного, не только возможность возможного, вообще не только бытие (*Sein*), исходя из того или иного сущего, но и бытие (*Sein*), исходя из изначального бытийствования в полном разверзании, где бытийствование не ограничено «присутствием» [Хайдеггер 2010: 49]. Хайдеггеровская задача о Бытии, как отмечается в работе Дж. Дугласа,

отражается в вопросе «что является тем, что есть?». Если рассматривать греческую душу в аспекте философии, то и она была глубоко погружена в Бытие, однако еще не идентифицировалась с первичным присутствием Бытия как *actus purus*. Парменид рассуждает о Бытии как о некоей индивидуальной экзистенции. Платон и Аристотель же покрыли скрытой рациональностью привычное бытие (которое в наши дни плотно скрыто слоем науки), тем самым уступив дорогу логосу [Дуглас 2011: 13–14], представляющему собой рациональный, логический или научный дискурс.

Историческое событие не станет религиозным без должной мифологизации и высвобождения из прошлого посредством вдохновляющих обрядов. Отличие логоса от мифа заключается в воспроизводстве фактов, соответствующих действительности, поскольку дает результаты в земном мире. И что примечательно, научный рационализм, в некоей степени бессильный в вопросах о высшем смысле жизни, но в чем сильна мифология, породил бездну, которую Жан-Поль Сартр назвал дырой в душе на месте Бога [Армстронг 2020: 18, 376]. Следовательно, познание Бытия являет собой действие человека, и в этой активности возможно различие бытия от всего сущего [Лосский 1991: 154].

Делая отсылку к эллинизации христианства, необходимо привести небольшой отрывок из философских сочинений Ю. Хабермаса для дальнейшего анализа и понимания поставленной проблемы. «Эллинизация христианства была не односторонним процессом. Она происходила путем теологического усвоения и использования греческой философии. В период европейского Средневековья теология была хранительницей философии. Естественный разум имел свое оправдание как противоположность откровения. Дискурс о вере и знании вышел за пределы духовного «заповедника» только вместе с антропологическим поворотом, который был вызван гуманизмом в начале нового времени. После того как знание о мире стало автономным и больше не нуждалось в оправдании в качестве секулярного знания, бремя доказательства переместилось на противоположную сторону: религия призывалась в пределы разума. Это был час рождения философии религии. Кантова самокритика разума направлена в обе стороны: на отношение теоретического разума к метафизической традиции и на отношение практического разума к христианскому учению. Из трансцендентальной саморефлексии происходит философское мышление: как постметафизическое, так и постхристианское – что не означает нехристианское. <...> Кант, Гегель и Маркс дали

ощутить секулярному сознанию стимул религиозного наследия. Однако Шлейермахер и Кьеркегор требовали от философии принять религию как визави, находящуюся на одной высоте с ней. Они избавляют христианство от связи с греческой метафизикой и защищают или критикуют его – на кантовском уровне постметафизического мышления, противостоя образованным или безразличным его хулителям» [Хабермас 2011: 198, 227–228]. Понятие «секуляризация» (лат. *saeculum* – «поколение», «век», «дух времени»), впервые упомянутое в концепции Макса Вебера, представляет собой процесс утраты религией своей социальной значимости, утраты статуса единого и общего мировоззрения, превращаясь в подсистему, имеется в виду то, что функционирование общества, прошедшего через секуляризацию на макроуровне, более никак от религии не зависит, а к началу 1970 года понятие «секуляризация» стало правящей догмой в социологии религии [Узланер 2019; 2020].

В Евангелии от Иоанна, а затем у греческих и латинских Отцов Церкви «логос» приобретает иной метафизический смысл: Христос, являясь образом Божиим, предстает равным Богу, при этом уничтожая Себя Самого, приняв образ раба, и сделавшись подобно человеку. У. Викерт, рассматривая всепроникающий божественный Логос в концепции эллинизации христианства, отмечает следующее. Космос, фигурирующий в греческой философии, отныне рассматривается как вера в творение Бога Израилева. И это выражается в том, что порядок (*Ordnung*) теперь являет собой распоряжение (*Anordnung*) библейского Творца и осуществляется в подчинении (*Unterordnung*) созданий. Иными словами, в центр мира помещается воля Ветхозаветного Создателя, а не божественный логос стоиков: теперь Бог – не только неограниченный Повелитель (*δεσπότης*), но и Благодетель мира (*εὐεργυτής*). Далее то, что в эллинистическом мире было осмыслено иудеями и язычниками, теперь связывается с Иисусом Христом. «Послание к Диогнету» включает в себя учение о Логосе, где Логос, согласно прологу Евангелия от Иоанна, представлен в виде Посредника, Который, посланный Отцом вследствие человеческого образа, был помещен в самое сердце своего создания. Новое бытие-в-мире, представленное в виде Христа–Логоса, трактуется в рамках экзистенциональной диалектики Павла и Иоанна [Викерт 2010: 9–12].

Двоичные концепты “миф” и “логос” предстают интуитивным переживанием и логико-рациональным познанием. Слово Божие в Книге Бытия (Быт. 1:1 - 2:4) являет собой сотворившую мир силу, которая

в христианстве – религии слова – (**Иоан. 1:14**) обретет имя Божественный Логос (с опорой на греческую философию) [Куссе 2022: 254–255]. Г. Шерер, рассуждая о Бытии и Боге, делает акцент на достоинстве человека, которое возможно поддерживать, опираясь на доводы разума в том случае, если человек видит свое отношение к Богу проясненным в безусловном [Шерер 2012: 4]. Способность осуществлять собственное бытие в философии Фомы Аквинского предстает актом бытия, благодаря которому экзистенция сущего становится приподнятой над плоскостью голой наличности, т. е. не просто быть тут, а осуществлять само собственное бытие. Бог являет собой единство духа и бытия, сохраняя сущее в этом бытии, пока оно есть здесь. Бог есть во всем, и все есть в Нем. Бог придает творению этим бытием подобие с собою, ровно, как и неподобие всякого творения по сравнению с Богом больше, чем подобие [там же, 2012: 10, 13, 15].

В философской концепции С. Кьеркегора образ Христа предстает Именем, выше всякого имени, на небе и на земле, вознесенным превыше небес. Пройдя первым путь, Иисус уготовил последователям место на Небе. И тот, кто избирает следовать за Ним, подвизается на избранном пути, взяв свой крест и неся его до самой смерти, уподобляясь Ему тем, что умрет, неся свой крест. **Matthew 16:24-28:** ²⁴Then said Jesus unto his disciples, If any *man* will come after me, let him deny himself, and take up his cross, and follow me. ²⁵For whosoever will save his life shall lose it: and whosoever will lose his life for my sake shall find it. ²⁶For what is a man profited, if he shall gain the whole world, and lose his own soul? Or what shall a man give in exchange for his soul? ²⁷For the Son of man shall come in the glory of his Father with his angels; and then he shall reward every man according to his works. ²⁸Verily I say unto you, There be some standing here, which shall not taste of death, till they see the Son of man coming in his kingdom".

Философ делает акцент на том, что для верующего человека необходимо отвергать себя при жизни, страдая ради Бога [Кьеркегор 2011: 43]. **Luke 17:3–4:** ³Take heed to yourselves: If thy brother trespass against thee, rebuke him; and if he repent, forgive him. ⁴And if he trespass against thee seven times in a day, and seven times in a day turn again to thee, saying, I repent: thou shalt forgive him". А. Апполонов приводит следующую развернутую цитату ван Тила: «Истинная религия есть приверженность пути спасения (Деян. 16:17), который был дан во Христе (Ин. 14:6) и открыт Богом (Пс. 24:8) и который предназначен для того, чтобы

привести грешника к блаженному общению с Богом (Притч. 8:32)». Как таковая истинная религия *objective* (то есть сообразно объектам) делится на три части: 1) разъяснение тайнств; 2) изложение обетований; 3) предписывание заповедей. При этом ее признаками (*notae*) являются следующие: во-первых, она содержит: а) полное и исчерпывающее знание о Боге и б) все необходимые установления, относящиеся к религиозному культу; во-вторых, в ней в) человек приводится к наивысшему смирению; г) совершенным образом восхваляется божественная благодать; д) устанавливается подлинное благочестие» [Апполонов 2018: 57].

Человеческая активность по Б. Спинозе устанавливается страстями или разумом, и в том случае, если человек одержим страстями – он раб, а если он подчинен разуму, то он свободен [Спиноза 2022]. Свобода же представляет собой акт самоосвобождения в процессе решения, и в этом процессе наша потенциальная возможность находится в прямой зависимости от нашей жизненной практики [Фромм 2023: 198]. Гегель отмечает специфическую черту свободного человека – действие на основании понимания, основанной на необходимости. Несвободный же человек не в состоянии воспринять эту возможность, следовательно, вынужден поступать таким образом, не ведая, что он есть производное разума [Гегель 2021]. Свобода в человеке, в понимании П. Гольбаха, предстает ничем иным, как необходимостью, заключающейся внутри его самого [Гольбах 2020].

Наблюдения над функционированием оппозиций выявили ограниченность бинарного подхода, особенно при анализе отражения в языке динамических процессов смены мировоззрений – ситуации двоеверия. Как показано в работе С. Г. Проскурина [Проскурин 1990], совсем не представлены указанные оппозиции в эпосе, географических трактатах, исторических хрониках, что свидетельствует об определенной узости анализируемых представлений [Толстой 1987: 182]. Коды индоевропейской культуры проливают свет на устройство языка, позволяют интерпретировать не только его нынешние значения, но и реконструировать данности минувших эпох. Благодаря им любое языковое сообщение может быть воспринято во времени и пространстве и понято (с определенными поправками герменевтического анализа при исследовании древних текстов). Сохранность кодов в традиции обеспечивается аккумулятивной функцией языка в культуре, призванного гарантировать некоторые общие условия своего функционирования [Проскурин 2005: 110]. Разделяя восприятие и мышление, Дж. Беркли предлагает для дешифровки воспринимаемой действительности некий

перцептивный код, направленный на определение семиотического принципа в механизме синтеза гетерогенных сенсорных восприятий [Беркли 1978: 146–147].

Л. А. Козлова, ссылаясь на У. Сепира, отмечает особенности когниции в современной этнокультурной семантике: «наша когниция этнически детерминирована, что находит свое отражение как в семантике языковых единиц различных уровней, так и в коммуникации. Формирование сознания и когнитивное развитие личности формируется в определенных географических, климатических, экономических, политических, социальных и иных условиях, совокупность которых образует тот когнитивный и культурный контекст, в котором происходит формирование как отдельной личности, так и всего лингвокультурного сообщества. Культура в широком понимании этого термина как «все того, что общество думает и делает» [Сепир 1993: 54], оказывает непосредственное влияние как на сознание, так и на язык» [Козлова 2021: 9]. И. Ю. Колесов схематично представляет когнитивную функцию языка в процессе функционирования языковых единиц, состоящих в активном участии

языка в познавательной деятельности и в языковой репрезентации ее результатов [Колесов 2023: 192].

Перцептивный код прочитывается в контексте культуры в двоичных функциях, которые сами по себе образуют остов текста. Все зависит от зоны набрасывания понимания по М. Хайдеггеру. Следовательно, опираемся на соположенные парные концепты в одном случае, тогда как в другом – на переживаемые ценности и их внешнюю оценку в виде метаконцептов, а также на бинарные противопоставления, идущие с положительным или отрицательным знаком. В результате возникает двоичная функция текста, которая расслаивается на три подкласса. Представим идею двоичности в виде следующей таблицы (табл. 6), где парность



Схема 3. Языковая картина мира как форма отражения результатов познания в языке (приводится по: [Колесов 2023: 1992])

представлена сквозь призму дополнительности, дуальность рассматривается с точки зрения наблюдателя, а бинарность описывается с позиции логики.

Таблица 6

Двоичные коды в культурах

Парность	Дуальность	Бинарность
«живой огонь – мертвый огонь»; «живая вода – мертвая вода»	«логос – миф»; «жизнь – экзистенция»; «вера – религия»; «праздник – ритуал»; «надежда – перспектива»	«бытие – небытие»; «жизнь – смерть»; «правый – левый»; «черный – красный»; «высокий – низкий»

Итак, двоичный код является действенным механизмом интерпретации. Обнаруживаемые последовательности служат важным ориентиром аналитической репрезентации когниции текста. Общим показателем будет чередование 01 (двоичный код), однако сам характер отношений представляется сугубо специфическим. В основе теории информации лежит двоичность, которая обеспечивает смысловозначение длинных фрагментов. Опираясь на подобные структуры, на практике обеспечивается коммуникация и передача информации в социуме с опорой на вычислительные машины. Перейдем к примерам двоичного кода и опишем проявления двоичного кода в текстах в виде парности, дуальности и бинарности.

Перейдем к третьему явлению двоичности, т. е. к бинарности, или оппозициям. Христианство как религия слова связано с представлением об искупительной жертве. Мотив искупления кровью, который лег в основу англосаксонской поэмы «Видение Креста», соотносится с ветхозаветным мотивом святости правой стороны «жертвенного животного»: ср. *"te purh þae gold ongytan meahthe earmra aergewin, þaet hit aereſt ongan swaetan on þa swiþran healfe"* (D. R., 18–20) – я (крест) через золото мог видеть агонии в прошлом несчастных, как прежде начала (кровь) проливается на правой половине»; *"þu nymſt þane ryſle of þam namnre and þone tagl and þone heort naman and þaere lifre nett and twegen lund lagan mid gelynde and þone swiþtran boh, for þam hit ys halgung ram"* (Ex., 29, 13) – «ты возьмешь жир из предназначенного, хвост, и сердце, и печень, и две почки, и правый бок, потому что это святой баран». Предпочтительность выбора правой стороны животного обуславливалась ее святостью: *"Se swiþra boh and þa ribb ſceal*

beon Aarones and his sunena of þære offrunge" (Ex., 32, 7) – «правые бок и ребро должны принадлежать Аарону и его сыну от той жертвы» (см. об этом более подробно: [Проскурин 2005]).

Филологический метод (с учетом анализа языковых предпосылок) позволяет вскрыть «амбивалентную» природу «левого» как благоприятного, но в ограниченных, преимущественно ритуальных условиях. Слово *winestra* часто используется в переводных с латинского лечебных рецептах, рекомендующих воздействие на эту сторону для исцеления от недуга: "sceal mon swigende þis writan don þas wort swigende on þa winstran breost (Leech., 11, 16, 140) – следует в тишине это слово написать и в тишине положить на левую сторону груди»; "gif haeto oþþe meht ne þyrne laet him blod on tham winestran earmre of þære uperran aedre (Leech., 11: 254–255) – если жар и нет сил его выносить, выпусти кровь из верхней вены левой руки».

Таким образом, бинарность связана с оппозицией «правый – левый», которая присутствует в текстах минувших эпох. В древнеанглийской традиции бинарность наступает с принятием христианства, когда правая сторона начинает пространственно осмысляться в противоположность левой. Например, в переводах библейских текстов, где противопоставление «левый – правый» является ориентационно значимой оппозицией: "*He sette Manasses on his winstran hand, þæt waes on Israheles swiþran*" (Gen., 48, 13–14) – «он (Иосиф) усадил Манасию по левую руку, которая была Израилю по правую». В данной ситуации принципиальную роль для различения сторон играет определение дейктического центра. Ясно, что в контексте речь идет о двух точках отсчета, относительно которых верифицируется месторасположение с той или другой стороны. Манасия располагается слева от служащего в качестве точки отсчета субъекта – в данном случае своего отца Иосифа.

Бинарность отражает в архаической модели мира разделение двух начал, объединение которых способствует равновесию и гармонии: мир живых и мир мертвых, правая и левая стороны, мужское и женское начало, четное и нечетное количество, верх и низ. Бинарные противоположности в кодах культуры описывают цикличность происходящих в природе процессов, изображая в мифологическом сознании представления о возрождении жизни после смерти. Так, жизненный цикл в концептуальном представлении цивилизации Мезоамерики существовал в проекции творца всего сущего – Млечного Пути, олицетворенного в Ягуаре (либо в Пернатом Змее), по которому отправлялась душа

от смерти к возрождению [Федорова 2019: 449, 455–457]. «Асимметрия дуального представления модели мира проявлялась в том, что Млечный Путь разделял весь зодиакальный круг на две неравные половины, одна из которых связывалась с миром живых, а другая – с миром мертвых. На половине живых находились созвездия, названные именами млекопитающих, участвующих в земной жизни человека: Кабан, Олень, Обезьяна, Собака (Ягуариха с близнецами), Белка; на половине мертвых – созвездия «связников» – птиц, рептилий и насекомых: Лягушка, Попугай, Удав – Пернатый Змей, Сова, Скорпион, Черепаха и Гремучая Змея. Разделяло их созвездие Летучей Мыши, соответствовавшее разинутой пасти Небесной Рептилии – Млечного Пути. На половине «связников» оказывался север, на который указывала Большая Медведица и который назывался у майя «исчезающий позади», т. е. прародина, место обитания духов предков. Юг назывался «большой вход» – в живое пространство» [там же: 458].

Перейдем к еще одному примеру бинарности – «восток – запад», связанной не только с пространственным ориентированием, но и с ритуальным осмыслением действительности. По языческим представлениям в Древней Руси *съверь* – священная сторона и только она обозначена вне какой-либо связи с восходом солнца. С приходом христианства стороны горизонта трактуются как статическое определенное место, однако с XVII в. лексические элементы в бинарности «*въстокъ* – *за-падъ*» варьируются: восток, восход, закат. Определение часа отсчитывается от полуночи до полудня, а не от восхода до заката, порождая вместе с расчленением суточного времени более абстрактные значения слов *полуденье* и *полуночье* [Демидов 1986: 70]. Эти группы слов сближаются с ориентационной лексикой. Существует этимологическая и далее типологическая связь между *за-падъ* и *за-дъ*, *съверь* и *шюи*, *въс-токъ* и *пере-дъ* (ср. те же семантически близкие корни, усиливающие друг друга, в одном слове: *выс-пръ*, *пре-выс-ить*, *вос-пре-пятствовать*, *пре-взо-йти*), наконец, *полуденье*, *полуночье* и *поль*. В словах, принадлежащих к этой микросистеме, часто наблюдается семантический сдвиг, ориентационный поворот на 90 градусов: югъ «восток» > «юг», право «прямо» > «право», поль «низ» > «противоположный бок, сторона», что представляет интерес с семантической точки зрения. Такая ротация понятий вокруг избранного условно дейктического центра на угол 90 градусов обусловлено смежностью понятий в пространстве и времени, явлением метонимии (см. схему 4).

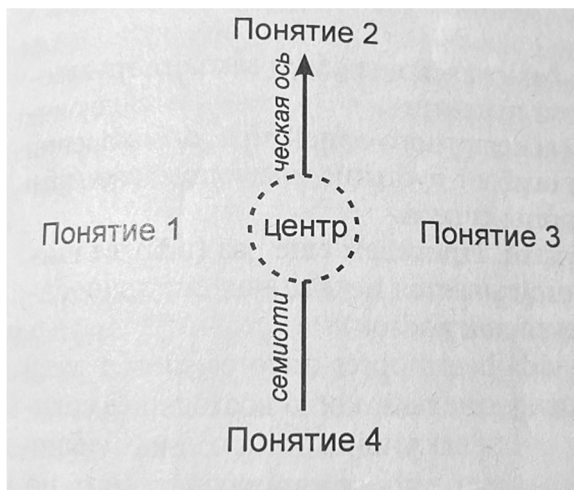


Схема 4. Семиотическая ось пространства
(приводится по: [Проскурин 2005: 95])

Следовательно, понятия микромира метонимически расширялись до понятий макромира, тогда как понятия, заключенные в словах-ориентирах первых памятников письменности, соотносились со средневековым принципом подобия [Демидов 1986: 71]. А. Я. Гуревич отмечает, что на протяжении всей человеческой истории наблюдается сочетание линейного восприятия времени с циклическим. Коль скоро повторяющееся время лежит в основе мифологических представлений, линейное время подчинено циклическому восприятию жизненных явлений. В средние века отношение человека к природе представляет собой скорее описание самого себя во внешнем виде, восприятие космоса как субъекта, а не отношение субъекта к объекту, поскольку вселенной приписываются те же качества, какими обладает и сам человек. Рассматриваемое историческое время в христианской традиции драматично в связи с тем, что человеческая жизнь одновременно разворачивается в двух временных планах: в эмпирических преходящих событиях земного бытия и в плане осуществления божьего предначертания [Гуревич 2017].

Таким образом, налицо воплощение двоичного кода в языках и культурах, ведь перед нами открывается далекий от изотропности принцип построения двоичного кода. Описанные парность, дальность и бинарность являются не только проявлением лингвистической субстанции, но и методом анализа когнитивных процессов в языках и культурах.

Двойственная природа концептуализации, с одной стороны, ее исследовательская, а с другой, – отчасти вероятностная, или историческая, природа, совсем не уменьшает научной классификации приемов исследователей, т. е. способов измерения культурного и языкового континуума в их взаимосвязи, а также обнаружения содержательных и структурных констант в культуре и языке. Проявления двоичного кода заслуживают особого внимания со стороны исследователей и требуют к себе дальнейшего внимания в этнокультурных исследованиях.

Парность концептов и метаконцептов отличается от привычного понимания бинарных оппозиций, которые, как правило, интерпретируются через противоположности. В то же самое время парные понятия – это термины одного семантического поля, но разной интерпретации относительно порядка следования в контексте «субъект культуры – наблюдатель в культуре». Пионер в области лингвистических принципов анализа культурных явлений Якоб Гримм [Grimm 1844], как отмечается в работе С. Г. Проскурина [Проскурин 1990], устанавливает соответствия между фонологической системой языков одной семьи и различными божествами, исполнявшими схожую функцию в рамках родственных мифологий. В XX столетии аналогичный подход был принят в структурной антропологии К. Леви-Стросса, который в отличие от соответствий Я. Гримма сделал акцент на фонологических оппозициях в одной фонологической системе. К. Леви-Стросс провел аналогию между противопоставлениями и структурой модели мира [Леви-Стросс 1985: 64–75]. Исходя из этого модель мира определяется как «сокращенное и упрощенное отображение всей суммы представлений о мире внутри данной традиции, взятых в их системном и операционном аспектах» [«Мифы...» 1980–1982: 161]. Необходимо различать синхронию и диахронию в рамках такого научного подхода, а также коммуникацию и передачу информации.

Отечественные ученые В. В. Иванов и В. Н. Топоров определили в общеславянской культурной традиции следующие бинарные оппозиции, которые образуют определенную систему и взаимосвязь основных противопоставлений: «левый – правый», «женский – мужской», «младший – старший», «нижний – верхний», «западный – восточный», «северный – южный», «черный – красный (белый)», «смерть – жизнь», «болезнь – здоровье», «тьма – свет», «луна – солнце», «земля – небо», «лес – дом», «вода – огонь», «вода – земля», «нечет – чет», «море – суша», «зима – весна» [Иванов, Топоров 1974]. В дальнейшем эти связи

были выделены на фоне обширного и разного по хронологической и территориальной приуроченности материала, тем самым показав высокую степень универсальности.

Функционирование семиотических бинарных оппозиций ограничивается контекстами преимущественно сакральной тематики: заговорами, молитвами, лечебными процедурами [Леви-Стросс 1985]. Например, бинарная оппозиция «чистый – грязный», фигурирующая во многих религиозных культах и ритуалах в виде повреждений и удалений определенных частей пограничных зон тела (крайняя плоть, зубы, волосы и т. п.), связана с двойственностью границ и их связи с табу [Лич 2001: 75].

В отличие от бинарности парность предстает как модель. Хорошо известна дуальная трактовка «закон – право», которая сыграла решающую роль в происхождении современных терминов права. Индоевропейское представление о порядке или ряде восходит к концепту *rītus* ритуал, в результате чего в индоевропейском прошлом намечается антитеза закона, порядка и права. Термин «ряд» принадлежит ценностному слою концепта по определению, а термин «право» возникает как метатермин на краю системы.

Авраамические религии предполагают строгий наказ для верующих, соблюдение которого способствует упованию на дальнейшую благочестивую жизнь. Коль скоро христианство распространяется на Британских островах, оттесняя языческие верования, новая монотеистическая вера выдвигает определенный свод правил. Согласно христианским заповедям, невозможно войти в жизнь вечную, не соблюдая религиозно-нравственные предписания, и такие предписания ложатся в основу древнеанглийских текстов.

Библия не была для англосаксов столь определенным и дискретным объектом, каким мы ее обычно воспринимаем. В обращении находились разные версии: хотя латинская Вульгата Иеронима была Библией западного христианского мира, версия *Vetus Latina* продолжала использоваться в Англии либо напрямую (например, община в Монквермаут-Ярроу владела старой латинской версией Библии, *the Codex grandior*) или через святоотеческие и литургические источники. Более того, грань между авторизованными и апокрифическими книгами представлялась не совсем так, как сейчас. Второканонические книги *Wisdom, Ecclesiasticus, Judith, Tobit, and I–II Maccabees*, которые не относятся к еврейской Библии и обычно не входят в состав протестантских Библий, считались

англосаксами каноническими. Некоторые книги, которые теперь повсеместно считаются апокрифическими, такие как Евангелие от Никодима и *Vindicta Salvatoris*, были скопированы среди канонических текстов в англосаксонских рукописях. Примечательно, до какой степени англосаксонская Библия стала неотделимой от массы комментариев, которые накапливались к ней на протяжении столетий. Это отражается и в прозаических переводах, но особенно ясно проявляется в стихах на народном языке. Даже сам физический объект был другим: полные Библии были редкостью из-за огромных затрат и громоздкости таких пандектов. Распространенные тексты чаще всего представляли собой небольшие антологии библейских книг, предназначенных для определенных литургических или схоластических целей, в первую очередь псалтыри и евангелия, а также сборники посланий, пророков, Пятикнижие и т. д. Примечательно, что из-за характера книжного производства варианты неизбежно возникали в самих текстах Вульгаты, в результате чего не было единой авторитетной версии. Разные общины и церкви придерживались разных вариантов и прочтений, в зависимости от текстов, к которым они имели доступ. Такое положение вещей, естественно, имеет важные литературные последствия, поскольку в результате идентификация библейских источников древнеанглийской литературы часто оказывается непростым делом [Fulk 2008: 14, 106–107]. Так, например, малоизученное произведение *Instructions for Christians* вызывает научный интерес сочетанием переплетенных библейских сюжетов сквозь призму двоичных концептов.

Джеймс Л. Розье, занимаясь лексическим разбором слов поэмы, отмечает, что в конце манускрипта *MS. li. I. 33, University Library, Cambridge, on folios 224^v-27^v* обнаруживаются 264 аллитерационные строки, разделенные заглавными буквами на 41 стихотворный абзац. В своем описании *f. iv* манускрипта, как далее продолжает Джеймс Л. Розье, Дж. М. Кембл представил эти строки как «метрические апофегмы, наставительные и религиозные», озаглавленные в манускрипте как *Instructions for Christians*, которые никогда не редактировались и еще не нашли достойного места среди англосаксонской поэзии [Rosier, 1964]. Н. Р. Кер датирует рукопись второй половиной XII века [Ker 1957], что согласуется с общим стилем написания манускрипта *ff. 224^v-27^v*, однако, как подмечает Джеймс Л. Розье, заостренный минускул и отсутствие каролингских *g* и *r* ставят эту дату под сомнение. Беспорядочное смешение традиционного и сложного написания, появление искаженных отрывков (особенно ближе к концу), а также упущения писцов позволяют

предположить, что текст может являться копией несколько более старого оригинала. Первоначальный текст, если таковой и был, должен относиться к более позднему периоду, поскольку количество некачественных аллитерационных строк и строк без аллитерации указывают на то, что слагатель был вне связи с древнеанглийской поэтической традицией, более того, он был намного дальше от нее, чем автор *The Battle of Maldon*. В отличие от поэмы *The Seasons for Fasting* (см. Гл. III), которую Робин Флауэр назвал уникальной благодаря «аллитерационным строкам, разделенным на двадцать девять строф, состоящим из восьми строк» [Flower 1934], объединение, обозначенное заглавными буквами в *Instructions for Christians*, нельзя назвать строфами, тогда как термин «стихотворные абзацы», возможно, более здесь уместен. Как и в других поздних древнеанглийских стихотворениях подобного гомилетического характера, стиль этих стихотворных строк не связан с героической традицией и ничем не отличается от поэзии [Rosier 1964].

Интересен текст поэмы *Instructions for Christians* с точки зрения отличительной трактовки наказа для христиан с позиции социального неравенства. Согласно Кристоферу Джонсу, в той мере, в какой формы древнеанглийской поэзии сохранили свою связь с аристократией, использование стихов для передачи даже обычных видов христианского учения, вероятно, имело социальные последствия, которые нам сегодня трудно обнаружить. Кажущееся нагромождением благочестивых афоризмов произведение убедительно конструирует как церковную власть, так и ее паству. Некоторые из отрывков текста о богатстве, например, уравнивают ожидаемое отношение *contemptus mundi* («презрение к миру») с раблепными заверениями в том, что богатство само по себе не плохо, что доказано несколькими библейскими персонажами, которые были одновременно богаты и любимы Богом (строки 117–149). Богатство также допускает щедрую милостыню, которая, как утверждает поэт, уничтожает грехи (строки 47–54 и 184–189). Другие части работы, по-видимому, предназначены для того, чтобы убедить мужчин и женщин, живущих в мире, в том, что светский статус не является препятствием для святости, которая составляет истинное благородство: например, решительный отказ от прежних грехов и практика воздержания дают заслугу, равную позиции остаться целомудренным (строки 58–62) [Old English Shorter Poems 2012: xxv–xxvi]. В канву текста древнеанглийской поэмы вкраплены также следующие основные христианские идеи, как-то: необходимость передачи собственности

Богу (строки 1–3), место, где найти Бога (строки 200–218), а также следование по трем дорогам – Веры, Любви и Надежды – в Божье Царство (строки 256–260).

Коль скоро учение об Иисусе как о Боге появилось только к IV в., а вплоть до середины II в. вера в Него рассматривалась одним из направлений иудаизма, переплетение ветхозаветных и новозаветных сюжетов в одном тексте назидательной поэмы не вызывает исследовательского удивления. Иудаизм же как религия зародился в диаспоре, а затем был распространен на территории Святой земли эмиссарами из Вавилона. Этот исторический факт необходим для понимания восприятия богатства и бедности с позиции религиозных идей религий осевого времени. Так, основами веры в Яхве, претерпевшими изменения, выступают справедливость и сострадание, надежда на прибежище истинным сынам Иерусалима (*эвионитам* – беднякам). Однако, как отмечает Карен Армстронг, под бедностью в иерусалимской традиции понималось не отсутствие достатка, а гордость, т. е. упование не на человеческое превосходство, а на Яхве – единственного защитника Сиона [Armstrong 1997].

Примечательно перечисление ветхозаветных богатых персонажей – Иакова, Моисея, Исаака, Авраама, Давида и Ноя – в канве текста поэмы, подчеркивающее возможность быть услышанным и приятным Богу, даже имея огромные богатства, наряду с упоминанием слов апостола Павла, наказывающим пастве о недозволенности быть богатым. Обратимся к строкам поэмы 117–149 (табл. 7).

Таблица 7

Наказ для христиан. Строки 117–149

117	Ne scylen ge þæs wenan, þeah ic þisne word-cwide after Dauīde dihtrum sette, þæt God nelle gumena gehwylcne	117	Хотя я составил это увещание по образцу Давида, ты не дол- жен думать, что Бог не желает спасать и слушать каждого
120	healan and gehyran, þeah he heah-gestreon on eorð-ricе age mycelne goldes and seolfres, and eac godes fele to habbanne her on weorulde. Ac we sculon gemu- nan mæla gehwylcе	120	человека, даже если он владеет большим, восхитительным бо- гатством золота и серебра в этом земном царстве и вла- деет, кроме того, еще многим другим имуществом, которое можно иметь здесь, в этом мире. Мы должны всегда пом- нить о том,

Окончание табл. 7

125	þæt se apostol Paulus ongan geond eal christen folc cyðan and læran, þæt ða weologan for heora woruld-ricc on heora mod-sefan men oferseagon. Ac se ðe hine sylfne to swiðe ahefð	125	что апостол Павел взялся вра- зумлять и истолковывать всем христианам, что богатые по причине своей мирской вла- сти смотрели свысока на других в мыслях своих. Но если кто слишком превозносит себя из-за гордыни своей,
130	for his ofer-mode, he bið earm for Gode. Hwæt, we þæt gehyrdon hæleða secgan, þæt iu-dagum Iacob hæfde and Moyses eac micelle speda, swylce Isaac and Abra- ham;	130	тот обеднеет в глазах Божиих. Вот, мы слышали, как люди го- ворили, что в давние времена Иаков обладал большим богат- ством, и Моисей, и также Исаак и Авраам;
135	and Dauide drihten sealed win- burgum mid weolan unmete; and eac Noe hæfde weoruld-weolona genohne. Ealle hi wæron æðeles kynnes, gefungen on þeod-land; þeah hwaðere drihten heora	135	и Господь наделил Давида ви- ноградниками и безмерными богатствами; и Ной тоже обла- дал достаточным мирским бо- гатством. Все они были знат- ного происхождения, процве- тали в своей стране, и, тем не менее, их Господь
140	on ælcere tide bena gehyrda. Ne dereð mycel wela manna ænegum, gif he to swiðe ne bið sylfe beleapen on þes feos lufan mid feondes larum, for þi heo synd þearflicu þegna gehwilcum	140	всегда слышал их молитвы. Если не предаваться чрезмер- ному сребролюбию, следуя со- вету демонов, великое богат- ство никому не вредит, по- скольку эти блага необходимы каждому
145	to habbanne her on weorlde: mid þam bið þe earman oftost ge- holpen and þa mettruman my- clum gehælede and þa nacodan eac niowum gewerede; of þæm cumað monige men to heofonum.	145	человеку здесь, в мире: с их по- мощью очень часто бедным оказывается помощь, немощные исцеляются, а нагие снова оде- ваются; посредством богатства многие люди попадают в рай.

Отметим, что основу религии заложил Авраам («отец многих»), уехавший из Ура и обосновавшийся в Ханаане. Авраам, согласно книге Бытия, сподобился для себя и своего потомства величия и славы от Бога.

Три израильских патриарха – Авраам, его сын Исаак и внук Иаков – могли веровать в разных языческих богов и разделять религиозные представления с соседями из Ханаана, поскольку верили в существование Анат, Ваал и Мардук. Вероятно, Бог Авраамов, «страх» Исаака и «мощный Бог» Иакова – разные боги, тем не менее, откуда бы ни заимствовался образ Бога Яхве, в Пятикнижие Моисея сказано, что это Бог Израилева, а события Исхода показывают, что Моисею удалось убедить израильтян, что это все тот же Бог Авраама, Исаака и Иакова [Армстронг 2015: 26, 33].

В философской концепции П. Гольбаха отмечается, что теизм Авраама, пришедший на смену суеверной религии халдеев, был изменен Моисеем, создавшим иудейскую религию. Платон наделил теизм Сократа, верившего во вдохновение свыше, мистикой египетских и халдейских жрецов. Прокл, Ямблих, Плотин, Порфирий и другие ученики Платона отличались фанатизмом глубокого суеверия. Первыми учителями христиан как раз и являлись платоники, объединившие иудейское религиозное суеверие, реформированное апостолами, с платонизмом [Гольбах 2020: 335].

Книга Бытия показывает родственную связь патриархов, заключающуюся и в генеалогической связи, и в их одинаковом образе жизни – они все вели кочевой образ жизни, переходя со своим мелким и крупным стадом с места на место в поисках свежего пастбища. Дж. Дж. Фрэзер отмечает, что в Ветхом Завете о патриархе Иакове, передавшем израильскому народу свою кровь и имя, сохранилось больше преданий, чем об его мечтательно-набожном отце Исааке и о спокойно-величавом деде Аврааме [Фрэзер 1989: 207]. В тексте Библии (1 Kings 7:1–17) указано особое отношение Яхве к царю Давиду и его роду, однако подчеркивается подчиненное положение величайшего из царей по отношению к Богу. Дж. Дрейн пишет, что благодаря подобной фикции предавался законный характер всему, чего бы правитель ни пожелал [Дрейн 2003: 129].

Лерой Эндрю Хейзенга, занимаясь вопросами интертекстуальности в Евангелии от Матфея, отмечает примеры аллюзий на образ Исаака из Книги Бытия, анализируя Книгу Юбилеев (13:16; 17:15; 19:1). Так, исследователь отмечает схожесть образов Иисуса в Евангелии от Матфея и Исаака в иудейской традиции в рамках темы послушания, рождения, жертвоприношения и смерти [Хейзинга 2021: 75].

В поэме *Instructions for Christians* упоминается и Ной, наделенный Богом земными благами. Примечательна история великого потопа, так или иначе находящая отголоски в разных культурах, поскольку является

общим представлением народов. Рассказ о потопе, изложенный в книге Бытия, был заимствован семитами. Так, шумерская легенда находит свое отражение в Пятикнижии: оба сюжета повествуют о взаимосвязанных сюжетах первоначальной истории мира – сотворение человека и великий потоп. Шумерская история совпадает с яхвистским источником, а не со жреческим, указывая на последовательность событий, при которой сотворение человека предшествовало созданию животных [Фрэзер 1989: 76–77].

В древнеанглийской поэме приводится также отсылка к ветхозаветным пророкам Исае и Иеремии сквозь призму нравственных наставлений (строки 155–162, 195–199).

Т а б л и ц а 8

Наказ для христиан. Строки 155 – 162; 195 – 199

155	Spræc God geara to Hieremie, þan witegan, and þus wordum cwæð: “Far nu ymbe æll eorðan rices, sec and smeage, swa ðu swiðost miht, gif þu mage ge- finden fæst-hydgigne wer,	155	Бог истово обратился к пророку Иеремии и промолвил такие слова: «Ступай теперь по всему царству земному, ищи и обду- мывай, насколько ты в силах, способен ли ты найти решитель- ного человека,
160	þe wel wille and gewyrcean swa, recce and gesmeage soðne geleafan, þæt ic mage wið hine miltse gefremman.”	160	того, кто желает добра и делать добро, кто говорит об истинной вере и размышляет о ней, – чтобы Я помиловал его».
195	weroda wuldor-kyning to þam witegan spreac: “Peah ic sylfe cweðe þæt swyltan scyle unrī- htwise man, mid ælle forwurðon, ac gif he æfter ðan mid alle mægne synna geswicað, ne þearf he swiltan for þam.”	195	Всемогущий Бог, Блаженный Царь воинств, молвил пророку Исаии такие слова: «Хоть и Я Сам заявляю, что неправед- ный человек должен погибнуть, но если он изо всех сил оставит грехи свои, ему не нужно уми- рать из-за них».

Исаия, происходивший из знатного рода, был крайне чутким к нуждам бедных слоев населения, к тому же он глубоко осознавал религию Израиля, утратившую целостность и сокровенный смысл ритаула, заполнявшего священное место дымом ладана вкупе с испарениями жертвенной крови. Однажды Исаия узрел Яхве в сопровождении двух стоящих рядом шестикрылых ангелов, которые прикрывали свои лица

крыльями, чтобы не глядеть на Бога. Серафимы попеременно зывали друг к другу: «Свят, свят, свят Господь Саваоф! Вся земля полна славы Его». Лексема «свят» указывает на моральное совершенство, однако древнееврейское понятие *каддош* означает «непохожесть», полную чуждость. Следовательно, «иное» предстает за пределами привычной схемы действительности, но переосмысленный сквозь эпохи образ Яхве все так же выступает «богом воинств» (саваофом). Интересен повторяющийся элемент в Новом и Ветхом Заветах. Так, Яхве говорит Исайе: «Поди, и скажи этому народу: слухом услышите, и не разумеете; и очами смотреть будете, и не увидите». Семьсот лет спустя эти же слова произнесет Иисус, когда люди откажутся прислушиваться к его не менее трудному для понимания провозвестию. **Matthew 13: 11-15:** "11He answered and said unto them, Because it is given unto you to know the mysteries of the kingdom of heaven, but to them it is not given. 12For whosoever hath, to him shall be given, and he shall have more abundance: but whosoever hath not, from him shall be taken away even that he hath. 13Therefore speak I to them in parables: because they seeing see not; and hearing they hear not, neither do they understand".

Бог Моисея – победитель, тогда как Бог Исайи полон скорби. Несмотря на то что жертвоприношения, паломничества, ритуальные праздники, курения от всесожжений, ритуальное пускание крови козлов и овов представляли собой культовые обряды на Ближнем Востоке и саму суть религии, в интерпретации Исайи это все становится неприемлемым для Яхве. Коль скоро все религии начинались с определенной доли антропоморфизма, пророки творили Бога по своему образу и подобию, наделяя чертами, присущими своему классу и окружению. Этим объясняется то, что Исайя, член царского рода, представлял Яхве властелином, хоть и полным скорби. Новый образ более требовательного Яхве был выкован плачущим пророком Иеремией. Бог на этот раз привиделся пророку сквозь боль и страдания, вложив свое повеление: «искоренять и разорять, губить и разрушать, созидать и насаждать», поэтому плач Иеремии являет собой прекрасную иллюстрацию общения с Богом, окрашенную душевными муками. После падения Иерусалима и разрушения Храма завет с Израилем принимает следующий вид: «Вложу закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его» [Армстронг 2015: 53–55, 57, 68–71].

Восприятие противоположности «богатство – бедность» в тексте древнеанглийской поэмы тесно переплетено с актом дарения и получения дара, выражающимися следующими лексемами: *syllan* (*sellan*, *selan*, *gesyllan*), *tyðian*, *gifan*, *laenan*, *inne* (*geunne*) – давать, дарить, даровать,

жаловать, удостаивать, *geernian* – быть достойным, заслужить, снискивать, *gebicgan* – получить, приобрести, *agnian* (*geagnian*, *ahnian*), *habban* – владеть, иметь, *welegian* – обогатиться, *léanian* – воздавать, отплатить, вознаградить, *weorð* (*wurð*) – награда, ценность, богатство, *weolan* – богатство, сокровища, *mead* – награда, воздаяние, *gift*, *gifu* – подарок, дар, *gold* – сокровища, ценность, золото, *seolfor* – серебро, *heah-gestreon* – бесценное сокровище, *ælmesse* – раздача подаваний, милостыня, *streón* – мзда, прибыль, сокровище, богатство, *earm* – бедный, обездоленный, нуждающийся, *þearfa* – нищий, убогий, *mettrum* – немощный, *cræft* – умение, навык, (выдающееся) мастерство, *wisdom* – (пре)мудрость.

Согласно *Instructions for Christians* христианину надлежит даровать часть своего имущества Богу, тогда в ответ он сможет получить приумноженное богатство и жизнь вечную (строки 1–3, 47–62, 184–189). Поэма наказывает пастве плакать и раскаиваться в своих грехах, усердно восхваляя Создателя, не забывая наложить умеренность на свое тело, дабы получить духовную награду (см. табл. 9).

Таблица 9

Наказ для христиан. Строки 1–3, 47–62, 184–189

1	Syle ece Gode æhta þinra þone te- oðan dæl; he getyðað þe and he ðe mænigfealdað mycle þa nigone.	1	Даруй вечному Богу десятую часть своей собственности; де- вятую же оставшимися он наде- лит тебя и весьма приумножит их для тебя.
47	Ne scyle wandian witona ænig þæt he his ælnessan ofte gessyllæ; alning deð oðer twegea:	47	Ни один мудрый человек не должен медлить с тем, чтобы ча- сто подавать милостыню; всегда так поступая, он совершает одно из двух:
50	oððe þonne monnan miclum aliseð wom-dæda gehwas, oððe his wita onleohht her oððe on helle, oððe huru siððan on domes dæge þurh drihtnes gifu lissum forgyldað þam ðe ær lustum gæf.	50	это в значительной степени освобождает человека от вся- кого постыдного деяния или об- легчает его наказание, будь то здесь или в аду; или даже позже, в Судный день, это милостиво вознаграждает того, кто раньше подавал с готовностью.
55	Gif we us sylfum synna gehwylce weriað be gewyrhtum, ne wrecað æfre ða ealmihtig Godd on us syððan.	55	Если мы убережем себя от вся- кого греха в наших поступках, тогда всемогущий Бог никогда не нашлет кару на нас.

Окончание табл. 9

58	Se ðe æfter synnum swiðe lange forhæfednesse habben þæncað, þæt beoð anlicost swylc swa he wære on mægðhade metode to willan, and for Cristes lufan clæne gehealdan.	58	Если после согрешения человек решится на воздержание в течение долгого периода времени, то будет так, словно если бы он жил в состоянии непорочности, доставляя радость своему Создателю, и как если бы он был сохранен в чистоте ради любви Христа.
184	Ne doð þa ærran yfel ænegum monna laðes nawiht, gif him ne licað þinga gehwilce ða he þonne doð, gif he his ælmyssan alning dæleð. Nis þæt þearfan hand þæt ðe þince her, ac hit is madmceoste Godes ælmihtges.	184	Если кто постоянно раздает милостыню, то его прежние злодеяния не причинят ему никакого вреда, только если все они не доставляют ему удовольствия в то время, когда он их совершает. Это не рука нищего, как вам здесь может показаться; скорее это сокровищница всемогущего Бога.

В ветхозаветный период добровольный выбор бедности являлся нравственным подвигом, поскольку отречение от всего имущества ради служения Богу представляло собой нравственную норму в отношении богатства. Канва Ветхого Завета пестрит суждениями в вопросах скоропроходящего богатства и добровольной бедности, где скупость и корыстолюбие всегда осуждаются, тогда как добродетелью, напротив, выступает щедрая благотворительность. Однако существует определенная разница в восприятии богатства и бедности в Ветхом и Новом Заветах. Она заключается в том, что в призме ветхозаветного учения богатство рассматривалось как благо само по себе, а бедность – как зло, тогда как новозаветное учение поясняет, что жизнь человека не зависит от его имущества, поскольку верховное благо, к которому непременно нужно стремиться верующему, – Царство Божие. Примечательно, что первая заповедь в Новом Завете наставляет верующих не заботиться о завтрашнем дне, а также о пище и одежде, поскольку тленное богатство препятствует искреннему общению с Богом. Скопленное богатство является неверностью Богу, обидой на ближнего своего, следовательно, всякое богатство в христианском мировоззрении предстает несправедливым и признается тяжелым бременем, затрудняющим вхождение в Царство

Небесное. Этим объясняются щедрые пожертвования и милостыни в христианской традиции. Коль скоро Новый Завет пестрит негативными суждениями о богатстве, то ярко маркированная положительная коннотация бедности превалирует в нем [Экземплярский 2013: 60–65]. В Первом послании к Тимофею Святого апостола Павла (1 Timothy 6: 6–21) заключена концепция об истинном богатстве.

Следовательно, ветхозаветные и новозаветные представления о богатстве и бедности зиждутся на основе политического уклада того времени, обрядах, а также преданиях, вобравших в себя пережиток древних церемоний. Наличие здорового скота не осуждалось в Ветхом Завете, наоборот, патриархи, как было указано выше, этим отличались и славились. Примечательно, что бедность, являющаяся характерным явлением эпохи феодализма, не рассматривалась как социальная или экономическая проблема. Бедность интерпретировалась с позиции сословно-юридического деления и трактовалась как состояние избраннычества: *pauperes Christi* «бедняки Христовы», отказавшиеся от земных благ ради вхождения в царство небесное [Гуревич 2017].

Обратимся теперь к индоевропейскому представлению богатства. Ю. С. Степанов указывает на то, что в истории индоевропейских народов равноценным средством сравнения имущества и богатства выступал скот [Степанов 2004: 581]. Э. Бенвенист отмечает принципиальную разницу между *resipnia* и *resī*, заключающуюся в том, что первое охватывает все возможные способы использования денег, при этом данное слово никогда не относилось к имуществу в виде скота, тогда как второе стало обозначать скот [Бенвенист 1995: 55–56]. С. Г. Проскурин приводит аналогию в древнегерманском языке, отмечая, что древнегерманский коррелят – др.-англ. *feoh* – преимущественно относился к богатству, благополучию. «Изначально в др.-англ. *feoh* использовался по отношению к богатству вообще или движимому имуществу, и лишь изредка, во втором значении, это слово стало употребляться по отношению к такой форме движимой собственности, как скот. Одним из аргументов в пользу данной гипотезы служит рунический алфавит (старший футарк). Алфавит по существу является кодом и вместе с тем выступает как некоторый текст, где имена букв, предшествующих тексту, вступают в нем в новые ассоциации, образуя значимые синтагмы – словосочетания. В германистике высказывалось мнение, что, например, в готском алфавите примером синтагм – словосочетаний является последовательность имен 23-й и 24-й букв: *fe enguz* или **faihu *iggws*, что копирует

индоевропейскую формулу – «скот – люди». Эта синтагма является в готском языке бинарным словосочетанием (биномом), т. е. обозначением движимого имущества, передающим экономическое понятие собственности индоевропейских народов. Одной из семантических сфер рунического алфавита является название «скота, имущества»: [ff] *fe* **faihu* ‘скот, движимое имущество’, др.-англ. *fe*, *fech*, *feoh*; [o] *utal*, **opāl* ‘наследственное имущество’, др.-англ. *ōpāl*, *epel* “*homestead, fatherland, one’s own residence or property, inheritance, country, realm, land, dwelling, home*”, ‘наследуемое имущество’ [Степанов, Проскурин 1993: 57].

Понятие «богатство, стоимость» – источник номинаций «денег», тогда как единицы измерения стоимости и богатства не порождают концепт “стоимость” как таковой, это и проливает свет на неисчисляемый характер лексемы *money*, так как база концепта – «богатство» вообще, а не отдельные его составляющие [Проскурин 2013: 186–189]. Термин «деньги», как отмечает Ю. С. Степанов, не имеет единого индоевропейского обозначения «Нем. *Geld*. Ср. р. «деньги» восходит к прагерм. **geld-a-* «расплатиться» и, таким образом, означает «чеканеное средство для платежей» (Kluge F. *Etymolog. Wörterbuch der deutschen Sprache*, 22. Aufl., völlig neu bearb. von E. Seebold. Berlin – N.Y.: De Gruyter, 1989, s. 254). Фр. *argent* муж. Р. В первом значении означает «серебро». Англ. *money* в том же значении «деньги» восходит к лат. *monēta*, к которому с другой стороны возводится рус. *монета*» [Степанов 2004: 581].

Издавна золото и серебро использовались в качестве украшений тел властителей и статуй богов, а также денег, поскольку не были приспособлены для изготовления орудий труда. Для обращения ценных объектов в деньги необходимо разделить членами обществ, ведущих между собой торговлю, «воображаемую» стоимость этого объекта, поскольку деньги не существуют без «силы закона» [Годелье 2007: 204–205]. Интересно отношение дружинников у древних германцев к награбленным богатствам, представляющим собой драгоценности, одежду и оружие. Все это превращалось в свидетельства героической жизни, т. е. важнейшим знаком высокой доблести вождя и его дружины. Золото и серебро не рассматривались в качестве денежной единицы, поэтому изделия из благородных металлов переплавлялись для дальнейшего использования [Гуревич 2012: 196].

Христианские чаяния в отношении греховности и праведности побуждают верующих к нахождению пути, ведущему к истинному Богу. Так, Яхве, представ в человеческом существе Аврааму в дубраве Мамре,

ознаменовал собой явление священного в человеческом облики. В тексте древнеанглийской поэмы также освещается идея поиска места, где можно найти Бога. Сказано, что верующим нет необходимости искать это место по всему миру, достаточно лишь встать на путь нравственный, веря в Творца, ища его в себе: *forþon geond eall is eorðan rices, heofon-rices gast, hafað þe ðe God wile* («ибо Дух Царства Небесного находится во всех земных владениях и хранит тех, кого пожелает Бог»). «Одной из наиболее значимых метафор, которые возникли в современности как религиозная реакция на изменения жизненного мира, является метафора *пути*. Так, одна из новых духовных евангелических песен воодушевляет: «Доверяйте новым путям, указанным нам Господом» (“Vertraut den neuen Wegen, auf die der Herr uns weist”) [Evangelisches Gesangbuch: 395]. В этом же смысле кардинал Йозеф Ратцингер (Папа Римский Бенедикт XVI, 1927 г.р.) в сборнике интервью «Соль земли» на вопрос «Сколько существует путей к Богу?» ответил: «Столько, сколько и людей. Даже в рамках одной веры путь каждого человека – особый» [Ratzinger 1996: 35]» (цит. по: [Куссе 2022: 272]).

Подобная идея ранее встречается и в платонизме, отражаясь затем в религиозной концепции блаженного Августина, который считал, что Бога надлежит искать в собственном разуме. Такое представление о божественной сущности, как отмечает К. Армстронг, имеет сходство не только с идеями Платона и Плотина, но также с индуистами и буддистами, иными словами, последователями религий без бога. В трудах Августина, повлиявших на развитие и становление западной философии и западного христианства, предвосхищая Декарта, подчеркивается значимость постижения себя и опыта сомнения с точки зрения основы уверенности. Душа же усматривается в рамках этого учения с позиции трех свойств: жизни, ума и сущности. Следовательно, память, понимание и воля равнозначны познанию, самопознанию и любви. Рассматривая образ Бога в авраамической традиции, необходимо подчеркнуть роль официальных доктрин с позиции принятия загадочности божественной сущности. Так, в иудаизме подчеркивается непостижимость Бога, тайна которой не была раскрыта даже Моисею, о чем говорил царь Давид, отмечая величие Господа для человеческого ума. Этим объясняется запрет для иудеев на произнесение имени Бога, тем более все, поскольку попытка выразить сущность Бога заведомо безнадежна. Его имя записывалось тетраграмматон *YHWH* и не произносилось при чтении священных текстов. Предпочтение отдавалось *каводо* «славе Божьей»,

напоминающей о несовпадении Его образа в людском сознании с Его первозданной сущностью, поэтому в обиходе широко использовался синоним понятия «Бог» *Шехина* (от древнееврейского *шахан*: «пребывать в [чьей] скинии»). *Шехина*, подобно «славе» Божьей и/или Святому Духу, считалась присутствием Бога на земле, а не самостоятельной божественной сущностью. В представлении евреев Святой Дух покидает Иакова и Давида, когда те больны или же охвачены унынием, поэтому раввины, утратив присутствие Духа, повторяли начальные строки двадцать первого псалма, которые также произнес и Иисус перед символической смертью: «Боже мой! Боже мой! Для чего Ты оставил меня?» [Армстронг 2015: 88–103, 137–139]. «Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь и не знаешь, откуда он приходит» [Тернер 2016: 45].

Семиотическое разграничение на «душу» и «дух» (см. об этом более подробно в Главе III) обнаруживается и в тексте древнеанглийской поэмы *Instructions for Christians*, имея следующие обозначения: *heofonrices gast* «Дух Царства Небесного», *saul* «душа», *halga gast* «Святой Дух», *gast* «дух». В объяснительном словаре к работе Э. Сведенборга «О небесах, о мире духов и об аде» переводчик А. Н. Аксаков отмечает следующее: «*Душа и дух*. На латинском четыре слова: *spiritus, mens, animus, anima*, для которых у нас только два – «дух» и «душа»; для первых трех – «дух», для последнего – «душа». Вот оттенки первых трех значений: *spiritus* – это дух, личность духовная, житель духовного мира; *mens* – совокупность духовных, сравнительно внутренних начал, образующих духовного человека, разум и воля его. Наше слово «ум» в значении славянских речений «умы ангельские», «умные тела ангельские» соответствует латинскому *mens*, т. е. означает цельность духовного существа; в этом смысле я употребил это слово в н. 110, 170 для передачи выражений *mens naturalis, mens spiritualis*. Английское *mind* вполне передает латинское теги, а французские переводчики составили для него новое слово – *Le mental*. *Animus* относится более к природным, сравнительно внешним началом духа. *Mens* и *animus* почти то же, что *pneuma* и *psyche*, поэтому *animus* и *anima* я передавал словом «душа», а *mens* и *spiritus* – словом «дух» [Аксаков 2022: 418]. Человеческая душа в представлении П. Гольбаха является бесконечной, как бог [Гольбах 2020: 59].

Ю. С. Степанов указывает на то, что концепт “душа” не синонимизируется с концептами “дух”, “сознание” и “личность”, но тесно соприкасается с ними. «Эти русские и общеславянские слова принадлежат к семье слов от и.-е. корня *dheugs-// *dhus- «разлетаться, рассеиваться

(об искрах, пыли, дыме), а также о дыхании (Pokorný, 268–270). В ст.-сл. имеется еще и **дѣхъ** «дыхание, запах», а в ст.-сл. и др.-рус. глаголы **дѣхнѣти** «дохнуть, дыхнуть», *дѣхати* (ст.-сл.), *дыхати* (др.-рус.). Слово *духъ* представляет тот же корень, что и *дѣх-*, но в полной ступени гласного, и значит «дуновение, ветер; испарение; дух, жизненное начало; дух, бесплотная сущность» (Среднезевский, I, стлб. 748). Слово *душа* произведено от *духъ* (**dux-i-a*). *Духъ* – слово муж. р., а *душа* – жен. р., и в соответствии с общим правилом индоевропейской грамматики первое означает нечто основное и доминирующее, а второе – женский род – нечто производное, частное и подчиненное» [Степанов 2004: 737–738]. Подобное разграничение на сущность мужского и женского рода и пола имеет место и в латинской традиции, где *ánima* – жен. р. «душа» *ánimus* – муж. р. «дух» [там же: 738]. В христианской традиции под «душой» подразумевается личность человеческая, тогда как под «духом» понимается частица Бога в человеке.

Ю. С. Степанов, ссылаясь на В. Л. Лосского, приводит следующее: «Греческие отцы говорят о человеческой природе то как о троичастном составе духа, души и тела (νοῦς, ψυχὴ, σῶμα [noûs, psychê, sōma]), то как о соединении души и тела. Разница между сторонниками трихотомизма и дихотомизма сводится, в общем, к терминологии: дихотомисты видят в «духе» высшую способность разумной души, способность, посредством которой человек входит в общение с Богом. Личность или человеческая ипостась объемлет все части этого естественного состава, выражается во всем человеке, который существует в ней и через нее. Дух должен был находить себе пищу в Боге, жить Богом; душа должна была питаться духом; тело должно было жить душою – таково было первоначальное устройство бессмертной природы человека. Отвратившись от Бога, дух, вместо того чтобы давать пищу душе, начинает жить за счет души, питаясь ее сущностью (тем, что мы обычно называем «духовными ценностями»); душа, в свою очередь, начинает жить жизнью тела, это – происхождение страстей; и, наконец, тело, вынужденное искать себе пищу вовне, в бездушной материи, находит в итоге смерть. Человеческий состав распадается» (В кн.: Очерк мистического богословия вост. церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991, с. 97–98)» [Степанов 2004: 740].

Л. Я. Штернберг прибегая к молитвенному обращению «избави нас от лукавого», указывает, что все страсти человеческие, любовь и ненависть – акт неких добрых и злых духов, сидящих в людях и действующих

в них, и между этими духами внутри людей происходит настоящая борьба [Штернберг 2023: 54]. В философской концепции П. Гольбаха понятие духа также рассматривается в рамках некой движущей силы [Гольбах 2020: 57–58]. В христианской концепции тело – смертная плоть (1 Corinthians 15: 44–50), тогда как тело духовное – образ духовного. Дух впадает в беспокойство (2 Corinthians 2: 13; 7: 5), так же как тело преображается (Romans 7: 6; 7: 22–23; 12: 2), противостоит смерти (Romans 8: 4–9, 23 и 2 Corinthians 4: 10–11, 16). Следовательно, по положению к Христу плоть, тело, дух и душа совпадают. Тело принимает вид жилья (согласно 1 Corinthians 3:9 и 2 Corinthians 5:1), поскольку человек сам себе телесно не принадлежит [Кирсберг 2003: 82–85].

Понятие «души» и «духа» свойственно не только христианству, подобные представления находят свое место и в верованиях австралийских аборигенов. Э. Дюркгейм отмечает, что нет известного науке общества, где бы ни присутствовали коллективные представления, связанные с душой, отождествляющие напрямую душу и тело. Душа в таких представлениях отделена от тела, обычно во время сна и обморока, однако она связана с телом. Так, немощь тела передается душе, поскольку душа распространена во всем теле, однако душа наделена еще и идеей личности, если принимать во внимание философию Г. В. Лейбница и Э. Канта. Э. Дюркгейм приходит к выводу, что не существует корреляции между душой, странствующим существом и духом, обладающим действенной силой, поскольку душа имеет лишь одно влияние на тело, оживляя его, тогда как дух воздействует на всё, к чему приближается. Этим объясняется порождение злых духов в сознании человеческом, так как невзгоды, болезни, беды и т. п. стало возможно объяснять сверхъестественными злыми силами в рамках религиозного концепта, поскольку именно религиозное начало рассматривалось как источник жизни, и все события, затрудняющие и уничтожающие жизнь, приписывались ему. Следовательно, такое понимание духа указывает на значительное развитие процесса индивидуализации религиозных сил. Рассматривая общую концепцию появления и функционирования душ, Э. Дюркгейм приходит к выводу, что духи предков – сущности, призванные объяснить появление индивидуальных душ, тогда как души – форма, принимаемая в отдельных телах, обнаруженных в основе тотемизма [Дюркгейм 2018: 421, 423, 466, 471, 472, 483, 484, 504, 505].

Вернемся снова к христианскому пониманию проблемы. Иисус, согласно апостолу Павлу, сменил Тору и стал главным самооткровением

перед миром. **The Acts 17: 27–29:** "²⁷ That they should seek the Lord, if haply they might feel after him, and find him, though he be not far from every one of us: ²⁸For in him we live, and move, and have our being; as certain also of your own poets have said, For we are also his offspring. ²⁹Forasmuch then as we are the offspring of God, we ought not to think that the Godhead is like unto gold, or silver, or stone, graven by art and man's device".

В мистических представлениях апостола Павла воскресший Иисус занимает относительно Бога низшее положение, хотя Господь возвеличил Его и наградил «в славу Бога Отца» званием *Кириос*. Это отражается в широко известном среди первых христиан, имевших сугубо иудейские представления о Боге, мнении о том, что Иисус изначально был наделен предшествованием в Боге, и только затем решил разделить страдания на грешной земле, став человеком через *кенозис* «самоуничтожение» [Армстронг 2015: 103]. Лука, используя Писание, настраивает сообщество на контркультурное сопротивление нормам и властям Римской империи (Luke 2: 11). Титулы σωτήρ и κύριος («Спаситель» и «Господь») – это привычные эпитеты римского императора, поэтому ангельское возвешение предупреждает читателей Луки о том, что Иисусу суждено вернуть себе ту власть, которая была незаконно узурпирована кесарем. Исследователь насчитывает в Евангелии от Луки как минимум 15 контекстов (7: 13, 10: 39, 22: 61, 24: 34 и т. д.), где Иисус именуется κύριος (не считая формы звательного падежа κύριε и других неоднозначных случаев). Ричард Хейз отмечает регулярное использование евангелистом Лукой греческого слова κύριος в отношении Иисуса, объясняя это так: «герменевтический эффект использования термина κύριος в повествовании Луки напоминает тот эффект, который достигается в конце Павлова гимна Христу в Послании к Филиппинцам, глава 2, где Иисусу поразительным образом приписывается эсхатологическое господство, которое в Ис 45: 23 принадлежит только одному Богу: «дабы перед именем Иисуса преклонилось всякое колено <...> и всякий язык исповедовал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца» (Philippians 2: 10–11) [Хейз 2021: 46, 50–51]. Марийке де Ланг утверждает, что восприятие Иисуса в роли Мессии и царя не применимо после Его смерти, поскольку этот титул имеет ярко выраженное политическое звучание. Так, в эллинистическом иудаизме Мессию представляли в качестве идеального земного царя народа Божьего, способного освободить и спасти свой народ от врагов (Psalms 17: 32) [Ланг 2021: 192].

Примечательно, что и в тексте *Instructions for Christians* отмечена иерархия, где лексема *drihten* «Господь» прописана со строчной буквы,

тогда как *God(d)* с прописной. Замечаем расхождения в именовании Бога и в книге Бытие: в Яхвисте оно неизменно называется *Яхве*, тогда как в Жреческом кодексе божество именуется как *Элохим*. В английском и русском синодальном переводе Библии эти имена передаются как «господь» и «бог». Дж. Дж. Фрэзер отмечает, что «замена еврейского Яхве словом «господь» основана на подражании евреям, которые при чтении писания вслух всегда заменяют священное слово «Яхве», где бы оно ни встречалось в тексте, словом «адонай», что значит «господин». Но в рассказе о потопе, да и вообще во всей книге Бытия автор Кодекса избегает называть бога Яхве, заменяя его словом «элохим», которое в еврейском языке служит для обозначения бога, на том основании, что, по его пониманию, божественное имя Яхве было впервые открыто богом Моисею, а потому не может быть применяемо к богу в первые века существования мира. Автор же Яхвиста не разделяет этого взгляда на происхождение имени Яхве и поэтому свободно применяет его к божеству начиная с самого сотворения мира» [Фрэзер 1989: 83].

В тексте древнеанглийской поэмы *Instructions for Christians* также представлены вариативные обращения к Богу: *ece God* «вечный Бог», *metod* «Творец», *heofan (heofon) kyning (heofon-kyninges)* «Царь Небесный», *Crist* «Христос», *weroda Godd* «Бог Саваоф», *drihten* «Господь», *ealmihtig (ælmihtig) Godd (God ealmihtig)* «всемогущий Бог», *mihtig drihten* «могущественный Господь», *mihtig Godd* «могущественный Бог», *fæder almihtig* «Отец всемогущий», *God on heofonum* «Бог на небесах», *sygora wearde* «Хранитель побед», *God* «Бог», *drihten Godd* «Господь Бог», *sige-drihten* «Господь побед», *drihten hine fæderlice* «Господь, как Отец», *weroda drihten* «Господь Саваоф», *weroda wuldor-kyning* «Блаженный Царь воинств», *sigora God* «Бог побед», *lifes frumon* «Творец жизни», *frea ealmihtig* «Господь Всемогущий», *þeoda wealdend* «Правитель народов», *heah-cræftiga heofonas and eorðan, weoruldes waldend, wæteres and lyfte, and eac ælra þæra þe ðær on wuniað* «Создатель неба и земли, Правитель мира, воды и воздуха, а также всего, что в них обитает», *kyning swucra gehweas* «Царь всего живого», *mild-heort Crist* «Христос милосердный», *filius dei* «Сын Божий». Отметим, что такая разница в написании одной и той же лексемы в одном тексте объяснена свободой в орфографии того времени.

Интересны также лексемы, обозначающие общий христианский характер: *Godes riche* «Царствие Божье», *ende-dæg* «последний день», *hell* «ад», *domes dæg* «Судный день», *eorð-ric* «земное царство», *feondes larum* «советы демонов», *lað* «злодеяния». Дьявол в поэме именуется

напрямую *deofol*, что не характерно для поэм древнеанглийского периода, возможно, это связано с общехристианской традицией, используя эвфемизмы, не упоминать прямо нечистую силу во избежание беды.

Древнеанглийская поэма завершается отсылкой к завету апостола Павла, подчеркивающему основную идею новой зародившейся христианской веры (строки 256–265). В поэме описываются ценности веры, любви и надежды, которые составляют основу дуальных соположенностей “вера” – “религия”, “любовь” – “влечение”, “надежда” – “перспектива”.

Таблица 10

Наказ для христиан. Строки 256–265

256	Undergyte ðu þis geornlice æfre þæt sigefæste weogas syndon ealle þreo heonan to heofonum, swa us se halga wer and se apos- tol Paulus gekydde.	256	Всегда знай, что отсюда на небо есть всего три победоносных пути, как святой человек и апо- стол, Павел, возвестил нам.
260	An is geleafa, and lufu oðer, bridde is tohope þam ðe eallunga to þam uplican hame efestlice geþencað. Gefylste us, <i>filius dei</i> , þæt we to þam eared becumon moton. Amen.	260	Первый есть вера, второй – любовь, третий – надежда тех, кто всецело и ревностно стре- мится к небесному дому. Да по- может нам Сын Божий, дабы нам было позволено прийти в эту небесную обитель. Аминь.

А. Апполонов, ссылаясь на Блаженного Августина, приводит следующее: «Что же касается любви, которая, по словам апостола – больше тех двух, то есть веры и надежды (1 Кор. 13:13), то насколько в ком-либо ее больше, настолько тот, в ком она есть, лучше <...> Кто истинно любит, тот, без сомнения, истинно верит и надеется; кто же не любит, тот напрасно верит, хотя бы предмет его веры и был истинным <...> Потому что, хотя без любви он не мог бы надеяться, однако может случиться и так, что он не будет любить то, без чего нельзя достигнуть предмета надежды. Например, если будет надеяться на вечную жизнь (кто ее не любит?) и не будет любить справедливость (*iustitia*), без которой никто не достигает ее. Вера же во Христа, заповедуемая апостолом, есть такая вера, которая действует любовью (Гал. 5:6), а чего в любви еще не имеет, то просит, чтобы получить, ищет, чтобы найти, стучит, чтобы открыли ей (Мф. 7:7). Потому что вера вымаливает то, что закон

требует. Без дара Божьего, то есть без Духа Святого, которым изливается любовь в сердца наши (Рим. 5:5), закон будет в состоянии повелевать, но не помогать и, кроме того, делать изменником того, кто неведению не может оправдаться. Ибо где нет любви Божьей, там царствует плотская похоть <...>. Итак, все божественное учение направляется к любви» [Апполонов 2018: 182].

Семиотическая формула «вера, надежда, любовь» предполагает наличие двух актантов: один верит, значит, другой внушает ему доверие; один надеется, а другой подает надежду; один любит, а значит, другой вызывает к себе любовь. Взаимосвязь между этими двумя актантами представляет собой ситуацию договора или некоего соглашения, поскольку один актант подразумевает существование другого. Иными словами, христианская формула «вера, надежда, любовь» образует замкнутый круг общения между актантами [Степанов 2004]. Семиотическая формула «вера, надежда, любовь» является матрицей ввиду допустимости изменений в ее матричных доминантах, т. е. на более низком порядке иерархических ценностей достраивается более высокий, где «надежда» – управляющий смысл (ср. формулу с перестановкой в названии книги Grün: «Glaube. Liebe. Hoffnung» – «Вера. Любовь. Надежда») [Проскурин, Харламова 2007: 180].

Следовательно, иконичность семиотической формулы "*faith (belief), hope, charity (love)*" выражается принципом последовательности, который объясняется порядком упоминания компонентов данной христианской формулы, т. е. сначала идет вера во Христа, затем следует надежда на спасение души, и только потом надежда перерастает в любовь – непреходящую христианскую добродетель. Замкнутый круг в виде опирающихся друг на друга надежду, веру и любовь, толкуется с позиции христианской любви, являющейся средой для существования веры и надежды, условием их слияния и взаимосвязи [Проскурин 2013: 86]. **1 Corinthians 13: 13:** "And now abideth faith, hope, charity, these three; but the greatest of these *is* charity".

Семиотическая формула «вера, надежда, любовь» встречается и в древнеанглийском тексте жития святого Эгидия, акцентируя тем самым праведность в действии: «Кто смог бы описать в немногих словах пламень веры, постоянство надежды, безграничность любви, царившие в его обители?» [Гвоздецкая 2023а: 349] (перевод древнеанглийского переложения латинского жития Святого Эгидия представлен по: [Гвоздецкая 2018]).

Для литературных целей определяющей характеристикой англосаксонской культуры является слияние двух противоположных направлений: военной культуры германских народов, вторгшихся в Британию в V в., и средиземноморской учености, принесенной христианами миссионерами с конца VI в. Коль скоро ирландские миссионеры распространяют христианские постулаты, учение об основных истинах христианской веры и Священного Писания начинает накладываться на языческую куртину мира.

Анализ древнеанглийской поэмы *Instructions for Christians* определил основные положения раннехристианской англосаксонской традиции. Так, поэма заключает в себе свод нравственных наставлений, напоминая о важных событиях Ветхого и Нового Заветов. Текст поэмы расшит основными христианскими идеями, как-то: важность передачи своей собственности Богу, соблюдение молитвенных чтений, умеренность в еде и питье, необходимость очищения от грехов, а также отказ от греховной жизни. Подчеркивается роль восхваления Бога и отказа от дьявола. Однако текст поэмы пронизан отличительной трактовкой наказа для христиан с позиции социального неравенства. Автор текста, перемешивая сюжеты Ветхого и Нового Заветов, не считает, что принадлежность к высокому статусу ограничивает возможность вхождения в Царство Небесное, поскольку милосердие, проявленное ко всем людям одинаково, а также милостыня и избегание награбленного добра ведут к вечному блаженству. Следовательно, переплетение библейских сюжетов в канве поэмы показало выдержанную общую религиозную концепцию поклонения божеству, выражающуюся в очищении себя от греха.

Отметим, что текст поэмы богат лексемами, выражающими акт дарения и получения дара, наименование Бога, Христа и злых сил, а также определяющими общие семиотические представления в области общих христианских и иудейских концептов “духа”, “души” и “тела”. Древнеанглийская поэма завершается значимой христианской семиотической формулой «вера, надежда, любовь», постулируемой важным порядком для верующих, заключающимся в слиянии всех иконичных компонентов, определяющих концепт “веры во Христа”.

В классической культурологии дуальность изначально связывалась с противоположностями, или бинарными оппозициями. Исследования текстов проводятся нами с позиции двойности, на которую опирается картина мира. Следовательно, парность, дуальность и бинарность, а также дихотомии типа «коммуникация/передача», «синхрония/диахрония», «метафора/метонимия» образуют научный каркас для настоящей работы.

Глава 2

ОТ АУТОПОЭЗИСА КОНЦЕПТОВ К МЕТАКОНЦЕПТАМ

2.1. ПЕРФОРМАТИВНЫЕ ВЫСКАЗЫВАНИЯ КАК ЭЛЕМЕНТЫ НАРРАТИВА

Основоположником теории перформатива является Дж. Остин. Перформатив – высказывание, когда слово скрещивается с делом, и слово является деянием. Следовательно, перформативы представляют собой особый тип высказываний, свободных от рационального оценивания, поскольку они не могут быть ни истинными, ни ложными. Оценка перформатива проводится по иной шкале: успешный (*felicitous*) – неуспешный (*infelicitous*). Перформативные высказывания являются неуспешными при условии нарушения правил последовательности или ситуаций, связанных с неискренностью или подменой. Например, «Назначаю вас консулом», после чего выясняется, что вы уже занимаете эту должность и/или «вы» вдруг оказываетесь нечеловеком. Перформативы могут быть глаголами активного залога настоящего времени изъявительного наклонения в первом лице единственного числа, например, «называю этот корабль Иосиф Сталин». Перформативы также являются глаголами в форме пассивного залога во втором или третьем лице, например, «настоящим утверждаетесь в правах на...». Следовательно, перформативные высказывания – не просто говорение, а делание. Дж. Остин приводит в качестве примера свадебную церемонию, когда брачующиеся произносят «да», – подтверждая тем самым, что они действительно оформляют законный брак [Остин 2006].

Перформативные высказывания формируют перформативные блоки, являющиеся ядром культуры. Так, древнейшим перформативом речевой природы является акт библейского творения. **Genesis 1: 3–4:** "3And God

said, Let there be light: and there was light. ⁴And God saw the light, that it was good: and God divided the light from the darkness". В результате произнесения этого высказывания в культуре возникает пласт, свободный от рационального оценивания, который нельзя отрицать. Критерием оценки является принцип успешности – неуспешности.

Языки культуры предстают в виде сетевого образования с перформативным ядром, выступающим как ценность, порождающая метаописания. Как отмечалось в главе 1, в центре языка и культуры содержатся подобные библейские высказывания, которые не поддаются логическому опровержению: их можно признавать либо не признавать. Следовательно, культуры покоятся на некоторых фундаментальных основаниях, обладающих конституирующей силой (см.: [Проскурин 2011]). Успешные перформативные высказывания обнаруживаются и в сердцевине зороастрийского комплекса веры, в связи с чем являются свободными от рационального оценивания. Так, ценности в древних культурах не могут быть восприняты следующими поколениями иначе, кроме как через ритуалы. В основе древних перформативов лежит формула говорения по типу «изрек/сказал», так как в древних культурах речевой акт тесно связан с актом творения, сопоставляя процесс созидания вещи и ее номинацию. В индоевропейской традиции слову, неоднократно повторяемому и воспроизведенному, уделялось особое значение (ср. др.-инд. «Праджапати (первотворец) сказал *bhuh*: это слово стало землей» [Шатапатха-брахмана П. 1.6.3]). Этим обуславливается представление и описание объектов с позиции воплощенного слова [Проскурин 2023: 170].

Перформативность в юридической традиции также связана с речевыми функциями, поскольку право зиждется на слиянии слова и деяния. Первичный тип перформатива-стипуляции носит зеркальный характер вопроса и ответа, являющегося условием успешности перформатива. Стипуляция является устным договором и обязательством строгого характера: «обещаешь дать сто?» ("*centum dare spondes?*"), ответ: «обещаю» ("*spondeo*"). Она является недействительной, если на вопрос кредитора «обещаешь ли 10?» должник отвечал «обещаю 5» [Новицкий 2005: 196]. Таким образом, стипуляция, исполненная ненадлежащим образом (без зеркального ответа), признавалась неуспешной.

Зеркальность успешных перформативных выражений находим и в Книге Бытия: **Genesis 18: 26–29**: ²⁶And the Lord said, If I find in Sodom fifty righteous within the city, then I will spare all the place for their sakes.

²⁷And Abraham answered and said, Behold now, I have taken upon me to speak unto the Lord, which *am but* dust and ashes: ²⁸Peradventure there shall lack five of the fifty righteous: wilt thou destroy all the city for *lack of* five? And he said, If I find there forty and five, I will not destroy *it*. And he spake unto him yet again, and said, Peradventure there shall be forty found there. And he said, I will not do *it* for forty's sake". Иными словами, перформативное высказывание реализуется посредством ритуального повторения, поскольку обязательство, нарушенное асимметрией, не имеет связующего характера.

Стипуляция связывается с ритуальным возлиянием, т. е. с жертвоприношением жидкостью. Существительное *spondē* определяется как жертва во имя безопасности, поэтому обеспечение гарантий безопасности лежит в основе латинского термина *spondeo*. В латинском языке жертвоприношение жидкостью уже исчезло, но его функция сохраняется: «*filiam spondere* значит ‘отдавать дочь в качестве супруги’ (*sponsa*), выступая гарантом брака. Что же касается *respondere*, то это значит ‘отвечать, что...’ – ‘отвечая за...’ [Бенвенист 1995: 360]. Цепь взаимных обязательств находит подтверждение в германской ритуальной формуле др.-англ. *andswaru* – ‘отвечать» при гот. *swaran* – ‘клясться». Перформативные формулы «Я клянусь, обещаю», повторяемые дважды юридическими сторонами при заключении договора, меняя акторов произнесенных обязательств, представляют собой ритуальный диалогический текст. Лексемы *spēndomai* и *spondē*, обозначающие «заключать соглашение», и *spēndesthai eirēnen* – «заключить мир», употребляющиеся в рамках обязательства по апелляции к божественному проведению, встречаются уже в трудах Геродота [Проскурин 2023: 174–175].

Политические лозунги, играющие особую роль в создании новых положений вещей, также представляют собой яркий пример перформативных выражений (Ср. «Хлеб – голодным!», «Земля – крестьянам!» и т. п.), поскольку являются определенного рода действием, совершением действия в собственном смысле. Существуют «слабые» и «сильные» лозунги, являющиеся элементами физического возмущения, где первые – констатиры, выражающие желания, связанные с переменами, тогда как «сильные» – перформативы, участвующие в переменах напрямую [Петровская 2022: 48–49].

Голосовая функция в виде «вопрос – ответ» является строгим обязательством, которое встречается в виде голосовых перформативов, определяющих ветхозаветные формулы: **Genesis 1:3**: "And God said, Let there

be light: and there was light". В то же время новозаветные формулы живут на произнесенном сокровенном Слове (Логосе): **John 1:1**: "In the beginning was the Word, and the Word was with God, and the Word was God".

Важность голосовой функции описана в работе С. Г. Проскурина и А. С. Центнер, где подчеркивается уникальность надписей «говорящая вещь», определяющаяся основаниями устной культуры, в которой субъект речи и ситуация общения тесно связаны, т. е. функция субъекта – донести информацию в первозданном виде. Обратимся к изображениям египетской бронзовой базы для статуэтки из Мемфиса с греческой посвяtitельной надписью (третья четверть VI в. до н. э.) и стелы Леокса, мраморной надгробной плите из Ольвии (где виден двусторонний рельеф с изображением обнаженного атлета и лучника в одежде скифского стрелка (ок. 490 г. до н. э.), а также к ярким примерам мастера древнего периода. Этими примерами исследователи показывают роль самой вещи, что говорит именно она, а не ее мастер (см.: [Проскурин, Центнер 2014]).

В данных контекстах голосовая функция представляет собой предложение, которое также наделено аутореферентностью. Иными словами, голосовая функция отвечает за перформативность высказывания, переносимого на себя. Следовательно, представляется возможным сделать вывод о том, что голосовая функция отвечает за древнейшие архаические перформативы. В контрасте с голосовой функцией К. Вульф характеризует молчание как момент и границу речи, исходный пункт действия и творчества. Нарушение молчания снимает маску того, через кого проступает речь, а посредством миметического процесса реализуется связь и приближение к Другому [Вульф 2007: 106].

Устная культура характеризуется доминированием такого фактора, как человеческая память. Информация передается из поколения в поколение, опираясь на кольцевую композицию. Так, зачин и концовка русской сказки замыкается в кольцевую композицию «жили-были такие-то такие-то» (зачин), «стали они жить-поживать, да добра наживать» (концовка). В древнеанглийской поэме "*Husband's message*" («Послание мужа») кольцевая композиция окаймляет нарратив поэмы в замкнутый цикл: текст начинается с "*Nu ic onsundran þe secgan wille...*" и замыкается фразой "*þe git on aerdagum oft gespraecon*" (употреблено дважды) по кругу. Сказитель создает такт текстовой памяти, замыкая сказание фразой «так часто говорили в былые дни» [Проскурин, Проскурина 2020].

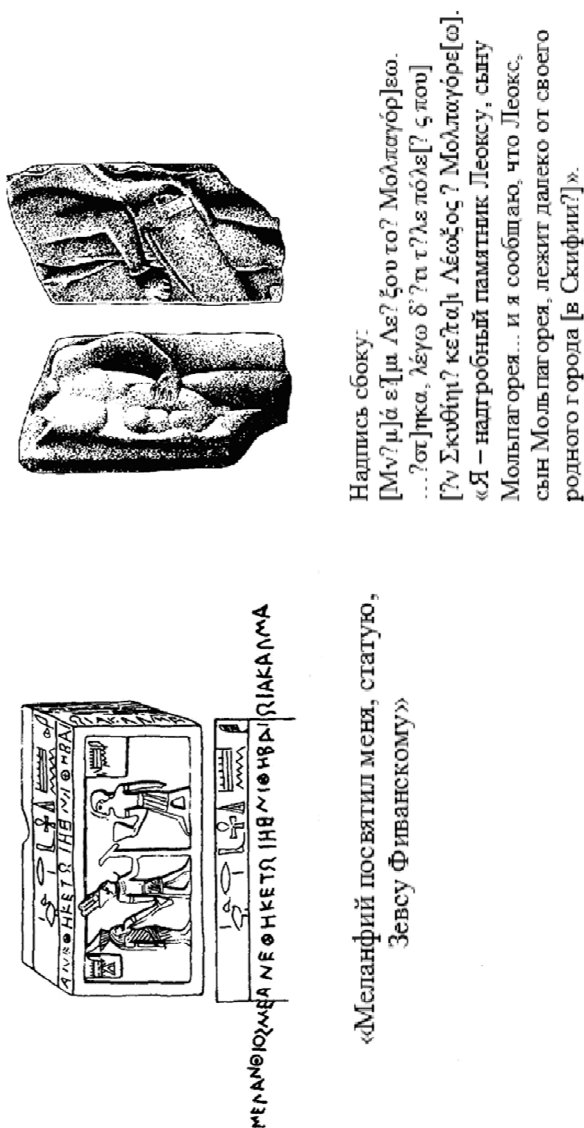


Рис. 4. Надписи «говорящая вещь» представлен по: [Проскурин, Центнер 2014: 32]



Рис. 5. Надписи «говорящая вещь» представлен по: [Проскурин, Центнер 2014: 34]

В основе реконструкции индоевропейских формул лежит метод восстановления содержания прототекста по отрицаемым феноменам. Так, знаменитая древневерхненемецкая Вессобрунская молитва (Wessobrunner Gebet) имеет в своем тексте открытое отрицание:

*Dat gafregin ih mit firahim firiuuzzo meista,
Dat ero ni uuas noh ufhimil
Noh paum noh pereg ni uuas,
Ni ...nohhenig noh sunna ni scein,
Noh mano ni liuhta, noh der mareo seo.
Do dar niuuuht ni uuas enteo ni uenteo
Enti do uass der eino almahtico cot...*

*Это узнал я среди людей чудо величайшее,
Что земли не было еще, ни неба наверху,
Ни дерева, ни горы не было,
Никакое еще солнце не сияло,
Еще ни луна не светила, еще ни это прекрасное море.
Тогда там ничего не было ни здесь, ни там,
И тогда был один этот всемогущий бог.*

[Там же: 276]

В результате реконструкции возникает некий негоимпликациональный текст, который свидетельствует о существовании аналога с утверждениями. Так, возникает указание на текст, который отрицается Вессобрунской молитвой (см.: [Проскурин 2005]). А. Н. Веселовский приводит пример преобразования двоеверных формул с опорой на архаический контекст:

«а) Гуси-лебеди видели в море утку, не поймали, только подметили, крылышки подрезали.

б) Князе-бояре-сваты видели Катичку, не взяли, подметили, косу подрезали [...]

Общая схема психологической параллели нам известна: сопоставлены два мотива, один подсказывает другой, они выясняют друг друга, причем перевес на стороне того, который наполнен человеческим содержанием. Точно сплетающиеся вариации одной и той же музыкальной темы взаимно суггестивные. Стоит приучиться к этой суггестивности – а на это пройдут века – и одна тема будет стоять за другую» [Веселовский 1940: 12].

Если допустить опору формулы из древнеанглийских поэм «Юдифь» и «Бытие А» на архаический контекст, то окажется, что идея течения времени сопоставима с контекстом течения воды:

а) **gewiton on fleam sceacan** («начинает течь» – о воде);

б) **Seo tid gewat ofer tiber sceacan** («отправилось в путь через жертву» – о времени).

Таким образом, кольцевая композиция предстает генерирующим элементом нарратива, являющимся затаковой памятью текста. Оформившись в устной культуре, кольцевая композиция закрепились в письменных памятниках.

Перформативные высказывания обнаруживаются и в религиозных гимнах, иллокутивная цель которых состоит в скрытой декларативности и перформативности. Гимны рассматриваются как коммуникативный акт эмфатической природы, направленный на восхваление высших сил [Lotman 2013]. Приведем в качестве примеров три гимна, записанных в диахронии на древнеанглийском и раннесреднеанглийском языках (тексты приводятся по: [Old English shorter poems 2012: 96 – 103]).

«Кентский Гимн» ("*The Kentish Hymn*") является переложением на кентском диалекте латинского гимна "*Gloria in excelsis deo*", жидущегося на повествовании Евангелия от Луки (2:14). **Luke 2:14**: "Glory to God in the highest, and on earth peace, good will toward men". «Гимн Кэдмона» ("*Cædmon's Hymn*"), написанный на нортумбрийском диалекте, – извлечение из «Церковной истории английского народа» Беды Достопочтенного. «Гимн Годрика» ("*Godric's Hymn*") относится к раннесреднеанглийскому периоду.

Обратим внимание на зачины гимнов "*The Kentish Hymn*" и "*Cædmon's Hymn*", которые начинаются с перформативных высказываний голосовой природы (полные тексты трех гимнов представлены в приложении настоящей работы, с. 291–294).

Укажем на этимологическое сходство глаголов *heriað* и *hergan*, связанных с семей 'восхваление'. Как отмечает М. В. Яценко: «Начало поэмы «Бытие» из Кодекса Юниуса во многом напоминает «Гимн Кэдмона», поэтому саму поэму называют даже расширенным вариантом или продолжением этого текста [Kleiner 2011]. Действительно, зачин «Бытия» и вся рукопись (как и «Гимн») начинается с мысли о том, что должно хвалить Господа: *Us is riht micel/ ðæt we rodera weard, // wereda wuldorcining, / wordum herigen, // modum lufien!* 'Очень праведно есть/ (Вар. – достойно есть), что мы неба Хранителя, // мужей славного Кюнунга, / словами хвалим, // духом превозносим/' (Gen 1–39).

Таблица 11

Кентский Гимн. Строки 1–9

	The Kentish Hymn		Кентский Гимн
	Wuton wuldrian weorada dryhten halgan hlioðor-cwidum, hiofen-rices weard, lufian liofwendum lifes agend, and him simle sio sigefest wuldor		Прославим имя Господа Сава- офа, Хранителя Царства Небесного, возлюбим всей ду- шой Создателя жизни; а ему наверху пусть неустанно воз- дается слава
5	uppe mid ænglum, and on eorðan sibb gumena gehwilcun goodes willan. We ðe heriað halgum stefnum and þe blætsiað, bile-wit fæder, and ðe þanciað, þioda walden <...>	5	среди ангелов; а на земле – мир, а в каждом человеке – благоволение. Праведными голосами мы вос- хваляем и прославляем тебя, беспорочный Отец, и мы бла- годарим тебя, о, Властитель людской <...>

Таблица 12

Гимн Кэдмона. Строки 1–4

	Cædmon's Hymn		Гимн Кэдмона
1	Nu scylun hergan hefaen-ricaes uard, metudæs maecti end his mod-gidanc, uerc uuldur-fadur, sue he uundra gihuaes, eci dryctin, or astelidæ.	1	Сейчас мы должны возблагода- рить Хранителя Царства Небес- ного, мощь Создателя и волю Его намерений, деяния Отца славы, когда он, вечный Господь, поло- жил начало всякой твари.

Как в «Бытии», так и в «Гимне Кэдмона», Бог именуется хранителем небесного царства (hefaenricaes uard ‘хранитель небесного царства’ и rodera weard ‘небес хранитель’), а также используется один и тот же глагол herigen/hergan ‘славить’, ‘восхвалять’. Отметим, что указание на правильность прославления Бога или на правильность прославления вообще не типично для зачинов древнеанглийских поэм. В «Бытии» оно может объясняться именно аллюзией на «Гимн Кэдмона» и стремлением выделить данный текст как продолжающий традицию Кэдмона. Однако у данной формулы могут быть и богослужебные параллели, причем несколько иные, чем у «Гимна Кэдмона» [Яценко 2018:1457–1458]

(см. также: [Яценко 2014; 2017; 2020]). В то же самое время обратим внимание на космологическую вписанность каждого из гимнов.

Таблица 13

Кентский Гимн. Строки 10–19

10	ðines weorðlican wuldor-dreames and ðinra miclan mægena gerena, ðe ðu, God dryhten, gastes mæhtum hafest on gewealdum hiofen and eorðan, an ece fæder, ælmehtig God.	10	за твою прославленную величественную благодать, так же, как и за неведомые дела великой силы, с помощью которой ты, Господь Бог, управляешь небом и землей, вечный Отец, Господь Вседержитель.
15	Ðu eart cyninga cyningc cwicera gehwilces, ðu eart sigefest sunu and soð hælend ofer ealle gesceft angla and manna. Ðu, dryhten God, on dreamum wunast on ðære upplican æðelan ceastre	15	Ты являешься Царем царей над каждым живым существом, ты – победоносный Сын и истинный Спаситель мира ангелов и людей. Ты, Господь Бог, ты пребываешь среди радости, в том величественном граде на небесах, точно так же как ты существовал

Таблица 14

Гимн Кэдмона. Строки 5–9

5	He aerist scop aelda barnum heben til hrofe, haleg scepen; tha middun- geard mon-cynnæs uard, eci dryctin, æfter tiadæ, firum foldu, frea all- mectig.	5	Он, святой Создатель, сперва превратил небо в крышу над детьми человеческими; затем Хранитель людской, вечный Господь, всемогущий Правитель создал для людей (срединный) мир.
---	--	---	---

Бином «земля и небо» (*hiofen and eorðan*) в канве текста «Кентского Гимна» соположен с обозначением центра мироздания (*middun-geard*), представленного в тексте «Гимна Кэдмона». В языческой культуре обозначение центра мира (**midjan-gardaz* букв. «срединное огороженное место») связано с мировым древом (*triow*), центр мира древних германцев отмечается «мировым деревом ясенем» *Yggdrasill* в северогерманской (скандинавской) мифологии, столпом *Irminsul* в центральногерманской мифологии, высокой горой (где живут боги-асы

Asgardr) в скандинавской мифологии [Проскурин 1990]. *Irminsul* (*Irmanseul*) связан с Гермесом (Меркурием), для которого античные греки возводили гермы (ср. германское *irman*) [Гримм 2024: 423].

Дерево в процессе религиозной эволюции замещается крестом, о чем свидетельствует первое обозначение креста как *wudubeam* (букв. «дерево»). Дальнейшее восприятие креста связано с распятием, которое олицетворяется положением головы, рук и тела Христа (соотв. лат. *latitudo*, *longitudo*, *altitudo*, *profundum*). Иными словами, семиотический аспект коммуникации и передачи информации (см. главу 1) связан с переосмыслением старого образа, уже известного субъектам культуры.

Т а б л и ц а 15

Кентский Гимн. Строки 20–43

20	frea folca gehwæs, swa ðu æt fru- man wære efen-eadig bearn agenum fæder. Ðu eart heofenlic liht and ðæt halige lamb, ðe ðu man-scilde mid- dan-geardes for þinre arfæstnesse ealle towurpe,	20	и в начале, Сын, равным об- разом благословлённый, как и Отец. Ты – божественный свет и Агнец Божий, который во имя милосердия низверг все греховное зло срединного мира, обратил в
25	fiond geflæmdest, folc generedes, blode gebohtest bearn Israela, ða ðu ahofe ðurh ðæt halige triow ðinre ðrowunga ðriostre senna, þæt ðu on hæah- setle heafena rices	25	бегство врага, спас людей; ты искупил грехи кровью детей Израилевых, страдая на свя- том древе, ты вознесся над темьню грехов, поэтому сейчас ты торжествуешь в победе и памятуешь о ду- шах, ты
30	sitest sige-hræmig on ða swiðran hand ðinum God-fæder, gasta ge- myndig. Mildsa nu, meahtig, manna cynne, and of leahtrum ales ðine ða liofan gescæft, and us hale gedo, heleda sceppend,	30	восседаешь на высоко возне- сённом троне в Царстве Небесном, по правую руку Бога-отца. О, Всемогущий, помилуй род человеческий, отпусти сво- ему заветному творению грехи, и спаси нас, Созда- тель,

Окончание табл. 15

35	nīða nergend, for ðines naman are. Ðu eart soðlice simle halig, and ðu eart ana æce dryhten, and ðu ana bist eallra dema cwucra ge deadra, Crist nergende,	35	Спаситель людской, ради почитания твоего имени. Воистину, ты свят всегда, ты вечный Господь, и ты один предстаешь Судьей над всем живым и усопшим, о, Христос Спаситель;
40	forðan ðu on ðrymme ricsast, and on ðrinesse and on annesse, ealles waldend, hiofena heah-cyninc, haliges gastes fegere gefelled in fæder wuldre.	40	ты царствуешь в величии, в триединстве, как правитель всего, Вседержитель Царствия Небесного, преисполненный Духом Святым во славу Отца.

"*The Kentish Hymn*" сохранился в манускрипте MS Cotton Vespasian D.vi, Британская библиотека, предположительно относится к X в. «Кентский Гимн» имеет импликации стихотворений, восхваляющих Триединого Бога, с отсылкой к "*Te Deum*" («Тебя, Бога, хвалим»), "*The Apostles' Creed*" («Апостольский символ веры») и "*Agnus Dei*" («Агнец Божий») [Williamson 2017]. Насаждение христианской веры связано с образом Христа как вождя племени. Н. Ю. Гвоздецкая, занимаясь руническими «подписями» Кюневульфа, отмечает, что «в поэмах «Христос» ("*the bold shall tremble*") и «Судьбы апостолов» ("*shall the bold warrior crave help*") интерпретация *cene* как эпитета отважного воина вызывает германские героико-эпические аллюзии, однако контекст конца света создает иные ассоциации – брэнности человеческого существования, в связи с чем «воин-герой» превращается просто в человека, ожидающего Страшного Суда. Тот же смысл обретает в «Елене» метафорическое наименование человека как «тлеющего факела» ("*cen drusende 'a smouldering torch*"), а в «Юлиане» слово CYN, складывающееся из трех рун, служит обозначению гибнущего человечества ("*sadly mankind will depart*")» [Гвоздецкая 2023а: 97].

Дж. Р. Серль, рассуждая о речевых актах, отмечает, что «совершая иллюкутивный акт, говорящий намерен получить определенный результат, заставив слушающего опознать свое намерение получить этот результат, и, далее, если он употребляет слова в буквальном смысле, он хочет, чтоб это познание было осуществлено благодаря тому факту, что правила употребления произносимых им выражений связывают

эти выражения с получением данного результата» [Серль 1986]. В "*The Kentish Hymn*" иллюкутивный акт верующего заключается в просьбе в отпущении грехов, в спасении и помиловании (см. строки 33–35). Перформативные глаголы *прославляем, благодарим, восхваляем, возлюбим* (см. строки 2, 4, 7, 8) только усиливают интенцию просящего.

«Гимн Кэдмона», повествующий о видении Бога, вложенному в сноведение неграмотному крестьянину Кэдмону, который обрел божественный дар к стихосложению. Во сне к пастуху явился незнакомец, попросивший сочинить стих о начале творения. Кэдмону явилось видение, и он воспел Господа удивительными стихами. Ученые мужи услышали божественный гимн, явленный во сне. Всем стало ясно, что именно Господь даровал небесный дар слагать стихи. В тексте гимна представлены восемь наименований Господа на нортумбрийском диалекте: *hefaen-ricaes uard* – Хранитель Царства Небесного, *metudæes* – Создатель, *uuldur-fadur* – Отец славы, *eci dryctin* – вечный Господь, *haleg scepæn* – святой Создатель, *mon-cynnaes uard* – Хранитель людской, *frea allmectig* – всемогущий Правитель.

В данном гимне, как можно заметить, представлено перформативное высказывание – *Nu scylun hergan* (Сейчас мы должны возблагодарить) как призыв к действию, являющееся комплексом, на котором стоит все повествование гимна, основной семантико-коммуникативной составляющей которого является восхваление Господа Бога. Это перформативное высказывание не является ни истинным, ни ложным с позиции рациональной логики. Интересно, как отмечает М. В. Яценко, «обозначение *hymn* в древнеанглийской традиции не применялось и появилось по отношению к этому тексту в 14–15 веках. Объяснить это можно тем, что латинское *hymnus* наравне с *canticum* использовалось по отношению к текстам богослужебных гимнов, а потому, видимо, не могло ассоциироваться с аллитерационной поэзией англосаксов» [Яценко 2015: 1053].

«Гимн Годрика» ("*Godric's Hymn*") представляет собой гимн особого типа перформативной природы, в основе которого лежит инвокация – обращение к Деве Марии. В тексте не содержатся языческие коннотации, поскольку текст относится к развитой христианской традиции. Это подтверждается широким использованием обращений к Мадонне, характерным для христианского средневековья, а также номинации царства Божьего как *Godest ric*.

Переход от язычества к христианству повлек за собой ассимиляцию отдельных языческих богов и обычаев. Я. Grimm отмечает культ Марии,

особенно почитаемый женщинами, связанный с образом Земли как матери Тора. Мадонна именовалась *godmoder* (Богоматерью) и изображалась прядильщицей, так же как Один и дьявол, «переносила» людей по воздуху на длинные расстояния. Деву Марию с ранних времен молят о наследниках, помощи в родах, о дожде и урожае [Гримм 2024: 154, 557]. «С Девой Марией стало связываться представление о высшей красоте *frîo scôniôsta, idiso scôniôst* [из женщин, из дев лучезарнейшая] в *Hel.*, 61:13, 62:1); ее стали называть *gospojoy, frau, domina, donna*. Ср. с *frauachüeli, ladycow, Marienkälblein* [«коровка Госпожи, Марии» = «божья коровка». В сказках Мария *сеет* и *прядет*, подобно Хольде и Берте; «снег Марии» – то же самое, что и «снег Хольды» [там же: 778].

Таблица 16

Гимн Годрика

	Godric's Hymn		Гимн Годрика
	Sainte Marie uirgine, moder Iesu Cristes Nazarene, onfo, scild, help þin Godric, onfang, bring hehlic wið þe in Godest ric.		Святая Мария, непорочная, мать Иисуса Христа Назарянина, прими, брещи и пособи своему Годрику, прими и возьми славно с собой в царство Божье.
5	Sainte Marie, Cristes bur, maidens clenhand, moderes flur, dilie mine sinne, rixe in min mod, bring me to winne wið self God.	5	Святая Мария, прибежище Хри- стово, дев непорочность, цвет ма- теринства, загладь мои грехи, во- царись в моем сердце, низведи мне радость быть с Богом.

«Гимн Годрика» также известен как произведение *Godric's Prayers*, представленное в сборнике «MS Royal 5F. vii» вместе с нотами в Британской библиотеке (г. Лондон). Святой Годрик, согласно легендам, был торговцем, путешественником – богомольцем, капитаном корабля, а затем стал отшельником. Исследователи проводят параллель между «Гимном Годрика» и «Гимном Кэдмона»: ранние версии гимнов внесены в латинские тексты с рассказами о жизни святых. Ввиду того, что автор «Гимна Годрика», неканонизированный святой Годрик Финчальский, родился в северной Англии накануне нормандского завоевания и жил в англо-нормандский период, текст гимна указывает на рифмованные линии *aabb*, характерные для латинского и норманно-французского стихосложения [Jones 2012: xxi].

Таким образом, божественные гимны строятся на перформативных высказываниях, развернутых в тексты. Такие высказывания формируют свободный от логической оценки «истинное или ложное» пласт культурных практик [Proskurin, Feshchenko 2019]. Исследование божественных гимнов помогает проявить каркасы, на которых покоится фундамент речевой деятельности.

Концепт “вера” отражает божественную природу человеческой жизни. Люди издревле поклоняются богам, почитаемым в той или иной конфессии. Изначально мир понимался как проявление деяний духов, однако христианство принесло иное понимание мира. Открытие индоевропейскими культурами линейного времени способствовало уверованию во второе пришествие Христа, или утвердившемуся под воздействием христианства представлению о мире во времени, развивающемся по прямой к своему концу и пришедшему на смену пространственно-временному единству, т. е. языческим представлениям о вращении мира [Проскурин 1990], [Lindow 2001]. «В философии Платона “время” как движущееся противостоит “вечности умозрительного мира идей” как неподвижности. Но христианское понимание вечности иное: в христианстве две вечности – 1) вечность тварного (сотворенного) мира, к которому относится и умопостигаемый мир идей Платона; эта вечность противопоставляется времени; 2) вечность Бога, стоящая над этим противопоставлением» [Степанов 2004: 849].

Вера в сверхъестественное способствовала возникновению молитв для обращения верующих к этим сверхъестественным силам. Самая важная молитва в Христианстве – молитва «Отче наш», обращенная к Иисусу Христу, воспроизводимая дважды в Евангелиях: от Матфея (6: 9–13) и от Луки (11: 2–4). В основе «Молитвы Господней» лежит призыв (начальная строка) – *Отче наш, сущий на небесах!* (*Our Father which art in heaven*), – который в русской православной традиции разовьется до варианта *Отче наш, Иже еси на небесах!*, а также семь прошений: *да святится имя Твое* (*Hallowed be thy name*); *да приидет Царствие Твое* (*thy kingdom come*); *да будет воля Твоя и на земле, как на небе* (*да будет воля Твоя, яко на небеси и на земли*) (*thy will be done in earth, as it is in heaven* (*thy will be done, as in heaven, so in earth*)); *хлеб наш насущный подавай нам на каждый день* (*хлеб наш насущный дай нам на сей день* (*хлеб наш насущный даждь нам днесь*)) (*give us this day*

our daily bread (give us day by day our daily bread)); и прости нам грехи наши, ибо и мы прощаем всякому должнику нашему (и прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим (и остави нам долги наша, якоже и мы оставляем должникам нашим)) (and forgive us our debts, as we forgive our debtors (and forgive us our sins; for we also forgive every one that is indebted to us)); и не введи нас в искушение (и не введи нас во искушение) (and lead us not into temptation); но избавь нас от лукавого (но избави нас от лукавого) (but deliver us from evil). Далее следует заключительная часть молитвы: ибо (яко) твое есть Царство и сила и слава вовеки. Аминь (for thine is the kingdom, and the power, and the glory, for ever. Amen).

Matthew 6:9-13

⁹...Our Father which art in heaven,
Hallowed be thy name.

¹⁰Thy kingdom come. Thy will be done in earth, as *it is* in heaven.

¹¹Give us this day our daily bread.

¹²And forgive us our debts, as we forgive our debtors.

¹³And lead us not into temptation, but deliver us from evil: For thine is the kingdom, and the power, and the glory, for ever. Amen.

Luke 11:2-4

²... Our Father which art in heaven,
Hallowed be thy name. Thy kingdom come. Thy will be done, as in heaven, so in earth.

³Give us day by day our daily bread.

⁴And forgive us our sins; for we also forgive every one that is indebted to us. And lead us not into temptation; but deliver us from evil.

Мф.6:9-13

⁹... «Отче наш, сущий на небесах! да святится имя Твое; ¹⁰да приидет Царствие Твое; да будет воля Твоя и на земле, как на небе;

¹¹хлеб наш насущный дай нам на сей день; ¹²и прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим; ¹³и не введи нас в искушение, но избавь нас от лукавого. Ибо твое есть Царство и сила, и слава вовеки. Аминь».

¹¹хлеб наш насущный дай нам на сей день; ¹²и прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим; ¹³и не введи нас в искушение, но избавь нас от лукавого. Ибо твое есть Царство и сила, и слава вовеки. Аминь».

¹³и не введи нас в искушение, но избавь нас от лукавого. Ибо твое есть Царство и сила, и слава вовеки. Аминь».

Лк. 11:2-4

²... «Отче наш, сущий на небесах! да святится имя Твое; да приидет Царствие Твое; да будет воля Твоя и на земле, как на небе; ³хлеб наш насущный подавай нам на каждый день; ⁴и прости нам грехи наши, ибо и мы прощаем всякому должнику нашему; и не введи нас в искушение, но избавь нас от лукавого».

⁴и прости нам грехи наши, ибо и мы прощаем всякому должнику нашему; и не введи нас в искушение, но избавь нас от лукавого».

Что же представляет собой молитва верующего? Согласно новому энциклопедическому словарю, «молитва – обращение верующего к Богу, к святым (просительное, благодарственное, хвалебное). М. могут соединяться с исполнением религ. обрядов, а могут и совершаться отдельно от др. обрядов каждым верующим» [БЭС 2012: 847].

Молитва – прошение о благодати божества, представляет собой инвокацию, т. е. обращение с просьбой к высшей силе. Прощение может представлять собой как и строгую форму молитвы, зафиксированную церковными правилами, так и лично оформленное обращение молящегося. Э. Тайлор указывает, что на низших ступенях культуры молитва представляла собой прошение об исполнении желаний, ограничивающихся личными выгодами, тогда как на более поздних ступенях молитва начинает приобретать нравственные основы посредством добавления прошения о помощи во избежание зла и совершении всякого добра [Тайлор 1989: 459].

Первой ступенью прославления Бога является страх Отца Небесного. **Proverbs 1:7:** "The fear of the LORD *is* the beginning of knowledge: *but* fools despise wisdom and instructions". Евангелие от Матфея гласит: **Matthew 6: 5-9:** "5 And when thou prayest, thou shalt not be as the hypocrites *are*: for they love to pray standing in the synagogues and in the corners of the streets, that they may be seen of men. Verily I say unto you, They have their reward. 6 But thou, when thou prayest, enter into thy closet, and when thou hast shut thy door, pray to thy Father which is in secret; and thy Father which seeth in secret shall reward thee openly. 7 But when ye pray, use not vain repetitions, as the heathen *do*: for they think that they shall be heard for their much speaking. 8 Be not ye therefore like unto them: for your Father knoweth what things ye have need of, before ye ask him".

Наиболее привлекательные для психики человека религиозные идеи транслируются из поколения в поколение благодаря особым когнитивным механизмам, сформировавшимся у человека в ходе эволюции [Буайе 2018]. Передаются именно те идеи, которые оказались наиболее культурно пригодными, тогда как остальные варианты были отклонены человеческим мозгом в силу культурной непригодности. Немаловажным фактором усвоения религиозных доктрин является исповедание той или иной религии обществом, с коим взаимодействует индивид. Иными словами, для человека, рожденного и воспитанного в протестантской среде, логично будет исповедовать именно протестантизм,

а не, например, иудаизм. Р. Докинз в своих выступлениях часто отмечает, что религия передается от одного человека к другому только одним путем – наследственным. Перенимание детьми тех или иных представлений родителей является также следствием работы когнитивных систем. Подчеркнем вслед за П. Буайе, что именно активация когнитивных механизмов отвечает за наделение сверхъестественных существ стратегическими знаниями, т. е. способностью видеть и оценивать абсолютно все человеческие поступки.

Христиане верят в то, что молитва доносит свидетельства о Творце. Начальная строка молитвы «Отче наш» указывает на божественную природу творения: *Отче наш, сущий на небесах!* (*Отче наш, Иже еси на небесах!*) (*Our Father which art in heaven*). А это, в свою очередь, проливает свет на разделение мира на горнее и дольнее. В религиозной литературе Бог именуется Отцом двух разных миров: «нашим», и Отцом «Небесным». Примечательно, что оригинальный вариант этой молитвы был известен на острове Британия в латинской версии "*Pater noster*":

Таблица 17

Латинская версия «Отче наш»

<i>Pater noster qui es in celis</i>	Our Father who are in heaven
<i>Sanctificetur nomen tuum</i>	Hallowed be your name
<i>Adveniat regnum tuum</i>	Your kingdom come
<i>Fiat voluntas tua sicut in cello et in terra</i>	Your will be done as it is in heaven, so too on the earth
<i>Panem nostrum cotidianum da nobis hodie</i>	Our daily bread give us today
<i>Et dimitte nobis debita nostra</i>	And forgive us our debts
<i>Sicut et nos dimittimus debitoribus nostris</i>	As we forgive our debtors
<i>Et ne nos inducas in temptationem</i>	And lead us not into temptation
<i>Set libera nos a malo</i>	But deliver us from evil
<i>Amen</i>	Amen

Древнеримский палиндром "*SATOR AREPO TENET OPERA ROTAS*" был известен задолго до появления христианства и, по-видимому, как-то читался. С обретением молитвы "*Pater noster*" палиндром реинтерпретируется в качестве анаграммы начальных слов молитвы, к тому же

в палиндроме возникает образ креста, выражающийся строками "TENET" по горизонтали и вертикали:

SATOR
AREPO
TENET
OPERA
ROTAS

Любопытно, что в английском языке семантика "TENET" носит религиозный оттенок, означая «заповедь». Далее религиозный мем трансформируется в крест, представляя собой комбинацию вторичного кода. «Первичные коды отражают то, что значит предложение (принцип "*the sentence means*"). Вторичные коды говорят о том, что имеет в виду говорящий (принцип "*the speaker means*")» [Проскурин 2005: 111].

На заре христианства образ Бога представлялся в виде рыбы. Это связано с эвфемизацией Всевышнего, а также тайных принципов общения ранних христианских общин. Первые христиане преследовались за свою веру, поэтому стремились скрыть связь с Богом через образ рыбы. С. Г. Проскурин отмечает, что ранние христиане изображали Его в виде рыбы, так как этот образ был «ближе всего создателям новозаветных евангелий на древнегреческом языке, а также более раннему переводу «семидесяти толковников» (Септуагинте), т. е. древнегреческому дискурсу, поскольку соотносился как анаграмма или как сокращенная запись, акростих об Иисусе Христе на древнегреческом со словом ΙΧΘΥΣ – “рыба”» [Проскурин 2013: 175–176]. Следующий этап графического обозначения Бога – распятие. В германской традиции образ Христа связан с богом Тором, который держал в руках молот Мьёлинир, ассоциирующийся с крестом. Проводя параллель между образами Христа и Тора, Я. Гримм отмечает, что Христос побеждает змея-дьявола посредством своей смерти, так и Тор одолевает *midgardsorm* (мирового змея) [Гримм 2024: 557]. «Христу и древним богам часто *поклонялись одновременно*. Люди крестились, верили во Христа, *en hêto â Thôr allra stôr-raeða* [и призывали *Tora* во всех важных начинаниях] (см. Kl. Schr., V, 93)» [там же: 186].

Любопытно, что имеются археологические свидетельства совмещения образа креста и молота (рис. 6).

Крест как распятие используется в качестве предмета культа с V в. С появлением романского стиля крест начинает рассматриваться как

распятие, приводящее к воскрешению, а не как знак страданий Иисуса. Затем, с XII в. в образ Христа проникают черты страдальца, которые с середины XIV в. закрепляются на все последующие времена [Проскурин, Центнер 2014: 51–52]. «Возвещая всему миру о божественности Иисуса Христа, первые христиане подразумевали его трансисторизм. Это не означало, что Иисус не рассматривался в качестве лица исторического, но прежде всего подчеркивалось, что он был Сын Бога, всеобщий Спаситель, даровавший искупление не только роду человеческому, но и всей Природе. Более того, историческая подлинность личности Иисуса трансцендентно преодолевается его вознесением на небо и его приобщением к божественной славе» [Элиаде 2010: 167]. Образ Иисуса Христа в англосаксонской традиции представляется максимально четким, что является следствием развитой христианской традиции древнеанглийского периода. Именно к этому образу относятся инвокации древнеанглийских молитвенных обращений, представленных ниже.



Рис. 6. Совмещенная форма для отливки креста и молота Тора
(приводится по: [Lindow 2001: 28])

Древнеанглийские молитвенные обращения "*The Lord's Prayer (I)*" (11 строк) и "*The Lord's Prayer (II)*" (137 строк), написанные по мотивам "*Pater noster*", содержатся в манускрипте X в. *The Exeter Book*. Древнеанглийские молитвы (см. приложение, с. 294–300) являют собой расширение содержательных мотивов "*Pater noster*". Приведем в качестве примера "*The Lord's Prayer (I)*".

Таблица 18

Молитва Господня (I)

	The Lord's Prayer (I)		Молитва Господня (I)
1	...halig fæder, þu þe on heofonum eardast, geweorðad wuldres dreame. Sy þinum weorcum halgad noma niþra bearnum; þu eart nergend werā. Cyme þin rice wide, ond þin rædfæst willa	1	...Отец Небесный, сущий на небе- сах, удостоенный блаженства славы. Пусть твое имя будет возве- щено твоими творениями, родом человеческим; ты есть спаситель людской. Пусть прибудет Царствие твое по- всюду, а воля твоя
5	aræred under rodores hrofe, eac þon on rumre foldan. Syle us to dæge domfæstne blæd, half userne, helpend werā, þone singalan, soðfæst meotod. Ne læt usic costunga cnyssan to swiðe,	5	воцарится под сводом небесным так же, как и на просторной земле. Уте- шитель людской, подай нам сегодня дивную благодать, наш хлеб повсе- дневный, о истинный Творец! Не позволяй искушениям нас так терзать,
10	ac þu us freedom gief, folca wal- dend, from yfla gehwam, a to widan feore.	10	а даруй нам свободу от каждого греха, о правитель людской, вовеки веков.

Молитва содержит побудительные конструкции, которые утверждают величие Господа, где Он именуется «истинным Творцом» (*soðfæst meotod*), «Отцом Небесным» (*halig fæder*), «Спасителем людским» (*nergend werā*), «Утешителем людским» (*helpend werā*), а также «Правителем людским» (*folca waldend*). Приведем литературно зафиксированные лексемы древнеанглийского языка, отражающие образ Иисуса Христа, Единого Бога: *Anwealda* (Властелин), *Æðeling* (Христос), *Beorn* (Воитель), *Bregu* (Бог), *Crist/Grist/Krist* (Христос), *Cynebearn* (Христос), *Cyning/ Kyningc* (Вождь), *Drihten /Dryhten* (Бог, Христос), *Gastsunu* (Иисус Христос), *Gepylde lic* (Христос), *God ælmihtih* (Бог всемогущий), *Hælend* (Иисус Христос, Спаситель), *Hælubearn* (Христос, Спаситель), *Heafunæs hlafard/Heofona Hlāford* (Владыка небес), *Liffrea* (Бог), *Mægenþrym* (Христос), *Nealdend* (Господь), *Onwealda* (Господь, Бог), *Rodorcýning* (Царь Небесный), *Sigebearn* (Христос), *Sigedryhten* (Бог), *Sigorbeorht* (Христос (торжествующий)), *þéoden* (Бог, Христос),

Wealdend (Бог), *Wealdengod* (Господь Бог), *Worulddryhten* (Бог) [A Concise Anglo-Saxon Dictionary], [An Anglo-Saxon dictionary, based on the manuscript of the late Joseph Bosworth], [Baker 2007].

Сын Божий в христианстве является создателем наднационального объединения людей, посланного очистить их от грехов. Молитва «Отче Наш» – двигатель радикального религиозного преобразования уверовавших [Элиаде 2009: 383–385]. В молитве используется множественное лицо личного местоимения, что свидетельствует о первоначальной связи с древнееврейской молитвой *kaddish*. Евангелие гласит: **Mark 11:24**: "Therefore I say unto you, What things soever ye desire, when ye pray, believe that ye receive *them*, and ye shall have *them*". **Matthew 21:22**: "And all things, whatsoever ye shall ask in prayer, believing, ye shall receive". Интерпретируя раннее христианство, необходимо упомянуть иудеев и эллинистов, где первые – верные предписаниям иудейского закона ортодоксы, тогда как вторые – обратившиеся в христианство иерусалимские евреи, не являвшиеся строгими последователями храмового богослужения. Однако именно эллинисты распространили во времени и пространстве учение о Христе [Элиаде 2009: 388–389]. «Рассеяние “эллинистов”» ускоряет миссионерский процесс среди иудеев диаспоры и, как исключение, среди язычников Антиохии (11:19). Именно в диаспоре станет развиваться христология. Титул “Сын Человеческий”, который на греческом языке более не имел смысла, заменяется на “Сын Божий” или “Господь” (*Kyrios*); слово “Мессия” переводится на греческий как *Christos*, и, в конце концов, превращается в собственное имя: Иисус Христос» [Там же: 389].

Обратимся к тексту молитвы *The Lord's Prayer (II)* и остановимся на семи молитвенных прошениях.

Призыв (начальная строка) – *Our Father which art in heaven; Pater noster qui es in celis* (Отче наш, сущий на небесах!) – главный догмат о единстве Божьем, требующем единства веры в Него. Бог един как и в Царствие Небесном, так и на земле.

Первое прошение – *Hallowed be thy name; Sanctificetur nomen tuum* (Да святится имя Твое) – отражает неугасаемую песнь Ангелов Небесных Богу. **Revelation 4:8**: "And the four beasts had each of them six wings about *him*; and *they were* full of eyes within: and they rest not day and night, saying, Holy, holy, holy, Lord God Almighty, which was, and is, and is to come". **Matthew 5:16**: "Let your light so shine before men, that they may see your good works, and glorify your Father which is in heaven".

Таблица 19

Молитва Господня (II). Строки 1–19

	The Lord's Prayer (II)		Молитва Господня (II)
1	<i>Pater noster:</i> Ƣu eart ure fæder, ealles wealdend, cyninc on wuldre. Forðam we clypiað to þe, are biddað, nu Ƣu ypost mihtsawle alysan. Ƣu hig sændest ær þurh þine æþelan hand in to þam flæsce; ac hwar cymð heo nu, buton Ƣu, engla God, eft hig alyse, sawle of synnum þurh þine soðan miht?	1	<i>Pater noster:</i> Ты – Отец наш, Правитель всех нас, Царь во славе. Мы потому вопием к Тебе и вымаливаем у Тебя прощение, что Ты легко можешь очистить душу. Своею величавой рукою Ты ранее устремил ее в плоть; но куда она направится сейчас, о Бог ангелов, если Ты не высвободишь душу от грехов своим справедливым могуществом?
10	<i>Qui es in celis:</i> Ðu eart on heofonum hiht and frofor, blissa beorhtost; ealle abugað to þe, þinra gasta þrym, anre stæfne clypiað to Criste, cwepað ealle þus: "Halig eart Ƣu, halig, heofon-eangla cyningc, drihten ure, and þine domas syndrihte and rume, ræcað efne gehwam, æghwilcum men, agen gewyrhta. Wel bið ðam þe wyrceð willan þinne!"	10	<i>Qui es in celis:</i> Ты наша надежда и утешение на небесах, ярчайшая радость, все преклоняются перед Тобой, сплоченные Тобой; они единогласно взывают к Христу, говоря: «Свят, свят Ты, царь небесных ангелов, наш Господь, и Твоя кара справедлива и всеохватывающая, настигающая каждого человека по его заслугам. И это разумно для того, кто выполняет Твою волю!»

Первое прошение включает идею о том, что Бог – и Начало, и Источник святости. В верующем человеке прославится и святится Имя Божье только при наличии страха Божьего и постоянного стремления уподобиться Ему. В Пятикнижии Моисея читаем: **Leviticus 19: 1-3:** "And the LORD spake unto Moses, saying, ²Speak unto all the congregation of the children of Israel, and say unto them, Ye shall be holy: for I the LORD your God *am* holy". **Leviticus 20: 7-8:** "⁷Sanctify yourselves therefore, and be ye holy: for I *am* the LORD you God. ⁸And ye shall keep my statutes, and do them: I *am* the LORD which sanctify you".

Таблица 20

Молитва Господня (II). Строки 20–29

20	<i>Sanctificetur nomen tuum:</i> Swa is gehalgod þin heah nama swiðe mærlíce manegum gereordum, twa and hund-seofontig, þæs þe secgað bec, þæt þu, engla God, ealle gesettest ælcere þeode þeaw and wisan. Ða wurþiað þin weorc wordum and dædum, þurh gecynd clypiað and Crist heriað and þin lof lædað, lifigenda God, swa þu eart geæfelod geond ealle world.	20	<i>Sanctificetur nomen tuum:</i> Потому Твое пречистое имя возве- личено на многих языках, на се- мидесяти двух, раз уж книги по- вествуют о том, что Ты, Бог анге- лов, установил все обычаи и уклад жизни для каждого народа. Сво- ими словами и деяниями они про- славляют Твои труды, естествен- ным порывом взывая к Христу и возвеличивая Его, вознося хвалу Тебе, о Бог живой, потому что Ты известен по всему миру.
----	---	----	---

Второе прошение – *Thy kingdom come; Adveniat regnum tuum* (Да приидет Царствие Твое) – включает в себе креационистскую идею о сотворении Богом миров, а также повествует о евангельских проповедях Сына Божьего, Его учеников, Иоанна Предтечи, Иоанна Крестителя. Новый Завет призывает искать Царство Божие с определенным рвением. **Matthew 3: 1-3:** "In those days came John the Baptist, preaching in the wilderness of Judæa, ²And saying, Repentye: for the kingdom of heaven is at hand. ³For this is he that was spoken of by the prophet E-sai'as, saying, The voice of the crying in the wilderness, Prepare ye the way of the Lord, make his paths straight".

Таблица 21

Молитва Господня (II). Строки 30–38

30	<i>Adveniat regnum tuum:</i> Cum nu and mildsa, mihta wal- dend, and us þin rice alyf, ri- htwis dema, earda selost and ece lif, þar we sibbe and lufe samond gemetað, eagena beorhtnysse and ealle mirhðe, þar bið gehyred þin halige lof and þin micelle miht, mannum to frofre, swa þu, engla God, eallum blissast.	30	<i>Adveniat regnum tuum:</i> Приди же сейчас и окажи милость, могущественный правитель, даруй нам свое царство – наилучшее при- бежище и жизнь вечную, где мы встретим мир и любовь, улады для наших глаз и всяческие наслажде- ния, где Твое святое возношение и великая сила внемяют как утеше- ние для человеческого существа, ведь только Ты, Бог ангелов, вселя- ешь им радость.
----	--	----	--

В теологии бытует мнение, что Царство Божье – обретение собственного царства богоизбранным иудейским народом.

Э. Тайлор в своей работе «Первобытная культура» упоминает об одной старинной еврейской поэме «Хад гад'я», которая обычно помещается в конце пасхального служебника на еврейском и английском языках. Эта поэма начинается так: «Козленок, козленок, которого отец мой купил за две монеты». Далее повествуется о том, как пришла кошка и съела козленка, пришла собака и загрызла кошку, и т. д. «Затем явился единый святой – да будет он благословен! – и убил ангела смерти, а ангел смерти убил мясника, мясник убил быка, бык выпил воду, вода залила огонь, огонь сжег палку, палка прибила собаку, собака загрызла кошку, кошка съела козленка, которого отец мой купил за две монеты. Козленок, козленок!» [Тайлор 1989: 76]. Э. Тайлор продолжает: «Это сочинение принимается некоторыми евреями за притчу, относящуюся к прошедшему и будущему Святой земли. По одному из объяснений, Палестина (козленок) пожрана была Вавилоном (кошкой), Вавилон razoren Персией, Персия – Грецией, Греция – Римом, пока, наконец, турки не завладели страной. Эдомиты (т. е. европейские народы) изгоняют турок, ангел смерти истребит врагов Израиля, и царство сынов его будет восстановлено под господством мессии. Независимо от подобного частного толкования торжественное окончание поэмы заставляет думать, что перед нами действительно произведение, еще сохранившее отчасти свою первоначальную форму, и что оно явилось для выражения какой-нибудь мистической идеи» [Там же]. Однако, как можно предположить, в этом прошении заключена не только просьба об обретении иудеями собственного царства, здесь также отмечается и желание приобретения единства с Богом. В Евангелии от Луки читаем. **Luke 17:20-21:** ²⁰And when he was demanded of the Pharisees, when the kingdom of God should come, he answered them and said, The kingdom of God cometh not with observation: ²¹Neither shall they say, Lo here! Or, lo there! For, behold, the kingdom of God is within you".

Третье прошение – *Thy will be done in earth, as it is in heaven (Thy will be done, as in heaven, so in earth); Fiat voluntas tua sicut in cello et in terra (Да будет воля Твоя и на земле, как на небе)* – отражает концепцию об обязательном подчинении своей воли воле Бога (ср. с евангельскими цитатами о молитве Господа в Гефсиманском саду). **Matthew 26:39:** "And he went a little further, and fell on his face, and prayed, saying, O my Father, if it be possible, let this cup pass from me: nevertheless not as I will, but as thou wilt". **Matthew 26:42:** "He went away again the second time, and prayed,

saying, O my Father, if this cup may not pass away from me, except I drink it, thy will be done".

Следовательно, это прошение – просьба о воплощении воли Божьей, ибо для спасения верующий, обращаясь к Богу, молвит: не моя воля, но Твоя да будет. Евангелие от Иоанна содержит молитвенные слова Господа, просящем о единстве людей с Богом. **John 17: 20–23:** ²⁰Neither pray I for these alone, but for them also which shall believe on me through their word; ²¹That they all may be one; as thou, Father, *art* in me, and I in thee, that they also may be one in us: that the world may believe that thou hast sent me. ²²And the glory which thou gavest me I have given them; that they may be one, even as we are one: ²³I in them, and thou in me, that they may be made perfect in one; and that the world may know that thou hast sent me, and hast loved them, as thou hast loved me".

Таблица 22

Молитва Господня (II). Строки 39–74

39	<i>Fiat voluntas tua:</i> Gewurðe þin willa, swa þu wal- dend eart ece geopenod geond ealle world, and þu þe silf eart soðfæst dema, rice ræd-bora, geond rumne grund. Swa þin heah-setl is heah and mære, fæger and wurðlic, swa þin fæder worhte, æpele and ece, þar ðu on sittest on sinre swiðran healf. Þu eart sunu and fæder, ana ægþer; swa is þin æpele gecynd micclum gemærsod. And þu monegum helpest, earla cyninga þrym, clypast ofer ealle; bið þin wul- dor-word wide gehyred, þonne þu þine fyrde fægere geblissast, slyest miht and mund micclum herige, and þe þanciað þusenda fela, eal engla þrym, anre stæfne.	39	<i>Fiat voluntas tua:</i> Твоя воля, как Правителя, будет вы- полнена во веки веков, распростра- ненной по всему миру, и Ты известен сам как праведный су- дья и могущественный наставник на всей широкой земле. Поэтому Твой возвышенный трон является таким же возвеличенным и прекрасным, великолепным и почетным, каким твой Отец великодушно и навечно сотворил его, где Ты восседаешь по правой стороне. Ты и Сын, и Отец воедино; поэтому твоя величествен- ная сущность весьма почитается. И Ты, Величество всех царей, оказы- ваешь помощь многим, возвышаешь свой голос над ними; Твое великое слово будет услышано повсюду, ко- гда Ты благосклонно радуешь свое войско, даешь крепость духа и по- кровительство этой великой армии, и многие тысячи из них, единая сила ангелов, возносят единогласно бла- годарность тебе.
----	--	----	---

Окончание табл. 22

56	<i>Sicut in cello:</i> Swa þe on heofonum heah-þrymnesse æþele and ece a þanc-iað, clæne and gecorene Cristes þegnas, singað and bid-dað soðfæstne God are and gifnesse earle þeode; þonne þu ead-mod eart earle worlde. Sy þe þanc and lof þinre mildse, wuldor and willa; þu gewurðod eart on heofon-ric, heah casere,	56	<i>Sicut in cello:</i> Именно поэтому возвеличенные божественные силы, великодушные и вечносущие, всегда воздают благодарность Тебе, пречистое божье войско Христово воспевают и возносит молитвы праведному Богу о помощи и всепрощении людского люда; и Ты даруешь им это, о Царь, благословенный во славе, с тех самых пор, как Ты благоволишь всему миру. Благодарность и хвала, слава и радость возносятся тебе за твое милосердие; Ты почитаешься всевышним правителем в царствие небесном,
67	<i>Et in terra,</i> and on eorðan, ealra cyninga help and heafod, halig læce, reðe and rihtwis, rum-heort hlaford. Þu geæþelodest þe ealle gesceafta, and tosyndrodest hig siððan on manega, sealdest ælcra gecynde agene wisan and a þine mildse ofer manna bearn.	67	<i>Et in terra,</i> как и на земле, будучи Подспорьем и Вождем всех властителей, святой Целитель, строгий и справедливый, великодушный Господь. Ты облагородил все живое существо и затем сделал его многообразным, дав каждому виду свою особенность, и Ты всегда удостаивал милосердия чад своих.

Четвертое прошение – *Give us this day our daily bread* (*Give us day by day our daily bread*); *Panem nostrum cotidianum da nobis hodie* (Хлеб наш насущный подавай нам на каждый день; Хлеб наш насущный дай нам на сей день) – просьба о душевной и насущной пище, поддерживающей земное человеческое бытие, но всё, что лежит за гранью простых потребностей, – смертный грех. Подтверждение тому находим в Библии. **I Timothy 6:6-10:** ⁶But godliness with contentment is great gain. ⁷For we brought nothing into *this* world, and *it is* certain we can carry nothing out. ⁸And having food and raiment let us be therewith content".

Молитва Господня (II). Строки 75–92

75	<i>Panem nostrum cotidianum:</i> Swa mid sibbe sænst urne hlaf dæg-hwamlice duguðe þinre, riht- lice dælest mete þinum mannum and him mare gehætst æfter forð- siðe – þines fæder rice, þæt wæs on fruman fægere gegearwod, earda selost and ece lifgif we soð and riht symle gelæstað.	75	<i>Panem nostrum cotidianum:</i> Потому Ты своему войску нис- посылаешь наш хлеб насущный; Ты достоительно разделяешь пищу между своею паствою, и Ты обещаешь им большее по- сле смерти, а именно царство твоего Отца, которое было чу- десно уготовано в начале всех начал, наилучшее обиталище и вечная жизнь, если только мы будем всегда вести себя честно и правильно.
84	<i>Da nobis hodie:</i> Syle us to dæg, drihten, þine mildse and mihta and ure mod ge- big, þanc and þeawas, on þin gewil. Bewyrc us on heortan haligne gast fæste on innan, and us fultum sile, þæt we moton wyr- can willan þinne and þe betæcan, tyr-eading cyningc, sawle ure on þines silfes hand.	84	<i>Da nobis hodie:</i> Поддай нам сегодня, о Господь, свою благодать и силу, и направь наш разум к себе, наши мысли и наш образ жизни. И прочно за- ключи Святой Дух в наших сердцах, и дай нам помощь, чтобы мы смогли исполнить Твою волю и вверить наши души в Твои руки, о Царь, бла- гословленный в изобилии.

Данное прошение указывает на отличие между бытием Божественным и бытием Его творений – людей, не способных и дня прожить без молитв, обращенных к Богу. **John 6: 26–27:** ²⁶"Jesus answered them and said, Verily, verily, I say unto you, Ye seek me, not because ye saw the miracles, but because ye did eat of loaves, and were filled. ²⁷Labour not for the meat which perisheth, but for that meat which endureth unto everlasting life, which the Son of man shall give unto you: for him hath God the Father sealed". Matthew 4:4: "But he answered and said, It is written, Man shall not live by bread alone, but by every word that proceedeth out of the mouth of God".

Пятое прошение – *And forgive us our debts, as we forgive our debtors* (*And forgive us our sins; for we also forgive every one that is indebted to us*); *Et dimitte nobis debita nostra Sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*

(И прости нам грехи наши, ибо и мы прощаем всякому должнику нашему; и прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим) – указывает на обязанности верующего человека по отношению к Богу и людям, изложенных в Заповедях Синайского Законодательства.

Т а б л и ц а 24

Молитва Господня (II). Строки 93–114

93	<i>Et dimitte nobis debita nostra:</i> Forgif us ure synna, þæt us ne scamige eft, drihten ure, þonne þu on dome sitst and ealle men up arisað þe fram wife and fram were wurdon acænned. Beoð þa gebrosnodon ban mid þam flæsce ealle ansunde eft geworden; þar we swutollice siððan oncnawað eal þat we geworhton on world-ricc: betere and wyrse þar beoð buta geara. Ne magon we hit na dyrnan, for ðam þe hit drihten wat, and þar gewitnesse beoð wuldor-micele, heofon-waru and eorð-waru, hel-waru þridde. Þonne bið egsa geond ealle world, þar man us tyhhað on dæg twegan eardas, drihtenes are oððe deofles þeowet, swa hwaðer we gecearniað her on life, þa hwile þe ure mihta mæste wæron.	93	<i>Et dimitte nobis debita nostra:</i> Отпусти нам грехи наши, чтобы мы не устыдились их потом, о наш Господь, когда ты будешь судить нас и все станет явным: кто родился мужчиной или женщиной. Их кости сгниют вместе с плотью, и все произойдет снова; а потом мы ясно осознаем все то, что мы сделали в царстве этого мира: наши лучшие и худшие поступки будут представлены вместе. Мы ни в коем случае не сможем что-либо утаить, потому что Господь знает все, и на суде будет величественное многообразие свидетелей: обитатели неба и земли, и треть ада. Здесь будет ужас повсюду, по всему миру, когда возникнут два места пребывания для нас: расположение Господа или же порабощение дьявола, что бы мы ни заслужили в этой жизни, пока наши силы были велики.
111	<i>Sicut et nos dimittimus debitoribus nostris:</i> Ac þonne us alyseð lifigende God sawle ure, swa we her forgifað earmon mannum þe wið us agilt.	111	<i>Sicut et nos dimittimus debitoribus nostris:</i> Но Бог живой только тогда отпустит нам наши грехи, если мы простим сейчас несчастных людей, кто грешат против нас.

Вхождение в Царство Небесное предполагает прощение обидчиков, поскольку без этого Бог не отпустит все прегрешения. В Евангелии

от Матфея читаем: **Matthew: 6:14–15:** "¹⁴For if ye forgive men their trespasses, your heavenly Father will also forgive you: ¹⁵But if ye forgive not men their trespasses, neither will your Father forgive your trespasses".

Шестое прошение – *And lead us not into temptation; Et ne nos inducas in temptationem* (*И не введи нас в искушение*) – включает мольбу о защите от «сеятеля» зла, дьявола, единственным оружием против которого является Крест Божий.

Внешний мир и человеческая плоть также являются главным источником зла и греха, склоняющие к совершению того, что запрещено Заповедями Синайского Законодательства. Так, в Послании Иакова отмечается следующее: **James 1:12-16:** "¹²Blessed is the man that endureth temptation: for when he is tried, he shall receive the crown of life, which the Lord hath promised to them that love him. ¹³Let no man say when he is tempted, I am tempted of God: for God cannot be tempted with evil, neither tempteth he any man: ¹⁴But every man is tempted, when he is drawn away of his own lust, and enticed. ¹⁵Then when lust hath conceived, it bringeth forth sin: and sin, when it is finished, bringeth forth death. ¹⁶Do not err, my beloved brethren".

Таблица 25

Молитва Господня (II). Строки 115–124

115	<i>Et ne nos inducas in temptationem:</i> And na us þu ne læt laðe bes- wican on costunga, cwellan and bærnian sawla ure, þeah we sinna fela didon for ure disige dæges and nihtes, idele spræce and unri- hte weorc, þine bodu bræcon. We þe biddað nu, ælmihtig God, are and gifnesse; ne læt swa heanlice þin hand-geweorc on ende-dæge eal forwurdan	1 1 5	<i>Et ne nos inducas in temptationem:</i> И ни в коем случае не позволяй нашим недоброжелателям склонить нас лукавством к искушениям, убить и сжечь наши души, даже если мы по своей глупости грешили денно и ночью, а наше праздносло- вие, и неправильные поступки нару- шили Твои заповеди. И сейчас мы молим Тебя, всемогущий Господь, о Твоей милости и всепрощении; не позволяй делам рук Твоих всецело погибнуть так позорно в светопре- ставлении
-----	--	-------------	--

Данное прошение предупреждает об опасности отдаления христианина от Церкви, поддавшись искушениям и страстям, однако смирение и противостояние грехам помогают очистить душу от греховного

бремени и затем, после смерти, возвыситься на Небо. В Первом послании к Коринфянам Апостол Павел изрекает: **1Corinthians 10:13**: "There hath no temptation taken you but such as is common to man: but God *is* faithful, who will not suffer you to be tempted above that ye are able; but will with the temptation also make a way to escape, that ye may be able to bear it".

Седьмое прошение – *But deliver us from evil; Set libera nos a malo* (Но избавь нас от лукавого) – выражает мольбу об избавлении от козней лукавого, вводящих в искушение. В послании Ефессянам приведены поучения для жизни праведной. **Ephesians 5:15-17**: "¹⁵See then that ye walk circumspectly, not as fools, but as wise, ¹⁶Redeeming the time, because the days are evil. ¹⁷Wherefore be ye not unwise, but understanding what the will of the Lord *is*".

Т а б л и ц а 26

Молитва Господня (II). Строки 125–133

125	<i>Set libera nos a malo:</i> ac alys us of yfele. Ealle we beþurfon Godes gifnesse; we agylt habbað and swiðe gesing- don. We ðe, soðfæstan God, heriað and lofiað, swa þu, halend, eart cyne-bearn gecyðd cwycum and deadum, æpele and ece ofer ealee þingc. Þu miht on anre hand eade befealdan Ealne middan- eard. Swilc is mære cyningc!	125	<i>Set libera nos a malo:</i> но скорей избави нас от лука- вого. Мы все нуждаемся в Бо- жем всепрощении. Мы про- славляем и воспеваем Тебя, пра- ведный Бог, для Тебя, о Спаси- тель, для Тебя обнажен мир жи- вых и мертвых, как для величе- ственного Сына, благородного и нетленного, установившего все сущее. В одной своей руке Ты можешь легко держать все- целый мир. Таков Ты, великий Царь!
-----	---	-----	--

В седьмом прошении указывается на сети дьявольские, неустанно опутывающие паству, ведь душа открывается для дьявольских бесчинств тогда, когда человек заражается грехом. В Послании Ефессянам отмечается: **Ephesians 6:10-13**: "¹⁰Finally, my bretheren, be strong in the Lord, and in the power of his might. ¹¹Put on the whole armour of God, that ye may be able to stand against the wiles of the devil. ¹²For we wrestle not against flesh and blood, but against principalities, against powers, against the rulers of the darkness of this world, against spiritual wickedness in high places. ¹³Wherefore take unto you the whole armour of God, that ye may be able to withstand in the evil day, and having done all, to stand".

В заключительной части молитвы – *ибо (яко) твое есть Царство и сила и слава вовеки. Аминь* (*for thine is the kingdom, and the power, and the glory, for ever. Amen*) – указано, что человек был создан стать чадом Божиим, живя ради Него, следуя заветам Евангелия, что и указано в Евангелие от Марка. **Mark 10: 29–31:** ²⁹And Jesus answered and said, Verily I say unto you, There is no man that hath left house, or brethren, or sisters, or father, or mother, or wife, or children, or lands, for my sake, and the gospel's, ³⁰But he shall receive an hundredfold now in this time, houses, and brethren, and sisters, and mothers, and children, and lands, with persecutions; and in the world to come eternal life. ³¹But many *that are first* shall be last; and the last first".

Таблица 27

Молитва Господня (II). Строки 134–137

134	<i>Amen</i> Sy swa þu silf wilt, soðfæst dema. We þe, engla God, ealle heriað, swa þu eart gewurðod a on worlða forð.	134	<i>Amen</i> Может быть, это по Твоей воле, о праведный Судья. Мы все молим Тебя, Бог анге- лов, ибо ты почитаем навеки вечные.
-----	---	-----	---

Эта часть молитвы постулирует существование Бога и служит некоей кульминацией прошения для скорейшего исполнения вопрошаемого. В Евангелии от Матфея приведены условия получения желаемого и дарения, согласно воле Божьей. **Matthew 7: 7–12:** ⁷Ask, and it shall be given you; seek, and ye shall find; knock, and it shall be opened unto you: ⁸For every one that asketh receiveth; and he that seeketh findeth; and to him that knocketh it shall be opened. ⁹Or what man is there of you, whom if his son ask bread, will he give him a stone? ¹⁰Or if he ask a fish, will he give him a serpent? ¹¹If ye then, being evil, know how to give good gifts unto your children, how much more shall your Father which is in heaven give good things to them that ask him? ¹²Therefore all things whatsoever ye would that men should do to you, do ye even so to them: for this is the law and the prophets".

Отметим, что в канве древнеанглийского текста молитвы Господней *The Lord's Prayer (II)* обнаруживается лексика с языческими коннотациями (в скобках приведен словарный вариант лексем):

- в третьем прошении (*Fiat voluntas tua sicut in cello et in terra*): *fyrde* (*fierd*) – «войско»; *micclum herige* (*mice here*) – «великая армия»; *clæne*

and gecorene Cristes þegnas (clæ (ge)coren) Crist þegen) – «пречистое божье войско»;

- в четвертом прошении (*Panem nostrum cotidianum da nobis hodie: duguðe (duguþ)*) – «войско».

Эти лексические единицы создают языческий образ предводителя воинов. На заре христианизации Иисус Христос представлялся в образе Вождя, а верующие – его дружинников [Бенвенист 1995]. Возможно, такая репрезентация была необходима для плавного перехода от язычества к христианству.

Древнеанглийские поэтические версии Молитвы Господней представляют собой иллюстрацию общего характера «литургического» стиха, раскрывая некоторые вопросы, поднимаемые в богослужениях. Так, в двух Евангелиях рассказывается, что Иисус, вопрошаемый учениками о том, как надобно молиться, дал им то, что впоследствии стало известно как «Молитва Господня» ("*Oratio dominica*" в латинском варианте, или "*Pater noster*" согласно ее начальным словам). Версии от Матфея 6:9–13 и Луки 11:2–4 немного отличаются друг от друга, как было отмечено выше, однако их слияние стало основной христианской молитвой: "*Our Father who are in heaven, hallowed be your name. Your kingdom come, your will be done on earth as it is in heaven. Give us today our daily bread, and forgive us our debts, as we forgive our debtors. And lead us not into temptation, but deliver us from evil*".

«Молитва Господня» как и другие основные христианские тексты, представленные в настоящем исследовании, были изложены простой древнеанглийской прозой, поскольку проповедники распространяли христианское послание посредством формул, и каждый верующий должен был знать их наизусть. "*The Lord's Prayer (I)*", сохранившийся до наших дней в антологии "*Exeter book*" представляет собой простой перевод, тогда как автор "*The Lord's Prayer (III)*" приводит фразу за фразой "*Pater noster*", расширяя каждый ее сегмент вкраплениями трех-пяти строк древнеанглийского стиха. Текст "*The Lord's Prayer (II)*" схож с текстом "*The Lord's Prayer (III)*" в плане двуязычного изложения. Автор "*The Lord's Prayer (II)*" рассматривает "*Pater noster*" как последовательность подсказок к размышлению над доктринами, подразумеваемыми в молитве: фраза «Отче наш» побуждает поэта вспомнить Бога как творца и любящего искупителя (строки 1–9); «Кто на небесах» представляет воображаемую сцену ангельских существ, восхваляющих Бога в словах евхаристического гимна, известного как *Sanctus* (строки 10–19).

«И прости нам долги наши» предстает в канве молитвы ярким размышлением о Страшном суде (93-110) [Old English shorter poems 2012: xvi-xvii].

Гимн *Sanctus* представляет собой комбинацию немного измененных библейских цитат, где первая часть – **Isaiah 6:3**: "Holy, holy, holy, is the LORD of hosts: the whole earth *is* full of his glory". Вторая часть гимна – **Matthew 21:9**: "Hossana to the Son of David: Blessed *is* he that cometh in the name of the Lord; Hossana in the highest".

Приведем третий вариант «Молитвы Господней» (см. приложение, с. 300–302), в начале которой приводится вводный перформатив "*frofrec ic þe bidde*" («молю Тебя об утешении»), на основе которого разворачивается нарратив.

Т а б л и ц а 28

	The Lord's Prayer (III)		Молитва Господня (III)
1	<i>Pater noster qui es in cēlis:</i> Fæder mann – cynnes, frofrec ic þe bidde, halig drigten, þu ðe on heofonum eart <i>Sanctificetur nomen tuum:</i>	1	<i>Pater noster qui es in cēlis:</i> Отец рода человеческого, молю Тебя об утешении, Гос- поди Святый, сущий на небе- сах <i>Sanctificetur nomen tuum:</i>
55	þæt sy gehalgod, hyge – cræftum fæst, þin nama nu ða, neriende Crist, in urum ferhð–locan fæste gestaðelod. <i>Adveniat regnum tuum:</i> Cume nu to mannum, mihta wealdend,	55	чтобы имя Твое, Спаситель Христос, ныне было незыб- лемо возвеличено в наших по- мыслах, накрепко закреплено в чертогах наших сердец. <i>Adveniat regnum tuum:</i> Владыка сил, Праведный судья,
10	þin rice to us, rihtwis dema, and ðin geleafa in lif-dæge on urum mode mære þurhewunige. <i>Fiat voluntas tua sicut in cēlo et in terra:</i> And þin willa mid us weorðe gelæsted	10	пусть Твое царство придет к нам, и пусть вера в Тебя до- стославно пребудет в наших умах на протяжении всей нашей жизни. <i>Fiat voluntas tua sicut in cēlo et in terra:</i> И да свершится воля Твоя среди нас

Продолжение табл. 28

	The Lord's Prayer (III)		Молитва Господня (III)
115	On eardunge eorðan rices, Swa hlut- tor is in heofon—wuldre, wynnum gewlitedog a to worulde forð. <i>Panem nostrum cotidianum da nobis hodie:</i> Sole us nu to dæge, drihten gumena,	115	в обителище царства земного, таким, какое оно есть, лучезар- ным, во славе небесной, укра- шенным радостями векови. <i>Panem nostrum cotidianum da nobis hodie:</i> Подай нам днесь, Господь людской,
20	heofena heah —cýning, half urne, þone ðu onsendest sawlum to hæle on mid- dan —eard manna cynnes: þæt is se clæna Crist, drihten God. <i>Et dimitte nobis debita nostra:</i>	20	Верховный Царь небес, наш хлеб, который Ты посылаешь на землю для спасения душ человеческих: сиречь Хри- стос непорочный, Господь Бог. <i>Et dimitte nobis debita nostra:</i>
225	Forgyf us, gumena weard, gyltas and synna, and ure leahtras alet, lices wunda and man —dæda, swa we mildum wið ðe, ælmihtingum Gode, oft abyrgað. <i>Sicut et nos dimittimus debitoribus nostris:</i>	225	Прости нам, о Страж людской, наши прегрешения и грехи и отпусти наши обиды, раны те- лесные и злодеяния, всякий раз, когда мы согрешаем про- тив Тебя, Всемогущий Боже, Милостивый. <i>Sicut et nos dimittimus debitori- bus nostris:</i>
230	Swa swa we forlætað leahtras on eorþan þam þe wið us oft agyltað, and him won—dæde witan ne þencað for earnunge ecan lifes. <i>Et ne nos inducas in temptationem:</i>	230	Как и мы здесь, на земле, про- щаем обиды тем, кто часто со- грешает против нас, и ради стяжания жизни бесконечной не хотим вменять им в вину их порочные деяния. <i>Et ne nos inducas in tempta- tionem:</i>
335	Ne læd þu us to wite in wean sorge ne in costunge, Crist nerigende, þy læs we arlease ealra þinra mildsa þurh feondscipe fremde weorðan.	335	Не введи нас, в наказание, в скорбь или искушение, о Спаситель Христос, чтобы мы нечестиво не отделились от всех твоих милостей из-за озлобления.

Окончание табл. 28

	The Lord's Prayer (III)		Молитва Господня (III)
340	<i>Sed libera nos a malo:</i> And wið yfele gefreo us eac nu ða feonda gehwylces; we in ferhð–locan, þeonden engla, ðanc and wuldor, soð sige – drihten, secgað georne, þæs ðe þu us milde mihtum alysdest	340	<i>Sed libera nos a malo:</i> И также освободи нас днесь от козней каждого недруга; в серд- цах наших, О Правитель анге- лов, истинный Владыка побед, мы горячо благодарим и сла- вим за то, что своими силами Ты милостиво освободил нас
445	fram hæft–nyde helle–wites. <i>Amen:</i> Weorðe þæt.	445	из плена адских мук. <i>Amen:</i> Да будет так.

Текст «Молитвы Господней (III)» содержит вариативные обращения к Христу: *Fæder mann – synnes* (Отец рода человеческого), *halig drigten* (Господи Святой), *neriende Crist* (Спаситель Христос), *mihta wealdend* (Владыка сил), *rihtwis dema* (Праведный Судья), *drihten gumena* (Господь людской), *heofena heah – cyning* (Верховный Царь небес), *clæna Crist* (Христос непорочный), *drihten God* (Господь Бог), *gumena weard* (Страж людской), *ælmihtingum Gode, oft abyrged* (Всемогуший Боже, Милостивый), *Crist nerigende* (Спаситель Христос), *þeonden engla* (Правитель ангелов), *soð sige – drihten* (Истинный Владыка побед).

Я. Гримм указывает на единообразное обращение к Богу во всех германских языках – *Gott* и приводит распространенные англосаксонские эпитеты. «Формы этого слова таковы: готское *gip*, древнеанглийское, древнесаксонское и древнефризское *god*, древневерхненемецкое *cot*, древнескандинавское *goð*, шведское и датское *gud*, средневерхненемецкое *got*, средненижненемецкое *god*. <...> *Wealdend* [правитель] (СÆDM., 17:15); *þeoda wealdend* [правитель племен], *fæder alwealda* [всеправящий отец] (Beov., 630). В древнесаксонском: *waldand* [правитель] (Hel., 4:5; 6:6); *waldand god* [бог – правитель] (Hel., 3:17); *waldand drohtin* [господь – правитель] (Hel., 1:19); *alowaldo* [всеправящий] (Hel., 4:8; 5:20; 8:2; 69:23). Последний эпитет – не эддический. Понятие о *правлении* [walten] (dominari, regere), исходящим от высшего существа, встречается еще в обороте *es walten* [управь] (Parz., 568:1; En., 7299, 10165, 13225); отсюда – нововверхненемецкое *gottwalts!* и средненидерландское *godwods!* [управи бог!] (HUYD., *Op St.*, II, 548)» [Гримм 2024: 188, 202].

Таким образом, вариативность наименований Бога свидетельствует о развитой христианской традиции, слившейся с языческими представлениями о мире. Молитвенное обращение представляет собой перформативные высказывания, напрямую связанные с голосовой функцией. Перформативы входят в повествование, или нарратив, о чем и свидетельствуют древнеанглийские контексты. Обращает внимание композиционная предопределенность перформативных формул, выступающих в качестве начала и концовки коммуникативных высказываний.

2.2. КОММУНИКАТИВНОЕ РАСШИРЕНИЕ АУТОСИСТЕМ В ДРЕВНЕАНГЛИЙСКИХ ТЕКСТАХ

Аутопоззис (и как варианты «аутопоззис», «аутопоз», от греч. «αὐτό» («само-») и «ποίησις» («сотворение», «производство»)) представляет собой самопостроение, т. е. выстраивание системы на основе самой себя. Например, клетка способна делиться и, как отмечают основоположники теории аутопоззиса, клеточная мембрана обладает некоторой способностью – способностью к творчеству. Идея аутопоза, облекшаяся в форму автономных единств живых существ, представлена в теории познания чилийских ученых-биологов У. Матураны и Ф. Варелы. Учеными отмечается отличие живых существ, что находит выражение в их организации, проявляющаяся в том, что они возникают без разделения на производителя и продукт. Иными словами, отличительная особенность живых существ определяется постоянным самовоспроизводством [Матурана, Варела 2019: 53–55, 68–70, 48]. Под «живыми системами» понимаются как биологические организмы, так и любые другие сложные системы, наделенные способностью к воспроизведению своих компонентов. Главной целью аутопозитической биологии является определение живого изнутри, указав на его глубинный «динамический механизм», внутренний механизм, способный генерировать феноменологию живого. Развитие теории аутопоззиса основывается на двух фундаментальных тезисах [Bich, Damiano 2008]:

1) самым основным свойством живого является автономия, понимаемая как способность таких природных систем самостоятельно создавать и поддерживать свою идентичность посредством тройного эндогенного действия: а) самопроизводства; б) перманентного самоопределения в окружающей среде; в) самостабилизации против эндогенных и экзогенных пертурбаций;

2) автономия – это свойство, относимое не к отдельным физико-химическим компонентам живого, а к их организационной взаимосвязи, т. е. к функциональной «организации», которая объединяет их во взаимосвязанные единства, обычно называемые «организмами» [Maturana, Varela 1980].

Биологические системы представляют собой динамические системы, в которых соотношение между инвариантностью и изменением имеет особый аспект: в этих системах сохраняется относительное единство компонентов, которые сами по себе и в своих специфических функциональных отношениях постоянно меняются. У. Матурана и Ф. Варела развили этот тезис, восстановив концептуальную диаду, введенную несколькими годами ранее Ж. Пиаже [Piaget 1967]: двойственность организации и структуры, которая в рамках аутопоэтической биологии совпадает с двойственностью между инвариантным элементом биологической феноменологии и его вариантом. Организация относится к стабильным и перманентным отношениям, которые определяют биологический индивидуум как единое целое, в то время как структура относится к частным и временным проявлениям живого единства. Эти два понятия различны, но неразделимы, поскольку они выражают два взаимодополняющих аспекта живого. В такого рода системах взаимосвязанное единство компонентов – организация – не может существовать без четкой и преходящей реализации в конкретных элементах и связях между ними – структуре. И наоборот, не может быть конкретного и временного единства изменчивых элементов – структуры – без стабильных связей – организации, которая объединяет их в устойчивое единство [Bich, Damiano 2008].

Аутопоэтическая система представляет собой сеть процессов производства, трансформации и разрушения компонентов, которые: (1) посредством своих взаимодействий и преобразований рекурсивно реализуют и регенерируют ту же сеть, которая их и производит; и (2) составляют систему как конкретное единство в пространстве, в котором они существуют, устанавливая его границу и тем самым определяя топологическую область его реализации [Maturana, Varela 1980]. Следовательно, живая система характеризуется как топологической, так и функциональной замкнутостью, где взаимозависимость подсистем проистекает из организации более высокого порядка, которая определяет идентичность всей системы в целом. В этом случае релевантными компонентами являются не материальные подпроцессы, заданные инструктивной

подсистемой, а функциональные, которые могут быть идентифицированы в соответствии с их относительными свойствами и по отношению к системе, которую они интегрируют [Bich 2010].

В рамках нашей гипотезы о языке постулируются аналоги в концептуальной среде, т. е. перформативы, или ценностные концепты, которые служат источником построения метаконцептов. Есть два пути к построению метаконцептов. Один путь это самовыстраивание на базе аутосистем, другой – построение на основе иносистемных метаописаний. Отличие аутосистем от метасистем заключается в том, что аутосистема – система, в которой достаточно описать информацию на основе развития источника, а метапостроение – это строение иносистемное, которое извне привлекается для описания какой-то системы. Первый вариант: метаконцепт соплагается с аутоинформацией, т. е. тогда метаконцепт выводится из ценностного концепта, или перформатива. Второй вариант: метасистемы предполагают наличие иного концепта, стоящего за системой знания – некоего третьего концепта, описывающего систему извне, тогда как в случае с аутопоэзисом система описывается изнутри самой себя.

К примеру, система ценностей – аутосистема, в которой существующий субъект описывает ситуацию с позиции “вера” (см. гл. I). Мета-концепты могут возникать на базе ценностных переживаний субъекта. Но возможен и иной путь. В таком случае, внешняя система подразумевает наблюдателя, находящегося вне системы и описывающего метаконцепт как “религия”. “Религия” – это часть метасистемы, т. е. системы, требующей наблюдателя.

Ценность же переживается и осознается как аутоконцепт, аутопостроение. Сама система метаконцептов может быть выведена из аутосистемы, т. е. не требуется кто-то третий, иносистемный актор, например Бог, для объяснения происхождения жизни. Таким образом, аутосистема представляет собой аутопоэзис, то, что создает условия для появления перформативных высказываний.

Роль коммуникативной цепи между человеком, произносящим молитвенное обращение, и божественным адресатом описана в труде Х. Куссе. В рамках идеи метадискурса автор вводит оппозицию «религия – религиозность», поясняя, что у религии существует объективная (институциональная и публичная) и субъективная (индивидуальная и приватная) стороны восприятия [Куссе 2022: 248–249]. Объективная сторона включает в себя религиозные практики, догмы, мифы, культы

и т. п., тогда как субъективная, приводящая религию в движение, знаменуется религиозностью и религиозной продуктивностью [Luther 1992:23]. Исчезновение религиозного дискурса, именуемого «секуляризацией», влечет за собой исчезновение религии как таковой. В наши дни, в XXI веке, происходит замещение «старой» формы религии новой, именуемой «пострелигией», характеризующейся стремлением к свободе и самореализации и имеющей неиерархическую структуру.

Подтверждение наших идей, изложенных в первой главе настоящего исследования, находим также в работе Х. Куссе. Автор отмечает парадокс религиозной коммуникации, отраженный в виде эпистемологического ограничения, исключающего позитивно-ассертивные высказывания с притязанием на истинность, усиливающие эти притязания [Куссе 2022: 270–273]. «Мудрецы отличаются от глупцов, просвещенные – от введенных в заблуждение, а признание истинности определенных парадоксальных высказываний становится критерием принадлежности к религиозному сообществу» [Schaeffler 1989: 103]. Дж. Лакофф и М. Джонсон [Lakoff, Johnson 1980] описывают с позиции метафор религиозную символику, которая проявилась во внутреннем метадискурсе, замещающая метафорику высоты, где проявляется светское отношение к проблематике. Теория речевых актов повлияла на теологическое и религиозное восприятие в целом [Hoberg 2009: 10]. В теории Н. Лумана представлено дальнейшее развитие аутопоэтической идеи У. Матураны и Ф. Варелы в виде структурной сопряженности [Луман 2007: 127].

Самопостроение коммуникации делает ее внесистемной, трактуемой как метапостроение. Метасистема – система наблюдателя, его позиция в системе, т. е. метаконцепт, выходящий за пределы «Я». Ср. «Я молюсь» и «Он молится», «Я клянусь» и «Он клянется». Выражение с метатермином «Он оскорбляет» является очевидным констативом. Однако выражение *Я оскорбляю* наделено нулевой функцией, нонсенсом, требующим наблюдателя извне, подтверждающего факт оскорбления. Согласно данным Дж. Остина, в практике германских университетов регистрируется ритуал, в котором одна группа студентов произносит фразу "*Beleidigung*" "*Я оскорбляю вас*" по отношению к другой группе студентов. Перформатив *«Я оскорбляю Вас» требует иносистемного оператора, предполагающего оценку внешнего наблюдателя: «Он оскорбляет», «она оскорбляет». Такие ситуации именуются ситуациями «вне игры» [Проскурин 2011: 254]. Данный пример иллюстрирует элемент порождения метаконцепта на базе нулевого перформатива.

Функция наблюдателя извне регулирует использование глаголов восприятия в субъективных суждениях от первого лица. Так, И. Ю. Колесов указывает на употребление предиката «таращить глаза» в сочетании с местоимением «Я», представляющим собой неуспешный перформатив, поскольку для констатации действия и для внешней оценки необходим наблюдатель извне. Обратимся к контексту: «В подобных случаях речь идет о наблюдателе как “внутреннем” компоненте когнитивной сцены – он находится “в кадре” ситуации, описываемой предложением, и концептуализируется как неотъемлемая часть события. Ему противопоставлен внешний “закадровый наблюдатель” – субъект восприятия, вынесенный за рамку концептуализации ситуации» [Колесов 2008: 307]. Возникает структура перформатива «Я таращу» и метапостроения «Он таращит». Первое составляет ядро группы, тогда как второе – вполне приемлемый констатив. Ядерные перформативы порождают метапостроения и являются источниками номинации метатерминов, таких как «религия», «право» и «экзистенция» [Проскурин 2011: 254]. Следовательно, центрированность тематической сети языка и культуры предполагает наличие переживаемых субъектом ценностей культуры, а также аутооператоров, или перформативов.

В работе «Древо познания» У. Матураны и Ф. Варелы приводится важная мысль в отношении самопостроения: «всякое действие есть познание, всякое познание есть действие» [Матурана, Варела 2019: 28]. Порождение происходит по мере познания. Приведем цитату из этой книги, проливающей свет на роль аутопоэзных систем в культурной традиции. «Познание не касается объектов, ибо познание – это эффективное действие, и по мере узнавания того, как мы познаем, мы порождаем самих себя. Познание нашего познания – это не линейное объяснение, начинающееся с некоторой абсолютной точки и развивающееся до полного завершения по мере того как все становится объясненным. Познание того, как мы познаем, скорее напоминает мальчика из «Картинной галереи» Эшера. Картина, которую он разглядывает, постепенно и незаметно трансформируется... в город, в котором находятся галерея, и сам мальчик! Указать исходную точку невозможно. Где она: Снаружи? Внутри? Чего? Города? Разума мальчика? Но признание этой когнитивной циркулярности не создает проблемы для понимания феномена сознания. Напротив, оно становится исходным пунктом, позволяющим нам объяснить феномен познания научно» [Там же 2019: 293–294]. Еще одним иллюстрирующим примером процесса аутопоэзиса является

литография М. Эшера «Рисующие руки», где изображены рисующие друг друга руки таким образом, что остается неясным, какая все же рука нарисована другой. Из этого следует, что для самовыстраивания, или самопостроения, необходимо создать благоприятные условия. И выстраивание слов в матрицы пространственно-временной сопряженности, и результат амилолиза – это всё следствие определенных созданных условий.

Ситуативный дейксис, являющий собой гетерогенные группировки корней, приходящих к одному смыслу указания, предстает примером структурной сопряженности в рамках теории аутопоэзиса. Так, Дж. Джексофф отмечает, что в ранней работе Ф. де Соссюра [Saussure 1877] предлагается группа глаголов, указывающих на намерения, в которую входят *pator* «я терплю», а также *cupio* «я желаю» (активный глагол в латинском языке). В связи с тем, что эта неявная категория пересекает морфологическую границу между активом и пассивом, лингвист инстинктивно относит ее к семантической, а не к морфологической категории, хотя и отмечает, что с точки зрения истории индоевропейского языка это причисляется к грамматической категории. В санскрите категория маркирована *-ja*, тогда как в латыни она перестала быть таковой, но и не исчезла полностью. Наиболее близким термином для обозначения категории, предложенной Ф. де Соссюром, выступает «криптотип», неологизм Бенджамина Ли Уорфа, появившийся шестью десятилетиями позже [Whorf 1956 [1937]: 71]; [Lee 1996: 176]. Следовательно, значение играет первостепенную роль в развитии формы. Существование регулярных активной и пассивной парадигм в латинском глаголе означает, что отношения между *amat* и *amatur* не являются произвольными в том смысле, что они случайны. Помимо общей основы, окончания *-t* и *-tur* связывают эти слова с целым ассоциативным рядом, а для носителя латинского языка – со значениями «активный» и «пассивный» (см. [Joseph 2000]) [Joseph 2015: 4 – 5].

Ф. де Соссюр, занимаясь индоевропейскими прилагательными типа *caecus* «слепой» [Saussure 1922[1912]] отмечает, что дифтонги *ai* и *au* занимают неопределенное место в индоевропейской морфологии или словаре, встречаясь в ограниченном наборе слов, обозначая «немощь»: *caecus* /*kaikus*/ «слепой», *claudus* /*klaudus*/ «хромой», *βλαιοός* /*blaisos*/ «согнутый». Ф. де Соссюр выделяет отклонение дифтонгов (например, гласная /a/ «отклоняется» в сонорный звук), коррелирующее со значениями, которые также предполагают периферийность или аномалию.

В рамках этой концепции не утверждается, что это – морфема в индоевропейской языковой системе, поскольку существующие слова имеют дифтонг без семантического признака, и наоборот.

На уровне говорения некоторые ощущали звуковую символику дифтонгов /a/ и предпочитали их соответствие значению отклонения, что достаточно, чтобы повлиять на развитие форм. Другие говорящие не ощущали звуковую символику, но – и это имеет первостепенное значение – даже в этом случае *saecus* и *claudus* прекрасно функционировали для них как означающие, причем как для тех, кто не ощущал символичности, так и для тех, кто ее ощущал. Ученый не вводит в лингвистический оборот специального термина для этого, однако это открытие имеет что-то общее с тем, что Джон Руперт Фёрс (1930) назвал бы «фонетемой», а Бенджамин Ли Уорф (1956 [1937]) – «криптотипом» [Joseph 2022: 13–14].

Развивая идею функционирования криптотипов в рамках семиотических подходов к неявной грамматике, С. Г. Проскурин отмечает следующее: «криптотип пространственно-временной сопряженности, который просматривается в контекстах с индексальными криптофонемами, выражается начальным английским звуком [ð]. Впервые криптотип на базе индексальной фонемы отметил Б. Уорф. Вслед за ним назовем его криптотипом Уорфа. Известно, что группировка слов с этим индексальным маркером представляет собой обособленную группу слов английского словаря, связанную с выражением пространственно-временной сопряженности. Такие слова, как *this, that, these, those, the, they, them, thou, there, then, than*, демонстрируют равномерность пространственно-временной категории в силу особой природы аутопоэзиса. Все они несут смысл хронотопа (пространственно-временного единства). Разумеется, идея сопряженности проявляется только в контексте, например, *This here Mr Denham. That there dog's lousy*. Так, местоимение *they* («они») входит в эту группу индексальных лексем на совершенно других этимологических основаниях в сравнении с указательными *this* – это, *that* – то, восходящим к индоевропейскому *t. Несмотря на разную природу происхождения, эти формы в криптотипе Уорфа на синхронном уровне выражают сходный смысл сопряженности в пространстве. Таким образом, возникающая сопряженность в индоевропейских языках (а это криптофонема /ð/ в английском, /d/ в немецком, /t/ в русском, а также этимологически неродственные /o/ в хорватском, /qu/ в итальянском) означает однообразно, что свидетельствует о форме языковой

экономии, доминирующей в исторических языках» [Проскурин 2023: 103]. Следовательно, сетевой принцип взаимодействия внутренних элементов, обнаруживающийся в основе аутопоэзиса, обеспечивает самовоспроизведение системы, поскольку система самовыстраивается на основе творческого осмысления. Помимо криптотипа Уорфа имеется криптотип бинарного типа, выражающий отношения «близкое – далёкое», «низкое – высокое», «внутреннее – внешнее». Этот криптотип назван С. Г. Проскуриным «криптотипом Сводеша» вслед за явлением, открытым в 1950-е годы американским лингвистом Моррисом Сводешем. «В индоевропейских языках смыслы «близкое», «низкое», «внутреннее» актуализируются с помощью криптослога с участием переднего узкого гласного (i – тип, e – тип), противопоставленного криптослогу с гласным заднего ряда (a – тип, o – тип, u – тип), которые кодируют смыслы «удаленного», «высокого», «внешнего». Например, пары в английском:

here – there – «здесь – там»

near – far – «близкий – далекий»

this – that – «этот – тот»

in – out – «в – вне» [Danesi 2012: 201]» [Проскурин 2024: 107].

Таким образом, происходит отбор матриц для отливки смыслов и возникает структура в селективных самопостроениях системы. Например, мы не делаем хлеб, а создаем условия для его выпекания (закваска, вода, мука, температура), т. е. хлеб получается в силу условий. Система криптотипов в индоевропейских языках аналогично имеет генетическую и ситуативную природу. Слова выстраиваются в матрицы криптотипов, в силу селективных паттернов, существующих в сознании говорящих [Проскурин 2024].

Т. В. Топорова, занимаясь морфологией древнегерманских заговоров, отмечает их перформативность, ведущую к селективности грамматических форм. Избыточное использование дейктических частиц в заговорах актуализирует сообщение, обуславливает установление связи между текстом и ритуалом посредством выделения объекта, места и времени. «Прагматическая направленность заговора, основной целью которого является *немедленное* исполнение желания, и его перформативность определяют маркированность частиц ‘здесь’ и ‘теперь’, характеризующих *настоящее* время, совпадающее с моментом произнесения текста и осуществления магической процедуры. Нагромождение этих

частиц, их скопление и использование окказионализмов служат для создания “сиюминутной” ситуации (ср., например, LB: *imbi ist hucze ... nu fluic du hera* “пчелиный рой вот здесь ... теперь лети ты сюда”). Локальная оппозиция ‘здесь’ – ‘там’ воспринимается в заговоре как противопоставление космоса хаосу, ср. [12, 2–4]: *wenne ... her ne scealt þu timbrien ... / ac þu scealt north eonene to þan nihgan berhge, / þer þu hauest* “опухоль, ... здесь ты не должна жить, ... / ты должна [уйти] на север отсюда на ближайшую гору, / там ты располагайся”» [Топорова 1996: 32].

Н. Луман подчеркивает, что все операции социальной системы – внутренние операции системы. «Система сама определяет свои границы, она сама вычленяет себя и тем самым конституирует окружающую среду как то, что лежит по другую сторону от ее границы. В этом смысле окружающая среда не является самостоятельной системой и даже влияющим элементом, а только тем, что в качестве совокупности внешних обстоятельств сокращает произвольность морфогенеза систем и прерывает их эволюционную селекцию. “Единство”» окружающей среды является ничем иным, как коррелятом единства системы, так как все, что является для системы единством, определяется системой» [Luhman 1986: 23]. Теория о внутренних операциях системы возвращает нас к важности дуальных оппозиций, лежащих в основе тематической сети языка и культуры. Ведь, как показано в работе И. Е. Москалева, «согласно подходу Н. Лумана, современное общество характеризуется функциональной дифференцированностью на различные подсистемы, которые сформировались в соответствии со своим специфическим способом коммуникации. Центральный механизм этой коммуникативной структуры представляет бинарное кодирование соответствующих систем. Так, например, основным различием в юриспруденции является различие *правовое / неправовое*, в массмедиа – *информация / не информация*. На основе чего структурируются научные коммуникации? Каков их ход? Здесь Луман говорит о коде *знание/незнание* [Москалев 2006: 106]. Таким образом, субъект языка и культуры предстает слиянием собственного проживаемого опыта с внешней оценкой наблюдателя.

Итак, регистрируются ауто- и метасистемы, на материале которых реплицируется культурная информация, т. е. происходит накопление исторической и культурной памяти. Передача информации связана с исторической памятью, повлекшей переход от устной культуры к письменной. Коммуникативные сообщения разворачиваются в контексте

синтагматики, а передача информации во времени опирается на парадигматику. Существенной чертой таких процессов является опора на формулы и клише. Формулы появились в устной культуре, они связаны с принципами хранения негенетической информации. С появлением письменности формулы фиксируются как клишированные выражения. Так, в древнеанглийской традиции характерны следующие ситуации: «стандартные структуры прозаических текстов определяются как клишированные выражения. Отношение между формулами и клишированными выражениями в англосаксонской традиции таково, что поэтические формулы используются как в поэтических, так и в прозаических памятниках, тогда как клишированные выражения обнаруживаются только в прозе» [Проскурин 1990: 43].

Письмо является знаковой семиотической системой и линейно отражает последовательность звуковой цепочки, т. е. говорения. В рамках семиотики письмо наделено собственной типологией, не совпадающей с устной культурой [Шатин 2008: 76–77], [Барт 2001: 335–336]. Язык и культура обновляются периодически в связи с теорией аутопоэзиса. Теория аутопоэзиса рассматривает создание каждой системой своих собственных структур, и на этой основе – собственных предпочтений, собственных слов, предложений, которые можно повторять. Н. Луман отмечает, что коммуникация как аутопоэтическая система в такой степени релевантна и постоянна для того, чтобы возникнуть в различных ситуациях, будь то политическая агитация или военное время, поскольку всегда будет возможность прокомментировать это. Даже если предположить, что большая часть населения исчезла бы, то все равно оставшиеся жители по-прежнему бы обсуждали произошедшее. По своей природе коммуникация – чрезвычайно устойчивое, а благодаря аутопоэзису, эластичное изобретение эволюции [Луман 2007: 113, 140, 288].

В рамках теории аутопоэзиса нами постулируется лингвокультурный трансфер, т. е. перенос информации во времени и пространстве, он «не приравнивается к простому переносу из культуры в культуру, речь идет скорее о циркуляции и преобразовании культурных ценностей и их переосмыслении или интерпретациях в новых культурах» [Лингвистика и семиотика культурных трансферов 2016: 18–19]. В терминах Р. Дебре регистрируется дихотомия «коммуникация – передача», в дополнение к классической дихотомии Ф. де Соссюра «синхрония – диахрония». Сиюминутный перенос информации – это «коммуникация», тогда как перенос информации в условиях разных поколений – «передача» (см. главу 1). Следовательно, информация в языке и культуре

хранится и передается из поколения в поколение благодаря фундаментальным свойствам знака, его ресурса, как потенциально занятого контента, от этого и зависит типология форм хранения негенетической информации в культуре [Проскурин 2008: 105]. Наследование культурной информации представляет интерес для большинства исследователей, поскольку ценности одной культуры переосмысливаются в традиции другой. Ярким примером таких культурных переосмыслений является меметическая теория религии.

Возлагая свои надежды на область сверхъестественного, человек находит опору в мире, прибегая к жертвоприношениям и молитвенным обращениям. Этим объясняется превращение идей чуда и провидения в противоположность естественного порядка. Религиозным человек становится именно тогда, когда противопоставляет человеческое общество универсальному, космическому обществу, которые имеют между собой некое единство. Религия рассматривается с физической, метафизической и моральной точек зрения, представляя собой мифическое по форме, универсально-социологическое толкование мира. Согласно идеям Ф. Шлеймархера [1991, 1996, 2016], О. Пфлейдерера [2015, 2016, 2022], Р. Лотце [2015, 2016, 2019] и А. Ревилля [2017, 2020], сущность религии заключается в чувстве абсолютной зависимости от божественной силы, тогда как Л. Фейербах [1986, 2020] полагает, что она зиждется на человеческих потребностях и желаниях. В концепции апостола Павла религия являет собой совокупность милосердия и любви, а в философском учении Э. Гартмана [2014, 2023] отмечается, что существование религии обусловлено именно существованием зла и скорби. Б. Паскаль [1995, 2010] представляет религию в виде привычки, т. е. потребности воспроизводства раз за разом священного обряда. Основным обрядом, принуждаемым религиозной моралью, является молитва, возникшая по причине боязни зла и веры в возможность его избегания посредством божественного вмешательства. Однако, как только человек перестает верить в ее действительность, молитва теряет свою практическую власть. Необходимый элемент религии – вера в божественную силу, распределяющую благо и зло, но догматическая нетерпимая вера, находящаяся в противоречии с духом науки, обречена на ограничение небольшим числом последователей [Гюйо 2019: 50, 51, 75, 106, 143, 274].

В Послании к Евреям читаем: **Hebrews 11:1-3**: "Now faith is the substance of things hoped for, the evidence of things not seen. ²For by it the

elders obtained a good report. ³Through faith we understand that the worlds were framed by the word of God, so that things which are seen were not made of things which do appear". Вера – основание вещей (лат.), ср. Вульгата: *Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apperentium* («Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом»). Иными словами, вера, в евангельском смысле, предстает безграничным доверием к Божественной силе, рождаемой познанием Того, Кому поклоняются верующие [Тейяр де Шарден 2021: 154, 159].

Е. Б. Яковенко, анализируя концепт “*faith*” (“вера”) в английском библейском тексте и в современном светском употреблении, отмечает следующее: «на протяжении длительного времени наибольшим изменениям в концепте “*faith*” (‘вера’) подверглись не столько средства его вербализации, сколько само соотношение между планом выражения и планом содержания: произошла перегруппировка единиц, составляющих номинативное поле концепта, *faith* взяло на себя функции *belief* (прежнее *gelēafa*), а то, в свою очередь, почти полностью ушло из религиозной сферы, обозначая ментальные действия и состояния и ассоциируясь в большей степени с *mind*, *opinion*, *view* и т. д. Лакуна, образовавшаяся после того, как *faith* перестало обозначать отдельные моральные качества (преданность, верность), была вскоре заполнена вновь образованным *faithfulness*. Несовпадение именных и глагольных единиц – номинантов концепта по их содержанию и звуковому составу (*faith* ‘вера’, но *believe* ‘верить’), объясняемое исторически, отнюдь не препятствует их корреляции как в религиозном, так и в обиходном дискурсе. Что касается *trust* – существительного и глагола, – то эти единицы, актуализируя иные признаки: ‘поддержка’, ‘опора’, ‘надежда’, ‘доверие’, фактически выходят за рамки концепта “вера” и формируют свой концепт» [Яковенко 2019: 611].

Следовательно, информация передается из поколения в поколение благодаря матрицам, т. е. формулам для отливки смыслов. С помощью таких матриц происходит передача культурной информации во времени, поскольку эти формы имеют память относительно организации объекта. Духовная лексика индоевропейской культуры содержит логически последовательные цепочки смыслов, перечисляющих символ и матричную доминанту, и ассоциативные признаки. Так, при произношении фразы «Я верю в Бога» активируется матричная доминанта «религия», тогда как при произнесении фразы «Я верю тебе» актуализируется матричная доминанта «доверие» (см. [Проскурин, Харламова 2007]).

В рамках ауто- и метасистем воспроизводится культурная информация, поскольку культура и есть торжество семиозиса. Так, события, проживаемые носителем культуры, уходят в забвение, требуя интерпретации внешнего наблюдателя [Петровская 2022: 25, 97]. Рассуждая об адекватном описании «субъективного» смысла, С. Т. Золян отмечает: «Что касается вопроса об объективности/субъективности «субъективного смысла» (в веберовском понимании), то, как представляется, целесообразно его перевести в иную плоскость, рассматривая как проблему соотношения между самоописанием и иноописанием. Она достаточно хорошо известна и в семиотике, и в социологии, к ней неоднократно обращался Юрий Лотман, а Никлас Луман сделал ее одной из центральных для своей социологической теории. «Объективность» в этом случае получает совсем иную трактовку – как адекватность тех или иных описаний и метаописаний. Именно в такой плоскости вопрос – насколько объективно описание «субъективных» смыслов, т. е. насколько сделанное наблюдателем описание поведения может совпадать или не совпадать с самоописанием агента, частично он был нами рассмотрен ранее совместно с Игорем Черновым, где было отмечено, что сама идентификация смыслов и мотивов есть уже метаязыковой акт и факт. Индивид и его поведение, предстающие перед чужим (или отстраненным) сознанием, требует перевода на некий метаязык, который может выступать как некий эталон. Представление об этом было отчетливо сформулировано достаточно давно, например, в Посланиях апостола Павла: «А потому, говорящий на незнакомом языке, молись о даре истолкования» (1 Кор. 14:13). Там же отмечалось и несоответствие самоописания реальности – «Если Я свидетельствую Сам о Себе, то свидетельство Мое не есть истинно» (Ин 5:31) [Золян, Чернов 1977]» [Золян 2021: 140]. С. Т. Золян, вслед за предложенной Ч. Пирсом концепцией знака, вводит в научный оборот теорию семиопойзиса [Золян 2021, 2022, 2023а; Zolyan 2023], представляющую собой знаковую манифестацию аутопойэтических процессов.

Лингвокультурный трансфер обусловлен свойствами семиотического знака, влияющего на формы хранения негенетической информации в культуре. Ценностные концепты, передающиеся из поколения в поколение, служат источником построения метаконцептов. Так, концепт “вера”, возникающий на базе ценностных переживаний субъекта, представлен в поэме *"A prayer"* («Молитва»), предположительно относящейся к позднему англосаксонскому периоду и состоящей из 79 строк (полный текст поэмы и перевод представлен в приложении, с. 302–305).

Это произведение иллюстрирует важное направление средневекового благочестия – озабоченность личной греховностью. Язык покаяния обрамляет текст, начинающийся и заканчивающийся признаниями говорящего в собственной греховности (строки 1–15 и 60–79).

Т а б л и ц а 29

Молитва. Строки 1–15; 6–79

	A prayer		Молитва
	Æla, drihten leof! Æla, dema God! Geara me, ece waldend. Ic wat mine saule synnum forwundod; gehæl þu hy, heofena drihten,		О, возлюбленный Господь! О Боже, мой Судья! Подготовь меня, вечный Правитель: Я знаю, что моя душа насквозь из- ранена грехами; исцели ее, Вла- дыка небес,
55	and gelacna þu hy, lifes ealdor, forþan ðu eðest miht ealra læca ðæra þe gewurde side oððe wyde. Æla, frea beorhta, folkes scip- pend! Gemilsa þyn mod me to gode,	55	и излечи ее, Повелитель жизни, поскольку из всех врачей, когда- либо живших на земле, Ты – тот, кому легче всего это сде- лать. О, лучезарный Господь, Творец своего народа! Сделай свой разум милосердным ради моего блага;
110	sile þyne are þynum earminge. Se byð earming þe on eorðan her dægiges and nihtes deofle campað and hys willan wyrð; wa him þære mirigðe, þonne he ða hand- lean hafað and sceawað,	110	одари Своей благосклонностью Свое бедное создание. Несчаст- ный – это тот, кто сражается на стороне дьявола и исполняет его волю здесь, на земле, днями и но- чами; горе ему от такой радости, когда он получает и видит своё возмездие, если только он забла- говременно
115	bute he þæs yfeles ær geswyce.	115	не откажется от этого зла.
60	and se ece kyning ealra gesceafta, and ic eom se litla for þe and se lyðra man, se her syngige swiðe genehhe, dægiges and nihtes do swa ic ne sceolode, hwile mid weorce, hwile mid worde,	60	и я признаюсь, что перед тобой я мал и ничтожен, что я часто грешу здесь, днем и ночью совер- шаю то, чего мне не следовало бы делать,

Окончание табл. 29

	A prayer		Молитва
65	hwile mid gepohte, þearle scyldi, inwit-niðas oft and gelome. Ac ic þe halsige nu, heofena drihten, and gebidde me to þe, bearna se- lost, þæt ðu gemilsige me, mihtig drihten,	65	иногда делом, иногда словом, иногда мыслью – это недобрые намерения, которым я, будучи насквозь грешным, подчиняюсь все чаще и чаще.
70	heofena heah-kyning and se halga gast, and gefylste me, fæder æلميhtig, þæt ic þinne willan gewyrcean mæge, ær ic of þysum lænan lyfe gehweorfe. Ne for- weorn þu me, wuldres drihten,	70	Но я взываю к тебе, Владыка Не- бес, и молю тебя, Лучший из сы- новей, чтобы Ты смилоствовался надо мной, о могущественный Господь, Верховный Царь Небес, и чтобы Святой Дух сделал то же самое; и чтобы Ты, всемогущий Отец, помог мне, чтобы я смог ис- полнить волю Твою, прежде чем я покину эту брнную жизнь. Гос- подь славы, не презирай меня,
75	ac getyþa me, tyr-eadig kyning, læt me mid englum up siðian, sit- tan on swegle, herian heofonas God haligum reorde a butan ende. Amen.	75	но лучше даруй мне это, о Царь, благословенный во славе: позволь мне отправиться ввысь с анге- лами, занять свое место на Небе- сах, чтобы вечно славить Бога Не- бес блаженным голосом. Аминь.

Промежуточные строки представляют собой совокупность восхвалений и исповеданий веры, которые часто имеют библейское или гномическое звучание, но не могут быть прослежены до конкретных источников. Основное влияние на риторическую форму стихотворения, по-видимому, оказали современные латинские религиозные молитвы, которые сейчас называются «аффективными» из-за их крайне эмоционального характера [Jones 2012: xxi-xxii]. Одной их характерных особенностей аффективной риторики в «Молитве» является склонность поэта к гиперболам и топосу невыразимости (строки 30–44 и 51–55).

В "A prayer" ценностный концепт "вера" переживается и осознается как аутоконцепт. Аутопостроение текста создает условие для возникновения перформативных высказываний голосовой природы, усиливающих интенцию просящего: *исповедуюсь, верю, признаюсь, взываю, молю, славлю* (см. строки 56, 57, 61, 67, 68). «Молитва» строится на инвокации к Господу, развернутой в текст: *подготовь меня, излечи ее (душу), сделай*

свой разум милосердным, одари, даруй, смилостивился, не презирай меня, позволь мне (строки 2, 5, 9, 10, 22, 69, 74, 76).

Т а б л и ц а 30

Молитва. Строки 30–44; 51–55

330	Ne mæg þe aherian hæleða ænig; þeh us gesomnie geond sidne grund, men ofer moldan, geond ealne middan-eard, ne mage we næfre asæcgan, ne þæt soðe witan, hu þu æðele eart, ece drihten.	330	Никто не может постичь тебя в полной мере; даже если бы мы, люди на земле, собрались на ее обширном основании, со всего [срединного] мира, мы никогда не смогли бы полностью выра- зить или по-настоящему постичь, насколько Ты благо- роден, вечный Господь.
335	Ne þeah engla werod up on heofenum snotra tosomne sæcgan ongunnon, ne magon hy næfre areccean, ne þæt gerim wytan, hu þu mære eart, mihtig drihten. Ac is wunder mycel, wealdend engla,	335	И даже если бы сонмы ангелов на небесах начали рассказывать об этом премудро и единодушно, они никогда не смогли бы пол- ностью объяснить или познать меру того, насколько Ты славен, о, могущественный Господь. Скорее, это великое чудо, если Ты сам, повелитель ангелов,
440	gif þu hit sylfa wast, sigores eal- dor, hu þu mære eart, mihtig and mægen-strang, ealra kyninga keening, Crist lifiende, ealra worulda scippend, wealdend engla, ealra dugeþa duguð, drihten hælend!	440	Владыка победы, осознаешь, насколько Ты славен, как могу- щенствен и силен, Царь всех царей, живой Христос, Творец всех миров, Повелитель ангелов, Величие всех величий, Господь и Спаситель!
50	and on þæt ece leoht uppe on ro- derum. Ðyn mægen ys swa mære, mihtig drihten, swa þæt ænig ne wat eorð-buende þa deopnesse drihtnes mihta, ne þæt ænig ne wat engla hades	50	и в тот вечный Свет на Небесах. Твоя сила так велика, могуще- ственный Господь, что на земле нет никого, кто знал бы всю глу- бину могущества Господа, и ни- кто из ангельского чина не знает
55	þa heahnisse heofena kyninges.	55	величия Царя Небесного.

Перформативные высказывания, молитвенные обращения и проше-
ния вкупе с прославлением Господа формируют повествовательный

нарратив. Просящий, каясь за свои грехи, именует Бога так: *drihten leof* (возлюбленный Господь), *dema God* (Бог-Судья), *ece waldend* (вечный Правитель), *heofena drihten* (Владыка небес), *lifes ealdor* (Повелитель жизни), *frea beorhta* (лучезарный Господь), *folkes scippend* (Творец народа), *leohtes leoht* (Свет от Света), *lyfes wynn* (Радость жизни), *tir-eadig keening* (Царь, благословенный во славе), *soð meotod* (истинный Творец), *hælend God* (Бог-Спаситель), *æðel, ece drihten* (благородный, вечный Господь), *mære, mihtig drihten* (славный, могущественный Господь), *wealdend engla* (Повелитель ангелов), *mære, mihtig and mægenstrang, ealra kyninga keening* (славный, могущественный, сильный Царь всех царей), *Crist lifiende* (живой Христос), *ealra worulda scippend* (Творец всех миров), *ealra dugeþa duguð* (Величие всех величий), *drihten hælend* (Господь-Спаситель), *lyfiendne God* (живой Бог), *ece leoht uppe on roderum* (Вечный Свет на Небесах), *heofena kyning* (Царь Небесный), *ælmihtig God* (всемогущий Бог), *kyning ealra gesceafta* (Царь всех созданий), *heofena drihten* (Владыка Небес), *bearna selost* (Лучший из сыновей), *heofena heah-kyning* (Верховный Царь Небес), *fæder ælmihtig* (Отец всемогущий), *wuldres drihten* (Господь славы), *tyr-eadig keening* (Царь благословенный во славе), *heofena God* (Бог Небес). Примечательно, что наравне с общехристианскими словами *engla werod* (сонмы ангелов) и *halga gast* (Святой Дух) в тексте «Молитвы» присутствует лексема *middan-eard*, представляющее собой языческое понимание мира. Более того, в тексте "*A prayer*" встречается прямая номинация дьявола – *deofol*.

Образ же Бога в традиции представляется кругом, чья граница находится нигде, а центр размещается везде (Гермес Трисмегист); вечным разумом и мыслью, порождением добра (Платон), первым началом движения (Аристотель); Любовью, Логосом и Посланником Отца (Иисус как Слово (апостол Иоанн)); жизнью, истинной и премудростью (Блаженный Августин). Бог, как подчеркивает святитель Иннокентий Пензенский, познается из текста Откровения, краткое изложение которого содержится в Символе веры [Пензенский 2019: 291]. Шнайдер Т. отмечает, что малый сотериологический символ веры встречается и в Ветхом Завете, представляя собой опыт исповедания религиозного сообщества. Так, являясь не благодарственной молитвой за урожай, а изложением спасительных действий Яхве, текст, представленный в трех вариантах (Втор. 6: 20–24; Втор. 26: 5–9; Ис. Нав. 24: 2–13), оформлен в дескриптивные формулировки, посвящая читателя в раннюю историю Израиля [Шнайдер 2007: 28–29]. **Deuteronomy 26: 5–9:** ¹⁵And thou shalt speak and

say before the LORD thy God, A Syrian ready to perish *was* my father, and he went down into Egypt, and sojourned there with a few, and became there a nation, great, mighty, and populous: ⁶And the Egyptians evil entreated us, and afflicted us, and laid upon us hard bondage: ⁷And when we cried unto the LORD God of our fathers, the LORD heard our voice, and looked on our affliction, and our labour, and our oppression: ⁸And the LORD brought us forth out of Egypt with a mighty hand, and with an outstretched arm, and with great terribleness, and with sings, and with wonders: ⁹And he hath brought us into this place, and hath given us this land, *even* a land that floweth with milk and honey”.

Т а б л и ц а 31

Молитва. Строки 16–29; 45–50; 51–59

16	Se byð eadig, se þe on eorðan her dæiges and nyhtes drihtne hyræð and a hys willan wyrçð; wel hym þæs geweorkes, ðonne he ða hand- lean hafað and sceawað,	15	Благословен будет тот, кто пови- нуется Господу день и ночь и всегда исполняет его волю здесь, на земле; ему воздастся за эти усилия, когда он получит вознаграждение и увидит его,
20	gyf he eal-teawne ende gedreogeð. Æla, leohtes leoht! Æla, lyfes wynn! Getiþa me, tir-eadig kyning, þonne ic minre sawle swegles bydde, ece are. Þu eart eaðe, God,	20	только если он завершит до- стойно свое служение. О, Свет от Света! О Радость жизни! Когда я ищю Небеса для своей души, даруй мне вечную милость, о Царь, благословенный во славе. Ты кроток, о, Боже;
25	hæfst and wildest ana ofer ealle eorðan and heofonas syddra gesce- afta. Ðu eart soð meotod, ana ofer ealle eorð-bugende, swilce on heofonum up þu eart hælend God.	25	Ты один владеешь землей и не- бесами и управляешь всем тво- рением. Ты – истинный Творец, единственный над всеми живу- щими на земле, и подобно этому на небесах над Тобой – Бог-Спа- ситель.
56	Ic þe andette, ælmihtig God, þæt ic gelyfe on þe, leofa hælend, þæt þu eart se miccla and se mægen-stranga and se ead-moda ealra goda	56	Тебе я исповедуюсь, всемогу- щий Боже, что я верю в Тебя, го- рячо любимый Спаситель, верю, что из всех богов Ты самый ве- ликий, могущественный и благо- волящий, и вечный Царь всех созданий

«Молитва» предстает примером комбинации религиозных взглядов, отражаемых в молитвах и псалмах. Как и в случае с литургической поэзией, в таких произведениях подразумевается голос отдельного христианина, стремящегося выразить свое отношение к благочестию, используя трактования проповедников и исповедников [Jones 2012: xxii]. В Паралипоменоне сказано: **II Chronicles 7:14**: "If my people, which are called by my name, shall humble themselves, and pray, and seek my face, and turn from their wicked ways; then will I hear from heaven, and will forgive their sin, and will heal their land".

Следовательно, молитвенное обращение к Богу предстает средством освящения. Иннокентий Пензенский, приводя контексты из Священного Писания, подчеркивает важность обязанностей при непрестанной молитве, заключающейся во внимании, самоотвержения и самоуничтожения (см. James 1: 6-7; Deuteronomy 4: 29; Luke 4:12; I King 15:11; Matthew 21: 22; Matthew 26: 42), а также особо отмечает духовное бодрствование (см. 1 Timothy 4:16; 1 Thessalonians 6:6-8; 1 Peter 5:8) [Пензенский 2019: 83]. Святитель выделяет следующие виды молитвенных обращений: «*прошение, благодарение* за всякое благо, как духовное, так и телесное, и даже за ниспосылаемые на нас искушения и бедствия; за благодеяния, оказанные не только нам, но и другим; *хвала Богу*, приносимая совокупно со всякою тварию за создание всего, за искупление и проч. Хвала, воздаваемая Богу, есть главнейшее и угоднейшее Ему наше приношение; есть дело небесное, общее нам со святыми ангелами и всеми блаженными, непрерывно хвалящими Господа» [там же: 87].

В Первом послании к Тимофею Святого Апостола Павла о молитвенном прошении указано: **1 Timothy 2:8**: "I exhort therefore, that, first of all, supplications, prayers, intercessions, and giving of thanks, be made of all men; ²For kings, and *for* all that are in authority; that we may lead a quiet and peaceable life in all godliness and honesty. ³For this *is* good and acceptable in the sight of God our Saviour; ⁴Who will have all men to be saved, and to come unto the knowledge of the truth. ⁵For *there is* one God, and one mediator between God and men, the man Christ Jesus; ⁶Who gave himself a ransom for all, to be testified in due time. ⁷Whereunto I am ordained a preacher, and an apostle, (I speak the truth in Christ, *and* lie not;) a teacher of the Gentiles in faith and verity. ⁸I will therefore that men pray every where, lifting up holy hands, without wrath and doubting".

Вера в послании к Евреям Святого Апостола Павла (Hebrews 11:1) представлена как "is the substance of things hoped for, the evidence of

things not seen". Перформативность вероисповедания заключается в неотделимости утверждений «Я верю в Тебя» и «я верю Тебе», в рамках которых *fides qua* («верование») и *fides quae* («истина веры») являются единым целым. Лексема *pistis* («вера») означает в концепции апостола Павла соединение с Богом во Христе. **Galatians 3:2**: "This only would I learn of you, Received ye the Spirit by the works of the law, or by the hearing of faith?". Известное изречение Блаженного Августина "*fides qua creditor <...> et quae creditur*" («вера, которой верят <...> вера, в которую верят») определяется личным религиозным переживанием. Лексемы *pisteuein* («верить») и *homologein* («исповедовать») наделяются особым мистическим смыслом при лингвокультурном трансфере содержания веры. Так, вера, исходящая из сердца, облекается в словесное оформление, произносимое при исповедании, тем самым признавая существование религиозной основы дел Божьих в Иисусе Христе. В Послании к Римлянам Святого апостола Павла сказано: **Romans 10:9**: "That if thou shalt confess with thy mouth the Lord Jesus, and shalt believe in thine heart that God hath raised him from the dead, thou shalt be saved". Представление о единстве Отца, Сына и Святого Духа сформировалось ко времени Евангелия от Матфея в виде особой крещальной формулы, которой евангелист завершает свой текст. **Matthew 28: 19–20**: "¹⁹Go ye therefore, and teach all nations, baptizing them in the name of the Father, and of the Son, and of Holy Ghost: ²⁰Teaching them to observe all things whatsoever I have commanded you: and, lo, I am with you alway, *even* unto the end of the world. Amen". Следовательно, исповедание христианской веры включает в себя убеждение в присутствии триединства Бога в жизни верующего, переживаемое в неустанных молитвенных обращениях и в богослужении [Шнайдер 2007: 22–23, 34]. «Принцип любви, если он соответствует истине, должен включать в себя веру. Лишь в этом случае он остается тем, чем он должен быть. Ибо без веры – которую мы научились понимать как выражение недостаточности собственного усилия человека и лежащего на нем долга принятия – любовь окажется самовольным действием. Тогда она уничтожает сама себя, превращаясь в самосуд. Вера и любовь взаимно требуют и обуславливают друг друга. Равным образом можно сказать, что в принципе любви заключен и принцип надежды, который стремясь за рамки бытия, раздробленного на мгновения, взыскует целого. Итак, наше рассуждение само собой приходит к словам, которыми Павел обозначил опорные столпы христианства: «А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них наибольшее» (1 Кор 13: 13)» [Ратцингер 2006: 223].

На древнеанглийском языке сохранились две поэтические версии "*Gloria patri*" – краткой христианской молитвы, восхваляющей Бога и обращенной к Пресвятой Троице (см. приложение, с. 306–309). Это славословие – «Слава Отцу, и Сыну, и Святому Духу; как было сначала, ныне и присно и во веки веков. Аминь» – часто встречалось в средневековом богослужении. В поэтический перевод "*The Gloria patri (II)*" ничего существенно не добавлено к оригинальной версии, тогда как "*The Gloria patri (I)*" имеет сходства с текстом "*The Lord's Prayer (II)*" и "*The Apostles' Creed*". Такое сходство стиля и лексики обусловлено тем, что, вероятно, авторство принадлежит одному человеку [Jones 2012: xvii–xviii].

The Gloria patri (II)

Wuldor sy ðe and wurð-mynt,
wereda drihten,

fæder, on foldan, fægere gemæne
mid sylfan sunu and soðum gaste.
Amen.

Краткое славословие (II)

Слава и честь Тебе, Господь
Саваоф,

Отцу на земле, в чудесном един-
стве с Твоим Сыном и истинным
Духом.
Аминь.

"*The Gloria patri (I)*" оформлено также на двух языках, что и "*The Lord's Prayer (II)*", превращая краткую латинскую формулу в древнеанглийское стихотворение из более чем шестидесяти строк. Сюжет часто отклоняется от оригинала: например, фраза «как было сначала» содержит семнадцать строк о сотворении космоса и важности почитания воскресенья святым днем (строки 16–33).

К. Карлова отмечает сходство универсального Бога в теологии Египетской империи. Возникший позже становления амарнской религии библейский монотеизм имеет определенные параллели с атонизмом. Так, гимн Атону сопоставим со 103-м псалмом, строки последнего имеют сходство с древнеегипетским текстом. В гимне Богу Атону, который является творчеством, предшествующим Эхнатону, раскрывается суть создания Египта и чужеземных стран, воспеваются его творения: «Ты образовал землю по своему желанию, когда ты был один, с людьми, скотом и всеми животными, которые ходят по земле на своих ногах и которые поднимаются вверх, летя на своих крыльях. Чужеземные страны, Сирия и Куш, Египет – ты каждому человеку назначаешь его место. Ты делаешь то, что требуется им. Каждый имеет

свою пищу и отмерено его время жизни. Их языки разделены по речи так же, как и их образы. Их кожа различна, [так как] ты отличил чужеземцев». И строки, которые лучше всего характеризуют Атона как единственного Бога: «Ты един, но ты восходишь в [многих] своих проявлениях в виде живого солнечного диска, воспевающего, сияющего, удаляющегося, приближающегося. Ты создаешь миллионы проявлений из себя одного». <...> «Ты простираешь тьму, и бывает ночь: во время ее бродят все лесные звери; львы рыкают о добыче и просят у Бога пищу себе. Восходит солнце, и они собираются и ложатся в свои логовища». Это сугубо негативная характеристика ночи характерна для солярной и в особенности для амарнской религии. Она позаимствована автором псалма из гимна Атону. Другое совпадение прослеживается в строках, прославляющих Бога. В «Большом гимне Атону» читаем: «О, как многочисленно то, что ты делаешь, и то, что [является] тайным, единственный бог, [кроме] которого нет другого!». Ту же мысль выражает и 103-й псалом: «Как многочисленны дела Твои, Господи! Все соделал ты премудро...» [Карлова 2024: 36–37].

Таблица 32

Краткое славословие (I) Строки 16–33

16	<i>Sicut erat in principio:</i> Swa wæs on fruman frea man- cynnes ealre worulde wlite and frofer, clæne and cræftig. Ðu gecyddeþ þæt	16	<i>Как было сначала:</i> Так, в начале Господь челове- чества, чистый и могуществен- ный, был Красотой и Утеше- нием всего мира. Ты открыл, что ты один,
20	þa ðu, ece God, ana gewrohtest þurh halige miht heofonas and eorðan, eardas and up-lyft and ealle þing. Ðu settest on foldan swyðe feala cynna and tosyndrodost hig syððon on mænego.	20	вечный Бог, затем сотворил не- беса и землю, земли и воздух, и все сущее своей святой силой. Ты создал на земле великое множество видов, а затем разде- лил их на множество частей.
25	Ðu gewrohtest, ece God, ealle gesceafta on syx-dagum, and on þone seofodan þu gerestest. Ða wæs gefordað þin fægere weorc, and ðu sunnan-dæg sylf halgodest and gemærsodest hine manegum to helpe.	25	Ты, вечный Бог, создал все тво- рения за шесть дней, а на седь- мой отдыхал. Затем твоя пре- красная работа была завершена, и ты Сам сделал воскресенье святым и праздновал его как от- дохновение для многих.

Окончание табл. 32

30	Pone heahan dæg healdað and freoðiaþ ealle þa ðe cunnon cristene beawas, halige heort-lufan and ðæs hehstan gebod; on drihtnes namon se dæg is gewurðod.	30	Все те, кто знает христианские обычаи, кто знает святую, сер- дечную любовь и повеление Всевышнего, соблюдают и обе- регают этот возвеличенный день; именем Господа этот день почитається.
----	--	----	--

Бенедикт XVI подчеркивает, «что Бог как субстанция просто един. И если мы должны говорить о Нем в категориях Троичности, то при этом не имеется в виду умножение сущностей; говорится, что в едином и неделимом Боге имеется феномен диалога, взаимность слова и любви. А это, в свою очередь, означает, что «три Лица», существующие в Боге – суть реальность слова и любви в их внутренней взаимообращенности. Они не субстанции, не личности в современном смысле, а соотносительность, чистая актуальность которой не упраздняет, но осуществляет единство высшей сущности. Августин отчеканил эту мысль в следующей формуле: «Отцом Он называется не по отношению к Себе, а только в отношении к Сыну, относительно Самого Себя Он есть просто Бог». Здесь открывается самое значимое: Отец – чисто относительное понятие. Лишь в Своем бытии-для другого Он есть Отец, а в Своем бытии-в-самом-Себе Он есть просто Бог. Лицо – это чистое отношение взаимности и ничего другого. Отношение не есть нечто, дополняющее Лицо, как у нас, оно вообще существует только как относительность» [Ратцингер 2006: 148].

В основе аутоконцепта “вера” лежит христианское самоотречение в виде духовной жертвы, приносимой во славу Бога Живаго, а также возрождение человека посредством уподобления Иисусу Христу. Согласно Библии, различается истинная вера, зиждущаяся на христианских догматах, в основе которых покоится любовь и вера лукавая, мертвая. Так, в Соборном послании Святого Апостола Иакова (James 2:18-20) о вере сказано: ¹⁸Yea, a man may say, Thou hast faith, and I have works: shew me thy faith without thy works, and I will shew thee my faith by my works. ¹⁹Thou believest that there is one God; thou doest well: the devils also believe, and tremble. ²⁰But wilt thou know, O vain man, that faith without works is dead?” Следовательно, христианская вера как взгляд, устремленный вперед, представляет собой любовь, принятие Логоса как Личности и Личности как Логоса, осмысление бытия

Иисуса Христа, сконцентрированное на пастве [Ратцингер 2006: 168]. «От Авраама и до возвращения Господня вера направляется навстречу грядущему. Однако во Христе лик грядущего уже становится ведом ей: это будет Человек, Который способен объять человечество, ибо Он и Себя и его предал Богу. И потому знак грядущего – Крест, и лик его в мире сем полон крови и ран: «последний человек», то есть подлинный, будущий человек, в наш век открывается в «последних людях»; кто хочет стоять на Его стороне, должен стоять на стороне их (ср. Мф. 25: 31-46)» [там же: 200].

Т а б л и ц а 33

Краткое славословие (I). Строки 1–15

	The Gloria patri (I)		Краткое славословие (I)
	<i>Gloria:</i> Sy þe wuldor and lof wide geopenod geond ealle þeoda, þanc and wylla, mægen and mildse and ealles modes lufu,		<i>Слава:</i> Да возвещаются во всех народах Тебе слава и восхваление, благо- дарение и привязанность, сила и милосердие, искренняя любовь,
5	sodfæstra sib, and ðines sylfes dom wuldre gewlitedod, swa ðu wealdan miht eall eorðan mægen and up- lyfte, wind and wolcna; wealdest eall on riht. <i>Patri et filio et spiritui sancto:</i>	5	успокоение праведников и Твое собственное величие, сияющее славой, поскольку Ты способен управлять всеми силами на земле и в воздухе над ней, ветром и об- лаками – Ты правишь всем по праву. <i>Отцу, и Сыну, и Святому Духу:</i>
10	þu eart frofra fæder and feorh-hyrde, lifes latteow, leohtes wealdend, asyndrod fram synnum, swa ðin sunu mære þurh clæne gecynd, cyn- ing ofer ealle, beald gebletsod, boca lareow,	10	Ты – Отец утешений и хранитель нашего жизненного духа, веду- щий к жизни и Владыка света, очищенный от грехов, как и Твой прославленный Сын по Своей чи- стой природе, Царь над всеми, благословенный и мужественный, Толкователь книг,
15	heah hige-frofer and halig gast.	15	всевышний утешитель сердец и святой дух.

Т а б л и ц а 34

Краткое славословие (I). Строки 34–63

34	<i>Et nunc et semper:</i>	34	<i>Ныне и присно:</i>
35	And nu and symble þine soðan weorc and ðin mycele miht manegum swytelað, swa þine cræftas heo cyðað wide ofer ealle woruld; ece standeþ Godes hand-geweorc, groweð swa ðu hete.	35	Многим истинные дела Твои и великая сила Твоя явлены и ныне, и присно, поскольку они широко раскрывают твою силу по всему миру; дело рук Божиих стоит вечно и процветает, как ты и повелел.
40	Ealle þe heriað halige dreamas-clænre stefne and cristene bec, eall middan-eard, and we men cwepað on grunde her: “Gode lof and ðanc, ece willa, and ðin agen dom!”	40	Все святые хоры славят тебя чистыми голосами, как и христианские книги, и вся земля, и мы, люди, здесь, в самом низу, говорим: «Хвала и благодарение Богу, вечная любовь слава!».
45	<i>Et in secula seculorum:</i> And on worulda woruld wunað and rixað cyning innan wuldre, and his þa gecorenan, heah-þrymnesse halige gastas, wlitige englas, and wuldor-gyfe:	45	<i>И во веки веков:</i> И во веки веков, окруженный славой, Царь пребывает и царствует; и так же поступают Его избранные, благословлённые духи высшего величия, прекрасные ангелы; и так же действуют Его славные Дары:
50	soðe sibbe, sawla þancung, modes miltse. Þær is seo mæste lufu. Haligdomas heofones syndon þurh þine ecan word æghwær fulle, swa syndon þine mihta ofer middan-geard	50	истинные узы мира, благодарность душ, милосердие сердца. Там – величайшая любовь. Небесные святилища повсюду наполнены Твоими вечными речами точно так же, как Твои могущественные деяния ясны и очевидны в этом мире,
55	swutele and gesyne, þæt ðu hy sylf worhtest. <i>Amen:</i> We þæt soðlice secgað ealle þurh clæne gecynd þu eart cynning on riht, clæne and cræftig. Þu gecyðdest þæt	55	поскольку ты сам совершил их. <i>Аминь:</i> Воистину, мы все говорим, что благодаря Своей безгрешной природе Ты по праву принадлежишь к роду, чистому и могущественному. Ты открыл это,

Окончание табл. 34

60	þa ðu, mihtig God, man ge- worhtest and him on dydest oruð and sawul, sealdest word and gewitt and wæstma gecynd, cydest þine cræftas. Swylc is Cristes miht!	60	когда, о, могущественный Боже, сотворил человека и вложил в него дыхание и душу, дал ему язык, по- нимание и природную плодови- тость, и тем самым Ты явил Свои творческие силы. Таково могуще- ство Христа!
----	--	----	--

Раскол на греческую православную Церковь и западное христианство обусловлен тем, что первое определяется апофатическим богословием, тогда как второе сконцентрировано на открытом церковном учении, опирающемся на Библию. Такое воззрение на богословские вопросы вкупе с неправильной трактовкой греческих терминов явилось причиной превратного понимания Западом существования Троицы. В концепте Западного христианства сначала представлялось Божественное Единство, а затем уже Троичность, тогда как православие осмысляет Бога сразу с позиции трех ипостасей, отказываясь сводить размышления к Его единой сущности. Блаженный Августин, убежденный, что Бога нужно искать в собственном разуме, описал Троичность с позиции психологического тринитаризма в трактате «О Троице» в начале V века. Августин выделяет в душе память, понимание и волю, соответствующие познанию, самопознанию и любви и составляющие одну жизнь, ум и сущность. В его учении, повлиявшем на Западное христианское воззрение, провидение рассматривается с позиции открывающихся тройственных усилий, именуемых троичей веры: *retineo* (памятование об истинах Вочеловечения), *contemplatio* (обдумывание истин Вочеловечения), *dilectio* (наслаждение этими истинами), которые приводят к постижению Троицы [Армстронг 2015: 135, 138, 139]. «В Троице Отец передает всё, чем *является*, Сыну, отказываясь даже от возможности выразить Себя в другом Слове. С тех пор, как Слово это изречено, Отец хранит молчание, и мы тоже не в силах ничего о Нем сказать, поскольку единственный нам Бог – это Логос, или Сын. Таким образом, Отец лишен индивидуальности, у него нет «я» в привычном смысле, Он не вмещается в наши представления о личности. У истоков этого Бытия – Ничто, проблески которого ощутили Дионисий, Плотин, Филон и даже Будда. Поскольку Отец обычно олицетворяет завершение поисков, путь христианина ведет его *ни к кому* и *в никуда*. Идея обладающего личностью Бога или Абсолюта всегда была важна для человека. Индуистам и буддистам пришлось

пойти на уступки и допустить существование персонализированного поклонения *бхакти*. Однако *парадигма*, или символика, Троицы предполагает, что всё личностное нужно превзойти, что верующему недостаточно воображать Бога как сверхчеловека, который ведет себя примерно так же, как мы сами» [там же: 148].

Религиозные представления о божественном слове как об орудии творения обнаруживаются и в египетской культуре. Так, демиург-андрогин Нэйт, являющейся «отцом отцов, матерью матерей», создавала мир посредством произносимых слов [Карлова 2024: 93]. «В гелиопольской версии сотворения мира, зафиксированной в папирусе Бремнер-Ринд также содержится упоминание о том, что все существа вышли из уст Ра. Это, очевидно, следует понимать не буквально, а как акт творения с помощью слова. Сила слова подразумевается во многих египетских религиозных и магических текстах, которые зачастую необходимо было начитывать вслух. Проговаривание ритуальных или магических формулировок подразумевало их претворение в жизнь, что, например, обеспечивало безопасное путешествие усопшего в загробном мире. В «Памятнике мемфисской теологии» сила слова осмысляется с богословской точки зрения. Как бог-творец и глава Мемфиса Птах в эпоху правления династии Рамессидов становится, наряду с Ра и Амоном, важнейшим богом. В этот период, по меткому выражения Яна Ассмана, формируется «имперская триада» богов-демиургов, состоящих из Ра, Амона и Птаха, каждый из которых представляет свой центр: Ра – Гелиополь, Амон – Фивы, а Птах – Мемфис. Это отражается и в гимнах Нового царства. В так называемом Лейденском гимне Амону-Ра читаем: «Три бога всего – Амон, Ра и Птах, равных которым нет. Тот, который скрывает свое имя в качестве Амона, с лицом Ра, а тело его – это Птах» (pLeiden I 350, IV, 21–22). Таким образом, Бог сокрыт и трансцендентен, как Амон. Но проявляется он в облике Ра, от колдовращения которого зависит все живое. Телом же бога является Птах, что соответствует его качествам бога-ремесленника» [там же: 104].

Согласно вероучению, двенадцать христианских догматов, сформулированных двенадцатью апостолами в день Пятидесятницы, составляют древнейший текст, именуемый "*Symbolum Apostolicum*" «Апостольский символ веры», впервые использующийся собором епископов в Милане. «Апостольский символ веры» является керигмой и катехизацией для принимающих крещение, а также фиксацией изложения основ веры для раннехристианского исповедания. Иными словами, в ритуальной практике крещения крещаемый омывается посредством имени

Иисуса Христа, первого и последнего Слова Божьего, распятого при Понтии Пилате, а также имени Святого Духа, предвозвестившего о Господе через пророков. Крещальное наставление видоизменялось ввиду расширения христологии и эсхатологии, оберегая текстовую формулу, направленную на усвоение верующими исповедания от многочисленных ересей. Символ веры наряду с молитвой «Отче наш» предстает текстом, который надлежит усвоить и выучить наизусть верующим христианам еще со времен Амфросия, который передавал содержание символа веры только в устной форме, сохраняя его от лжеучений. Следовательно, в ритуале подготовки к крещению обнаруживается *redditio symboli* и *traditio*: епископ осуществлял передачу (*tradidit*, ср. *traditio*) крещаемым и молитву «Отче наш», и символ веры; тогда как крещаемые возвращали *redditio* («возвращение») выученный текст, облакаемый содержательным исповеданием христианской веры, епископу, тем самым совершая во время богослужения перформативный ритуал, в котором реализация и выражение веры сходятся воедино. Примечательно, что двенадцать христианских догматов представлены в декларативной форме, являясь заученным *Credo* для ритуальных обязательств, направленных на дальнейшую жизнь в вере. В Риме несколько столетий использовался в качестве крещальной формулы «великий» символ веры, как славословящий отклик на провидение, в основе которого зиждутся формулировки первых «всеобщих» соборов: Никейский (325 г.) и Константинопольский (381 г.) [Шнайдер 2007: 50–53]. Богословские споры вокруг взаимосвязи Отца с Сыном начались около 320 года, что и послужило поводом к первому созыву собора в Никее, на котором был поднят вопрос спора между Арием и Афанасием, имеющих диаметрально противоположные мнения относительно вопросов божественной сущности. Спор был решен в пользу религиозного толкования Афанасия, чей символ веры был утвержден императором Константином. Окончательный же текст символа веры был принят на Константинопольском соборе 381 года.

"*The Apostles' Creed*" и "*The Lord's Prayer*" происходят от латинских текстов, занимающих место в литургии, поэтому такие произведения именуются «литургическими». Эти древнеанглийские поэмы также использовались в катехизисе и индивидуальном выражении благочестия, тем самым позволяя современным исследователям классифицировать их как «катехизические» или «богоугодные». К. Джонс допускает такую классификацию, однако указывает на неявные утверждения о функциях этой поэзии, которую следует изучать с особой внимательностью.

Так, исследователь древнеанглийской поэзии рассматривает древнеанглийские поэтические переложения *"The Gloria patri"*, *"The Apostles' Creed"*, *"The Lord's Prayer"* и *"Gloria in excelsis deo"* в русле литературных произведений, которые англосаксонские читатели могли адаптировать для любых своих целей, не обязательно для таких, какие были задуманы авторами оригиналов. Сама форма стихов наводит К. Джонса на мысль о смешанном использовании текстов: начиная с изучения в библиотеках, заканчивая церковным хоровым исполнением. Латинские поэтические пересказы «Молитвы Господней» и «Апостольского символа веры», попавшие, вероятно, под влияние и других схоластических традиций, также являлись упражнениями для обучающихся, которые учились слагать стихи. То, что «литургические» произведения могли выполнять целый ряд функций, напоминает нам о том, что древнеанглийский язык ценился как средство выражения благочестия и религиозных установлений. Исповедальные и религиозные молитвы на древнеанглийском языке сохранились в большом количестве, особенно в поздний англосаксонский период. Латынь оставалась доминирующим литургическим языком, однако древнеанглийский широко использовался при составлении обширных инструкций (или «рубрик»), сопровождающих латинские молитвы в литургических рукописях и покаяниях. Примечательно, что определение места древнеанглийских поэм по отношению к религиозным и литургическим практикам осложняется тем, что в раннем Средневековье эти две области пересекались: новые литургические формы на латыни черпали вдохновение из религиозных молитв, в то время как новые богослужения основывались на текстах литургии. Некоторые из древнеанглийских молитв, классифицируемых как «религиозные», вероятно, существовали в более тесной близости к литургическому исполнению. Очевидно, что тексты из литургии повлияли на новые народные композиции точно так же, как богослужебный гимн *"Gloria in excelsis deo"* лежит в основе *"The Kentish Hymn"*. Итак, *"The Gloria patri"*, *"The Lord's Prayer (III)"* и *"The Apostles' Creed"* являются примером богослужебной поэзии на древнеанглийском языке, скопированные и размещенные рядом друг с другом в книге середины XI века, которая в настоящее время является рукописью Junius 121 в Бодлианской библиотеке, в Оксфорде. Произведения представлены как часть более обширной группы двуязычных текстов в прозе и стихах, связанных с богослужением, или «литургией часов», полным циклом официальных молитв и чтений, которые стали ежедневной обязанностью духовенства, монахов и монахинь [Jones 2012: xvii-xx, 284].

Художественное изложение легенды о "*Symbolum Apostolicum*" проходит красной нитью в Средневековье в результате распространенности крещальных исповедей. Так, в английской традиции сохранился стиховой парафраз краткого исповедания христианской веры. Древнеанглийское произведение "*The Apostles' Creed*" («Апостольский символ веры») напоминает «Молитву Господню (II)» как вставками частичных фраз из латыни, так и образными расширениями сжатых утверждений символа веры: там, где латынью обозначено, что Христос «был зачат Святым Духом, [и] рожден Девой Марией», автор вкрапляет дополнения, касающиеся благовещения ангелом Гавриилом и «брака» Девы со Святым Духом (строки 10–26). Раздел символа веры, который кратко ссылается на смерть Христа, превращается в более драматичный рассказ о Его погребении и сошествии в ад (строки 27 – 35). Аналогично короткое утверждение «Я верю в Святого Духа» уступает место размышлению об учении о Троице (строки 45–53) (см. полный текст произведения в приложении, с. 309–312).

Приведем латинский текст «Апостольского символа веры» и отметим строки, использующиеся в древнеанглийской поэме, те строки, что не выделены жирным шрифтом, автор произведения раскрывает уточнениями.

Credo in Deum Patrem omnipotentem, creatorem caeli et terrae.

Et in Iesum Christum, Filium eius unicum, Dominum nostrum, qui conceptus est de Spíritu Sancto, natus ex María Vírgine, **passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus, et sepultus, descendit ad inferos, tertia die resurrexit a mortuis,** ascendit ad caelos, sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis, inde venturus est iudicare vivos et mortuos.

Credo in Spíritum Sanctum, sanctam Ecclesiam catholicam, sanctorum communionem, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem, vitam aeternam. Amen.

Наряду с общехристианскими представлениями о высшей силе, такими как: *engla rice* («небесное царство»), *Gabriel, Godes ærend-raca* («Гавриил – посланник Божий»), *sanct Maria* («Святая Мария»), *Ides* («Непорочная Дева»), *halig gast* («Святой Дух»), *hell* («ад»), *susl-hofe* («место мучений»), *Ne synd þæt preo godas, þriwa genemned, ac is an God, se ðe ealle hafað þa þry naman þinga gerynum* («Это не три бога, названные тремя именами, а есть один Бог, который таинственным образом обладает всеми тремя именами»), *leahter* («грехи»), *forhtan tid* («страшный час»), в древнеанглийском тексте «Апостольского символа веры» представлены

следующие обращения к Богу: *ece God ænne* («Единый, Вечный Бог»), *lifes frea* («Владыка жизни»), *engla ord-fruma* («Князь над ангелами»), *eorðan wealdend* («Правитель земли»), *hælend cyning* («Царь-Искупитель»), *eorð-buendum engla scyppend, se to frofre gewearð fold-buendum* («прославленное Творение, Создатель ангелов, который стал утешением для народов мира»), *Crist* («Христос»), *deora frea* («драгоценный Спаситель»), *gumena drihten* («Господь людей»), *beoda wealdend* («Правитель народов»), *rices frea* («Владыка царства»), *fæder oððe freo-bearn* («Отец или благородный Сын»), *soð and sigefæst ofer side gesceaft, wereda wuldor-gyfa, wlanc and ece* («Истинный и Победоносный, дарующий славные дары своим последователям, Сущность Смелая и Вечная»), *heofan heah-cyning* («Верховный Царь небес»), *metode* («Создатель»).

Примечательно, что в *"The Apostles' Creed"* лексема «смерть» обозначается более поздним заимствованием *deað*, а существительное *sefa* употребляется в значениях *"spirit; heart; mind"*. Представление о сердце, как вместилище мысли, встречается и в египетской культуре. В «Памятнике Мемфисской теологии», относящемся к Новому царству, сказано, что в сердце демиурга Птаха, творца мира, зародилась мысль о творении, которая затем реализовалась посредством произнесенного им слова, став основой существования. «Возникла в сердце [мысль] в образе Атума, возникла на языке [мысль] в образе Атума. Велик и огромен Птах, [унаследовавший силу от] всех [богов] и их духов через это сердце <...> в котором превратился в Птаха, через этот язык <...> в котором Тот превратился в Птаха. Случилось, что сердце и язык получили власть над [всеми] членами, ибо они познали, что он [Птах] в каждом теле, в каждом рту всех богов, всех людей, всех зверей, всех червей и всего живущего, ибо он мыслит и повелевает всеми вещами, какими желает. Его Девятка богов перед ним в виде зубов и губ. Это – семя и руки Атума, ибо возникла Девятка в виде богов Атума через его семя и его пальцы, Девятка же богов [Птаха] – это зубы и губы в этих устах, называвших имена всех вещей из которых вышли Шу и Тефнут. Девятка создала зрение, слух ушей, дыхание носа, чтобы они осведомляли сердце. Ибо это именно оно выходит всякому знанию, а язык повторяет все задуманное сердцем <...>. И случилось, что было сказано о Птахе: «Тот, который создал Атума и произвел богов». Это Танен создал богов. Вышли из него все вещи: пища и еда, пища богов и все другие прекрасные вещи. И так было найдено и признано, что его сила больше, чем всех других богов. И был Птах доволен после того, как он создал все вещи и все

божьи слова. И он родил богов, он создал города, он основал нормы, он поставил богов в их святилища, он учредил их жертвы, он основал их храмы, он создал их тела по желанию их сердец» [Карлова 2024: 102–103].

В Евангелии от Матфея заключен краеугольный камень христианской концепта “вера” – вера в бытие Бога, представляющая собой первый постулат «Апостольского символа веры». **Matthew 37-39:** ³⁷Jesus said unto him, Thou shalt love the Lord thy God with all thy heart, and with all thy soul, and with all thy mind. ³⁸This is the first and great commandment. ³⁹And the second is like unto it, Thou shalt love thy neighbor as thyself”.

Т а б л и ц а 35

Апостольский символ веры. Строки 1–9

	The Apostles’ Creed		Апостольский символ веры
	<i>Credo in deum patrem omnipotentem:</i> Ælmihtig fæder up in rodore, þe ða sciran gesceaft sceope and worhtest and eorðan wang ealne gesettest;		<i>Верую в Бога, Отца Всемогущего:</i> Всемогущий Отец на небесах, который сотворил лучезарное творение и создал весь мир;
55	ic þe ecne God ænne gecenne, lustum gelyfe. þu eart lifes frea, engla ord-fruma, eorðan wealdend, and ðu gar-secges grundas geworhtest, and þu ða menegu canst mærra tungla.	55	Я исповедую и с радостью верю, что Ты – единый, вечный Бог. Ты – Владыка жизни, Князь над ангелами, Правитель земли; Ты сотворил морские глубины и знаешь количество ярких звезд

Бог, прославляемый в Трех Ипостасях, един (Acts 17:28), вездесущ, недосыгаем и непостижим (1 Timothy 6:16). Однако очищенная от всякого греха душа способна осязать Бога и обретать Его (Acts 17:27). Бог является по Своему Существо, открытому Единородным Сыном, Духом (John 4: 23–24). Явившийся миру во плоти Бог предстает Светом от Света, Сыном Божиим, Иисусом Христом (1 Timothy 3:16).

Согласно Библии, явление Бога во плоти является непостижимой тайной для земного ума. В Евангелии от Луки сказано (Luke 1: 26–33): ²⁶And in the sixth month the angel Gabriel was sent from God unto a city of Galilee, named Nazareth, ²⁷To a virgin espoused to a man whose name was Joseph, of the house of David; and the virgin’s name was Mary. ²⁸And the angel came in unto her, and said, Hail, *thou that art* highly favoured, the Lord

is with thee: blessed *art* thou among women. ²⁹And when she saw *him*, she was troubled at his saying, and cast in her mind what manner of salutation this should be. ³⁰And the angel said unto her, Fear not, Mary: for thou hast found favour with God. ³¹And, behold, thou shalt conceive in thy womb, and bring forth a son, and shalt call his name JESUS. He shall be great, and shall be called the Son of the Highest: and the Lord God shall give unto him the throne of his father David: ³³And he shall reign over the house of Jacob for ever; and of his kingdom there shall be no end".

Таблица 36

Апостольский символ веры. Строки 10–44

110	<i>Et in Iesum Christum filium eius unicum, dominum nostrum:</i> Ic on sunu þinne soðne gelyfe, hælendne cyning, hider ascendne of ðam uplican engla rice, þone Gabriel, Godes ærend-raca,	110	<i>И в Иисуса Христа, Единственного Его Сына, Господа нашего:</i> Верую в истинного Сына Твоего, Царя-искупителя, посланного сюда из небесного царства анге- лов, о котором Гавриил, послан- ник Божий,
115	sanctan Marian sylfre gebodode. Ides unmaene, heo þæt ærende onfeng freolice, and ðe fæder sylfne under breost-cofan bearn acende. Næs ðær gefremmed firen æt giftum,	115	лично возвестил святой Марии. Непорочная Дева добровольно приняла эту обязанность и зачала Тебя, своего собственного Отца, как дитя в своей груди. Никакого греха не было совершено в этом браке,
220	ac þær halig gast hand-gyft sealed, þære fæmnan bosm fylde mid blisse, and heo cuðlice cende swa mærne eorð-buendum engla scyppend, se to frofre gewearð fold-buendum.	220	а Святой Дух преподнес брачный дар, наполнив грудь Женщины радостью, и Она любезно родила ради живущих на земле столь прославленное Творение, Созда- теля ангелов, который стал утеше- нием для народов мира.
225	And ymbe Bethleem bodedan englas þæt acenned wæs Crist on eorðan. <i>Passus sub Pontio Pilato:</i> Ða se Pontisca Pilatus weold un- der Rom-warum rices and doma,	225	А в окрестностях Вифлеема ан- гелы возвестили, что на земле ро- дился Христос. <i>Который страдал при Понтии Пилате:</i> Понтий Пилат обладал властью и юрисдикцией при римлянах,

Окончание табл. 35

330	þa se deora frea deað þrowade, on gealgan stah gumena drihten, þone geomor-mod Iosep byrigde, and he of helle huðe gefette, of þam susl-hofe, sawla manega,	330	когда драгоценный спаситель претерпел смерть, Господь людей взошел на виселицу; опечаленный мыслями, Иосиф похоронил Его, и Он [Христос] увёл добычу из ада —
335	het ða uplicne eþel secan. <i>Tertia die resurrexit a mortuis:</i> þas þy ðridðan dæge þeoda wealdendaras, rices frea, recene of moldan, and he XL daga fol- geras sine	335	много душ из этого места муче- ний; Он повелел им искать небес- ную отчизну. <i>В третий день воскрес из мёртвых:</i> Три дня спустя правитель наро- дов, Владыка царства, тут же под- нялся из земли и в течение сорока дней радовал своих последовате- лей
540	runum arette; and ða his rice be- gan, þone uplican eðel secan, cwæð þæt he nolde nænne forlætan þe him forð ofer þæt fyl- ian wolde and mid fæstum sefan freode gelæstan.	440	тайным учением; и тогда он начал искать свое царство, эту небесную отчизну. Он сказал, что не оста- вит позади никого, кто хотел бы последовать за Ним дальше и с верным сердцем обрести Его дружбу.

Человечество умирает в первом Адаме, сотворенным Богом (1 Corinthians 15:22), возвращаясь обратно в лоно земли, откуда и было взято, по причине первородного греха (Genesis 2:7). Однако оно получает жизнь вечную благодаря второму Адаму (Luke 19: 10), рожденному из Существа Бога (John 15:4-5), и вочеловеченному с помощью Пресвятой Девы Марии, находящейся в небесном пантеоне превыше Херувимов и Серафимов. Помазанник Божий распят на Голгофе (Matthew 27: 1–2) при идолопоклоннике Понтии Пилате (Acts 4:27; John 19: 13–16) ради человеческого спасения. Погребение фигурирует во всех четырех Евангелиях, указывая на настоящую смерть (1 Corinthians 15: 3–4) претерпевшего страдания на кресте Сына Божьего, удостоверяя Его истинное Воскресение из мертвых (John 20: 11–18; Acts 1:3; 1 Corinthians 15: 5–9) и Вознесение с горы Елеонской (Psalms 124:2; Acts 1: 3–11; Mark 16:19). В концепции истинного христианина страдания Христа на кресте определяют распятие плоти верующих, защищая душу от похотей

и страстей (Galatians 5: 24). Во втором пришествии Господь, окруженный сонмом ангелов и ликами Святых, будет судить на Страшном суде живых и мертвых (Matthew 25: 31–46; John 1: 10–12).

Таблица 37

Апостольский символ веры. Строки 45–53

445	<i>Credo in spiritum sanctum:</i> Ic haligne gast hihte beluce, emne swa ecne swa is ađor geweden fæder oððe freo-bearn folca gereordum. Ne synd þæt þreo godas, þriwa genemned,	445	<i>Верую в Святого Духа:</i> Я с надеждой принимаю Святого Духа, вечного в том же смысле, в каком Отец или благородный Сын считаются вечными, со- гласно человеческой речи. Это не три бога, названные тремя именами,
550	ac is an God, se ðe ealle hafað þa þry naman þinga gerynum, soð and sigefæst ofer side gesceaft, wereda wuldor-gyfa, wlanc and ece.	550	а есть один Бог, который таин- ственным образом обладает всеми тремя именами; над всем творением Он Истинный и Побе- доносный, дарующий славные дары своим последователям, Сущность Смелая и Вечная.

Понимание исходящего Духа разделяет католическую и православную церковь. В концепции православия Святой Дух исходит только от Отца, в католическом же трактовании Он исходит и от Отца, и Сына. Животворящий Святой Дух нераздельно с Отцом и Сыном дарует жизнь всему живущему и благодатные дары. Бог в Писании является единым по Своему Существо, но троичным в Лицах (1 Timothy 6: 16; Matthew 28: 19–20; 1 John 5:7; Acts 5: 3–4).

Истинная Церковь (Ephesians 1: 22; 2: 20–23) утверждается словами Сына Божьего, адресованные апостолу Петру. В Евангелии от Матфея сказано (Matthew 16:18): "And I say also unto thee, That thou art Peter, and upon this rock I will build my church; and the gates of hell shall not prevail against it". Дева Мария в христианском мистицизме предстает «Дочерью Сиона», образом Церкви (Luke 1: 28).

Таким образом, в основе аутоконцепта "вера" лежит христианская жертва – готовность принять все то, что Бог дарует свыше. Й. Ратцингер отмечает символику Креста в тексте Нового Завета с позиции движения сверху вниз.

Таблица 38

Апостольский символ веры. Строки 54–60

554	<i>Sanctam ecclesiam catholicam:</i>	554	<i>В Святую Католическую Церковь:</i>
555	Eac ic gelyfe þæt syn leofe Gode þe þurh ænne geþanc ealdor heriað, heofana heah-cyning her for life. <i>Sanctorum communionem:</i> And ic gemænscipe mærne get- reowe	555	Я также верю, что Богу дороги те, кто здесь, в этой жизни, едино- душно восхваляет своего Господа, Верховного Царя небес. <i>Общение святых:</i> И я уповаю на прославленное единство
660	þinra haligra her for life.	660	Твоих святых здесь, в этой жизни.

Таблица 39

Апостольский символ веры. Строки 61–68

661	<i>Remissionem peccatorum:</i> Lisse ic gelyfe leahtra gehwylces. <i>Carnis resurrectionem:</i> And ic þone ærest ealra getreowe	661	<i>Прощение грехов:</i> Я верю в прощение всех грехов. <i>Воскресение тела:</i> И я верю в воскрешение
665	flæscas on foldan on þa forhtan tid, <i>Et vitam eternam,</i> þær ðu ece lif eallum dælest, swa her manna gehwylc metode gecwemað.	665	плоти всех людей на земле в этот страшный час, <i>жизнь вечную,</i> где Ты даруешь всем жизнь без конца, в той мере, в какой каждый человек здесь угоден своему Со- здателю.

Епископ указывает на религиозную идею благодарного принятия спасительных дел Бога, где центральное место отводится Евхаристии, т. е. ритуальной практике благодарения. Крест являет собой безграничность милосердия и любви, выражением жизни и бытием для других. В Новом Завете Бог силою Своей любви очищает грешного от грехов, оживляет мертвого и восстанавливает правосудие [Ратцингер 2006: 233–234]. Образ Креста передается в традиции посредством лингвокультурного трансфера (см.: [Проскурина 2015]).

Семиотическая форма хранения и передачи негенетической информации во времени и пространстве находит отражение в трудах С. Т. Золяна. Так, доказано сходство между языком и процессами обработки

и передачи генетической информации: генетические тексты, описанные как семиотические объекты, могут оказаться моделью для общей теории текста [Золян, Жданов 2016], [Золян 2023б, 2023в]. В концепции Р. Докинза «мем» понимается как аналог гена и единица культурного наследования, который сохраняется благодаря естественному отбору в силу своего фенотипического влияния, приводящего к выживаемости и тиражируемости [Докинз 2014: 395]. Р. Докинз в своей известной работе «Эгоистичный ген» приводит связь между эволюцией генов и идеями. «Однажды возникнув, репликатор способен генерировать бесконечно большое множество собственных копий. Однако процесс копирования никогда не бывает совершенным, и в популяции репликаторов возникают варианты, отличающиеся друг от друга» [Докинз 2014: 395]. Как отмечает Джеймс Глик, Р. Докинз предложил название «мем» для самого бесплотного репликатора, конкурирующего за внимание (например, мелодии, идеи, крылатые фразы и т. п.) [Глик 2013: 333]. Сьюзан Блэкмор постулирует наличие меметических комплексов («мемплексов»), подходящих для воспроизведения в поколениях [Blackmore 1999].

Жан Бодрийяр указывает, что в нашем мире становится все больше и больше информации, тогда как смысла становится все меньше и меньше: явно существование избытка смысла, перераспределяющегося во всех промежутках социального [Бодрийяр 2015: 110]. Так, фрактальное моделирование коммуникативной функции языка состоит из базовых (воздействие, информирование) и вторичных (убеждение, манипуляция) характеристик, выражающиеся в разных типах дискурса [Карасик 2022: 14].

Жизнедеятельность основана на репликации РНК и ДНК. В культурной эволюции особая роль отводится мемам, использующим разум наподобие генов, освоивших клетку [Марков, Наймарк 2014: 28]. Этому существует аналогия в биогенетике: в смешанных культурах виды мутируют сильнее, чем в монокультурах. В культурном сегменте мемы обрастают формульностью и клишированностью, которые распознаются, служат опорой для передачи информации в поколениях. Формульность зависит от установок устной культуры, получающая коммуникативное расширение в силу чего исчезает ее многозначность. В текстах формульность проявляется в тематической сетке языка и культуры. Такую совокупность, вслед за Н. Ю. Гвоздецкой, принято именовать «темой» (см.: [Гвоздецкая 1995, 2013]).

Мы исходим из следующего определения «мема»: под «мемом» понимается цепь языковых единиц, которая способна к репликации, т. е. к передаче информации во времени и пространстве. Такая способность к распознаванию в виде некоторого целого обладает свойством восстанавливаться вслед за господствующим компонентом. Рассуждая о коммуникативном расширении формулы, приведем описание развертывания речевой цепи по А. А. Потебне, проводящим аналогию между организацией речевой цепи молитвы, алфавитного ряда и образа предмета. «Если несколько раз дан был ряд признаков одного образа в порядке *a, b, c, d, e*, и вслед за тем еще раз получится признак *a*, то он легко вызовет в сознании все следующие за ним; но если упомянутый ряд начнется с конца, то признак *e* сам по себе или вовсе не произведет признаков *d, c* и проч. Слова «Отче наш» напомним нам всю молитву, но слово «лукавого» не заставит нас воспроизвести ее наыворот («от нас», «избави» и проч.) точно так, как признак *e* не даст нам целого образа *a, b, c, d, e*. Хотя *e* могло повторяться столько же раз, сколько и *a*, но это последнее, по своему влиянию на все остальное, будто господствует над всем образом» [Потебня 1989: 130].

Исследовав изменения формульности в древнеанглийской традиции, мы установили способы мутаций мемов:

А) переосмысление конвенциональных формул, т. е. тип «одна формула: два смысла» ср. *ne...middangeardes men mundgripe maran* (В., 751–753) – «Нет в среднем мире... людей с хваткой руки сильней» (о культурном герое англосаксов Беовульфе); *ne maerra tan geond middangeard* (Мен., 161) – «Нет славней человека в среднем мире» об Иисусе Христе) (микромотив «человек в среднем мире»);

Б) лексические замены ключевого термина с сохранением первоначальной семантической структуры, т. е. сохранение обозначаемого (и связанного с ним культурного нексуса) при обновлении обозначаемого, ср. *middangeard beofath* – «средний мир дрожит», *beofath ealle beorhte gesceaft* – «дрожит все яркое творение» (микромотив «конец мира»);

В) порождение новых сочетаний и оборотов с иной семантической структурой по отношению к установленным архаическим формулам, ср. *weorold wended* – «мир вращается (по кругу)»; *weorold gewited* – «мир уходит» (микромотив «движущийся мир»)» [Проскурин 1990: 34].

Нами же на базе «Англосаксонских хроник» и текстов Библии, определен четвертый тип трансформации формул и клише – «тип Г», который

представляет собой описание с заменой лексемы в контексте формулы, обозначающий разные явления [Проскурина 2015]. «Тип Г» характеризуется одним предикатом, но разными денотатами, структурно напоминающий «тип Б» (но нексус не сохраняется, а сама формула обозначает разные явления в рамках одной темы). Этот тип является редким, поскольку формулы обозначают разные явления. Приведем пример (оригинал надписей здесь и далее приводится по: [The Anglo-Saxon chronicle: an electronic edition]). Перевод на русский язык наш. – А.П.): *Her sunne apiestrode* («Здесь солнце померкло»); *Her se mona adistrode* («Здесь луна померкла»).

Выражения из Библии оформляются двояко: как прямые цитирования и как адаптированные формульные единства. Разница между адаптацией и цитированием состоит в том, что при цитировании референционный план не изменяется, тогда как при адаптации намечаются трансформации «А», «Б», «В», «Г». Например, изначально выражение **Matthew 5:14**: "Ye are the light of the world" («Вы – свет мира») представляет собой, согласно Д. Кристалу, заученную цитату "*a learned quotation*" [Crystal 2010: 79]. Возникает иной референционный план высказывания: название картины Париса Бордона "*Christ as the Light of the world*" («Христос – Свет мира») (ок. 1550). На базе этого выражения возникает формула, функционирующая уже отдельно от цитаты в качестве адаптации, в которой Христос предстает в качестве референта. В дальнейшем под «Светом мира» будет пониматься не только Христос, но и святые, христианские мученики и т. д.

В рамках «типа А» происходит повтор текста, в связи с этим существуют две формулы: архаическая и возникшая на ее базе инновационная. Инновационность не закрепляется формально. Перефразируем знаменитое определение А. Гаррода (см.: [Ридли 2015]) о том, что «ген – это пропись приготовления одного химического соединения». Текстовый аналог гена – «тип А» – это тоже пропись приготовления адаптированного выражения. Библейское выражение "*The land of milk and honey*" развивается по «типу А» – одна формула и два смысла. **Exodus 3:8**: "And I am come down to deliver them out of the hand of the Egyptians, and to bring them up out of that land unto a good land and a large, unto a land flowing with milk and honey; unto the place of the Canaanites, and the Hittites, and the Am'or – ites, and the Per'iz – zites, and the Hi'vites, and the Jeb'u-sites".

"*A land flowing with milk and honey*" – «земля обетованная», которая послужила источником формульности. В современном использовании формула обретает второй смысл. Так, проблема иммигрантов в Австралии, как отмечает Д. Кристал, озаглавлена в интернете "No milk and honey". Сам текст гласит: "Australia has always traded off its image as a land of milk and honey" [Crystal 2010: 52]. В этом контексте под «землей обетованной», т. е. землей "a land flowing with milk and honey" имеется в виду уже Австралия, а не Израиль.

«Тип Б» возникает в результате лексической замены ключевого термина с сохранением первоначальной семантической структуры. Этот вариант адаптации библейских формул встречается в многовариантных переводах библейского текста на английский язык. Так, библейское выражение "*And God said, Let there be light: and there was light*" – «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет» (Gen. 1: 3) в версии перевода Библии Дуэ-Реймс (1582–1610) (*Douay-Rheims Bible*) звучит как "*And God said: Be light made. And light was made*"; а в «Буквальном переводе Янга» («*Young's Literal Translation*») (1863) как "*and God saith, Let light be, and light is*". Итак, лексическая замена представляет собой замещение одного предиката другим при сохранении нексуса. В данном случае происходит лексическая замена предиката "*let there be*" на "*was made*"; "*let be*".

«Тип В» представляет собой порождение нового сочетания по отношению к установленной архаической формуле. Так, библейское выражение "*a coat of many colours*" фиксируется как архаическая формула в Книге Бытия. **Genesis 37:3**: "Now Israel loved Joseph more than all his children, because he was the son of his old age: and he made him a coat of many colours".

Как отмечает Д. Кристал, современным писателям нравится обыгрывать выражение "*a coat of many colours*", где некоторые видоизменяют "*colours*", а другие "*coat*", однако в обоих случаях фраза остается узнаваемой. Д. Кристал приводит примеры из биохимии: "*A coat of many proteins*"; из сферы моды: "*A coat of many pockets*"; из издательского дела: "*A coat of many authors*"; из торговли (название магазина): "*A quilt of many colours*"; из классического итальянского рассказа: "*The Cart of Many Colors*" и т. д. [Crystal 2010: 37].

«Тип Г» – описание разных феноменов в рамках одной темы. Библейская формула "*begat*" («родить») трансформируется в серию высказываний четвертого типа: "*Mini begat Mini, begat new Mini...*".

Таким образом, четыре типа мутаций мемов соответствуют особым комбинациям четырех нуклеотидов, создающих так называемые триплеты. В свое время Т. В. Гамкрелидзе отмечал, что Н. Я. Марр сводит многообразие языков к четырем элементам: *сал, бер, ион, рош*. Любой текст – результат преобразования четырех бессмысленных последовательностей, которые определяют единство глоттогонического процесса [Гамкрелидзе 1988: 7].

Мы же считаем, что механизм наследственности, открытый в 50-е годы XX в., сопоставляется с формульным анализом трансформаций или адаптаций формул. В результате оказывается, что в значении системы четырех нуклеотидов имеется типологическая параллель из четырех формульных мутаций, демонстрирующих изоморфизм генетического и лингвистического кодов. Как отмечает С. Г. Проскурин, «имеет также значение и система с четырьмя элементами мира в космогонии ионийцев, с четырьмя жидкостями человеческого тела у Гиппократов, с четырьмя Евангелиями Библии и т. д.» [Проскурин 2015: 55].

«Англосаксонские хроники» (*"The Anglo-Saxon Chronicle"*), охватывающие период с 60 г. до н.э. по 1154 г. н. э., включают в себя все типы формульных единств, кроме «Типа А». Записи ведутся с 890-х гг. до середины XII в. Все, что дошло до наших дней, – это два фрагмента «Англосаксонских хроник» и шесть рукописей («А» с рубежа IX – X вв. до 1070 г.), «В» (конец X в.), «С» (с середины XI до 1066 г.), «D» (1080-е гг.), «Е» (с 1120 г. по 1154 г.), «F» (с рубежа X–XI вв. до 1054 г.), «G» (X–XI вв.), «H» (XII в)). Интересно, что рукописи «В» и «С» дублируют друг друга до 997 г.; «С», «D», «Е» имеют общие записи за 993–1016 гг.; «G» представляет собой фрагмент основной рукописи «А», а рукописи «А», «В» и «С» отличаются друг от друга только разночтением до 900 г. Начальную часть летописей вели книжники, жившие при дворе короля Альфреда, на основе «Истории» Беда Достопочтенного и сохранившихся устных преданий, а также отрывков уэссекских и мерсийских хроник [Англосаксонская хроника 2010: 16–17, 23].

В тексте *"The Anglo-Saxon Chronicle"* содержится базовая формула *"Her on þysum geare"* («Здесь в этом году»), где *Her* – господствующий компонент, а *"on þysum geare"* – коммуникативное расширение формулы. *"On þysum geare"* и *"Hoc anno"* (латинский вариант) являются мутациями базовой формулы. Взаимозаменяемые части *Her eac / Ond þæs ilcan geares / On þys ilcan geare / Ond on þan ilcan sumera* – представляют

собой разновидности базовой формулы "*Her on þysum geare*", т. е. мутации этого мема.

Под базовой формулой «Англосаксонских хроник» понимается формула-посредник, посредством которой читаются приращения. События хроник описываются как имевшие место *her* («здесь»). В языковом плане экзистенциональные тексты вводятся с помощью наречия *ðær* «там» (ср. англ. *there is*, нем. *es gibt* и т. д.). Следовательно, "*The Anglo-Saxon Chronicle*" фокусируются на ближнем событии, а языковой план (см. выше про криптотип Сводеша) остается за рамками описания. В Хрониках наблюдаются следующие виды приращений и трансформаций [Гимон 2011]: "*Her on þysum geare*" («Здесь, в этом году»), "*On þysum geare*" («В этом году»), "*Hoc anno*" («В этом году»), "*Her eac*" («Здесь также»), "*Hic*" («Здесь»), "*Onð þæs ilcan geares*" («И того же самого года»), "*On þys ilcan geare*" («В тот самый год»), "*Onð on þan ilcan sumera*" («И в то же лето»), "*Onð þa*" («И тогда»), "*Binnan sefon nihton þæs*" («В течение семи ночей после того»), "*Þa æfter þisum gefeohte*" («Тогда после этой битвы»), "*Þa sona æfter þæm*" («Тогда скоро после того»), "*7 þes ymb...*" («И после того, через столько-то времени»).

На территории острова Британия, находившейся под властью Римской империи и на заре активной христианизации, в качестве временных координат использовались римские обозначения времени, как то *Kalendae/Calendae*, *Idus* и *Nonae*; а далее, по мере принятия христианской веры, в хронологическую канву постепенно вкрапляются отсылки и к церковным праздникам, что также мы можем наблюдать в древнесеверном эпосе. Так, Н. Ю. Гвоздецкая, занимаясь изучением восприятия времени в древнеисландской «хронике» "*Hungrvaka*" («Пробуждающая голод», XIII в.), указывает на то, что счет исторического времени тесно связан со счетом поколений, со временем человеческой жизни, с «генеалогическим» счетом времени, а также с сопутствующими событиями и временем правления светских и церковных вождей. Примечательно использование дней небесных покровителей при упоминании кончины епископов. Значимость членения времени на полугодия (*misseri*), лето (*sumar*) и зиму (*vetr*) связано с судоходными и несудоходными сезонами: для счета лет, потраченных на пребывание в несудоходный сезон, используется лексема «зима» [Гвоздецкая 2023в; 2023г].

Базовая формула "*Her on þysum geare*" образует тематические группы «Власть», «Вера», «Сражения», «Смерть», «Природные катаклизмы»

(см.: [Проскурина 2015]). Например, для подгруппы «Власть духовенства» такой исходной формулой является "*Her se eadiga Petrus se apostol gesæt biseceþe*" («Здесь блаженный Апостол Петр основал епископский престол»), а для подгруппы «Королевская власть» – "*Her Sum. (on) feng to rice*" («Здесь кто-то наследовал королевство»). Таким образом, возникает коммуникативное расширение базовой формулы, и происходит приращение текста в семантике тематической группы.

Рассмотрим временные ориентиры Хроник в диахроническом аспекте. В тексте "*The Anglo-Saxon Chronicle*" часто встречается лексема *kalendae/calendae*, обозначающая первые дни каждого месяца: A.D.: 538, 540, 625, 650, 654, 655, 670, 685, 688, 692, 705, 725, 744, 757, 763, 766, 768, 776, 777, 778, 780, 789, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 800, 802, 803, 806, 809, 829, 905, 916, 925, 931, 940, 957, 958, 962, 963, 977, 979, 984, 1012, 1017 1023, 1038, 1039, 1045, 1047, 1048, 1049, 1050, 1053, 1055, 1056, 1057, 1059, 1060, 1061, 1066, 1067, 1070, 1077, 1084, 1095, 1103, 1106, 1109, 1114, 1117, 1118, 1122, 1123, 1128 и 1140. Приведем пример записи с господствующим компонентом Хроник – *Her* («здесь»): 940 "*Her Æþelstan cyning forðferde on Gleaweceasrte on. vi. Kalendas Nouembris, ymb.xl. wintra butan anre nihte þæs þe Ælfred cyning forðferde, 7 Eadmund æþeling feng to rice, 7 he wæs þa.xviii. wintre <...>*" («Здесь король Эльстан умер в глостере на шестые календы ноября в возрасте 41 года, через день (после) король Альфред умер. И Эадмунд Этелинг, его брат, наследовал королевство, ему было тогда 18 лет <...>»).

Идами (idus) в Хрониках обозначается 13-й (15-й) день каждого месяца: A.D.: 626, 627, 633, 644, 731, 761, 780, 793, 795, 797, 803, 829, 910, 926, 975, 1012, 1020, 1023, 1026, 1035, 1041, 1042, 1045, 1053, 1054, 1056, 1061, 1072, 1089, 1107, 1117, 1122, 1123, 1125, 1124, 1131. Рассмотрим следующую запись в качестве примера совместного употребления господствующего компонента *Her* («здесь») наряду с идами и обыкновенной датой (10 июня).

A.D. 731(Manuscript E): "*Her Brihtwold ærceþiscop forðferde on idus Ianuarii, seo wæs biscop.xxxvii. wintre 7 six monðas 7.xiiii. dagas. 7 þy ilcan geare man gehalgode Tatwine to ærceþiscop, seo wæs ær in Mercum preost in Breodune; hine halgodan Daniel Wæntan biscop 7 Ingwald Lunden biscop 7 Aldwine Licetfelda biscop 7 Aldulf Rofeceastre biscop die.x. Iunii mens*". «Здесь архиепископ Бертвальд умер на **иды января**, он был

архиепископом 37 лет, 6 месяцев и 14 дней. И в этом же году Татвин был посвящен в сан архиепископа. До этого он служил священником в Бреодуне, среди мерсийцев; Даниел, епископ Винчестера, и Ингвалд, епископ Лондона, и Алдвин, епископ Личфилда, и Алдвульф, епископ Рочестера, посвятили его в сан **10-го июня**».

Нонами (*nonae*) в Хрониках обозначается 5-й (7-й) день каждого месяца: A.D.: 642, 664, 693, 763, 780, 788, 798, 806, 980, 1014, 1022, 1043, 1044, 1047, 1070, 1095, 1097, 1104, 1108, 1116, 1121, 1128, 1130, 1154.

Приведем следующую запись, временной ориентир которой определяет базовая формула *Her on þysum geare* («Здесь, в этом году») (где, как отмечалось выше, *Her* является господствующим компонентом, а *on þysum geare* – коммуникативным расширением) наряду с номами, а также разновидности этой формулы – «7 on þam ylcan geare» и «7 þy ilcan geare».

A.D. 980 (Manuscript C): "**Her on þys geare** wæs Æþelgar abbod to biscope gehalgod on.vi. **Nonas Mai** to þam biscoopstole æt Seolesigge, **7 on þam ylcan geare** wæs Suðhamtun forhergod fram scipherige 7 seo burhwaru mæst ofslegen 7 gehæft, **7 þy ilcan geare** wæs Tenetland gehegrod, **7 þy ilcan geare** wæs Legeceasterscir gehegrod fram norð scipherige". «Здесь, в этом году аббат Этельгар рукоположен в епископа Селси на шестые ноны мая; и в этом же году Саутгемптон был разорён прибывшими на кораблях викингами, и большая часть жителей была убита и уведена в плен; и в этом же году Танет был разграблен, и в этом же году Честер был опустошён викингами, приплывшими с севера».

Октава (*On Octabris/ on Octabus*) – восьмой по счету день, включая день церковного праздника. Данное указание времени встречается в тексте довольно редко: A.D.: 1096, 1114, 1117. Приведем запись XII в., в которой в отличие от более ранних записей базовая формула *Her on þysum geare* («Здесь, в этом году») меняет свой господствующий компонент *Her* (здесь) на лексему *Eall* (весь, всё). Наряду с октавой и базовой формулой здесь также упоминаются иды и календы. A.D. 1117 (Manuscript E): "**Eall þis gear** wunode se cyng Henri on Normandig. for þes cynges unsehte of France 7 his oðra nehheburas. 7 þa to ðan sumeran com se cyng of France 7 se eorl of Flandra mid him mid fyrde into Normandig. 7 ane niht þærinne wunedon. 7 on morgen butan gefeohte ongean ferdan. 7 Normandig wearð swiðe gedreht. ægðer ge þurh gyld. ge þurh fyrde þe se cing Henri þær ongean gaderode. Eac þeos þeode þurh þis ylce þurh manigfealde gyld. wearð

strange geswenct. **Dises geares eac on þære nihte kalendæ Decembris** wurden ormætlica wædera mid þunre. 7 lihtinge. 7 reine. 7 hagole. **And on þære nihte iii idus Decembris** wearð se mona lange nihtes swylce he eall blodig wære. 7 syððan aðistrode. **Eac on þære nihte xvii kalendæ Ianuarii** wæs seo heofon swyðe read gesewen. swylce hit bryne wære. **And on Octabus sancti Johannis Evangelæ** wæs seo mycele eorðbyfung on Lumbardige. for hwan manega mynstras 7 turas. 7 huses gefeollon. 7 mycelne hearm on mannan gedydon. Dis wæs swyðe byrstful gear on corne. þurh þa renas þe forneh ealles geares ne gewicon. And se abbod Gilebert of Westminster forðferde **viii idus Decembris**. And Farits abbod of Abbandune vii kalendæ Martii. **And on þisum ylcan geare**". «**Весь этот год** король Генрих пребывал в Нормандии из-за вражды с королем Франции и другими его соседями. И затем, ближе к лету, прибыл король Франции вместе с графом Фландрии и армией в Нормандию. И они остались на одну ночь там, и утром без боя они снова отступили. И Нормандия была очень отягощена налогами, в равной степени, как и армией, которую Генрих собрал против своих врагов. Народ был также обременен различными денежными поборами. **В этом году** ночью, **на календы декабря**, был чрезвычайно сильный шторм с громом и молнией, ливнем и градом. И за ночь **третьих ид декабря** луна стала кровавого цвета, а потом исчезла. Ночью 17-ых календ января небо окрасилось в красный цвет, как будто бы оно горело. И на октавы Иоанна Богослова случилось великое землетрясение в Ломбардии; вследствие которого многие монастыри, крепости и дома были разрушены, и много вреда было нанесено людям. Это был настолько губительный для зерна год по причине непрекращающихся в течение целого года дождей. И аббат Вестминстера Гилберт умер на восьмые иды декабря, и Фарициус, аббат Абингтона, на седьмые календы марта; **и в этот же год**».

В "*The Anglo-Saxon Chronicle*" в качестве временного ориентира используются также лексемы *середина лета/ середина зимы*: A.D.: 763, 918, 919, 920, 921, 924, 1066, 1068, 1069, 1075, 1085, 1087, 1097, 1099, 1101, 1103, 1114, 1131, 1135, 1154. Рассмотрим в качестве примера записи от 763 и 924 гг., где в более поздней версии представлена цельная базовая формула *Her on þysum geare* («Здесь в этом году»), по сравнению с записью от 763 года, где указан лишь ее господствующий компонент.

A.D.763 (actually 765) (Manuscript A): "**Her** Ianbryht wæs gehadod to ærcebiſcepe on þone feowertegan dæg ofer **midne winter**". «Здесь Ианбрюхт был рукоположен в сан архиепископа на сороковой день после **середины зимы**».

A.D.924 (Manuscript A): "**Her on þysum gere** foran to **middum sumera** for Eadweard cyning mid fierde to Snotingaham, 7 het gewyrcean þa burg on suphealfe þære eas, ongean þa [n920.2] oþre, 7 þa brycge ofer Treontan betwix þam twam burgum; 7 for þa þonan on Peaclond to Badecanwiellon, 7 het gewyrcean ane burg þær on neaweste, 7 gemannian; 7 hine geces þa to fæder 7 to hlaforde Scotta cyning 7 eall Scotta peod; 7 Rægnald, 7 Eadulfes suna, 7 ealle þa þe on Norphymbrum bugeaþ, ægþer ge Engliſce, ge Deniſce, ge Norþmen, ge oþre; 7 eac Stræcledweala cyning, 7 ealle Stræcledwealas". «Здесь, в этом году, до **середины лета**, король Эдвард отправился со своим войском в Ноттингем, и приказал построить бург на южной стороне реки, напротив другого бурга, и мост через реку Трент, между двумя этими укрепленными пунктами. А сам уехал в Пиклонд, в Бадеканвиеллон, и там приказал построить бург и занять его. И тогда признали его своим Правителем и король скоттов со всем своим народом, и Регнальд, и сын Эадвульфа, и все те, кто жили в Нортумбрии (англы, даны, норманны и др.), а также король Стратклайда и все жители его королевства».

В тексте "*The Anglo-Saxon Chronicle*" выступают христианские праздники в качестве указания времени, особо выделяются Пасха, Рождество и Пятидесятница, а также дни церковных богослужений.

1. День празднования Светлого Христова Воскресения (626, 627, 977, 995, 1010, 1012, 1014, 1016, 1053, 1066, 1086, 1088, 1095, 1097, 1099, 1100, 1102, 1103, 1106, 1108, 1109, 1110, 1111, 1113, 1116, 1120, 1121, 1122, 1125, 1127);

2. Мессы, проводимые в честь:

2.1. Иисуса Христа (1075);

2.2. Богородицы (1011, 1048, 1052, 1079);

2.3. Блаженного Августина (946);

2.4. Андрея Первозданного (1010, 1016, 1124, 1135);

2.5. Апостола Петра (1132);

2.6. Апостола Фомы (1052, 1118);

2.7. Всех Святых (971, 1083);

2.8. Святого Духа (972, 1102);

- 2.9. Святого Брайса (1002);
- 2.10. Святого Гримбальда (1074)
- 2.11. Святого Климента (955);
- 2.12. Святого Лаврентия Римского (1103);
- 2.13. Святого Мартина (971, 1006, 1009, 1099, 1100);
- 2.14. Святого Михаила (1011, 1014, 1052, 1087, 1098);
- 2.15. Святой Петрониллы (1076);
- 2.16. Святой Юлиании (Иулиании) (1014).
3. Сретение Господне (1044, 1091, 1094, 1101, 1121, 1123, 1124, 1127, 1140);
4. Рождество Христова (1087, 1101, 1104, 1105, 1107, 1110, 1122, 1124, 1127, 1131);
5. Рождество Пресвятой Богородицы (1015, 1087, 1102, 1105, 1106, 1108, 1113, 1116, 1125, 1126);
6. Вознесение Девы Марии (1077, 1087, 1120);
7. Благовещение Пресвятой Богородицы (1123, 1124);
8. День Святого Духа (Пятидесятница) (626, 1104, 1107, 1109, 1111, 1113, 1121, 1123);
9. Духов День (1095);
10. День Всех Святых (1095);
11. Адвент (1120);
12. Праздник первых плодов (1009, 1100, 1101);
13. День Святого Иоанна (1131);
14. День Святого Каликста (1066);
15. День Святого Луки (1119);
16. День Святого Мартина (1089);
17. День Святого Михаила (1091, 1100, 1119, 1126, 1129);
18. День Святого Николая (1129);
19. День Святых Прота и Иакинфа (1069);
20. Великий Пост (1105, 1106, 1107, 1110, 1127);
21. Четвертое воскресенье Великого поста (1094);
22. Сочельник (1125).

Почитание христианских праздников находит свое отражение не только в католической культуре, а также и в православном народном календаре, что может свидетельствовать о прочной связи верований. Нередко праздники в обеих культурах приобретали народный характер, иными словами, в тексте Евангелия упоминания о том или ином

празднике не встречаются, а среди верующих он особо почитается. Так, С. М. Толстая в своих исследованиях, посвященных Полесскому народному календарю, отмечает, что обрядовое содержание праздников в нем определяется трактовкой евангельских событий, ставших объектом почитания, связанных с сезонным временем, наравне с интерпретацией названий праздников сквозь призму вербальной магии [Толстая 2010: 180]. Следовательно, по мере принятия верующими евангельской мудрости, христианские праздники прочно укрепляются в сознании людей, становясь главным временным ориентиром.

Приведем в качестве примера запись A.D. 626 с господствующим компонентом *Her*, а также с указанием праздника Пятидесятницы и перечислением имен с аллитерацией. A.D. 626 (Manuscript B): "**Her** Eanfled, Eadwines dohtor cinges, wæs gefullod **on þone halgan æfen Pentecosten**. 7 Penda hæfde.xxx. wintra rice, 7 he wæs.l. wintre þa he to rice feng. Penda wæs Pybbing, Pybba Creoding, Creoda Cynewalding, Cynewald Cnebbing, Cnebbba Iceling, Icel Eomæring, Eomær Angelþeowing, Angelþeow Offing, Offa Wærmunding, Wærmund Wihtlæging, Wihtlæg Wodening". «Здесь Энфлед, дочь короля Эдвина, была крещена **накануне святой Пятидесятницы**. И Пенда правит королевством 30 лет, ему было 50 лет, когда он наследовал королевство. Пенда был сыном Пиббы, Пибба Креоды, Креода Киневальда, Киневальд Кнеббы, Кнебба Икела, Икел Эомера, Эомер Ангелтеова, Ангелтеов Оффы, Оффа Вермунда, Вермунд Вихтлега, Вихтлег Водена».

Перечисление имен с опорой на аллитерацию именуется «тулой», в теле которой приводится генеалогия древних германцев, иногда возводимая к Водину, а более поздние тулы восходят к Христу.

*Cynric Cerdecing, Cerdic Elesing,
Elesa Esling, Elsa Gewising,
Gewis Wiging, Wig Freawing,
Freawine Fridugaring, Fridugar Bronding,
Brond Baeldaeging, Baeldaeg Wodening* [Проскурин 2005].

Подобные перечни служат хранилищем информации, передающимся из поколения в поколение и восходящим не только к верховным божествам, но и к линии «тотем – этноним». Как отмечает Д. Кристал [Crystal 2004: 32], у англосаксонского нобилитета, носившего кельтские

имена, имена собственные были созвучны с этнонимом *Cymro* ‘валлиец’: *Caedwalla*, *Caedda*, *Cedd*, *Ceawlin*, *Cerdic*, *Cumbra*.

Композиция тулы строится по циклическому принципу, определяемому длительностью человеческой жизни. Цикличность же равна эпохе, или др.-исл. *verǫld* / др. англ. *weorold* ‘мир’. *Verǫld* / *weorold* ‘человек + время’ включает в себе два взаимосвязанных плана: поколение (возраст) и большой космический цикл (эпоха). Содержание тулы представлено в виде генеалогического перечисления имен. Такая хронологическая последовательность создавалась по возрастанию (А + Б + В + ...). Повествование начиналось со времени создания тулы и возводилось к древнегерманскому божеству Водину (*Wōden*) [Проскурин 2005].

Имена англосаксонского нобилитета совпадают с начальным согласным этнонима «валлиец», выбор которого оказывался неслучайным: 519 г. "*Her Cerdic 7 Cynric: Westsexena rice onfengun on þy ilcan geare hie fuhton wiþ Brettas þær mon nu nemneþ Cerdicesford: 7 sibban ricsadan Westsexana cynebearn of þan dæge*" («Здесь Кердик и Кюнрик наследовали королевство западных саксов; и в этом же году они сражались против бриттов там, где сейчас это место именуется Кердиксфорд. И с этого времени королевский отпрыск западных Саксов правил»).

В науке давно ощущается связь имен собственных и названий племен. К. Леви-Стросс заметил, что «индивидуальные названия зависят от той же системы, что и коллективные названия, прежде нами изученные, и что посредством них можно перейти с помощью преобразований от горизонта индивидуации к горизонту наиболее общих категорий. Действительно, каждый клан или субклан обладает определенным количеством имен, носить которые предоставлено его членам, и раз индивид – часть группы, то индивидуальное имя – это часть коллективного названия» [Леви-Стросс 2008: 361]. Н. Ю. Гвоздецкая отмечает особенность двухчленных имен англосаксонских королей (ср. *Æthelbert*, *Æthelstan*, *Æthelred*), заключающуюся в героизирующей функции собственных имен германских вождей. Такая функция имени требует деавтоматизации восприятия [Гвоздецкая 2020: 231].

Согласно аллитерационному перечню имен англосаксонских королей, в трех королевствах (*Ēast Engla Rīce* (королевство Восточной Англии), *Ēast Seaxna Rīce* (королевство Эссекс), *Westseaxna Rīce* (королевство Уэссекс)) поддерживается аллитерация между именем правителя и названием его королевства: *Anna*, *Aethelhere*, *Aldulf* <...> – *Ēast Engla*

Rīce; Seaxnete, Swaepa, Sigefugel <...> – Ēast Seaxna Rīce; Aedmund, Aelfred, Aelfgiva <...> – Westseaxna Rīce.

Таким образом, коммуникативное расширение содержания имеет аутопоэтическую природу. К специфике летописи относятся следующие характеристики: отсутствие мутаций по линии «Тип А», а также расширение коммуникативной формулы *Her / ðaer* (криптотип Сводеша), когда экзистенциональные конструкции «там есть», "*there is*", "*es gibt*" и т. д. присутствуют в потенциале системы, а исходный господствующий компонент "*Her*" («здесь») разворачивается в тематические группы смыслов.

Глава 3

РИТУАЛЬНЫЕ СЦЕНАРИИ И ПРАКТИКИ В ДРЕВНЕАНГЛИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ

3.1. КУЛЬТУРНОЕ ИСПОЛНЕНИЕ ПЕРФОРМАТИВА КАК ИСКУССТВО ПЕРФОРМАНСА: ТЕЛО - ДУША - ДУХ

Третьей составляющей тематической сети языка и культуры являются формы культурного исполнения, определяющие искусство перформанса. Наблюдатель культуры реализует ритуальные действия посредством инсценирования жанровых текстов. Культурные формы исполнения перформативов связаны с телесным, так как исполнение ритуальных действий оформлено телом. Проведение ритуала представляет собой важный элемент в осуществлении перформативного акта в миметическом процессе. Человек как личность являет собой тройственность тела, души и духа.

Так, образ тела в культуре объясняется символическим и знаковым контекстом, создающим его форму, при этом физическое принуждение сужает многообразие проявлений телесного, поскольку подчинение человека – подчинение его тела. Насилие, как действие высокой эмоциональной интенсивности, вызывает миметические процессы, т. е. насилие порождает *Circulus vitiosus*, ведущее к насилию. Тело, трактуемое как медиум выражения, является преобразованием внешнего мира. Ускользающая от рационального подхода, существующая в человеческом теле душа (др. греч. *psyche*, лат. *anima*, фр. *l'âme*, англ. *soul*) обеспечивает очевидность предметного сознания и непредметность разума. Душа, согласно учению Августина, сливается с Богом. Устремив взор вверх, душа видит Бога, тогда как посмотрев вниз, она узрит оставленное ею тело. В период Античности и в Средневековье душа облакалась

в телесную форму, а в раннее Новое время происходит индивидуализация души наряду с представлениями о ее космическом характере. Душа рассматривается в концепции моральной борьбы, христианского контроля и цензуры чувств. Забота о религиозной душе становится инструментом подчинения индивида требованиям церкви и государства. На смену приходит Просвещение с идеей интеграции человека, гарантирующего единство личности, а в период Романтизма душе отводится место в контексте снов, неосознанного и рациональности. Возникновение биологии, психологии и психоанализа расщепит религиозное представление о душе, способствуя тому, что имманентность тела придет на смену трансцендентности души [Вульф 2007: 9-11, 39, 91, 97–98, 125, 140].

В древнеанглийской христианской традиции концепт “*lic*” «тело» обозначается вариативными лексемами. Опираясь на словари (здесь и далее – [A Concise Anglo-Saxon Dictionary], [An Anglo-Saxon dictionary, based on the manuscript collections of the late Joseph Bosworth], [Baker 2007]) извлечены следующие лексемы древнеанглийского языка: *bodig*, *byrla*, *bāncofa*, *bānfæt*, *bānhūs*, *bānsele*, *ēadorgeard*, *feorhbold*, *feorhhūs*, *ferhðloca*, *flæschama*, *flæschord*, *folgoð*, *grēothord*, *hold*, *hræw*, *līchama*, *limgesihð*, *līcfæt*, *sāwolhūs*. Примечательно, что для обозначения тела священнослужителей используется лексема *prēosthired*, тогда как для обозначения тела челяди – *folgoð* и *heorðwerod*. Такое лексическое членение слоев говорит о феодальном строе. «Дух» и «душа» в древнеанглийский период представлены следующими лексемами: *feorh* (душа), *arodnes* (грустный дух), *feorhhord*, *mōdsefa*, *sefa*, специальное определение для разлучения души и тела при смерти – *dēaðgedāl*, где *dēað* обозначает «смерть». Анализ «Англосаксонских хроник» показал (см. главу 2), что ранние записи связаны с эвфемизацией смерти, в то время как более поздние демонстрируют прямую номинацию: лексемы *steorfan* (умирать, умирать от голода / холода), *aswolten* (умирать) и *dēadian* (умирать) приходят на смену эвфемизму *forðferan* (умирать). Примечательно, что затем скандинавское заимствованное слово *deyja* (умирать), современная лексема *to die*, прочно войдет в словарный состав английского языка, вытеснив древнеанглийские эвфемизмы.

В этимологическом словаре современного английского языка про глагол *to die* указано следующее: среднеангл. гл. *deghen* и древнесканд. *deyja* пришли на смену англосакс. *steorfan* (ср. герм. *sterben*). Лексема

body исходит от англосаксонского слова *bodig* (ср. древневерхненем. *botah*). Используется также как в лат. *corpus* и во фр. *corps*. В среднеангл. слово обозначало «человеческое существо» (ср. старофранц. *cors*). Выражение "*life and soul*" – ранняя версия "*to keep body and soul together*". Существительное *soul* произошло от англосакс. *sāwol*, *sāwl*, герм. *seele*, древнесканд. *sāla*, гот. *saiwala*. Используется в устойчивых словосочетаниях вместе с лексемами *body*, *life* (ср. схожее употребление во фр. *âme*, герм. *seele*). Применительно к отдельному лицу (*good soul*, *not a living soul*, *every soul on board*), возможно, из-за церковного характера средневекового управления (ср. *perish*) [Weekley 1921: 171, 446, 1379]. В этимологическом словаре латинского языка отмечается, что лексема *corpus* восходит к *κορμός* «ствол дерева», а в значении "*a body*" обозначает во французском языке только живое тело, тогда как в английском языке – только мертвое [Valpy 1828:103]. М. Фасмер подмечает, что Петерссон (KZ 47, 281) сравнивает слово «тело» (др.-русск. и ст.-слав. *тѣло*) с гот. *stains* «камень», греч. *στίᾱ*, *στίον* «камешек», *στίφος* «куча», арм. *t'noy* «виноградное зернышко». Слово «труп» в русском языке (др.-русск. *трупъ*, ст.-слав. *троупъ*), обозначающее мертвое тело, также исходит из значения «ствол дерева» [Фасмер 1987 Т4: 39, 109].

Культурные исполнения представляют собой инсценирование, телесность и бытование социальных отношений. Перформативные акты в этимологическом отношении связаны с инсценированием и исполнением тела. Итак, в культурологии аспект перформативности соотносится с тремя величинами: культурное исполнение, язык как действие и эстетика инсценировки и исполнения. Такой подход актуализируется при изучении ритуальных действий, а также при конституировании социальных отношений посредством перформативных глаголов. В центре событий находится тело, являющееся социальным и культурно сформированным и несущее перформативное практическое знание, записанное в нем [Вульф 2007: 149].

Согласно В. Тэрнеру, ритуалы, зиждущиеся на мистическом представлении, включают в себя стереотипную последовательность действий, состоящих из жестов, слов, объектов, а также специально отведенное место для исполнения. Ритуалы подразделяются на сезонные (посев, жатва и т. п.), ритуалы по случаю (брак, смерть, рождение и т. п.), ритуалы бедствия (болезни, неудачи и т. п.), а также гадания и подношения еды и питья духам/божествам [Тэрнер 1983: 32]. Религиозный аскетизм, соблюдение постов, монашество и посвящение высшим силам

живых существ представляют собой разновидность ритуальных жертвоприношений [БСЭ 1972: 180]. Я. Гримм приводит древнейшую лексему *blōtan* «почитать бога через принесение жертвы», которой присущи все значения лексемы *θύειν* «приносить в жертву, сжигать, убивать». Вульфилла переводил этим глаголом греческие слова *λατρεύειν* «служить» и *σέβεσθαι* «поклоняться» (Mark 7:7; Luke 2:37) [Гримм 2024: 242].

В качестве ритуальной пищи брались первые плоды урожая [Дюркгейм 2018: 571] и пасхальные угощения. Так, яйцо, являющееся символом Пасхи, в заупокойном культе многих народов сохраняет жизнь, содержит и создает ее [Пропп 2021: 29]. Ритуальный сценарий очищения и изгнания всех грехов находит воплощение в обряде индейцев племени крик, которые употребляют в пищу зерно нового урожая только после выполнения специального ритуала – возжигания нового огня, принесения в дар первых плодов и соблюдения восьмидневного поста [Элиаде 2021а: 298]. Ритуальная практика повышения урожая у народностей кондов (хонды, кхонды) заключалась в обряде добровольной жертвы: общине продавался человек (чаще всего ребенок), и когда наступала пора заботы о новом урожае, он отождествлялся с божеством, опаивался опиумом и удушался, затем куски этой жертвы закапывались в землю на полях [Фрэзер 1980].

Ритуалы отличаются сезонностью и связаны с чередованием профанного и сакрального. Ю. С. Степанов разделяет «священное» и «профанное» путем отделения неприкасаемого мира богов от мира людей [Степанов 2004: 868]. В общиндоевропейском языке отсутствует специальный термин для обозначения «священного», тогда как во многих отдельных языках (иранских, латыни, греческом) встречается двойное обозначение. Анализ всех засвидетельствованных пар – авест. *spanta: yaoždāta* (ср. также гот. *hails: weihs*), лат. *sacer: sanctus*; гр. *hierós: hágios* – показывает, что в предыстории языка есть одно понятие в двух видах: положительном – «освященное присутствием божества» и отрицательном – «то, соприкосновение с чем для человека запрещено». Гр. *hósios* не входит в обозначение «священного»: его значение определяется двойным противопоставлением *hierós* и *dikaíos* (*ἱερός* и *δίκαιος*) «то, что богами дозволено людям» [Бенвенист 1995: 456]. Всё исходящее от богов и имеющее к ним отношение признавалось *heilig* «святым» и выражалось в германских языках следующими лексемами: гот. *veihs*, древневерхненем. *heilac* и *wîh*, древнесакс. *hêlag*, древнеангл. *hâlig*, древнесканд. *heilagr*. Я. Гримм отмечает, что в значении *dominicus*

«принадлежащий Господу, божественный» использовалась лексема *frôn* – «святой» [Гримм 2024: 231].

Г. Марсея (2011, 2018), как и М. Мерло-Понти (1992, 2013), волновала тема тайны человеческой телесности (инкарнированности) в философском плане, а именно тождественность «Я» с собственным телом, где тело – то, через что «Я» включено в Бытие. Затем идеи о тайне телесного, включенности «Я» в мир разовьются в трудах М. Фуко (2001, 2012, 2015, 2021), П. Рикёра (1967, 2007) и Э. Фромма (2013а, 2013b, 2013с) [Рябов 2022: 232]. Тело – микрокосм общества, смерть которого является проблемой рационального характера, проникающей в биологическую и социальную природу индивидуума [Дэвис 2022: 45]. В связи с этим степень контроля обществом выражается в телесности членов этого общества (ср. контроль стиля одежды, манеры поведения, макияжа и т. д.). Тело как символ выражается в микрокосме мира того, что представляют люди, превращая свои жизни в набор убеждений и ценностей (ср. монархи, президенты, архиепископы и т. п.) [Douglas 1970]. Бенедикт XVI подчеркивает принцип «тела» и «телесности» в христианстве. «Телесное бытие с необходимостью предполагает историю и общину: если чистый дух может мыслиться сущим исключительно для себя, то телесность означает происхождение одних от других в совершенно реальном и весьма многоплановом смысле, люди живы друг другом. Ибо, хотя на первом плане «друг другом» понимается физически (и уже здесь обозначает не только биологическое продолжение рода, но и тесное переплетение жизненных потребностей); но для того, кто является духом лишь в теле и как тело, оно означает и то, что дух – или попросту единый, весь человек – самым глубоким образом отмечен своею принадлежностью ко всему человечеству – к единому «Адаму»» [Ратцингер 2006: 202].

Телесность как жертва божеству известна уже в V в. и описана в трудах Геродота. Отмечается ритуал священного брака вавилонянок, которые приносили в жертву свое тело и невинность в святилище Афродиты, отдавая там за деньги, которые им брать было не дозволено, поскольку деньги эти священные [Геродот 1999]. Культурные исполнения в телесных координатах обнаруживаются и в Таинстве Евхаристии: «Сам Господь Иисус провозглашает: Сие есть Тело Мое (Мф. 26:26). До произнесения слов небесного благословения это называется иным видом, а после освящения – означает Тело. Он говорит и о Крови Своей. До освящения это называется иначе, а после освящения – именуется

Кровью. И ты говоришь «Аминь», что означает «Истинно». Пусть же ум внутренне соглашается с тем, что произносят уста! Пусть же сердце чувствует то, что звучит в словах!» [«Собрание творений ...» 2012: 297].

Перформанс являет собой совокупное целое, форму артикуляции миметического процесса. Социальная и общественная жизнь формируется благодаря инсценирующему и перформативному характеру ритуальных практик, состоящих из ритуализации, конвенции, литургии и торжества. Согласно К. Вульф, в основе ритуальных практик лежит слияние символического и воображаемого с телесным. С одной стороны имеются ценности, находящиеся во владении говорящего, а с другой стороны – ритуальные практики метаконцептов: “крещение”, “литургия”, “евхаристия” и “венчание”. То, что верующие переживают ритуал литургии, определяется перформативным характером пространства, пространством церкви, инициирующим эти ритуальные действия, в котором они исполняются через ощущения сакрального, а также через атмосферу пространства и образов. Эти ощущения уподобляются пространству и образам [Вульф 2007: 150–151, 165, 174]. Икона, направленная на спасение рода человеческого в виде отношения к естественному образу Бога, устанавливает отношение, преобразуя любой направленный к ней взгляд. Е. Петровская, ссылаясь на Мари-Жозе Мондзен [Mondzain 1996], пишет о немиметическом соотношении прообраза и образа следующее: «Преобразует она и самое плоть смотрящего. Это настоящий «круговорот информационных и трансформационных отношений» – преобразуется плоть, преобразуется взгляд. А это означает, что икона действует» [Петровская 2022: 35]. «В виртуальных пространствах добавляется интерактивный компонент, вызывающий втягивание пользователя в создание пространства» [Там же: 154]. Следовательно, перформативное пространство одновременно и создает культурно специфические инсценирования восприятия и создается данным историческим субъектом как культурное пространство.

Ритуальные сценарии и практики в древнеанглийской традиции имеют в своей основе бинарные оппозиции: добро/зло, святое/скверна, душа/тело, жизнь/ смерть и т. п. (см. главу 1). Так, текст древнеанглийской поэмы X века "*Soul and Body*" («Душа и тело») расшит бинарными оппозициями, а само построение текста является противопоставлением речей мучающейся души (до 129 строки) и торжествующей ввиду греховности, либо праведности тела:

1. *sāwle*, *gāst* (душа, дух) / *eorðfæt* (мирской сосуд, тело), *dūst* (прах), *flǣsc* (плоть), *lāmfæt*, *līchama*, *lic* (тело);

2. *wuldor* (прославления) / *wite* (наказания);
3. *wiln* (изобилие радости) / *hellewite* (страдания адские);
4. *soðfæstan* (праведные люди) / *synfullan* (обременённые грехами);
5. *engla* (ангелы) / *manna* (человеческие существа);
6. *heofon* (небеса) / *woruldrice* (Царство этого мира).

Поэма "*Soul and Body*" сохранилась в двух версиях: первая входит в состав поэтического сборника *Exeter Book* как сжатый вариант обращения несчастной души к телу, вторая версия частично сохранилась в поврежденном сборнике *Vercelli book* в расширенном варианте (169 строк) с добавлением монолога спасенной души. Рассмотрим второй вариант поэмы (полная версия и перевод представлены в приложении, с. 312–319). Примечательно, что грешная душа и праведная, обращаясь к праху в поэме, именуют его так: *eorðfæt* (мирской сосуд, тело), *dūst* (прах), *flāsc* (плоть), *lāmfæt* (тело), *lic* (тело), *līchama* (тело). Лексемы «душа» и «дух» в поэме взаимозаменяемые: *sāwle* – *soul*, *spirit* (душа, дух) и *gāst* – *soul*, *spirit*, *life* (душа, дух, жизнь).

В отличие от молитв и гимнов (см. главу 2) поэма не отличается особым лексическим разнообразием именования Бога: *God* (Бог), *God ælmihtih* (Бог всемогущий), *Dryhten* (Бог, Христос), *Beōdcyning* (Царь народов) и *Ān-cenned* (Единородный).

Поэма носит назидательный характер, указывая на дальнейшую судьбу души после расставания с телом, а также описывая в красках разложение трупа (см. приложение, с. 312–319).

Т а б л и ц а 40

«Душа и тело». Строки 117–129

117	Gifer hatte se wyrm, þe þa eaglas beoð nædle scearpran. Se genydde to ærest eallra on þam eorð-scræfe,	117	<i>Gifer</i> (Ненасытный) – имя тому червю, чьи челюсти наиболее острее иглы.
120	þæt he þa tungan totyhð ond þa teð þurhsmyhð ond þa eagan þurheteð ufan on þæt heafod ond to æt-welan oðrum gerymeð, wyrnum to wiste, þonne þæt werie lic acolod bið þæt he lange ær	120	Вначале он отваживается пробраться в могилу с тем, чтобы разодрать язык и проникнуть в зубы, выше, в голове, он сжирает глаза и прочищает путь для остальных червей сотрапезничать и поживиться; однажды это несчастное тело остынет, потому что так долго до этого

Окончание табл. 40

1125	werede mid wædum. Bið þonne wyrma gifel, æt on eorþan: þæt mæg æghwylcum men toge- mynde, mod-snotra gehwan! Ðonne bið hyhtlicre þæt sio halige sawl Færeð to ðam flæsce, frofre bewunden.	1125	было одето в наряд. Потом же это будет прокормлением для червей, их едой в этом мире. Это послужит напоминанием каждому разумному человеку! И будет большая надежда на то, что святая душа, имеющая в себе успокоение, вернется в свою плоть. Послание более счастли- вого порядка откроется в его сердце.
------	--	------	--

Сюжет о теле и душе, подвергшийся многочисленным обработкам на разных языках, имеет в своей основе составные элементы англосаксонской поэмы X века, послужившей прототипом дальнейших сказаний о споре души с телом. Похожий сюжет, примыкающий к ряду сказаний эсхатологического характера, встречается в древних памятниках западноевропейской и славянской литературы в форме проповеди, благочестивой беседы, эпической поэмы, духовного стиха и лирической песни. В древнеанглийской поэме отражено архаичное поверье о субботнем покое, отсылающее читателя к «Слову и видению апостола Павла», согласно которому души усопших прилетают к своим могилам в ночь с субботы на воскресенье. Примечательно, что латинский текст, приписываемый авторству Макария Александрийского по римской рукописи, заимствует англосаксонскую схему речей праведной и грешной душ [Батюшков 2020: 3–5, 262–263].

Таблица 41

«Душа и тело». Строки 65–74; 103–116; 130–134

665	“Eart ðu nu dumb ond deaf, ne synt þine dreamas awiht. Sceal ic ðe nihtest swa þeah nede gesecan, synnum gesargod, ond eft sona fram þe hweorfan on han- cred, þonne halige men lifiendum Gode lof-sang doð,	665	«Сейчас ты немой и глухой, твоя радость ничего не значит. Обаче я обязана искать тебя по ночам, разбитого грехами, и поспешно разлучаться с то- бой вновь под пение петуха, когда благочестивые возносят свой хвалебный гимн Богу Живому;
-----	--	-----	---

Окончание табл. 41

770	secan þa hamas þe ðu me her scife, ond þa arleasan eardung- stowe; ond þe sculon her mold- wyrmas manige ceowan, slitan sarlice swearte wihta, gifre ond grædige. Ne synt þine æhta awihte	770	потом же я должна отправиться разыскивать те пристанища, наложенные ношей на меня тобой, те ужасные прибежища; и к тому же здесь множество червей обглаживают тебя, нечи- стые создания, ненасытные и жадные, больно раздрают тебя.
1103	Fyrnað þus þæt flæsc-hord, sceall þonne feran onweg, Secanhelle- grund, nallæs heofon-dreamas,	1103	В этом случае душа осыплет плоть упреками; затем должна будет удалиться, мучаясь от по- ступков тела, ища преиспод- нюю, а не радости небесные.
1105	dædum gedrefed. Ligeð dust þær hit wæs, ne mæg him ondsware ænige gehatan, geomrum gaste, geoce oððe frofre. Bið þæt heafod tohliden, handa toliðode, geaglas toginene, goman toslitene,	1105	Прах же лежал там, где и был; он не предоставил ни ответа, ни помощи, ни покоя скорбя- щей душе. Голова расколота, руки разбиты на куски, челю- сти широко раскрыты, десны изорваны,
1110	sina beoð asocene, swyra becowen, fingras tohrorence. Rib reafiað reðe wyrmas; drincað hloþum hra, hleolfres þurstge. Bið seo tunge totogen on tyn healfa	1110	мышцы обезображены, шея об- глодана, пальцы сгнили. Ужас- ные черви уничтожили рёбра; тучей они жадно обглаживают гнилое мясо, томятся жаждой запекшейся крови.
1116	hungregum to frofre; forþan heo ne mæg huxlicum wordum wrixlian wið þone werian gast.	1116	Для прокорма этих голодных язык разорван на десять частей; оттого и не может он бесчест- ным образом обмениваться сло- вами с отчаянным духом.
1130	Bið þæt ærende eadiglicre funden on ferhðe. Mid gefean seceð lustum þæt lam-fæt þæt hie ær lange wæg. Þonne þa gastas gode word sprecað, snottre, sigefæste, ond þus soðlice	1130	С радостью душа охотно разыс- кивает тело, что ранее носила. В таком случае души будут произносить добрые слова, мудрые и победоносные, и ис- кренне

Ф. Д. Батюшков, рассуждая о споре души с телом в памятниках средневековой литературы, отмечает: «Нам приходится углубиться несколько вдаль, к первым векам христианской эры, чтобы уловить зарождение разнообразных сказаний, приуроченных к моменту смерти. Каковы бы ни были их первоначальные источники, сказания эти сложились на христианской почве в III–IV веках. Они появляются одновременно с первыми основателями монашества, тесно связаны с стремлениями к аскетической жизни и распространяются прежде всего среди христианского населения Малой Азии и Египта; их центром вскоре делается Александрия, но указания на существование подобных преданий мы встречаем еще раньше у сирийских отцов церкви. Так, Иоанн Златоуст в своих беседах на Евангелие Матфея (LIII) говорит: «много услышишь ты рассказов об ужасах при конце и страшных явлениях, которых самый вид нестерпим для умирающих, так что лежащие на одре с великою силой потрясают оный и страшно взирают на предстоящих, тогда как душа силится удержаться в теле и не хочет разлучиться с ним, ужасаясь видения приближающихся ангелов» (русск. перев., изд. 1839 г., II, стр. 414–415). Неоднократно возвращается к той же мысли о таинственных явлениях, знаменующих момент смерти, и Ефрем Сирий в своих многочисленных поучениях. Но он указывает на них в общих чертах, лишь изредка сообщая о том или другом явлении в конкретной форме, преимущественно же останавливается на назидательной стороне вопроса. Повествовательный элемент одерживает перевес в таких произведениях, как «Житие св. Антония», написанное во второй половине IV-го века Афанасием Александрийским. В нем мы имеем хотя и не полный рассказ об исходе души, но довольно подробно изображен один момент судьбы ее за гробом: восхождение на небо и препирательства ангелов с демонами в воздушном пространстве. Автор заканчивает рассказ о видении Антония следующими словами: “*Paulus quidem usque ad tertium coelum raptus est, ibique auditis verbis ineffabilibus descendit; Antonius autem usque ad aerium sublatus post colluctationem liber aparuit*”. Мы этим как бы заранее подготовлены услышать в сложившемся вскоре затем рассказе о видении апостола Павла более подробное и законченное повествование о судьбе души после смерти; оно к тому же и более объективно, так как св. Антоний видел воздушный полет только своей души, а апостол Павел присутствует в качестве простого зрителя при разлучении разных душ с их телами» [Батюшков 2020: 13–14].

В Первом послании к Коринфянам заключена важная идея христианства: «как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут». **I Corinthians 15: 20-28:** ²⁰But now is Christ risen from the dead, *and* become the firstfruits of them that slept. ²¹For since by man *came* death, by man *came* also the resurrection of the dead. ²²For as in Adam all die, even so in Christ shall all be made alive. ²³But every man in his own order: Christ the firstfruits; afterward they that are Christ's at his coming. ²⁴Then *cometh* the end, when he shall have delivered up the kingdom to God, even the Father; when he shall have put down all rule and all authority and power. ²⁵For he must reign, till he hath put all enemies under his feet. ²⁶The last enemy *that* shall be destroyed *is* death. ²⁷For he hath put all things under feet. But when he saith, all things are put under *him*, *it is* manifest that he is excepted, which did put all thing under him. ²⁸And when all things shall be subdued unto him, then shall the Son also himself be subject unto him that put all things under him, that God may be all in all".

Т а б л и ц а 42

«Душа и тело». Строки 1–14

	Soul and Body		«Душа и плоть»
	Huru ðæs behofað hæleða æghwylc þæt he his sawle sið sylfa gebence, hu þæt bið deoplic þonne se deað cymeð, asyndreð þa sybbe þe ær samod wæron,		Поистине необходимо, чтобы каж- дый человек задумался о стран- ствии своей души, каким тяжким оно может быть, когда наступит смерть, разделяя тогдашних нераз- лучных сродников, – плоть и душу.
5	lic ond sawle. Lang bið syððan þæt se gast nimeð æt Gode sylfum swa wite swa wuldor, swa him on worulde ær efne þæt eorð- fæt ær geworhte. Sceal se gast cuman geohðum hremig,	5	Долгий этот путь после того, когда дух примет от Бога столько же наказаний или прославлений, сколько и её мирской сосуд, нагрешивший ранее в суетном мире. Взмолившись в скорби, дух дол- жен изойти,
10	symble ymbe seofon-niht sawle findan þone lic-homan þe hie ær lange wæg, þreo-hund wintra, bu- tan ær þeod-cyning, ælmihtig God, ende worulde wyrcan wille, weoruda dryhten.	10	бессмертная душа неустанно ищет в течение трехсот лет в каждую седьмую ночь плоть, носившую ранее, до тех самых пор, пока Царь народов, Господь Вседержи- тель, Господь Саваоф не изволит положить конец этому миру.

Апокрифическое произведение «Хождение апостола Павла по мукам», в основе которого лежит повествование из Второго послания к Коринфянам, где сказано, что апостол Павел восхищен был в рай до третьего неба, получил особую популярность во Франции и Англии, подвергшись многочисленным обработкам. **II Corinthians 12: 2-4:** "I knew a man in Christ above fourteen years ago, (whether in the body, I cannot tell; or whether out of the body, I cannot tell: God knoweth;) such an one caught up to the third heaven. ³And I knew such a man (whether in the body, or out of the body, I cannot tell: God knoweth;) ⁴How that he was caught up into paradise, and heard unspeakable words, which it is not lawful for a man to utter".

В англо-французской поэме, как отмечается в исследовании Ф. Д. Батюшкова, первоначальная схема повествования «Слово и видение апостола Павла» переплетается с архаической чертой: душа обращается в своих сетованиях не к телу, а к дьяволу, наставляя его в адских муках, хорошо ему известных. Однако в немецком варианте поэмы под возможным влиянием латинской обработки появляется обращение к телу, с сохранением первоначального совопросника души – дьявола [Батюшков 2020: 46].

Сюжет диалога души и тела также известен в произведении монаха Филиппа Пустынника «Диоптра, или Зеркала о презрении сует мирских», где также поднимается тема последствий греховной мирской жизни в загробном мире. В произведении плотские желания трактуются с позиции чувств и разума, тем самым обнажая психо-душевную составляющую индивидуума, показывая единство материального и духовного [«Диоптра...» 2018].

В рамках нашего исследования выделяются переживаемые ценности – концепты – и означаемые ценности культуры – метаконцепты. В этимологии концепта “душа” и метаконцепта “дух” имеется общее основание, т. е. оба восходят к др.-греч. *ψυχή*. Происхождение концептов имеет общий корень, однако ‘душа’ – это переживаемая субъектом сущность, тогда как ‘дух’ относится к объективируемой сущности, т. е. метаконцепту. Лит. *daĩsos* «воздух» родственно лит. *dvãse* «дух, душа», *dvesiù* «дохнуть», греч. *θεός* «бог» (**ǵʰesós*), *ῥέειον* «сера» (**ǵʰesēion*) [Фасмер 1986: 556].

Концепт “душа” определяется следующими трактованиями: 1) теоретическое осмысление; 2) психика; 3) некая оболочка, которая остается после смерти; 4) внутренний мир человека и его индивидуальные моральные принципы; 5) конституирующее и онтологическое измерение

в индивидууме [Хейстад 2018: 16]. В античной философии «душа», состоящая из всех начал, наделялась следующими признаками: бестелесностью, ощущением и движением. В философской концепции Эмпедокла она состоит из противоположностей, у Платона восходит к «дыханию» и «охлаждению» (ср. этимологическую связь лексем *psyche* (душа) и *anapsycho* (охлаждаю)), делясь на три части: разумную (в голове), аффективную (в груди) и вожделеющую (под диафрагмой) [Платон 1990]. Душа у Аристотеля предстает первой энтелехией естественного тела, началом самодвижения, будучи самой неподвижной, а также тем, что скрепляет тело, которое без души разлагается и сгнивает [Аристотель 2021: 21, 40, 44].

Гомер, родоначальник конкретного представления *Ψυχή* («душа») в античной Греции, описал в «Одиссее» процесс покидания души через открытую рану бездыханного тела и ее дальнейший путь в царство Аида. Гомер не наделяет душу индивидуальной функцией при жизни человека, равно как и тело после отделения от него души, иными словами, тело и душа предстают в «Одиссее» до смерти человека несамостоятельными единицами. Смерть же в концепции Гомера является переправой через реку – распространенное представление в древнегреческой мифологии, а также в учении Будды. Лодочник является посредником души, переправляющим ее в потусторонний мир. Для успешной переправы необходимо заранее осуществить таинство покаяния, расплаты с долгами и очищения от грехов [Хейстад 2018: 18, 20, 104].

Над душой, относящейся к миру объективного, властвуют реалии двух трансценденций – духа и природы. Душой осознаются ощущения реальности и ирреальности, к примеру, религиозные сомнения, которые искореняются истинной верой [Кереньи 2022: 213 – 214]. Мартин Бумер на примере притчи Кобринского раввина рассматривает душу как источник подлинной нравственности. Злому помыслу душа говорит так, как Авраам говорит Лоту: «если ты налево, то я направо; а если ты направо, то я налево» (Быт. 13:9). Если ты хочешь увести меня налево, говорит душа злому помыслу, я не послушаю тебя и пойду направо. Но если пойти направо мне посоветуешь ты, то я скорее пойду налево» [Бубер 1997].

Р. Герц, описывая ритуал «двойных похорон» у нескольких племен на острове Борнео в своем антропологическом эссе «Коллективное представление о смерти», предполагает, что существует тесная связь между обществом и физическими телами членов общества. Ученый объясняет смысл этого похоронного ритуала посредством особых представлений

племен о связи души и тела с кровью и остальными физиологическими жидкостями. Так, труп сразу же после смерти помещался в определенное место для полного разложения и отделения плоти от костей, которые затем захоранивались. Такая ритуальная практика объясняется необходимостью тела освободиться от души, которая после смерти постепенно отделяется вместе с процессом гниения [Герц 2019: 156]. Д. Дэвис на примере посмертных ритуалов зороастрийцев рассуждает о традиции оставления трупов на растерзание стервятникам для очищения костей от плоти. Такой ритуал позволял зороастрийцам хоронить чистые кости, веря в то, что тем самым они помогли душе отойти от тела для дальнейшего с ним воссоединения в будущем. Далее на смену такому обряду приходят особые сооружения «дахма», на специальной платформе которой оставлялся покойный [Дэвис 2022: 178]. Интересно представление тела и праха, оставшегося после кремации, где прах является отличным от исходного тела. Прах усопшего в могиле предстает местом для памяти и оплакивания, тем самым продлевая некое общение, тогда как прах находится в другой плоскости понимания, не имея сходства с живым до этого человеком [Дэвис 2022: 372]. Память как продолжение жизни после кончины описана и у Гомера: утонувшая *Ψυχή* в реке забвения, приводящая к забвению, – незавидная участь человека в поэме «Одиссея» [Хейстад 2018: 25].

В первом послании к Фессалоникийцам Святого Апостола Павла сказано о человеке как триаде «духа, души и тела». **I Thessalonians 5:23:** "And the very God of peace sanctify you wholly; and *I pray God* your whole spirit and soul and body be preserved blameless unto the coming of our Lord Jesus Christ". Согласно учению Апостола Павла, понятие «тело» наделено следующими коннотациями: христологическое, антропологическое, ексклезиологическое и евхаристическое. Как отмечает И. Зизиулас, тело причастно к *imago Dei*, будучи неотделимой составляющей человеческой жизни, поэтому христианская вера в воскресение тела осмысливается в рамках такой концепции. Личность, трактуемая сквозь призму *ekstasis* и *hypostasis*, напрямую связана с телесным, тогда как тело как указание на человеческую тварность предстает напоминанием о смерти, преодоление которой предстает способностью, данной человечеству в его неспособности [Зизиулас 2023: 104–105, 123].

В древнегреческой концепции тело и жизненная сила являются доминантными представлениями по отношению к осмыслению души в потустороннем мире. Так, тело как путь, ведущий к духу, важнее,

чем спасение души в царстве Аида. Гомеровская концепция души как тени затем переосмысливается Гераклитом, наделившим душу перво-степенным значением по отношению к телесности и первым предложившим понятие «психе». Далее орфики и пифагорейцы разовьют идею бессмертия души. Эта идея оказала влияние на религиозное представление платоников, разграничив душу и тело. Потом Блаженный Августин, ведущий собственную борьбу с телесным, определит в западном христианстве место души в русле личной человеческой ответственности. Средневековые религиозные представления сместят акцент с платонизма на аристотелевское трактование души, с ее дуализма на посюстороннюю и антропологическую интерпретацию. Христианская культура покаяния XII–XIII вв. сконцентрирует внимание паствы на индивидуальное спасение душ, очищенных от грехов. Иными словами, христианское переосмысление понятия «душа» сфокусировано на божественном сотворении, являясь ключевой единицей между духом и телом. Триада «дух, душа и тело» исходит из Библии, где дух представлен целью души, которая после смерти тела навечно с ним связана [Хёйстад 2018: 24, 26, 33, 35, 41, 76, 79].

Все религии исходят из того, что имеется что-то невещественное, продолжающее свое существование после смерти. Э. Б. Тайлор выделяет божественное начало в человеке по образу и подобию Бога, предстающее высшей частью души, а душа, в свою очередь, инициирует бессмертное духовное [Тайлор 1989: 215]. К. Г. Юнг определяет коллективное бессознательное, представляющее собой сверхличное основание душевной экзистенции, и выделяет психологическую концепцию Святого Духа [Юнг 2023а: 51]. Так, в архаичной культуре Отец является единым творцом (*creator*), создателем (*auctor rerum*) и первопричиной (*prima causa*), а патриархальная формула «Отец – сын – жизнь» уходит корнями в то историческое прошлое, когда еще не существовало христианской веры. Святой Дух как истинная ипостась, посланная от Сына и Отца, предстает в христианстве «веянием», соотносимым с разделением на тело (*corpus*) и дух (*spiramen*). Однако понятие «дух» в средние века наделялось большим смыслом, чем «дыхание», коррелируя с понятием «душа» (*anima*), где *anemos* обозначало «ветер». В существовании тела усматривалась автономность не прикрепленной к телу души, не требующей телесности для своего бытия [Юнг 2023б: 229–233].

З. Фрейд [2008] и Л. Фейербах [1955] объясняли человеческое стремление к обеспечению собственной выживаемости верой в Бога, душу

и жизнь после смерти. В XIX в. фигурирует философское понимание нации, где центральным понятием становится не только тело, но и душа, подразумевая идентичность народа. Понимание героического прошлого и собственной истории происходит посредством памятников, исторических мест, мемориалов и т. п. Иными словами, душа – совместная память, на которой основывается национальная идентичность [Renan 1995]. Жан-Пьер Шанжэ, выделяя современного «нейронного человека», отмечает смещение роли священника как целителя души на психоаналитика, психолога и нейробиолога [Changeux 1990].

Языческий культ почитания душ умерших находит свое отражение и в христианской традиции, способствуя возникновению положения божеств второго ранга в виде апостолов, евангелистов и мучеников. Культ предков и *Dii Manes* (души умерших) способствуют ранним богослужениям в подземельях-катакомбах. На римских памятниках ставились инициалы Д.М. – *Diis manibus* = душам умерших. Эти же инициалы первоначально ставились и христианам. Отсюда возникает древний христианский обычай призывать в качестве просителей и/или заступников перед Богом тех святых, на могилах и мощах которых совершались молитвы. С примитивной точки зрения религия предстает воздаянием почестей мертвым, духам или божествам, развившимся из духов посредством ритуалов. Алтарь с реликвиями стал нормой в христианстве, уходя корнями в древнейшую форму богослужения на мощах, особенно ярко это выражается в требованиях помещения человеческих останков в священных местах. Первые куполообразные храмы напоминали катакомбу над землей (ср. немецкое слово *Capelle* (церковь), происходящее от латинского *capelle*). Это была попытка перенести на поверхность земли первые святыни христиан [Аллен 2020: 7, 13, 17].

Обратимся к толковому словарю живого великорусского языка В. Даля, в котором понятия «дух» и «душа» приведены в отдельных словарных статьях только лишь для удобства нахождения производных. Приведем примеры, иллюстрирующие положение «духа» относительно «души» (жирный шрифт в цитате наш. – А.П.).

Душа – «ж. безсмертное духовное существо, одаренное разумомъ и волею; въ общемъ знач. чловѣкъ, съ духомъ и тѣломъ; въ болѣе тѣсномъ: || чловѣкъ безъ плоти, безтѣлесный, по смерти своей; въ смыслѣ же тѣснѣйшемъ: || жизненное существо чловѣка, воображаемое отдѣльно отъ тѣла и отъ духа, и въ этомъ смыслѣ говорится, что и у животныхъ есть душа. || Говоря *душа*, въ знач. чловѣка, разумѣютъ

иногда людей обоего пола, либо только мужеского, *душу ревизскую*, что собственно означает челоѡѡка податнаго состоянія. || **Душа также душевныя и духовныя качества челоѡѡка, совѡѡсть, внутреннее чувство ипр. Душа есть безплотное тѡѡло духа; въ этомъ знач. духъ выше души <...>»** [Даль 1989: 504–506].

Духъ – «м. безтѡѡлесное существо; обитатель невещественнаго, а существеннаго міра; безплотный житель недоступнаго намъ духовнаго міра. Относя слово это къ челоѡѡѡку, иные разумѡѡють душу его, иные же видять въ душѡѡ только то, что даетъ жизнь плоти, а въ духѡѡ высшую искру Божества, умъ и волю, или же стремленье къ небесному. *Добрый духъ*, ангель, духъ свѡѡта, чистый; *злой духъ*, духъ тѡѡмы, діаволь, нечистый духъ. *Святой Духъ*, третье Лицо Св. Троицы. *Духъ Божій*, благодать, вдохновенье, наитіе, откровенье. || Видѡѡніе, привидѡѡніе, тѡѡнь, призракъ, безтѡѡлесное явленье на землѡѡ. || Сила души, доблесть, крѡѡпость и самостоятельность, отважность, рѡѡшимость; бодрость. *У меня на это не станетъ духу*. || Отличительное свойство, сущность, суть, направление, значенье, сила, разумъ, смыслъ. *Духъ вѡѡры христіанской. Его смущаетъ духъ суемудрія. Духомъ кротости, а не палкой по кости*. || Дыханье. *Дай перевести духъ. Бѡѡжалъ, захватило или заложило духъ*. || **Видимое дыханье, паръ выходящій изъ рта. Въ этомъ знач. духъ, какъ жизнь, ниже души; а въ высшемъ знач. искры Божества, духъ выше души и отличаетъ челоѡѡѡка отъ животнаго <...>»** [Даль 1989: 503–504].

В работе Куссе Х. [Куссе 2022] подчеркивается идея Анны Вежбицкой о концепте “душа”, которая переживается, являясь органом чувствования, что должно переводиться на английский как *heart* [Wierzbicka 1992: 51]. Сопоставляя английские и русские концепты, Анна Вежбицкая отмечает, что концепт “soul” переводится как «душа», но обратный перевод не всегда уместен, поскольку «душа» чаще всего будет переводиться как *mind* и *heart*. Исследователь выделяет в английском языке два значения слова *soul*, где оба значения основываются на христианской дихотомии духовное/физическое в человеке. Однако первое значение предстает фундаментальным, и в полном виде является составной частью значения. Разница между значениями состоит в том, что во втором случае субъект интроспективно наблюдает свою собственную душу, а не другой посторонний объект:

*soul*₁ – one of two parts of a person; one cannot see it; it is part of another world; good beings are part of that world; things are not part of that world; because of this part a person can be a good person.

*Soul*₂ – one of two parts of a person; one cannot see it; it is part of another world; good beings are part of that world; things are not part of that world; other people can't know what things happen in that part of a person; something the person doesn't know what these things are; these things can be good or bad; because of this part a person can be a good person [Wierzbicka 1992: 36-37].

Концепт “mind”, также, как и концепт “soul”, относится к нематериальной сущности человека, однако в отличие от концепта “soul” принадлежит к реальному миру, обозначая «место», где осуществляется познание и мыслительная активность. Как пишет Куссе Х., в проведенном компаративном анализе англо- и русскоязычной культур А. Вежбицкой отмечается высокая значимость концепта “душа”, в то время как в английском языке концепт “soul” все более вытесняется концептом “mind” – концептом чистого мышления и знания [Куссе 2022: 106].

В этимологическом словаре современного английского языка про лексемы *heart* и *mind* указано следующее: *heart* – англосакс. *heorte* (ср. germ. *herz*, древнесканд. *hjarta*, гот. *hairtō*, лат. *cor*, *cord-*, греч. *καρδιά*, древнеирланд. *críde*, валл. *craidd*, русс. *serdtse* и т. п. В англосакс. *heart* обозначало место, где пребывает интеллект, память, в современном использовании осталось *by heart* (ср. франц. *par cœur*). *Mind* – англосакс. *gemynd* (ср. germ. *gimunt*, гот. *gamunds* (*memory*)). Исходит из арийского корня *mens*, который появился в лат., санскрит *manas* (*mind*), древнесканд. *minni* (*memory*), гер. *minne* (*love*). *Mind* обозначает: (1). «память» как в *mindful*, *to call to mind*, *time out of mind*, *I mind the time when...*; (2). «мнение, намерение» как в *ave a (good, great, half) mind to, to speak one's mind*; (3) Глагол развился в среднеангл. из существительного, возникнув из восприятия умственного внимания (некот. современные примеры: *mind what I say*, *mind the step*). Дальнейшее развитие значения – личная заинтересованность (только в отрицательных или вопросительных фразах, например, *never mind*, *do you mind?*) [Weekley 1921: 699, 931]. Интересно, что в библейском еврейском языке лексема *jezer* «злой и добрый импульс» означает «образ», «кумир» и «помыслы сердца» [Фромм 2023: 219].

Поскольку концепт “душа” ассоциируется в английском языке с концептом “heart” (микрокосм), метаконцепт “дух” взаимосвязан с понятием воздух. Таким образом, оформляется пропорция душа – сердце (микрокосм), дух – воздух (макрокосм). Первые являются переживаемыми концептами, тогда как вторые – означиваемыми. Отношение

«микрокосм–макрокосм» имеет две лингвистические версии, где направление семантического значения задается от: а) элементов макромира к микромиру и наоборот; б) от микрокосмоса к окружающему миру.

В Пятикнижии Моисея развивается представление о душе посредством следующих древнееврейских понятий: *руах*, *нефеш*, *нешама*, *лев* («сердце»). Лексема *руах* этимологически трактуемое как «дыхание», «ветер», переводится как «дух», «ум», «сила», а в Новом Завете передается греческой лексемой *πνεῦμα* («дух»), обозначая Святого Духа, снисходящего при крещении (Matthew 3:16). Древнееврейские лексемы *руах*, *нефеш*, *нешама* обозначают «дыхание», «жизненную силу» (Genesis 2:7). Следовательно, иудаизм, будучи пневматической религией, не выделяет дуализм души и тела, отводя место человеку как единству духа и души. Переосмысление связи «тела, души и духа» находит религиозное прочтение в обращении апостола Павла к Фессалоникийцам (1 Thessalonians 5:23), апостол разделяет значения духа и плоти в Послании к Римлянам (Romans 8:13). Лексема *нефеш* в тексте Нового Завета передается как *Ψυχή* («душа», «самость»), также это древнееврейское слово связано с лексемой *лев* («сердце»), определяющей в Средневековье понятие «душа» [Хёйстад 2018: 77–78]. Архиепископ Лука отмечает частотность употребления слова «сердце» в Библии, указывая на следующие его свойства в Священном Писании: 1) *веселящееся* (Jeremiah 15:16; Esther 1:10; Psalms 103:15; Proverbs 15:13, 15; 17:22; Judges 16:25); 2) *радующееся* (Lamentations 5:15; Proverbs 15:30, 23:15, 27:9; Isaiah 66:14; Psalms 12:6, 15:9; Ecclesiastes 2:10); 3) *скорбящее* (Psalms 12:3, 24:17; Jeremiah 4:19); 4) *терзающееся* (Jeremiah 4:19; 2 Kings 6:11; Psalms 72:21); 5) *рвущееся* (Acts 7:54); 6) *горящее* (Luke 24:32); 7) *негодующее* (Proverbs 19:3); 8) *гневное* (Ecclesiastes 9:3); 8) *страстное* (Matthew 5:28); 9) *завистливое* (James 3:14); 10) *надменное* (Psalms 16:5); 11) *смелое* (Psalms 26:3; Leviticus 26:36); 12) *нечистое* (Romans 1:24), *сокрушенное* (Psalms 68:21). Сердце также способно принять утешения (Philemon 7), уповать на Бога (Psalms 27:7; Proverbs 3:5), сокрушаться о грехах (Psalms 33:19) и быть вместилищем смирения (Matthew 11:29) [Крымский 2017: 25].

Образ «нематериальной души» развивался постепенно. Так, она представляется бестелесно-телесным существом, которое не тоньше, чем выдыхаемый воздух. Это существо, влекомое оставленным душою телом, способно проникать через маленькую щель. В течение первых двух-трех дней она бродит близ покинутого тела, имея возможность

вновь туда вернуться. Этим и объясняется архаичное погребение покойного на второй-третий день. Расставшись с телом, душа начинает вести самостоятельное существование, став духом, «эфирным» телом [Скворцов-Степанов 2020: 14–15]. Представление о тленной плоти и бессмертии души проходит лейтмотивом во всем тексте Нового Завета (1 Corinthians 15: 44, 50, 53; Matthew 6: 25; 22: 30, 32; Psalms 64: 5; Revelation 22: 5–6), во всем тексте Библии подчеркивается существование души после смерти.

Двойственность, предлагаемая Р. Декартом, покоится на концепте идеального и нематериального, а его философия признает общий источник Бога как Творца, сформировавшего эти начала, что мы и находим в древнеанглийской поэме. Так, в *"Soul and Body"* ярко прослеживается двойственность независимых и самостоятельных начал – идеального и материального, проблема взаимодействия которых разрешается введением общего источника – Бога. По Р. Декарту, Бог являет собой высшую субстанцию, формирующую дух и материю по одним и тем же законам. Бог предстает бесконечной и основной субстанцией, тогда как дух и материя являются конечными. Таким образом, древнеанглийская поэма предвосхищает собой философское определение души в рамках интеракционизма, а Бог в данном контексте представлен всеобщим бесконечным целым, формирующим дуальность.

Рассмотрим феномен поста в раннехристианской англосаксонской традиции сквозь призму ритуальных практик и перформативного пространства. Христианские наставления соблюдения поста лежат в основе древнеанглийской поэмы, датируемой X в. *"Seasons for Fasting"* (230 строк), сохранившейся в виде копии XVI в. (*Cotton Otho B. ix*), в рукописи Британского музея *Additional 43703* (полный текст поэмы и перевод см. в приложении, с. 320–329). В поэме повествуется о четырех постах, описанных в работах Папы Григория Великого.

Исполнение ритуальных практик способствует коммуникации верующих с Богом. В монотеистических религиях пророкам являлся один и тот же Бог: на сороковой день поста Моисей узрел Яхве (Exodus 34: 28), а Мухаммад на горе Хира в семнадцатую ночь месяца рамадан (Сура 2. Ал-Бакара (Корова) 183–185). В Новом Завете также подчеркивается исполнение обрядов поста (Matthew 4: 1–2 и The Acts 14:23).

В тексте поэмы приведен ветхозаветный сюжет о духовном подвиге пророка Илии, соблюдавшего сорокадневный пост.

Т а б л и ц а 43

«Время поста». Строки 115–127

115	elda orþancum, eallum to tacne þæt we mind fæstene magon freode gewinnan and þa deopan dryhtnes gerynu, þa þe leoran sce- olan leoda gehwylce, gif us þære duguþe hwæt dryhten sylleð.	115	Бог совершил это в знак для всех нас, что мы, обязанные учить каждый народ, сможем постом достичь дружбы и глу- боких тайн Господа, если Гос- подь наделит нас некоторой до- лей добродетели.
120	Eft Helias, eorl se mæra, him on westene wiste gebigede, þær him symbol-bread somod mid wætere dryhtnes engla sun dihte togeanes; and se gestrangud wearð styþum gyfle	120	Илия, этот знаменитый человек, тоже получил пищу в пустыне, где один из ангелов Господа по- ставил перед ним пиршествен- ный хлеб и воду; и благодаря этой строгой диете он
125	to gefæstenne feowertig-daga and nihta samod, swa he nahtes anbat ær he on Horeb dun hali ferde.	125	получил силу поститься сорок дней и ночей, так что он ничего не вкусил перед тем, как отпра- виться, святой, на гору Синай.

Деление на сакральное и профанное переносится на ритуальную пищу уже на заре обретения религии. Так, Э. Дюркгейм отмечает на примере австралийских аборигенов тотемические верования, в рамках которых запрещено употреблять в повседневную пищу животных-тотемов, использующихся в мистической трапезе. Однако запрет не касается детей, и стариков, и людей, принадлежащих к высокому религиозному статусу [Дюркгейм 2018: 247, 250]. Подобное свойственно не только тотемизму. Правила питания, как особая форма существования с Яхве, приведены в Пятикнижие Моисея. **Deuteronomy 14: 3–21:** ³Thou shalt not eat any abominable thing. ⁴These *are* the beasts which ye shall eat: the ox, the sheep, and the goat, ⁵The hart, and the roebuck, and the fallow deer, and the wild goat, and the pygarg, and the wild ox, and the chamois. ⁶And every beast that parteth the hoof, and cleaveth the cleft into two claws, *and* cheweth the cud among the beasts, that ye shall eat. ⁷Nevertheless these ye shall not eat of them that chew the cud, or of them that divide the cloven hoof; as the camel, and the hare, and the coney: for they chew the cud, but divide not the hoof; *therefore* they are unclean unto you. ⁸And the swine, because it divideth the hoof, yet cheweth not the cud, it *is* unclean unto you: ye shall not eat of their flesh, nor touch their dead carcase. ⁹These ye shall eat of all that *are* in

the waters: all that have fins and scales shall ye eat: ¹⁰And whatsoever hath not fins and scales ye may not eat; it *is* unclean unto you. ¹¹*Of* all clean birds ye shall eat. ¹²But these *are they* of which ye shall not eat: the eagle, and the ossifrage, and the ospray, ¹³And the glede, and the kite, and the vulture after his kind, ¹⁴And every raven after his kind, ¹⁵And the owl, and the night hawk, and the cuckow, and the hawk after his kind, ¹⁶The little owl, and the great owl, and the swan, ¹⁷And the pelican, and the gier eagle, and the cormorant, ¹⁸And the stork, and the heron after her kind, and the lapwing, and the bat. ¹⁹And every creeping thing that flieth *is* unclean unto you: they shall not be eaten. ²⁰*But of* all clean fowls ye may eat. ²¹Ye shall not eat *of* any thing that dieth of itself: thou shalt give it unto the stranger that *is* in thy gates, that he may eat it; or thou mayest sell it unto an alien: for thou art an holy people unto the LORD thy God. Thou shalt not seethe a kid in his mother's milk".

У евреев, африканских племен и некоторых народов Европы существует поверье о связи молока с парнокопытным животным. Ритуальная древнееврейская заповедь «не вари козленка в молоке матери его» является значимой в аспекте связи между животным и ее детенышем, поскольку существует символическая связь между кипячением молока и кипячением вымени, а также пролитием молока на огонь и сожжением животного. Возможно, этот запрет был наложен в силу сохранения стада, без которого целое племя лишилось бы основного источника пропитания [Фрэзер 1989: 428–441].

Исполнение Великого поста вслед за Христом, ушедшим на сорок дней в пустыню, важно для христиан, как страдания во имя Иисуса, приближающие Царство Небесное. Древнеанглийская поэма заключает в себе азы христианской веры: вхождение раскаявшимися грешниками в Царство Божье, ведь только неустанно раскаиваясь и каясь, истинно уверовавший идет к бесконечному пути к Богу. Христианские ритуальные исполнения основаны на молитвенном обращении и идее прихода Церкви к верующим (Luke 6: 20–24).

Ю. Хабермас, ссылаясь на И. Канта, приводит следующее: «Формулу «приближения» можно понимать в значении *genitivus subiectivus*, как приближение Царства Божьего, или в значении *genitivus obiectivus* – как приближение к Царству Божьему. И как раз когда мы понимаем установление «Царства Божьего на земле» – вопреки нелепости, что «люди должны *основывать* Царство Божье», – как результат совместных усилий самого рода человеческого, поначалу выступающие во множественном числе институты спасения играют важную организаторскую роль на трудном пути к «истинной церкви». Приближение

к Царству Божьему «представляется в чувственной форме *церкви* [...] организация которой [...] должна быть обязательным для людей делом, которое предоставлено им и которого от них можно требовать» [Хабермас 2011: 212]. Следовательно, Царство Небесное в прочтении Нового завета оказывается ожиданием приобретения нового социума, готового следовать божественным предписаниям иудейского Закона (где не будет государственного террора римского мира), тем самым приближая вмешательство Бога в историю народа.

Телесное в ритуальных сценариях обнаруживается и в римской традиции распятия преступников: тело оставалось на растерзание без погребения. Однако последователи Иисуса с самого начала были убеждены, что Его похоронили подобающим образом [Армстронг 2016: 10], о чем мы и читаем в древнеанглийской поэме. В рамках христианского учения верующие должны жить так, будто Царство Небесное уже пришло. Новозаветная молитва «Отче наш» (см. главу 2) связана с идеей хлеба насущного на сегодняшний день.

Т а б л и ц а 44

«Время поста». Строки 31–43

31	Ac arisan ongan rices ealdor of byrgenne, blæda gefylled, and mid heofen-warum ham gesohte, eard mid englum, and us eallum	31	Однако Владыка Царства Небесного решил восстать из могилы, преисполненный величия, и Он отыскал кров среди небесных жителей, жилище с ангелами; Он вселил в нас ту же надежду,
35	þone hynt gehateð, gyf we his willaþ þurh rihtne sefan rædum fyligan. Na þær in cumeð atele gefylled, womme gewesed, ac scal on wyrd sceacan. Nu we herian sceolan her for life	35	если только мы покоримся Его воле Божьей благочестивым состоянием духа. Никто, кто переполнен грехом, пропитан осквернением, не войдет туда; то есть он должен отказать от своей участи. А теперь всю нашу жизнь здесь нам
40	deorne dæd-fruman, and him dogera gerim ælmes-dædum ure gefyllan, and on fæstenum, swa se froda iu Moyses mælde.	40	следует благодарить горячо любимого Создателя и ради Него наполнять наши уготованные дни делами милосердия и постами, о том же говорил мудрец Моисей в давние времена.

В древнеанглийской поэме приводятся лексемы, отражающие уклад древнегерманского общества: верующие именуются племенем (*leodscipe*), ангелы – небесной дружиной (*halig breat*), тогда как Бог представляется предводителем, вождем племени (*dryhten, ealdor, cyning*) и «славой» (*wuldor*). Эпическое слово *Kûdos* (*kūðoç*), исконно считающееся синонимом *kléos* (*κλές*) «слава», имеет собственное и очень специфическое значение: *kūðoç* обозначает магическую власть, удел богов, которые иногда уступают ее какому-либо герою по своему усмотрению. *Kūðoç árēððai* применительно к воину означает «взять (от) богов *kūðoç*», а затем с помощью этого талисмана покрыть себя славой. Это указывает на совпадение по форме между гр. *kūðoç* и ст.-слав. *čudo* ‘чудо’, исходя из общего для двух слов значения «сверхъестественная сила» [Туманс 2002]. Германская форма **druhti-naz* или **druktinos* – пример особого типа словообразования. Данные формы – вторичные производные, как и латинское *dominus*, служащие для номинации человека, стоящего во главе некоторой социальной группы. В германских языках такой тип словообразования представлен в нескольких важных производных: готском *biudans* (от **teuta-nos*) ‘царь, глава сообщества’, *kindins* (от **genti-nos*) ‘глава *gens*’ – они параллельны лат. *tribūnus* от *tribus*. В древнеанглийском языке *dryhten* ‘господин’ (в христианских текстах ‘Господь’ отражена форма **drukti-nos* ‘предводитель *drukti*’ [Бенвенист 1995].

В Новом завете Иисуса именуется «сыном Божиим» и «сыном человеческим», эти же новозаветные имена встречаются и в древнеанглийской поэме *Seasons for Fasting: Beorn Godes* (Сын Божий), *Crist* (Христос), *Deore dæd-fruma* (Горячо любимый Создатель), *Dryhten* (Бог, Христос), *Halig heofenes weord* (Святой Хранитель неба), *Heofna heah-cyning* (Царь небесный/ Верховный Бог/Высший Царь Небесный), *Leof leoda frea* (Любимый Господь народов), *Life ealdor* (Господь жизни), *Life frea* (Владыка жизни), *Rices ealdor* (Владыка Царства Небесного), *Sigora God* (Бог побед), *Wereda wulder-frean* (Славный Господь Саваоф), *Wuldor bryttan* (Дарователь славы), *Wuldor cyning* (Царь славы), *Wuldor ealdor* (Господь славы). Такие вариативные обращения к Богу в тексте *Seasons for Fasting* свидетельствуют о развитой христианской традиции в древнеанглийский период.

Какова линия поведения верующего христианина? Он должен оправдывать слова «*иже Христовы суть, плоть распяша со страстьми и похотьми*» и помнить *вся ми лѣтъ суть* (позволительно), *но не азъ обладаю буду отъ чего. Брашна чреву, и чрево брашнямъ: Богъ же и сіе и сіа упразднить*» [Попов 2022: 89–90].

Т а б л и ц а 45

«Время поста». Строки 175–183

175	gif þu dryhtnes her dædum fylgest. Hæbbe we nu gemearcod hu þa mæran iu feowertig daga fæsten hewdon; and we bebeodað þurh beorn Godes þæt manna gehwilec þe ofer moldan wunað	175	если вы будете повторять деяния Господа. Теперь мы описали, как эти прославленные личности дав- ным-давно соблюдали сорока- дневный пост; и мы завещаем вам на примере Сына Божьего, что каждый человек, живущий на земле, в течение ровно со- рока дней
180	ær þam æreste ures dryhtnes efen feowertig daga fæsten hewe of þa nigoban tid, and he na bruce flæsces ofþe fyrra, þæ læs þe he fah wese.	180	до воскресения Господа должен держатъ пост до девятого часа и не наслаждаться ни пищей, ни грехом, чтобы не быть осуж- денным.

Великий пост – это время преодоления страстей и уподобления Христу, напоминание о драме потерянного рая. Обратимся к наставлению Апостола Павла к Римлянам. **Romans 13:14:** But put ye on the Lord Jesus Christ, and make not provision for the flesh, to fulfil the lusts thereof. Вот почему в конце поэмы *Seasons for Fasting* осуждаются погрязшие в грехах священники, которые не соблюдают пост и вынуждают трактирщиков подносить им вино и устрицы.

В тексте Нового Завета пост – верное орудие борьбы с Дьяволом, поскольку бесы изгоняются только постом и молитвой (Matthew 17:21 и Mark 9:29). Изгнание нечистой силы посредством священной книги встречается и в исламе. Так, Пророк Мухаммад говорил: «Не превращайте свои дома в могилы [во что-то мертвое, бездыханное, опустевшее]. Воистину, Сатана (Дьявол) убегает из дома, в котором читается сура “аль-Бакара”».

В христианском учении Дьявол также изгоняется и силой креста (Matthew 13: 24, 39; 20:15; Psalms 25:5; Ephesians 5: 16–17). Бог не попускает быть искушаемыми дьяволом сверх сил человеческих (1 Corin-thians 10: 12–13). Примечательна роль теодицеи в христианском учении: Бог является всемогущей Сущностью, а Дьявол предстает последствием людского выбора в пользу злых и порочных деяний [Хейстад 2018: 105].

В поэме нет прямого упоминания Сатаны в силу христианской традиции, вместо этого в тексте использованы эвфемизмы: *Cristes gewinna* (противник Христа), *hearm brytta* (даритель зла), *susla weard* (хранитель мучений).

Т а б л и ц а 46

«Время поста». Строки 160–169

160	Hine costude þær Cristes gewinna on þæm ænete, eald and fræte, geseah mærne frean man- num gelicne and þa wenan ongann, wommes gemyndig, þæt he stræla his stellan mihte	160	Противник Христа, древний и извращенный, искушал Его там, в этой пустыне, увидел славного Господа в обличье человеческом, надеялся, что сможет вонзить свои стрелы в тело
165	on þam lic-homan; næs þæs leahtra nan, ac on hinder gewat hearmes brytta, and þær englas hyra ealdor sohtan. Hige, synnig man, gyf þe susla weard costian durre, þonne he Crist dyde,	165	Христа; Из этого не вышло ни- какого греха, даритель зла от- ступил позади Него, и ангелы искали своего Господа в том месте. Задумайся, грешник, осме- лится ли хранитель мучений искушать тебя, ведь, он это сделал с Христом, славным Господом Саваофом,

В сюжете нравоучительного текста имеются упоминания, относящиеся к Библии и являющиеся символом событий, предписанных в Священном Писании. П. М. Бицилли отмечает аллегорическое понимание сюжетов Ветхого Завета по сравнению с буквальным прочтением Нового в силу переноса иудейских представлений о мессии на Христа [Бицилли 1995: 152–153].

Ритуальные практики причащения сакральной пищей имеют отношения также и к ритуалу жертвоприношения, устанавливающего родство между человеком и богами благодаря участию в общей трапезе. Жертвы приносились в знак благодарности, искупления, мольбы о поддержке в период несчастий, а также для гадательных практик. В германских языках выделяются следующие лексемы, относящиеся к «жертвоприношению»: древневерхненем. *antheiz* (*hostia*, *victima*) «заклание, жертва», *antheizôn inheizan* (*immolare*), *insakên* (*litare*), *insagêt pim* (*delibor*) «приносить в жертву», бавар. *stapfsakên* «приносить в жертву»,

древнеангл. *onsägdnes* (oblatio) «жертва», *onsecgan tō tibre* «посвящать в жертву» [Гримм 2024: 246].

Принимая сакральную пищу, человек осуществляет причащение своему богу. В Ветхом завете указано, что жертвоприношение – пища, приготовленная перед Яхве: жертва делится на части, предназначенные для божества и тех, кто принес эту жертву [Дюркгейм 2018: 567, 573, 576]. В Библии и в Коране упомянут сюжет об Аврааме, приносящем в жертву Яхве своего сына Исаака (Genesis 22; Сура 37. Ас-Саффат 99–111). Кровавые жертвоприношения первенцев являются передачей собственности Богу, а пускание крови ребенка предполагало восполнение затраченной энергии Бога. Постепенное принятие веры Яхве послужило отступлению от кровопролитных ритуалов, смещая акцент на религиозные переживания [Элиаде 2021a], тем самым обуславливая семиотическое ослабление ритуального действия. Любопытно, что во «Второзаконии» Яхве Саваоф представлен не ревностным и кровожадным богом войны, а дающим поддержку страждущим и угнетенным, что характерно для единобожия.

Семиотическая закономерность ослабления предполагает следующую трансформацию: сильный символ → ослабленный субститут → слабый знак. Например, кровавое жертвоприношение → замещение субститутом → условная формула словесного типа (молитва) [Проскурин 2015]. Этапы семиотического ослабления определяются в результате исследования эволюционных процессов. «Акт – Жест вместо Акта – Условность». Некоторые исследователи называют это явление «выветриванием знака»: «[...] например, первоначально получить титул рыцаря можно было только в бою, затем бой сменился имитацией вооруженного противоборства и, наконец, – символическим ритуалом, в ходе которого посвящающий ударял коленопреклонённого посвящаемого плащом лезвием меча и произносил определенную сакральную формулу» [Карасик 2013: 10]. Интересен пример жертвоприношений в Египте, где на этапе условной формулы выступает жрец, завернутый в некий покров вместо шкуры животного и произносящий ритуальные речи. «Первоначально обряд, по-видимому, проходил следующим образом. Одному или нескольким людям перерезали горло, чтобы их жизнями откупить покойного у смерти. На ранних этапах и даже в начале династического периода практиковалось принесение в жертву человека, который представлял врага Осириса Сета. В более поздние эпохи чаще всего во время обряда убивали чужеземцев, плененных нубийцев или азиатов. В гробнице Монтухерихепшефа имеется изображение двух связанных веревкой

за шеи нубийцев, которых вот-вот должны задушить. Смягчением варварского обряда стала замена людей животными. Использовались быки, газели, гуси, свиньи, которые также ассоциировались с Сетом. Эти жертвенные животные становились обязательной данью и своей жизнью выкупали жизнь покойного. Тем не менее умерщвление животных сопровождалось имитацией и человеческих жертвоприношений: человек или манекен должен был пройти обряд со шкурой привнесенного в жертву быка или газели. В гробнице Монтухерихепшефа изображен некий персонаж, названный Тикену, которого волокут на салазках в шкуре животного. Сцена, где Тикену облачен в шкуру, не сохранилась, но далее видно, как в яме, вырытой в земле, жгут шкуру, бедро и сердце жертвенного быка вместе с волосами Тикену – это заменяло человеческое жертвоприношение по принципу замещения целого его частью» [Морэ 2009: 30–31]. Еще одним примером семиотического ослабления является ритуальная практика побратимства у южных славян. Так, кровавая месть между враждующими родами постепенно замещается актом вкушения крови друг у друга. Враждующие стороны вскрывают себе на правой руке вену, высасывают из полученной раны друг у друга кровь, целуются и клянутся в незыблемой верности [Кровь в ... 1995: 40].

В ритуальных практиках кровавых жертвоприношений заклинание жертвы определяется отступлением хаоса, успокоением стихий, изгнанием болезней и кризисов, восстановлением миропорядка [Жирар 2020: 73]. Я. Гримм отмечает, что о кровавых жертвоприношениях известно в основном только из скандинавских источников. Исследователь приводит следующие выражения относительно жертвоприношений: *raud̥ hōrgin* «окропили кровью», *stalla lāta rioda blōdi* «дать алтарю покрыться кровью», *rioduđu blōdinu blōttrē* «окропили кровью жертвенное дерево». Вытекающая кровь из жертвы – древнесканд. *hlaut* – стекала в специальные сосуды, котлы, чаши для крови (древнесканд. *hlautbollar*, *blōtbollar*) либо в яму с дальнейшей целью использования в окроплении ритуальных принадлежностей и действующих лиц кровавого ритуала (ср. αἷμα τῶ βασιτῆ περιχέειν «проливать кровь на алтарь»; **Exodus: 24:8**: "And Moses took the blood, and sprinkled it on the people, and said, Behold the blood of the covenant, which the LORD hath made with you concerning all these words") [Гримм 2024: 277].

Ритуальная практика заклинания детей для отвода несчастий, моровых язв и предотвращения уничтожения народа во время опасностей и войн обнаруживается у финикийцев [Филон Библиский 1999]. Примечательно, что подтверждение детских жертвоприношений библейскому божееству

Молоху, называемых «молк/молёк», историки не нашли, вероятно, это переводческая ошибка, используемая для описания несуществующего финикийского бога Молоха, пожирающего людей» [Циркин 1986]. Г. Аллен отмечает (добровольное) приношение в жертву людей при основании городов, закладке фундамента, сооружении городских стен и т. п. Ритуальные действия были направлены на то, чтобы душа убиенного обрела покой в камнях строения, а кровь являлась цементом для постройки. Так, в Европе пикты вымачивали камни для фундамента в человеческой крови, в древней Японии при закладке крепостных стен использовались жертвы рабов, а в Бирме убивали представителей правящей семьи из-за суеверия, что в их жилах текла божественная кровь. Постепенный отход от человеческих жертвоприношений в сторону замуровывания в церкви пустого гроба (Германия), ритуал погребения грубого изображения сплетенного ребенка (Нидерланды) и обычай класть монеты в фундамент нового строения также представляют собой пример семиотического ослабления. Примечательна была корреляция тени с душой в Румынии: фундамент клался на тени случайного прохожего [Аллен 2020: 101–105]. Душа как самость, как похожая на тень копия тела описана в «Божественной комедии», являясь главным персонажем произведения [Алигьери 2021]. Связь тени человека с его душой обнаруживается и в «Одиссее», где тень души описывается как двойник покойного. Гомер наделяет *Ψυχή* самостью умершего, его *аутосом*, телом, иными словами, душа является тенью в царстве Аида и жизненной силой до смерти [Хёйстад 2018: 22].

В тексте *Seasons for Fasting* встречается отсылка к язычникам (*heod*), корни веры которых простираются в протоисторию Востока. Основа язычества покоится на священности жизни, на единстве Космоса и Человека, Человека и Бога. Встреча Яхве и Авраама представляет собой древнюю форму договора, зиждущегося на сакраментальной теории возмездия и предполагающего разрезание жертвы на две части и прохождение между ними договаривающихся сторон. Эффект разрезания и прохождение через разрезанные части тела символизируют скрепление договора клятвой, отсюда «заключить договор» на древнееврейском языке означает «резать договор». Примеры таких словосочетаний, обозначающих заключение договора, встречаются у древних греков, о чем свидетельствуют такие обороты речи, как «резать клятвы», «резать договоры» в смысле «произносить клятвы», «заключать договоры». Такие словосочетания, как и соответствующие им еврейские и латинские

выражения, безусловно, произошли от обычая жертвоприношения и разделения жертвы на части в качестве способа придать клятве или договору формальную силу [Фрезер 1989: 186, 206].

Алтарь как объект, необходимый для осуществления кровавых жертвоприношений, в индийской традиции связан с огненным ритуалом «агнихотра». Так, алтарь надлежало сложить из 10 800 кирпичей, совершая обряд «агничаяна», тем самым собирая занемогшего бога Пурушу – Праджапати. Этот алтарь иногда собирался в форме птицы, символизируя восхождение жертвователя к Небу, а в честь жертвы самого бога надлежало заклать человека и четырех животных, головы которых замуровывали в первой кладке из положенных пяти [Ивик 2023: 54–55]. Примечательно, что алтарь, как первоначальное сооружение для ритуальных жертвоприношений, сохраняется и в христианской культуре, тогда как в мечетях он отсутствует (однако жертвоприношения отмечаются в Коране: Сура 2. Ал-Бакара (Корова) 196). М. Элиаде объясняет это так: «В мечетях отсутствует алтарь, ибо они не являются храмами в память о жертвоприношении, подобно некоторым христианским церквям, и не служат, как еврейская синагога, местом хранения священных свитков с текстом записанного откровения. Тем не менее мечеть (*масджид*) представляет собой место сакральное, и в ней может находиться могила святого или реликвии пророка» [Элиаде 2021б: 167–168]. До принятия ислама арабы также практиковали ритуалы человеческих жертвоприношений, сменившиеся принесением в жертву барана (что также является семиотическим ослаблением в исламской традиции). Так, мусульмане всего мира отмечают великий праздник Курбан-байрам, к которому приурочено паломничество в Мекку, в честь жертвоприношения Ибрахима [Ивик 2023: 306]. **Сура 37 Ас-Саффат (Выстроившиеся в ряд):** 102–107: «102. Когда подросток сын его и стал помогать [отцу], сказал [Ибрахим]: «О сын мой! Воистину, видел я во сне, что я приношу тебя в жертву [Богу Единому]. Что думаешь ты [об этом]?» Ответил отрок: «О отец мой! Поступай так, как велено тебе. Если будет угодно Господу, найдешь ты меня терпеливым». 103. Когда покорились они оба [воле Всевышнего] и [отец] поверг его [чтобы заклать], 104. Мы возвестили ему: «О Ибрахим! 105. [Считаю Я, что] исполнил ты [веленное Мной тебе] во сне». Воистину, так воздаем Мы тем, кто добро творит. 106. Воистину, это и есть испытание от Нас явное». 107. И заменили Мы ему [жертву сына] жертвой великой (т. е. закланием агнца)».

В Пятикнижии Моисея прописаны пять типов жертвоприношений: всесожжение (Leviticus 1; 8: 18–21; 16: 23–28), хлебное приношение

(Leviticus 2; 6: 14–23), мирная жертва (Leviticus 3; 7: 11–34), жертва за грехи (Leviticus 4; 5: 1–13; 6: 24–30; 8: 14–17; 16: 3–22) и жертва повинности (Leviticus 5: 14–19; 6: 1–7; 7: 1–6). В поэме приводится сюжет о жертвоприношении ягнят или молодых быков.

Т а б л и ц а 47

«Время поста». Строки 25–30

25	We þæt gehyrdon hæleþa mænige on boc-stafum bremian and writan, þæt hie fæstenu feower heoldon and þonne offredan unmaene neat – þæt is lamb oþþe stýrc – leofum to tacne	25	Мы слышали о многих мужей, прославляющих и записываю- щих, что они соблюдали че- тыре поста, и что впоследствии они будут приносить в жертву, в знак своего возлюбленного, Господа, невинное животное – ягненка,
30	þe for worulde wæs womma bedæled...	30	или молодого быка, свобод- ного от греха, согласно взгляду всего мира...

Таким образом, продление жизни от другой, приносимой в жертву, является сутью жертвоприношений [Элиаде 2021a: 187–188]. Ритуал жертвоприношений проливает свет на понимание смерти как средства подтверждения собственной ценности и защиты от беспорядка и разрушения. В этом смысле смерть рассматривается с религиозной позиции как форма жертвы жизни, уступающей место самой жизни [Bowker 1991]. В христианстве закрепились аксиомы, общепризнанные в древнейших сочинениях и посланиях, – нет прощения грехов без пролития крови [Аллен 2020:151]. Рене Жирар обращает внимание на проявление обожествления жертвы, в качестве примера приводя место святынь на месте побивания камнями. Обожествление жертвы являет собой начало архаический религий, так, библейские сюжеты пронизаны сочувствием и симпатией к преследуемым жертвам [Жирар 2020]. В концепции Дж. Даннилла рассматриваются богословско-антропологические представления о жертвоприношении в рамках тройственности «обмен – трансформация – действие». Такое понимание открывает взгляд на жизнь верующих, которая достигается посредством обменов на базе Евхаристии и динамичном компоненте религиозной культуры (включая Святую Троицу) [Dunnill 2013].

Согласно К. Г. Юнгу, в Comma Joanneum («Комма Иоаннова», вставка в текст Первого послания Иоанна) вкраплено понятие Троицы

в Новом завете. «Согласно этому тексту (см. 1 Ин. 5:8), «три свидетельствуют на земле: дух, вода и кровь; и сии три об одном». То есть утверждается, что Христос «пришед водою и кровию». Стих 7 Вульгаты содержит позднейшую вставку "Quoniam tres sunt, qui testimonium dant in caelo: Pater, Verbum et Spiritus Sanctus: et hi tres unum sunt" – «три свидетельствуют на небесах: Отец, Сын и Святой Дух; и сии три об одном. Отметим, что в греческом тексте за тремя существительными среднего рода, πνεῦμα, ὕδωρ и αἷμα, следует множественное число мужского рода: οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἓν εἰσὶν» [Юнг 2023б: 240]. В средневековых религиозных учениях совершалась попытка объяснить психологическое трактование Троицы. К. Г. Юнг приводит в качестве примера *Spiritu et Anima* «Книга о духе и душе», в которой утверждается, что Бог познается человеком посредством самопознания. «*Mens rationalis*, мыслящий разум, ближе всего к Богу, ибо он *excellenter et proprie ad similitudinem illius facta* («превосходно сотворен и подобает образу Его»). Если разум осознает собственное богоподобие, ему легче будет познать Творца. Отсюда вырастает понимание Троицы, ибо разум постигает, что мудрость (*sapientia*) исходит от него и сам ценит эту мудрость. А от разума и мудрости проистекает любовь (*amor*), вследствие чего все три сущности – разум, мудрость и любовь – воплощаются в одном. Мудрость от разума, от них же двоих любовь, но Бог есть причина мудрости, и потому разум (*nous*) соответствует Отцу, мудрость, им порождаемая, Сыну (*logos*), а любовь – источаемому Отцом и Сыном Духу (*pneuma*). *Sapientia Dei* (премудрость Божия) часто отождествлялась с космогоническим Логосом и, следовательно, с Христом» [Юнг 2023б: 255–256].

Итак, проливание крови в ритуалах жертвоприношений предстает эссенцией жизни, дальнейшим развитием и существованием космоса. В рамках этого регрессивного уровня Э. Фромм связывает функцию крови с мужским семенем, а землю, орошенную жертвенной кровью, с женщиной и матерью, поскольку и семя, и кровь в данном контексте ведут к рождению [Фромм 2023: 36–37]. Обозначая в метафорическом смысле функционирование жизни, кровь в ситуативно-образных значениях определяет кровавые столкновения, а в метонимических переносах указывает на родство [Карасик 2023а]. В культуре кровь рассматривается сквозь призму символических целей, не являясь при этом нейтральной субстанцией. В религиозном дискурсе она трактуется как символ выживания. Так, иудеи рассматривают кровь как кровь завета, которая должна быть пролита при обрезании, соединяя с Богом и членами

общины. В христианстве символ крови напрямую связан со смертью Христа и со Святым Причастием, также соединяя верующих с Богом и между собой. «Светская» же кровь, пригодная для переливания и спасения жизней, слишком ценна для купли-продажи, но достойна для дара [Дэвис 2022: 151 – 152].

Кровь – ст.-слав. *крѣвь а́ѣца* родственно лит. *kraĩjas* «кровь», др.-прусс. *krawian* «кровь», др.-инд. *kravíṣ* «сырое мясо», авест. *χrū-* «кусок кровавого сырого мяса», греч. *κρέας* «мясо», лат. *cruor* «загустевающая, текущая из раны кровь», ирл. *crú*, кимр. *crau* «кровь», др.-исл. *hrág* «сырой, несваренный» [Фасмер 1986 Т2: 379]. Кровь как аффективно нагруженный литературный топос связана либо с абстрактным ужасом смерти (гигант в саване), либо с человеческим злом и насилием (кровожадные дикари) [Зенкин 2012: 155–156]. В этимологическом словаре современного английского языка указано, что существительное *blood* происходит от англосакс. *blōd* (ср. герм. *blut*, гот. *blōth*), глагол *to blood* (hounds, troops) используется как и фр. *acharner* (из лат. *ad carnem* (см. *flesh*)). *Flesh* восходит к англосакс. *flǣsc* (ср. герм. *fleisch*), древнесканд. *flesk* обозначает только свиное мясо (ср. *flicht*). В значении еды сменилось *meat*. *To flesh* (hounds, hawks) используется как *to blood* и фр. *acharner* (из лат. *ad carnem*) [Weekly 1921: 166, 575]. Плоть – др.-русс. *плѣть* «кожа, цвет кожи», ст.-слав. *плѣть сѣрѣѣ*, словен. *pólt* «кожа, цвет кожи». Родственно лит. *plutà* «корка», лтш. *pluta* «тело, плоть, кожа», *plutas* мн. «голая (нежная) кожа, кожа головы» [Фасмер 1987 Т. 3: 286].

Заклание жертвы стирает границы табу, сакрализируемые в ритуальных практиках [Stegemann 2000]. Ветхозаветный сюжет об Исааке и Аврааме, в котором место сына жертвенную смерть принял овен, переносится в Новый Завет, где допускается добровольное жертвоприношение на Голгофе собственного Сына. Следовательно, истинно верующий, принося себя в «жертву» и повторяя страдания Иисуса, превосходит Авраама. Однако секуляризация современного мира очерчивает новые границы жертвенности, ставя отечество на место Бога [Ассман 2023: 75]. Искупительная жертва Иисуса описана в трудах Евсевия Памфила (III–IV вв.) так: «Столькими-то бедствиями пожирался прежде род человеческий! <...> По этим-то причинам заклан был человеческий организм Слова Божьего. Но сей великий Архиерей, принесенный в жертву Владыке и Всецарю Богу, в то же время был и отличен от жертвы; как Слово Божье, как Божья сила и Божья Премудрость, Он вскоре смертное воззвал от смерти и представил его Отцу в начаток общего нашего

спасения, воздвиг его за всех людей в виде победного трофея над смертью и демонскими полчищами, в виде силы, отвращающей человечество от древних человеческих жертв» [Евсевий Памфил 1998: 259].

Жертвоприношение и молитвенное обращение являют собой поддержание связи с божествами, выражая таким образом им свое почтение. Возносимая с дарами молитва – это жертвоприношение, т. е. молитва сопровождалась ритуальными практиками жертвоприношений. Христиане во время молитвенного обращения воздевали руки и обращали взор на восток, тогда как язычники смотрели на север. «Живое Богообращение предполагает у молящихся убежденность в том, что Бог существует и слышит молитву молящегося, о чем так пишет епископ Каллист (Уэр): «Призывающие Господа Иисуса должны быть всем сердцем, горячо, непоколебимо убеждены в том, что они стоят перед Спасителем, что Он перед ними и в них, Он слышит их молитву и отвечает на нее» [Каллист Уэр 2004:87]» [Постовалова 2019: 130].

Лексема *προσκυνέω* «кланяюсь до земли; оказываю знаки почтения» (Matthew 8:2, 9:18; Mark 5:6, 15:19; Luke 4:7-8; John 9:38, 12:20; 1 Corinthians 14:25) в готском языке оформляется лексемой *inveita*, которая также переводится *āplāzōmāi* «проявлять уважение, приветствовать» (Mark 9:15). Древневерхненемецкие слова *pēta* и *pittan* обозначают «молить», глагол *pētōn* (adorare) «почитать» произошел от *pēta*. Готские лексемы *bida* (preces) «моление» и *bidjan* (precari, rogare, orare) «молить, умолять, просить» в духовном и мирском смысле [Гримм 2024: 231–232]. Молить, молю – ст. слав. *молити* *δεῖσθαι*, *παρακαλεῖν*, болг. *мóля* «прошу», словен. *móliti*, *mólim*. Родственно лит. *maldá* «просьба», *maldýti*, *maldáiti* «умолять», *meldžiù* «просить, молить(ся)», хетт. *mald-*, *maltāi-* «просить, говорить», д.-в.-н. *meldōn*, нов.-в.-н. *melden* «заявлять, докладывать» [Фасмер 1986 T2: 642]. *Pray* – среднеангл. также *preu*, старофранц. *preier* (*prier*), лат. *precare* от *prex*, *prec-*, *prayer*; родственно с герм. *fragen* (to ask). *Prayer* – старофранц. *preiere* (*prière*) [Weekley 1921: 1138]. Я. Гримм выделяет особое обозначение молитвы в скандинавских языках и древнеанглийском, отсутствующее в других германских наречиях: древнесканд. *bôn/bæn*, швед. и дат. *bön*, древнеангл. *bēn* (у Джеффри Чоссера – *bone*, англ. *boon*; отсюда – *bēna*, *supplex* «мольба, коленопреклонение», и *bēnsian*, *supplicare* «молить»). Примечательно, что более позднее обозначение в исл. и швед. *dyrka* (дат. *dyrke*), употребляющееся как лат. *colere* «возделывать, поклоняться», не встречается в древнескандинавском языке [Гримм 2024: 234].

Рассуждая о понятии «жертвы» в рамках современного дискурса, А. Ассман определяет разделение понятия на активный и чисто пассивный варианты, для которых существует определенный формат памяти (ср. жертвенная гибель победителя и жертва геноцида). Исследователь приводит наиболее дифференцированные понятия «жертвы» в латинском языке: «Здесь приводится различие между самой жертвой ("*sacrificium*", "*immolatio*") и жертвенной материей ("*hostia*" и "*victima*"; знаменательно, что эти слова имеют женский род), причем каждому смысловому аспекту соответствуют по два слова. Объем значений слова "*hostia*" ограничен связью с евхаристией, а вот слова "*sacrificium*" и "*victima*" вошли в довольно широкий обиход других языков, до сих пор определяя семантику жертвы в ее новых метаморфозах. Ныне семантика жертвы характеризуется поляризацией понятий "*sacrificium*" и "*victima*"; "*sacrificium*" (англ. "*sacrifice*") подразумевает добровольное принесение в жертву собственной жизни, заимствованное из религиозной и героической семантики, а "*victima*" (англ. "*victim*") служит для обозначения пассивного и беззащитного объекта насилия» [там же]. В этимологическом словаре современного английского языка указано следующее [Weekley 1921: 1266; 1594–1595]: *Sacrifice* – фр. и лат. *sacrificium*, происходит от *sacer* («святой»), *facere* («делать»). *Victim* – введено в оборот переводчиками Библии (Douay–Rheims Bible, 1582 г.) для обозначения лат. "*victima*" («жертвенное животное»). В русском языке слово «жертва» (ср. ст. слав. *жрътва* *жръта*, *сповдѣ*, от *жръж* «творю жертву», *жръць* «жрец, священник») и «жертвоприношение» (треба – др.-русск. *тереба*, ст.-слав. *трѣба* «исполнение долга») также заимствованы из церковнославянского языка [Фасмер 1986 Т. 2: 50; 1987 Т. 4: 95]. Треба – ст.-слав. *libatio* «жертвоприношение», *res immolata*, *templum* «приносимое в жертву; храм». Требище – βωμός «алтарь, жертвенник», серб. *потреба* (ср. с лит. *Potrimpus* и A(n)trimp; лит. *sobars* и венгер. *aldomás* означает «жертва») [Гримм 2024: 301].

Культурные ритуальные сценарии также предполагают мотив огня, восхождения и воды, столь необходимые для осуществления общения с верховными силами. Так, в зороастризме существовала ежедневная практика жертвоприношения растений и животных огню. В основе веры лежало представление о путешествующем в подземном царстве духе, которому требовались на протяжении месяца после его смерти поминательные кровавые жертвы, частота которых постепенно снижалась. Зороастрийцы верили в то, что через тридцать лет душа становилась

частью предков, которых они почитали в последнюю ночь года, когда души усопших возвращались обратно домой. Такое представление затем сменится верой в воскрешение тела, являясь концепцией рая [Бойс 2003]. В представлении зороастрийцев душа находится у изголовья трупа три дня и три ночи [Zaehner 1956]. Согласно их поверьям, труп считался ритуально нечистым, имея в себе концентрацию зла, привлекая смерть. Этим и объясняется недопустимость кремации, поскольку священный огонь зороастрийцев нельзя осквернять [Дэвис 2022:179].

Идея вознесения, владения огнем, магического исчезновения и т. п. обнаруживается и в исламе. В древнеанглийской поэме отражаются ветхозаветные сюжеты о явлении Яхве, объятого огненным пламенем, пророкам Израиля. Как изложено в Книгах Ветхого Завета, к Яхве обращались во время войн, тогда как в спокойное время народ по-прежнему поклонялся Ваалу, Анат и Асират (I Kings и II Kings). Очищающий огонь на пути в рай, как и очищение души, открывают врата рая. К древней индоевропейской мифологеме огня, которая нашла отражение в христианской традиции, относится крещение огнем (Luke 3:16 и Matthew 3:11). В раннехристианском обряде крещения огнем обнаруживается пара огонь – вода (холодная), которая в дальнейшем ляжет в основу предыстории чистилища [Ле Гофф 2009: 19]. Жак Ле Гофф, ссылаясь на Оригена, пишет: «Сначала надо крестить водой и духом, чтобы, когда крещаемый окажется в огненной реке, он показал, что сохранил водные и духовные вместилища, а посему заслуживает восприятия еще и огненного крещения в Иисусе Христе» (In Lucam, проповедь XXIV). В жемчужине, упоминаемой Матфеем (13: 45–46: «Подобно Царствие Небесное купцу, ищущему хороших жемчужин, который, найдя одну драгоценную жемчужину, пошел и продал все, что имел, и купил ее»), Эдсман усматривал символ Христа, объединившего воду и огонь. В православном христианстве крещение огнем осталось метафорическим» [там же: 19–20].

В тексте древнеанглийской поэмы также представлена основа христианского переживания – вознесение на Небо. «Для мифопоэтического взгляда характерны признание негетерогенности пространства и времени, большая важность их качественного аспекта, нежели количественного. Качественность этих параметров предполагает и, в свою очередь, определяет иерархию ценностей. Высшей ценностью (максимум сакральности) обладает та точка в пространстве и времени, где и когда совершился акт творения, т. е. центр мира, отмечаемый разными символами

центра – мировой осью (*axis mundi*), многочисленными вариантами мирового дерева (древо жизни, небесное дерево, дерево предела, шаманское дерево и т. п.), другими сакральными объектами (мировая гора, башня, врата /арка/, столп, колонна, шест, трон, камень, алтарь, очаг и т. п.), – все то, что кратчайшим и надежнейшим образом связывает землю и человека с небом и Творцом, что произошло «в начале», во время творения, и было отмечено высшим подъемом творческой теургической энергии. Эти сакральные точки (пространственная и временная) вписаны в серию все увеличивающихся и друг в друга входящих пространств, которые по мере удаления от центра становятся все менее и менее сакральными (жертва на алтаре – храм – поселение – своя страна и т. д.). Таким образом, центр мира совпадает с центром ряда вписанных друг в друга сакральных объектов, которые в этом смысле оказываются изоморфными друг другу и изофункциональными» [Топоров 2005: 491].

Христианский мистицизм отличается идеей страстного желания рая, на пути к которому верующий завершает три этапа: крещение (ворота в рай), мистическая жизнь (более широкие ворота в рай) и смерть (которая приводит мучеников в рай). В Первой Книге Моисея (Genesis 28:12) указано: "And he dreamed, and behold a ladder set up on the earth, and the top of it reached to heaven: and behold the angels of God ascending and descending on it". Мотив вознесения на Небо встречается на всех уровнях архаических культур, в которых место загробному миру отведено на небе, поэтому душам усопших приходится подниматься по тропинкам горы или взбираться вверх по стволу дерева или по веревке. М. Элиаде отмечает, что мифический образ оси мира – *axis mundi* – горы и дерева, соединяющий Небо и Землю, обнаруживается даже у австралийских, арктических племен и у пигмеев. Первобытный человек, взобравшись по ним, символически попадал на Небо. Этот образ был разработан оседлыми культурами и далее передан городским культурам Восточной античности. Крест, на котором был распят Иисус, также рассматривается как Космическое Дерево, располагающееся в Центре Мира и соединяющее Небо и Землю, тогда как сам Христос является деревом жизни или фонтаном рая [Элиаде 2021а: 56, 61–64, 103]. Следовательно, символ креста в христианской вере предстает спасением, приобретенным через страдание Сына Божьего. Его жертвенная смерть на кресте трактуется как спасение души тех, кто искренне верит в Него.

В поэме *Seasons for Fasting* приводится библейский сюжет крещения Иисуса (Luke 3:3), а также Его искушение сатаной во время сорокадневного поста в пустыне, куда Он удалился после своего крещения. Ритуал

крещения, обнаруживаемый во многих культурах, представляет собой средство духовного возрождения и очищения, поскольку погружение в крестильную воду тождественно погребению Иисуса. Так, погружаясь в воду, человек символически умирает, чтобы затем родиться чистым, словно Иисус, воскресший из могилы [Элиаде 2021б: 174–176]. Крещаемый вновь рождается от Святого Духа (Romans 8:16), как указано в Евангелие от Иоанна (John 3:6): "That which is born of the flesh is flesh; and that which is born of the Spirit is spirit".

Согласно учению Амвросия Медиоланского, Святой Дух нисходит на купель при крещении, порождая изменения в принимаемых крещении. Плоть Христова, распятая и погребенная, предстает таинством Плоти, а Церковь питается таинствами Христа (Song of Solomon 4:16) [Амвросий Медиоланский 2012]. Сила Христа, заключающаяся в служении, исходит от помазания Духом Святым (Luke 4:14, 18; Acts 10:38). Цель жертвоприношения Иисуса осмысливается в христианском мистицизме с позиции принятия грешниками наставления Святого Духа (Proverbs 16:2; John 16:8) о важности распятия на Голгофе (1 Corinthians 1:18, 2:14, 12:3), поскольку кровь, пролитая Сыном Божиим, открывает врата безгрешным в Рай (Acts 2:37-38, 15:8-9; Hebrews 10:19). И только лишь один грех, согласно Священному Писанию, отделяет грешника от Бога – грех, в котором человек не хочет исповедоваться (Psalms 65:18).

Святой Дух возрождает символически умирающего через ритуал крещения, тем самым позволяя крещаемому в дальнейшем участвовать в воскресении Христа. «Подобно самому Иисусу на Тайной вечере или священнику, совершающему Евхаристию, вечная человечность Христа продолжает питаться его собственной экстатически отданной плотью, точно так же, как сам Бог воплотился в творении, чье бытие есть всецело его собственное бытие, хотя и данное, экстатическое бытие, которое каким-то образом стало (как творение) принципиально отличным от божества» [Милбанк 2023: 257]. В своих трудах К. Г. Юнг не сводил к понятию «религия» вероучения, но утверждал, что всякое вероучение зиждется на доверии к воздействию нуминозного с последующим неким изменением сознания. В религиозной жизни верующих на передний план выступают не *δεικνόμενον* и *δρώμενον*, а сошествие Святого Духа в момент крещения. Свойство Святого Духа, определяемое как *spiratio passiva*, по отношению к Сыну является порождающим актом Отца [Юнг 2023б: 273–275].

Таким образом, воплощение телесных практик формирует ритуальные действия, направленные на воссоздание жизни. Реализация принципа перформанса требует наличия определенных ритуальных инсценировок, которые находят свое выражение в различных религиозных обрядах, где доминирует линия «тело – душа – дух». Сменяемость религиозного вектора обусловлено семиотическим ослаблением, выражающимся в замещении кровавых жертвоприношений субститутами. Так, принесение святых хлебцев и вина как тела и крови Иисуса представляет один из видов таких замен. Культурные исполнения обретают в телесных координатах образ ритуального сценария.

3.2. ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИЕ ОЖИДАНИЯ В РАННЕХРИСТИАНСКОЙ АНГЛОСАКСОНСКОЙ ТРАДИЦИИ

Эсхатологические ожидания формируются и эксплицируются в перформативных конструкциях. Ритуальные практики, оформленные как перформативы, определяются элементарными формами религии и отвечают за распознаваемость самих явлений. Определения верований имеют под собой философские обоснования и не могут быть поняты иначе как в связи с языком и его лингвистическими формами. Так, традиционная формула-молитва *"we therefore commit this body to the ground, earth to earth, ashes to ashes, dust to dust; in sure and certain hope of the Resurrection to eternal life"* является ритуальным перформативным высказыванием, осуществляемым с одновременным бросанием земли на гроб. Фраза *"earth to earth, ashes to ashes, dust to dust"*, отражающая идею смерти как результат греховности, восходит к Книге Бытия: **Genesis 3:19**: *"In the sweat of thy face shalt thou eat bread, till thou return unto the ground; for out of it wast thou taken: for dust thou art, and unto dust shalt thou return"*. В христианской традиции взаимосвязь «смерть – грех» отводит главное место соотношению «смерть – воскресение», повлиявшее на ритуальную практику погребения [Дэвис 2022: 30, 255, 257].

Известное выражение В. Розанова «живи каждый день так, как бы ты жил всю жизнь именно для этого дня» [Розанов 2022: 34] подтверждает идею того, что жизнь и смерть, обуславливающие друг друга, рассматриваются и трактуются только в их взаимном соотношении, т. е. рассуждая о жизни, мы рассуждаем и о смерти. Подсознанию, согласно З. Фрейду, неведомы смерть и время, поскольку человеком осознается

бессмертие в пределах физиологохимических процессов. Бессмертие также обретается в любви и почете многими неизвестными покойному людей посредством его работ, внесших существенный вклад в жизнь следующих поколений [Беккер 2023: 20]. «Путь к бессмертию – умирать каждый день» [Дэвис 2022: 35]. В рамках новозаветной концепции любовь, сливающаяся воедино с Божьей силой жизни и любви, является собой основу бессмертия, зависевшего от силы человеческой любви [Ратцингер 2006: 253]. Так, в Первом Послании к Коринфянам (I Corinthians 16: 22–23) сказано: ²²"If any man love not the Lord Jesus Christ, let him be A-nath'ma-e Mar'an-a'tha. ²³The grace of our Lord Jesus Christ *be* with you".

Смерть становится краеугольным камнем психологических проблем индивидуума в результате эволюционной обусловленности, получившей свое распространение благодаря Ч. Дарвину. Примечателен рассвет исследований образа божественного героя древних времен в XIX в., который наделялся способностью вхождения в потусторонний мир и возвращения из него живым, тем самым провозглашая смерть и воскрешение [Беккер 2023: 32]. Перенос посюстороннего человеческого опыта на потусторонний широко распространен в мифологической традиции. Так, примечателен сюжет в нордических мифах о победоносных усопших, направляющихся в Вальхаллу, тогда как умершие от старости или болезни отправляются в Хельхейм [Lincoln 1991: 120]. Погребальные ритуальные практики выступают ярким примером трансформации идентичности, особенно в совокупности традиционных и христианских обрядов. Индейский народ квакиутли, проживающий в Британской Колумбии, известен таким сочетанием погребальных обрядов, который включает и христианскую традицию, и ритуалы дарения, потлача и танцев (см. главу 1). Сын покойного в ходе потлача исполнял танец в память об отце, а также наделялся особыми именами своего отца [Rohner 1970: 54].

Э. Беккер отмечает параллель мифов и мистических ритуалов в христианстве, указывая на пасхальное ликование «Христос воскрес!», которое является эхом приветствия победы над смертью в древнейших ритуальных практиках. Секуляризация способствовала смещению религиозного вектора на философию, превратив смерть в музу философов Греции, а также в главный страх человека, наряду со страхом жизни, имеющий отражение в трудах М. Хайдеггера и экзистенциалистов. Чем сильнее человек боится смерти и чем больше в нем зияющей пустоты,

тем чаще он заполняет свой мир потусторонними помощниками и все-сильными фигурами отца. Это объясняется тем, что только так человек способен выйти за пределы противоречий своего существования, запертого в телесных ограничениях, приводящих к подавлению, либо к разврату действий [Беккер 2023: 31, 33, 90, 214, 394]. Верующий человек относится к жизни как к обязанности, позволяющей беспрекословно встретить смерть. Э. Беккер приводит важное замечание относительно разграничения веры и религии с позиции смерти: «Как сказал Кьеркегор, вера – самая трудная вещь; он поставил себя между убеждением и верой, будучи не в состоянии совершить прыжок. Прыжок, в конце концов, не зависит от человека – вот в чем проблема: вера – это вопрос благодати. Как позже сказал Тиллих: религия – это сначала открытая рука, чтобы получать дары (благодать), а затем закрытая рука, чтобы давать их. Нельзя раздавать дары рыцаря веры, пока какое-то Высшее Величество не нарекло тебя рыцарем» [там же: 359].

На ранних этапах становления человеческих обществ регистрируется обряд инициации, представляющий собой ритуальную практику умирания и воскрешения, символизируя тайный культ знаний о смерти и новом рождении. Подлинные знания, которые передаются посредством мифов и символов, доступны древнему человеку только в процессе духовного возрождения обряда инициации. М. Элиаде подчеркивает смысл древних обрядов, указывая на то, что человеку архаическому свойственно желание победить смерть, изменяя ее значение, чтобы в конечном итоге она перестала быть *прекращением*, а приобрела смысл *обряда перехода*. Триада рождения, смерти и возрождения выступала одним целым, являясь рекуррентным явлением. Эта идея бессмертия воплощается в каждом новом религиозном восприятии, к которому так стремится человек, постоянно умирая и воскресая в религиозных практиках [Элиаде 2021б: 233–235].

В сказках, мифах и легендах смерть как жизнь с обратным знаком диктует живым героям симуляцию состояния мертвеца: в тридцатое царство возможно попасть при жизни, если действующее лицо в обряде перехода будет соблюдать запрет речи, смеха, сна, принятия еды, зевания и т. п., тогда как вступление в жизнь диктует противоположное (ср. принуждение к смеху). Смех как акт превращения смерти в новое рождение и порождение мира широко представлен в разных культурах: смеется Сарра, узнав о благой вести, что ей дарован сын Исаак (ср. *Ishakel* – «смеется бог»), также смеется при своем рождении

Зороастр и т. д. В Сардинии во время ритуальной практики убийства стариков громко разражались сардоническим смехом, тем самым уничтожая убийство и превращая смерть в зарождение новой жизни. Интересно роль зачатия и порождения в культуре, отводившей особую роль дальнейшей судьбы избранных младенцев. Издревле женщина понималась создательницей рода, умевшей зачать ребенка без участия мужчины, роль отца включается в деторождение позднее, смещая матриархат (ср. легенду о Зевсе, породившем Афины из собственной головы). Чудесное рождение царей и богов (непорочное зачатие, зачатие от плода, наговоров, воды, рыбы, а также создание человека из глины и дерева) закрепляется в культурном континууме, тогда как рождение обычных смертных происходило всегда традиционным способом. Примечательно, что языческое суеверие о воде, дарующей человеческое плодородие, было принято христианством, которое затем дало название чудодейственным колодцам, родникам и т. п. в честь святых. Ритуальная практика обряда инициации также связана с водой на примере спуска на воду младенца – будущего вождя (часто с нанесенными увечьями – метками смерти) с целью сохранения его дальнейшей жизни (ср. Моисей, персидский царь Кир, вавилонский царь Саргон I, святой Андрей, папа Григорий и др.). Тесная связь жизни и смерти находит отражение в древнейшем представлении рождения как возвращения умершего. Считалось, что новое рождение – возвращение к жизни покойного предка. В народнопоэтических произведениях нередко присутствует сюжет возвращения к жизни покойника посредством съедания кусочка его трупа, а лизание праха вызывает появление в чреве женщины мертвеца, родившись во время беды он становится сразу взрослым, помогая противостоять злу [Пропп 2022: 248–249, 254–256, 280–293, 299, 327, 379]. В. Пропп на материале якутского и ненецкого мифа приводит следующие примеры: «Отец умирает и приказывает своей жене съесть две травинки, которые вырастут на его могиле. Она так и делает, и у нее рождаются близнецы. «В одну ночь они стали по одному году, в две ночи они стали двух лет» и т. д. – перечисление доведено до десяти (Верх. сб. 98). Таким образом, рожденный, пришедший из могилы или царства мертвых, не растет, а мгновенно оказывается взрослым. Здесь дети потому растут так быстро, что они – возрожденный через растение от смерти отец. Сходно и в ненецкой сказке: «Пришла смерть в чум. Первая девка – сестра Сэрулеев – женой смерти стала. У девки родился сын в один день растет. Другие дети растут годами, а этот – один, потому что он сын смерти» [Пропп 2022: 330].

Похоронные ритуальные сценарии и практики отливаются в разнообразные смыслы на различных ступенях индоевропейской общности. Показательным здесь выступает праславянская ветвь, отделившаяся в XV в. до н. э. Мистицизм тотемизма повлиял на похоронный обряд, имитирующий чрево: покойному придавали форму эмбриона и густо покрывали труп красной охрой. Такое погребение знаменовалось идеей реинкарнации, т. е. посмертного рождения. В IX–VIII вв. до н. э. такой ритуальный сценарий смещается погребением усопшего в позе спящего человека головой на запад, поскольку в ином мире мертвец остается человеком, не превращаясь в птицу или волка. Отождествление душ предков с птицами зиждется на идее перелетных птиц (ср. также навь (злая душа иноплеменного мертвеца, упырь). Любопытно восприятие царства мертвых, которое представлялось русами в X в. чем-то далеким и высоким, не лежащим в плоскости подземного мира, тогда как место чудесному саду (рай, ирий, вырий) отводилось в далекой солнечной стороне, располагаемой на востоке или юге [Рыбаков 2023: 287-288, 635]. А. Н. Афанасьев указывает, что «фантазия первобытного народа уподобила корабль-облако плавающему в воздушных пространствах гробу. Малорусское нава (санск. *navi*, *navis*, *navas*, перс. *naw*, *nawah*, греч. *navis*, лат. *navis*, др.-ирл. *noe*, *noe*, армор. *nev*, др.-верх.-нем. *nacho*, англос. *nasa*, польск. *nawa* – лодка, корабль; корень *ni* – *ire*) означает одновременно и водоходное судно, и гроб; в древнем чешском языке *nawa* и *naw* – смерть и ладья; в старинных русских летописях и других рукописях навье – мертвец, навь – ад, области, навий день – мертвецкий праздник» [Афанасьев 2021 Т1: 345].

Границы человеческого тела очерчены временностью и брэнностью, которые способствуют условиям его непосредственного развития. Распространение представления о бессмертной душе возникает вкупе с более сильной ориентацией на посюстороннее бытие. Смерть трактуется как угроза индивидуальной жизни и жизни членов сообщества, в связи с этим возникают многообразные культурные ритуальные практики заботы, погребения и траура, позволяющие оформить и пережить переход от жизни к смерти. Ритуалы вследствие своего перформативного характера вселяют ощущение общности сообщества живущих. Данные о неандертальцах свидетельствуют, что уже в те древние времена смерть воспринималась как переход из одного состояния в другое, а не как окончательное исчезновение, способствуя осознанию времени. Представления о воображаемом потустороннем мире являются следствием развития мифов и магии, с помощью которых человек пытается оградить себя

от смерти. Потеря индивидуальности, причиняемой смертью, приводят к ужасу смерти. Так, детей начинает беспокоить страх смерти, когда они приобретают сознание Я. Различаются два представления о загробной жизни: одно формируется по аналогии с посюсторонней жизнью, тогда как второе понимается как метаморфоза. В каждой метаморфозе скрашиваются представления о смерти и рождении, т. е. для возникновения нового уже существующее должно погибать [Вульф 2007:131, 215–219]. Следовательно, парадоксальная природа человека заключается в ее дуальности личности и тела: согласно эпохе Возрождения, человек – маленький бог в реальном мире, тогда как восточные мудрецы очерчивали человеческую сущность с позиции червя и прокорма для червей [Беккер 2023: 53].

В этимологическом словаре современного английского языка указано: *life* – англосакс. *lif*, ср. дат. *liif* и герм. *leib* в значении "*body*" (древневерхненем. *līb* – "*life*"), древнесканд. *lif* – "*life*", "*body*"; соотносится с *leave* в значении *ground-sense being continuance*. В выражениях "*for the life of me*" и "*under pain of life*" лексема *life* практически является эквивалентом слову *death* (англосакс. *dēath*, ср. дат. *dood*, герм. *tod*, древнесканд. *dauthi*, гот. *dauthus*). Лексема *mortal* (фр. *mortel*, лат. *mortarium*) восходит к *mors*, *mort-* "*death*" [Weekley 1921: 418, 843, 951]. Слово «смерть», согласно этимологическому словарю русского языка, в др.-русс. и ст.-слав. обозначалось как *сѣмьртъ*, гр. *θάνατος*, словен. *smrt*, польск. *śmierć* [Фасмер 1987 Т3: 685]. «Праслав. **sъmьrtь* наряду с **mьrtь* (в чеш. *mrt*, род. п. *mrti* ж. «отмершая часть чего-либо, мертвая ткань на ране, бесплодная земля») родственно лит. *mirtis*, род. п. *mirčio* м., лит. *mirtis*, род. п. *mirtiės* ж. «смерть» (Даукша), лтш. *mirte* «смерть», др.-инд. *mṛtiṣ* ж. «смерть», лат. *mors*, род. п. *mortis* – то же, гот. *maúrþr* «убийство»» [там же]. Обряд смерти, определяющийся социальной группой, именуется также «обрядом перехода», термином, широко используемым в антропологических исследованиях [Дэвис 2022: 51].

Общеиндоевропейское слово «смерть» обозначает неотвратимый рок: «**Henk^[h]- / *Hnek^[h]-* ‘смерть’, ‘мор’, ‘судьба’, ‘принуждение’: хет. *ḥenkan*, род. п. *ḥinganaš* ‘чума’, ‘мор’, ‘умирание’, ‘смерть’, греч. гом. *ἀνάγκη* ‘принуждение’, ‘необходимость’, ‘судьба’, ‘рок’ (реплицированная основа **Hnk^[h]-*), др.-ирл. *écen*, валл. *angen* ‘необходимость’, ‘нужда»; основа **Hnek^[h]-* представлена в тох. *nāk-* ‘исчезать’, ‘погибать’, *nāk-*, *nek-* ‘уничтожать’, ‘погибать’, др.-инд. *násyati* ‘умирает’, ‘исчезает’, авест. *nasyeiti* ‘исчезает’, ‘умирает’, *nas-* ‘нужда’, ‘несчастье’, *naus-* ‘труп’, греч. *vékōs*, род. п. *νεκρός* ‘труп’, лат. *nex*, род. пад. *necis* ‘смерть’,

‘убийство’, *nesō* ‘убиваю’ (др.-ирл. *éc* ‘смерть’), брет. *negein* ‘убивать’» [Гамкрелидзе, Иванов 1984 ч. 2: 822].

Смерть в народных представлениях индоевропейцев соотносилась с зимой и сном, олицетворялась с женщиной у славян, подобно Гелле. Однако немцы представляли смерть злым богом: *her Tôt, der heilig Tod*. Выражение "*in den berg gehen*" («умереть») выражает скандинавское и германское поверье, согласно которому души покойных обитают на горе вместе с Тором [Афанасьев 2021 Т3: 29, 164]. А. Н. Афанасьев отмечает, что «смерть гасит огонь жизни и погружает человека во тьму небытия. Само слово Морана (мор, смерть) лингвистически связывается со словом «мрак»; глагол «гасить» доньше не употребляется в смысле: истреблять, уничтожать, а «гаснуть» (Черниг. губ.) – истощаться, худеть; потухнуть говорится о погасшей свече и заснувшей рыбе, а затухнуть – о борове, в значении: околеть; тушить – издавать сильный, неприятный запах (протухнуть), потухлый – издохший, разлагающийся, потухоль – начинающие гнить съестные припасы; засмирить свечу, серб. *смирити свијећу* (смирить = успокоить; покойник – мертвец, успокоиться – умереть) – погасить. Наоборот, глагол «разжиглять» – разводить, поддерживать огонь. Еще яснее связь понятий огня и жизни в слове «воскресать», которое образовалось от старинного «крес» – огонь (кресало, кресиво, польск. *krzesiwo* – огниво, кресать – высекать искры) и буквально означает: возжечь пламя, а в переносном смысле: восстановить погасшую жизнь» [там же: 125].

Благодаря исследованию корня **svoǵь* (инд.-евр. *su*) стал возможен анализ древней этимологии слова «смерть»: «Слав. **sъ-мьръ* смерть собственно своя благовидная смерть как индоевропейский архаизм» [Трубачев 1987: 60–61]. Своя смерть – естественная смерть. Остается спорным: «Означает ли префикс **su-* в этом слове “свое” или “хорошее”, т. е. “своя смерть” это и “хорошая смерть”? В любом случае инвариантом выражений остается “естественная”, “природная” смерть. Прямое обозначение “природная” в сущности совпадает с эвфемистическими “своя”, “хорошая”» [Степанов 2004: 9]. Разделение смерти на хорошую и плохую обнаруживается у древних индоевропейцев. Так, в индийском мистицизме, а именно в ритуальных практиках кремации, смерть понимается как добровольное подношение тела божествам. Хорошей смертью заканчивают жизнь люди подготовленные, т. е. те, кто постился и пил священную воду Ганга. Тела таких людей горят божественным сиянием, быстро сгорают, а их дух без труда покидает ослабленное тело,

неоскверненное рвотными и фекальными массами. Плохая смерть представляет собой внезапную кончину, прямо противоположную хорошей смерти [Parry 1994]. Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванов отмечают, что «обряд сжигания умерших на огне у древних индоевропейцев, предполагающий наличие достаточно сложной по тому времени технологии, должен был иметь определенный символический смысл, отличавший этот обряд от более простого способа захоронения умершего в землю. Такой символический смысл обряду кремации придавал ‘огонь’ (и.-е. *ǵk’ni-), знаменовавший очищение человека, освобождение его ‘духа’, переходившего в потусторонний мир на ‘луг’, на ‘пастбище’, отделенное от мира живых ‘водой’, которую преодолевали на ‘корабле’, ‘ладье’ или переходя по ‘мосту’. В некоторых позднейших индоевропейских традициях ‘огонь’ как символ очищения становится основным предметом поклонения (в частности в древнеиндоиранской)» [Гамкрелидзе, Иванов 1984 ч. 2: 831]. Вода, которой отводится роль спасительной силы, также, как и очищающий огонь, является священным элементом, избавляющим от всякого несовершенства [Торп 2021: 161].

Примечателен концепт “смерть”, предполагающий существование стороннего наблюдателя, определяющего умирание с позиции «хорошей» смерти, т. е. не умаляющей достоинство умирающего и наблюдателя в античное время. Такой подход к достойному отбытию в мир иной требовал эвтаназию, прекращающую физическую и ментальную деградацию мучающегося. Средневековое религиозное переосмысление кончины привело к возникновению искупления *"Imitatio Christi"*, призывающее к страданию и к наложению запрета на самоубийство. Коль скоро процесс умирания понимается как борьба за душу светлых и темных сил, возникает мистический сюжет *"Ars Moriendi"* («Искусство умирать»), отражающий спиритуальную, а не медицинскую помощь страждущим. Так, открываются «дома Бога», т. е. госпитали (ср. фр. *hôtel-Dieu*, англ. *hostel of God*) при христианских монастырях, где болезни трактовались как наказание за грехи, которые необходимо искупить мучениями. Исход, трактуемый с позиции христианства, радикально повлиял на средневековую некрополитику: трупы преступников и провинившихся простолюдинов не отпевались, подлежали неправильной форме захоронения и рассечению, а сами скончавшиеся не упоминались в заупокойных молитвах, что способствовало запрету на воскресение в Судный день. С XIX века вновь назревает потребность в паллиативе и эвтаназии как ответ на ощущения собственного достоинства в русле цивилизованности.

Вновь ставится знак равенства между «хорошей» и «достойной» смертью, представляющей собой уход из жизни без физиологических проявлений болезни, страданий и боли [Мохов 2020: 49–51, 83–84, 91–92, 175].

Формы религиозной жизни отражаются в языке также в виде табу и эвфемизмов. Обратимся к словарю древнеанглийского языка и рассмотрим связи слова *forðferan* («умирать») / *forðferde* («умер»), *forðfērednes* («смерть»): 1. *faran* – сильный глагол: «ехать», «двигаться», «идти», «уезжать», «действовать», «терпеть», «претерпевать»; *gefaran* – «умирать», «наступать», «брать верх», «ловить», «сохранить»; новоангл. *fare*; древнефриз., древнеисл. *fara*; древнесакс., древневерхненем., готский *faran*; греческий *περάω, πείρω, πόρο-ς*; древнеслав. *pera, na-perja*; 2. *For* – предлог: «перед», «на стороне», «вместо», «вследствие», «несмотря на»; наречие *fer*: новоангл. *for*, древнефриз. *for-, ur-, far-, fir-*, древнеисл. *for*, гот. *faúr*, лат. *por*, греч. *πάρ(α)*; 3. *Ford* – наречие: «дальше», «вперед», «отсюда», «оттуда», «постоянно», «все еще», «одновременно»; предлог: «во время», новоангл. *forth*, древнефриз., древнесакс. *cort* [Holthausen 1974: 98, 112].

Распространенные представления о загробном мире, перенесенном в небо, и укладывания трупов соответственным образом разнятся от территориального различия народов: миграции и переселения отражаются на похоронном ритуале, например, покойника укладывают в соответствующем направлении, размещая голову на юг или на восток. Гермы, установленные для разграничения территорий, являются ярким примером пережитка кладбищ в/близ жилья. Интересным примером является архаичная Сибирь, где возносят молитвы, привязывая шерстяную нить, как бы представляя ее особым проводником, по которому молитва идет вверх. Примечательно, что Лестница Иакова представляет собой то, благодаря чему ангелы могли восходить на небо и также спускаться вниз – это и есть представление о мировом дереве. Представления о смерти были бы неполными без представлений о ритуальных убийствах. Так, причина убийства божества сводится к человеческой боязни состариться, что отсылает нас к архаичному мотиву убийства царей, где царь мог царствовать 3 года, 5 лет, 8 лет, 12 лет, а потом его убивали, а убийца становился царем. Объясняется это тем, что царь – воплощение божества растительности, замещающийся тем, кто имеет на это силы. Наследуются престол тем, кто убивает и занимает положение, доказав свою силу и мужество. Этим объясняется использование амброзии, сомы, прочих нектаров, жертвоприношений вечно юных

[Штернберг 2023: 125, 282; 319-320]. «Только особый напиток, именуемый *Henk^[h]-t^[h]rH- ‘одолевающий смерть’, которым владеют боги, может избавить того, кто его пьет, от ‘смерти’. Боги, владеющие ‘напитком бессмертия’ *Henk^[h]-t^[h]rH-, считаются бессмертными: *n-mrt^[h]o-, в отличие от людей – смертных: *mrt^[h]o-» [Гамкрелидзе, Иванов 1984 ч. 2: 822–823].

Убийство царя обусловлено пролонгированным действием магической силы, т. е. считалось, что физиологический спад энергии царя напрямую связан с бедствием народа и природного хаоса, поэтому слабый от старости и болезней вождь должен быть кроваво смещен новым молодым правителем. Семиотическое ослабление также обнаруживается и в архаичном ритуальном сценарии убийства царя. Так, в сказочном представлении о передаче трона регистрируется смена практики убийства царя молодым наследником на сохранение в живых старого самодержца с последующим разделением на равные половины его царства. Иными словами, описывается власть, передающаяся посредством брака, поскольку прямой передаче прав от отца к сыну отводится место в более позднем развитии форм наследования. Дальнейшая связь престолонаследия между дочерью и сыном в народном сознании обретает черты кровосмешения, тем самым сохраняя прямое наследование от отца к сыну, где сын является зятем, а дочь – передатчицей царского престола [Пропп 2022: 365, 366, 373].

Любопытна линия «царь – богочеловек», проходящая красной нитью в различных культурных средах. Так, существует взаимосвязь мертвого бога с царствованием живого бога в Египте, т. е. приравнивание царствующих фараонов к рангу божеств, состоящих из почивших фараонов [Аллен 2020: 93–94]. К. Карлова, рассуждая о божественной составляющей фараонов, отмечает следующее: «Впервые компонент “ра” встречается в имени царя II династии Ранеба/Небра, которое в зависимости от трактовки можно переводить как “Ра – мой владыка” или “Владыка солнца”. Также знак солнца присутствует в титулатуре другого царя II династии Перибсена, где он помещен над изображением Сета, являющегося богом-покровителем этого царя. Предположительно, это имя можно читать как “Сет-Ра”. При IV династии культ Ра прочно входит в царскую идеологию: сын фараона Хуфу (др.-греч. Хеопс) Джедефра носит эпитет “сын Ра”, а начиная с фараона Хафра этот эпитет превращается в один из обязательных компонентов царской титулатуры, которая состояла из пяти имен. Такой титул выписывался с помощью

иероглифа гуся, означающего слово “сын”, и солнечного диска перед именем собственным царя, которое давалось ему при рождении, а после коронации заключалось в картуш – продолговатый овал, в который помещалось царское имя. Введением этого титула фараоны подчеркивали принадлежность к солнечному богу, тем самым обозначая свою сакральную природу. Догмат о божественности царя имел огромное значение для религиозно-политической жизни древнеегипетского государства. Каждый фараон объявлялся сыном бога Ра, который являлся не только создателем, но и первым правителем на земле. В результате родословная древнеегипетского царя восходила к солнечному богу, а сам царь, по представлениям египтян, обладал золотой плотью, т. е. плотью, единосущной солнцу. Отметим, что царь не обязательно должен был родиться в царской семье, поскольку мать зачинает его не от мужа, а от бога Ра» [Карлова 2024: 16]. Интересно, что культ солнца и концепция убийства определителя судьбы легли в основу калмыцкой волшебной сказки «Сын Аралтана», главный герой которой именуется Нараном, т. е. Солнцем. Символическое имя героя указывает на его противопоставление повелителю подземного мира, т. е. на конфронтацию жизни и смерти [Карасик 2023б: 110].

Примечательно, что эллинистические категории божественного человека, или Богочеловека (*θεῖος ἄνθρωπος*) не присутствуют в Новом Завете, тогда как в русле семитской концепции Иисус именовался Мессией, или Сыном Человеческим. Иными словами, иудейские образы сменились эллинистическими, наделив Иисуса божественным происхождением и чудотворной силой [Ратцингер 2006: 176–177]. В Псалтыре (Psalms 2:7) заключена следующая ветхозаветная концепция богословия царя, которая затем разовьется в ранней христианской общине до идеи надежды на грядущего царя, проецируясь на веру в воскресение: “I will declare the decree: the LORD hath said unto me, Thou *art* my Son; this day have I begotten thee”. Таким образом, на смену архаичным представлениям о физическом порождении правителя Божеством приходит идея о рождении посредством избранничества. В новозаветном цикличном представлении царя как раба отражается тождество двусмысленности, возникшее в греческом переводе лексемы *παῖς*, которая обозначает как «дитя», так и «раба Божьего» [Ратцингер 2006: 178–179, 181]. Й. Ратцингер, анализируя чудесное рождение в рамках упования на спасение целого народа, отмечает следующее: «В Ветхом Завете известен целый ряд чудесных рождений в решающие, поворотные моменты Священной истории: Сара,

мать Исаака (Быт 18), мать Самуила (1 Цар: 1–3) и безымянная мать Самсона (Суд 13) – все бесплодны и всякая надежда на появление ребенка уже оказывается утраченной. У каждой рождается младенец, которому предстоит стать спасителем Израиля действием благодатного милосердия Бога, делающего невозможное возможным (Быт 18: 14; Лк 1:37), возвеличивающего малых (1 Цар 2:7; 1:11; Лк 1: 48, 52) и низлагающего сильных с престола (Лк 1:52). Эта линия продолжается в Елизавете, Матери Иоанна Крестителя (Лк 1: 7–25, 36) и достигает своей кульминации и своей цели в Марии» [там же: 229]. Линия «Господь – Дева Мария» переплетается с ветхозаветным сюжетом об Адаме и Еве в христианской концептосфере. Так, Церковь, символизирующая Матерь Божью, тождественна статусу невесты Господней. «Первым, кто прямо назвал Деву Марию “невестой Христовой”, был христианский богослов и поэт Ефрем Сирий (306–373): “Я – сестра Твоя, потому что Я из дома Давида, который отец Нам обоим. Я – Матерь Твоя, потому что родила Тебя. Я – невеста Твоя, потому что Тебе посвящена. Я – раба и дочь, потому что купил Ты меня кровью и крестил Меня в водах”» [Зотов 2021: 227].

Известно, что доктрина об Иисусе как о Боге сформировалась только к IV столетию, поскольку процесс Вочеловечения христианской веры являлся медленным и сложным. Карен Армстронг отмечает, что Иисус не претендовал на Божественность, так, при крещении Он назван гласом небесным «Сыном Божиим», что является подтверждением того, что Он возлюбленный Мессия. После смерти Иисуса ученики не могли разувериться в том, что Он был богоподобным. Однако Святой Павел никогда не называл Иисуса «богом», поскольку для апостола Иисус не был воплощением самого Господа. Павел называл его в иудейском смысле «Сыном Человеческим», поскольку для него Иисус обладал Божьими «силами» и «Духом», которые он не приравнивал к недоступной Божественной Сущности. Для учеников Иисус представлялся тем, кто вскоре после смерти вернется, возьмет власть над миром и одержит победу над мучителями Израиля. Достаточно быстро Иисус Мессия (Христос) был назван «Господом» (греч. *kúrios*), «сыном человеческим» и «сыном Божиим» [Армстронг 2015: 95–96; 2016: 38]. Иисус в Евангелиях предстает как посланец силы, цель которого – обратить грешников к Богу и заявить о Царстве Небесном. М. Элиаде, рассуждая о личности Иисуса Христа, говорит следующее: «Нет сомнений, что Иисус называл Бога по-домашнему Авва («батюшка»). Но позволительно сомневаться, что Он понимал свое сыновство именно в том смысле, какой приписали

этому слову последующие поколения под влиянием платонизма, не ужасавшегося мысли, что мир архетипов воплотился в человеческом существе. Синоптические Евангелия часто дают Иисусу имя Сына Человеческого (встречающегося у пророка Даниила), но, к сожалению, невозможно установить смысл этого выражения в контексте (по-арамейски оно означает просто «человек»). Ученики называли Его мессия (*машиах*) – «помазанный» в смысле «посвященный», по-гречески *Христос*. Поскольку на Его кресте было написано «Иисус из Назарета, Царь Иудейский», Ему, вероятно, приписывали мысль о собственном происхождении из царского рода Давида. Но Он сам, кажется, никогда открыто не объявлял себя мессией. После смерти этого загадочного Человека ученики Его утверждали, что Он воскрес на третий день и пребывал с ними сорок дней (Деяния 1:3; апокрифические гностические предания говорят о значительно большем сроке). Но пока христианство оставалось всего лишь ответвлением иудейства, некоторые секты, а именно эвиониты, считали Иисуса обычным пророком и не верили в Его воскресение. В центр христианской проповеди идею воскресения поставил Павел» [Элиаде 2021б: 271–272]. К. Армстронг отмечает, что «после распятия Иисус обрел неповторимый статус: он был «вознесен» Господом на иной, высший уровень бытия. При этом прошедшие обряд крещения (традиционную инициацию путем погружения в воду) приобщаются к смерти Иисуса и вместе с ним вступают в новую жизнь. Христиане больше не знали его «по плоти», но встречали его в других людях, в Священном Писании и ритуале причастия. Они знали, что в мифе заключена истина, и знали это не благодаря историческим свидетельствам, но потому что сами испытали преображение. Вот почему смерть и «вознесение» Иисуса суть миф: однажды случившись с Иисусом, они повторяются вновь и вновь с каждым, кто обращается в христианскую веру» [Армстронг 2005: 116–118]. Р. Жирар указывает, что со времен Римской империи ревнители язычества воспринимали страсти Христовы и Его воскресение как миф, схожий с переживаниями смерти и дальнейшего воскресения в мифах об Адонисе, Аттисе, Дионисе, Осирисе, Ормузде и др. [Жирар 2020:2].

До середины II в. последователей Иисуса считали одним из направлений иудаизма. Христиане «христианами» начали называться лишь в конце I в. В тексте Нового Завета слово «христианство» встречается лишь трижды: в Деяниях святых Апостолов: **The Acts 11:26**: "And when he had found him, he brought him unto Antioch. And it came to pass, that a whole year they assembled themselves with the church, and taught much people.

And the disciples were called Christians first in Antioch"; **The Acts 26:28**: "Then A-grip'pa said unto Paul, Almost thou persuades me to be a Christian"; и в Первом послании Петра: **1Peter 4:16**: "Yet if *any man suffer* as a Christian, let him not be ashamed; but let him glorify God on this behalf". В дальнейшем, как отмечает К. Армстронг, иудаизм претерпит значительные изменения: «из храмовой религии раввины сделали религию книги, постепенно создав новые писания – Мишну, Иерусалимский и Вавилонский Талмуды, – которые займут место Храма и станут средоточием божественного. В процессе этой великой трансформации Иисусово движение в иудаизме постепенно пойдет на убыль: ведь Иисус не явился снова, а то, что мы сейчас называем христианством, стало верой преимущественно язычников» [Армстронг 2016: 204].

Интересна смысловая линия, связанная с языческим культом солнца, Рода и раннего образа Христа в славянском мировосприятии: рождение Сына Божьего соотносилось с зимним солнцеворотом. «В христианскую эпоху предание о воскресении бога – Солнца слилось с новым верованием о восстании из мертвых праведного Солнца – Христа» [Афанасьев 2021 Т2: 218]. В тексте XII–XIII вв. «Слове о твари и о днии рекомом неделе» повествуется о почитании воскресенья, посвященного дневному свету и солнцу. Род, особо чтимый в рамках славянской мифологии, в этом произведении замещается Светом, который, вероятно, имеет отсылки к библейскому творению первого дня. Смещение языческих представлений христианскими отразились на восприятии Свято-вита-Рода и раннего образа Иисуса, глаголющего «Аз есмь свет!»: монограмма Иисуса Христа приходит на смену шестилучевому «колесу Юпитера», обозначающего свет [Рыбаков 2023: 480, 482].

Б. А. Рыбаков отмечает: «Вот этот-то свет, не имеющий видимого источника, "неосыжаемый и исповедимый", как эманация божества, творящего мир, и был предметом поклонения средневековых язычников, а следовательно, и объектом обличений церковников. Церковники противопоставляли божеству исповедимого света Иисуса Христа, используя евангельскую фразу: «Опять говорил Иисус к народу и сказал им: "Я – свет миру; кто последует за мною, тот не будет ходить во тьме" (Евангелие от Иоанна, гл. VIII, 12). Кроме поучений, изготавливались даже "полемические" предметы прикладного искусства: в конце XII в. во Владимиро-Суздальской Руси был изготовлен медный, украшенный эмалью медальон с изображением Спаса-Эммануила и надписью IC. XC. АЗЪ ЕСМЕ СВЕТ. Надпись на нем является

прямым ответом тем же самым неверным почитателям “твари” и “света”, которые поклонялись свету, «написавше его». Финифтяной образок подкрепляет датировку “Слова о твари” рубежом XII–XIII вв.» [там же: 478–479]. Э. Сведенборг, ссылаясь на Exodus 13:10; 30:26, Ezekiel 32: 7–8; Joel 2: 10, 31; Revelation 6: 12–13; Matthew 17: 2; 24: 29, приходит к выводу, что «в Слове Божиим Господь относительно любви уподобляется солнцу, а относительно веры – луне; на том же основании любовь, исходящая от Господа и к нему же обращенная, названа солнцем, а вера, исходящая от Господа и к нему же обращенная, названа луной» [Сведенборг 2022: 66–67].

Б. А. Рыбаков приводит двоеверный пантеон, противопоставленный и одновременно сопоставимый с христианским, в котором Бог-Отец соотносится со Сварогом (Стрибогом), Бог-Сын – с Дажьбогом, а Бог-Дух Святой – с Симарглом, грифон-Дивом [Рыбаков 2016: 788–789]. Как было отмечено нами ранее (см. Глава II), центр германской языческой веры в силу Водина был смещен новым образом Христа, что находит подтверждение в генеалогии древних германцев, возводимой к Водину, тогда как более поздние тулы восходят к Иисусу. Я. Гримм приводит пример из текста «Мерзебургских заклинаний», иллюстрирующий перенос чудесных свойств Бальдера и Вотана на Христа [Гримм 2024: 645].

В различных религиозных верованиях отмечается убийство правителя – богочеловека, где главная роль отводится пролитию божественной крови. Г. Аллен проводит параллель между Кровью Христовой и пусканием крови богочеловека, указывая на искупительную жертву молодых Адониса и Аттиса. «Мы должны рассматривать христианство как квинтэссенцию обычных религиозных идей восточного побережья Средиземного моря. Эти идеи были присоединены к культу и священным книгам Иудеев и сосредоточены вокруг личности богочеловека Иисуса. Особенно интересно, что именно в Сирии и северно-семитических областях был распространен культ такого умерщвленного богочеловека – Адониса, который первоначально, как показывает Фразер, был ежегодно убиваемым богом, что позднее заменялось убийством и освящением его изображения. В дальнейшем мы увидим еще несколько аналогичных примеров; сама месса есть только пережиток этого древнего обряда. Точно также во Фригии, где христианство на первых шагах встретило огромное сочувствие, очень почитался Аттис. Как доказал пр. Рамзай, это было олицетворение ежегодного убивавшегося в древности богочеловека, культ которого поддерживался царем – жрецом, носившим

также имя Аттиса. В позднейшее время, ежегодно во время весеннего равноденствия, соответствующей христианской Пасхе, жрец надрезал себе руки и пускал кровь, несомненно, в память древнего обычая самоубийения» [Аллен 2020: 101]. Примечательно, что на территории Исландии выделялись лидеры местного населения, являющиеся и жрецами, осуществляющие жертвоприношения асам, и главами судебного собрания. Такие предводители именовались *godǫ* (от *god* – божество) [Гуревич 2017: 257].

Христианство со времен Константина предполагает осуществление царской власти наравне с властью внутри Церкви, а в эпоху Каролингов устанавливается идея о «пастырской» функции правителя. Согласно Книге Бытия (Быт 14:18-20) и 110 Псалтырю (Пс 110:4), Давид предстает и царем, и «священником навеки» по образу царя Мелхиседека. Являться же царем по образу и подобию Христа означает проявление в высшей степени искупительной солидарности (Откр 4:10), а также слияние с телом царства, при этом благодаря своей власти монарх составляет юридическую конституцию [Милбанк 2023: 323–324, 327].

Христианский мистицизм, окутанный переживаниями о загробной жизни, очерчивает границу человеческой способности (Мк. 9:23; Флп. 4:13) и немощности (2 Кор 12:10) в представлении Бога. В философских трудах С. Кьеркегора, как подмечает Э. Беккер, прослеживается краеугольный камень веры: «человек – это существо, которое ничего не может сделать, но оно существует рядом с живым Богом, для которого «все возможно»» [Беккер 2023: 139–140]. В Бодлианской библиотеке Оксфордского университета хранится рукопись "*The Grave*" (см. приложение, с. 329–330) XII века с проповедями, относящимися к древнеанглийскому периоду. Текст состоит из 25 строк, что оставляет открытым вопрос о самостоятельности произведения. Возможно, это фрагмент более длинного религиозного труда – *The Soul's Address*.

Тематика загробной жизни, а именно образ и восприятие могилы, фигурирует не только в раннехристианских текстах, а также в англосаксонском руническом ряду: «семантика конца поэмы ассоциируется с идеей смерти. Этимология слова «прозрачна»: др.-исл. *aurr* «мокрая глина», гот. **aurahjons* «могила»: руна *ear* ƿ – презрение каждому человеку, когда ослабевшее тело необратимо холодеет, для того чтобы выбрать землю в качестве пристанища. Благополучие исчезает, радости отмирают, благословение исчезает» [Проскурин 2005: 214].

Т а б л и ц а 48

Могила

	The Grave		Могила
	Ʒe wes bold gebyld, er þu iboren were. Ʒe wes molde imynt, er ðu of moder come. Ac hit nes no id-ih̃t, ne þeo deopnes imeten; nes gyt iloced, hu long hit þe were.		Дом был построен для тебя до твоего рождения. Земля была твоим предуготовленным исходом до твоего появления на свет. Однако дом не был готовым: глубина не была рассчитана на определенный размер, и не было продумано, какая длина должна быть для тебя.
5	Nu me þe bringæð, þer ðu beon scealt. Nu me sceæl þe meten and þa molde seoðða. Ne bið no þin hus healice itinbred: Hit bið unheh and lah, þonne þu list þerinne. Ʒe hele-wages beoð lage, sid-wages unhege;	5	И сейчас ты принесен на место, где и должен быть. Сейчас кто-то должен измерить тебя и отмерить землю. Твой дом не будет построен высоким; он будет низкорасположенным и горизонтальным, когда ты будешь в нем лежать. Стены на обоих концах низкие, а те,
10	þe rof bið ibyld þire broste ful neh. Swa ðu scealt on molde wunien ful calde, dimme and de-orcæ. Pet den fulæt on honde. Du-releas is þet hus and dearc hit is wiðinnen. Ʒær þu bist feste bidytt and dæð hefð þa cæge.	10	что сбоку, немного повыше; крыша примыкает к твоей груди. В результате, ты должен пребывать в абсолютно холодной земле, во мраке и темноте. Это логово становится грязным рядом с тобой.
15	Ladlic is þet eorð-hus and grim inne to wunien. Ʒær þu scealt wunien and wurmes þe todeleð. Ʒus ðu bist ilegd and ladæst þine fronden. Nefst ðu nenne freond, þe þe wylle faren to, ðat efre wule lokien, hu þet hus þe likie,	15	Этот дом бездверный, и темнота внутри. Там ты будешь намертво предан земле, и там смерть имеет полную власть. Постылым является то, что этот дом из земли, и крайне мучительно пребывать там. Там ты должен обитать, и черви будут разрывать тебя на части. Так что, ты будешь так возложен, и в этом состоянии станешь безобразным для своих друзей. У тебя не будет друга, который бы захотел навестить тебя, который когда-либо бы убедился,

Окончание табл. 48

	The Grave		Могила
20	ðæt æfre undon ðe wule ða dure and þe æfter lihten... For sone þu bist ladlic and lad to iseonne. For sone bið þin hæfet faxes bireued; al bið ðes faxes feirnes forsceden;	20	что этот дом тебе по душе, кото- рый бы отпер дверь для тебя и наполнил бы все светом вокруг тебя... Вскоре ты будешь вызывать отвра- щение, и быть омерзительным для глаз. Вскоре твоя голова будет полностью лишена волос; исчезнет вся их прелесть.
25	næle hit nan mit fingres feire stracien.	25	Никто не захочет мягко погладить твой волосы своими пальцами.

Согласно этимологическому словарю русского языка, лексема «могила» – это укр. *могила* «(могильный) холм, курган», др.-руссск. *могила* «могильный холм», сербск.-цслав. *Могила* βουνός, болг. *могила* «курган», сербохорв. *гòмила, мòгила*, словен. *gomila* «куча земли», чеш., слвц. *mohyla* «могила», польск. *mogila* «(могильный) холм, курган» [Фасмер 1986 Т2: 634]. Лексема *grave* восходит к англосакс. слову *græf*, соотносимо с глаголом *grafan*, которое обозначает *to dig* (ср. герм. *graben*, древнесканд. *grafa*, гот. *graban*). Существительное *coffin* берет начало от старофранц. *cofin*, лат. *cophinus*, греч. κόφινος [Weekly 1921: 327, 660]. Лексема «гроб» исходит от ст.-слав. *гробъ, τάφος*, болг. *гроб*, сербохорв. грѹб, словен. *gròb*, чеш., слвц. *hrob*, польск. *gròb*; родственно д.-в.-н. *grab* «могила», гот. *graba* «могила» [Фасмер 1986 Т1: 459].

В древнеанглийском тексте *The Grave* лексема «смерть» обозначается как *dæð*, однако здесь не встречаются глаголы, выражающие естественный или насильственный процесс перехода от жизни к смерти, зато такие глаголы обнаруживаются в записях «Англосаксонских хроник». Так, слово *forðferde* (умер), встречающееся в записях, датируемых следующими годами: 63, 101, 571, 606, 624, 664, 667, 676, 680, 703, 705, 714, 718, 730, 737, 745, 754, 758, 760, 772, 782, 790, 794, 803, 805, 806, 829, 812, 833, 836, 837, 870, 885, 887, 888, 897, 902, 906, 910, 924, 932, 940, 946, 963, 983, 992, 995, 975, 1006, 1034, 1038, 1055, 1056, 1036, 1067, 1096, 1107, 1123 гг., представляет собой эвфемизм; одна из возможных его семантем «идти вперед»: 63 г. "*Her Marcus se godspellere forþferde*" («Здесь умер Марк евангелист»); 101 г. "*Her Clemens papa forþferde*" («Здесь умер Папа Климент»). Ю. С. Степанов рассматривает определение «эвфемизм» как нематериальную переделку реальности в сторону

ее улучшения посредством ее приукрашенного изображения. Данный термин может выступать в качестве общего обозначения процесса: когда невозможно переделать ситуацию в материальном мире, можно сделать эту ситуацию в ментальном мире, в ее изображении. Одну и ту же ситуацию мы можем смягчить обозначениями и эвфемизмами, а также можем и огрубить, используя «огрубленные обозначения» (ср. нейтральное слово *умер* рус. эвфемизм *скончался*, *отдал Богу душу*, и конверсия эвфемизма, “эвфемизм наоборот” – *сыграл в ящик*) [Степанов 2003: 7].

Приведем контексты, повествующие о войне (1135–1154 гг.): 1137 г. *Dis gære <...> þa was corn dære. 7 flec 7 cæse 7 butere. for nan ne wæs o þe land. Wreccemen sturuen of hungæ r <...>* («В этот год <...> тогда хлеб был заветным, и мясо, и сыр, и масло, поскольку этого не было в стране. Несчастные люди *умирали от голода* <...>»); 1140 г. *On þis gær <...> þerefter fordfeorde Willelm ærceþiscop of Cantwarberi. 7 te king makede Teodbald ærceþiscop þe was abbot in the Bec <...> 7 wærd ded 7 his moder beien. 7 te eorl of Angæu wærd ded. 7 his sune Henri toc to þe rice* («В тот год <...> после этого *Виллиам, архиепископ* кентерберийский *умер*, и *король* *сделал Теобальда архиепископом*, кто был до этого аббатом <...> он и его мать оба *умерли*. И *умер* граф Анжуйский, и его сын Генри наследовал королевство»); 1154 г. *On þis gær wærd þe king Stephne ded 7 bebyried þer. his wif 7 his sune wæron bebyried æt Fauresfeld <...> abbot of Burch <...> þa sæclede he 7 ward ded iiii Nonæ Ianuarii <...>* («В этом году *умер* король Стефан, и он был похоронен там, где похоронены его сын и жена, в аббатстве Фейвешем. Он создал это аббатство <...> аббат Питерборо <...> заболел и *умер* на 4-е ноны января <...>»).

Анализ «Англосаксонских хроник» показал [Проскурина 2015], что этимологическая память слова воспроизводится в исторических записках. Синтаксис данного произведения проливает свет на алгоритм происхождения терминов на базе эвфемизмов, т. е., вероятно, есть концепты, которые являются эвфемистичными по своей природе. Однако их последующая нейтрализация никак не сказывается на исторической памяти слова. В лексике древнеанглийского языка процесс прекращения жизни обозначался не только лексемой *dæd*, представленной в тексте *The Grave*. Опираясь на словари [A Concise Anglo-Saxon Dictionary], [An Anglo-Saxon dictionary, based on the manuscript collections of the late Joseph Bosworth], [Baker, 2007], приведем основные существительные, связанные с переходом в «иной мир» в древнеанглийской традиции.

Нейтральное понятие «смерть», не уточняющее признаки насильственности или же биологичности смерти, закреплено в следующих словах: *deap* (*dæð*), *swylt*, *sweltan*, *swyltdeap*, *swyltdēap*, *unlif*, *woruldgedāl*, *nēosið*, *morð*, *liflēast*, *lifgedāl*, *gewitennes*, *gewitendnes*, *geonsið*, *geendung*, *gāstgedāl*, *friðgedāl*, *forðgelēorednes*, *forþfērednes*, *forþfōr*, *forþfēring*, *sāwolgedāl*; *ārdēað* (преждевременная смерть), *fārdēað* (скоропостижная смерть).

Для обозначения насильственной смерти используются следующие существительные: *swealm*, *swealmbealu*, *swēlm*, *cwaltt*, *beaducwealm*, *weoldeap*, *wælcwealm*, *bealocwealm*, *bealucwealm*, *nīðcwalu*, *nīðcwealm*; *gūðdēað* (смерть в бою), *gārcwealm* (смерть от копья).

«Чудесная» смерть, коей были удостоены благочестивые верующие, – *wtindordeað*, *wundordēap*, тогда как смерть в страданиях – *bealusīð*. Существительные, указывающие на место, час и т. п. перехода в «мир иной», обозначались следующим образом: *dēaðdenu* (долина смерти), *dēaðdæg* (день смерти), *dēaðlēg* (пламя смерти), *dēað-scūa* (тьнь смерти), *dēaðstede* (место смерти), *swyltcwalu* (агония), *swyltdæg* (день смерти), *swylthwīl* (час смерти), *morðorbed* (ложе смерти).

М. В. Яценко, анализируя мотив смерти на материале древнеанглийской поэмы «Исход», отмечает стандартную фразу для обозначения смерти – «*dugoð forð gewat* (Ex 41b) – «дружина вперед пошла»» [Яценко 2021: 1301]. Исследователь отмечает: «В «Беовульфе» схожая формула (*first forð gewat* – «время вперед шло») обозначает движение времени. В «Исходе» она повторяется в строке *Mægen forð gewat* – «Войско вперед пошло» (Ex 346) – для указания начала движения армии по дну Красного моря. Таким образом, строка Ex 41 может относиться как к гибели египтян, так и к началу исхода, движения израильтян» [там же]. Новый Завет (**Revelation: 6: 7–8**) обрисовывает облик смерти в виде всадника Апокалипсиса, по пятам которого следует ад: "7And when he had opened the fourth seal, I heard the voice of the fourth beast say, Come and see. 8And I looked, and behold a pale horse: and his name that sat on him was Death, and Hell followed with him. And Power was given unto them over the fourth part of the earth, to kill with sword, and with hunger, and with death, and with beasts of the earth".

Констатация смерти на лексическом уровне английского языка напрямую зависит от века исследуемого периода, от смены религиозных представлений (ср., например, *forðferan* и *deyja* («умирать»). Тем не менее, какой бы ни была преобладающей вера, будь то язычество или же

христианство, идея смерти носит отпечаток мистичности и таинственности. В Послании к Римлянам подчеркивается следование смерти за совершением греха: **Romans 5: 12–17**: ¹²"Wherefore, as by one man sin entered into the world, and death by sin; and so death passed upon all men, for that all have sinned: ¹³(For until the law sin was in the world: but sin is not imputed when there is no law. ¹⁴Nevertheless death reigned from Adam to Moses, even over them that had not sinned after the similitude of Adam's transgression, who is the figure of him that was to come. ¹⁵But not as the offence, so also *is* the free gift. For if through the offence of one many be dead, much more the grace of God, and the gift by grace, *which is* by one man, Jesus Christ, hath abounded unto many. ¹⁶And not as *it was* by one that sinned, so *is* the gift: for the judgement *was* by one to condemnation, but the free gift *is* of many offences unto justification. ¹⁷For if by one man's offence death reigned by one; much more they which receive abundance of grace and of the gift of righteousness shall reign in life by one, Jesus Christ.) ". Физически умерший христианин вновь рождается и продолжает существование в потустороннем мире. Такое новое рождение обусловлено ритуальной практикой крещения, которое зиждется на голосовой функции перформатива. Так, словесная формула крещения, литургии, а также евхаристии необходима для осуществления священнодействия. Иными словами, культурное исполнение перформатива лежит в основе христианского учения [Дэвис 2022: 54].

Развернутое представление о конце света находит свое отражение уже в ранней письменной традиции. Мифологическое трактование природного начала и конца имеет схожесть во многих культурах, определяя законы поведения в рамках религиозного представления. Это обуславливается тесным контактом культур на начальных этапах исторического развития народов. Так, вера в угасание неба и земли объясняется древним представлением о высшей силе, создавшей все творения, а также наблюдениями о смене сезонов и суток [Торп 2021: 69, 87, 126–127]. Ярким примером таких представлений является толкование Рагнарёка (от *regin* – род. п. мн. ч. *ragna*, лат. *deus, potestas* – бог, власть и *röckr* – сумерки, тьма), в час которого солнце и звезды померкнут, земля утопнет в океане, а ясень Иггдразиль будет окутан дымом от пламени, поднимающегося до самого неба [Сёренсен 2021: 142–143]. Б. Торп указывает, что после гибели богов и всего мира возобновление произойдет следующим образом: «новая земля поднимется из моря, цветущая и прекрасная; незасеянные поля принесут с собой Мьёлнир. Потом из Хель возвратятся

Бальдр и Хёд. Они сядут и погрузятся в беседу, вспомнят тайные советы и о событиях, последовавших после гибели Змея Мидгарда и волка Фенрира. Потом они найдут в траве прежде принадлежавшие асам золотые тавлеи, ибо сказано: «Видар и Вали будут жить в жилище богов, когда погаснет пламя Сурта». Модри и Магни будут владеть Мьельниром и постараются положить конец всякой вражде. А укрывшиеся в роще Ходдмимир двое людей, Лив и Ливтрасир, переживут пожарище Сурта, питаясь утренней росой. От них пойдет большое потомство, которое заселит всю землю. Солнце же чудесным образом породит дочь, не менее прекрасную, чем она сама. Дочь эта заменит свою мать, ибо сказано: «дочь породит солнце, прежде чем Фенрир погубит ее. Дева последует по пути матери, когда боги умрут» [Торп 2021: 71].

Языческое трактование астрономических явлений рисовало в сознании людей образ смыкающего челюсти волка, проглатывающего источник света. Я. Гримм отмечает: «Эти представления о сорвавшемся с цепи волке и об освобожденном Локи, который во время Рагнарёка пойдет на богов войной и победит, весьма сходны с мифом о Прометее, разрывающем цепи и ниспровергающем Зевса. Формула *unz Loki verðr lauss = unz riufaz regin* [пока не освободится Локи = пока не падут боги] полностью соответствует греческому *πρὶν ἂν ἐκ δεσμῶν χαλάσθῃ Προμηθεύς* [пока Прометей не разорвет цепи] (AESCHYL., *Prom.*, 176, 770, 991); содрогания Локи вызывают землетрясения (*Sæt.*, 69, SN., 70), – то же и с Прометеем (*χθὼν σεσάλλεται* [земля дрожит], Aeschyl., *Prom.*, 1081). Разница лишь в том, что греческий титан вызывает искреннее сочувствие, в то время как эддический Локи описан как ненавистный враг» [Грим 2024: 683].

Христианским текстам также свойственны упоминания природных катаклизмов, ведущих к апокалипсису. В Третьей книге Ездры сказано о грядущем конце света с упоминанием многочисленных природных аномалий и катаклизмов. Обеспокоенность, вызванная концом мира и приближением собственной смерти, является предчувствием воскресения, так как за космической катастрофой всегда следует сотворение возрожденного мира [Элиаде 2021a: 249–250]. Эсхатологическая мифология Средневековья предполагает утвердившееся учение, согласно которому, единственное решающее событие грядущего – второе пришествие Христа и Страшный Суд [Элиаде 2020: 168]. Воскресение Христа из мертвых символизирует лимитированность небытия и смерти, поскольку в онтологической перспективе Крест очерчивает границы

дальнейшего существования, не допуская небытию и смерти быть безусловной возможностью бытия. Следовательно, понимание эсхатологии лежит в плоскости личностного бытия, рассматриваемого с ипостасной и экстатической позиции: верующий сохранится ипостасно, как уникальное тело [Зизиулас 2023: 128].

Примечательно восприятие креста как пространства с позиции двоеверия. Так, в основе пространства, очерченного словом, покоится крест, эксплицитно выражаемый в повериях и заговорах, соотносимых с перекрестками путей (ср. «во все четыре стороны»). С принятием христианства такое восприятие пространства наложилось на христианскую символику, дополняя ее новыми смыслами [Рыбаков 2016: 578–579]. Б. А. Рыбаков отмечает: «К началу XV в. относится великолепный и хорошо известный складень мастера Лукиана 1412 г. На оглавии этого складня изображен православный шестиконечный крест и в специальных четырех кружках вокруг креста помещены четыре буквы: В, Д, Г, Ш.

В		ВЫСОТА	
Ш	Д	ШИРОТА	ДЛИНА
Г		ГЛУБИНА	

Т. В. Николаева убедительно расшифровала их, как обозначение всех направлений *объемного* пространства: В – ВЫСОТА; Г – ГЛУБИНА; Д – ДЛИНА; Ш – ШИРОТА. В данном случае перед нами не трехмерное объемное пространство, а необычное «четырёхмерное», так как человек поставил себя в центре объема и отсчитывал высоту и глубину себя» [там же].

Смерть в христианском понимании рассматривается с позиции воскресения Иисуса как надежду на дальнейшее существование, тем самым укрепляя положительное восприятие победы Христа над ней. Символизм креста и распятия осмысливался в ходе истории по-разному. Так, Д. Дэвис указывает на ранний образ Иисуса, изображающийся добрым пастырем, который несет овцу, тогда как Иона воссоздавал образ избавления от смерти, освобождаясь из чрева большой рыбы [Дэвис 2022: 253, 260, 411]. В Первом послании к Коринфянам (15: 35–54) заключена идея физического воскрешения мертвых в Судный день, легшая в основу многих произведений средневековой культуры.

Маловерие диктует страх перед небытием, что семантически закрепляется в языке. Так, по мнению Е. Р. Иоанесяна, «французское *transe* образовано от глагола *transir* «умереть» <...>. Первоначально оно означало смерть и смертельную агонию: "Passage de la vie à la mort, état intermédiaire entre la vie et la mort, agonie" [DMF], и в этом значении оно использовалось еще в 17 в.: "Dér. XI^e s. au sens de 'trépas', encore usité au XVII^e s." [BW 1968: 645]. С середины 15 в. за ним закрепляется смысл «сильный страх»: "le sens modern de 'crainte très grande' paraît être du XV^e s." [там же]. Значения «агония» и «страх, беспокойство» отмечено и у португальского *transe*: "1. Grande apreensão de mal que se crê próximo. 2. Agonia" [DA]» [Иоанесян 2019: 79–80].

В Евангелии от Матфея сказано (**Matthew 24: 29–31**): ²⁹Immediately after the tribulation of those days shall the sun be darkened, and the moon shall not give her light, and the stars shall fall from heaven, and the powers of the heavens shall be shaken: ³⁰And then shall appear the sign of the Son of man in heaven: and then shall all the tribes of the earth mourn, and they shall see the Son of man coming in the clouds of heaven with power and great glory. ³¹And he shall send his angels with a great sound of a trumpet, and they shall gather together his elect from the four winds, from one end of heaven to the other". Эсхатологические ожидания в раннехристианской англосаксонской традиции обнаруживаются и в «Англосаксонских хрониках». Записи, относимые нами к тематической группе «Природные катаклизмы», включают в себя формулы и клишированные выражения о таких событиях, как голод: *Her on pys geare (wæs) se (miccla) hungor* (46, 975, 976 и 1005 гг.) – «Здесь в этом году (был) (страшный (сильный) голод)»; затмения солнца: *Her sunne apiestrode* (538, 540, 664, 733 гг.) – «Здесь солнце померкло» и луны: *Her wæs se mona aþyströd* (795, 800, 806, 827 гг.) – «Здесь луна померкла»; землетрясения: (*Her on þisum geare*) *wæs mycel eorðbifung ofer / on* (1048, 1060, 1089, 1117, 1119, 1122 гг.) – «Здесь в этом году) было сильное (страшное) землетрясение»; пожары: *forbearn se burch on (of)*... (1122, 1123 гг.) – «был сожжен город в...»; и ветры: (*swiðe*) *mycel wind(as) on*... (1039, 1114 и 1122 гг.) – «очень сильный ветер в...». Приведем некоторые примеры этой тематической группы (см.: [Проскурина 2015]):

538 г. *Her sunne apiestrode.xiiii. dagum ær kalendas Martii from ærmergenne of undern* («Здесь за четырнадцать дней до первого дня марта, *солнце померкло* с раннего утра и до девяти часов до полудня»);

827 г. *Her mona abystrode on middes wintres mæsseniht <...> («Здесь луна померкла в вечернюю мессу в период зимнего солнцестояния <...>»);*

46 г. *Her <...> 7 on þys ylcan geare gewearð se mycela hunger on Siria þe Lucas recð on þare boc Actus Apostolorum («Здесь <...> и в этом же году был сильный голод в Сирии, о котором говорит Лука в книге Actus Apostolorum»);*

1089 г. *on þysem geare <...> Swilce eac gewarð ofer eall Engleland mycel eorðstyrung. on þone dæg iii IDus Augustus. 7 wæs swiðe lætsum gear on corne. 7 on ælces cynnes wæstmum. swa þæt manig men ræpon heora corn onbutan Martines mæssan. 7 gyt lator («В этом году <...> также случилось по всей Англии сильное (страшное) землетрясение на третьи иды Августа; и это был не очень урожайный год для хлебной культуры и всех сортов фруктов. Таким образом, многие люди собирали урожай хлебной культуры и фруктов примерно на День Святого Мартина или даже позже»);*

1122 г. *On þis geare <...> 7 þes niht viii kalendæ Augusti wæs swiðe micel eorðdyne ofer eal Sumersetescire 7 on Gleawecestrescire. Siððon on þæs dæi vi idus Septembris þet wæs on sancte Mariæ messedæi. þa wearð swiðe mycel wind fram þa undern dæies to þa swarte nihte <...> («В тот год <...> И ночью на 13-е календы Августа было сильное землетрясение по всему Сомерсетширу и Глостершеру. После этого на 6-е иды сентября, которые были на день мессы Святой Марии, был очень сильный ветер с утра и до темной ночи <...>»).*

Древнеанглийские поэмы и проповеди в понимании души и тела посвящены смерти и ее последствиям как преддверию Страшного суда. Как правило, в такой литературе жалуемая душа упрекает свое разлагающееся тело, которое, по сути, продолжает чувствовать, знать и помнить. Остатки сознания у трупа делают еще более ужасающими банальные описания темных, тесных гробов, пожирающих червей и разлагающейся плоти. Тот факт, что души в древнеанглийской литературе, посвященной душе и телу, обычно описывают себя как беспомощных жертв мыслей и желаний своего собственного тела в течение жизни, на самом деле согласуется с народными верованиями. Многие англосаксы, очевидно, упорно ассоциировали разум, чувства и эмоции с телом, а не – как настаивали христианские интеллектуалы – с душой, выполняющей мало активных функций в течение нынешней жизни [Jones 2012: xxix-xxx]. В Библии же конец света обозначен двумя

важными для верующих событиями: Восхищение Церкви с грешной земли на встречу с Христом (1 Thessalonians 4:15-18) и Великая скорбь, предшествующая второму пришествию Иисуса (Revelation 2: 18–23).

Христианская идея конца света легла в основу повествования древнеанглийской поэмы *Judgment Day* (I), вошедшей в манускрипт Эксетерской рукописи, датируемой X веком. Поэма является религиозным повествованием о конце мира и поднимает вопросы о последствиях греховных помыслов и деяний людских. В тексте, однако, не уделяется особого внимания сложным теологическим вопросам относительно последних дней, например, о состоянии спасенных душ между смертью и судом или о существовании промежуточного рая или чистилища. Тем не менее произведение сосредоточено на эмоциональных описаниях нескольких ключевых событий: разделения душ и тел при всеобщем воскресении, ужасающей драме Судного дня и окончательном положении блаженных на небесах и проклятых в аду.

Повествование ведется от лица посвященного верующего, познавшего тайный божественный промысел. Человеческая культура в целом и религиозная в частности по природе своей кумулятивна. Она зиждется на способности людей усваивать, накапливать и передавать опыт поколений, что отличает их от других видов существ. Упоминание природных аномалий, знаменующих конец эоны, – это религиозный мем, передающийся из поколения в поколение благодаря успешному функционированию лингвокультурного трансфера. В поэме описываются природные катаклизмы, предвещающие Судный день: пожар и потоп (полный текст поэмы и перевод представлены в приложении, с. 331–336).

Рядовым англосаксам не приходилось самим вычислять, когда наступят посты и дни святых. Однако неизбежный конец человеческого существования был предметом всеобщего внимания: смерть и воскресение, божественный суд и вечная жизнь на небесах или в аду. Значительная часть текстов, сохранившихся на древнеанглийском, в той или иной степени затрагивает эти эсхатологические вопросы. Сама распространенность темы свидетельствует о ее фундаментальном значении для средневекового христианства; эсхатология была не просто одной из богословских тем, а основой для всего христианского учения о морали и вере. Неизбежность смерти и страшного суда стала убедительным аргументом в пользу покаяния, веры и проявления добродетелей здесь и сейчас [Jones 2012: xxix].

Т а б л и ц а 49

Страшный суд (I). Строки 7–14; 50–59

7	wile þonne forbærnan brego mon-cynnes lond mid lige. Nis þæt lytulu spræc to geheganne! Hat bið onæled,	7	а потом Правитель людской испепелит земли огнем. И это не будет праздным общением! Жара не спадет,
10	sipþan fyr nimeð foldan sceatas, byrnende lig beorhte gesceafte; bið eal þes ginna grund gleda gefylled, reþra bronda, swa nu ri-xiað grom-hynge guman, gylpe strynað	10	стало быть, огонь уничтожит поверхность Земли, испепеляющее пламя охватит светлое творенье; раскаленными углями, неистово пылающими, все это бескрайнее пространство будет наполнено, там, где жестоко нравные люди правят, владеют роскошью
50	wyrcan in þisse worulde, ær þon se wlonca dæg bodige þurh by-man bryne-hatne leg, egsan oferþrym. Ne bið nænges eorles tir leng on þissum life, sipþan leohtes weard ofer ealne foldan fæþm fyr on-sendeð.	50	в настоящем мире, до того, как тот великий день предвещает гул бушующего огня, невыносимого трагического события. Как только страж света найдет пожар на твердь земную, слава человека в настоящей жизни больше не будет существовать.
55	Lixeð lyftes mægen, leg onetteð, blæc byrnende; blod-gyte weorþeð mongum gemeldad, mægen-cyninges þrea. Beofað eal beorhte gesceaft, brondas lacað on þam deopan dæge, dyneð up-heofon.	55	Потоки воздуха проносятся, пожар распространяется и дальше, огонь, горя ярким пламенем, сжигает; кровопролитие вверено многим, жестокость против королевского величества. Все светлое творение содрогается, языки пламени отплясывают, и гром гремит в тот ужасный день.

Описание природных бедствий как предвестников скорого окончания существования мира людского свойственно не только христианской традиции. Миф о космической катастрофе встречается и у «примитивных» народов, и в великих исторических цивилизациях [Элиаде 2021б]. Следовательно, всеобщее нагнетание ужаса от исторических событий и природных аномалий означало веру и надежду на спасение души.

Таблица 50

Страшный суд (I). Строки 1–3; 37–39

1	Ðæt gelimpan sceal þætte lagu floweð, flod ofer foldan; feores bið æt ende anra gehwylcum.	1	Будет так, что вода хлынет пото- ком, и случится потоп на всей тверди земной, и настанет по- следний день для каждого творе- ния.
37	Hat biþ acolod. Ne biþ þonne on þisse worulde nymþe wætres sweg ...fisces eþel.	37	Жара остынет. Затем ничего не будет в этом мире за исключе- нием рёва воды рыб владение.

Вера в помощь сверхъестественных сил накладывает на истинно верующего человека обязательства соблюдения правил и установок избегания и искупления грехов. Текст древнеанглийской поэмы пронизан идеей греха и праведной жизни, что позволяет автору более убедительно донести до читателя вложенный смысл о Судном дне.

Таблица 51

Страшный суд (I). Строки 13–18; 25–29; 35–37; 40–44; 60–89

13	swa nu rixiað grom-hynge guman, gylpe strynað,	13	там, где жестоко нравные люди правят, владеют роскошью,
15	hyra hlaforde gehlæges tilgað, opþæt hy beswicað synna wear- das, þæt hi mid þy heape helle secað, fleogað mid þam feondum.	15	соперничают в призрении Гос- пода своего, пока блюститель греха не введет этих людей в обман, дабы они вместе выис- кивали всей толчеей преиспод- нюю, летели в сопровождении этих демонов.
25	sarlic siðfæt þam þe sibbe ful oft tomældeð mid his muþe. Ne con he þa mircan gesceaft, hu hi butan ende ece stondeð þam þe þær for his synnum onsægd weorþeð, ond þonne a to ealdre orleg dreogeð.	25	мучительная участь для кого- либо, кто так часто разрывает узы мира словами из уст своих. Он несведущий о том темном творении и о том, что оно вечно длится для тех, кто осужден за грехи свои, и с того самого мо- мента будет страдать вечно.

Продолжение табл. 51

35	þæt we forð berað firena gehwylce, þeawas ond geþohtas; þæt bið þearlic gemont, heardlic here-mægen.	35	мы обнажим все до единого свои злодеяния, наши привычные по- ступки и помыслы; это будет внушающее ужас сретение, не- приятный сбор.
40	Ne biþ her ban ne blod, ac sceal bearna gehwylc mid lice ond mid sawle leanes fricgan ealles þæs þe we on eorþan ær geworhtan godes opþe yfles. Ne mæg nænig gryre mare geweorþan æfter worulde, ond se bið wide cuð.	40	Здесь не будет ни костей, ни крови, но каждый простой смертный с телом и душою дол- жен услышать произнесенную мзду за все добро или зло, что мы сделали до этого на земле. Во всем мире не может быть большого ужаса, и он будет изве- стен повсюду.
60	Þonne weras ond wif woruld alætað, eorþan yrmþu, seoð þonne on ece gewyrht. Þonne bið gecýped hwa in clænnisse lif alifde. Him bið lean gearo; hyht wæs a in heofonum, siþþan user hælend wæs,	60	Затем мужчины и женщины оставят этот мир, тяготы земные; узрят свои многолетние деяния. Посему будет явлено, кто про- жил свою жизнь непорочно. Ему будет уготована награда; его упованием всегда был рай, с той самой поры как наш Спа- ситель,
65	middan-geardes meotud, þurh þa mæstan gesceaft on ful blacne beam bunden fæste cearian clomme. Crist ealle wat gode dæde. No þæs gilpan þearf synfull sawel, þæt hyre sie swegl ongan,	65	Создатель мира, в согласии с вышним промыслом, был крепко прикован мучительными оковами к дереву чистого сия- ния. Христос ведает всеми хоро- шими деяниями. Грешной душе не нужно похваляться, что не- беса ее ждут,
70	þonne he gehyrweð ful oft halge lare, brigdeð on bysmer. Ne con he þæs brogan dæl, yfles ondgient, ær hit hine on fealleð. He þæt þonne onfindeð, þonne se fær cymeþ, geond middan-geard monegum gecýpeð,	70	ибо грешник очень часто уничи- жает священное вразумление, презрительно к нему относится. Он не ведает своей участи в этом ужасти, не понимает этого зло- ключения до того, как оно по- стигнет его. Он узнает об этом, когда гибель настанет, когда многим во всем мире откроется, что он,

Окончание табл. 51

75	þæt he bið on þæt wynstre weorud wyr̥s gescaden, þonne he on þa swiþran hond swican mote, leahtra alysed. Lyt þæ gefenced, se þe him wines glæd wilna bruceð, siteð him symbel-gal, siþ ne bemurneð	75	в худшем случае, будет отделен среди Хозяина слева, когда мог бы быть по правую руку, освобо- дившись от грехов своих. Чело- век, который наслаждается удо- вольствием, ободренный вином, мало об этом думает; он сидит разгоряченным на пировании, не думая о своей судьбе
85	him þæt þonne geleanað lifes wal- dend, heofona hyrde, æfter heo- nan-siþe godum dædum, þæs þe he swa geomor wearð, sarig fore his synnum. Ne sceal se to sæne beon	85	принимая во внимание дела ми- лосердия, Правитель жизни, небесный Хранитель, затем, по- сле того как человек отправится, вознаградит его за то, что он грустил и страдал из-за своих грехов. Никто не должен быть слишком ленивым и праздным, чтобы следовать этому учению, если он хочет жить с Богом

В Первом послании Иоанна (**I John 3:4**) указано: "Whosoever committeth sin transgresseth also the law: for sin is the transgression of the law". В тексте поэмы подчеркивается тяжесть основных смертных грехов, лежащих в основе множества других пороков. Опираясь на словари [Concise Anglo-Saxon Dictionary; An Anglo-Saxon dictionary, Based on the manuscript collections of the late Joseph Bosworth; Baker 2007] приведем следующие лексемы древнеанглийского языка, отражающие смертные грехи.

1. Чревоугодие: *etolnes, frecwāsend, gīfernes, oferetolnes, oferfyllu, ofermete, oferwist, oferæt, unæt*.
2. Блуд: *sinwrænnnes, bismerglēow, firenlust*.
3. Сребролюбие: *epegitsung, gītsung, woruldgītsung*.
4. Гнев: *ebylgnes, torn, unweorðscipe, unweorðung, wræðu, æbilignes, æbylgðu*.
5. Печаль: *brōhþrēa, byrst, daru, gnyrn, hearsælnes, hearsælp, iermðu, lāðscipe, ungemēdness, ungesæligness, ungesælp, wōlbærnes*.
6. Уныние: *mōdlēast, ætspringnes*.
7. Тщеславие: *fleard, renc, selflice, unnyt, īdel, īdelnes*.

8. Гордость: *bælc, dolgilp, gelp, gæls, heāhmōdness, hygebrȳþ, hēahmōdnes, mōdignes, oferhygd, oferhogodnes, oferhygdig, ofermod, ofermodigness, ofermodigung, ofermedla, offermēttu, offerprūt, orgelnes, orgol, pryte, prūtscipe, prütung, wlenc*.

Древнеанглийская лексема *synn* – «грех», согласно этимологическому словарю [Holthausen 1974: 40], трактуется следующим образом: *synn* – грех, вина; преступление, несправедливость; оскорбление, вражда, новоанглийский *sin*, древнефризский *sende*, древнесаксонский *sundae*, древневерхненемецкий *suntea*, древнеисландский *synd*, относится к древнесаксонскому и древневерхненемецкому *sunnea* помеха, нужда, древнеисландский *syn* отрицание, латинский *sons* виновный.

В христианском мире традиционно выделяют семь наиболее тяжелых грехов перед Богом, восьмой – уныние – добавляется в рамках восточной христианской аскетики. Любопытны различия концепции греховности в католическом мире и православном: в первом – грех определяется как сознательный акт, наказание за который предполагается после смерти, тогда как во втором – грех не только сознательный акт, но также и бессознательный, а воздаяние происходит как при жизни, так и после нее [Сайгин 2019: 85–88]. Так, Ангел, пребывающий у врат чистилища в «Божественной комедии», ставит мечом на лбу Данте семь литер *P* (*peccatum* – грех), исчезающих по мере прохождения семи кругов чистилища [Алигьери 2021].

Беда Достопочтенный (672/73 – 735) и Папа Григорий I Великий (ок. 540–604) сформулировали первое понимание чистилища как промежуточного звена между раем и адом, где души очищаются от греховных деяний посредством огня. Концепция горящих душ грешников в чистилище отразилась на представлении ада в начале средних веков. Официально доктрина чистилища была провозглашена в 1245 году на I Лионском соборе [Скотт 2021: 68, 126].

«Божественная комедия» представляет собой отражение основ схоластики в русле христианской эсхатологии, основа которой зиждется на Откровении Иоанна Богослова. В христианском мировосприятии существует две смерти и два воскресения: телесная смерть, сменяющаяся окончательной, или спасение и жизнь вечная в Судный день [Хейстад 2018: 81, 100, 110]. «Тот дух, который дарует жизнь, то есть вечную жизнь души в виде духа, есть Иисус Христос. В этом основа христианского учения о душе» [там же: 81].

Опираясь на словари ([A Concise Anglo-Saxon Dictionary], [An Anglo-Saxon dictionary, based on the manuscript collections of the late Joseph

Bosworth], [Baker, 2007]), приведем основные 35 существительных, обозначающих концепт “грех”.

Таблица 52

Концепт “грех” в англосаксонской картине мира

1	ægylt	грех, нарушение, проступок
2	bealudæd	злодеяние, грех
3	culpa	проступок, грех
4	déaþfiren	смертный грех
5	deáþscyld	преступление, караемое смертной казнью; смертный грех
6	eftforgiefnes	отпущение грехов
7	eofot	преступление, грех
8	fácen – (facnes/-)	лживость, обман
9	fácendæd	преступление, грех
10	firen	проступок, грех, преступление
11	firenleahter	великий грех
12	firesynn	великий грех
13	firenweorc	злодеяние, грех
14	frumscyld	смертный грех
15	godscyld	грех, неверие в Бога
16	gyltig	грех
17	heáfodleahter	смертный грех
18	heáhsynn	смертный грех, преступление, злой поступок
19	heáfodgylt	преступление, караемое смертной казнью; смертный грех
20	níðsynn	тяжкий грех
21	morðor	грех убийства
22	morþdæd	грех убийства, смертный грех
23	synbend	узы греха
24	synbót	наказание за грех, кара
25	synbryne	греховная страсть
26	synbyrðen	тяжесть греха
27	syndæd	греховное дело, грех
28	synleahter	греховный поступок

Окончание табл. 52

29	synléaw	оскорбление грехом, (душевная) рана, нанесенная грехом
30	synn	грех
31	synnlust	желание грешить
32	synrúst	обрастание грехом, язва греха
33	synwracu	наказание за грех, кара
34	synwund	(душевная) рана, нанесенная грехом
35	wróht	Злословие, грех, преступление, проступок, несправедливый поступок, раздор

Примечательно, что крещение, имеющее ценность инициационного обряда, отпускает первородный грех, но не исключает грехи в дальнейшем. В начале каролингских времен происходит постепенный отказ от крещения взрослых в пользу крещения детей, тем самым низводя роль таинства до простого вступления в христианскую жизнь. Таким образом, грех оказывается сознательным актом отступления от заветов Бога и препятствием к спасению души. Такое понимание греховных деяний и помыслов побудило первых христиан к публичным исповедям перед всеми крещеными: подобало громко признаваться в своих грехах, обязуясь более не впадать в них. Такая публичная исповедь вскоре была заменена аурикулярной (т. е. на ухо священнику). Обязанность исповедоваться священнику, наделенному правом отпускать грехи, минимум раз в год начала распространяться после X в., став обязательной в XIII в. [Фоссье 2010: 329]. В христианском понимании человеческая участь отягощается первородным грехом, тогда как лексема *chatah*, использующаяся в тексте Ветхого Завета и не имеющая осуждающую коннотацию, на деле обозначает «упустить возможность», т. е. «пойти по неправедному пути». Еврейское слово *teschuwah* «покаяние», т. е. «возврат на правый путь к Богу, к самому себе» также не имеет оттенка осуждения [Фромм 2023: 186].

Поэма содержит Библейский сюжет о воздаянии грешникам по их заслугам в последний день существования. Христианское учение о Страшном суде прочно вплетено в англосаксонское религиозное сознание, о чем свидетельствуют древнеанглийские лексемы. Согласно вышеприведённым словарям, Страшный суд обозначался так: *eftwyrð*, *dōmisc*, *dōmdæg*.

Имена Бога в данной поэме отличаются вариативностью, что указывает на лексическом уровне древнеанглийского языка на развитую стадию

исповедования христианства: *þeoden user* (Господь наш), *mægen-cyninga hyhst* (Первоверховный Царь Всемогущий), *brego mon-cynnes* (Правитель людской), *hlaford* (Господь), *God* (Бог), *dryhten* (Господь), *user hælend* (наш Спаситель), *middan-geardes meotud* (Создатель мира), *Crist* (Христос), *gæsta dryhten* (Владыка душ), *wuldres ealdor* (Правитель небес), *lifes waldend* (Правитель жизни), *heofona hyrde* (небесный Хранитель), *ealra cyninga cyning* (Правитель, Царь всех царей).

Многообразие имен верховного божества привлекает внимание и египтологов. Так, в зафиксированном на папирусе мифе Нового царства о Ра и змее повествуется о заболевшем Ра из-за укуса ядовитой змеи, которую создала и подослала Исида с целью узнать сокрытое имя солнечного бога. Ра перечисляя Исиде множество эпитетов и своих вариативных имен, все же раскрыл свое тайное имя, тем самым став уязвимым, поскольку утаенное имя заключает в себе истинную природу божества [Карлова 2024: 19].

В тексте также подчеркивается и бинарная оппозиция «правый – левый» (см. главу 1). С. Г. Проскурин, исследуя древнеанглийские памятники, отмечает следующее: ««Правый – левый: почетный – непочетный». У англосаксов роль «правой руки» и соответственно «правой стороны» под воздействием христианских представлений начинает определяться как более значительная и почетная по сравнению с левой. В древнеанглийских (оригинальных и переводных) поэмах, где христианские теологические воззрения трансформируются в представление о так называемой «Троице Новозаветной», Христос описывается как располагающий справа от Отца: "*Paet ðu on heahsetle heafena rices sitest sigehraemig on ða swiðran hand ðinum godfaeder*" (P.N. 233/39–42) «Ты на троне небесного царства сидишь триумфально по правую сторону от твоего отца». Разумеется, прилагательное *swiðran* приобретает в данном контексте метафорический оттенок, являясь уже некоей нравственно-этической категорией, а не пространственным термином» [Проскурин 1990: 47]. В Библии Божественная любовь и милосердие представлены Его правой рукой, тогда как правосудие названо левой [Юнг 2023в: 118]. **1 Kings 22:19:** "I saw the LORD sitting on his throne, and all the host of heaven standing by him on his right hand and on his left". **Exodus 15:6:** "The right hand, O LORD, is become glorious in power: thy right hand, O LORD, hath dashed in pieces the enemy". А. Н. Афанасьев отмечает, что «по солнечному движению человек определил и свое собственное отношение к окружающему миру, что очевидно

из совпадения понятий левого с северным и правого с южным; в санскр. *dakshina* (греч. δεξιός, лат. *dexter*, рус. десный и десница) значит: и правый, южный, а слово «север» (лат. *saevus* или *saevus* – свирепый, лютый, литов. *szaugė* – северный) лингвисты сближают с санскр. *savya* (зенд. *havya*, *haoya*, слав. шуй-ца) – левый, так как древний человек обращался всегда для молитвы к востоку и, следовательно, с правой руки имел полуденный юг, а с левой – полнотный север. Указанная противоположность юга и севера сочеталась в народных поверьях и со сторонами правый и левой» [Афанасьев 2021 Т1: 112].

Эсхатологические ожидания предполагают бессмертие как идеальное состояние, к которому верующий человек готовится и стремится всем своим существом посредством соблюдения заповедей и исповедовании грехов. Теория религиозных учений может быть рассмотрена и описана с позиции не только культурных матриц, но и меметических комплексов. Систематизация типов хранения и трансляции негенетической (культурной) информации напрямую зависит от основных свойств знака, от его способности функционировать в окружении других успешных знаков мемплекса. Подтверждением тому является всеобщая идея о грядущем конце света, знаменующемся неминуемыми природными бедствиями. Религиозные доктрины могут быть рассмотрены сквозь призму коммуникации (перенос информации в пространстве в пределах одной и той же пространственно-временной сферы) и передачи (перенос информации во времени и пространстве между различными временными сферами). Устойчивость религиозных воззрений обусловлена именно лигвокультурным трансфером информации.

Перейдем к религиозным доктринам в русле древнеанглийского бестиария. В литературе насчитывается свыше 150 бестиариев, различимых территориальными особенностями, в основе которых лежат отличительные мифологизированные повествования. Бестиарии представляют собой свод статей, описывающий тот или иной вид животного с точки зрения нравовещения. В христианских бестиариях звери могут быть условно отнесены к божественному творению и, естественно, к дьявольскому происхождению. Исходя из такого традиционного деления мира на доброе и злое начало, смысловая нагрузка бестиария заключается в жестком разграничении характерных деяний Бога и дьявола посредством аллегорических вымышленных рассказов.

В классической античности зародилось трактование природы как кодирование нравственных постулатов, которое затем перетекло и в христианство. Согласно учению апостола Павла, люди способны

распознать через сотворение мира (Genesis 1,2) существование справедливого Бога, который осуждает нечестивый образ жизни и вознаграждает за праведный (Romans 1: 19–25). Развитие библейских идей обнаруживается в одном анонимном раннехристианском тексте, получившем название "*Physiologus*" («Физиолог»), в котором применяются аллегорические толкования элементов природного мира. В этом древнеанглийском тексте рассматриваются три существа, свойства которых говорят о качествах Бога, дьявола или людей. Переведенный на многие языки и часто подвергавшийся изменениям текст "*Physiologus*" получил широкое распространение, став основой для еще более популярного средневекового жанра – бестиария [Jones 2012: xiii].

Как известно, греческий трактат «Физиолог», относящийся к II–III вв., является основой для последующих бестиариев. Страницы данного александрийского трактата повествуют о различных мифических и реально существующих животных, птицах, а также о волшебных камнях. Популярность этого трактата способствовала его переводу на латинский язык к IV–V вв. К IX–X вв. «Физиолог» стал широко известным в Западной Европе [Dines 2007: 37]. Следовательно, такая известность трактата обусловлена именно его переводом на латинский язык. Незвестный автор перевел фрагмент этого перевода на древнеанглийский язык, который дошел до наших дней в составе поэтического сборника X в. *The Exeter Book*. Этот перевод включает в себя следующие три поэмы (либо, как принято считать, это одна поэма, состоящая из трех частей): *The Panther* («Пантера»), олицетворяющая Христа, *The Whale* («Кит»), представленный как образ Дьявола, и *The Partridge* («Куропатка») [Jones 2012: xiv]. Данную поучительную поэму исследователи относят, как правило, к периоду с конца IX в. и к середине или к концу X в., следовательно, этот бестиарий по праву считается самой ранней версией «Физиолога» в Англии [Rossi-Reder 1999: 462]. Древнеанглийский бестиарий, в отличие от остальных бестиариев, не представляет собой обширное описание различных живых и неживых существ, однако в нем сохранился главный посыл «Физиолога» – описание существа с точки зрения христианского нравоучения. «Физиолог» и последующие бестиарии представляют собой закодированный сборник ответов на имеющиеся вопросы исповедующего христианство человека, относительно религиозно-нравственных установок.

Обратимся к древнеанглийской поэме IX–X вв., состоящей из трех взаимодополняющих частей: *The Panther*, *The Whale* и *The Partridge*. В первой части данного поэтического текста повествуется о Христе,

представленном в образе пантеры, вторая часть проливает свет на образ Дьявола, описанного как кит. Во второй и третьей частях упоминаются грешники и их дальнейшая участь. Выбор неизвестным поэтом именно этих живых существ был неслучайным, ведь они представляют собой обитателей трех стихий, созданных Богом: земля (пантера), вода (кит), воздух (птица) [Rossi-Reder 1999: 467]. Три части одной поэмы символизируют смерть Христа во спасение людей и Его воскресение. Так, в *The Panther* (см. приложение, с. 337–340) символично повествуется о смерти Христа, Его сошествие в Ад и воскресение из мертвых. В части *The Whale* (см. Приложение, с. 340–343) рассказывается о душах грешников, попадающих в Ад. В заключительной части поэмы *The Partridge* (см. приложение, с. 344) описывается день страшного суда, когда души грешников и праведников предстанут перед Богом.

Таблица 53

Пантера. Строки 1–18

	The Panther		Пантера
	Monge sindon geond middan-geard unrimu cynn, þe we æþelu ne magon ryhte areccan ne rim witan; þæs wide sind geond world innan		Существует множество видов, бесчисленных по всему [срединному] миру, чьё поколение мы не можем сосчитать, или численность которых мы не можем точно знать;
5	fugla ond deora fold-hrerendra wornas wid-sceope, swa wæter bibugeð þisne beorhtan bosm, brim grymetende, sealt-yþa geswing. We bi sumum hyrdon wrætlice gecynd wildra secgan	5	множество птиц и зверей, обитающих на земле, очень широко распространены по всему миру до самой воды, ревущего моря, вздымающихся соленых волн, охватывающих этот яркий горизонт. Что касается одного из этих диких созданий, то мы слышали, что его экзотический вид охраняет
10	firim frea-mærne feor-londum on eard weardian, eðles neotanæfter dun-scráfum. Is þæt deor “pandher” bi noman haten, þæs þe niþþa bearn, wisfæste wasas, on gewritum cyþað	10	в далеких землях жилище, весьма почитаемое среди людей, и наслаждается своим родным обиталищем среди пещер в горах. Этого зверя именуют «пантерой», согласно тому, что мудрые люди изложили в своих писаниях

Окончание табл. 53

	The Panther		Пантера
15	bi þam an-stapan. Se is æghwam freond, duguða estig, butan dracan anum, þam he in ealle tid ondwræð leofaþ þurn yfla gehwylc þe he geæfnan mæg.	15	об этом одиноком страннике. Это животное – друг для всех, щедрое в своих милостях, за ис- ключением одного только змея, против которого оно постоянно находится в состоянии вражды из-за любого зла, которое он мо- жет причинить.

Сакральный образ животного в первой части древнеанглийской поэмы предстает как некое обличье, повествующее о жизни и смерти Господа Бога. При описании шкуры пантеры (см. 21 строку) автор отсылает читателя к библейскому сюжету об Иосифе (Genesis 37:3, Matthew 3:17) и его разноцветной одежде, тем самым проводя параллель между его одеянием и лоснящейся шкурой животного: "*þætte Iōsēphes tunece*" («этот цветной хитон Иосифа»). В рамках концепции христологии Иосиф аллегорически являет собой прообраз Иисуса, поскольку разноцветное одеяние – символический перенос значения разнообразия Церкви в многообразии благодати.

Таблица 54

Пантера. Строки 19–30

19	Dæt is wrætlic deor, wundrum scyne	19	Это необыкновенный зверь, уди- вительно красивый
20	hiwa gehwylces. Swa hæleð secgað, gæst-halge guman, þætte Iosephes tunece wære telga gehwyl- ces bleom bregdende, þara beorhtra gehwylc æghwæs ænlicra oprum lixte	20	во всех своих окрасах. Точно так же, как люди со святыми душами рассказывают, что одежда Иосифа переливалась всеми оттенками, и каждый из них казался детям человеческим ярче и великолеп- нее, чем предыдущий;
25	dryhta bearnum, swa þæs deores hiw, blæc brigda gehwæs, beorhtra ond scynra wundrum lixed, þætte wrætlicra æghwylc oprum, ænlicra gien ond fægerra frætsum bliceð,	25	так и окрас этого зверя, сверкаю- щий в каждом меняющемся от- тенке, сияет удивительно ярко и красиво, да так, что каждый пе- реливается еще ярче другого, один поразительнее, еще велико- лпнее и прекраснее другого, и каждый из них всегда
30	symle sellicra.	30	превосходнее [предыдущего].

Слово «Христос» изначально являлось не только частью единичного имени, но и званием, которое обозначает «Мессию» и выражает некую функцию бытия, поэтому для апостола Павла обращение «Христос Иисус» является предпочтительным. Это обращение раскрывает сущность имени Человека из Назарета, указывая на тождество служения и личности. Иными словами, посредством лексемы «Христос» обнаруживается вера в то, что Иисус вложил в Свое слово Самого Себя [Ратцингер 2006: 165–168]. «Личность Иисуса есть его учение, а его учение есть Он Сам. Поэтому христианская вера, то есть вера в Иисуса как Христа, поистине есть «личная вера». Такая вера – не принятие системы, а принятие той Личности, которая есть Слово, принятие Слова как Личности и Личности как Слова» [там же].

Таблица 55

Пантера. Строки 31–34

31	He hafað sundor-gecund, milde, gemetfæst. He is mon-þwære, lufsum ond leof-tæl, nele laþes wiht ængum geæfnan butan þam attor-sceaþan, his fyrn-geflitan, þe ic ær fore sægde.	31	У него свой особый характер, мягкий и умеренный. Он добр, любвеобилен и дружелюбен, не желает причинять вреда никому, за исключением ядовитого врага, своего древнего противника, о котором у упоминал ранее.
----	--	----	---

Интересна сюжетная отсылка к трем дням (ночам), что проводит во сне пантера (см. строки с 35 по 54), а далее описывается ее пробуждение, таким образом, это описание – символическое повествование смерти Христа и Его воскресение. Это небольшое нравоучительное повествование дел Господа Бога следует в самом конце поэмы, тем самым создавая параллель между образами Христа и пантеры.

Таблица 56

Пантера. Строки 35–54

35	Symle fylla fægen, þonne foddor þigeð, æfter þam gereordum ræste seceð dygle stowe under dun-scrafum; ðær se þeod-wiga þreo-nihta fæc swifeð on swefote, slæpe gebiesgad.	35	Когда он вкушает пищу, то довольный пиршеством после трапезы, всегда ищет места для отдыха, скрытые глубоко в пещерах среди гор; там народный поборник, одолеваемый сном, дремлет в течение трех ночей.
----	---	----	---

Окончание табл. 56

40	Ponne ellen-rof up astondeð, Prymme gewelgad, on þone þrid- dan dæg, sneome of slæpe. Sweg- hleopor cymeð, woþa wynsumast þurh þæs wildres muð. Æfter þære stefne stenc ut cymeð	40	Затем, на третий день, отважное создание стремительно пробуж- дается ото сна, исполненное вели- чия. Мелодичный звук, самый восхитительный из звуков, разда- ется из пасти дикого существа. Вслед за этим голосом из этого места исходит аромат,
45	of þam wong-stede, wynsumra steam, swettra ond swiþra swæcca gehwylcum, wyrta blostmum ond wudu-bledum, eallum æpelicra eorpan frætwum. Ponne of ceas- trum ond cyne-stolum	45	дыхание более восхитительное, более сладкое и сильное, чем лю- бой аромат, чем цветущие травы или бутоны на деревьях, более утонченное, чем все сокровища земли. Затем, покидая города и королевские дворы,
50	ond of burg-salum beorn-þreat mo- nig farað fold-wegum folca þrypum, cored-cystum, ofestum gefysde, dareð-lacende; deor efne swa some æfter þære stefne on þone stenc farað.	50	а также укрепленные залы, мно- гие сонмы людей, избранные от- ряды, воины отправляются в путь по земным тропам, войска дви- жутся в спешке; животные также направляются на аромат, следуя за этим голосом.

Общехристианская идея о вечном противостоянии Христа и дьявола, обрамленная противодействием добра и зла, светлого и темного начала, лежит в основе народных представлений, в которых остатки языческой веры тесно переплетаются с христианством. С. В. Максимов отмечает сохранение веры в изгнание бесов в преисподнюю силой третьего удара при благовесте в церквях. Ярким примером двоеверия также служит убеждение, что при рождении и до самой смерти к человеку приставляется ангел-хранитель и дьявол-соблазнитель, ведущие нескончаемую войну друг с другом и стоящие по разным сторонам: ангел находится по правую сторону, а черт по левую [Максимов 2022: 33].

Обратимся к остальным частям поэмы – *The Whale* и *The Partridge*, описывающим образ дьявола и грешников. Дьявол во второй части предстаёт *Fastitocalon*, что является искажением греческого слова *σπίδοχελίνη* «панцирь черепахи (?)» или, возможно, по народной этимологии, «ядовитая черепаха». Представляется вероятным, что это слово было этимологически непонятно древнеанглийскому поэту, поэтому было скопировано из версии латинского текста "*Physiologus*" [Jones 2012: 376].

Т а б л и ц а 57

Пантера. Строки 55–74

55	Swa is dryhten God, dreama rædend, eallum eað-mede oþrum gesceaftum, duguða gehwylcre, bu- tan dracan anum, attres ord-fruman (þæt is se ealda feond, þone he gesælde in susla grund,	55	Точно так же Господь Бог, вла- дыка радостей, благосклонен ко всем остальным существам, к каждому в своей свите, за ис- ключением одного только змея, источника яда (то есть древнего врага, которого Бог отправил в бездну мучений
60	ond gefetrade fyrnum teagum, biþeahte þrea-nydum); ond þy þrid- dan dæge of digle aras, þæs þe he deað fore us þreo-niht þolade, þeoden engla, sigora sellend: þæt wæs swete stenc,	60	и сковал огненными цепями, по- гребя под страданиями); и вос- стал из тайного места на третий день после того, как он, князь ангелов, дарующий победы, пре- терпел смерть ради нас в тече- ние трех ночей – это был слад- кий аромат,
65	wlitig ond wynsum geond woruld ealle. Siþþan to þam swicce soðfæste men on healfa gehwone heapum þrunon geond ealne ymbhwyrft eorþan sceata. Swa se snottra gecwæð sanctus Paulus:	65	живой и приятный по всему миру. После этого праведники толпами стекались на это благо- ухание со всех уголков земли. Так сказал мудрец святой Павел:
70	“Monigfealde sind geond middan- geard god ungnýðe þe us to giefе dæleð ond to feorh-nere fæder æl- mihtig, ond se anga hyht ealra ges- ceafta, uppe ge niþre”: þæt is æþele stenc.	70	«По всему [срединному] миру есть множество неисчерпаемых благ, которые Всемогущий Отец и единственная надежда всех со- зданий на небесах и на земле раздает нам щедро для спасения наших жизней»: это и есть вели- колепный аромат.

Академик Ю. С. Степанов отмечает: «если *черт*, слово и концепт, связывает нас с глубинными пластами народной славянской культуры, то Дьявол и Сатана как культурные концепты включают нас в культуру Европы» [Степанов 2004: 886]. Дальнейшее развитие этих концептов находит отражение в текстах художественной литературы и литера-турно-философской критики:

1) верховное божество и антагонист;

- 2) общение человека с Сатаной;
- 3) образ «мелкого беса», инициатора всяких увлекательных проделок;
- 4) образ-концепт Антихриста [там же].

Остановим свое внимание на первой главной линии эволюции концепта, поскольку она напрямую связана с образом Дьявола в древнеанглийском бестиарии. «У верховного божества (это Зевс в античной Греции, Господь Бог в христианстве) есть антагонист, почти столь же великий и мощный, как и он сам; борьба Сатаны с Богом – вечная всемирная трагедия. Начала этого мотива прослеживаются у первого поэта Гесиода, первый трагедийный образ такого антагониста – Прометея создал в двух (или, возможно, в трех) трагедиях великий трагик Эсхил. Далее, все время в трагедийном ключе, этот мотив и образ эволюционирует сквозь века у многих великих художников слова: у Шелли, Байрона, Лермонтова, Эминеску («Ангел и Демон», «Лучафэр»), ранее, и в более противоречивых концептуальных конструкциях, у Кальдерона (в драме «Волшебник-чудодей», в иных переводах «Маг-чудодей», и др.)» [там же].

Согласно толковому словарю В. И. Даля, «діавольъ, дьявольъ м. злой, нечистый духъ, бѣсъ, чортъ, сатана; демонъ, обломъ, некошный, лукавый. *Діаволь* во злѣ по самотности, себялюбію; *сатана* во лжи по кичливости, самонадѣянности» [Даль 1989 Т.1: 439]. С. В. Максимов в дополнение к приводимым В. И. Далем номинациям, обозначающим дьявола, перечисляет следующие названия, распространенные среди русского крестьянства: «агорянин или огарянин (Орл. губ. и уезда), бес, нежить, нечисть, злой дух, демон, сатана, дьявол, черт, вельзевул, царь тьмы, князь тьмы, царь ада, царь преисподней, змий, крошечный, враг, «тот», «он», враг, вражья сила, недруг, неистовым, неистовый, лукавый, нечистый, лukanька, не-наш, недобрый, недобрик, нелегкий, нелегкая, нечистая сила, нечестивый, неладный, соблазнитель, блазнитель, морока, мара, лихой, игрец, шут, шайтан, черная сила, черный, неключимая сила, некошный (т. е. не чистый или поганый), ненавистник рода человеческого, леший, лесовик, дворовый, банник, гуменник, кикимора, русалка, полевой, полевик, водяной, хозяин, хохлик, шиш, шишимора, шишига, шиликун, отяпа, летучий, огненный змей, несветик, рогатый, пралик, немытый, немытик, левый, идол, окаянка, окаяшка, шехматик, супротивник, нехороший, анчутка беспамятный, родимец, супостат, шутошка, дерт (в Шуйск. уезде Владимирск. губ. «д» вместо «ч»), т. е. черт» [Максимов 2022: 6].

Как отмечает Жан Мари Гюйо: «Сила веры в личного Бога всегда была пропорциональна силе веры в дьявола, что мы видели на примере

Лютера. В самом деле, эти два рода веры взаимно дополняют друг друга: они представляют собой две различные стороны одного и того же антропоморфизма. Так, в наше время вера в дьявола неоспоримо ослабевает, что является очень характерным именно для нашей эпохи. Нет ни одного просвещенного человека, который не смеялся бы над дьяволом. По нашему мнению, это – показатель времени, явное доказательство уменьшения догматического религиозного чувства; там, где это чувство, в виде исключения, еще остается достаточно крепким, способным породить даже новые догмы, как в Америке, страх перед дьяволом существует во всей прежней силе; в странах более просвещённых, где дьявол является только символом и мифом, интенсивность и плодovitость религиозного чувства уменьшается вместе с тем в соответствующей пропорции. Судьба Иеговы тесно связана с судьбой Люцифера; ангелы и дьяволы держатся за руки, словно в фантастических средневековых хороводах: в тот день, когда Сатана и его приспешники будут окончательно побеждены и превзойдены в народном сознании, небесные силы переживут их ненадолго» [Гьюо 2019: 106].

Дьявол в христианской концептосфере наделяется фольклорными качествами, пестря разнообразными прозвищами. Так, Р. Мюшембле отмечает: «Сатана, Асмодей, Люцифер, Велиал или Вельзевул, как именуют его в Библии и апокалиптической литературе, черт в разных уголках Европы имеет множество других имен и даже кличек. Много кличек прилипло к мелким духам, которые чаще всего являются наследниками сверхъестественных существ из языческого пантеона. К ним относятся: Старина Рогач, Черный Богги, Крепыш Дик, Дикон, Дикенс, Джентльмен Джек, Добрый Малый, Старина Ник, Робин-Клобук, Робин-Весельчак у англичан, Шарло у французов, Кнехт Рупрехт, Метельщик, Хромуша, Хайнекин, Румпельштицхен, Хаммерлин у немцев. Использование уменьшительных имен (Шарло, а также немецкие имена на -кин, -хен) или панибратских прозвищ (Старина Рогач – *Old Horny*) сближали этих духов с людьми, и разумеется, снижали уровень страха, который они могли внушить» [Мюшембле 2005: 35]. А. Н. Афанасьев отмечает, что «наряду со словом «лукавый», которое сделалось нарицательным именем черта (у немцев: *der böse, feindliche, unholde*, у Отцов Церкви: *antiquus hostis*), «хитник» также служит для обозначения нечистого духа как коварного обольстителя и в то же время похитителя небесного света и дождей, а впоследствии – похитителя душ христианских; ср.: вор и про-ворный» [Афанасьев 2021 Т3: 7].

Кит. Строки 1–31

	The Whale		Кит
	Nu ic fitte gen ymb fisca cynn wille woð-cræfte wordum cypan þurh mod-gemynd bi þam miclan hwale. Se bið unwillum oft ge- meted		Теперь, благодаря мыслям сво- его разума, я буду далее выра- жать их словами, с помощью по- этического искусства, в стихах, посвященных одному виду рыб – большому киту.
5	frecne ond ferð-grim fareð-lacen- dum, niþþa gehwylcum; þam is noma cenned, fyn-streama geflo- tan, <i>Fastitocalon</i> . Is þæs hiw gelic hreofof stane, swylce worie bi wædes ofre,	5	Опасный и жестокий, он часто встречается морякам, смертным, против их воли; имя, данное этому пловцу в океане, – <i>Fastito- calon</i> . Его вид подобен покры- тому чешуей камню, как будто массивный комок водорослей дрейфует вдоль берега океана,
10	sond-beorgum ymbseald, sæ- ryrica mæst, swa þæt wenap wæg- liþende þæt hy on ealond sum ea- gum wliton, ond þonne gehydað heah-stefn scipu to þam unlonde oncyr-rapum,	10	окруженный песчаными отме- лями таким образом, что море- плователи полагают, что они смотрят на своего рода остров; и тогда они привязывают якор- ными тросами свои высоконо- сые корабли к той земле, кото- рая не является землей,
15	sælap sæ-mearas sundes æt ende, ond þonne in þæt eglond up gewitað collen-ferþe; ceolas stondað bi staþe fæste, streame biwunden. Ðonne gewiciað werig- ferðe,	15	притягивают своих морских ко- ней к краю океана, а затем, от- важные сердцем, продвигаются к острову; судна стоят надежно у берега, окруженные течением. Усталые океанские путеше- ственники разбивают лагерь;
20	faroð-lacende, frecnes ne wenað, on þam ea-londe æled weccað, heah-fyr ælað; hæleþ beoþ on wynnum, reonig-mode, ræste ge- liste. Ðonne gefeleð facnes cræftig	20	не подозревая об опасности, они разводят костер на острове, раз- жигают высокое пламя; доволь- ные своим пристанищем, отча- явшиеся испытывают радость. Когда коварное существо чув- ствует,

Окончание табл. 58

	The Whale		Кит
25	þæt him þa ferend on fæste wuniaþ, wic weardiað wedres on luste, ðonne semninga on sealtne wæg mid þa nowe niþer gewiteþ gar-secges gæst, grund geseceð,	25	что путешественники находятся в безопасности, устраивают там ночлег и наслаждаются хорошей погодой, дух океана внезапно погружается в соленый прибой и вместе с ними устремляется в бездну,
30	ond þonne in deað-sele drence bifæsteð scipu mid scealcum.	30	а затем, идя ко дну, отправляет корабли с их экипажами в оби- тель смерти.

Примечательно представление зла и в эдической доктрине, где фокус повествования смещен на представителя огненной стихии – *Logi* и на лукавого мучителя – *Loki*, образы которых часто сливались. Я. Гримм отмечает: «На этой тождественности между Логи и Локи основано еще одно скандинавское представление о демоне – следы его до сих пор можно обнаружить и у других германских народов. Если *Logi* происходит от *liuhan* (*lucere* [светить]), то *Loki*, очевидно, связано с корнем *lukan* (*claudere* [хромать]), ср. с *claudus* – хромым); по-древнескандинавски *lok* значит *finis*, *consummation* [конец, окончание], *loka* – *repagulum* [засов]: понятия «закрывать» и «заканчивать» связаны друг с другом. В «Беофульфе» рассказывается о враждебном дьяволическом духе, турсе (*thyrs* в *Beov.*, 846) по имени *Грендель* [*Grendel*] и о его матери (*Grendeles mōdor* [мать Гренделя], *Beov.* 4232, 4274) – т. е. о настоящей «чертовой матери» [*Teufelsmutter*, *Riesenmutter*]. В древнеанглийском документе 931 года (KEMBLE, II, 172) упомянуто место под названием *Grendles mēre* (*Grendeli palus* [топь Гренделя]). Древнеанглийское *grindel*, древневерхненемецкое *krintil*, средневерхненемецкое *grintel* непосредственно обозначают *repagulum*, *pessulus* [засов, щеколда]; соответственно, имя *Grendel* (древневерхненемецкое *Krentil* мне не встречалось) соотносится со словом *grindel* (*obex* [преграда]) так же, как имя *Loki* – с *loka*; древнескандинавское *grind* обозначает закрывающую что-то решетку, тоже сходную с засовом. Гervасий Тильберийский (LEIBN., I, 980) рассказывает об английском огненном демоне по имени *Grant*. Весьма интересно, что в немецком языке до сих пор сохраняется третье синонимичное выражение, обозначающее дьявола (слово *Hölle*, «ад», здесь, очевидно, выполняет функцию усилительной частицы):

höllriegel, vectis infernalis [адский засов] – адское пламя, дьявол или нечто дьявольское; безобразную старую каргу тоже обзывают *höllriegel* или чертовой бабушкой. Уже у Гуго фон Лангенштейна (*Martina*, 4b) слово *hellerigel* употребляется как ругательство. Ад представляли себе огражденным и крепко запертым; когда лев-Христос спустился в нижний мир, сказано в *Fundgr.*, I, 178, ему пришлось *die grintel brechen* [сломать засов]. Древневерхненемецкое *dremil* (*pessulus* [засов]; GRAFF, V, 531) можно даже сравнить с древнескандинавским *trami*, или *tremill*, означающим *sacodaemon* [злой дух] и, судя по всему, *clathri, cancelli* [прутья, решетки]: *tramar gneupa þik skulo!* [пусть тебя мучат злые духи!] (*Sæm.*, 85a); в шведской песне о Торкаре [*Torkar*] черт, укравший молот, зовется *trolltram* [засовным троллем]. На этом основании можно предположить, что имя эддического Трюма [*Thrymr*] тоже связано с корнем *trami, þrami*, которому в точности соответствует древневерхненемецкое *dremill*. Таким образом, мы видим, как сразу с нескольких сторон соприкасаются мифические представления о Логи и Локи, смешение которых, судя по всему, началось уже в древности. П. Фозерсом (*FOERSOM, Über den jütländ. Aberggl.*, 32) полагает, что дьявола представляли себе в образе *lässeträ*, то есть шеста, которым подпирали груз» [Гримм 2024: 679 – 680].

Сожаление грешников в аду, выражаемое в плаче и скрежете зубов, отмечается в Евангелии от Матфея (Matthew 8:12; 13:42, 50; 24:51; 25:30) и от Луки (Luke 13:28). Э. Сведенборг, ссылаясь на Exodus 9:17–19; 34:10, Joel 2:30, Malachi 4:1, Revelation 9:17–18; 14:9–10; 16:8–9; 18:2, 18; 19:3, 20; 20:14–15; 21:8, Matthew 3:10; 13:41–42, 50; 25:41, Luke 3:9; 16:24, приходит к выводу, что огонь в аду являет собой неутолимое желание делать зло от любви к себе [Сведенборг 2022: 388–389]. «Как все согласное с Божественным порядком соответствует небесам, так все противное Божественному порядку соответствует аду. Все, соответствующее небесам, относится ко благу и истине, а соответствующее аду – ко злу и лжи» [там же: 63].

Лексема «дьявол» берет начало от др.-русск. и ст.-слав. *диаволь*, болг. *дявол*, сербохорв. *hǎvô*, цслав. заимствовано из греч. *διάβολος* [Фасмер 1986 T1: 560]. «Сатана» – др.-русск. *сатана*, ст.-слав. и русск.-цслав. *сотона* представляет собой древнее заимствование из греч. *σατανάς* от др.-еврейск. *sātān* [Фасмер 1987 T3: 565]. Существительное *devil*, происходящее от англосакс. *dēofol*, лат. *diabolus* и греч. *διάβολος* в значении *slanderer*, и от *διαβάλλειν* – *to slander*. Используется в «Септуагинте» для перевода еврейского слова «Сатана» и принято во всех

европейских языках, включая старославянский, например, фр. *diable*, герм. *teufel*, норв., дат. *djævel*, валл. *diawl* и т. д. Слово обозначало архидемона, однако его изначально путали со словом «демон». *Demon* – греч. *δαίμων* обозначает *divinity, tutelary genius*; лат. *daemonium*, гр. *δαιμόνιον*, используется в «Переводе семидесяти толковников» в еврейском значении определения «бога язычников» и «нечистого духа» [Weekley 1921: 431, 439]. Слово «демон» от др.-русс., ст.-слав. *демонъ* восходит к греч. *δαίμων*, обозначая «злого духа, дьявола» [Фасмер 1986 Т1: 498]. Лексема *Satan* от греч. *Σατάν*, иврит *śāṭan* обозначает *to plot against, the enemy of mankind* [Weekley 1921: 1279]. «Сатана в синоптических Евангелиях, он же дьявол в Евангелии от Иоанна» [Жирар 2020: 8]. Лексема *lucifer* – лат. перевод герч. *φωσφόρος*, обозначает *morning star*; также применяется, согласно мистической интерпретации Ис. 14:12, к Сатане [Weekley 1921: 867] и соотносимо также с ранним обозначением Христа. В Книге Пророка Исаии (Isaiah 14:12) указано про царя Вавилона следующее: "How art thou fallen from heaven, O Lu'ci-fer, son of the morning! how art thou cut down to the ground, which didst weaken the nations!". В позднем средневековье слово «Люцифер» («Утренняя Звезда») будет применимо в качестве синонима к слову «дьявол», соотнося стих из Ветхого Завета с Евангелием от Луки (**Luke 10:18**): "And he said unto them, I beheld Satan as lightning fall from heaven".

Т а б л и ц а 59

Кит. Строки 32–48

32	Swa bið scinna þeaw, deofla wise, þæt hi drohtende þurh dyrne meahht duguðe beswicað, ond on teosu tyhtaþ tilra dæda,	32	Таков обычай демонов, таков путь бесов: используя свою невидимую силу, они обманывают живых людей и
35	wemað on willan, þæt hy wraþe secen, frofre to feondum, oþþæt hy fæste ðær æt þam wær-logan wic geceosað. Þonne þæt gecnaweð of cwic-susle flah feond gemah, þætte fira gehwylc	35	прельщают их на пагубу благочестивых деяний, соблазняют их по своим желаниям, чтобы люди искали поддержки и утешения у них, пока навсегда не выберут себе там пристанище с этими клятвопреступниками. Как только враг, враждебный и решительный, видит из своего места мучений, что

Окончание табл. 59

40	hæleþa cynnes on his hricge biþ fæste gefeged, he him feorg-bona þurh slīpen searo sibban weorpeð, wlancum ond heanum, þe his wil- lan her firenum fremmað; mid þam he færinga,	40	кто-либо из рода человеческого надежно привязан к его спине, попадая в эту жестокую ловушку, он становится убийцей тех, кто своими грехами исполнил его волю здесь, как гордых, так и смиренных; вместе с ними он,
45	heolop-helme biþeaht, helle seceð, goda geasne, grundleasne wylm under mist-glome, swa se micla hwæl, se þe bisenceð sæ- liþende eorlas ond yð-mearas.	45	скрытый под покровом тайны и лишенный всякого блага, резко устремляется в ад, в бездонный, бурлящий омут под гнетущей тьмой, подобно тому, как это де- лает огромный кит, который то- пит моряков и корабли.

Дьявол, будучи изначально человекоубийцей, представленный в образе кита во второй части поэмы, то и дело склоняет людей, отошедших от заповедей Господних, к греху. В поэме приводятся в качестве таких отступников мореплаватели, заглотанные большими челюстями кита, символизирующими ад.

Интересна проводимая параллель между принятием пищи пантеры и кита. Пантера вкушает свою еду спокойно и грациозно, тогда как кит, наделенный зверским аппетитом, беспрерывно поглощает души несчастных грешников. И опять, как и в первой части поэмы, описывается источающийся от кита аромат, привлекающий мореплавателей, однако в этом случае грешники не могут отличить истинный запах, исходящий от пантеры, от того, что источает кит. В Евангелии от Иоанна (**John 8:44**) сказано: "Ye are of your father the devil, and the lusts of your father ye will do. He was a murderer from the beginning, and abode not in the truth, because there is no truth in him. When he speaketh a lie, he speaketh of his own: for he is a liar, and the father of it". Таким образом, контрастно представлены в поэме деяния Христа и Сатаны, их вечное противопоставление и противостояние.

В Евангелии от Марка (**Mark 3: 23–26**) указан ответ Иисуса на людские обвинения в изгнании Сатаны силой Вельзевула: ²³And he called them unto him, and said unto them in parables, How can Satan cast out Satan? ²⁴And if a kingdom be divided against itself, that kingdom cannot stand. ²⁵And if a house be divided against itself, that house cannot stand.

²⁶And if Satan rise up against himself, and be divided, he cannot stand, but hath an end". Итак, падение дьявола осуществляется с концом его самоизгнания, определяя двойственность жертвоприношения [Жирав 2020: 41, 43].

Т а б л и ц а 60

Кит. Строки 49–62

49	He hafað opre gecynd,	49	Есть и другое свойство
50	wæter-þisa wlone, wrætlicran gien. þonne hine on holme hungor bysgað ond þone aglæcan ætes lysteþ, ðonne se mere-weard muð on- tyned, wide weleras; cymeð wynsum stenc	50	у гордого водного путешествен- ника, еще более удивительное. Когда в море его одолевает го- лод и ужасное создание хочет что-нибудь съесть, страж океана широко раскрывает пасть;
55	of his innoþe, þætte opre þurh þone, sæ-fisca cynn, beswicen weorðað, swimmað sund-hwate þær se sweta stenc ut gewiteð. Hi þær in farað unware weorude, opþæt se wida ceafl	55	изнутри исходит приятный аро- мат, так что другие виды рыб, обитающих в море, очаровыва- ются им и уверенно плывут на источник сладкого запаха. Бес- печным сборищем они прони- кают туда,
60	gefylled bið; þonne færinga ymbe þa here-huþe hlemmeð togædre grimme goman.	60	пока широкая пасть не напол- нится; затем внезапно ужасные челюсти захлопываются вокруг добычи.

В представлении древних германцев Удгард соотносился с адом, вход куда был заперт на засов, отделяя мир демонов от Мидгарда. Нордическая мифология имеет отголоски в христианстве, помещая связанного дьявола и потусторонний мир на север, куда ведут длинные коридоры, подобно скованному в нижнем мире *Utgarthilocus* – Утгардалоки [Торп 2021: 161]. В языческом мировосприятии дочь Локи – Хель – принимала и удерживала души умерших по естественным причинам. С принятием христианства образ *Hellia* был перенесен на ад в христианском воззрении, превратив языческое обиталище душ в дьявольское место терзаний. Согласно Я. Гримму, «корень древнескандинавского имени *Hel* (с родительным падежом *Heljar*) явственно проявляется в других германских языках: готское *Halja* (с родительным падежом *Haljô's*), древневерхненемецкое *Hellia*, *Hella* (*Hellia*, *Hella* в родительном), древнеанглийское *Hell* (с родительным падежом *Helle*); исчезла лишь

Слово *hell* восходит к древнеангл. *hell* «обитель мертвых», «место мучений», которое соотносится с *helan* «скрывать», ср. голл. *hel*, герм. *hölle*, дренвесканд. *hel*, гот. *halja* [Weekley 1921: 703]. Лексема «ад», обозначающаяся как *адъ* в др.-русск. и ст.-слав., восходит к греч. ᾠδης [Фасмер 1986 Т1: 61]. Лексема לִשְׁמָרָה (шеол), обозначающая в Ветхом Завете и «смерть», и «ад», отражает концепцию восприятия одиночества, которое тождественно смерти, а одиночество без любви – ад [Ратцингер 2006: 248]. В Апокалипсисе (**Revelation 20:14**) подчеркивается следующее: "And death and hell were cast into the lake of fire. This is the second death".

Кит. Строки 62–81

62	Swa biþ gumena gehwan, se þe oftost his unwærlice on þas lænan tid lif bisceawað,	62	Так и с каждым человеком, кто слишком часто относится к своей жизни с недостаточной заботой в этот привременный срок,
65	læteð hine beswican þurh swetne stenc, leasne willan, þæt he biþ leahtrum fah wið wuldor-cyning. Him se awyrgda ongean æfter hinsiþe helle ontyneð, þam þe leaslice lices wynne	65	кто позволяет соблазнить себя сладким ароматом, иллюзорным удовольствием, что становится виновным в грехах против Царя Славы. Заклятый открывает ад, чтобы принять после смерти тех, кто безрассудно стремился к суетным удовольствиям тела,
70	ofer ferhð-gereaht fremedon on unræd. Ðonne se fæcna in þam fæstenne gebroht hafað, bealwes cræftig, æt þam edwylme þa þe him on cleofiað, gyltum gehrodene, ond ær georne his	70	нарушая должное души. Когда обманщик, искусный в погибели, ввергает в огненный водоворот в этой твердыне тех людей, которые зацепились за него, погрязли в своих собственных грехах и с готовностью подчинялись его учению

Окончание табл. 61

75	in hira lif-dagum larum hyrdon, þonne he þa grimman goman bihlemmed æfter feorh-cwale fæste togædre, helle hlin-duru; na- gon hwyrft ne swice, ut-siþ æfre, þa þær in cumað,	75	при жизни, он после их смерти плотно захлопывает свои ужас- ные челюсти – решетчатые врата ада; те, кто попадет туда, никогда не получат ни помощи, ни временного облегчения, ни освобождения,
80	þon ma þe þa fiscas farað-lacende of þæs hwæles fenge hweorfan motan.	80	как и плавающая рыба не смо- жет вернуться из плена кита.

Ад представлялся как *Orcus esuriens* (голодный Оркус), т. е. великан-людоед. Геенна, будучи символом Судного дня, описывалась как волк с зияющей пастью. Я. Гримм отмечает, что «в старинных поэмах часто употребляются *адская бездна* и *врата ада*: *helligruoba*, *hellagrunt*, *helliporta*; *der abgrunde tunc*, *der tiefen helle tunc* [бездна, глубокая адская впадина] (Mart., 88 b, 99 c). Схожие образы встречаются, конечно, и в Библии: ненасытность ада упоминается в Прит. 27:20, 30:16, снятие с преисподней покров – в Иов. 26:6, разевание пасти Геенны – в Ис. 5:14. Впрочем, во всех этих случаях использовано слово *ᾗδης* или *infernus* мужского рода (с этим согласуется и латинское *Orcus*), а характерной особенностью германских языков является постановка соответствующего слова в женский род» [Гримм 2024: 796–797].

Лексема *gehenna* от греч. *γέεννα* восходит к ивр. *ge-hinnōm*, которое обозначает долину Хинном, располагающуюся недалеко от Иерусалима, где детей приносили в жертву Ваалу и Молоху [Weekley 1921: 630]. Слово «геенна» в значении «преисподняя» выражается в др.-русск. и ст.-слав. как *геѣнна*, *геона*, являясь также заимствованием из греч. *γέεννα* [Фасмер 1986 T1: 400]. М. Фасмер отмечает, что «в ст.-слав. и ц.-слав. текстах вместо этого слова также *родъство* по причине созвучия греч. *γέεννα* с *γέννα* «рождение», *γέννησις* «бытие, рождение» [там же: 401]. «В др.-верх.-немецких памятниках употребляется в смысле ада – *bēcn* (*rēcn* – *riх*, смола); новые греки называют преисподнюю *πίσσα*. Этот смоляной ад известен у славян и литовцев под именем «пекла» (польск. *piekło*, серб. *пакао*, слов. *pekel*, илл. *pakal*, лит. *peklà*, др.-прус. *pickullis*), каковое слово происходит от глагола «печь», «пеку» и равно означает и смолу, которая гонится чрез жжение смолистых деревьев, и геенское пламя. Венгерское *pokol* (ад) заимствовано от славян – точно так же как

германские племена заимствовали от римлян *infern*. На Руси смолу называют варом, а слово «деготь» имеет в санскрите корень *dah* (*dagh*) – гореть» [Афанасьев 2021 Т3: 15].

Т а б л и ц а 62

Кит. Строки 82–88

82	Forþon is eallinga ... dryhtna dryhtne, ond a deoflum wiðsace wordum ond weorcum, þæt we wuldor-cyning	82	Следовательно, это всецело... Господу господствующих и сло- вами, и делами всегда противо- стоите дьяволам,
85	geseon moton. Uton a sibbe to him on þas hwilnan tid hælu se- can, þæt we mid swa leofne in lofe motan to widan feore wuldres neotan.	85	чтобы мы могли узреть Царя Славы. В этот привременный срок давайте всегда искать мира и спасения у Него, чтобы мы могли вечно наслаждаться сла- вой со столь Возлюбленным Господом, вознося хвалу.

Концепт ‘дьявол’ представляет собой слияние доновозаветных представлений с монотеистическими воззрениями, тем самым отводя роль его образу в виде противника, который противопоставляет тьму Божьему свету и зло – Его благодати, однако его сила всегда ограничена могуществом Бога. В рамках Нового Завета дьявол предстает правителем мира сего в аспекте пространства (*κόσμος*) и времени (*αἰών*), а также повелителем материи. Иудео-христианский документ II–III вв. «Псалмы Соломона» раскрывает образ Иисуса как противника ада и смерти. Моральный дуализм, берущий истоки в трудах апостольских отцов, заключается в членении мира на свет и тьму, в противостоянии Иисуса Христа и Сатаны. Коль скоро человеческая душа являет собой поле битвы между Господом и Сатаной, христианину надлежит бережно сохранять свою веру до смерти. Образ князя тьмы затем разовьется в мыслях богослова Иринея, который в противовес гностикам отводит дьяволу меньше власти, подчеркивая человеческую ответственность за грех. Затем Тертуллиан, отрицающий гностическое представление о скверном теле, укажет на возвеличивание плоти Иисусом, который Сам облекся ею при божественном Воплощении. Идеи Тертуллиана базировались на представлении функции Страстей Христовых, заключающихся в освобождении паствы от князя тьмы. В III–IV вв. возникает ренессанс дуализма, обусловленный жизнью в Римской империи, пестрящей страхами

и нестабильностью. Такое положение в обществе дало толчок к развитию психологического постижения зла монашеством в идеях отца Церкви Лактанция, склонного к апокалиптическим спекуляциям. Раннехристианская монашеская литература характеризуется яркой сюжетной линией борьбы души и тела. Период после принятия Константином христианства знаменуется монашеством в пустыне как особой формой мученичества, направленной на борьбу с дьявольскими силами. Растущие проблемы в римском обществе повлияли на облик дьявола, сделав его более мрачным и раскрасив черной краской, которая символизирует его пустоту. В литературе этого периода возникают образы дьявола в виде дракона, волка, льва и змеи. Изображение в виде рыбака с помощниками-демонами является отсылкой к Левиафану, ассоциация с которым соотносится с древним хаотическим началом. Блаженный Августин затем соединит онтологическую ограниченность с нравственным злом, обозначая грех как свободный выбор зла. Согласно Августину, демоны являются падшими ангелами, а ангел по имени Сатана стал дьяволом, когда согрешил. Учение Августина отражает общее понимание дьявола как творение и противника Божьего, распространенное в V в. Такое Богословское трактование функции дьявола сводится к объяснению зла [Рассел 2001:24, 26, 34–39, 76, 90–91, 133, 149, 174–175, 186, 203]. Иными словами, будучи отъятием блага, зло без него не существует, поскольку пребывает в нем [Юнг 2023в:101].

В заключительной, третьей, части поэмы "*The Partridge*" повествуется о том, что любой грешник может быть прощен, если обратится к Господу Богу. Третья часть древнеанглийского "*Physiologus*" вызывает споры в научном кругу о принадлежности, поскольку в "*The Exeter Book*" утерян лист с продолжением текста, а начальная строка обрывается упоминанием «одной птицы». Тем не менее несколько подсказок подтверждают косвенный случай, что «определенная птица» – это куропатка. То, что осталось от третьей части древнеанглийского "*Physiologus*", все же согласуется с общей аллегорией. Так, под "*bi sumum fagle*" понимается куропатка не случайно, так как в латинских и греческих источниках она захватывает гнезда других птиц и пытается вырастить чужих птенцов как своих собственных; однако птенцы, инстинктивно чувствуя, что куропатка не является их сородичем, покидают ее и ищут своих настоящих родителей, как только научатся летать. В "*Physiologus*" аллегорически куропатка именуется дьяволом, а птенцы – христианами, которые, осознав ложные притязания дьявола, покидают его и ищут Бога, своего

истинного родителя. Наставление о том, что христиане возвращаются к Богу как его истинные дети, оформленные как прямая цитата, не имеет единого библейского источника, однако имеют референс на Священное Писание, например, Isaiah 55:7, Ezekiel 33:12 и 2 Corinthians 6:18 [Jones 2012: xiv, 377–378].

Таблица 63

Куропатка

	The Partridge		Куропатка
	Hyrde ic secgan gen bi sumum fuggle wundorlicne... ...fæger, þæt word þe gecwæð wuldres ealdor:		Более того, я слышал, как рассказывали об одной птиценечто чудесное о слове, которое изрек Господь славы:
5	“In swa hwylce tiid swa ge mid treowe to me on hyge hweorfað, ond ge hell-firena sweartra geswicað, swa ic symle to eow mid sib-lufan sona gecyrre þurh milde mod. Ge beoð me sibban	5	«Когда бы вы ни обратились мысленно ко мне, истинно веря, отказываясь от жутких греховных деяний, я сразу же обращусь к вам нежно, с любовью. После этого для меня вы будете
10	torhte tir-eadge talade ond rimde, beorhte gebroþor on bearna stæl.” Uton we þy geornor Gode oliccan, firene feogan, friþes earnian, duguðe to dryhtne, þenden us dæg scine,	10	считаться причисленными к благословленным, лучезарным братьям среди моих детей». Давайте же с большей готовностью умилюстивим Бога, возненавидим грех и заслужим защиту и благоволение от Господа, пока для нас еще светит день,
15	þæt swa æþelne eard-wica cyst in wuldres wlite wunian motan. <i>Finit.</i>	15	чтобы мы могли жить в таком благородном, таком превосходном жилище в сиянии славы. На этом работа заканчивается.

Христианский бестиарий посредством ярких художественных приемов очерчивает в народном сознании ветхозаветные и новозаветные сюжеты, наделяя библейские образы понятным содержанием. Известное изображение агнца, появившееся в Евангелие от Иоанна, которое символизирует Спасителя, указывает на Его жертвоприношение во имя спасения рода человеческого. John 1:29: “The next day John seeth Jesus

coming unto him, and saith, Behold the Lamb of God, which taketh away the sin of the world". Агнец в контексте Апокалипсиса изображен сражающимся с десятью царями из войска Антихриста (Revelation 17:14), а также жениющимся, символизируя союз Господа и Церкви (Revelation 19: 6–9). Антихрист являет собой псевдо-Христа, вводящего в соблазн людей ложными чудесами. В откровение Иоанна Богослова сын погибели представлен как *"the beast that ascendeth out of the bottomless pit"* (Revelation 11:7), *"a beast rise up out of the sea, having seven heads and ten horns, and upon his horns ten crowns, and upon his heads the name of blasphemy; the beast was like unto a leopard, and his feet were as the feet of a bear, and his mouth as the mouth of a lion: and the dragon gave him his power, and his seat, and great authority"* (Revelation 13: 1–8). «Традиционная точка зрения Церкви основана на 2-м послании к фессалоникийцам, где говорится об апостазии, *ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας* (беззаконнике) и *υἱὸς τῆς ἀπωλείας* (сыне погибели), возвышающем пришествие Господа. Этот беззаконник займет место Бога, но в конце Господь Иисус убьет его «духом уст Своих». Антихрист будет вершить чудеса *κατ' ἐνέργειαν τοῦ σατανᾶ* (по действию Сатаны). Разоблачит же он себя, прежде всего, *ложью и обманом*. Прототипом считается Книга пророка Даниила, 11:36 и далее» [Юнг 2023в: 75 – 76].

Облик Иисуса Христа, уподобляемый животным (пантера, слон, верблюд, олень, заяц, баран, выдра, осел), птицам (петух, пеликан, орел, сова, лебедь, аист, ласточка), насекомым (скарабей, бабочка, мотылек, стрекоза), рептилиям (змея) и мифическим тварям (грифон, единорог, гидра, сирена, феникс, каладриус, птица-сирота), часто аллегорически представлялся тем же животным, что и дьявол (лев, медведь, козел). Так, ныряющая в воду за рыбой выдра, соотносилась с Сыном Божиим, сошедшим в ад. Народное представление наделяло выдру умением наносить себе грязь в качестве «доспехов» для убийства под водой крокодила, символизирующего Сатану. Появление образа падшего ангела как Сатаны появляется в V веке, изначально окрашенного в синий цвет. Издревле олицетворяющий зло медведь трансформировался в христианской традиции в образ Христа, обозначая медведицу, вылизывающую бесформенное потомство, ровно, как и Господь, который языком проповеди исправлял обречение грешников. Хищный лев, обозначающий силы зла, двойственно соотносился с Иисусом, заметая следы хвостом (сокрытие божественной природы от дьявола) и спя с открытыми глазами (бодрствование во гробе). Примечательно, что распятие трактовалась

с позиции известного символа зла – змеи. Объяснение такому толкованию зиждется на идее возрождения змея к новой жизни посредством сбрасывания с себя старой шкуры. Рассматривая Ветхий Завет как предвещание Нового, людское сознание интерпретирует сюжет (Numbers 21: 6–9) спасения Моисеем народа от дождя ядовитых змей, вооружившись медным змеем на шесте, как прообраз Святого Распятия [Зотов 2021: 149–155, 415, 425–426].

Изображение Христа как ἰχθῦς «рыба» возникло в Александрии около 200 г., что и повлияло на именование крещальной купели – *piscina* «рыбный садок». Такое название отражает раннехристианскую концепцию представления верующих как рыб, которая также встречается и в Новом Завете [Юнг 2023в: 171 – 173]. Matthew 4:19: "Follow me, and I will make you fishers of men". Luke 5:10: "Fear not; from henceforth thou shalt catch men".

Наличие дьявола трактуется сквозь призму троичного представления Бога. Будучи наделенным автономной личностью, чьи метафизические признаки сближают его с Всевышним, дьявол являет собой Его противника. Сатана как подражающий дух (*ἀντίμιμον πνεῦμα*), который ввел в первородный грех человека, также является князем мира сего [Юнг 2023б: 106 – 107, 307].

В христианской концептосфере чувственно-воспринимаемая реальность соотносится с Богом во Христе посредством наличия души, тогда как всякая душа также принадлежит Ему. Коль скоро всякий дух восходит к Сыну Божьему, всё реальное заключается в Духе. Понятие «вера в Бога» очерчивает взаимосвязь «материя – душа – Господь», возвращая божественной среде частицу бытия. Определяющий концепт «вера во Христа» раскрывает торжество Бога в превращении смерти в главный фактор пробуждения жизни. Так, человеческая сущность оголяется посредством умирания, которое способствует единству в Боге [Тейяр де Шарден 2021: 28, 30, 36, 78].

Таким образом, в эсхатологические ожидания раннехристианской англосаксонской традиции вплетены народные представления чувствования мира наравне с общими христианскими ценностями. Сюжетные линии преодоления зла, драма потерянного рая и ожидание окончательной победы Бога над дьяволом, сулящей завершение истории, определяют видение жизни сквозь призму очищения от всякого греха. Ритуальные сценарии и практики отражают упование на трансцендентного Бога, о чем и повествует христианская литература древнеанглийского и среднеанглийского периодов.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Когнитивные аспекты тематической сети языка и культуры могут быть определены как ценности и метатермины в их совокупности. Так, нами выделяется ценность 'вера' и метаконцепт "религия". Срединной ценностью культуры предстает концепт "вера": древний предикат «Я верую» является переживаемой ценностью. На периферии системы обнаруживаются термины, зависящие от наблюдателя, которые означиваются, но не переживаются. Анализ древнеанглийской поэмы *"Instructions for Christians"* определил основные положения раннехристианской англосаксонской традиции.

Настоящее исследование показало, что существует тематическая сеть языка и культуры, связанная с порядками субъекта и наблюдателя в культуре. Под культурными концептами понимаются структурные константы культуры, обладающие ценностью и выступающие предметом анализа в историческом времени. В исследовании особая роль отводится двоичному коду, который эксплицируется на целые серии текстов как дуальности. Следовательно, дополняется используемая в культуре модель бинарности, а также принцип парности концептов, создающий базовую модель тематической сети языка и культуры.

Ритуальные практики, оформленные как перформативы, определяют элементарными формами религии и отвечают за распознаваемость явлений культуры. Речевые перформативы образуют каркас религиозной культуры, и их невозможно оценивать с позиции логики. Перформативы образуют перформативные блоки, находящиеся в ядре культуры. Так, древнейшим перформативом речевой природы является акт библейского творения Света – **Быт. 1:3**: «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет». Перформативное ядро, порождающее метаописание, выступает как ценность. Всё повествование окрашено голосовой функцией, которая отвечает за древнейшие архаические перформативы, определяющие ветхозаветные формулы. Молитвенное обращение являет собой

перформативные высказывания, напрямую связанные с голосовой функцией. Перформативы входят в повествование, или нарратив, о чем свидетельствуют древнеанглийские контексты. Инвокации древнеанглийских молитвенных обращений – "*The Lord's Prayer (I)*", "*The Lord's Prayer (II)*", "*The Lord's Prayer (III)*", "*The Gloria patri (I)*", "*The Gloria patri (II)*", "*The Apostles' Creed*", "*A prayer*" – относятся к четко очерченному образу Иисуса Христа в англосаксонской традиции, что является следствием развитой христианской традиции. Божественные гимны – "*Cædmon's Hymn*", "*Godric's Hymn*" и "*The Kentish Hymn*" – строятся на перформативных высказываниях, развернутых в тексты.

Новизна исследования вытекает из новой трактовки дуальности. Нами рассматриваются не бинарные оппозиции, а семантически близкие ряды терминов и метатерминов, обозначающих ценности ('вера' – 'религия', 'надежда' – 'перспектива', 'закон' – 'право'). Во главу угла положен семиотический историко-генетический метод регистрации культурных феноменов. Актуальность исследования связана с открытием тематической семантической сети языка и культуры, в которой актуализируется указанный набор ценностей. В результате при говорении возникает цепь разрешенных и запрещенных правил употребления терминов. Так, нами не говорится: «я *таращу* глаза», поскольку для оценки предиката должен быть использован акт оценивания со стороны внешнего наблюдателя. Более реалистично сказать «он *таращит* глаза», поскольку есть закадровый наблюдатель когнитивного сценария. Подобные запреты и табу характерны для функционирования терминов и метатерминов.

Аутосистема представляет собой аутопоззис, то, что создает условия для появления перформативных высказываний. Так, метаконцепт "религия" является частью метасистемы, т. е. системы, требующей наблюдателя. Построение метаконцептов исходит из самовыстраивания на базе аутосистем и из построения на основе иносистемных метаописаний. Аутосистема предстает системой, в которой достаточно описать информацию на основе развития источника. В рамках такой аутосистемы метаконцепт соплагается с аутоинформацией, выводя метаконцепт из ценностного концепта, или перформатива. Метапостроение является строением иносистемным, которое привлекается извне для описания какой-то системы, в пределах которой метасистемы предполагают наличие иного концепта, стоящего за системой знания – некоего третьего концепта, описывающего систему извне, тогда как в случае

с аутопоэзисом система описывается изнутри самой себя. В аутосистеме, системе ценностей, метаконцепты возникают на базе ценностных переживаний субъекта, ценность переживается и осознается как аутоконцепт, аутопостроение. Следовательно, субъект культуры противопоставляется наблюдателю, с которым возникают тематические связи аутосистемы и метасистемы.

Инсценирование, или искусство перформанса, порождает ритуальную практику, эволюционирующую в процессе семиотического ослабления. Магическое продление жизни от другой, приносимой в жертву, является сутью жертвоприношений, а проливание крови в ритуалах жертвоприношений предстает дальнейшим развитием и существованием космоса. Постепенный отход от массовых закланий определяется семиотической закономерностью: кровавое жертвоприношение → замещение субститутом → условная формула словесного типа (молитва).

Триединство тела, души и духа связано с брэнностью бытия, которое способствует инсценированию социальных отношений. Взаимосвязь концептуального представления «тело – душа – дух» оформляет пропорцию «душа–сердце» (микрокосм), «дух–воздух» (макрокосм). Первые являются переживаемыми концептами, тогда как вторые – означиваемыми. Так, в древнеанглийской поэме "*Soul and Body*" тело представлено в виде неотделимой составляющей человеческой жизни, напоминающей о смерти. Поэма включает в себе противопоставления речей мучающийся души и торжествующей ввиду греховности либо праведности тела, акцентируя внимание на бинарных оппозициях: добро/зло, святое/скверна, душа/тело, жизнь/смерть и т. п.

Ритуальные практики причащения сакральной пищей также имеют отношение к ритуалу жертвоприношения, устанавливающего родство между человеком и богами благодаря участию в общей трапезе. В древнеанглийской поэме "*Seasons for Fasting*" подчеркиваются азы христианской веры: вхождение раскаявшимися грешниками в Царство Божие, ведь только неустанно раскаиваясь и каясь, истинно уверовавший идет к бесконечному пути к Богу. Христианские ритуальные исполнения основаны на молитвенном обращении и концепции прихода Церкви к верующим (Luke 6:20-24). Христианство отличается идеей страстного желания рая, на пути к которому верующий завершает три этапа: крещение (ворота в рай), мистическая жизнь (более широкие ворота в рай) и смерть (которая приводит мучеников в рай).

Эсхатологические ожидания, связанные с концом света, в древнеанглийской традиции определяются в рамках культурных исполнений

искусства перформанса. Христианский мистицизм, окутанный переживаниями о загробной жизни, очерчивает границу человеческой способности (Мк. 9:23; Флп. 4:13) и немощности (2 Кор 12:10) в представлении Бога. Древнеанглийская поэма, состоящая из трех взаимодополняющих частей – "*The Panther*", "*The Whale*" и "*The Partridge*" – проливает свет на смерть Христа во спасение людей и Его воскресение. Древнеанглийская поэма "*The Grave*" раскрывает идею словесной формулы крещения, литургии, а также евхаристии, которые необходимы для осуществления священнодействия. Культурное исполнение перформатива лежит в основе христианского учения, что напрямую отражается и в древнеанглийской поэме "*Judgment Day (I)*", поднимающей вопросы о последствиях греховных помыслов и деяний людских. Произведение сосредоточено на эмоциональных описаниях нескольких ключевых событий: разделения душ и тел при всеобщем воскресении, ужасающей драме Судного дня и окончательном положении блаженных на небесах и проклятых в аду.

Анализ показал, что существует изоморфизм генетического и семиотического кодов. Процесс адаптации библейских и англосаксонских формул показывает существование четырех типов мутации, а именно: «Тип А» – одна формула и два смысла, «Тип Б» – синонимизация концептов, «Тип В» – инновационный принцип, «Тип Г» – замена лексем в контексте при том же предикате, но с утратой культурного нексуса. Четыре типа мутаций – это аналоги четырех триплет кода ДНК. Механизм наследственности, открытый в 1950-е годы, сопоставляется с формульным анализом трансформаций или адаптаций формул. В результате оказывается, что в значении системы четырех нуклеотидов имеется типологическая параллель из четырех формульных мутаций, демонстрирующих изоморфизм генетического и лингвистического кодов. Выделяются как прямые цитирования, так и адаптированные формульные единства. Разница между адаптацией и цитированием заключается в том, что при цитировании референционный план не изменяется, тогда как при адаптации намечаются трансформации «А», «Б», «В», «Г».

В тексте "*The Anglo-Saxon Chronicle*" содержится базовая формула "*Her on þysum geare*" («Здесь в этом году»), где *Her* – господствующий компонент, а "*on þysum geare*" – коммуникативное расширение формулы. "*On þysum geare*" и "*Hoc anno*" (латинский вариант) являются мутациями базовой формулы. Взаимозаменяемые части *Her eac / Ond þæs ilcan geares / On þys ilcan geare / Ond on þan ilcan sumera* представляют собой разновидности базовой формулы "*Her on þysum geare*", т. е. мутации

этого мема. Коммуникативное расширение формул способствует ауто-поэтической организации текста, т. е. самопостроению.

В рамках нашей гипотезы о языке постулируются аналоги в концептуальной среде, т. е. перформативы, или ценностные концепты, которые служат источником построения метаконцептов. Есть два пути к построению метаконцептов. Один путь – это самовыстраивание на базе ауто-систем, другой – построение на основе иносистемных метаописаний. Отличие аутосистем от метасистем заключается в том, что аутосистема – система, в которой достаточно описать информацию на основе развития источника, а метапостроение – это строение иносистемное, которое извне привлекается для описания какой-то системы. Метаконцепт сопоставляется с аутоинформацией, т. е. тогда метаконцепт выводится из ценностного концепта, или перформатива. Следовательно, центрированность тематической сети языка и культуры предполагает наличие переживаемых субъектом ценностей культуры, а также аутооператоров, или перформативов.

Таким образом, настоящее исследование показало возможность применения теории аутопоэза к самопостроению тематической сети языка и культуры. (Древне)английская традиция в аспекте тематической сети языка и культуры является значимой площадкой для проведения дальнейших научных исследований, а настоящее диссертационное исследование предполагает продолжение анализа данного феномена.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ НАУЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аллен Г. Эволюция идеи божества: Исследование о происхождении религий / Пер. с нем. / Под ред. и с предисл. В. В. Битнера. Изд. стереотип. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2020. – 192 с.
2. Алигьери Данте. Божественная комедия / перевод с итальянского Д. Мина. – Москва: Эксмо, 2021. – 464 с.
3. Англосаксонская хроника / пер. с др.-англ. З. Ю. Метлицкой. – СПб.: Евразия, 2010. – 282 с.
4. Апполонов А. В. Наука о религии и ее постмодернистские критики / Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2018. – 240 с.
5. Аристотель. Метафизика / Пер. с др.-греч. А. Кубицкого. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2020. – 416 с.
6. Аристотель. О душе / Пер. с древнегреческого. – М.: Издательство АСТ, 2021. – 416 с. – (Эксклюзивная классика).
7. Армстронг К. Краткая история мифа / пер. с англ. А. Блейз. – М.: Открытый Мир, 2005. – 160 с.
8. Армстронг К. История Бога: 4000 лет исканий в иудаизме, христианстве и исламе / пер. с англ. – 6-е изд. – М.: Альпина нон-фикшн, 2015. – 500 с.
9. Армстронг К. Апостол, которого мы любим ненавидеть / пер. с англ. – М.: Альпина нон-фикшн, 2016. – 250 с.
10. Армстронг К. Битва за Бога: История фундаментализма / пер. с англ. – М.: Альпина нон-фикшн, 2020. – 533 с.
11. Ассман А. Длинная тень прошлого: Мемориальная культура и историческая политика / пер. с нем. Б. Хлебникова. – 3-е изд. – М.: Новое литературное обозрение, 2023. – 328 с.
12. Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов: В 3 т. – М.: Академический проект, 2021. – 4-е изд.
13. Барт Р. Нулевая степень письма / Семиотика: антология [сост. Ю. С. Степанов]. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Акад. проект; Екатеринбург: Деловая кн., 2001. – С. 327–370.

14. Батюшков Ф. Д. Спор души с телом в памятниках средневековой литературы: Опыт историко-сравнительного исследования. Изд. стереотип. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2020. – 322 с.
15. Беккер Э. Отрицание смерти / Пер. с английского А. Ерыкалина. – М.: Издательство АСТ, 2023. – 416 с. – (Философия – Neoclassic).
16. Беркли Дж. Сочинения / пер. с англ. – М.: Мысль, 1978. – 556 с.
17. Бицилли П. М. Элементы средневековой культуры. – СПб.: Мифрил, 1995. – 244 с.
18. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляции / пер. с фр. А. Качалова. – М.: Издательский дом «Постум», 2015. – 240 с. – (Технология свободы).
19. Бойс М. Зороастрийцы: Верования и обычаи. – СПб.: Азбука-классика; Петербургское востоковедение, 2003. – 303 с.
20. Буайе П. Объясняя религию: Природа религиозного мышления / пер. с фр. – 2-е изд. – М.: Альпина нон-фикшн, 2018. – 496 с.
21. Бубер М. Хасидские предания. – М.: Республика, 1997. – 334 [1] с.
22. Веселовский А. Н. Историческая поэтика [под ред. В. М. Жирмунского]. – Л., 1940. – 648 с.
23. Викерт У. Об истоках эллинизации христианства // Герменей. Журнал философских переводов, 2010. – № 1(2). – С. 3–15.
24. Вико Д. Основания новой науки об общей природе наций / Пер. с итал. и комм. А. А. Губера; вступ. ст. Ю. В. Ивановой, П. В. Соколова. – М.: РИПОЛ классик, 2018. – 704 с.
25. Вульф К. Антропология: История, культура, философия / пер. с нем. Г. Хайдаровой. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. – 269 с.
26. Гадамер Х. Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики / пер. с нем. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
27. Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. – Тбилиси, 1984. – Т.1, 2. – 1426 с.
28. Гамкрелидзе Т. В. Р. О. Якобсон и проблема изоморфизма между генетическим кодом и семиотическими системами // Вопр. языкознания. – 1988. – № 3. – С. 5–8.
29. Гвоздецкая Н. Ю. Язык и стиль древнеанглийской поэзии: учебное пособие. – Иваново: ИвГУ, 1995. – 152 с.
30. Гвоздецкая Н. Ю. Преподобный Эгидий – уроженец Афин и святой Франции // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия III: Филология. – 2018. – Вып. 56. – С. 109–124.
31. Гвоздецкая Н. Ю. Древнеанглийский поэтический язык в русском художественном переводе // Преподаватель XXI век. – 2020. – № 4–2. – С. 345–354.
32. Гвоздецкая Н. Ю. Древнеанглийское переложение латинского жития святого Эгидия: язык и риторика // Преподаватель XXI век. – 2023а. – № 3-2. – С. 346–354.

33. Гвоздецкая Н. Ю. Рунические «подписи» Кюневульфа: знаки, символы, образы // Фундаментальные ценности языка и культуры: сб. ст. к 60-летию д-ра филол. наук, проф. С. Г. Проскурина. – Новосибирск: Изд-во НГТУ, 2023б. – С. 95–105.

34. Гвоздецкая Н. Ю. Восприятие времени в Hungrvaka // II Научные чтения памяти профессора В. П. Беркова. Сборник материалов. Сер. "St. Petersburg University Studies in Social Sciences & Humanities". – Санкт-Петербург, 2023в. – С. 35–45.

35. Гвоздецкая Н. Ю. Начало исландской церкви в древнеисландской хронике «Пробуждающая голод» ("Hungrvaka") // GRAPHOSPHERA: Письмо и письменные практики. – 2023г. – Т. 3. № 1. – С. 11–28.

36. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / Перевод с немецкого Г. Шпета. – М.: Издательство АСТ, 2021. – 768 с.

37. Геродот. История / пер. Г.А. Стратановского. – М., 1999. – 752 с.

38. Герц Р. Смерть и правая рука / пер. с фр. Ивана Куликова. – М.: ARSPRESS, 2019. – 262 с.

39. Гёффдинг Г. Философия религии / Пер. с нем. Изд. стереотип. – М.: Издательство ЛКИ, 2020. – 406 с.

40. Глик Джеймс. Информация. История. Теория. Поток / пер. с англ. – М. Кононенко. – М.: АСТ; CORPUS, 2013. – 576 с.

41. Годелье М. Загадка дара / Морис Годелье; пер. с франц., примеч., указ. А. Б. Щербаковой; статья и коммент. А. А. Белика. – М.: Вост. лит., 2007. – 295 с.

42. Гольбах П. Система природы, или О законах мира физического и мира духовного / пер. с фр., предисл. А.М. Деборина. Изд. 4-е, доп. – М.: ЛЕНАНД, 2020. – 504 с.

43. Гримм Я. Германская мифология. Боги древних германцев / пер. с нем. Д. С. Колчигина. – М.: Яуза-пресс, 2024. – 864 с.

44. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. – М.: Книга по Требованию, 2012. – 316 с.

45. Гуревич А. Я. Избранное. Медиевистика и скандинавистика: статьи разных лет. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. – 464 с.

46. Гюйо Ж. М. Иррелигиозность будущего: Пер. с фр. / под ред. В.М. Фриче. Изд. стереотип. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2019. – 402 с.

47. Дебре Р. Введение в медиологию / Пер. с фр. Б.М. Скуратова. – М.: Практис, 2010. – 368 с.

48. Декарт Р. Рассуждая о методе / Пер. М. Позднева, Н. Сретенского, А. Гутермана. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2022. – 320 с.

49. Демидов Д. Г. Развитие пространственных представлений по данным истории имен существительных в русском языке // Вестник Ленинградского университета. – 1986. Сер. 2. – Вып. 3.

50. Диоптра, или Духовное зеркало: Сборник душеполезных поучений и благоговейных размышлений из древних аскетических сочинений, составленных по их руководству. – М.: Сибирская Благовонница, 2018. – 570 с.

51. Докинз Р. Эгоистичный ген / пер. с англ. Н. Фоминой. – М.: АСТ: CORPUS, 2014. – 512 с.

52. Дрейн Дж. Путеводитель по Ветхому Завету. – М.: Триада, 2003. – 464 с.

53. Дуглас Дж. Понятие поэтической истины у Хайдеггера // Герменей. Журнал философских переводов, 2011. – № 1(3). – С. 13–19.

54. Дэвис Д. Смерть, ритуал и вера: риторика погребальных обрядов / пер. с англ. К. Колкуновой. – М.: Новое литературное обозрение, 2022. – 480 с.: ил. (Серия “*Studia religiosa*”).

55. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. – Москва: Элементарные формы, 2018. – 808 с.

56. Евсевий Памфил. Слово василевсу Константину по случаю тридцатилетия его царствования // Евсевий Памфил. Жизнь блаженного василевса Константина. – М., 1998. – 352 с.

57. Жирап Р. Я вижу Сатану, падающего, как молния / пер. с фр. (Серия «Философия и богословие»). – 3-е изд. – М.: Издательство ББИ, 2020. – xviii + 202 с.

58. Зенкин С. Н. Небожественное сакральное: Теория и художественная практика. – М.: РГГУ, 2011. – 537 с.

59. Зенкин С. Н. Семиотика культуры: учебное пособие / Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2023. – 176 с.

60. Зизиулас И. Человеческая способность и человеческая неспособность: богословское исследование феномена личности // Личность в пострелигиозном обществе / под ред. А. Бодрова и М. Толстолуженко (Серия «Современное богословие»). – М.: Издательство ББИ, 2023. – x + 250 с. – С. 77–133.

61. Золян С. Т. От смысла действия к «смыслу как таковому»: концепции смыслообразования Вебера и Лумана в семиотической перспективе // Между миром и языком: смысл и текст в коммуникативном пространстве. – Калининград, 2021. – С. 133–165.

62. Золян С. Т. Семиопозэсис: о рождении семиосферы из биосферы // Слово.ру: балтийский акцент, 2022. – Т. 13. № 2. – С. 37–54.

63. Золян С. Т. О семантике языкового знака в свете теории асимметричного дуализма: возможные расширения // Вопросы языкознания. 2023а. – № 1. С. 151–168.

64. Золян С. Т. Семиозис как диалог между квази-разумами: о незавершенном замысле Чарльза Пирса // Дискурс и язык в эпоху «больших данных»: Вариативность, креативность, эксперимент. – М., 2023б. – С. 40–50.

65. Золян С. Т. О минимальных единицах генетического кода: фонемы и нуклеотиды // Фундаментальные ценности языка и культуры: сб. ст.

к 60-летию д-ра филол. наук, проф. С. Г. Проскурина. – Новосибирск: Изд-во НГТУ, 2023в. – С. 42–56.

66. Зотов С. О., Майзульс М., Харман Д. Страдающее Средневековье: парадоксы христианской иконографии / вступ. слово Ю. Сапрыкина-мл., К. Мефтахудинова. – М.: Издательство АСТ, 2021. – 544 с.

67. Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Исследование в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. – М.: Наука, 1974. – 342 с.

68. Ивик О. Кровь и символы. История человеческих жертвоприношений. – М.: Альпина нон-фикшн, 2023. – 340 с.

69. Иоанесян Е. Р. Вера и страх // Лингвокультурологические исследования. Логический анализ языка. Понятие веры в разных языках и культурах / отв. ред. Н. Д. Арутюнова, М. Л. Ковшова. – М.: Гнозис, 2019. – С. 71–83.

70. Кант И. Доказательство бытия Бога / перевод с немецкого Б. Фохта, Н. Соколова. – М.: Издательство АСТ, 2021. – 416 с.

71. Карасик В. И. Языковая матрица культуры. – М.: Гнозис, 2013. – 320 с.

72. Карасик В. И. Фрактальное моделирование языковых функций // Гуманитарные технологии в современном мире. Сборник статей X Международной научно-практической конференции, посвященной памяти доктора педагогических наук, главного редактора научного журнала «Современная коммуникативистика», профессора Оскара Яковлевича Гойхмана. – Калининград, 2022. – С. 10–14.

73. Карасик В. И. Символизация крови в языковом сознании // Язык – текст – дискурс в новых условиях коммуникации (к 60-летию профессора Т. Б. Радбиля). Сборник статей по материалам Международной научной конференции. – Нижний Новгород, 2023а. – С. 193–201.

74. Карасик В. И. Аксиологические характеристики калмыцких волшебных сказок // Известия Южного федерального университета. Филологические науки. – 2023б. – Т. 27. № 4. – С. 104–120.

75. Карлова К. Ф. Боги и демоны Древнего Египта: в царстве великого солнца. – М.: Издательство АСТ, 2024. – 240 с.

76. Кереньи К. Мифология / Сост., вступ. ст. И. Надь; пер. с венг. – 2-е изд. – М.: Три квадрата, 2022. – 368 с.

77. Кирсберг И. В. Феноменология в религиоведении: какой она может быть? Исследование религии только как сознания. – М.: Прогресс-Традиция, 2016. – 304 с.

78. Козлова Л. А. Сопоставительная прагматика: речевые акты в этнокультурном ракурсе: учебное пособие. – Барнаул: АлтГПУ, 2021. – 176 с.

79. Колесов И. Ю. Проблемы концептуализации и языковой репрезентации зрительного восприятия. – Барнаул, 2008. – 354 с.

80. Колесов И. Ю. О параметрическом аспекте когнитивного пространственного кода культуры (на материале английского и русского языков) //

Фундаментальные ценности языка и культуры: сб. ст. к 60-летию д-ра филол. наук, проф. С. Г. Проскурина. – Новосибирск: Изд-во НГТУ, 2023. – С. 191–204.

81. Кровь в верованиях и суевериях человечества. Сборник. Соствл., примеч. В.Ф. Бойков. СПб.: «София», 1995. – 480 с.

82. Крымский (Войно-Ясенецкий) Святитель Лука. Дух, Душа, Тело. – М., 2017. – 121 с.

83. Куссе Х. Культуроведческая лингвистика / Пер. с нем. М. Новоселовой. М.: Гнозис, 2022. – 536 с.

84. Кьеркегор С. Евангелие страданий. Христианские беседы // Герменей. Журнал философских переводов, 2011. – №1(3). – С.37–143.

85. Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой. – СПб.: Питер, 2024. – 352 с.: ил. – (Серия «Мастера психологии»).

86. Ланг де М. Использование псалма 109 в Новом Завете // Ветхий Завет в Новом Завете: образы, цитаты, аллюзии. – М.: Институт перевода Библии; ГРАНАТ, 2021. – С. 188 – 200.

87. Леви-Стросс К. Структурная антропология / пер. с фр. – Москва: Наука, 1985. – 536 с.

88. Леви-Стросс К. Тотемизм сегодня. Неприрученная мысль / Пер. с фр. А. Б. Островского. – М.: Акад. проект, 2008. – 520 с. – (Философские технологии: антропология).

89. Ле Гофф Ж. Рождение чистилища: пер. с фр. В. Бабинцева, Т. Краевой. – Екатеринбург: У-Фактория. – М.: АСТ Москва, 2009. – 544 с.

90. Лингвистика и семиотика культурных трансферов: методы, принципы, технологии. Коллективная монография / Отв. ред. В. В. Фещенко. Ред. колл.: Н. М. Азарова, С. Ю. Бочавер (отв. секретарь), В. З. Демьянков, М. Л. Ковшова, И. В. Силантьев, М. А. Тарасова (редактор-корректор), Т. Е. Янко. – М.: Культурная революция, 2016. – 500 с.

91. Лич Э. Культура и коммуникация: логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии. – М., 2001. – 142 с.

92. Лосский В. Н. Мистическое богословие Восточной церкви. – Киев: Христиан. благотвор.-просвет. ассоц. «Путь к истине», 1991. – 390 с.

93. Луман Н. Введение в системную теорию / под ред. Дирка Беккера; пер. с нем. К. Тимофеева. – М.: Логос, 2007. – 360 с.

94. Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. – М.: АСТ, 2022. – 544 с.

95. Марков А., Наймарк Е. Эволюция. Классические идеи в свете новых открытий. – М.: АСТ: CORPUS, 2014. – 656 с.

96. Маркс К., Энгельс Ф. Мысли о религии: Происхождение и эволюция религий. Религия в свете исторического материализма. Конец религии. Изд. 4-е, стереотип. – М.: ЛЕНАНД, 2021. – 376 с.

97. Матурана У., Варела Ф. Дерево познания: Биологические корни человеческого понимания. Изд. 2-е, доп. – М.: УРСС: ЛЕНАНД, 2019. – 320 с.

98. Мейе А. Введение в сравнительное изучение индоевропейских языков. – М. – Л.: Соцэкгонгиз, 1938. – 512 с.
99. Милбанк Дж. По ту сторону секулярного порядка: репрезентация бытия и репрезентация народа / Пер. с англ. А. Кырлежева; под ред. А. Гагинского (Серия «Современное богословие»). – М.: Издательство ББИ; Теозстетика, 2023. – х + 360 с.
100. Мифы народов мира. – М.: Советская энциклопедия, 1980–1982. Т. 1–2. – 560 с.
101. Морэ А. Египетские мистерии / Пер. с фр. С.В. Архиповой. – М.: Культурный центр «Новый Акрополь», 2009. – 192 с.
102. Москалев И.Е. Автопоззис коммуникаций научного знания // Гуманитарная наука сегодня: материалы конференции / Под редакцией Ю. С. Степанова. – М. – Калуга: ИП Кошелев А.Б. (Издательство «Эйдос»), 2006. – С. 101 – 115.
103. Мохов С. В. История смерти. Как мы боремся и принимаем. – М.: Индивидуум, 2020. – 232 с.
104. Мюллер К. О возможности и необходимости говорить сегодня о Боге// Герменей. Журнал философских переводов, 2011. – №1(3). – С. 144–159.
105. Мюшембле Р. Очерки по истории дьявола: XII – XX вв. / пер. с французского Е.В. Морозовой. – М.: Новое литературное обозрение, 2005. – 584 с.
106. Ницше Ф. Антихрист. Ессе Номо. Сумерки идолов / перевод с немецкого. – М.: Издательство АСТ, 2020. – 352 с.
107. Новицкий И.Б. Римское право. – М., 2005. – 298 с.
108. Остин Дж. Перформативные высказывания. Три способа пролить чернила. – СПб., 2006. – С. 262 – 281.
109. Пензенский И., святитель. Полное собрание творений в 10 т. Т. 5: Богословие деятельное. Опыт изъяснения на первый и второй псалом. Изъяснение Символа веры. Пенза: Издательство Пензенской епархии, 2019. – 574 с.
110. Петровская Е. Возмущение знака. Культура против трансценденции. – 2-е изд. – М.: Common place, 2022. – 288 с.
111. Платон. Собрание сочинений: в 4 т. / пер. с древнегреч.; общ. ред. А.Ф. Лосева и др. Вступит. статья А.Ф. Лосева. Примеч. А.А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1990 – 1994.
112. Попов Е.А. Нравственное богословие для мирян: Общенародные чтения в порядке десяти заповедей Божиих. В двух частях. Ч. 1. Изд. стереотип. – М.: ЛЕНАНД, 2022. – 544 с.
113. Поппер К. Вся жизнь – решение проблем. О познании, истории и политике. Ч.1: Вопросы познания природы. – М.: УРСС: ЛЕНАНД, 2019. – 200 с.
114. Постовалова В.И. Язык как духовная реальность. Учение об имени и молитве и православной традиции (истоки, направления, концептуальное развитие). – М.: Культурная революция, 2019. – 532 с.
115. Потебня А.А. Мысль и язык / Слово и миф. – М.: Правда, 1989. – 195 с.
116. Пропп В. Русские аграрные праздники. – СПб.: Азбука-Аттикус, 2021. – 256 с.

117. Пропп В. Фольклор и действительность: избранные статьи. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2022. – 448 с.
118. Проскурин С.Г. Древнеанглийская пространственная лексика концептуализированных областей: дис. ... канд. филол. наук. – М., 1990. – 216 с.
119. Проскурин С. Г. Семиотика индоевропейской культуры: учеб. – 2-е изд., перераб. и испр. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2005. – 234 с.
120. Проскурин С. Г., Харламова Л. А. Семиотика концептов: учебное пособие / Федеральное агентство по образованию, Новосибирский гос. ун-т, Фак. иностранных яз. – Новосибирск: Новосибирский гос. ун-т, 2007. – 193 с.
121. Проскурин С. Г. Хранение негенетических кодов в культуре. Матрицы и творчество // Творчество вне традиционных классификаций гуманитарных наук: материалы конф. / под ред. Ю. С. Степанова, В. В. Фещенко. – М.; Калуга: ИП Кошелев А. Б. (Эйдос), 2008. – С. 105–114.
122. Проскурин С. Г. Сетевые структуры в языке и культуре // Общество сетевых структур: моногр. / под общ. ред. М. В. Ромма, И. А. Вальдмана. – Новосибирск: Изд-во НГТУ, 2011. – С. 233–280.
123. Проскурин С. Г. Курс семиотики. Язык, культура, право: учебное пособие. – Новосибирск: Изд-во Новосиб. гос. ун-та, 2013. – 226 с.
124. Проскурин С. Г., Центнер А. С. К предыстории письменной культуры: архаическая семиотика индоевропейцев: материалы к курсу «Древнегерманская культура и письменность»; Новосиб. гос. ун-т. 2-е изд., испр. – Новосибирск: РИЦ НГУ, 2014. – 196 с.
125. Проскурин С. Г. Принципы репликации культурной информации // Критика и семиотика = Critique and Semiotics. – 2015. – № 2. – С. 51–64. – Работа выполнена: За счет гранта Российского научного фонда (проект № 14-28-00130) в Институте языкознания РАН.
126. Проскурин С. Г., Проскурина А. В. Кольцевая композиция как семиотическая деталь нарратива = Circular composition as a semiotic detail of narrative // Фундаментальные проблемы гуманитарных наук: опыт и перспективы развития исследовательских проектов РФФИ = Fundamental problems of the humanities: experience and development prospects of RFBR research projects: материалы Всерос. конф. с междунар. участием, Барнаул, 24–26 сент. 2020 г. – Барнаул: АлтГПУ, 2020. – С. 272 – 280.
127. Проскурин С. Г. Семиотика. Язык, культура, право: учебное пособие. – Санкт-Петербург: Лань, 2023. – 252 с.
128. Проскурин С. Г. Семиотика. Язык, культура, право: учебное пособие / С. Г. Проскурин. – 2-е изд, стер. – Санкт-Петербург: Лань, 2024. – 252 с.
129. Проскурина А. В. Коммуникация и передача как формы лингвокультурного трансфера (на материале древнеанглийских памятников VII–XI вв. и текстов Библии): дис. ... канд. филол. наук. – Новосибирск, 2015. – 187 с.
130. Радбиль Т. Б. Вера как основа мировосприятия и миропонимания в русской языковой картине мира // Лингвокультурологические исследования.

Логический анализ языка. Понятие веры в разных языках и культурах / Отв. ред. Н. Д. Арутюнова, М. Л. Ковшова. – М.: Гнозис, 2019. – С. 23 – 35.

131. Рассел Б. Почему я не христианин / Перевод с английского А. Семенова. – М.: Издательство АСТ, 2020. – 320 с.

132. Рассел Дж. Б. Сатана. Восприятие зла в ранней христианской традиции / Пер. с англ. Санина А. П. Вступительная статья: Светлов Р. В., Антонов Т. В. – СПб.: Издательская группа «Евразия», 2001. – 320 с.

133. Ратцингер Й. Введение в христианство / Перевод с немецкого М. Силиной. – М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2006. – 302 с.

134. Ридли Мэтт. Геном: автобиография вида в 23 главах / пер. с англ. О. Ревы. – М.: Эксмо, 2015. – 432 с.

135. Розанов В. Уединенное. Смертное [вступит. ст. А. Тесли]. – М.: РИПОЛ классик, 2022. – 178 с.

136. Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси. – М.: Наука, 1987. – 784 с.

137. Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси. – 4-е изд. – М.: Академический проект, 2016. – 806 с. – (Древняя Русь: Духовная культура и государственность).

138. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. – 3-е изд., испр. – М.: Академический проект, 2023. – 639 с. – (Древняя Русь: Духовная культура и государственность).

139. Рябов П. Экзистенциализм. Возраст зрелости. – М.: РИПОЛ классик, 2022. – 342 с. – (Black Books).

140. Сайгин В. В. Концепты «грех», «покаяние», «добродетель» и «искупление»: Материалы к словарю концептов русской культуры: монография. – Нижний Новгород: Изд-во ННГУ им. Н.И. Лобачевского, 2019. – 332 с.

141. Сведенборг Э. О небесах, о мире духов и об аде / Пер. с лат. А. Н. Аксакова. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2022. – 416 с.

142. Семенов Ю. И. Как возникло человечество. – Изд. 2-е, с нов. предисл. и прилож. – М.: Гос. публ. ист. б-ка России, 2002. – 790 с.

143. Семенов Ю. И. Введение в науку философии. Кн. 3: Марксистский прорыв в философии. – М.: Ленанд/URSS, 2017. – 232 с.

144. Семенов Ю. И. Происхождение и развитие религии, мифологии, теологии и религиозной философии: Краткий теоретический очерк. Изд. стереотип. – М.: ЛЕНАНД, 2022. – 200 с.

145. Серль Дж. Р. Классификация иллокутивных актов // Новое в зарубежной лингвистике: Теория речевых актов. – 1986. – Вып. 17. – С. 170 – 194.

146. Сёренсен В. Рагнарёк / Пер. с датского. – М.: ИД «Городец», 2021. – 144 с. – (Скандинавская линия «НордБук»).

147. Скворцов-Степанов И. И. Очерк развития религиозных верований. Изд. стереотип. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2020. – 256 с.

148. Скотт Брюс. Ад: История идеи и ее земные воплощения / пер. с англ. – М.: Альпина нон-фикшн, 2021. – 296 с.

149. Собрание творений: на латинском и русском языках / свт. Амвросий Медиоланский; [пер. с лат. Д. Е. Афиногенова, прот. А. Гриня, М. В. Герасимовой;

пер. со старославян. Ф. Б. Альбрехта]; Православный Свято-Тихоновский гуманитарный ун-т. – Москва: Изд-во ПСТГУ, 2012 – 2017. – Т. 1. – 440 с. / О тайнах. – С. 267 – 301.

150. Спиноза Б. О Боге, человеке и его счастье: трактаты / пер. с гол.; под ред. А. Рубина; пер. с лат. М. Лопаткина. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2022. – 448 с.

151. Степанов Ю. С. Индоевропейское предложение. – М.: Наука, 1989. – 248 с.

152. Степанов Ю. С. Смысл, абсурд и эвфемизмы // Вестн. НГУ. Сер.: Лингвистика и межкультурная коммуникация / Новосиб. гос. ун-т. – Новосибирск, 2003. – Т. 1. – Вып. 1. – С. 7–10.

153. Степанов Ю. С. Константы: Словарь русской культуры: Изд. 3-е, испр. и доп. – М.: Академический проект, 2004. – 992 с.

154. Степанов Ю. С. Мыслящий тростник. Книга о «Воображаемой словесности». – Калуга: Эйдос, 2010. – 168 с.

155. Степанов Ю. С., Проскурин С. Г. Константы мировой культуры. Алфавиты и алфавитные тексты в период двоеверия. – М.: Наука, 1993. – 158 с.

156. Тайлор Э. Б. Первобытная культура / пер. с англ. – М.: Политиздат, 1989. – 573 с.

157. Тейяр де Шарден П. Божественная среда [очерк внутренней жизни] / пер. с фр. О. Вайнер. – М.: Издательство АСТ, 2021. – 192 с.

158. Тернер Ф.Г. Церковь: Философско-исторический очерк. – Изд. 2-е. – М.: ЛЕНАНД, 2016. – 128 с.

159. Толстая С. М. Семантические категории языка культуры: Очерки по славянской этнолингвистике. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. – 368 с.

160. Толстой Н. И. О природе связей бинарных противопоставлений типа правый – левый, мужской – женский // Языки культуры и проблемы переводимости. – М.: Наука, 1987. – С. 154–168.

161. Топоров В.Н. Исследование по этимологии и семантике. Т.1: Теория и некоторые частные ее приложения. – М.: Языки славянской культуры, 2005. – 816 с.

162. Топорова Т. В. Язык и стиль древнеанглийских заговоров. – М.: Эдиториал УРСС, 1996. – 214 с.

163. Торп Б. Нордическая мифология / Пер. с англ. Е. С. Лазарева, Ю. Р. Соколова. – М.: Вече, 2021. – 560 с.

164. Трубаев О. Н. Славистический комментарий к реконструкции индоевропейской и культурной древности // Материалы Всесоюз. конф. «Теория лингвистической реконструкции» АН СССР. – М., 1987.

165. Туманс Х. Рождение Афины. Афинский путь к демократии: от Гомера до Перикла (VIII–V вв. до н. э.) / Вступ. ст., науч. и лит. ред. Э. Д. Фролова. – СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2002. – 544 с.

166. Тэрнер В. Символ и ритуал. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983. – 277 с.

167. Узланер Д. Конец религии? История теории секуляризации / Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». – М.: Изд. дом Высшей школы экономики», 2019. – 240 с.
168. Узланер Д. Постсекулярный поворот. Как мыслить о религии в XXI веке. – М.: Изд-во Института Гайдара, 2020. – 416 с.
169. Федорова Л. Л. Семиотика: курс лекций для магистрантов и аспирантов / Российский государственный гуманитарный ун-т. Ин-т лингвистики. – М.: РГГУ, 2019. – 573 с.
170. Филипп Библийский. Финикийская история / Пер. Б. А. Тураева // Финикийская мифология. – СПб., 1999. – 331 с.
171. Фоссье Робер. Люди средневековья / пер. с франц. А.Я. Карачинского, М. Ю. Некрасова, И. А. Эгипти. – СПб.: Евразия, 2010. – 352 с.
172. Фрэйзер Дж. Дж. Золотая ветвь / пер. М.К. Рыклина. – М., 1980. – 831 с.
173. Фрэйзер Дж. Дж. Фольклор в Ветхом Завете. – М., 1989. – 544 с.
174. Фромм Э. Душа человека / пер. с нем. В. Закса. – М.: Изд-во АСТ, 2023. – 224 с.
175. Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи / пер. с нем. М.Б. Скуратова. – М.: Издательство «Весь Мир», 2011. – 336 с.
176. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет / пер. с нем. – М.: Гнозис, 1993. – 464 с.
177. Хайдеггер М. Вклады в дело философии (продолжение) // Герменей. Журнал философских переводов, 2010. – № 1(2). – С.34–70.
178. Хейз Р. Освобождение Израиля в Евангелии от Луки и Деяниях апостолов: интертекстуальное повествование как контркультурная практика // Ветхий Завет в Новом Завете: образы, цитаты, аллюзии. – М.: Институт перевода Библии; ГРАНАТ, 2021. – С. 30–56.
179. Хейзенга Л. Э. Иисус в Евангелии от Матфея и Исаак в раннем иудейском энциклопедическом знании // Ветхий Завет в Новом Завете: образы, цитаты, аллюзии. – М.: Институт перевода Библии; ГРАНАТ, 2021. – С. 57–96.
180. Хейстад У. М. История души от Античности до современности / пер. с норв. С. Карпушиной. – М., 2018. – 477 [3] с.
181. Циркин Ю. Б. Карфаген и его культура. – М., 1986с. – 287 с.
182. Шатин Ю. В. Три функции семиотики письма // Творчество вне традиционных классификаций гуманитарных наук: материалы конф. / под ред. Ю. С. Степанова, В. В. Фещенко. – М.; Калуга: ИП Кошелев А. Б. (Эйдос), 2008. – С. 76–80.
183. Шерер Г. Бытие и Бог // Герменей. Журнал философских переводов, 2012. – № 1(4). – С. 3–16.
184. Шнайдер Т. Во что мы верим. Изложение Апостольского символа веры / пер. с нем. (Серия «Современное богословие»). – М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – 620 с.
185. Штернберг Л. Я. Эволюция религиозных верований. М.: Издательство Юрайт, 2023. – 417 с.

186. Эйкен Р. Основные проблемы современной философии религии / пер. с нем. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2021. – 78 с.
187. Экземплярский В. И. Учение древней Церкви о собственности и милостине. – Краснодар, 2013. – 272 с.
188. Элиаде М. История веры и религиозных идей: от Гаутамы Будды до триумфа христианства/ Пер. с фр. Н. Б. Абалаковой, С. Г. Балашовой, Н. Н. Кулаковой, А. А. Старостиной. – М.: Академический проект, 2009 – Изд. 2-е. – 676 с.
189. Элиаде М. Аспекты мифа / пер. с фр. В. П. Большакова. – 4-е изд. – М.: Академический проект, 2010. – 251 с.
190. Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии / пер. с англ. А. П. Хомика. – М.: Академический проект, 2021а. – 254 с.
191. Элиаде М. Трактат по истории религии / пер. с фр. – М.: Академический проект, 2021б. – 394 с.
192. Юнг К. Г. Архетипы и коллективное бессознательное / пер. с нем. А. Чечиной. – М.: Издательство АСТ, 2023а. – 224 с. – (Эксклюзивная классика).
193. Юнг К. Г. Психология западной религии / Пер. с нем. В. Желнинова. – М.: Издательство АСТ, 2023б. – 352 с.
194. Юнг К. Г. Феномен самости / Пер. с нем. А. Чечиной. – М.: Издательство АСТ, 2023в. – 224 с.
195. Яковенко Е. Б. “In God We Trust” (о вере, надежде и уповании в английском библейском тексте и современном светском употреблении) // Лингвокультурологические исследования. Логический анализ языка. Понятие веры в разных языках и культурах / Отв. ред. Н. Д. Арутюнова, М. Л. Ковшова. – М.: Гнозис, 2019. – С. 603 – 613.
196. Яценко М. В. Поэтическое осмысление Ветхого Завета в древней Англии (на материале нарратологического анализа отрывка из поэмы «Исход» // *Cursor Mundi: человек Античности, Средневековья и Возрождения*, 2014. – № 6. – С. 119–130.
197. Яценко М. В. *Nomina dicendi* в древнеанглийских «поэмах Кэдмона» (к вопросу о рецепции христианской гимнографии англосаксами) // *Индоевропейское языкознание и классическая филология*, 2015. – № 19. – С. 1051–1060.
198. Яценко М. В. Христианская гимнография в контексте древнеанглийских поэм «Даниил» и «Азария» // *Вестник Ивановского государственного университета. Серия: Гуманитарные науки*, 2017. – №1 (17). – С. 26–32.
199. Яценко М. В. Нарративные стратегии древнеанглийского христианского эпоса (на материале зачина в поэмах Кодекса Юниуса) // *Индоевропейское языкознание и классическая филология*, 2018. – № 22-2. С. 1454–1467.
200. Яценко М. В. Поэтика древнеанглийского христианского эпоса: приемы передачи аллегорических смыслов библейского сюжета в поэме «Исход» // *Индоевропейское языкознание и классическая филология*, 2020. – № 24-1. – С. 325–338.

201. Яценко М. В. Мотив тем смерти и изгнания в древнеанглийской поэме «Исход»: принципы использования приемов эпического повествования в христианском эпосе // Индоевропейское языкознание и классическая филология. – 2021. – № 25-2. – С. 1297–1310.
202. Armstrong K. Jerusalem: One City, Three Faiths. Ballantine Books. 1997. – 528 p.
203. Bich L., Damiano L. Order in the Nothing: Autopoiesis and the Organizational // Characterization of the Living Electronic Journal of Theoretical Physics – Special Issue 2007 – "Physics of Emergence and Organization", v. 4, n. 16(1), I. Licata e A. Sakaji (eds.), World Scientific, 2008. – Pp. 343 –373.
204. Bich L. Biological Autonomy and Systemic Integration // Origins of Life and Evolution of the Biospheres, 2010. – Pp. 480 – 484.
205. Blackmore S. The Meme Machine. – Oxford: Oxford University Press, 1999. – 264 p.
206. Bowker J. The Meanings of Death. Cambridge, UK: Cambridge UP, 1991. – 243 p.
207. Changeux J.-P. L'uomo neuronale, trad. it., Milano, Feltrinelli, 1990. – 368 p.
208. Crystal D. The Stories of English. – L.: Penguin books, 2004. – 565 p.
209. Crystal D. Begat the King James Bible and the English Language. – Oxford, 2010. – 327 p.
210. Curme G.O. A Grammar of the English Language: Syntax. N.Y., 1931. Vol. III. XV. – 328 p.
211. Dines I. A French modeled English bestiary: Wormsley Library MS BM 3747. Mediaevistik 20. – 2007. Pp. 37 – 47.
212. Douglas M. Natural Symbol. London: Penguin, 1970. – 200 p.
213. Dunnill J. Sacrifice and the Body, Biblical Anthropology and Christian Self-Understanding. Farnham: Ashgate, 2013. – 256 p.
214. Engels F. Complete Works of Friedrich Engels. Kindle Edition: Grapevine, 2023. – 2772 p.
215. Feuerbach L. Principles of the Philosophy of the Future. Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 1986. – 112 p.
216. Feuerbach L. Das Wesen des Christentums (Klassiker Auslegen 52) (German Edition) [Print Replica] Kindle Edition: De Gruyter; 1st edition, 2020. – 260 p.
217. Flower R. Laurence Nowell and a Recovered Anglo-Saxon Poem. British Museum Quarterly. VIII (1934). – 131 p.
218. Foucault M. Power (The Essential Works of Foucault, 1954-1984, Vol. 3). The New Press; 1st edition, 2001. – 528 p.
219. Foucault M. Discipline and Punish: The Birth of the Prison. Vintage, 2012. – 354 p.
220. Foucault M. About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Lectures at Dartmouth College, 1980 (The Chicago Foucault Project). The University of Chicago Press, 2015. – 153 p.

221. Foucault M. *Speaking the Truth about Oneself*. The University of Chicago Press, 2021. – 300 p.
222. Freud S. *The Basic Writings of Sigmund Freud (Psychopathology of Everyday Life, the Interpretation of Dreams, and Three Contributions To the Theory of Sex)*: Modern Library, 1995. – 973 p.
223. Freud S. *The Collected Works of Sigmund Freud: The Complete Works* Pergamon Media Kindle Edition; 1st edition, 2015. – 1129 p.
224. Fromm E. *The Anatomy of Human Destructiveness*. Open Road Media; 1st edition, 2013a. – 527 p.
225. Fromm E. *On Being Human*. Open Road Media, 2013b. – 172 p.
226. Fromm E. *The Art of Being*. Open Road Media, 2013c. – 126 p.
227. Fulk Robert D., Cain Christopher M. *A History of Old English Literature*. John Wiley & Sons. 2008. – 506 p.
228. Grimm, J. *Deutsche Mythologie [Text]* / Grimm J. – Göttingen, 1844–1854. – Bd. 1, 2. – 1314 s.
229. Hartmann E. *Philosophy of the Unconscious (International Library of Philosophy)* 1st Edition, Kindle Edition. Routledge; 1st edition, 2014. – 1148 p.
230. Hartmann E. *Geschichte der Metaphysik: Seit Kant. (German Edition)*. Legare Street Press 2023. – 632 p.
231. Hoberg R. *Es gibt wer weiß wei viele Sprachen in der Welt, und nichts ist ohne Sprache (Paulus). Einführende Bemerkungen zu Sprache und Religion aus sprachwissenschaftlicher Sicht // Sprache und Religion / hrsg. Von U. Gerber, R. Hoberg. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009. – S. 9–12.*
232. Jakobson R., Halle M. *Fundamentals of Language (Janua Linguarum: Series Minor 1)*. The Hague, 1956. – 96 p.
233. Joseph J.E. *The Unconscious and the Social in Saussure // Historiographia Linguistica* 27, 2000. – Pp. 307–334.
234. Joseph J.E. *Iconicity in Saussure's linguistic work, and why it does not contradict the arbitrariness of the sign // Historiographia Linguistica*, vol. 42, no. 1/2, 2015. – Pp. 85–105.
235. Joseph J.E. *Saussure's dichotomies and the shapes of structuralist semiotics // Sign Systems Studies* 50 (1), 2022. – Pp 11–37.
236. Ker N.R. *Catalogue of Manuscripts Containing Anglo-Saxon*. Oxford. – 1957. – pp. lxiv + 568.
237. Lakoff G., Johnson M. *Metaphors We Live by*. – Chicago, London: University of Chicago Press, 1980. – 128 p.
238. Lee Penny. *The Whorf Theory Complex: A critical reconstruction. (= Studies in the History of the Language Sciences, 81.)* Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins, 1996. – 343 p.
239. Lévi-Strauss C. *The Savage Mind*. Chicago, 1966. – 289 p.
240. Lincoln B. *Death, War and Sacrifice*. Chicago: University of Chicago Press, 1991. – 289 p.

241. Lindow J. Norse Mythology: A Guide to the Gods, Heroes, Rituals, and Beliefs. – Oxford, 2001. – 383 p.
242. Lotman M. Impossible Communication: the Logical-Semantical Structure and Communicative Perspective of Hymn//II senso delle soggettività: Recerche semiotiche – Atti congress AISS 2013. 2013. – P. 72–80.
243. Lotze H. Outlines of Metaphysic. Kindle Edition. The Perfect Library, 2015. – 176 p.
244. Lotze H. Logic, in three books, of thought, of investigation, and of knowledge. Kindle Edition. Antique Reprints, 2016. – 410 p.
245. Lotze H. Outlines of a Philosophy of Religion. Wentworth Press, 2019. – 198 p.
246. Luhmann N. Ökologische Kommunikation: kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen? Opladen, 1986. – 275 s.
247. Luther H. Religion und Alltag. Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts. – Stuttgart: Radius Verlag, 1992. – 332 s.
248. Marcel G. Being and Having. Marcel Press, 2011. – 246 p.
249. Marcel G. The Philosophy of Existence. Cluny Media, 2018. – 152 p.
250. Marx K. Early Writings. Penguin Classics, 1992. – 464 p.
251. Marx K. The Poverty of Philosophy. Martino Fine Books, 2014. – 230 p.
252. Marx K. Complete Works of Karl Marx (Grapevine edition) Kindle Edition: Grapevine, 2023. – 2760 p.
253. Marx K., Engels F. The Marx-Engels Reader 2nd Revised & enlarged Edition by Karl Marx (Author), Friedrich Engels (Author), Robert C. Tucker (Editor). Publisher : W. W. Norton & Company; 2nd Revised & enlarged edition, 1978. – 788 p.
254. Marx K., Engels F. The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844 and the Communist Manifesto (Great Books in Philosophy). Prometheus; First Edition, 1988. – 243 p.
255. Maturana H., Varela F. Autopoiesis and Cognition. – Dordrecht: Reidel Publishing, 1980. – 141 p.
256. Merleau-Ponty M. Sense and Non-Sense (Studies in Phenomenology and Existential Philosophy). Northwestern University Press, 1992. – 193 p.
257. Merleau-Ponty M. Phenomenology of Perception 1st Edition. Routledge; 1st edition. – 2013. – 569.
258. Mondzain M.- J. Image, icône, économie. Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain. Paris: Seuil, 1996. – 299 p.
259. Nietzsche F. The Complete Works of Nietzsche. Kindle Edition : Grapevine India, 2022. – 4693 p.
260. Parry J. Death in Banaras. Cambridge, UK: Cambridge UP, 1994. – 314 p.
261. Pascal B. Pensées. Penguin Classics; Reissue edition, 1995. – 368 p.
262. Pascal B. Pensees: Pascal's Thoughts on God, Religion, and Wagers, 2010. – 208 p.
263. Peirce Ch.S. Collected Writings (8 Vols.). – Cambridge, 1933.

264. Peirce Ch.S. Logic as Semiotics: The Theory of Signs [Text] // Semiotics: Introductory Anthology (Ed. R. Innis). – Bloomington, 1985. – P. 4–23.
265. Pflieger O. Philosophy and Development of Religion: Being the Gifford Lectures Delivered Before the University of Edinburgh, 1894, Volume I. Palala Press, 2015. – 370 p.
266. Pflieger O. Philosophy and Development of Religion: Philosophy of Religion. Palala Press, 2016. – 344 p.
267. Pflieger O. The Philosophy of Religion: On the Basis of Its History. Legare Street Press, 2022. – 326 p.
268. Piaget J. Biologie et connaissance. – Paris: Gallimard, 1967.
269. Proskurin S. G., Feshchenko V. V. Voice and bodily deixis as manifestation of performativity in written texts // Semiotica. – 2019. – Vol. 2019, iss. 227. – P. 317–334. – DOI: 10.1515/sem-2017-0133.
270. Renan E. Was ist eine Nation? Vortrag gehalten an der Sorbonne am 11. März 1882 // Was ist eine Nation? Und andere politische Schriften, Wien, Bozen 1995. – 56 s.
271. Reville A. The Devil: His Origin, Greatness, and Decadence. Kindle Edition, 2017. – 59 p.
272. Reville A. Apollonius of Tyana: The Pagan Christ of the Third Century: Exploring the Mystical Legacy of a Pagan Rival to Early Christianity. Kindle Edition. Good Press, 2020. – 67 p.
273. Ricoeur P. Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning. Texas Christian University Press; First Edition, 1976. – 108 p.
274. Ricoeur P. The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics (Studies in Phenomenology and Existential Philosophy). Northwestern University Press, 2007. – 544 p.
275. Rohner R.P., Rohner E.C. The Kwakiutl Indians of British Columbia. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1970. – 111 p.
276. Rosier James L. Instructions for Christians. Anglia-Zeitschrift für englische Philologie, Volume 1964 (82). Jan 1, 1964. – Pp. 4–22.
277. Rossi-Reder A. Beasts and baptism: a new perspective on the Old English Physiologus. Neophilologus 83, 1999. – Pp. 461–477.
278. Saussure Ferdinand de. 1877. “Sur une classe de verbes latins en –eo”. Mémoires de la Société de Linguistique de Paris 3.279-293. (Repr. in Saussure 1922.353-369.).
279. Saussure, Ferdinand de. Recueil des publications scientifiques de Ferdinand de Saussure / Ed. by Charles Bally & Léopold Gautier. Genève: Sonor; Lausanne: Payot; Heidelberg: Carl Winter, 1922. – 641 p.
280. Schaeffler R. Das Gebet und das Argument – Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache. – Düsseldorf: Patmos, 1989. – 346 s.

281. Schleiermacher F. Making of Modern Theology. Fortress Press; 1st Fortress Press ed edition, 1991. – 290 p.
282. Schleiermacher F. On Religion: Speeches to its Cultured Despisers (Cambridge Texts in the History of Philosophy). Cambridge University Press; Revised edition, 1996. – 130 p.
283. Schleiermacher F. Christian Faith (Two-Volume Set): A New Translation and Critical Edition. Westminster John Knox Press; Translation edition, 2016. – 1192 p.
284. Stegemann W. Zur Metaphorik des Opfers // Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte, hg. v. Bernd Janowski und Michael Welker. Frankfurt/M., 2000. – S.191–216.
285. Whorf B. L. 1937. “A Linguistic Consideration of Thinking in Primitive Communities”. First published in Language, Thought, and Reality: Selected Papers of Benjamin Lee Whorf ed. by John B. Carroll, 65-86. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1956. – P. 65 – 86.
286. Wierzbicka A. Semantics, Culture and Cognition. Universal Human Concepts in Culture-Specific Configurations. Oxford: Oxford University Press, 1992. – 487 p.
287. Williamson C. The Complete Old English Poems (The Middle Ages Series). – University of Pennsylvania Press, 2017. – 1248 p.
288. Zaehner R.C. The Teachings of the Magi. London: Sheldon Press, 1956. – P. 133ff.
289. Zolyan S. On the Minimal Elements of the Genetic Code and their Semiotic Functions (Degeneracy, Complementarity, Wobbling) // Biosystems. 2023. Т. 231. С. 104962. <https://doi.org/10.1016/j.biosystems.2023.104962>.

СПИСОК АНАЛИЗИРУЕМЫХ ИСТОЧНИКОВ И ИХ ПЕРЕВОДОВ

1. Библия / Рос. Библейское о-во, 2008. – 1296, XXXII с.
2. Коран. Перевод с арабского и комментариев М.-Н. О. Османова. – СПб.: Издательство «ДИЛЯ», 2021. – 576 с.
3. Bible Hub. Online Bible Studi suite. – Режим доступа: <http://biblehub.com>
4. Old English shorter poems, edited and translated by Christopher A. Jones. Harvard University Press, 2012. – 456 p.
5. The Anglo-Saxon Chronicle: An Electronic Edition (Vol 5) literary edition. – Режим доступа: <http://pasc.jebbo.co.uk/bb-L.html>

СПИСОК СЛОВАРЕЙ И СПРАВОЧНЫХ ИЗДАНИЙ

1. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. – М.: Прогресс-Универс, 1995. – 452 с.
2. Большая Советская Энциклопедия. – 3-е изд. – Т. 9. – М.: Сов. Энцикл., 1972.

3. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка: Т. 1–4. – М.: Рус. яз, 1989 – 1991. ISBN 5 – 200 – 00748–8.
4. Новый энциклопедический словарь. – М.: РИПОЛ классик, 2012. – 1568 с. – (Библиотека энциклопедических словарей).
5. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: Т. 1 – 4.– 2. – М.: Прогресс, 1986 – 1987.
6. A Concise Anglo-Saxon Dictionary / John R. Clark Hall, Second Edition, 1916. – Режим доступа: http://www.ling.upenn.edu/~kurisuto/germanic/oe_clarkhall_about.html
7. An Anglo-Saxon dictionary, based on the manuscript collections of the late Joseph Bosworth. – Режим доступа: http://lexicon.ff.cuni.cz/texts/oe_bosworthtoller.html
8. Baker, Peter S. Introduction to Old English. – Malden, MA: Blackwell Pub., 2007. – 416 p.
9. Benveniste E. Le vocabulaire des institutions indo-européennes. – Paris, 1970. – Т. 1, 2.
10. Holthausen, F. Altenglisches etymologisches Wörterbuch. – Heidelberg, 1974. – S. 428.
11. Valpy F.E.J. An Etymological Dictionary of the Latin Language. – London, 1828. – 550 p.
12. Weekley E. An Etymological Dictionary of Modern English. London: John Murray, Albemarle Street, W. – 1921. – 1659 p.

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ С ПРИНЯТЫМ СОКРАЩЕНИЕМ

- D.R. – Das h. Kreuz (Dream of the Rood) // Bibliothek der angelsächsischen Poesie / hrsg. von C. W. M. Grein. – Göttingen, 1858. – Bd. – P. 143–147.
- Ex. – Exodus // Bibliothek der angelsächsischen Prosa in Kritisch bearbeiteten Texten / hrsg. von C. W. M. Grein. – Kassel, 1872. – Bd. I. – S. 110–165.
- Gen. – Genesis // Bibliothek der angelsächsischen Prosa in bearbeiteten Texten / hrsg. von C. W. M. Grein. – Kassel, 1872. – Bd. I. – S. 25–110.
- Leech. – Leechdoms, wortcunning and starcraft of early England / Ed. By O. Cockayne. – London, 1864 – 66. – Vol. 1–3.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Instructions for Christians¹

Наказ для христиан

	Instructions for Christians		Наказ для христиан
	Syle ece Gode æhta þinra þone teoðan dæl; he getyðað þe and he ðe mænigfealdað mycle þa nigone. Syndon feower þing forð-step- pende		Даруй вечному Богу десятую часть своей собственности; девятью же оставшимися он наде-лит тебя и весьма приумножит их для тебя. Существуют четыре условия, ведущие
5	to þæra ecan eadignesse; he ne missað na ða he gemetað. An is monnes geswinc, oðer muðes gebede, þridde is leornung on lifes æ, seo feorða is þæt fæsten ðe we gefremmon sceolon.	5	к вечному блаженству; и никто не замечает этого, когда это случается. Первым является усилие чело- века, вторым – молитвы уст его, третьим – наставление в законе жизни, четвертым – пост, кото- рый мы обязаны соблюдать.
10	Syndon eac swa some oðer feower þære woruld-þinga, þæt gewitan mæig man fram deofla and beon metodes þeing. An is ærest þæt he ofte do wop and hreowe for his misdæda.	10	Вдобавок, в этом мире суще- ствуют еще четыре средства, благодаря которым человек мо- жет отказаться от дьявола и стать последователем Творца. Первое из них заключается в том, что человек часто плачет и раскаивается в своем недолж- ном поведении.

¹ [Old English Shorter Poems 2012: 138 – 155].

Продолжение таблицы

	Instructions for Christians		Наказ для христиан
15	Ðonne is þæt oðer, þæt he æfter þan heofanan kyninge herige georne. Ðonne is þæt þridde, þæt he æfre sceal, a wilnie eces lifes. Ðonne is þæt feorðe þæt he fremman sceal,	15	Вторым является то, что он усердно восхваляет Царя Небесного. Третье – он всегда должен стремиться к вечной жизни. Четвертое, что он должен делать, –
20	þæt he gemettige metas and drincas. Ne synd þa þrowunga on þissera weorulda monna ænigum þæra meda weorð ðe us gegearcod is on Godes riche; ac lytle hwile on þissere leana dagum	20	это соблюдать умеренность в еде и питье. Ни одно страдание в этом мире не стоит того, чтобы сравниться с той наградой, которая уготована нам в Царствии Божиим; скорее, на короткое время в эти мимолетные дни каждый
25	witena eanig winnað for Criste, and eft swa ðeah in ecnesse gewunað in wuldre mid weroda Godd. For þi sceal þegna gehwilt gepylde nimon, forþon is þæt seo mæste mæigen þæra saula.	25	мудрый человек испытывает борьбу ради Христа и позже будет пребывать во славе навеки с Богом Саваофом. Поэтому каждый человек должен запастись долготерпением, так как это и есть величайшая добродетель для душ.
30	Æla, ðu ærma and þu eorðlica man ofer moldan, hwi ne gemynas þu a þæs diæðes hryre ðe us drihten gescop? Gif þu þisses eorðlican weles ane gewilnost orsorhnesse, ne bið þær oht between þe	30	Увы, несчастный мирской человек на земле, почему ты не всегда вспоминаешь о погибели смерти, предписанной нам Господом? Если будешь жаждать только утешения земных благ, то не будет никакой разницы между тобой
35	and þæm neatum ðe naht ne witen. Hit is idelnisse þæt þu her on locest, and eal þæt þu her sceawast hit is sceaduwa gelic; æll hit gewitað swa þe wanna scur. Ac þu scealt þæt selre lif symble lufian	35	и зверями, которые ничего не знают. То, что ты видишь здесь, есть пустота, и все, на что ты здесь смотришь, подобно тени; все исчезает, как темный шквал. Тебе следует непрестанно любить лучшую жизнь и

Продолжение таблицы

	Instructions for Christians		Наказ для христиан
40	and æfre fleon unrihte gestreon, forþan heo hit forgyldað þam ðe hit georna lufað on þam ende-dæge mid ece wita. Ne scealt þu þæt æfre ayldan to lange þæt ðu behatest heofonan kyninge,	40	всегда избегать награбленное добро, ибо в последний день оно вознаградит того, кто его так нежно любит, воздаянием беско- нечных мук. Ты никогда не дол- жен откладывать надолго то, что обещаешь Царю Небесному,
45	forþan ðe him unþiaw ælc mislicað and ealra wyrrest yfela getreowa. Ne scyle wandian witona ænig þæt he his ælmessean ofte gessyllæ; alning deð oðer twegea:	45	ибо всякая дурная привычка претит Ему, а более всего — ложная верность. Ни один муд- рый человек не должен медлить с тем, чтобы часто подавать ми- лостыню; всегда так поступая, он совершает одно из двух:
50	oððe þonne monnan miclum aliseð wom-dæda gehwas, oððe his wita onleoht her oððe on helle, oððe huru siððan on domes dæge þurh drihtnes gifu lissum forgyldað þam ðe ær lustum gæf.	50	это в значительной степени освобождает человека от вся- кого постыдного деяния или об- легчает его наказание, будь то здесь или в аду; или даже позже, в Судный день, это милостиво вознаграждает того, кто раньше подавал с готовностью.
55	Gif we us sylfum synna gehwylce weriað be gewyrhtum, ne wrecað æfre ða ealmihtig Godd on us syððan. Se ðe æfter synnum swiðe lange forhæfednesse habben þæncað,	55	Если мы уберем себя от вся- кого греха в наших поступках, тогда всемогущий Бог никогда не найдет кару на нас. Если по- сле согрешения человек ре- шится на воздержание в течение долгого периода времени,
60	þæt beoð anlicost swylc swa he wære on mægðhade metode to wil- lan, and for Cristes lufan clæne ge- healdan. Swa hwilc man swa mæg and nu nele geleornian hwæt-hwugo, he bið lað Gode,	60	то будет так, словно если бы он жил в состоянии непорочно- сти, доставляя радость своему Создателю, и как если бы он был сохранен в чистоте ради любви Христа. Если человек способен чему-то научиться и не хочет этого де- лать, то он будет ненавистен Богу,

Продолжение таблицы

	Instructions for Christians		Наказ для христиан
65	and his saul bið swiðe scyldig. Ac þæm ðe wællað lufæ on wisdom, he hit mid þæm mod gifeð, mihtig drihten, mid his handum twam þurh þone halga gast. Se forholena cræft and forhyded gold	65	а его душа будет чрезвычайно повинной. Но тем, кто горит любовью к мудрости, всемогущий Господь обеими руками посредством Святого Духа дарует понимание вместе с [желанием]. Сокрытое мастерство и спрятанные сокровища
70	ne bið ællunga ungelice. Betere bið þe dusige, gif he on breostum can his un wisdom inne belucan, þonne se snotere ðe symle wile æt his heah- þearfe forhelan his wisdom.	70	вовсе неотличимы. Глупец, если ему удастся держать свою глупость внутри себя, лучше разумного человека, который всегда хочет спрятать свою мудрость, когда он больше всего в ней нуждается.
75	Ac þu scealt gelome gelæran and tæcan, ða hwile þe ðe mihtig Godd mægnes unne, þe læs hit þe on ende eft gereowe æfter dæg-rime, þonne þu hit gedon ne miht. Onlær þinum bearne bysne goda,	75	Но тебе следует учить и наставлять так часто, покуда могущественный Бог дарует тебе силы, дабы ты не сожалел, рано или поздно, после отведенных тебе дней, когда ты уже не в силах будешь это делать. Хорошим примером обучи своего ребенка, и схожим образом всех людей;
80	and eac swa some eallum leoda; þonne ðu gecearnost ece blisse and æfter þisse weorlða weorðscipe mycelne. Se ðe leornunge longe fyligeð halgum bocum her on worulde,	80	тогда ты заслужишь вечную радость и высокую честь, когда этот мир исчезнет. Тот, кто долгое время занимается изучением священных книг здесь,
85	heo ðone gelæredon longe gebetað, and þone unlærdan eac gelæreð. Heo geeadmodað eghwylcne kyng, swilce þone earman eac aræreðand þa saula swa some geclelsað	85	в этом мире, будет долго давать вразумление ученым и учить неграмотных. Ученость смиряет всякого короля; точно так же она возвышает бедняка и так же очищает душу и делает ум намного счастливее.

Продолжение таблицы

	Instructions for Christians		Наказ для христиан
90	and þæt mod gedep mycle ðe bliðre. And heo eac æþelne gedeð þone ðe ær ne wæs; eac heo þrah-mælum þeowne gefreolsað. Godd sceal deman and gume þæncan; þæt is riht gebede rinca gewylce,	90	Помимо этого она наделяет благородством того, кто таковым не был, а иногда и отпускает рабыню на свободу. Дело Бога – выносить приговор, а человека – размышлять над ним; уместная молитва для каждого человека –
95	þæt he þence to þam ðe he þonne cweðe. Se ðe ear gifeð and eft oftiðð bearna gehwylce, bysmer he gewyrceð furþur mycele þonne ænig freondscipe. Æll þæt mon alæteð metes oððe drincas,	95	это то, что он думает о том, что он мог бы сказать в дальнейшем [на суде]. Всякое человеческое существо, которое раньше что-то пожертвовало, а потом забрало обратно, больше приобретает бесчестья, чем дружбы. В случае если кто откажется от пищи или питья и должным образом наложит умеренность
100	and his innoðe riht gemetegað, sona þæt gefylleð fæder almihtig mid gastlicum gifum, God on heofonum, þæt he for his ege ær gewonede. Ac gif þu nelt naht leofes gesyllan,	100	на свое чрево, всемогущий Отец, Бог на небесах, немедленно наполнит духовными дарами то, что тот человек, из страха Божия, опустошил. Но если ты не хочешь отдавать ничего дорогого тебе, ты никоим образом
105	ne miht þu na gebicgan þæt ðe best licað. Is se mæsse- preost monna gehwilces sacerð gehaten, þæt bið siððan gereht eft on ænglisc þæt he eal-lum scyle clæne sellan; he bið gecoræn to þan	105	не сможешь получить то, что тебе больше всего нравится. Всякий священник называется <i>sacerdos</i> , что объясняется в английском в значении «он должен наделять всех святостью». Он выбран для этой цели
110	sygora wearde. He sceal swilc we-san þæt he gelæran cunne his leodscype heofon-kyninges bedod and halige þeawas.	110	Хранителем побед. Он должен быть таким человеком, который знает, как научить свой народ святым обычаям и заповедям Небесного Царя.

Продолжение таблицы

	Instructions for Christians		Наказ для христиан
	þæt is for gemænan þæt we munuc nemniað. Ne mot ænig heora awiht onsundran		«Монах» назван так из-за братства. Ни одному из них не позволено
115	habban ænlepig, ac sceal eal wesan munucum gemæne, þæt heom metod leanað. Ne scylen ge þæs wenan, þeah ic þisne word-cwide after Dauīðe dihtum sette, þæt God nelle gumena gehwylcne	115	владеть чем-либо своим, но все, что одалживает им Создатель, должно быть общей собственностью монахов. Хотя я составил это увещевание по образцу Давида, ты не должны думать, что Бог не желает спасать и слушать каждого
120	healan and gehyran, þeah he heah-gestreon on eorð-rice age mycelne goldes and seolfres, and eac godes fele to habbanne her on weorulde. Ac we sculon gemunan mæla gehwylce	120	человека, даже если он владеет большим, восхитительным богатством золота и серебра в этом земном царстве и владеет, кроме того, еще многим другим имуществом, которое можно иметь здесь, в этом мире. Мы должны всегда помнить о том,
125	þæt se apostol Paulus ongan geond eal christen folc cyðan and læran, þæt ða weologan for heora woruldrice on heora mod-sefan men ofer-seagon. Ac se ðe hine sylfne to swiðe ahefð	125	что апостол Павел взялся разъяснять и истолковывать всем христианам, что богатые по причине своей мирской власти смотрели свысока на других в мыслях своих. Но если кто слишком превозносит себя из-за гордыни своей,
130	for his ofer-mode, he bið earm for Gode. Hwæt, we þæt gehyrdon hæleða secgan, þæt iu-dagum Iacob hæfde and Moyses eac micelle speda, swylce Isaac and Abraham;	130	тот обеднеет в глазах Божиих. Вот, мы слышали, как люди говорили, что в давние времена Иаков обладал большим богатством, и Моисей, и также Исаак и Авраам;

Продолжение таблицы

	Instructions for Christians		Наказ для христиан
135	and Dauide drihten sealed win-bur- gum mid weolan unmete; and eac Noe hæfde weoruld-weolona genohne. Ealle hi wæron ædeles kynnes, geþungen on þeod-land; þeah hwaðere drihten heora	135	и Господь наделил Давида вино- градниками и безмерными бо- гатствами; и Ной тоже обладал достаточным мирским богат- ством. Все они были знатного происхождения, процветали в своей стране, и, тем не менее, их Господь
140	on ælcere tide bena gehyrda. Ne dereð mycel wela manna ænegum, gif he to swiðe ne bið sylfe beleapen on þes feos lufan mid feondes larum, for þi heo synd þearflicu þegna gehwilcum	140	всегда слышал их молитвы. Если не предаваться чрезмер- ному сребролюбию, следуя со- вету демонов, великое богат- ство никому не вредит, по- скольку эти блага необходимы каждому
145	to habbanne her on weorlde: mid þam bið þe earman oftost geholpen and þa mettruman myclum gehælede and þa nacodan eac nio- wum gewerede; of þam cumað monige men to heofonum.	145	человеку здесь, в мире: с их по- мощью очень часто бедным оказывается помощь, немощ- ные исцеляются, а нагие снова одеваются; посредством богат- ства многие люди попадают в рай.
150	Sceal æghwylc man ælne swincan on swylcum cræfte swa him Crist onlænð, þæt willan his gewyrce georne. Ne þearf he þæs gewenan þæt hine drihten Godd maran mo- nige þonne he hine onmunde ær.	150	Каждому следует всегда разви- вать умение, дарованное Хри- стом, дабы усердно исполнять волю Его. Никто не должен по- думать, что Господь Бог потре- бует от человека больше того, что прежде считал его достой- ным.
155	Spræc God geara to Hieremie, þan witegan, and þus wordum cwæð: “Far nu ymbe æll eorðan rices, sec and smeage, swa ðu swiðost miht, gif þu mage gefinden fæst-hydigne wer,	155	Бог истово обратился к пророку Иеремии и промолвил такие слова: «Ступай теперь по всему царству земному, ищи и обду- мывай, насколько ты в силах, способен ли ты найти решитель- ного человека,

Продолжение таблицы

	Instructions for Christians		Наказ для христиан
160	þe wel wille and gewyrcean swa, recce and gesmeage soðne geleafan, þæt ic mage wið hine miltse gefremman.” Ne scealt þu beon to sene ne to sið, ne to slapor ne to slaw, gif þu sige-drihten	160	того, кто желает добра и делать добро, кто говорит об истинной вере и размышляет о ней, – чтобы Я помиловал его. Ты не должен быть слишком ленивым или слишком несвоевременным, ни слишком неповоротливым, ни слишком медлительным, если ты намерен в этой
165	mid cræfte on gecampe gecweman þæncest. Gif mon mid earla innan-cundre heortan gehygde gehreowað his synna, and ful fæstlice þencð þæt he forð ofer þæt þam æfre to eft ne gecyrre	165	борьбе угодить Господу победы. Если же со всеми намерениями потаенных чувств покается человек в грехах своих и решительно вознамерится никогда впредь к ним не возвращаться,
170	þeah he ne fæste nawiht... þonne þreora dagas, þeah wile drihten hine fæderlice onfon æt his forð-siðe. Swa mon ma synna and maran forlæt drihtnes þancas on his dæg-rime,	170	даже если постился не более... трех дней, то и Господь, как Отец, примет его после смерти. Кто в отпущенные ему дни оставляет все больше грехов ради Господа,
175	swa maran þær mide mede geearnað and geofona ma Godes ealmihtiges. Þæt her monnum þince mæst earfeðu þæt him bið on ende ealra leofest, ac hit þonne ne mæg þegna eanig	175	тот большего воздаяния заслуживает и тем больших даров от Господа Вседержителя. То, что в настоящее время может показаться людям величайшем испытанием, в итоге окажется самым ценным для них; но в таком случае никто не сможет
180	onwendan to wille gif he ne wolde ær. Þær ðær aht ne bið ærfoðlices on þam earnungum, ne bið þær æfre þonne ma on ealdleanum eht deorwurðes. Ne doð þa ærran yfel ænegum monna	180	измениться по своему желанию, если он не пожелал сделать это ранее. Если нет ничего сложного в приобретении, то, никогда не будет ничего ценного в воздаянии. Если кто постоянно раздает милостыню, то его прежние

Продолжение таблицы

	Instructions for Christians		Наказ для христиан
185	laðes nawiht, gif him ne licað þinga gehwilce ða he þonne doð, gif he his ælmyssan alning dæleð. Nis þæt þearfan hand þæt ðe þince her, ac hit is madm-ceoste Godes æلميhtges.	185	злодеяния не причинят ему ни- какого вреда, только если все они не доставляют ему удоволь- ствия в то время, когда он их со- вершает. Это не рука нищего, как вам здесь может показаться; скорее это сокровищница всемогущего Бога.
190	Se bið soðlice sylfe christen þe ðe æfre wile eallum gelice mild-heort- nesse monnum gekyðan. Þas worda cwæð weroda drihten, Æلميhtig Godd, to Ysaie;	190	Тот истинный христианин, кто всегда желает проявлять милосер- дие ко всем людям одинаково. Господь Саваоф,
195	weroda wuldor-kyning to þam witegan sprec: “Þeah ic sylfe cweðe þæt swyltan scyle unri- htwise man, mid ælle forwurðon, ac gif he æfter ðan mid alle mægne synna geswicað, ne þearf he swiltan for þam.”	195	Всемогущий Бог, Блаженный Царь воинств, молвил пророку Исаии такие слова: «Хоть и Я Сам заявляю, что неправедный человек должен погибнуть, но если он изо всех сил оставит грехи свои, ему не нужно уми- рать из-за них».
200	Nis þæs weorkes þearf witena ænegum þæt he geond ealla eorðen rices sece sigora God, ac he symle mæg wunian on þem wicum ðe he wunode ær, gif þæt he wille þæt he wolde ær;	200	Нет нужды мудрому человеку искать Бога побед во всех цар- ствах земли; скорее, он может непрестанно пребывать в той обители, в которой обитал и прежде, при условии, что он желает того же, чего желал и в прошлом; ибо Дух Царства Небесного находится во всех земных владениях и
205	forþon geond eall is eorðan rices, heofon-rices gast, hafað þe ðe God wile. Hwæt wilt þu gesecan geond sidne grund feor oððe furðor þonne ðu geforþian miht? Ac hafa ðu geleafa to lifes frumon;	205	хранит тех, кого пожелает Бог. Почему вы хотите искать далеко за бездонными глубинами или дальше, чем вы в состоянии до- стичь? Верь в Творца жизни,

Продолжение таблицы

	Instructions for Christians		Наказ для христиан
210	gewuna þar ðu wunodest – þæt is wislic ræd; forþan nis mid fota stepum frea calmihtig to gesecanne sinum þegne, þeoda wealdend, ac mid þeawa stepum. Ne bið þæt fula sloh fira eanegum	210	живи там, где и жил ты, – это мудрый совет; ибо ни один последователь не должен искать Господа Всемогущего, Правителя народов, по следам шагов, а скорее по следам нравственного пути. Никому не нужно страшиться нечистой грязи, если он может избежать ее
215	to ondrædanne, gif hit forbugan mæg and þurh eanig þing æfre forceorran, and his synna swa some, þeah he symle ne mage bewacan and beweardian and bewitan geornan. Ac þonne diað ne mæg ofer drihtnes gesceaft	215	и всегда обходить ее, какими бы то ни было способами; то же относится и к его грехам, даже если человек не может быть всегда бдителен, начеку и осторожен. И все же никто из живущих на земле никогда не сможет,
220	ænig eorð-bugend æfre forbugan. Þu ful gearowe na wast wege þines gastes, Hu heo ðe on com oððe hwær heo æror was, oððe on hwylce sealo heo sceal heonon siðian; ne miht þu æfre þonne ma eall aspyrian	220	вопреки воли Господа, избежать смерти. Ты явно не знаешь путь своей души, как она вошла в тебя или где она существовала до этого, или в какое время она должна уйти отсюда; тем более ты никогда не сможешь проследить все
225	ures wealdendes weorc and angin, forþon ðe he is heah-cræftiga heofonas and eorðan, weoruldes waldend, wæteres and lyfte, and eac ælra þæra þe ðær on wuniað. Wisdom is leoht wera æghwylcum	225	дела нашего правителя и его намерения, ибо он Создатель неба и земли, Правитель мира, воды и воздуха, а также всего, что в них обитает. Мудрость – это свет, которым должен
230	to habbanne her on weoruldæ. Hit sceal beon onæled mid eadmodnesse; ne mæg hit eanig mon æfre mid oðer tapore ontendan þæt hit tale leohte, for þam ofer-mettum ðe hit ær dwæsta.	230	обладать каждый человек здесь, в этом мире. Его нужно зажечь смирennemудрием; ни с какой другой свечой никто никогда не сможет зажечь его так, чтобы он сиял, вместо гордыни, которая погасила его ранее.

Продолжение таблицы

	Instructions for Christians		Наказ для христиан
235	Næfre ic ne gehyrde þæt wurde laford god eft on ylde, se ðe ær ne was Gode oððe monnum on iugoð þeowa, ne huru on ylde æfre gewurðan wel geþeignod, þe ne wolde ær	235	Я никогда не слышал, чтобы надменный человек в старости стал хорошим, если он в молодости не был рабом Бога или других; и также, несомненно, если кто-то был обслужен достойно в старости тем, кто ранее не желал служить праведно,
240	on his tale mette tale wel þeigan. Ne scealt þu dysilice sprecan ne dwollice geþencan ymben ænigne eorð-buendra, ne nið habban wið ænigum monnum, ac þu scealt æighwylcum gearwurðian,	240	соответственно его предназначению. Тебе не следует говорить сглупа или думать глупости о ком-либо из живущих на земле, ни иметь враждебности ни к каким людям; напротив, ты должен проявлять уважение ко всем
245	and na ymb þe sylfum na to wel lætan, naðer ne for cræfta, ne for weoruld-æhta. Ac þu scealt æfre þin mod geornlice healden on æighwylce timan fram ælcan unþeawa, þæt þu mage clænlice Criste geþenian,	245	и ни в коем случае не думать о себе слишком хорошо ни из-за своих способностей, ни из-за своих мирских богатств. Напротив, тебе следует во все времена постоянно оберегать свой ум от всякого порока, чтобы ты мог полностью служить Христу, как Ему угодно,
250	kyning cwycra gehweas, swa him gecweme sy, wið þon ðu mote habben ece to medes heofon-rices dæl; þæt is hihta mæst. Þear is hope heagost and sibbe ealra selost, lif ealra leofest, and meda ealra mærost	250	Царю всего живого; в обмен на это тебе будет позволено вечно иметь часть небес в качестве воздаяния – это величайшее из чаяний. В том месте высшая надежда и лучший покой из всех, жизнь драгоценнейшая из всех и славнейшая из всех наград
255	þem ðe hit se mild-heort Crist geunnan wille. Undergyte ðu þis geornlice æfre þæt sigefæste weogas syndon ealle þreo heonan to heofonum, swa us se halga wer and se apostol Paulus gekydde.	255	для тех, кому Христос милосердный желает их даровать. Всегда знай, что отсюда на небо есть всего три победоносных пути, как святой человек и апостол, Павел, возвестил нам.

Окончание таблицы

	Instructions for Christians		Наказ для христиан
260	An is geleafa, and lufu oðer, bridde is tohope þam ðe eallunga to þam uplican hame efestlice geþencað. Gefylste us, <i>filius dei</i> , þæt we to þam eared becumon mo- ton. Amen.	260	Первый есть вера, второй – любовь, третий – надежда тех, кто всецело и ревностно стре- мится к небесному дому. Да по- может нам Сын Божий, дабы нам было позволено прийти в эту небесную обитель. Аминь.

The Kentish Hymn²

Кентский Гимн

	The Kentish Hymn		Кентский Гимн
	Wuton wuldrian weorada dryhten halgan hliodor-cwidum, hiofen- rices weard, lufian liofwendum lifæs agend, and him simle sio si- gefæst wuldor		Прославим имя Господа Сава- офа, Хранителя Царства Небес- ного, возлюбим всей душой Со- здателя жизни; а ему, наверху, пусть неустанно воздается слава
5	uppe mid ænglum, and on eorðan sibb gumena gehwilcum goodes willan. We ðe heriað halgum stefnum and þe blætsiað, bile-wit fæder, and ðe þanciað, þioda walden,	5	среди ангелов; а на земле – мир, а в каждом человеке – благово- ление. Праведными голосами мы вос- хваляем и прославляем тебя, беспорочный Отец, и мы благо- дарим тебя, о, Властитель люд- ской,
10	ðines weorðlican wuldor-dreames and ðinra miclan mægena gerena, ðe ðu, God dryhten, gastes mæh- tum hafest on gewealdum hiofen and eorðan, an ece fæder, ælmehtig God.	10	за твою прославленную величе- ственную благодать так же, как и за неведомые дела великой силы, с помощью которой ты, Господь Бог, управляешь небом и землей, вечный Отец, Господь Вседержитель.

² [Old English Shorter Poems 2012: 96–99].

Продолжение таблицы

	The Kentish Hymn		Кентский Гимн
15	Ɔu eart cyninga cyningc cwicera gehwilces, Ɔu eart sigefest sunu and soð hełend ofer ealle gescęft angla and manna. Ɔu, dryhten God, on dreamum wunast on ðære upplican æðelan ceastre,	15	Ты являешься Царем царей над каждым живым существом, ты – победоносный Сын и истинный Спаситель мира ангелов и людей. Ты, Господь Бог, ты пребываешь среди радости, в том величественном граде на небесах, точно также как ты существовал
20	frea folca gehwæs, swa Ɔu æt fruman wære efen-eadig bearn agenum fæder. Ɔu eart heofenlic liot and ðæt halige lamb, ðe Ɔu man-silde mid-dan-geardes for þinre arfęstnesse ealle towurpe,	20	и в начале, Сын, равным образом благословлённый, как и Отец. Ты – божественный свет и Агнец Божий, который во имя милосердия низверг все греховное зло срединного мира, обратил в
25	fiond geflæmdest, folc generedes, blode gebohtest bearn Israela, ða Ɔu ahofe ðurh ðæt halige triow ðinre ðrowunga ðriostre senna, þæt Ɔu on hæah- setle heafena rices	25	бегство врага, спас людей; ты искупил грехи кровью детей Израилевых, страдая на святом древе, ты вознеся над теменью грехов, поэтому сейчас ты торжествуешь в победе и помняешь о душах, ты
30	sitest sige-hræmig on ða swiðran hand ðinum God-fæder, gasta gemyndig. Mildsa nu, meahtig, manna cynne, and of leahtrum ales ðine ða liofan gescęft, and us hale gedo, heleða sceppend,	30	восседаешь на высоко вознесённом троне в Царствие Небесном, по правую руку Бога-отца. О, Всемогущий, помилуй род человеческий, отпусти своему заветному творению грехи, и спаси нас, Создатель,
35	niða nergend, for ðines naman are. Ɔu eart soðlice simle halig, and Ɔu eart ana æce dryhten, and Ɔu ana bist eallra dema cwucra ge deadra, Crist nergende,	35	Спаситель людской, ради почитания твоего имени. Воистину, ты свят всегда, ты вечный Господь, и ты один предстаешь Судьей над всем живым и усопшим, о, Христос Спаситель;

Окончание таблицы

	The Kentish Hymn		Кентский Гимн
40	forðan ðu on ðrymme ricsast, and on ðrinesse and on annesse, ealles waldend, hiofena heah-cyninc, haliges gastes fegere gefelled in fæder wuldre.	40	ты царствуешь в величии, в три- единстве, как правитель всего, Вседержитель Царствия Небес- ного, преисполненный Духом Святым во славу Отца.

Cædmon's Hymn³**Гимн Кэдмона**

	Cædmon's Hymn		Гимн Кэдмона
	Nu scylun hergan hefaen-ricæes uard, metudæes maecti end his mod-gidanc, uerc uuldur-fadur, sue he uundra gihuaes, eci dryctin, or astelidæ.		Сейчас мы должны возблагодари- ть Хранителя Царства Небес- ного, мощь Создателя и волю Его намерений, деяния Отца славы, когда он, вечный Гос- подь, положил начало всякой твари.
5	He aerist scop aelda barnum heben til hrofe, haleg scepen; tha mid- dun-geard mon-cynnæs uard, eci dryctin, æfter tiadæ, firum foldu, frea allmectig.	5	Он, святой Создатель, сперва превратил небо в крышу над детьми человеческими; затем Хранитель людской, вечный Господь, всемогущий Прави- тель создал для людей (среди- ный) мир.

Godric's Hymn⁴**Гимн Годрика**

	Godric's Hymn		Гимн Годрика
	Sainte Marie uirgine, moder Iesu Cristes Nazarene, onfo, scild, help þin Godric, onfang, bring hehlic wið þe in Godest ric.		Святая Мария, непорочная, мать Иисуса Христа Назарянина, прими, брещи и пособи своему Годрику, прими и возьми славно с собой в царство Божье.

³ [Old English Shorter Poems 2012: 100 – 101].⁴ [Old English Shorter Poems 2012: 102 – 103].

Окончание таблицы

	Godric's Hymn		Гимн Годрика
5	Sainte Marie, Cristes bur, maidens clenhand, moderes flur, dilie mine sinne, rixe in min mod, bring me to winne wið self God.	5	Святая Мария, прибежище Хри- стово, дев непорочность, цвет материнства, загладь мои грехи, воцарись в моем сердце, низведи мне радость быть с Богом.

The Lord's Prayer (I)⁵**Молитва Господня (I)**

	The Lord's Prayer (I)		Молитва Господня
	...halig fæder, þu þe on heofonum eardast, geweordad wuldres dreame. Sy þinum weorcum halgad noma niþra bearnum; þu eart ner- gend werā. Cyme þin rice wide, ond þin rædfæst willa		...Отец Небесный, сущий на не- бесах, удостоенный блаженства славы. Пусть твое имя будет воз- величено твоими творениями, родом человеческим; ты есть спаситель людской. Пусть прибудет Царствие твое повсюду, а воля твоя
5	aræred under rodores hrofe, eac þon on rumre foldan. Syle us to dæge domfæstne blæd, half userne, helpend werā, þone singa- lan, soðfæst meotod. Ne læt usic costunga cnyssan to swiðe,	5	воцарится под сводом небесным так же, как и на просторной земле. Утешитель людской, по- дай нам сегодня дивную благо- дать, наш хлеб повседневный, о истинный Творец! Не позво- ляй искушениям нас так терзать,
10	ac þu us freedom gief, folca wal- dend, from yfla gehwam, a to widan feore.	10	а даруй нам свободу от каждого греха, о правитель людской, во- веки веков.

⁵ [Old English Shorter Poems 2012: 66 –67].

The Lord's Prayer (II)⁶

Молитва Господня (II)

	The Lord's Prayer (II)		Молитва Господня (II)
	<i>Pater noster:</i> ƿu eart ure fæder, ealles wealdend, cyninc on wuldre. Forðam we clypiað to þe, are biddað, nu ƿu ypost miht sawle alysan.		<i>Отче наш:</i> Ты – Отец наш, Правитель всех нас, Царь во славе. Мы потому вопием к Тебе и вымаливаем у Тебя прощение, что Ты легко можешь очистить душу.
5	ƿu hig sændest ær þurh þine æþelan hand in to þam flæsce; ac hwar cymð heo nu, buton ƿu, engla God, eft hig alyse, sawle of synnum þurh þine soðan miht?	5	Своею величавой рукою Ты ранее устремил ее в плоть; но куда она направится сейчас, о Бог ангелов, если Ты не высвободишь душу от грехов своим справедливым могуществом?
10	<i>Qui es in celis:</i> Ðu eart on heofonum hiht and frofor, blissa beorhtost; ealle abugað to þe, þinra gasta þrym, anre stæfne clypiað to Criste, cweþað ealle þus:	10	<i>Сущий на небесах:</i> Ты наша надежда и утешение на небесах, ярчайшая радость, все преклоняются перед Тобой, сплоченные Тобой; они единогласно взывают к Христу, говоря:
15	“Halig eart ƿu, halig, heofon-eangla cyningc, drihten ure, and þine domas syndrihte and rume, ræcað efne gehwam, æghwīlcum men, agen gewyrhta. Wel bið ðam þe wyrceð willan þinne!”	15	«Свят, свят Ты, царь небесных ангелов, наш Господь, и Твоя кара справедлива и всеохватывающая, настигающая каждого человека по его заслугам. И это разумно для того, кто выполняет Твою волю!»
20	<i>Sanctificetur nomen tuum:</i> Swa is gehalgod þin heah nama swiðe mærlīce manegum gereordum, twa and hund-seofontig, þæs þe secgað bec, þæt ƿu, engla God, ealle gesettest	20	<i>Да святится имя Твое:</i> Потому Твое пречистое имя возвеличено на многих языках, на семидесяти двух, раз уж книги повествуют о том, что Ты, Бог ангелов, установил все

⁶ [Old English Shorter Poems 2012: 68 – 77].

Продолжение таблицы

	The Lord's Prayer (II)		Молитва Господня (II)
25	ælcere þeode þeaw and wisan. Þa wurþiað þin weorc wordum and dædum, þurh gecynd clypiað and Crist heriað and þin lof lædað, lifigenda God, swa þu eart geæþelod geond ealle world.	25	обычай и уклад жизни для каж- дого народа. Своими словами и деяниями они прославляют Твои труды, естественным по- рывом взывая к Христу и возве- личивая Его, вознося хвалу Тебе, о Бог живой, потому что Ты известен по всему миру.
30	<i>Adveniat regnum tuum:</i> Cum nu and mildsa, mihta wal- dend, and us þin rice alyf, rihtwis dema, earda selost and ece lif, þar we sibbe and lufe samond gemetað,	30	<i>Да придет Царствие Твое:</i> Приди же сейчас и окажи ми- лость, могущественный прави- тель, даруй нам свое царство – наилучшее прибежище и жизнь вечную, где мы встретим мир и любовь,
35	eagena beorhtnysse and ealle mirhðe, þar bið gehyred þin halige lof and þin micelle miht, mannum to frofre, swa þu, engla God, eal- lum blissast. <i>Fiat voluntas tua:</i>	35	улады для наших глаз и всяче- ские наслаждения, где Твое свя- тое возношение и великая сила внемлют как утешение для чело- веческого существа, ведь только Ты, Бог ангелов, вселяешь им радость. <i>Да будет воля Твоя:</i>
40	Gewurðe þin willa, swa þu waldend eart ece geopenod geond ealle world, and þu þe silf eart soðfæst dema, rice ræd-bora, geond rumne grund. Swa þin heah-setl is heah and mære,	40	Твоя воля, как Правителя, будет выполнена во веки веков, рас- пространенной по всему миру, и Ты известен сам как праведный судья и могущественный настав- ник на всей широкой земле. По- этому Твой возвышенный трон является таким же возвеличен- ным и прекрасным, великолеп- ным и почетным, каким твой
45	fæger and wurðlic, swa þin fæder worhte, æþele and ece, þar ðu on sittest on sinre swiðran healf. Þu eart sunu and fæder, ana ægþer; swa is þin æþele gecynd micclum gemærsod. And þu monegum helpest,	45	Отец великодушно и навечно со- творил его, где Ты восседаешь по правой стороне. Ты и Сын, и Отец воедино; поэтому твоя величественная сущность весьма почитается. И Ты оказываешь помощь многим,

Продолжение таблицы

	The Lord's Prayer (II)		Молитва Господня (II)
50	earla cyninga þrym, clypast ofer ealle; bið þin wuldor-word wide gehyred, þonne þu þine fyrde fægere geblissast, slyest miht and mund micclum herige, and þe þanciað þusenda fela,	50	Величество всех царей, возвышаешь свой голос над ними; Твое великое слово будет услышано повсюду, когда Ты благосклонно радуешь свое войско, даешь крепость духа и покровительство этой великой армии, и многие тысячи из них,
55	eal engla þrym, anre stæfne. <i>Sicut in cello:</i> Swa þe on heofonum heah-þrymnesse æpele and ece a þanciað, clæne and gecorene Cristes þegnas,	55	единая сила ангелов, возносят единогласно благодарность тебе. <i>Как на небе:</i> Именно поэтому возвеличенные божественные силы, великодушные и вечносущие, всегда воздают благодарность Тебе, пречистое божье войско Христово
60	singað and biddað soðfæstne God are and gifnesse earle þeode; þonne þu ead-mod eart earle worlde. Sy þe þanc and lof þinre mildse,	60	воспевает и возносит молитвы праведному Богу о помощи и всепрощении людского люда; и Ты даруешь им это, о Царь, благословенный во славе, с тех самых пор, как Ты благоволишь всему миру. Благодарность и хвала, слава и радость
65	wuldor and willa; þu gewurðod eart on heofon-ric, heah casere, <i>Et in terra,</i> and on eorðan, ealra cyninga help and heafod, halig læce,	65	возносятся тебе за твое милосердие; Ты почитаешься всевышним правителем в царстве небесном, <i>Так и на Земле,</i> как и на земле, будучи Подспорьем и Святым Целителем,
70	reðe and rihtwis, rum-heort hlaford. Þu geæþelodest þe ealle gesceafta, and tosyndrodest hig siððan on manega, sealdest ælcra gecynde agene wisan and a þine mildse ofer manna bearn.	70	Вождем всех властителей, строгим и справедливым, великодушным Господом. Ты облагодородил все живое существо и затем сделал его многообразным, дав каждому виду свою особенность, и Ты всегда удостаивал милосердия чад своих.

Продолжение таблицы

	The Lord's Prayer (II)		Молитва Господня (II)
75	<i>Panem nostrum cotidianum:</i> Swa mid sibbe sænst urne half dæg- hwamlice duguðe þinre, rihtlice dælest mete þinum mannum and him mare gehætst	75	<i>Хлеб наш насущный:</i> Потому Ты своему войску нис- посылаешь наш хлеб насущный; Ты достоительно разделяешь пищу между своею паствою, и Ты обещаешь им большее
80	æfter forð-siðe – þines fæder rice, þæt wæs on fruman fægere gegear- wod, earda selost and ece lifgif we soð and riht symle gelæstað. <i>Da nobis hodie:</i>	80	после смерти, а именно царство твоего Отца, которое было чу- десно уготовано в начале всех начал, наилучшее обиталище и вечная жизнь, если только мы будем всегда вести себя честно и правильно. <i>Дай нам на сей день:</i>
85	Syle us to dæg, drihten, þine mildse and mihta and ure mod gebig, þanc and þeawas, on þin gewil. Bewyrc us on heortan haligne gast fæste on innan, and us fultum sile,	85	Подай нам сегодня, о Господь, свою благодать и силу, и направь наш разум к себе, наши мысли и наш образ жизни. И прочно заключи Святой Дух в наших сердцах,
90	þæt we moton wyrcan willan þinne and þe betæcan, tyr-eading cyningc, sawle ure on þines silfes hand. <i>Et dimitte nobis debita nostra:</i> Forgif us ure synna, þæt us ne scamige eft,	90	и дай нам помощь, чтобы мы смогли исполнить Твою волю и вверить наши души в Твои руки, о Царь, благословенный в изобилии. <i>И прости нам долги наши:</i> Отпусти нам грехи наши, чтобы мы не устыдились их потом,
95	drihten ure, þonne þu on dome sitst and ealle men up arisaðþe fram wife and fram were wurdon acænned. Beoð þa gebroðraþon ban mid þam flæsce ealle ansunde eft geworden;	95	о наш Господь, когда ты будешь судить нас и все станет явным: кто родился мужчиной или жен- щиной. Их кости сгинут вместе с пло- тью, и все произойдет снова;
100	þar we swutollice siððan oncnawað eal þat we geworhton on world- rice: betere and wyrse þar beoð buta geara.	100	а потом мы ясно осознаем все то, что мы сделали в царстве этого мира: наши лучшие и худ- шие поступки будут представ- лены вместе.

Продолжение таблицы

	The Lord's Prayer (II)		Молитва Господня (II)
	Ne magon we hit na dyrnan, for ðam þe hit drihten wat, and þar gewitnesse beoð wuldor-micele,		Мы ни в коем случае не сможем что-либо утаить, потому что Господь знает все, и на суде бу- дет величественное многообра- зие свидетелей:
105	heofon-warū and eorð-warū, hel- warū þridde. Þonne bið egsa geond ealle world, þar man us tyhhað on dæg twegan eardas, drihtenes are oððe deofles þeowet, swa hwaðer we geearniað her on life,	105	обитатели неба и земли, и треть ада. Здесь будет ужас повсюду, по всему миру, когда возникнут два места пребывания для нас: расположение Господа или же порабощение дьявола, что бы мы ни заслужили в этой жизни,
110	þa hwile þe ure mihta mæste wæron. <i>Sicut et nos dimittimus debitoribus nostris:</i> Ac þonne us alyseð lifigende God sawle ure, swa we her forgifað earmon mannum þe wið us agilt.	110	пока наши силы были велики. <i>Как и мы прощаем должникам нашим:</i> Но Бог живой только тогда отпу- стит нам наши грехи, если мы простим сейчас несчастных лю- дей, кто грешат против нас.
115	<i>Et ne nos inducas in temptationem:</i> And na us þu ne læt laðe beswican on costunga, cwellan and bærnian sawla ure, þeah we sinna fela didon for ure disige dæges and nihtes,	115	<i>И не введи нас в искушение:</i> И ни в коем случае не позволяй нашим недоброжелателям скло- нить нас лукавством к искуше- ниям, убить и сжечь наши души, даже если мы по своей глупости грешили денно и нощно,
120	idele spræce and unrihte weorc, þine bodu bræcon. We þe biddað nu, ælmihtig God, are and gifnesse; ne læt swa heanlice þin hand- geweorc on ende-dæge eal for- wurðan,	120	а наше празднословие, и неправильные поступки нару- шили Твои заповеди. И сейчас мы молим Тебя, всемо- гущий Господь, о Твоей милости и всепрощении; не позволяй де- лам рук Твоих всецело погиб- нуть так позорно в светопрестав- лении,

Окончание таблицы

	The Lord's Prayer (II)		Молитва Господня (II)
125	<i>Set libera nos a malo:</i> ac alys us of yfele. Ealle we beþur- fon Godes gifnesse; we agylt hab- bað and swiðe gesingdon. We ðe, soðfæstan God, heriað and lofiað, swa þu, halend, eart	125	<i>Но избавь нас от лукавого:</i> но скорей избави нас от лукавого. Мы все нуждаемся в Божьем всепрощении. Мы прославляем и воспеваем Тебя, праведный Бог, для Тебя, о Спаситель, для Тебя
130	cyne-bearn gecydd cwycum and deadum, æpele and ece ofer ealee þingc. þu miht on anre hand eaðe befealdan Ealne middan-eard. Swilc is mære cyningc! <i>Amen:</i>	130	обнажен мир живых и мертвых, как для величественного Сына, благородного и нетленного, установившего все сущее. В од- ной своей руке Ты можешь легко держать всецелый мир. Таков Ты великий Царь! <i>Аминь:</i>
135	Sy swa þu silf wilt, soðfæst dema. We þe, engla God, ealle heriað, swa þu eart gewurðod a on worlða forð.	135	Может быть, это по Твоей воле, о праведный Судья. Мы все мо- лим Тебя, Бог ангелов, ибо ты почитаем навеки вечные.

The Lord's Prayer (III)⁷**Молитва Господня (III)**

	The Lord's Prayer (III)		Молитва Господня (III)
1	<i>Pater noster qui es in cælis:</i> Fæder mann-cynnes, frofrec ic þe bidde, halig drigten, þu ðe on heofonum eart <i>Sanctificetur nomen tuum:</i>	1	<i>Отче наш, сущий на небесах:</i> Отец рода человеческого, молю Тебя об утешении, Господи Свя- тый, сущий на небесах <i>Да святится имя Твое:</i>
5	Þæt sy gehalgod, hyge –cræftum fæst, þin nama nu ða, neriende Crist, in urum ferhð–locan fæste gestaðelod. <i>Adveniat regnum tuum:</i> Cume nu to mannum, mihta wealdend,	5	чтобы имя Твое, Спаситель Хри- стос, ныне было незыблемо воз- величено в наших помыслах, накрепко закреплено в чертогах наших сердец. <i>Да придет Царствие Твое:</i> Владыка сил, Праведный судья,

⁷ [Old English Shorter Poems 2012: 78–81].

Продолжение таблицы

	The Lord's Prayer (III)		Молитва Господня (III)
10	þin rice to us, rihtwis dema, and ðin geleafa in lif-dæge on urum mode mære þurhewunige. <i>Fiat voluntas tua sicut in cęlo et in terra:</i> And þin willa mid us weorðe gelæsted	10	пусть Твое царство придет к нам, и пусть вера в Тебя достойно пребудет в наших умах на протяжении всей нашей жизни. <i>Да будет воля Твоя и на Земле, как на небе:</i> И да свершится воля Твоя среди нас
15	On eardunge eorðan rices, Swa hluttur is in heofon – wuldre, wynnum gewlitedod a to worulde forð. <i>Panem nostrum cotidianum da nobis hodie:</i> Sole us nu to dæge, drihten gumena,	15	в обителище царства земного, таким, какое оно есть, лучезарным, во славе небесной, украшенным радостями вовеки. <i>Хлеб наш насущный дай нам на сей день:</i> Подай нам днесь, Господь людской,
20	heofena heah – cyning, half urne, þone ðu onsendest sawlum to hæle on middan – eard manna cynnes: þæt is se clæna Crist, drihten God. <i>Et dimitte nobis debita nostra:</i>	20	Верховный Царь небес, наш хлеб, который Ты посылаешь на землю для спасения душ человеческих: сиречь Христос непорочный, Господь Бог. <i>И прости нам долги наши:</i>
25	Forgyf us, gumena weard, gyltas and synna, and ure leahtras alet, lices wunda and man – dæda, swa we mildum wið ðe, ælmihtingum Gode, oft abyrgæð. <i>Sicut et nos dimittimus debitoribus nostris:</i>	25	Прости нам, о Страж людской, наши прегрешения и грехи и отпусти наши обиды, раны телесные и злодеяния, всякий раз, когда мы согрешаем против Тебя, Всемогущий Боже, Милостивый. <i>Как и мы прощаем должникам нашим:</i>
30	Swa swa we forlætað leahtras on eorþan þam þe wið us oft agyltað, and him won-dæde witan ne þencað for earnunge ecan lifes. <i>Et ne nos inducas in temptationem:</i>	30	Как и мы здесь, на земле, прощаем обиды тем, кто часто согрешает против нас, и ради стяжания жизни бесконечной не хотим вменять им в вину их порочные деяния. <i>И не введи нас в искушение:</i>

Окончание таблицы

	The Lord's Prayer (III)		Молитва Господня (III)
35	Ne læd þu us to wite in wean sorge ne in costunge, Crist nerigende, þy læs we arlease ealra þinra mildsa þurh feondscipe fremde weorðan. <i>Sed libera nos a malo:</i>	35	Не введи нас, в наказание, в скорбь или искушение, о Спа- ситель Христос, чтобы мы нече- стиво не отделились от всех твоих милостей из-за озлобления. <i>Но избавь нас от лукавого:</i>
40	And wið yfele gefreo us eac nu ða feonda gehwylces; we in ferhð – locan, þeonden engla, ðanc and wuldor, soð sige – drihten, secgað georne, þæs ðe þu us milde mihtum alysdest	40	И также освободи нас днесь от козней каждого недруга; в серд- цах наших, О Правитель анге- лов, истинный Владыка побед, мы горячо благодарим и славим за то, что своими силами Ты ми- лостиво освободил нас
45	fram hæft – nyde helle – wites. <i>Amen:</i> Weorðe þæt.	45	из плена адских мук. <i>Аминь:</i> Да будет так.

A prayer⁸

Молитва

	A prayer		Молитва
	Æla, drihten leof! Æla, dema God! Geara me, ece waldend. Ic wat mine saule synnum forwundod; gehæl þu hy, heofena drihten,		О, возлюбленный Господь! О, Боже, мой Судья! Подготовь меня, вечный Правитель: Я знаю, что моя душа насквозь изранена грехами; исцели ее, Владыка небес,
5	and gelacna þu hy, lifes ealdor, forþan ðu eðest miht ealra læca ðæra þe gewurde side oððe wyde. Æla, frea beorhta, folkes scippend! Gemilsa þyn mod me to gode,	5	и излечи ее, Повелитель жизни, поскольку из всех врачей, когда- либо живших на земле, Ты – тот, кому легче всего это сделать. О, лучезарный Господь, Творец своего народа! Сделай свой разум милосердным ради моего блага;

⁸ [Old English Shorter Poems 2012: 104 – 109].

Продолжение таблицы

	A prayer		Молитва
10	sile þyne are þynum earminge. Se byð earming þe on eorðan her dæiges and nihtes deofle cam- paðand hys willan wyrcð; wa him þære mirigðe, þonne he ða hand- lean hafað and sceawað,	10	одари Своей благосклонностью Свое бедное создание. Несчаст- ный – это тот, кто сражается на стороне дьявола и исполняет его волю здесь, на земле, днями и ночами; горе ему от такой радо- сти, когда он получает и видит своё возмездие, если только он заблаговременно
15	bute he þæs yfeles ær geswyce. Se byð eadig, se þe on eorðan her dæiges and nyhtes drihtne hyræð and a hys willan wyrcð; wel hym þæs geweorkes, ðonne he ða hand- lean hafað and sceawað,	15	не откажется от этого зла. Благо- словен будет тот, кто повину- ется Господу день и ночь и все- гда исполняет его волю здесь, на земле; ему воздастся за эти уси- лия, когда он получит возна- граждение и увидит его,
20	gyf he eal-teawne ende gedreoged. Æla, leohtes leoht! Æla, lyfes wynn! Getiþa me, tir-eadig kyning, þonne ic minre sawle swegles bydde, ece are. Þu eart eaðe, God,	20	только если он завершит до- стойно свое служение. О, Свет от Света! О Радость жизни! Когда я ищу Небеса для своей души, даруй мне вечную милость, о Царь, благословен- ный во славе. Ты кроток, о, Боже;
25	hæfst and wildest ana ofer ealle eorðan and heofonas syddra gesce- afta. Ðu eart soð meotod, ana ofer ealle eorð-bugende, swilce on heofonum up þu eart hælend God.	25	Ты один владеешь землей и не- бесами и управляешь всем тво- рением. Ты – истинный Творец, единственный над всеми живу- щими на земле, и подобно этому на небесах над Тобой – Бог-Спа- ситель.
30	Ne mæg þe aherian hæleða ænig; þeh us gesomnig geond sidne grund, men ofer moldan, geond ealne middan-eard, ne mage we næfre asæcgan, ne þæt soðe witan, hu þu æðele eart, ece drihten.	30	Никто не может постичь тебя в полной мере; даже если бы мы, люди на земле, собрались на ее обширном основании, со всего [срединного] мира, мы никогда не смогли бы полностью выра- зить или по-настоящему постичь, насколько Ты благоро- ден, вечный Господь.

Продолжение таблицы

	A prayer		Молитва
35	Ne þeah engla werod up on heofenum snotra tosomne sæcgan ongunnon, ne magon hy næfre areccean, ne þæt gerim wytan, hu þu mære eart, mihtig drihten. Ac is wunder mycel, wealdend engla,	35	И даже если бы сонмы ангелов на небесах начали рассказывать об этом премудро и едино- душно, они никогда не смогли бы полностью объяснить или по- знать меру того, насколько Ты славен, о, могущественный Гос- подь. Скорее, это великое чудо, если Ты сам, повелитель ангелов,
40	gif þu hit sylfa wast, sigores ealdor, hu þu mære eart, mihtig and mægen-strang, ealra kyninga keen- ing, Crist lifiende, ealra worulda scippend, wealdend engla, ealra dugeþa duguð, drihten hælend!	40	Владыка победы, осознаешь, насколько Ты славен, как могу- щенствен и силен, Царь всех царей, живой Христос, Творец всех миров, Повелитель ангелов, Величие всех величий, Господь и Спаситель!
45	Ðu eart se æðela þe on ær-dagum Ealra femnena wyn fægere akende On Bethleem ðære byrig beornum to frofre, eallum to are ylða bear- num, þam þe gelyfað on lyfiendne God	45	Ты благороден, Кому давным- давно на радость всем женщи- нам было дано милостивое рож- дение в городе Вифлееме, чтобы стать утешением для мужчин, благодатью для всех детей чело- вечества, которые верят в Бога Живаго
50	and on þæt ece leoht uppe on ro- derum. Ðyn mægen ys swa mære, mihtig drihten, swa þæt ænig ne wat eorð-buende þa deopnesse dri- htnes mihta, ne þæt ænig ne wat engla hades	50	и в тот вечный Свет на Небесах. Твоя сила так велика, могуще- ственный Господь, что на земле нет никого, кто знал бы всю глу- бину могущества Господа, и ни- кто из ангельского чина не знает
55	þa heahnisse heofena kyninges. Ic þe andette, ælmihtig God, þæt ic gelyfe on þe, leofa hælend, þæt þu eart se miccla and se mægen- stranga and se ead-moda ealra goda	55	величия Царя Небесного. Тебе я исповедуюсь, всемогу- щий Боже, что я верю в Тебя, го- рячо любимый Спаситель, верю, что из всех богов Ты самый ве- ликий, могущественный и благо- волящий, и вечный Царь всех созданий;

Окончание таблицы

	A prayer		Молитва
60	and se ece kyning ealra gesce- afta, and ic eom se litla for þe and se lyðra man, se her syngige swiðe genehhe, dægес and nihtes do swa ic ne sceolode, hwile mid weorce, hwile mid worde,	60	и я признаюсь, что перед тобой я мал и ничтожен, что я часто грешу здесь, днем и ночью со- вершаю то, чего мне не следо- вало бы делать,
65	hwile mid gepohte, þearle scyldi, inwit-niðas oft and gelome. Ac ic þe halsige nu, heofena dri- hten, and gebidde me to þe, bearna selost, þæt ðu gemilsige me, mihtig drihten,	65	иногда делом, иногда словом, иногда мыслью – это недобрые намерения, которым я, будучи насквозь грешным, подчиняюсь все чаще и чаще.
70	heofena heah-kyning and se halga gast, and gefylste me, fæder æl- mihtig, þæt ic þinne willan gewyr- cean mæge, ær ic of þysum lænan lyfe gehweorfe. Ne forweorn þu me, wuldres drihten,	70	Но я взываю к тебе, Владыка Не- бес, и молю тебя, Лучший из сы- новей, чтобы Ты смиростивился надо мной, о могущественный Господь, Верховный Царь Не- бес, и чтобы Святой Дух сделал то же самое; и чтобы Ты, всемо- гущий Отец, помог мне, чтобы я смог исполнить волю Твою, прежде чем я покину эту брен- ную жизнь. Господь славы, не презирайте меня,
75	ac getyþa me, tyr-eadig kyning, læt me mid englum up siðian, sittan on swegle, herian heofonas God haligum reorde a butan ende. Amen.	75	но лучше даруй мне это, о Царь, благословенный во славе: поз- воль мне отправиться ввысь с ангелами, занять свое место на Небесах, чтобы вечно славить Бога Небес блаженным голосом. Аминь.

The Gloria patri (I)⁹

Краткое славословие (I)

	The Gloria patri (I)		Краткое славословие (I)
	<i>Gloria:</i> Sy þe wuldor and lof wide geopenod geond ealle þeoda, þanc and wylla, mægen and mildse and ealles modes lufu,		<i>Слава:</i> Да возвещаются во всех народах Тебе слава и восхваление, благодарение и привязанность, сила и милосердие, искренняя любовь,
5	soðfæstra sib, and ðines sylfes dom wuldre gewlitegod, swa ðu wealdan miht eall eorðan mægen and uplyfte, wind and wolcna; wealdest eall on riht. <i>Patri et filio et spiritui sancto:</i>	5	успокоение праведников и Твое собственное величие, сияющее славой, поскольку Ты способен управлять всеми силами на земле и в воздухе над ней, ветром и облаками – Ты правишь всем по праву. <i>Отцу, и Сыну, и Святому Духу:</i>
10	Þu eart frofra fæder and feorhhyrde, lifes latteow, leohtes wealdend, asyndrod fram synnum, swa ðin sunu mære þurh clæne gecynd, cyning ofer ealle, beald gebletsod, boca lareow,	10	Ты – Отец утешений и хранитель нашего жизненного духа, ведущий к жизни и Владыка света, очищенный от грехов, как и Твой прославленный Сын по Своей чистой природе, Царь над всеми, благословенный и мужественный, Толкователь книг,
15	heah hige-frofer and halig gast. <i>Sicut erat in principio:</i> Swa wæs on fruman frea mancynnes ealre worulde wlite and frofer, clæne and cræftig. Þu gecyðdest þæt	15	всевышний утешитель сердец и святой дух. <i>Как было сначала:</i> Так, в начале Господь человечества, чистый и могущественный, был Красотой и Утешением всего мира. Ты открыл, что ты один,

⁹ [Old English Shorter Poems 2012: 88 – 93].

Продолжение таблицы

	The Gloria patri (I)		Краткое славословие (I)
20	þa ðu, ece God, ana gewrohtest þurh halige miht heofonas and eorðan, eardas and up-lyft and ealle þing. Þu settest on foldan swyðe feala cynna and tosyndrodost hig syððon on mænego.	20	вечный Бог, затем сотворил небеса и землю, земли и воздух, и все сущее своей святой силой. Ты создал на земле великое множество видов, а затем разделил их на множество частей.
25	Þu gewrohtest, ece God, ealle gesceafta on syx-dagum, and on þone seofoðan þu gerestest. Þa wæs geforðað þin fægere weorc, and ðu sunnan-dæg sylf halgodeð and gemærsodeð hine manegum to helpe.	25	Ты, вечный Бог, создал все творения за шесть дней, а на седьмой отдыхал. Затем твоя прекрасная работа была завершена, и ты Сам сделал воскресенье святым и праздновал его как отдохновение для многих.
30	Þone heahan dæg healdað and freoðiaþ ealle þa ðe cunnon cristene þeawas, halige heort-lufan and ðæs hehstan gebod; on drihtnes namon se dæg is gewurðod. <i>Et nunc et semper:</i>	30	Все те, кто знает христианские обычаи, кто знает святую, сердечную любовь и повеление Всевышнего, соблюдают и оберегают этот возвеличенный день; именем Господа этот день почитается. <i>Ныне и присно:</i>
35	And nu and symble þine soðan weorc and ðin mycele miht manegum swytelað, swa þine cræftas heo cyðaþ wide ofer ealle woruld; ece standeþ Godes hand-geweorc, groweð swa ðu hete.	35	Многим истинные дела Твои и великая сила Твоя явлены и ныне, и присно, поскольку они широко раскрывают твою силу по всему миру; дело рук Божиих стоит вечно и процветает, как ты и повелел.
40	Ealle þe heriað halige dreamas clænre stefne and cristene bec, eall middan-eard, and we men cweþað on grunde her: “Gode lof and ðanc, ece willa, and ðin agen dom!”	40	Все святые хоры славят тебя чистыми голосами, как и христианские книги, и вся земля, и мы, люди, здесь, в самом низу, говорим: «Хвала и благодарение Богу, вечная любовь слава!».

Окончание таблицы

	The Gloria patri (I)		Краткое славословие (I)
45	<i>Et in secula seculorum:</i> And on worulda woruld wunað and rixað cyning innan wuldre, and his þa gecorenan, heah-þrymnesse hal- ige gastas, wlitige englas, and wul- dor-gyfe:	45	<i>И во веки веков:</i> И во веки веков, окруженный славой, Царь пребывает и цар- ствует; и так же поступают Его избранники, благословлённые духи высшего величия, прекрас- ные ангелы; и так же действуют Его славные Дары:
50	soðe sibbe, sawla þancung, modes miltse. Þær is seo mæste lufu. Haligdomas heofones syndon þurh þine ecan word æghwær fulle, swa syndon þine mihta ofer middan- geard	50	истинные узы мира, благодар- ность душ, милосердие сердца. Там – величайшая любовь. Небесные святилища повсюду наполнены Твоими вечными ре- чами точно так же, как Твои мо- гущественные деяния ясны и очевидны в этом мире,
55	swutele and gesyne, þæt ðu hy sylf worhtest. <i>Amen:</i> We þæt soðlice secgað ealle þurh clæne gecynd þu eart cyning on riht, clæne and cræftig. Þu gecyddest þæt	55	поскольку ты сам совершил их. <i>Аминь:</i> Воистину, мы все говорим, что благодаря Своей безгрешной природе Ты по праву принадле- жишь к роду, чистому и могу- щественному. Ты открыл это,
60	þa ðu, mihtig God, man geworhtest and him on dydest oruð and sawul, sealdeþ word and gewitt and wæstma gecynd, cyddest þine cræftas. Swylc is Cristes miht!	60	когда, о, могущественный Боже, сотворил человека и вложил в него дыхание и душу, дал ему язык, понимание и природную плодовитость, и тем самым Ты явил Свои творческие силы. Таково могущество Христа!

The Gloria patri (II) ¹⁰

Краткое славословие (II)

The Gloria patri (II)	Краткое славословие (II)
Wuldor sy ðe and wurð-mynt, wereda drihten, fæder, on foldan, fægere gemæne mid sylfan sunu and soðum gaste. Amen.	Слава и честь Тебе, Господь Саваоф, Отцу на земле, в чудесном единстве с Твоим Сыном и истинным Духом. Аминь.

The Apostles' Creed¹¹

Апостольский символ веры

	The Apostles' Creed		Апостольский символ веры
	<i>Credo in deum patrem omnipotentem:</i> Ælmihtig fæder up in rodore, þe ða sciran gesceaft sceope and worhtest and eorðan wang ealne gesettest;		<i>Верую в Бога, Отца Всемогущего:</i> Всемогущий Отец на небесах, который сотворил лучезарное творение и создал весь мир;
5	ic þe ecne God ænne gecenne, lustum gelyfe. þu eart lifes frea, engla ord-fruma, eorðan wealdend, and ðu gar-secges grundas geworhtest, and þu ða menegu canst mærra tungla.	5	Я исповедую и с радостью верю, что Ты – единый, вечный Бог. Ты – Владыка жизни, Князь над ангелами, Правитель земли; Ты сотворил морские глубины и знаешь количество ярких звезд
10	<i>Et in Iesum Christum filium eius unicum, dominum nostrum:</i> Ic on sunu þinne soðne gelyfe, hælendne cyning, hider ascendne of ðam uplican engla rice, þone Gabriel, Godes ærend-raca,	10	<i>И в Иисуса Христа, Единственного Его Сына, Господа нашего:</i> Верую в истинного Сына Твоего, Царя-искупителя, посланного сюда из небесного царства ангелов, о котором Гавриил, посланник Божий,

¹⁰ [Old English Shorter Poems 2012: 94 – 95].

¹¹ [Old English Shorter Poems 2012: 82 – 87].

Продолжение таблицы

	The Apostles' Creed		Апостольский символ веры
15	sanctan Marian sylfre gebodode. Ides unmæne, heo þæt ærende on- feng freolice, and ðe fæder sylfne under breost-cofan bearn acende. Næs ðær gefremmed firen æt giftum,	15	лично возвестил святой Марии. Непорочная Дева добровольно приняла эту обязанность и за- чала Тебя, своего собственного Отца, как дитя в своей груди. Никакого греха не было совер- шено в этом браке,
20	ac þær halig gast hand-gyft sealed, þære fæmnan bosm fylde mid blisse, and heo cuðlice cende swa mærne eorð-buendum engla scyp- pend, se to frofre gewearð fold- buendum.	20	а Святой Дух преподнес брач- ный дар, наполнив грудь Жен- щины радостью, и Она любезно родила ради живущих на земле столь прославленное Творение, Создателя ангелов, который стал утешением для народов мира.
25	And ymbe Bethleem bodedan englasþæt acenned wæs Crist on eorðan. <i>Passus sub Pontio Pilato:</i> Ða se Pontisca Pilatus weold under Rom-warum rices and doma,	25	А в окрестностях Вифлеема ан- гелы возвестили, что на земле родился Христос. <i>Который страдал при Понтии Пилате:</i> Понтий Пилат обладал властью и юрисдикцией при римлянах,
30	þa se deora frea deað þrowade, on gealgan stah gumena drihten, þone geomor-mod Iosep byrigde, and he of helle huðe gefette, of þam susl- hofe, sawla manega,	30	когда драгоценный спаситель претерпел смерть, Господь лю- дей взошел на виселицу; опеча- ленный мыслями, Иосиф похो- ронил Его, и Он [Христос] увёл добычу из ада –
35	het ða uplicne eþel secan. <i>Tertia die resurrexit a mortuis:</i> þas þy ðriddan dæge þeoda wealdend aras, rices frea, recene of moldan, and he XL daga folgeras sine	35	много душ из этого места муче- ний; Он повелел им искать небесную отчизну. <i>В третий день воскрес из мёрт- вых:</i> Три дня спустя правитель наро- дов, Владыка царства, тут же поднялся из земли и в течение сорока дней радовал своих по- следователей

Продолжение таблицы

	The Apostles' Creed		Апостольский символ веры
40	runum arette; and ða his rice began, þone uplican eðel secan, cwæð þæt he nolde nænne forlætan þe him forð ofer þæt fylían wolde and mid fæstum sefan freode gelæstan.	40	тайным учением; и тогда он начал искать свое царство, эту небесную отчизну. Он ска- зал, что не оставит позади ни- кого, кто хотел бы последовать за Ним дальше и с верным серд- цем обрести Его дружбу.
45	<i>Credo in spiritum sanctum:</i> Ic haligne gast hihte beluce, emne swa ecne swa is aðor gecweden fæder oððe freo-bearn folca gereor- dum. Ne synd þæt þreo godas, þriwa genemned,	45	<i>Верую в Святого Духа:</i> Я с надеждой принимаю Святого Духа, вечного в том же смысле, в каком Отец или благородный Сын считаются вечными, со- гласно человеческой речи. Это не три бога, названные тремя именами,
50	ac is an God, se ðe ealle hafað þa þry naman þinga gerynum, soð and sigefæst ofer side gesceaft, wereda wuldor-gyfa, wlanc and ece. <i>Sanctam ecclesiam catholicam:</i>	50	а есть один Бог, который таин- ственным образом обладает всеми тремя именами; над всем творением Он Истинный и По- бедоносный, дарующий славные дары своим последователям, Сущность Смелая и Вечная. <i>В Святую Католическую Цер- ковь:</i>
55	Eac ic gelyfe þæt syn leofe Gode þe þurh ænne geþanc ealdor heriað, heofana heah-cyning her for life. <i>Sanctorum communionem:</i> And ic gemænscipe mærne get- reowe	55	Я также верю, что Богу дороги те, кто здесь, в этой жизни, еди- нодушно восхваляет своего Гос- пода, Верховного Царя небес. <i>Обиение святых:</i> И я уповаю на прославленное единство
60	þinra haligra her for life. <i>Remissionem peccatorum:</i> Lisse ic gelyfe leahtra gehwylces. <i>Carnis resurrectionem:</i> And ic þone ærest ealra getreowe	60	Твоих святых здесь, в этой жизни. <i>Прощение грехов:</i> Я верю в прощение всех грехов. <i>Воскресение тела:</i> И я верю в воскрешение

Окончание таблицы

	The Apostles' Creed		Апостольский символ веры
65	flæscas on foldan on þa forhtan tid, <i>Et vitam æternam,</i> þær ðu ece lif eallum dælest, swa her manna gehwylc metode gecwemað.	65	плоти всех людей на земле в этот страшный час, <i>жизнь вечную,</i> где Ты даруешь всем жизнь без конца, в той мере, в какой каж- дый человек здесь угоден сво- ему Создателю.

Soul and Body¹²

Душа и плоть

	Soul and Body		Душа и плоть
	Huru ðæs behofað hæleða æghwylc þæt he his sawle sið sylfa gepence, hu þæt bið deoplic þonne se deað cymeð, asyndreð þa sybbe þe ær samod wæron,		Поистине необходимо, чтобы каждый человек задумался о странствии своей души, каким тяжким оно может быть, когда наступит смерть, разделяя то- гдашних неразлучных сродни- ков, – плоть и душу.
5	lic ond sawle. Lang bið syððan þæt se gast nimeð æt Gode sylfum swa wite swa wuldor, swa him on worulde ær efne þæt eorð-fæt ær geworhte. Sceal se gast cuman geohðum hremig,	5	Долгий этот путь после того, когда дух примет от Бога столько же наказаний или про- славлений, сколько и её мирской сосуд, нагрешивший ранее в су- етном мире. Взмолившись в скорби, дух дол- жен изойти,
10	symble ymbe seofon-niht sawle findan þone lic-homan þe hie ær lange wæg, þreo-hund wintra, butan ær þeod-cyning, ælmihtig God, ende worulde wyrcean wille, weoruda dryhten.	10	бессмертная душа неустанно ищет в течение трехсот лет в каждую седьмую ночь плоть, носившую ранее, до тех самых пор, пока Царь народов, Господь Вседержитель, Господь Саваоф не изволит положить конец этому миру.

¹² [Old English Shorter Poems 2012: 192 – 203].

Продолжение таблицы

	Soul and Body		Душа и плоть
15	Cleopað þonne swa cearful cealdan reorde, spreceð grimlice se gast to þam duste: "Hwat druge ðu dreorega? To hwan drehtest ðu me, Eorðan fulnes eal forwisnad, lames gelicnes? Lyt ðu gemundest	15	Зловещим голосом дух, раздираемый муками, поэтому громко и немилостив окликает прах: «Что ж ты наделал, несчастный? Почему ты причинил страдание мне, всецело нечистая тленная скверна, обличье грязи? Достаточно ли ты задумывался о том, что станет с тобой
20	to hwan þinre sawle þing siðþan wurde, syððan of lic-homan læded wære! Hwæt wite ðu me, weirga? Hwæt, ðu huru, wyrma gyfl, lyt geþohtest, þa ðu lust-gryrum eallum fulgeodest, hu ðu on eorðan scealt	20	душой, однажды покинувшей тело! Будешь ли ты порицать меня, несчастный? Поистине ты корм для червей, привыкший послаблять своим неисчислимым ужасным страстям, достаточно ли ты задумывался о том, что станешь прокормом для червей в земле!
25	wyrmum to wiste! Hwæt, ðu on worulde ær lyt geþohtest hu þis is þus lang hider! Hwæt, þe la engel ufan of roderumsawle onsende þurh his sylfes hand, meotod ælmihtig, of his mægen-þrymme,	25	Поистине, в миру ты прежде недодумал о том, как же долго это будет продолжаться! Воистину ангел с небес наполнил тебя душой своею собственной рукой, Всемогущий Бог-Творец Своим могущественным величием, и приобрел
30	ond þe gebohte blode þy halgan, ond þu me mid þy heardan hunger gebunde ond gehæftnedest helle witu! "Eardode ic þe on innan. Ne meahte ic ðe of cuman, flæsce befangen, ond me fyren-lustas	30	тебя святой кровью; а ты сковал меня мучительным голодом и заточил в страданиях адских! «Я привыкла пребывать внутри тебя; Я не могу разлучиться с тобой, будучи заточенной в плоть, как я и была, а твои греховные

Продолжение таблицы

	Soul and Body		Душа и плоть
35	þine geþrungon. Þæt me þuhte ful oft þæt hit wære XXX þusend wintra to þinum deað-dæge. A ic uncres gedales onbad earfoðlice. Nis nu huru se ende to god! “Wære þu þe wiste wlanc ond wines sæd,	35	желания угнетают меня. Очень часто мне кажется, что прошло как будто бы тридцать тысяч лет со дня твоей смерти. Я всегда тягостно жду нашего с тобой разлучения. Поистине ничего хорошего нет в таком конце! «Ты был насытившимся едой и перенасыщенным вином, ты превозносил
40	þrymful þunedest, ond ic ofþyrsted wæs Godes lic-homan, gastes dryncas. Forðan þu ne hogodest her on life, Syððan ic ðe on worulde wunian sceolde, þæt ðu wære þurh flæsc ond þurh fyren-lustas	40	богатство, а я жаждала тела Господнего, в поисках испытать Дух Святой. В дни жизни на этой земле я была создана пребывать внутри тебя, но ты был неспособен признать из-за плоти и греховных страстей, что ты был порождён духоносной силой, и что ты был крепко
45	strange gestryned ond gestaðolod þurh me, ond ic wæs gast on ðe fram Gode sended. Næfre ðu me wið swa heardum helle witum ne generedest þurh þinra nieda lust. Scealt ðu minra gescenta sceame þrowian	45	накрепко привязан ко мне, и что я, душа, была послана Богом тебе. В силу природы своего вождения удовольствий, ты никогда не защитишь меня от страшных адских мучений. Ты предашься позору за мою гибель
50	on ðam myclan dæge þonne eall manna cynn se an-cenneda ealle gesamnað. Ne eart ðu þon leofra nænigum lifigendra men to gemæccan, ne meder ne fæder ne nænigum gesybban, þonne se swearta hrefen,	50	в тот день, когда Единородный соберет все человеческие расы воедино. Никто из живущих, ни отец, ни мать, ни какой-либо другой кровный родственник, не будет для тебя более заветным спутником, чем черный ворон,
55	syððan ic ana of ðe ut siðode þurh þæs sylfes hand þe ic ær onsended wæs.	55	однажды я вознеслась из тебя не сопровождаемой, направляемой рукой того, кем я была ранее послана.

Продолжение таблицы

	Soul and Body		Душа и плоть
	Ne magon þe nu heonon adon hyrsta þa readan ne gold ne seolfor ne þinra goda nan, ne þinre bryde beag ne þin bold-wela,		Утварь из червонного золота не сможет извлечь тебя из этого места, как и золото с серебром, не кольцо твоей невесты, не твое разное
60	ne nan þara goda þe ðu iu ahtest, ac her sceolon onbidan ban be- reafod, besliten synum, ond þe þin sawl sceal minum unwillum oft gesecan, wemman þe mid wordum, swa ðu worhtest to me.	60	жилье, не то все богатство, которым ты владел когда-то; даже здесь твои кости должны покорно выносить лишения, мышцы на них разорвались, и я, твоя душа, должна мно- гажды отыскивать тебя против своей воли, хулить тебя сло- вами, точно так же, как и ты со мною поступил.
65	“Eart ðu nu dumb ond deaf, ne synt þine dreamas awiht. Sceal ic ðe nihtest swa þeah nede gesecan, synnum gesargod, ond eft sona fram þe hweorfan on han-cred, þonne halige men lifiendum Gode lof-sang doð,	65	«Сейчас ты немой и глухой, твоя радость ничего не значит. Обаче я обязана искать тебя по ночам, разбитого грехами, и поспешно разлучаться с тобой вновь под пение петуха, когда благочестивые возносят свой хвалебный гимн Богу Живому;
70	secan þa hamas þe ðu me her scrife, ond þa arleasan eardung-stowe; ond þe sculon her mold-wyrmas manige ceowan, slitan sarlice swearte wihta, gifre ond grædige. Ne synt þine æhta awihte	70	потом же я должна отправиться разыскивать те пристанища наложенные ношей на меня то- бой, те ужасные прибежища; и к тому же здесь множество червей обгладывают тебя, нечи- стые создания, ненасытные и жадные, больно раздирают тебя. Те стяжания, чем ты
75	þe ðu her on moldan mannum eowdest. Fordan þe wære selre swiðe mycle þonne þe wæron ealle eorðan speda, (butan þu hie gedælde dryhtne sylfum!), þær ðu wurde æt frymðe fugel oððe fisc on sæ,	75	похвлялся на земле, обернулись ничем. Следственно, негли иметь все сокровища мира (если не разделяешь их поровну с са- мим Господом Богом!), это явно было бы лучше для тебя с са- мого начала, если бы родился птицей или рыбой в море,

Продолжение таблицы

	Soul and Body		Душа и плоть
80	oððe on eorðan neat ætes tilode, feld-gangende feoh butan snyttro, oððe on westenne wildra deora þæt grimmeste, þær swa God wolde: ge þeah þu wære wurm-cynna þæt wyrreste,	80	или же кормился бы, как зверь, подножным кормом, как паст- бищное стадное, бессмысленное животное, или же бы был самым свирепым из всех диких живот- ных в девственной природе, если бы Бог так пожелал; явно, тебе было бы даже лучше быть самым нечистым из червей,
85	þonne ðu æfre on moldan man gewurde oððe æfre fulwihte onfon sceolde. “þonne ðu for unc bæm andwyrðan scealt on ðam miclan dæge, þonne mannum beoð wunda onwrigene, þa ðe on worulde ær	85	чем родиться человеческим су- ществом на земле, даже если бы ты принял крещение. «Ты отве- тишь за нас двоих в тот великий день, когда душевные боли всего рода людского будут обличены из-за грешников, которые в дав- ние времена согрешили.
90	fyrenfulle men fyrm geworhton. Ðonne wyle dryhten sylf dæda ge- hyran hæleða gehwylces, heofena scippend,æt ealra manna gehwam muðes reorde wunda wiðer-lean. Ac hwæt wylt ðu þær	90	Потом же сам господь Бог, Тво- рец небес, внимлет поступкам каждого, вслушается в речи, ис- ходящие из уст каждого чело- века, его воздаяние за муки ду- шевные. А что ты скажешь
95	on þam dom-dæge dryhtne secgan? Þonne ne bið nan na to þæs lytel lið on lime aweaxen, þat ðu ne scyle for anra gehwylcum onsundrum riht agildan, þonne reðe bið dryhten æt þam dome. Ac hwæt do wyt unc	95	Господу там в день Страшного суда? Ни один отросток, вырос- ший на члене твоём, так мал, а по сему, ты не будешь вынуж- ден доложить за каждый, когда как Господь гневный на том Суде. Но что сделают двое из нас
100	þonne he unc hafað geedbyrðed oþre sipe? Sculon wit þonne eft ætsonne siððan brucan swylcra yr- mða, swa ðu unc her ær scrife!”	100	от себя, когда Он отправит нас в жизнь во второй раз? Потом же, сплотившись ещё раз, мы бу- дем вынуждены воочию убе- диться в сути таких несчастий, что ты ранее уготовил для нас двоих!»

Продолжение таблицы

	Soul and Body		Душа и плоть
	Fyrnað þus þæt flæsc-hord, sceall þonne feran onweg, Secanhellegrund, nallæs heofon-dreamas,		В этом случае душа осыплет плоть упреками; затем должна будет удалиться, мучаясь от поступков тела, ища преисподнюю, а не радости небесные.
105	dædum gedrefed. Ligeð dust þær hit wæs, ne mæg him ondsware ænige gehatan, geomrum gaste, geoce oððe frofre. Bið þæt heafod tohliden, handa toliðode, geaglas toginene, goman toslitene,	105	Прах же лежал там, где и был; он не предоставил ни ответа, ни помощи, ни покоя скорбящей душе. Голова расколота, руки разбиты на куски, челюсти широко раскрыты, десны изорваны,
110	sina beoð asocene, swyra becowen, fingras tohrorence. Rib reafiað reðe wyrmas; drincað hloþum hra, hleolfres þurstge. Bið seo tunge to-togen on tyn healfa	110	мышцы обезображены, шея обглодана, пальцы сгнили. Ужасные черви уничтожили рёбра; тучей они жадно обглаживают гнилое мясо, томятся жаждой запекшейся крови.
115	hungregum to frofre; forþan heo ne mæg huxlicum wordum wrixlian wið þone werian gast. Gifer hatte se wrym, þe þa eaglas beoð nædle scearpran. Se genydde to ærest eallra on þam eorð-scræfe,	115	Для прокорма этих голодных язык разорван на десять частей; оттого и не может он бесчестным образом обмениваться словами с отчаянным духом. <i>Gifer</i> (Ненасытный) – имя тому червю, чьи челюсти наиболее острее иглы.
120	þæt he þa tungan totyhð ond þa teð þurhsmýhð ond þa eagan þurheteð ufan on þæt heafod ond to æt-welan oðrum gerymeð, wrymum to wiste, þonne þæt werie lic acolod bið þæt he lange ær	120	Вначале он отваживается пробраться в могилу, с тем чтобы разодрать язык и проникнуть в зубы, выше, в голове, он сжирает глаза и прочищает путь для остальных червей сотрапезничать и поживиться; однажды это несчастное тело остынет, потому что так долго до этого
125	werede mid wædum. Bið þonne wryma gifel, æt on eorþan: þæt mæg æghwylcum men togemynde, mod-snotra gehwan!	125	было одето в наряд. Потом же это будет прокормлением для червей, их едой в этом мире. Это послужит напоминанием каждому разумному человеку!

Продолжение таблицы

	Soul and Body		Душа и плоть
	Ðonne bið hyhtlicre þæt sio halige sawl Færeð to ðam flæsce, frofre bewunden.		И будет большая надежда на то, что святая душа, имеющая в себе успокоение, вернется в свою плоть. Послание более счастливого порядка откроется в его сердце.
130	Bið þæt ærende eadiglicre funden on ferhðe. Mid gefean seceð lustum þæt lam-fæt þæt hie ær lange wæg. Þonne þa gastas gode word sprecað, snottre, sigefæste, ond þus soðlice	130	С радостью душа охотно разыскивает тело, что ранее носила. В таком случае души будут произносить добрые слова, мудрые и победоносные, и искренне,
135	þone lic-homan lustum gretap: “Wine leofesta, þeah ðe wyrmas gyt gifre gretap, nu is þin gast cumen, fægere gefrætewod, of mines fæder rice, arum bewunden. Eala, min dryhten,	135	по доброй воле, приветствовать тело вот так: «Хоть и мучают нещадно по сию пору тебя черви, мой дорогой друг, твоя душа явилась нарядно украшенной, удостоенной вниманием Царством моего Отца. Увы, милорд,
140	þær ic þe moste mid me lædan, þæt wyt englas ealle gesawon, heofona wuldor, swylc swa ðu me ær her scrife! Fæstest ðu on foldan ond gefyldest me Godest lic-homan, gastes drynces.	140	даже если я смогла бы сопроводить тебя, чтобы мы вдвоем узрели всех ангелов, великолепие небесное точно так же, как и ты распорядился со мной здесь! Ты говел на земле и наполнил меня телом Господним и глотком Духа Святого.
145	Wære ðu on wædle, sealdest me wilna geniht. Forðan ðu ne þearft sceamian, þonne sceadene beoþ þa synfullan ond þa soðfæstan on þam mæran dæge, þæs ðu me geafe, ne ðe hreowan þearf her on life	145	Ты пребывал в нищете и принёс мне изобилие радости. Посему, когда в тот чудесный день обременённые грехами и праведные люди отделятся друг от друга, тебе не нужно стыдиться за все то, что ты дал мне, не испытывать угрызения совести здесь, в этой жизни,

Окончание таблицы

	Soul and Body		Душа и плоть
150	ealles swa mycles swa ðu me seald- est On gemot-stede manna ond engla. “Bygdest ðu þe for hæleðum ond ahofe me on ecne dream. Forþan me a langaþ, leofost manna,	150	за всё то, чем ты наделишь меня на том месте встречи человече- ских существ и ангелов. «Ты принизил себя в глазах людских и вознес меня в вечную радость. Посему, горячо люби- мый,
155	on minum hige hearde, þæs þe ic þe on þyssum hyndum wat wyrnum to wiste, ac þæt wolde God, þæt þu æfre þus laðlic leger-bed cure. Wolde ic þe ðonne secgan þæt ðu ne sorgode, Forðan wyt bioð gegæderode æt Godes dome.	155	меня глубоко печаливает знать, что ты пребываешь в таких ужасных условиях, являясь кор- мом для червей; но Господь по- желал, чтобы ты навсегда сжился и упокоился в этом от- вратном ложе. Я хотела бы пове- дать тебе, что тебе не нужно из- водиться печалью, раз мы соеди- нимся вместе до Суда Господ- него.
160	Moton wyt þonne ætsomne sybþan brucan Swylcra arna swa ðu unc ær serife, Ond unc on heofonum heah- þungene beon. Ne þurfon wyt beon cearie æt cyme dryhtnes, ne þære andsware yfele habban	160	Потом же двое из нас будут иметь возможность насла- ждаться друг другом как ты и уготовил для нас, и вознесемся на небеса. Нам не нужно будет беспокоиться пришествия Гос- пода и иметь тревожное бдение в сердцах по поводу нашего от- вета.
165	sorge in hreðre, ac wyt sylfe magon æt ðam dome þær dædum agilpan, hwylce earnunga uncre wæron. Wat ic þæt þu wære on woruld-rice gebungen þrymlice þysses...”	165	Скорее двое из нас будут иметь возможность ликовать о том, ка- кие поступки и заслуги явля- ются нашими. Я знаю, что в Царстве этого мира ты славно отличился в этом...»

Seasons for Fasting¹³

Время поста

	Seasons for Fasting		Время поста
	Wæs on eald-dagum Israheala folc þurh Moysen, mærne lareow, an-lyht and gelared. Swa hine lifes frea, heofna heah-cyning, her on life		Давным-давно народ Израиля Моисеем, прославленным учителем, был просвещен и вразумлен.
5	þurh his sylfes word sette for leodum, rincum to ræde, and him runa gescead sylfum asæde, hu he þone soþan weg leofun leodscipe læran sceolde. Ða se leoda fruma larum fyligde	5	Так, по его словам, Владыка жизни, высший Царь небесный, определил его, Моисея, ради народа, наставником для людей при жизни здесь, и раскрыл ему смысл тайнств, как ему следует наставить на путь истинный этот любимый народ.
10	heofena heah-cyninges, and þa hæleþ samod, swa hie on leodscipe lærede wæron. Gyf hie wancule weorc ongunnon, heom þæs of heofonum hearm to leane asende sigora God, and hie sona to him	10	А посему этот служитель народа покорился учению небесного верховного Царя, ровно, как и люди, будучи наставленными быть частью племени. Если же они проявят нерешительность, Бог побед ниспошлет
15	fryþa wilnodan and þær fundon raþe, gif hie leohtras heora letan gewyrpan. Feala is mægena þe sio mære þeod on þam herescype heold and worhte, þendan hie lifes frean lufian woldon.	15	наказание с небес как плату за это, и тотчас они взмолятся о мире, и торопко решится, смогут ли они исправить свой порочный путь. Многие из них были силами, которыми обладало и наглядно показало это прославленное племя в своей битве, пока они желали любить Повелителя жизни.
20	Ac him se ende wearð earm and þrealic, þa hie besyredon sylfne dryhten, on beam setton and to byrgenne ...gedemdon. He þær begigled wæs, and þy þryddan dæge þeodum ætywed.	20	Но их конец был несчастным и губительным, когда они предали самого Господа, прибили Его к дереву и уготовили Ему... могилу. Там он был захоронен, и на третий день он предстал перед язычниками.

¹³ [Old English Shorter Poems 2012: 156 – 173].

Продолжение таблицы

	Seasons for Fasting		Время поста
25	We þæt gehyrdon hæleþa mænige on boc-stafum breman and writan, þæt hie fæstenu feower heoldon and þonne offredan unmæne neat – þæt is lamb opþe stýrc – leofum to tacne	25	Мы слышали от многих мужей, прославляющих и записываю- щих, что они соблюдали четыре поста, и что впоследствии они будут приносить в жертву, в знак своего возлюбленного, Господа, невинное животное – ягненка,
30	þe for worulde wæs womma bedæled... Ac arisan ongan rices ealdorof byr- genne, blæda gefyllled, and mid heofen-warum ham gesohte, eard mid englum, and us eallum	30	или молодого быка, свободного от греха, согласно взгляду всего мира... Однако Владыка Царства Небес- ного решил восстать из могилы, преисполненный величия, и Он отыскал кров среди небес- ных жителей, жилище с анге- лами; Он вселил в нас ту же надежду,
35	þone hynt gehateð, gyf we his willapþurh rihtne sefan rædum fyli- gan. Na þær in cumeð atele ge- fyllled, womme gewesed, ac scal on wyrd sceacan. Nu we herian sceolan her for life	35	если только мы покоримся Его воли Божьей благочестивым со- стоянием духа. Никто, кто пере- полнен грехом, пропитан осквернением, не войдет туда; то есть он должен отказаться от своей участи. А теперь всю нашу жизнь здесь нам
40	deorne dæd-fruman, and him dogera gerim ælmes-dædum ure gefillan, and on fæstenum, swa se froda iu Moyses mælde. And we þa mearce sceolan heoldan higefæste her mid Anglum,	40	следует благодарить горячо лю- бимого Создателя и ради Него наполнять наши уготованные дни делами милосердия и по- стами, о том же говорил мудрец Моисей в давние времена. И с непоколебимым духом нам нужно здесь блюсти дни поста среди англичан,
45	swa hie gebrefde us beorn on Rome, Gregorius, gumena papa.	45	так как они были написаны для нас в Риме благородным Григо- рием, папой всех людей.

Продолжение таблицы

	Seasons for Fasting		Время поста
	We þæt forme sceolan fæsten he- owan on þære ærestan wucan lengtenes, on þam monþe þe man Martius		Первоначальный пост, который мы должны соблюдать на пер- вой неделе Великого поста, в ме- сяц, который во
50	geond Rom-wara rice nemneð. And þær twelfe sceolan torhtum dihte runa gerædan in þæs rican hofe, heofona heah-cyninges, herian mid sange, wlanca weorþian wuldres bryttan.	50	всем государстве римлян назы- вается мартом. И в этом случае мы должны прочесть двена- дцать таинств в великолепной последовательности на суде могущественного, верховного Царя небес, и мы должны по- чтить великолепного Дарова- теля славы, прославить его песней.
55	Ofer þa Easter-tid ofer fæsten ys to brennenne Brytena leodum mid gelicum lofe þe gelesu hafað, on þære wucan þe æfter cumeð þam sunnan-dæge þe geond sidne wang	55	Следом за Пасхальным време- нем народы Британии должны держаться второй пост, сопровож- даемый схожими церковными обрядами, поскольку включает чтения, в течение недели, следу- ющей за воскресеньем, которое священники на этой широкой равнине
60	Pentecostenes dæg preostas nemnað, on þam monþe, þæs þe me þinceð, þe man Iunius gearum nemde. Ðonne is þæt þrydde þinga gehwel- ces fæsten on foldan fyra bearnum	60	называют днем Пятидесятницы, год за годом, в том месяце, кото- рый, я полагаю, получил имя июнь. Затем третий пост, имеющий схожие приготовления, должен праздноваться
65	dihte gelicum on þam deoran hofe to brymenne beorhtum sangeon þære wucan þe ælda byð em-nihtes dæge ælda beornum, on þam monþe, mine gefræge,	65	на земле среди детей человече- ских с чудесной песней в чест- ном храме, и это на неделе, ко- торая приходится для детей смертных, перед днем равноден- ствия, в месяце, который, как я
70	þe man September side genemneð.	70	слышал, в различных местах называют сентябрем.

Продолжение таблицы

	Seasons for Fasting		Время поста
	We þæt feorþe sceolen fæsten gelæstan on þære wucan þe bið ærur full dryhtnes gebyrde, and we mid deornum scylan, wordum and weorcum, wuldres cyninge		Четвертый пост мы должны со- блюдать целую неделю, предше- ствующую рождению Господа, и посредством наших таинств, словами и делами, мы должны в тот же самый срок, как и в предыдущие, упорно воздать Господу,
75	in þa ylcan tid eallum gemynde þeodne deman þinga gehwylces, efne swa swa ærran, and þone arwesan leofne leoda frean lifes biddan. On þissum fæstenum is se feorþa dæg	75	Царю славы, его должное за всё, и молиться о жизни почитае- мому, горячо любимому Гос- поду народов. В течение этих постов четвертый
80	and sixta samod seofopa getinge to gelæstanne lifes caldre and to bremenne boca gerynum emb þa ni- goþan tyd. Nan is on eorþan, butan hine unhæl an geþreatige,	80	и шестой день вместе с седь- мым, непосредственно следую- щим за ними, должны соблю- даться во имя Господа жизни и праздноваться в девятый час с таинствами, записанными в книгах. Нет никого на земле, кому было бы
85	þe mot æt opþe wæt ærur þicgan, þæs þe us boca dom demedð þeodlic. Gif þe þonne secgan suþan cymene Bryttan oððe Francan, þæt þu gebban sceole her on eorþan ænig healdan,	85	дозволено отведасть пищу и пи- тьё до этого часа, только в слу- чае если поразила хворь, в соот- ветствии с тем, что чинопосле- дования в книгах предписывают нам повсеместно. Если бретонцы или франки, при- бывающие с юга, будут уверять вас, что вы должны соблюдать любую заповедь здесь, на земле, основанную на
90	þæs þe Moyses iu mælde to leodum, na þu þæs andfeng æfre gewyrþe; ac þu þæt sylfe heald þæt þe suþan com from Romana rices hyrde, Gregoriæ, gumena papa.	90	том, что Моисей сказал народам в давние времена, не будьте вос- приимчивы к этому измышле- нию; скорее придерживайтесь подобной заповеди, которая до- шла до вас с юга, от хранителя римских владений, Григория, папы всех людей.

Продолжение таблицы

	Seasons for Fasting		Время поста
95	þus he gesette sylf ond dyhte þa þenunga, þeod-lareow, fæstend-tida; we þam forþ nu gyt geond Engla land estum filiað, swa he æt þæm setle sylfa gedemde	95	Учитель народов сам определил и установил службы во время поста; даже сейчас мы охотно совершаем их по всей Англии так, как он сам постановил
100	sancte Petres. Preostas sybþan lange lifes tyd leordun þæt sylfe, þæt þu oþrum ne scealt æfre filian. Eac we feowertig daga fæsten healden ær þæm æriste ures dryhtnes,	100	с престола святого Петра. С тех пор священники на протяжении всей своей жизни учили одному и тому же таинству, что вы никогда не должны следовать никаким другим. Мы также соблюдаем пост в течение сорока дней до воскресения нашего Господа, который люди теперь
105	þæt nu lengten-tid leoda nemnað, and hit ærest ongan eorl se goda, mære Moyses, ær he on munt styge. He þæt fæsten heold feowertig dagaand nyhta samod, swa he nahtes anbat	105	называют периодом Великого Поста, и именно этот добрый человек, прославленный Моисей, первым установил его, прежде чем взошел на гору. Он соблюдал этот пост сорок дней и сорок ночей, так что он ничего не вкусил,
110	ær he þa deoran æ dryhtnes anfenge. Him þær gesealde sylfe dryhten bremne boca cræft, bæle behlæned, of his haligan handa gescrifene,het hine leodum þone leoran and tæcan	110	прежде чем принял закон Господень. Там сам Господь, обьятый пламенем, даровал ему (Моисею) прославленное знание книг, писаний, собственными святыми руками, повелел ему учить и объяснять это людям посредством человеческой изобретательности;
115	elda orþancum, eallum to tacne þæt we mind fæstene magon freode gewinnan and þa deopan dryhtnes gerynu, þa þe leoran sceolan leoda gehwylce, gif us þære duguþe hwæt dryhten sylleð.	115	Бог совершил это в знак для всех нас, что мы, обязанные учить каждый народ, сможем постом достичь дружбы и глубоких тайн Господа, если Господь наделит нас некоторой долей добродетели.

Продолжение таблицы

	Seasons for Fasting		Время поста
120	Eft Helias, eorl se mæra, him on westene wiste geþigede, þær him symbel-bread somod mid wætere dryhtnes engla sun dihte togeanes; and se gestrangud wearð styþum gyfle	120	Илия, этот знаменитый человек, тоже получил пищу в пустыне, где один из ангелов Господа поставил перед ним пиршественный хлеб и воду; и благодаря этой строгой диете он
125	to gefæstenne feowertig-daga and nihta samod, swa he nahtes anbat ær he on Horeb dun hali ferde. Uton þæt gerine rihte gehicgan, þæt se mæra þegen mihta ne hæfde	125	получил силу поститься сорок дней и ночей, так что он ничего не вкусил перед тем, как отправиться, святой, на гору Синай. Давайте должным образом поразмышляем над этим таинством: у прославленного слуги не было сил
130	to astigenne stæppon on yþplenær him þæt symbel wearþ seald fram engle. We sint on westene wuldres blisse on þæm ænete earla gefeana; nu is helpses tid, halig dryhten,	130	подняться по ступеням на вершину, прежде чем тот пир был устроен ему ангелом. Мы, со своей стороны, существуем в месте, покинутым счастьем славы, в уединении, лишенном всех радостей; теперь время, о святой Господь, для твоей помощи, благодаря
135	hu we munt þinne mærne gestygan! Sint for englas geteald eorþ-bu-gendum þa þe dryhtnes word dædum lærað. We þa andlifene of-stum þycgen and þone deoran wist, dryhtnes lare;	135	которой мы сможем подняться на твою великолепную гору! Те, кто своими делами проповедают слова Господа, считаются ангелами для жителей земли. Давайте охотно принимать пищу и драгоценную помощь, которые есть в учении Господа;
140	uton fæstan swa fyrene dædum on forhæfenesse her for life, þæt we þæs mutes mægen mærþa gestigan swa se ealda dyde Elias iu. Is to hicganne hu se halga gewat	140	через самоотречение давайте своими действиями в этой жизни так быстро избавимся от греховных поступков, дабы мы смогли вознестись на величие этой горы, как это сделал старец Илия давным-давно. Следует задуматься, как святой человек покинул этот мир ради встречи с неземным блаженством:

Продолжение таблицы

	Seasons for Fasting		Время поста
145	of þissum wang-stede wuldres ne- osian: hine fyren scryd feower mærum, wlangum wicgum, on weg feredeaon neorxna-wong. Þær us nergend Crist gehaten hafað ham mid blisse,	145	огненная колесница, запряжен- ная четырьмя сверкающими ко- нями, увезла его в рай. Именно там Христос Спаситель обещал нам пристанище с радостью, если в настоящее время мы бу- дем соблюдать
150	gif we þæt fæsten her fyrena gelæstað and þone uplican æpel secað. Nu wæs æt nehstan þæt us nergend Crist, halig heofenes weord, heolp and lærde. He hine dyppan let de- orum þweale,	150	пост от грехов и потом отыщем эту небесную родину. Затем наступил период, когда Христос Спаситель, святой Хра- нитель неба, помогал и учил нас. Он, который был не подвержен- ный грехам, позволил себя погру- зить в драгоценное очищение,
155	fulwihthes bæðe, fyrena bedæled; and he feowertig daga firsude met- tas, eac nihta swa feala nanuht gyl- tig, leodum to lare, þæt hie on lengten sceolan efen feowertig daga fæsten hewan.	155	в купель крещения; и в течение сорока дней и столько же ночей Он, который не испытывал му- чения за то, что воздерживался от пищи, стал уроком для лю- дей, что во время Великого по- ста они должны поститься ровно сорок дней.
160	Hine costude þær Cristes gewinna on þæm ænete, eald and fræte, geseah mærne frean mannum gelicne and þa wenan ongann, wommes gemyndig, þæt he stræla his stellan mihte	160	Противник Христа, древний и извращенный, искушал Его там, в этой пустыне, увидел славного Господа в обличье че- ловеческом надеялся, что смо- жет вонзить свои стрелы в тело
165	on þam lic-homan; næs þæs leahtra nan, ac on hinder gewat hearmes brytta, and þær englas hyra ealdor sohtan. Hige, synnig man, gyf þe susla weard costian durre, þonne he Crist dyde,	165	Христа; Из этого не вышло ника- кого греха, даритель зла отступил позади Него, и ангелы искали своего Господа в том месте. Задумайся, грешник, осмелится ли хранитель мучений иску- шать тебя, ведь, он это сделал с Христом, славным Господом Саваофом,

Продолжение таблицы

	Seasons for Fasting		Время поста
170	wereda wulder-frean, womma leasne! Ne mæg he þæs inne ahwæt scotia gif he myrcels næfþ manes æt egum, ac he on hinder scriþ, and þe halig þreat, englas ærfæste, æghwær helpað,	170	Который был безгрешен! Он ничего не сможет вонзить в вас, если в его прицеле нет мишени порока; вместо этого он ускользнет назад, и небесная дружина, верные ангелы, будут помогать вам со всех сторон,
175	gif þu dryhtnes her dædum fylgest. Hæbbe we nu gemearcod hu þa mæran iu feowertig daga fæsten hewdon; and we bebeodað þurh beorn Godes þæt manna gehwilec þe ofer moldan wunað	175	если вы будете повторять деяния Господа. Теперь мы описали, как эти прославленные личности давным-давно соблюдали сорокадневный пост; и мы завещаем вам на примере Сына Божьего, что каждый человек, живущий на земле, в течение ровно сорока дней
180	ær þam æreste ures dryhtnes efen feowertig daga fæsten hewe oþ þa nigopan tid, and he na bruce flæscas oþþe fyrna, þæ læs þe he fah wese. Sceolan sacerdas singan mæssan,	180	до воскресения Господа должен держать пост до девятого часа и не наслаждаться ни пищей, ни грехом, чтобы не быть осужденным. Священник должен исполнять литургии,
185	dæg-hwamlice dryhten biddan on þam fæstenne þæt he freod wese-folce gynd foldan. And þa fyrna sceolan þam sacerdan secgan gehwilec and þa dymnissa dædum betan	185	молить Господа ежедневно во время поста, чтобы Он был милосердным к людям по всей земле. И все люди должны исповедоваться в своих грехах этим священникам, искупить проступки словом и делом, и,
190	wordes and weorces, wuldres ealdor þurh ælmes-dæde eall gegladian. Þonne is þearf micel þeoda mænium þæt þa sacerdos sylfe ne gyltan, ne on leathrum hiora li-gegen to fæste.	190	подавая милостыню, они должны всецело радовать Господа славы. Поэтому многие люди очень нуждаются в том, чтобы священники, со своей стороны, не оскорбляли и не оставляли их с их пороками.

Продолжение таблицы

	Seasons for Fasting		Время поста
195	Hwa mæg þyngian þreale hwilcum wiþ his arwesan, gyf he him ærur hæfðbitere onbolgen, and þæs bote ne deð, ac þa æbyligþe caldere wrohte, dæg-hwamlice dædum ni-wað?	195	Кто сможет предстательствовать от имени любого раба перед его господином, если сам проситель уже весьма разгневал этого господина и не заслужит прощение за это, а вместо этого своими действиями ежедневно вызывает вновь гнев господина на эту минувшую обиду?
200	Gyf se sacerd hine sylfne ne cunne þurh dryhtnes ege dugeþum heal-dan, na þu, folces mann, fyrra ne gymeþe gehalgod mann her gefremme. Ac þu lare scealt lustum fremman	200	Если священник не может вести себя добродетельно из-за страха перед Господом, то не обращай внимания, прихожанин, на грехи, которые рукоположенный человек может здесь совершить. Напротив, вы должны
205	ryht-hicgennde þe he to ræde tæchð. Drince he him þæt drofe; duge hlutter þe wæter of wege – þæt is wuldres lar. Ac ic secgan mæg, sorgum hremig, hu þa sacerdas sace niwiað,	205	охотно и с праведными намерениями выполнять учение, которое он проповедует по воле Божьей. Пусть он выпьет мутную лужу; пусть чистая вода из потока – это учение о прославлении – действует на вас во благо.
210	dæg-hwamlice dryhten gremiað and mid æleste ælcne forlædað þe him fylan wyle folces manna. Sona hie on mergan mæssan syngað and forþegide, þurste gebæded,	210	Впрочем, я могу сказать громко в своих сетованиях, как священники возобновляют раздор, каждодневный гнев Господа и безбожием сбивают с пути каждого мирянина, желающего следовать за Ним. Утром они поют свои мессы и, охваченные жаждой, бродят по
215	æfter tæppere teoþ geond stræta. Hwæt, hi leaslice leogan ongynnað and þone tæppere tyhtaþ gelome, secgaþ þæt he synleas syllan mote otran to æte and æþele wyn	215	улицам в поисках трактирщика. Узрите, они притворно прибегают ко лжи и часто вынуждают трактирщика, твердя ему, что он может без прегрешения накормить их устрицами и отличным вином в этот утренний час;

Окончание таблицы

	Seasons for Fasting		Время поста
220	emb morgen-tyd, þæs þe me þingeð þæt hund and wulf healdað þa ilcan wisan on worulde and ne wicliaðhwænne hie to mose fon, mæða bedæled. Hi þonne sittende sadian aginnað,	220	в связи с этим мне кажется, что собака и волк ведут себя точно также в этом мире и, не имея умеренности, не колеблясь, хвата- ют еду. Усаживаясь, они наедаются до- сыта,
225	win seniað, syllað gelome, cweðað þæt Godd life gumena gehwilcum þæt wines dreng welhwa mote, siþþan he mæssan hafað, meþig þicgan, etan ostran eac, and oþerre	225	благословляют вино, снова и снова его себе подливают, при- говаривая, что Бог допускает каж- дому человеку, что любому, изму- ченному после мессы, разреша- ется выпить вина, а также съесть устриц, а другим разрешена
230	fisc of flode...	230	морская рыба...

The Grave¹⁴

Мои́ла

	The Grave		Мои́ла
	Ðe wes bold gebyld, er þu iboren were. Ðe wes molde imynt, er ðu of moder come. Ac hit nes no idiht, ne þeo deopnes imeten; nes gyt ilo- ced, hu long hit þe were.		Дом был построен для тебя до твоего рождения. Земля была твоим предуготовленным исхо- дом до твоего появления на свет. Однако дом не был готовым: глубина не была рассчитана на определенный размер, и не было продумано, какая длина должна быть для тебя.
5	Nu me þe bringæð, þer ðu beon scealt. Nu me sceæl þe meten and þa molde seoðða. Ne bið no þin hus healice itinbred: Hit bið unheh and lah, þonne þu list þerinne. Ðe hele- wages beoð lage, sid-wages un- hege;	5	И сейчас ты принесен на место, где и должен быть. Сейчас кто-то должен измерить тебя и отмерить землю. Твой дом не будет по- строен высоким; он будет низко- расположенным и горизонталь- ным, когда ты будешь в нем ле- жать. Стены на обоих концах низкие, а те,

¹⁴ [Old English Shorter Poems 2012: 230 – 231].

Окончание таблицы

	The Grave		Могила
10	þe rof bið ibyld þire broste ful neh. Swa ðu scealt on molde wunien ful calde, dimme and deorcæ. Þet den fulæt on honde. Dureleas is þet hus and dearc hit is wiðinnen. Ðær þu bist feste bidytt and dæð hefð þa cæge.	10	что сбоку, немного повыше; крыша примыкает к твоей груди. В результате, ты должен пребывать в абсолютно холодной земле, во мраке и темноте. Это логово становится грязным рядом с тобой.
15	Ladlic is þet eorð-hus and grim inne to wunien. Ðer þu scealt wunien and wurmes þe todeleð. Ðus ðu bist ilegd and ladæst þine fronden. Nefst ðu nenne freond, þe þe wylle faren to, ðat efre wule lokien, hu þet hus þe likie,	15	Этот дом бездверный, и темнота внутри. Там ты будешь намертво предан земле, и там смерть имеет полную власть. Постылым является то, что этот дом из земли, и крайне мучительно пребывать там. Там ты должен обитать, и черви будут разрывать тебя на части. Так что, ты будешь так возложен, и в этом состоянии станешь безобразным для своих друзей. У тебя не будет друга, который бы захотел навестить тебя, который когда-либо бы убедился,
20	ðæt æfre undon ðe wule ða dure and þe æfter lihten... For sone þu bist ladlic and lad to isconne. For sone bið þin hæfet faxes bireued; al bið ðes faxes feirnes forsceden;	20	что этот дом тебе по душе, который бы отпер дверь для тебя и наполнил бы все светом вокруг тебя... Вскоре ты будешь вызывать отвращение, и быть омерзительным для глаз. Вскоре твоя голова будет полностью лишена волос; исчезнет вся их прелесть.
25	næle hit nan mit fingres feire stracien.	25	Никто не захочет мягко погладить твои волосы своими пальцами.

Judgment Day (I)¹⁵

Страшный суд (I)

	Judgment Day (I)		Страшный суд (I)
	Ðæt gelimpan sceal þætte lagu floweð, flod ofer foldan; feores bið æt ende anra gehwylcum. Oft mæg se þe wile in his sylfes sefan soð geþencan.		Будет так, что вода хлынет потоком, и случится потоп на всей тверди земной, и настанет последний день для каждого творения. Всякий, кто пожелает, может почасту сосредоточить свои помыслы на этой истине.
5	Hafað him geþinged hider þeoden user on þam mæstan dæge, mægen-cyninga hyhst, wile þonne forbærnan brego mon-cynnes lond mid lige. Nis þæt lytul spræc to geheganne! Hat bið onæled,	5	Господь наш, Первоверховный Царь Всемогуший, предопределил явиться в этот великий день; а потом Правитель людской испепелит земли огнем. И это не будет праздным общением! Жара не спадет,
10	sipþan fyr nimeð foldan sceatas, byrnende lig beorhte gesceafte; bið eal þes ginna grund gleda gefylled, reþra bronda, swa nu rixiað grom-hynge guman, gylpe strynað,	10	стало быть, огонь уничтожит поверхность Земли, испепеляющее пламя охватит светлое творенье; раскаленными углями, неистово пылающими, все это бескрайнее пространство будет наполнено, там, где жестоко нравные люди правят, владеют роскошью,
15	hyra hlaforde gehlæges tilgað, oþþæt hy beswicað synna wear-das, þæt hi mid þy heape helle secað, fleogað mid þam feondum. Him biþ fyr ongean, droflíc wite, þær næfre dæg scineð	15	соперничают в призрании Господа своего, пока блюститель греха не введет этих людей в обман, дабы они вместе выискивали всей толчеей преисподнюю, летели в сопровождении этих демонов. Огонь встретит их, причиняя муки, там, где день никогда не освещается

¹⁵ [Old English Shorter Poems 2012: 232 – 241].

Продолжение таблицы

	Judgment Day (I)		Страшный суд (I)
20	leohte of lyfte, ac a bilocen stondeð, siþþan þæs gæstes gryre agiefen weorþeð. Ufan hit is enge ond hit is innan hat; nis þæt betlic bold, ac þær is brogna hyhst, ne noht hyhtlic ham, ac þær is helle grund,	20	светом небесным; более того, как только этот ужас возложится на душу, это отведенное место сохранится затворённым намертво на веки вечные. Наверху пережабина, внутри которой жарко; это не великолепное строение, а величайший из страхов; это нисколько не возжеленное жилище, скорее это даже бездна ада,
25	sarlic siðfæt þam þe sibbe ful oft tomældeð mid his muþe. Ne con he þa mircan gesceaft, hu hi butan ende ece stondeð þam þe þær for his synnum onsægd weorþeð, ond þonne a to ealdre orleg dreogeð.	25	мучительная участь для кого-либо, кто так часто разрывает узы мира словами из уст своих. Он несведущий о том темном творении и о том, что оно вечно длится для тех, кто осужден за грехи свои, и с того самого момента будет страдать вечно.
30	Hwa is þonne þæs ferð-gleaw, oþþe þæs fela cunne, þæt æfre mæge heofona heahþu gereccan, swa georne þone godes dæl, swa he gearo stondeð clænum heortum, þam þe þisne cwide willað ond rædan þus deopne? Sceal se dæg weorþan	30	Кто же тогда так мудр, кто знает так много, что мог бы когда-нибудь описать вершины небес или с готовностью поведать о той доброте, которая уготована для очищенных сердец, для тех, кто испытывает благоговейный страх перед столь же глубоким откровением, как этим? Должен наступить день, когда
35	þæt we forð berað firena gehwylce, þeawas ond gepohtas; þæt bið pearlic gemont, heardlic heremægen. Hat biþ acolod. Ne biþ þonne on þisse worulde nymþe wætres sweg ...fiscas eþel.	35	мы обнажим все до единого свои злодеяния, наши привычные поступки и помыслы; это будет внушающий ужас сретение, неприятный сбор. Жара остынет. Затем ничего не будет в этом мире за исключением рёва воды рыб владение.

Продолжение таблицы

	Judgment Day (I)		Страшный суд (I)
40	Ne biþ her ban ne blod, ac sceal bearna gehwylc mid lice ond mid sawle leanes frigan ealles þæs þe we on eorþan ær geworhtan godes oþþe yfles. Ne mæg nænig gryre mare geweorþan æfter worulde, ond se bið wide cuð.	40	Здесь не будет ни костей, ни крови, но каждый простой смертный с телом и душою должен услышать произнесенную мзду за все добро или зло, что мы сделали до этого на земле. Во всем мире не может быть большего ужаса, и он будет известен повсюду.
45	Ne tytaþ her tungul, ac biþ tyr scæcen, eorþan blædas. Forþon ic a wille leode læran þæt hi lof Godes hergan on heahþu, hyhtum to wuldre lifgen on geleafan, ond a lufan dryhtnes	45	Здесь звезды не будут светить, а светозарность исчезнет, величие мира. Потому я испытываю сильное желание просвещать людей, дабы они возносили молитвы к Богу на небеса, чтобы жили в вере, устремляя свои надежды на рай, и чтобы непрестанно любили Господа
50	wyrcan in þisse worulde, ær þon se wlonca dæg bodige þurh byman bryne-hatne leg, egsan ofer-þrym. Ne bið nænges eorles tir leng on þissum life, siþþan leohtes weard ofer ealne foldan fæþm fyr on-sendeð.	50	в настоящем мире, до того, как тот великий день предвещает гул бушующего огня, невыносимого трагического события. Как только страж света найдет пожар на твердь земную, слава человека в настоящей жизни больше не будет существовать.
55	Lixeð lyftes mægen, leg onetteð, blæc byrnende; blod-gyte weorpeð mongum gemeldad, mægen-cyninges þrea. Beofað eal beorhte gesceaft, brondas lacað on þam deopan dæge, dyneð up-heofon.	55	Потоки воздуха проносятся, пожар распространяется и дальше, огонь, горя ярким пламенем, сжигает; кровопролитие вверено многим, жестокость против королевского величества. Все светлое творение содрогается, языки пламени отплясывают, и гром гремит в тот ужасный день.

Продолжение таблицы

	Judgment Day (I)		Страшный суд (I)
60	ƿonne weras ond wif woruld alætað, eorþan yrmþu, seoð ƿonne on ece gewyrht. ƿonne bið gecyƿeð hwa in clænnisse lif alifde. Him bið lean gearo; hyht wæs a in heofonum, siþþan user hælend wæs,	60	Затем мужчины и женщины оставят этот мир, тяготы зем- ные; узрят свои многолетние деяния. Посему будет явлено, кто прожил свою жизнь непо- рочно. Ему будет уготована награда; его упованием всегда был рай, с той самой поры как наш Спаситель,
65	middan-geardes meotud, þurh þa mæstan gesceaft on ful blacne beam bunden fæste cearian clomme. Crist ealle wat gode dæde. No þæs gilpan þearf synfull sawel, þæt hyre sie swegl ongean,	65	Создатель мира, в согласии с вышним промыслом, был крепко прикован мучительными оковами к дереву чистого сия- ния. Христос ведает всеми хоро- шими деяниями. Грешной душе не нужно похваляться, что не- беса ее ожидают,
70	ƿonne he gehyrweð ful oft halge lare, brigdeð on bysmer. Ne con he þæs brogan dæl, yfles ond gient, ær hit hine on fealleð. He þæt ƿonne onfindeð, ƿonne se fær cymeþ, geond middan-geard monegum gecyƿeð,	70	ибо грешник очень часто уничи- жает священное вразумление, презрительно к нему относится. Он не ведает своей участи в этом ужасти, не понимает этого зло- ключения до того, как оно по- стигнет его. Он узнает об этом, когда гибель настанет, когда многим во всем мире откроется, что он,
75	þæt he bið on þæt wynstre weorud wyras gescaden, ƿonne he on þa swiþran hond swican mote, leahtra alysed. Lyt þæ gepenceð, se þe him wines glæd wilna bruceð, siteð him symbel-gal, siþ ne be- murneð,	75	в худшем случае, будет отделен среди Хозяина слева, когда мог бы быть по правую руку, осво- бодившись от грехов своих. Человек, который наслаждается удовольствием, ободренный ви- ном, мало об этом думает; он си- дит разгоряченным на пирова- нии, не думая о своей судьбе,

Продолжение таблицы

	Judgment Day (I)		Страшный суд (I)
80	hu him æfter þisse worulde weorðan mote. Wile þonne forgielðan gæsta dryhten willum æfter þære wyrde, wuldres ealdor, þam þe his synna nu sare gefenceþ, mod-bysgunge micle dreogeð;	80	как это может оказаться для него за пределами этого мира. Глядя на участь каждого, Владыка душ, Правитель небес, вознаграждает стремления любого человека, который теперь с печалью размышляет о своих грехах, мысленно испытывает глубокое раскаяние;
85	him þæt þonne geleanað lifes waldend, heofona hyrde, æfter heonan-siþe godum dædum, þæs þe he swa geomor wearð, sarig fore his synnum. Ne sceal se to sæne beon ne þissa larna to læt, se þe him wile lifgan mid Gode,	85	принимая во внимание дела милосердия, Правитель жизни, небесный Хранитель, затем, после того как человек отправится, вознаградит его за то, что он грустил и страдал из-за своих грехов. Никто не должен быть слишком ленивым и праздным, чтобы следовать этому учению, если он хочет жить с Богом,
90	brucan þæs boldes þe us beorht fæder gearwað togeanes, gæsta ealdor. Þæt is sige-dryhten þe þone sele frætweð, timbreð torhtlice; to sculon clæne, womma lease, swa se waldend cwæð,	90	наслаждаться пристанищем, которое лучезарный Отец, Князь душ, уготовит наперед для нас. Это Владыка побед, кто украсил тот чертог, возвел его с благолепием; чистые, без порока, обязательно придут туда, как сказал Правитель, Царь всех царей.
95	ealra cyninga cyning. Forþon cwicra gehwylc, deoþ-hydigra, dryhtne hyreð, þara þe wile heofona heahþu gestigan. Hwæþre þæt gegongeð, þeah þe hit sy greote beþeaht, lic mid lame, þæt hit sceal life onfon,	95	Поэтому каждое живое существо, каждый способный к глубоким размышлениям, кто хочет подняться на небесные высоты, будет подчиняться Господу. Даже если человек покрыт глиной, а тело скрыто под землей, несмотря на это, после земляной могилы тело приобретет жизнь,

Окончание таблицы

	Judgment Day (I)		Страшный суд (I)
100	feores æfter foldan. Folc biþ ge- bonnen, Adames bearn ealle to spræce; beoð þonne gegædrad gæst ond ban-sele, gesomnad to þæm siþe. Soþ þæt wile cyþan, þonne we us gemittað on þam mæstan dæge,	100	свой жизненный дух. Люди бу- дут созданы, все дети Адама, на церковный собор; затем душа и ее костное вместилище соеди- нятся воедино, объединенные для странствия. Правда раскры- ется, когда мы встретимся в эти величайшие дни
105	rincas æt þære rode, secgað þonne ryhta fela, eal swylce under heofonum gewearð hates ond ceal- des, godes oþþe yfles; georne ge- hyreð heofon-cyninga hyhst hæleþa dæde. Næfre mon þæs hlude horn aþyteð	105	в присутствии креста; и мы бу- дем изрекать откровенно много истин о страстном и холодном, о добром и дурном, как это все происходило под небесами; Наивысший из божественных ца- рей будет охотно выслушивать дела людей. Никто никогда не будет подавать громкий сигнал
110	ne byman ablaweþ, þæt ne sy seo beorhte stefn ofer ealne middan- geard monnum hludre, waldendes word. Wongas beofiaðfor þam ærende þæt he to us eallum wat. Oncweþ nu þisne cwide: cuþ sceal geweorþan	110	и трубить в трубу так громко, так что звучный голос Господа, слово Правителя, не будет зву- чать для людей громче по всему миру. Миры задрожат от посла- ния, которое он ниспослал всем нам. Теперь расскажите всем об этом:
115	þæt ic gewægan ne mæg wyrd un- der heofonum, ac hit þus gelimpan sceal leoda gehwylcum, ofer eall beorht gesetu byrnende lig. Siþþan æfter þam lige lif bið gestaþelad, welan ah in wuldre se nu wel þenceð.	115	нужно понимать, что я не могу изменить судьбу под небесами; скорее, это должно постичь каж- дого человека горящим огнём над всеми яркими мирами. Вскоре после этого пожара жизнь установится; те, кто же- лает добра в настоящем, будут владеть богатством в славе.

The Panther¹⁶

Пантера

	The Panther		Пантера
	Monge sindon geond middan-geard unrimu cynn, þe we æþelu ne ma- gon ryhte areccan ne rim witan; þæs wide sind geond world innan		Существует множество видов, бесчисленных по всему [сре- динному] миру, чьё поколение мы не можем сосчитать, или численность которых мы не мо- жем точно знать;
5	fugla ond deora fold-hrerendra wornas wid-sceope, swa wæter bib- ugeð þisne beorhtan bosm, brim grymetende, sealt-yþa geswing. We bi sumum hyrdon wrætlice gecynd wildra secgan	5	множество птиц и зверей, оби- тающих на земле, очень широко распространены по всему миру до самой воды, ревущего моря, вздыхающихся соленых волн, охватывающих этот яркий го- ризон. Что касается одного из этих диких созданий, то мы слышали, что его экзотический вид охраняет
10	fírum frea-mærne feor-londum on eard weardian, eðles neotanæfter dun-scráfum. Is þæt deor “pandher” bi noman haten, þæs þe niþþa bearn, wisfæste weras, on gewritum cyþað	10	в далеких землях жилище, весьма почитаемое среди лю- дей, и наслаждается своим род- ным обиталищем среди пещер в горах. Этого зверя именуют «пантерой», согласно тому, что мудрые люди изложили в своих писаниях
15	bi þam an-stapan. Se is æghwam freond, duguða estig, butan dracan anum, þam he in ealle tid ondwræð leofaþ þurn yfla gehwylc þe he geæfnan mæg. Ðæt is wrætlic deor, wundrum scyne	15	об этом одиноком страннике. Это животное – друг для всех, щедрое в своих милостях, за ис- ключением одного только змея, против которого оно постоянно находится в состоянии вражды из-за любого зла, которое он может причинить. Это необыкновенный зверь, удивительно красивый

¹⁶ [Old English Shorter Poems 2012: 2 – 7].

Продолжение таблицы

	The Panther		Пантера
20	hiwa gehwylces. Swa hæleð secgað, gæst-halge guman, þætte Iosephes tunece wære telga gehwylces bleom bregdende, þara beorhtra gehwylc æghwæs ænlicra oþrum lixte	20	во всех своих окрасах. Точно так же, как люди со святыми душами рассказывают, что одежда Иосифа переливалась всеми оттенками, и каждый из них казался детям человеческим ярче и великолепнее, чем предыдущий;
25	dryhta bearnum, swa þæs deores hiw, blæc brigda gehwæs, beorhtra ond scynra wundrum lixeð, þætte wrætlicra æghwylc oþrum, ænlicra gien ond fægerra frætsum bliceð,	25	так и окрас этого зверя, сверкающий в каждом меняющемся оттенке, сияет удивительно ярко и красиво, да так, что каждый переливается еще ярче другого, один поразительнее, еще великолепнее и прекраснее другого, и каждый из них всегда
30	symle sellicra. He hafað sundor-gecund, milde, gemetfæst. He is mon-þwære, lufsum ond leof-tæl, nele laþes wiht ængum geæfnan butan þam attor-sceapan, his fyrrn-geflitan, þe ic ær fore sægde.	30	превосходнее [предыдущего]. У него свой особый характер, мягкий и умеренный. Он добр, любвеобилен и дружелюбен, не желает причинять вреда никому, за исключением ядовитого врага, своего древнего противника, о котором я упоминал ранее.
35	Symle fülle fægen, þonne foddor þigeð, æfter þam gereordum ræste seceð dygle stowe under dunscrafum; ðær se þeod-wiga þreo-niht faec swifeð on swefote, slæpe gebiesgad.	35	Когда он вкушает пищу, то довольный пиршеством после трапезы, всегда ищет места для отдыха, скрытые глубоко в пещерах среди гор; там народный поборник, одолеваемый сном, дремлет в течение трех ночей.
40	Þonne ellen-rof up astondeð, þrymme gewelgad, on þone þrid-dan dæg, sneome of slæpe. Sweghleopor cymeð, woþa wynsumast þurh þæs wildres muð. Æfter þære stefne stenc ut cymeð	40	Затем, на третий день, отважное создание стремительно пробуждается ото сна, исполненное величия. Мелодичный звук, самый восхитительный из звуков, раздается из пасти дикого существа. Вслед за этим голосом из этого места исходит аромат,

Продолжение таблицы

	The Panther		Пантера
45	of þam wong-stede, wynsumra steam, swettra ond swiþra swæcca gehwylcum, wyrtla blostmum ond wudu-bledum, eallum æþellicra eorþan frætwum. Þonne of ceas- trum ond cyne-stolum	45	дыхание более восхитительное, более сладкое и сильное, чем любой аромат, чем цветущие травы или бутоны на деревьях, более утонченное, чем все со- кровища земли. Затем, покидая города и королевские дворы,
50	ond of burg-salum beorn-þreat monig farað fold-wegum folca þrypum, eored-cystum, ofestum ge- fysde, dared-lacende; deor efne swa some æfter þære stefne on þone stenc farað.	50	а также укрепленные залы, мно- гие сонмы людей, избранные отряды, воины отправляются в путь по земным тропам, вой- ска движутся в спешке; живот- ные также направляются на аромат, следуя за этим голосом.
55	Swa is dryhten God, dreama rædend, eallum eað-mede oþrum gesceaftum, duguða gehwylcre, bu- tan dracan anum, attres ord-fruman (þæt is se ealda feond, þone he gesælde in susla grund,	55	Точно так же Господь Бог, вла- дыка радостей, благосклонен ко всем остальным существам, к каждому в своей свите, за ис- ключением одного только змея, источника яда (то есть древнего врага, которого Бог отправил в бездну мучений
60	ond gefetrade fyrnum teagum, biþehte þrea-nydum); ond þy þrid- dan dæge of digle aras, þæs þe he deað fore us þreo-niht þolade, þeoden engla, sigora sellend: þæt wæs swete stenc,	60	и сковал огненными цепями, погребя под страданиями); и восстал из тайного места на третий день после того, как он, князь ангелов, дарующий по- беды, претерпел смерть ради нас в течение трех ночей – это был сладкий аромат,
65	wlitig ond wynsum geond woruld ealle. Siþþan to þam swicce soðfæste men on healfa gehwone heapum þrungon geond ealne ymbhwyrft eorþan sceata. Swa se snottra gecwæð sanctus Paulus:	65	живой и приятный по всему миру. После этого праведники тол- пами стекались на это благоуха- ние со всех уголков земли. Так сказал мудрец святой Па- вел:

Окончание таблицы

	The Panther		Пантера
70	“Monigfealde sind geond middan-geard god ungyde þe us to giefedæleð ond to feorh-nere fæder ælmihtig, ond se anga hyht ealra gesceafta, uppe ge nīpre”: þæt is æpele stenc.	70	«По всему [срединному] миру есть множество неисчерпаемых благ, которые Всемогуший Отец и единственная надежда всех созданий на небесах и на земле раздает нам щедро для спасения наших жизней»: это и есть великолепный аромат.

The Whale¹⁷**Кит**

	The Whale		Кит
	Nu ic fitte gen ymb fisca cynn wille woð-cræfte wordum cyþan þurh mod-gemynd bi þam miclan hwale. Se bið unwillum oft gemeted		Теперь, благодаря мыслям своего разума, я буду далее выражать их словами, с помощью поэтического искусства, в стихах, посвященных одному виду рыб – большому киту.
5	frecne ond ferð-grim fareð-lacendum, nīþa gehwylcum; þam is noma cenned, fyrn-streama geflo-tan, <i>Fastitocalon</i> . Is þæs hiw gelic hreofum stane, swylce worie bi wædes ofre,	5	Опасный и жестокий, он часто встречается морякам, смертным, против их воли; имя, данное этому пловцу в океане, – <i>Fastitocalon</i> . Его вид подобен покрытому чешуей камню, как будто массивный комок водорослей дрейфует вдоль берега океана,
10	sond-beorgum ymbseald, sæ-ryrica mæst, swa þæt wenap wæg-līpende þæt hy on ealond sum eagum wliten, ond þonne gehydað heahstefn scipu to þam unlonde oncyrrapum,	10	окруженный песчаными отмелями таким образом, что мореплаватели полагают, что они смотрят на своего рода остров; и тогда они привязывают якорными тросами свои высоконосые корабли к той земле, которая не является землей,

¹⁷ [Old English Shorter Poems 2012: 8 – 15].

Продолжение таблицы

	The Whale		Кит
15	sælaþ sæ-mearas sundes æt ende, ond þonne in þæt eglond up gewitað collen-ferþe; ceolas stondað bi staþe fæste, streame biwunden. Ðonne gewiciað werig- ferðe,	15	притягивают своих морских ко- ней к краю океана, а затем, от- важные сердцем, продвигаются к острову; судна стоят надежно у берега, окруженные течением. Усталые океанские путеше- ственники разбивают лагерь;
20	faroð-lacende, frecnes ne wenað, on þam ea-londe æled weccað, heah-fyr ælað; hæleþ beoþ on wynnum, reonig-mode, ræste ge- liste. Þonne gefeled facnes cræftig	20	не подозревая об опасности, они разводят костер на острове, разжигают высокое пламя; до- вольные своим пристанищем, отчаявшиеся испытывают ра- дость. Когда коварное существо чувствует,
25	þæt him þa ferend on fæste wuniaþ, wic weardiað wedres on luste, ðonne semninga on sealtne wæg mid þa nowe niþer gewiteþ gar- secges gæst, grund geseceð,	25	что путешественники находятся в безопасности, устраивают там ночлег и наслаждаются хоро- шей погодой, дух океана вне- запно погружается в соленый прибой и вместе с ними устрем- ляется в бездну,
30	ond þonne in deað-sele drence bifæsted scipu mid scealcum. Swa bið scinna þeaw, deofla wise, þæt hi drohtende þurh dyrne meahht duguðe beswicað, ond on teosu tyhtaþ tilra dæda,	30	а затем, идя ко дну, отправляет корабли с их экипажами в оби- тель смерти. Таков обычай демонов, таков путь бесов: используя свою не- видимую силу, они обманывают живых людей и
35	wemað on willan, þæt hy wraþe se- cen, frofre to feondum, oppæt hy fæste ðær æt þam wær-logan wic geccosað. Þonne þæt gecnawed of cwic-susle flah feond gemah, þætte fira gehwylc	35	прельщают их на пагубу благо- честивых деяний, соблазняют их по своим желаниям, чтобы люди искали поддержки и уте- шения у них, пока навсегда не выберут себе там пристанище с этими клятвопреступниками. Как только враг, враждебный и решительный, видит из сво- его места мучений, что

Продолжение таблицы

	The Whale		Кит
40	hæleþa cynnes on his hricge biþ fæste gefeged, he him feorg-bona þurh sliþen searo sibþan weorþeð, wloncum ond heanum, þe his wil- lan her firenum fremmað; mid þam he færinga,	40	кто-либо из рода челове- ческого надежно привязан к его спине, попадая в эту жестокую ловушку, он становится убий- цей тех, кто своими грехами исполнил его волю здесь, как гордых, так и смиренных; вме- сте с ними он,
45	heolop-helme biþeaht, helle seceð, goda geasne, grundleasne wylm under mist-glome, swa se micla hwæl, se þe bisenced sæ-liþende eorlas ond yð-mearas. He hafað oþre gecynd,	45	скрытый под покровом тайны и лишенный всякого блага, резко устремляется в ад, в бездонный, бурлящий омут под гнетущей тьмой, подобно тому, как это делает огромный кит, который топит моряков и корабли. Есть и другое свойство
50	wæter-þisa wlonc, wrætlicran gien. Þonne hine on holme hungor bysgað ond þone aglæcan ætes lys- teþ, ðonne se mere-weard muð on- tyned, wide weleras; cymeð wynsum stenc	50	у гордого водного путеше- ственника, еще более удиви- тельное. Когда в море его одо- левает голод и ужасное созда- ние хочет что-нибудь съесть, страж океана широко раскры- вает пасть;
55	of his innoþe, þætte oþre þurh þone, sæ-fisca cynn, beswicen weorðap, swimmað sund-hwate þær se sweta stenc ut gewited. Hi þær in farað unware weorude, oþþæt se wida ceafł	55	изнутри исходит приятный аро- мат, так что другие виды рыб, обитающих в море, очаровыва- ются им и уверенно плывут на источник сладкого запаха. Бес- печным сборищем они прони- кают туда,
60	gefylled bið; þonne færinga ymbe þa here-huþe hlemmeð togædre grimme goman. Swa biþ gumena gehwan, se þe oftost his unwærlice on þas lænan tid lif bisceawað,	60	пока широкая пасть не напол- нится; затем внезапно ужасные челюсти захлопываются вокруг добычи. Так и с каждым челове- ком, кто слишком часто отно- сится к своей жизни с недоста- точной заботой в этот привре- менный срок,

Окончание таблицы

	The Whale		Кит
65	læteð hine beswican þurh swetne stenc, leasne willan, þæt he biþ leahtrum fah wið wuldor-cyning. Him se awyrgða ongean æfter hinsiþe helle ontyneð, þam þe leaslice lices wynne	65	кто позволяет соблазнить себя сладким ароматом, иллюзорным удовольствием, что становится виновным в грехах против Царя Славы. Заклятый открывает ад, чтобы принять после смерти тех, кто безрассудно стремился к суетным удовольствиям тела,
70	ofer ferhð-gereaht fremedon on unræd. Þonne se fæcna in þam fæstenne gebroht hafað, bealwes cræftig, æt þam edwylme þa þe him on cleofiað, gyltum gehrodene, ond ær georne his	70	нарушая должное души. Когда обманщик, искусный в гибели, ввергает в огненный водоворот в этой твердыне тех людей, которые зацепились за него, погрязли в своих собственных грехах и с готовностью подчинялись его учению
75	in hira lif-dagum larum hyrdon, þonne he þa grimman goman bihlemmeð æfter feorh-cwale fæste togædre, helle hlin-duru; nagon hwyrft ne swice, ut-siþ æfre, þa þær in cumað,	75	при жизни, он после их смерти плотно захлопывает свои ужасные челюсти – решетчатые врата ада; те, кто попадет туда, никогда не получат ни помощи, ни временного облегчения, ни освобождения,
80	þon ma þe þa fiscas farað-lacende of þæs hwæles fenge hweorfan motan. Forþon is eallunga ... dryhtna dryhtne, ond a deoflum widsace wordum ond weorcum, þæt we wuldor-cyning	80	как и плавающая рыба не сможет вернуться из плена кита. Следовательно, это всецело... Господу господствующих и словами, и делами всегда противостоите дьяволам,
85	geseon moton. Uton a sibbe to him on þas hwilnan tid hælu secan, þæt we mid swa leofne in lofe motan to widan feore wuldres neotan.	85	чтобы мы могли узреть Царя Славы. В этот привременный срок давайте всегда искать мира и спасения у Него, чтобы мы могли вечно наслаждаться славой со столь Возлюбленным Господом, вознося хвалу.

The Partridge¹⁸

Куропатка

	The Partridge		Куропатка
	Hyrde ic secgan gen bi sumum fuggle wundorlicne... ...fæger, þæt word þe gecwæð wuldres ealdor:		Более того, я слышал, как рассказывали об одной птице... ...нечто чудесное о слове, которое изрек Господь славы:
5	“In swa hwylce tiid swa ge mid treowe to me on hyge hweorfað, ond ge hell-firena sweatra geswicað, swa ic symle to eow mid sib-lufan sona gecyrre þurh milde mod. Ge beoð me sibban	5	«Когда бы вы ни обратились мысленно ко мне, истинно веря, отказываясь от жутких греховных деяний, я сразу же обращаюсь к вам нежно, с любовью. После этого для меня вы будете
10	torhte tir-eadge talade ond rimde, beorhte gebroþor on bearna stæl.” Uton we þy geornor Gode oliccan, firene feogan, friþes earnian, duguðe to dryhtne, þenden us dæg scine,	10	считаться причисленными к благословенным, лучезарным братьям среди моих детей». Давайте же с большей готовностью умилюстивим Бога, возненавидим грех и заслужим защиту и благоволение от Господа, пока для нас еще светит день,
15	þæt swa æþelne eard-wica cyst in wuldres wlite wunian motan. <i>Finit.</i>	15	чтобы мы могли жить в таком благородном, таком превосходном жилище в сиянии славы. На этом работа заканчивается.

¹⁸ [Old English Shorter Poems 2012: 16–17].

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Глава 1. Духовные концепты как репрезентации тематической сети языка и культуры	9
1.1. К вопросу когнитивной сущности концептов и метаконцептов.....	9
1.2. Двоичные концепты в этнокультурных исследованиях: парность, дуальность, бинарность.....	39
Глава 2. От аутопоззиса концептов к метаконцептам	77
2.1. Перформативные высказывания как элементы нарратива.....	77
2.2. Коммуникативное расширение аутосистем в древнеанглийских текстах.....	113
Глава 3. Ритуальные сценарии и практики в древнеанглийской традиции	163
3.1. Культурное исполнение перформатива как искусство перформанса: тело – душа – дух	163
3.2. Эсхатологические ожидания в раннехристианской англосаксонской традиции	201
Заключение.....	257
Список использованной научной литературы.....	262
Список анализируемых источников и их переводов	278
Список словарей и справочных изданий	278
Письменные памятники с принятым сокращением.....	279
Приложение.....	280

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

Проскурина Анна Вячеславовна

ТЕМАТИЧЕСКАЯ СЕТЬ ЯЗЫКА И КУЛЬТУРЫ

**НА МАТЕРИАЛЕ ТЕКСТОВ
ДРЕВНЕАНГЛИЙСКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ
ТРАДИЦИИ VII–XI вв. И ТЕКСТОВ БИБЛИИ**

Монография

Выпускающий редактор *И.П. Брованова*
Художественный редактор *А.В. Ладыжская*
Корректор *И.Е. Семенова*
Компьютерная верстка *Л.А. Веселовская*

Подписано в печать 30.09.2025.
Формат 60 × 90 1/16. Бумага офсетная
Уч.-изд. л. 21,75. Печ. л. 21,75. Тираж 30 экз.
Изд. № 127. Заказ № 211.

Налоговая льгота – Общероссийский классификатор продукции
Издание соответствует коду 95 3000 ОК 005-93 (ОКП)

Издательство Новосибирского государственного
технического университета
630073, г. Новосибирск, пр. К. Маркса, 20
Тел. (383) 346-31-87
E-mail: office@publish.nstu.ru

Отпечатано в типографии
Новосибирского государственного технического университета
630073, г. Новосибирск, пр. К. Маркса, 20