

**Оглавление**

- Беневиц Ф. Г. Феодор Абу-Курра: арабский мутакаллим или византийский философ?
- Бечина А. А. Особенности репрезентации женского начала в романе Костаса Тахциса «Το τρίτο στεφάνι»
- Боброва О. Б. Цветовой код в греческих фразеологизмах
- Вертман О. В. Пищевой код в греческом фольклоре: выпечка в греческой календарной обрядности.
- Закирова Е. Р. Жених и невеста в греческом свадебном обряде
- Кладова А. А. Автобиография Никифора Влеммида: монах и ученый в одном лице. К вопросу о столкновении христианских и эллинистических идеалов в Византии
- Рудая Н. О. Стилистические особенности политического дискурса в греческом языке (на примере разбора речей Алеки Папариги)
- Стародумов И. В. Структурно-композиционное своеобразие прижизненных чудес святых подвижников в византийской и древнерусской агиографии
- Шабля Е. В. Концепт κόσμος в греческой языковой картине мира (от Античности к Средневековью).

## **Феодор Абу-Курра: арабский мутакаллим или византийский философ?**

Беневич Федор Григорьевич

Студент Санкт-Петербургского государственного университета, Санкт-Петербург, Россия

Феодор Абу-Курра, епископ города Харран в конце VIII – начале IX в. – один из важнейших деятелей арабского христианства в Абассидском халифате. Он родился около 750 г. в городе Эдесса. Образование получил в Палестине, некоторые исследователи связывают его с монастырем св. Саввы. В дальнейшем Феодор стал епископом города Харран. Абу-Курра совершил несколько поездок, чтобы проповедовать христианское халкидонитское учение: в Александрию и в Армению, по приглашению армянского ишхана (князя) Ашота Мсакера. Одно из важнейших событий в жизни Абу-Курры – его участие в дискуссии при дворе халифа Аль-Ма'муна. Умер Абу-Курра около 830 г. [Lamogeux; Беневич].

От Абу-Курры дошло множество трактатов на арабском и греческом языках. Они делятся на две большие группы: в защиту христианства (прежде всего полемика с исламом) и в защиту халкидонитского вероисповедания.

Традиционно считается, что произведения Абу-Курры, стиль и способы ведения полемики, которые он использует, подверглись сильному влиянию арабской философии того времени, калама (al-kalām) [Griffith]. Основными отличительными чертами калама считается рациональность, то есть апелляция к разуму, что включает частое обращение к логике и интерес к античной философии, также использование суждения по аналогии (al-qiyās) и диалогичность полемических трактатов. Основными философскими вопросами, которые рассматривал калам, были вопросы свободной воли человека, предвечности Корана, атрибутов Аллаха [Фролова].

Действительно, в трактатах Абу-Курры мы находим множество черт, схожих с каламом. Так как его оппоненты не принимали аргументацию в пользу христианства, основанную исключительно на Священном Писании, Абу-Курре, как и другим арабским христианам того времени, пришлось овладеть Кораном [Swanson]. По той же самой причине Абу-Курре пришлось, как считается, в целом намного реже прибегать к Священному Писанию и обратиться к рациональным аргументам. Трактаты Абу-Курры в основном построены на логической аргументации, он зачастую обращается к сравнениям и примерам, многие из его произведений написаны в жанре диалога. То есть в полемике с мусульманами Абу-Курра сам становится мутакаллимом (mutakallim), то есть арабским философом.

Особо важно и интересно отметить, что вышеперечисленные черты калама, содержащиеся в антимусульманской полемике Феодора Абу-Курры, также характеризуют и его внутрехристианские трактаты. В своей полемике с монофизитами Абу-Курра опирается прежде всего на четкую логическую терминологию. Практически на каждый рассматриваемый им спорный богословский вопрос он приводит пример или использует сравнения, в его трактатах всегда присутствует оппонент, от лица которого Абу-Курра сам задает вопросы гипотетически направленные против халкидонитского вероисповедания, и затем отвечает на них. При глубоком рассмотрении терминологических изысканий Абу-Курры становится очевидным его неплохое владение трудами позднеантичных комментаторов к Аристотелю. Помимо способов ведения полемики, Абу-Курра, возможно, заимствует и философские проблемы калама, например вопрос о свободной воле человека, или доказательство существования Бога с опорой исключительно на рационалистические аргументы.

Итак, исходя из всего этого, можно предположить, что Абу-Курра не только в своей антимусульманской, но и во внутрехристианской полемике, представляет собой уже не часть византийской культурной традиции, а пример нового христианского арабского богослова, чьи произведения находятся под сильным влиянием исламского калама. Это влияние проявляется, прежде всего, в трех моментах: рационализм, использование

суждения по аналогии, диалогичность. Философская тематика трактатов Абу-Курры, как было показано, также зачастую оказывается сходной с каламом.

Тем не менее, при более тщательном рассмотрении предшествующей Феодору Абу-Курре христианской богословской традиции, можно предположить, что влияние калама на Абу-Курру далеко не так однозначно, как это утверждается большинством исследователей.

Если сравнить произведения Феодора Абу-Курры с полемическими трактатами ближайших к нему грекоязычных христианских богословов, можно обнаружить, что все те же черты, которые, как считается, были позаимствованы им из калама, встречаются и у Леонтия Иерусалимского, и у Максима Исповедника, и у Иоанна Дамаскина. Апелляция к логическим аргументам и диалогичность очень характерны для произведений Леонтия Иерусалимского; Иоанн Дамаскин, как известно, написал целую книгу о философской терминологии и широко использовал ее в своей полемике, в то же время в своем «Точном изложении православной веры» он, так же, как и Абу-Курра, доказывает существование Бога, опираясь исключительно на аргументы разума.

Таким образом, оказывается, что в трактатах Абу-Курры мы находим общие черты как с мусульманским каламом, так и с византийской философией. Невозможно определить, что из них оказало большее влияние на него, однако можно предположить, что на Ближнем Востоке существовало единое философское пространство, основанное на одной и той же философской традиции (неоплатоники, комментаторы Аристотеля), и наследие Абу-Курры формировалось на этом фоне.

Литература

*Беневиц Ф.Г.* Федор Абу-Курра // Антология восточно-христианской богословской мысли. Т. 2. 2009. С. 199-210.

*Фролова Е.А.* История средневековой арабо-исламской философии. М., 1995.

*Griffith S.H.* Theodor Abū Qurrah, the Intellectual Profile of an Arab Christian Writer of the Abbasid Century // The Dr. Irene Halmos Chair of Arabic Literature Annual Lecture. Tel Aviv, 1992.

*Lamoreux J.C.* Theodore Abū-Quarrah. Provo; Utah, 2005.

*Swanson M.N.* Beyond Proof-texting: Approaches to the Qur'an in some Early Arabic Christian Apologies // The Muslim World 88. 1998. P. 6-78.

### **Особенности репрезентации женского начала в романе Костаса Тахциса «Το τρίτο στέφανι»**

Бечина Анна Александровна

Студентка Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия

Обращаясь к теме женщины и женского в новогреческой литературе, нельзя обойти вниманием роман Костаса Тахциса «Το τρίτο στέφανι». Роман Тахциса, безусловно, является одним из крупнейших фактов новогреческой послевоенной прозы и ключевым произведением в творчестве автора. Сюжет романа составляют две женские судьбы, изложенные соответственно двумя героинями, которые проявляют свою сущность при всевозможных жизненных обстоятельствах. Таким образом, обозначен очень широкий спектр традиционных в греческой литературе проблем, связанных с «женской долей». Но в данном произведении автор ставил перед собой иные задачи. Так, например, очень важно, что через призму женского восприятия даны ключевые события истории Греции первой половины XX в.

Художественный мир романа создается при помощи свободного изложения событий своей жизни каждой из центральных героинь. В основном благодаря их образам, а также образам других женщин в произведении, «женское» существует в романе на нескольких уровнях. Нина выступает в роли рассказчика, именно в ее монолог, адресованный некому лицу, не принимающему участия в развитии сюжета, включен

монолог другой главной героини – госпожи Экави. Возможно, этим и обусловлено присутствие в образе Нины некоего универсального начала. В ее уста вложены мысли общечеловеческой значимости, не имеющие отношения к полу: о любви к своей родине, о религии, о людях в целом. В то же время она не перестает быть женщиной. Ее жизненный путь – история, знакомая или пережитая на собственном опыте практически любой женщиной любой страны мира. Особенно отчетливо это видно при анализе ее отношений с мужчинами: от пылкой влюбленности в юности через разочарования она проходит путь к спокойной прагматичности в зрелом возрасте. Экави же – воплощение национального колорита, в ее образе присутствуют традиционные представления о гречанке с бурным нравом и бесконечными страданиями, своего рода развитие женского начала на национальной почве. Этот персонаж, пожалуй, прорисован наиболее объемно. Госпожа Экави обнажает свой внутренний мир в процессе акта рассказывания о событиях своей жизни и создает тем самым свой собственный мир, раскрывает женскую душу как вместительницу заблуждений, сомнений, страхов, иллюзий. Для нее как будто не существует ничего, кроме ее болезненных отношений со своими детьми, весь мир сосредоточен вокруг бедствий ее семьи, которая, в свою очередь, сосредоточена вокруг Димитриса, ее любимого ребенка, потеря которого становится тождественной вселенской катастрофе. Это особенно показательно, т. к. история ее жизни разворачивается на фоне важнейших событий в истории Новой Греции. Вполне естественной кажется ассоциация образа страны с образом женщины. Несмотря на обилие образов женщин в романе именно образ Экави соотносится с образом Греции. Эту мысль озвучивает Нина, называя при этом свою подругу Экави «немного сумасшедшей». И действительно, восприятие мира у Экави искаженное, отличное от нормального, особенно на фоне образа самой Нины.

В характере Экави иррациональность доведена до предела. Масштабность эмоций в этом образе наводит на мысль о непосредственном влиянии древнегреческой трагедии. В подтверждение этому можно привести слова самого Тахциса о своем романе, в одном из интервью автор заметил: «Στο Τρίτο στεφάνι οι Έλληνες είναι όπως ήταν στην ομηρική εποχή στην κλασική εποχή και στο Βυζάντιο» (В романе «Третий венец» греки такие же, какими они были в гомеровскую эпоху, в классическую эпоху и в Византии. *Перев. – мой*) [Συνομιλία με τον Γ. Κ. Πηλιχό: 154]. Тахцис широко использует в своем произведении имена древнегреческой литературы и мифологии, что обращает внимание опять же на образ Экави-Гекубы, история жизни которой – современный аналог древнегреческого сюжета. Обращение к древности наполняет образ еще большей значимостью, придает ему глобальный смысл. Трагедия античной Гекубы разворачивается на фоне крупнейших катаклизмов прошлого, ассоциация этой трагедии с трагедией Гекубы современной позволяет ассоциировать события новейшей истории с падением Трои; это, с одной стороны, актуализирует историю, а с другой – возвышает в глазах читателя происходящее в наши дни.

Таким образом, женское начало реализуется в романе на нескольких уровнях как универсальное, общечеловеческое, что позволяет автору высказывать свою точку зрения по интересующим его вопросам; как женское «интернациональное» и «национальное»; и, наконец, как вневременное.

#### Литература

Таχτσής Κ. Το τρίτο στεφάνι. Αθήνα, 2009.

Από την χαμηλή σκοπιά. Τα περισσότερα βιβλία είναι σκουπίδια. Συνομιλία με τον Πηλιχό Γ. Κ., περιοδικό Ταχυδρόμος. Αθήνα, 2006.

## Цветовой код в греческих фразеологизмах

Боброва Ольга Борисовна

Студентка Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия

Цветонаименования как лексическая группа давно привлекают внимание исследователей. Литература, посвященная лингвистике, психологии и культурологии цветообозначения обширна и посвящена самым разнообразным проблемам, начиная от связи цветообозначений с нейронными реакциями, происходящими в человеческом мозгу, и заканчивая определением значения каждого цветообозначения с помощью физических свойств света, например, интенсивности или длины волны. Однако зачастую результаты таких исследований приносят небольшую пользу, так как главное, что интересует именно лингвиста – значение слова, то есть то, что люди подразумевают, употребляя то или иное цветообозначение, не имея никакого представления о том, как с этим словом связаны длина волны, интенсивность и прочие физические факторы [Вежбицкая: 236].

В свою очередь, то, «что люди имеют в виду», напрямую связано с представлением человека о мире и о своем месте в нем. Иными словами, язык как система и совокупность знаков соответствует модели мира, принятой в человеческом сообществе. Модель мира представляет собой сокращенное и упрощенное отображение суммы представлений о мире и включает в себя обработанную и систематизированную информацию о среде, человеке и их взаимодействии [Цивьян: 5].

Описание модели мира существенно облегчается при использовании диалектического метода, т. е. системы оппозиций, предполагающей наличие противопоставленных друг другу признаков, имеющих соответственно положительные и отрицательные значения и связанных с пространством – *верх/низ*, временем – *лето/зима*, социальными категориями – *мужской/женский*. Существуют также бинарные оппозиции, связанные с цветом – *белый/черный, красный/черный* [Цивьян: 5-6]. Исследование понятия «цвет» в таком контексте невольно подталкивает к мысли, что эта категория универсальна для человеческого сознания, а значит, и для языка, однако сравнительное исследование ряда языков показало, что во многих из них ни собственного, ни заимствованного понятия «цвет» нет. Тем более не являются универсалиями конкретные цветообозначения. Универсально понятие «видеть» и связанное с этим различие между временем, когда человек видит («день»), и временем, когда он не видит («ночь») [Вежбицкая: 232]. В свою очередь, бинарная оппозиция *день/ночь* во многих культурах напрямую соотносится с оппозицией *белый/черный*, а также *цветной/черный, свет/тьма, хороший/дурной*.

Противопоставление черного и белого мыслится человеком как самое естественное и очевидное. Объяснений этому может быть много, но наиболее близким к истине представляется версия о том, что для человеческого сознания существенно противопоставление возможности и невозможности видеть окружающее (день и ночь), а также связанное с этим отсутствие всякого цвета (черный) или присутствие всех возможных цветов (белый). Логичной поэтому представляется связь черного с неизведанным, таинственным, опасным, враждебным, колдовством, подземным миром и смертью. Эта связь различными способами отражается на лексическом уровне. Слово *μαύρος* ('черный'), помимо основного своего значения, имеет и ряд метафорических – 'жалкий', 'несчастный', 'враждебный', 'злой', 'горький', 'приносящий боль'. Во фразеологизмах это цветообозначение используется прежде всего для описания физического состояния человека: устойчивые выражения *μου μαυρίζει την ψυχή μου/μου μαυρίζει την καρδιά / μαυρίσε το μάτι μου* (букв. «делает черной мою душу» / «делает черным мое сердце» / «у меня глаз почернел») обозначают, соответственно, состояние физического и душевного страдания, а также душевную боль, вызванную длительным отсутствием дорогого человека. Ту же функцию выполняет черный цвет и в

фразеологизме *μαύρα δάκρυα* (букв. «черные слезы»), который точно соответствует русскому «горючие слезы» (плакать горючими слезами).

Многочисленны случаи использования черного цвета для описания катастрофического положения, тяжелой жизненной ситуации: *τα βλέπω όλα μαύρα / τα βάφω μαύρα / μαύρο χάλι (μαύρα χάλια) / είμαι στα μαύρα / έχω τα μαύρα μου* (букв. «вижу все в черном цвете» / «все крашу в черный цвет» / «черная беда» / «вокруг меня черно» / «у меня чернота»).

Тесно связан черный цвет с представлениями о подземном мире и смерти. На это указывает, например, фразеологизм *μαύρο φίδι που σ'έφαγε* (букв. «тебя сожрала черная змея»), где враждебные человеку силы зла и смерти персонифицированы и представлены в образе черной змеи.

С подземным миром соотносится также и образ, появляющийся во фразеологизме *ρίχνω μαύρη πέτρα πίσω μου* (букв. «бросаю позади себя черный камень»). Так говорят, когда человек уезжает навсегда из прежнего, обжитого, места, и черный камень, служащий границей между прежней и новой жизнью, уже невозможно переступить, как и ту границу, которая разделяет мир мертвых и мир живых.

Фразеологизмы с использованием белого цвета не так многочисленны, несмотря на наличие нескольких соответствующих цветообозначений (*χλωμός / χλομός / άσπρος / λευκός*), что, вероятнее всего, объясняется более значительной ролью оппозиции цветной / черный. Примечательно в этом смысле слово *χρωματιστός* (цветной), которым можно обозначить предмет любого цвета или цветов, кроме черного или белого, так как здесь они противопоставляются не друг другу, а остальным цветам.

Красный цвет в первую очередь ассоциируется с цветом крови, поэтому основные его значения – жизненная сила, движение, тепло, огонь, а также агрессия, жестокость и опасность. При описании человеческого тела использование красного цвета прежде всего обозначает силу и здоровье, примером использования красного цвета для обозначения опасности может служить выражение *χτυπάει κόκκινο* (букв. «бьет красным»), описывающее состояние наивысшего напряжения.

Литература

*Вежбицкая А.* Язык. Культура. Познание. М., 1997.

*Цивьян Т.В.* Модель мира и ее лингвистические основы. М., 2009.

*Μπαμπινιώτης Γ.* Λεξικό της νέας ελληνικής γλώσσας. Αθήνα, 2002.

## **Пищевой код в греческом фольклоре: выпечка в греческой календарной обрядности**

Вертман Оксана Викторовна

Студентка Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия

В данной работе рассматриваются различные виды выпечки, фигурирующие в греческих обрядах календарного цикла, как элемент пищевого кода греческой традиционной культуры.

Хлеб – один из основных, базовых видов пищи человеческого общества. В жизни человека из традиционного общества, которое до недавнего времени составляло большинство населения Греции, он играет особенно большую роль. В частности, разнообразные изделия из теста неизменно сопровождают очень многие греческие праздники и обряды.

Несмотря на большой интерес к Балканскому региону в науке, существующие на настоящий момент исследования по греческому фольклору и этнографии носят в основном описательный характер, этнолингвистических работ немного, а по интересующему нас материалу они вовсе отсутствуют. По этой причине, а также в связи с обширностью и разнообразием предметов выпечки в греческой народной культуре, данное исследование представляется весьма актуальным и необходимым.

В работе предпринята попытка классификации лексического материала по хлебным изделиям, в соответствии с занимаемым ими местом в обрядовой системе. Источник материала – монография Г. Мегаса [Μέγας], лексемы приводятся в используемой Мегасом (устаревшей) орфографии.

В первую очередь выделяются лексемы, использующиеся как общие обозначения основных типов изделий из теста: *κουλλούρα, κουλλούρι, τσουρέκι, πίττα, ψωμί*.

Вторая группа – изделия, имеющие четкую привязку к конкретным календарным событиям, изготавливающиеся лишь для определенного праздника: *Χριστόψωμο* (рождественский хлеб), *Βασιλόπιττα* (новогодний пирог), *σαρακοστοκουλλούρα, Λαμπροκουλλούρα, κουλλούρες της Λαμπρής* (пасхальная выпечка), *σαραντόπιττα* (на день 40 мучеников), *μαγιοκουλλούρα* (готовится на Пасху, но хранится до первого мая), *Λάζαροι, τζιτζιροκούλλικο, γίλλες, λειψόπιττα*. Лексемы, их обозначающие, часто связаны с названиями праздников. Изделия, выпекаемые на Новый год и Пасху, богато украшаются, имеют много разновидностей, каждая из которых имеет свое название. Например, *κουλλούρες της Λαμπρής* в зависимости от формы, которую им придают, могут называться *κουτσούνες, κουζουνάκια, κοφίνια, καλαθάκια, δοζάρια, αυγούλες, λαζαράκια*.

К третьей группе можно отнести виды выпечки, которые могут приготавливаться повседневно в течение года, но они также становятся атрибутом какого-либо праздника: в определенный день года именно они присутствуют на праздничной трапезе: *γαλατόπιττα* ('молочный пирог', пирог с начинкой из молочного крема), *γαλόπιττα* (то же), *τυρόπιττα* (пирог с сыром, присутствует на столе в конце Карнавала, а также на Пасху), *σπανακόπιττα* (пирог со шпинатом, его едят в первую субботу Великого поста), *καρυδόπιττα* (пирог с грецкими орехами, едят после трехдневного полного поста в начале Великого поста), *τηγανόπιττα, λαχανόπιττα* (пирог с овощами, его готовят в Вербное воскресенье и относят пастухам), *κολοκυθόπιττα* (пирог с кабачками, едят в первую субботу Великого поста). Из них *γαλατόπιττα*, изготавливаемая, в частности, на Вознесение (Ανάληψη), связана с народным названием праздника - *Γαλατοπέφτη* (в этот день молочные продукты составляют основу трапезы; все излишки еды, приготовленной из молока в этот день, раздают). Сюда же можно отнести *τηγανίτες* и *κουταλίτες* – это обычные оладьи, которые по-особому осмысливаются в день Сорока мучеников: их готовят 40 штук (здесь пищевой код сочетается с числовым).

Также можно параллельно выделить группу хлебных изделий, которые исполняют одинаковую функцию во время различных обрядов в течение года: это изделия, которые дают как угощение колядующим детям (на Рождество, Новый год, Пасху); то, что готовят в дни поминовения усопших и съедают / раздают, в частности, бедным; выпечка, используемая в гаданиях (*αρμυροκουλλούρα, αρμερόπιττο* – очень сильно посоленный хлеб, кусочек его кладут ночью под подушку, гадая на суженого во время масленичного карнавала, в Чистый Понедельник, в день летнего солнцестояния).

Выделяются, кроме того, изделия, наделенные в народном представлении магической силой: используются в качестве оберега (*χριστόψωμο, κουλλουράκια*, которые пекут в среду на пятой неделе Великого поста); при гаданиях (уже упомянутая *αρμυροκουλλούρα*); могут вылечить пса от бешенства (*κουλικάκι*).

Отдельно можно также выделять предметы выпечки, участвующие в акциональном коде – т. е. те, с которыми производятся какие-либо обрядовые действия (например, в Эпире *κουλλούρες*, изготавливаемые на праздник Св. Трифона, катят по виноградникам, полям и садам, и при этом поют: «Трифон многоплодный, иди сюда, в мой виноградник и в мое полюшко, поедим и выпьем» [Μέγας: 88]).

Проделанная работа показывает сложность и многофункциональность представлений о хлебе в греческой народной культуре. Предложенная классификация может послужить основой как для более глубокого исследования собственно греческого пищевого кода, так и для сопоставления с представлениями, существующими у соседних с

греками народов, для сравнительного изучения этнолингвистических особенностей балканского региона.

Литература

Μεγας Γ. Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας. Αθήναι, 1976.

**Жених и невеста в греческом свадебном обряде.**

Закирова Елена Рустемовна

Студентка Московского государственного университета им. Ломоносова, Москва, Россия

Данная работа посвящена анализу двух основных элементов персонажного кода греческого свадебного обряда – жениха и невесты. Будет рассмотрено место жениха и невесты в свадебном обряде, их обрядовые действия и функции. При этом, опираясь на теоретические концептуальные работы Н. И. Толстого и других представителей Московской этнолингвистической школы, таких как А. В. Гура и Е. С. Узенева, мы будем понимать сам обряд как некий текст, состоящий из нескольких взаимодействующих и взаимопроникающих планов, называемых кодами (предметный, вербальный и акциональный). Также мы рассмотрим тексты доступных нам свадебных песен и проанализируем образы жениха и невесты в греческом свадебном фольклоре. При описании греческих обрядов мы будем в значительной степени опираться на исследования П. Кондомихиса, Э. Алексакиса и П. Властоса.

Свадьба – это прежде всего переход невесты из одной семьи в другую, то есть изменение ее социального статуса, а также ее переход из девичества в замужество, то есть начало нового периода в ее жизни, где главной ее целью станет рождение новых членов новой семьи. Соответственно, целью свадьбы, как любого переходного обряда, является привлечение благополучия, плодородия, богатства и избавление от всего плохого.

Свадебный обряд делится на три части: предсвадебный (*το προτελετικό*), то есть помолвку, собственно свадьбу (*το τελετουργικό*) и послесвадебный (*το μετατελεστικό*). Жених и невеста относятся к тем свадебным чинам, которые присутствуют на протяжении всего обряда, во всех трех частях. Прежде всего они принимают активное участие в обряде собственными обрядовыми действиями, но в то же время они являются объектами обрядовых действий других участников. Таким образом, важными оказываются все участники, все оказываются объединенными единой целью – привлечь удачу для новой семьи, заложить основу ее благополучия. Для этого на протяжении всего обряда разные лица (родители, кум, подружки невесты, гости) одаривают молодых предметами, призванными привлечь благополучие, богатство и плодородие (монетки, орехи, инжир, пшеница, рис). Сами молодые во время шествия свадебной процессии должны «кормить» водные источники и колодцы теми же самыми предметами, задабривая живущих там духов и заручаясь их покровительством. При вхождении в дом жениха – в свой новый дом – невеста кидает через плечо во двор рис и монетки, чтоб жить долго и счастливо в новой семье.

Что касается образов жениха и невесты в греческом свадебном фольклоре, то анализируя свадебные песни, можно разделить все характеристики, которыми наделяются эти персонажи, на несколько смысловых групп. Это предметный, акциональный и цветовой коды, при этом в предметном особо выделяются растительный и птичий. Именно к ним относится более половины всех наименований жениха и невесты. Стоит также отметить очень тесную связь между предметным и цветовым кодом. Многие исследователи не выделяют цветовой код как отдельный, а рассматривают его как часть предметного. Мы в своей работе выделим его в отдельную группу, поскольку сам предметный код мы делим на подгруппы по роду предметов, а цвет – качество, присущее в равной степени всем этим подгруппам. Все эпитеты, которыми наделяются жених и невеста, прославляют абсолютную красоту и пригожесть жениха и невесты и, будучи частью фольклора, дают нам представление об идеалах красоты, сформировавшихся в греческой народной традиции.



Как уже говорилось выше, растительный код встречается чаще всего. Жених сравнивается статью с кипарисом и яблоней, невеста по красоте сравнивается с розами (*τριαντάφυλλα*), с лилией (*κρίνος*), она благоухает как корица (*κανέλλα*) и майоран (*μαντζουράνα*), она статна как кипарис (*κυπαρίσσι*) и призвана подарить семье столько сыновей, сколько яблок приносит яблоня (*μηλιά, γλυκομηλιά*): *να κάνει σερνικά παιδιά σαν του Μαγίου τα μήλα* – «чтобы она <невеста> родила сыновей, подобных майским яблочкам». Итак, мы видим, что эпитеты растительного кода подчеркивают не только красоту невесты, но и ее плодородие и соответственно функция у такого наименования скорее заклинательная – невесту называют плодородной, чтобы она таковой стала.

Эпитеты, объединяемые в птичий код, также подчеркивают красоту невесты и жениха. Часто встречаются сравнения жениха с орлом (*αετός μου χρυσοπράσινος* – «орел мой золотозеленый»), с голубем (*γραμμένο περιστέρι* – «писанный голубок»). Невеста сравнивается с куропаткой (*πέρδικα με τις χρυσές φτερούγες* – «куропатка с золотыми крыльями»), на которую идет охотиться жених (*να πάει να κυνηγήσει*), с белой голубкой (*άσπρο περιστέρι*), с соловьем (*αηδονάκι*), ее походка сравнивается с походкой гусыни или утки (*σαν τη χήνα περπατείς, σαν την πάπια σείεσαι* – «как гусыня ходишь, как утка двигаешься»).

К предметному коду относятся также сравнения жениха с жемчугом (*έγινες άσπρος κι λαμπρός σαν το μαργαριτάρι* – «ты стал светлым и сияющим как жемчужина»), с ангелом (*σαν άγγελος γραμμένος* – «как ангел писанный»), с колоколом (*να 'ναι η νύφη μαντζουράνα/ κι ο γαμπρός χρυσή καμπάνα* – «пусть невеста будет майораном, а жених – золотым колоколом»). Нередко встречается сравнение невесты с водой или источником, (*να 'ναι η νύφη κρύα βρύση/ κι ο γαμπρός σαν κυπαρίσσι* – «пусть невеста будет холодной водой, а жених как кипарис»).

Важным оказывается цветовой код, маркирующий участников свадебного обряда. Допустимы только благополучные «радостные» цвета (*χαϊράμενα χρώματα*), такие как голубой, красный, белый, золотой, зеленый, но недопустим черный. Цветовой код, используемый в свадебных песнях отражает эти цвета: *γαλαζοφορεμένη μου, όλη την εβδομάδα/ Την Κυριακή στολίζεσαι σαν κόκκινη φρεγάδα* – «носишь голубое всю неделю, а в воскресенье украшаешься как красный фрегат».

### **Автобиография Никифора Влеммида: монах и ученый в одном лице. К вопросу о столкновении христианских и эллинистических идеалов в Византии**

Кладова Анна Александровна

Студентка Санкт-Петербургского государственного университета, Санкт-Петербург, Россия

Столкновение христианских и эллинистических традиций – одна из характерных черт византийской культуры. Для представителей образованных кругов остро стоял вопрос сочетания «внутренней» и «внешней» учености. Большинство византийцев попросту игнорировали противоречия, возникавшие между двумя учеными традициями, и успешно сочетали в себе обе. Тем не менее, проблема продолжала быть актуальной, и некоторые византийцы осознавали и ее и размышляли о ней [Angold: 249].

Писатель XIII в. Никифор Влеммид (1197 – ок.1269) – яркий пример византийца, сумевшего преуспеть на пути как церковной, так и светской учености; будучи монахом и богословом, он одновременно являлся ученым. Уже прославившись своим подвижничеством, Влеммид, тем не менее, не оставлял занятий светскими науками. Из такой характеристики личности и творчества Влеммида сам собой следует вопрос о том, как он воспринимал столкновение христианской и эллинской учености, «монашеского и эллинского созерцательных идеалов» [Angold: 249]. Определенную информацию по этому вопросу мы можем почерпнуть из автобиографии писателя.

Г. Миш, автор фундаментального труда по истории автобиографического жанра, считал, что две книги автобиографии соответствуют двум мировоззренческим позициям и,

соответственно, двум традициям – христианской и эллинистической. По мнению ученого, в произведении Влеммида отражено противостояние двух традиций друг с другом [Misch: 837]. Дж.А.Мунитиз последний издатель автобиографии, подробно ее исследовавший, отвергает разделение, сделанное Мишем [Munitiz: 249]. Мунитиз, подробно проанализировавший автобиографию Влеммида в своей статье об автобиографиях в Византии, во многом соглашается с Мишем, однако идет еще дальше в описании «конфликта идеалов». Он утверждает, что в своей «созерцательной жизни» монаха Влеммид попытался «совместить эллинистические и монашеские элементы», однако в конце концов осознал, что это невозможно. По мнению Ангольда, к моменту написания автобиографии гуманистические идеалы мало привлекали писателя. Ученый утверждает, что в первом томе Влеммид выражает идею отрицания эллинистической учености, а во втором предоставляет ответы на многочисленные вопросы, возникающие в связи с таким отрицанием. Влеммид, по словам Ангольда, демонстрирует, что «внешнее» образование было необходимо ему исключительно как инструмент для богословствования и защиты православной веры в ходе догматических дискуссий [Angold: 249].

Более убедительным представляется мнение, что сочинение Влеммида выражает скорее мирное сосуществование двух традиций и двух идеалов, притом автор не просто игнорирует проблему, но выражает свой взгляд на нее. Влеммид акцентирует внимание читателей на том, что человек должен осознавать, что всякое благо, в том числе и науки, исходит от Бога: «...я...узнал...о *Том, Кто учит человека разумению* [Пс. 93:10], и не взирал на Него с пренебрежением, но у Него первого спрашивал знания, и у Него же – всяческого руководства», (I,3) (текст приводится по изданию Мунитиза см. список литературы; перевод мой) – так пишет Влеммид в начале первого тома своей автобиографии. Там же он уделяет много внимания рассказу о своем обучении «внешним» наукам, и в рассказе этом нет ни тени того «отрицания», о котором пишет Ангольд. Влеммид произносит целый панегирик астрономии – а эта наука отнюдь не входит в число тех, которые могли поспособствовать его теологическим изысканиям. Подробный рассказ о светском образовании Влеммида следует сразу за вступлением к первой книге. Влеммид объясняет: «Коль скоро для явленных в этот мир разумными (λοῦκοῖς) разум (λόγος) – достойнейшее, сперва я вспомню о благодеянии в области наук (λόγοις), ведь и после названного явления [в мир] оно первое по порядку» (I, 2). Влеммид воспринимает свое образование позитивно, оно не является для него «само по себе несущественным», как пишет о том Ангольд; изучение светских наук не противоречит христианским и монашеским идеалам Влеммида. Во второй книге заметка об образовании гораздо короче и уже не следует сразу за вступлением. Ангольд делает из этого вывод, что таким образом Влеммид демонстрирует следующую позицию: эллинистическая ученость не самоценна, она нужна постольку, поскольку помогает в богословских трудах и защите истинного вероисповедания. Точка зрения Ангольда, однако, представляется вчитыванием смыслов в текст Влеммида. Писатель действительно сокращает информацию об образовании во второй книге, но это вполне соответствует программе, заявленной им самим во вступлении ко второму тому. Там писатель объясняет, что намеревается дополнить первый том еще не упомянутыми сведениями, а если и упомянет что-то вторично, то только наиболее важные моменты, и сделает это для уточнения и внесения ясности. Нужно отметить, что об образовании Влеммида сказано во второй книге действительно гораздо яснее и последовательнее, хотя и короче.

Неверно было бы утверждать, что в автобиографии Никифора Влеммида выражено убеждение автора в том, что «сочетать монашеские и эллинистические элементы» в жизни мыслителя и ученого невозможно. Автобиография отражает скорее следующий взгляд: именно непрестанное стремление к Богу, «источнику всякого знания», отражающееся в добродетельной жизни и полной внутренней сосредоточенности на Нем, в сочетании с учением, занятиями науками (в том числе светскими) и есть лучший и достойнейший человеческий удел.

Литература

- Angold M.* The Autobiographical Impulse at Byzantium // *Dumbarton Oaks Papers* V. 52. 1998. P. 225-257.
- Munitiz J.A.* Hagiographical autobiography in the 13th century // *Byzantinoslavica* 53. 1992. P. 243-249.
- Misch, G.* Geschichte der Autobiographie. V. III. Frankfurt, 1962.
- Nikephoros Blemmydes.* A partial account / *Introd., transl., notes J. A. Munitiz.* Leuven, 1988.

**Стилистические особенности политического дискурса в греческом языке  
(на примере разбора речей Алеки Папариги)**

Рудая Наталия Олеговна

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

Политика - институт, который является неотъемлемой частью любого цивилизованного общества. В современном обществе уделяется все больше внимания речевому поведению представителей политической элиты, в связи с чем важную роль начинает играть политический дискурс, лежащий на пересечении различных дисциплин, таких как: политология, социология, психология, лингвистика. Важнейшей характеристикой данной коммуникации являются используемые политиком стратегии и тактики речевого поведения, различные языковые средства выражения.

Само понятие политического дискурса требует уточнения. Необходимость его исследования диктуется возрастающей значимостью политической коммуникации в современном обществе.

Политический дискурс отражает борьбу за власть, стремление воздействовать на адресата, посредством применения речевых стратегий. Стратегия - это определенное речевое поведение с целью достижения цели коммуникации. Е.И.Шейгал [Шейгал 2000] выделяет следующие виды стратегий: вуалирования, мистификации и анонимности. Также другими исследователями, такими как Демьянков, Паршина, Баранов [Демьянков], [Паршина 2007], [Баранов 1991] выделяются стратегии реификации, делегитимизации, амальгамирования, самопрезентации, борьбы за власть и т.д.

В литературе отсутствуют четкие основания выделения стратегий и тактик. Но, как правило, в основе классификации лежит цель, которую стремится достичь говорящий по отношению к адресату. Еще Аристотель выделял цели речевой деятельности политика, которые остаются актуальными. Политик должен уметь создать определенный эмоциональный настрой адресата, дать ему новые знания и представления о своей деятельности, о своих взглядах, побудить адресата проголосовать за него, убедить согласиться с его мнением, понравиться и завоевать авторитет. Таким образом, можно говорить, что стратегия - это искусство планирования речи, а тактика - использование различных языковых приемов, выбор которых зависит от задачи, поставленной говорящим. На основе этого выделяют такие коммуникативные стратегии как: самопрезентация, дискредитация, нападение, самозащита, формирование эмоционального настроения, информационно-интерпретационная, аргументативная, агитационная, манипулятивная.

Политический дискурс имеет особое социальное значение. Роль устной речи особенно высока в демократических обществах с горизонтальной моделью общения между властью и обществом. Греция - страна публичной политики, где не последнюю роль играет искусство публичного выступления. Значимость политической коммуникации, «диалога с народом» в Греции высока.

Исследования речевого поведения лидера коммунистической партии Греции Алеки Папариги позволяет говорить о том, что в качестве основных наиболее часто используемых данным представителем политической элиты коммуникативных стратегий являются стратегии самопрезентации, дискредитации, формирования эмоционального

настрою, информационно-интерпретационная, агитационная, манипулятивная. Риторическая грамотность политика проявляется в умелом использовании тактик. Алека Папарига часто применяет тактики стратегии самопрезентации – тактику отождествления и солидаризации с адресатом, оппозиционирования. Стремление солидаризироваться с аудиторией выражается в употреблении местоимения «мы» в именительном и косвенных падежах. При этом мы – это «я и партия», «партия и народ». Часто политик использует тактику обвинения, цель которой – скомпрометировать лидеров других партий – достигается различными демагогическими приемами. Речь лидера коммунистической партии ориентирована на народные массы. Преследуя главную цель, воздействие на адресат, политик использует большое количество метафор, разговорные и просторечные элементы, «народный язык». «Το ΚΚΕ από τη μια μεριά, το δίδυμο από την άλλη.» (С одной стороны КПГ, с другой близнецы (имеются в виду партия Новая Демократия и Всегреческая Социалистическая партия)). «Οι ιμπεριαλιστές έχουν κάνει κουρελόχαρτο το διεθνές δίκαιο». (Империалисты разорвали в клочья международное право). [Из заявления лидера КПГ по поводу выборов, 05.09.09] Такая образность речи делает лидера КПГ «простым человеком», «своим человеком», представителем народа. В предвыборных теледебатах А. Папарига использует тактику учета ценностных ориентиров адресата, то есть в своих речах она ориентируется, прежде всего, на ту часть электората, которой дороги коммунистические идеалы. В основном речь политика понятна широким народным массам, не нагружена сложными синтаксическими конструкциями, терминами. Стратегии речевого поведения и соответствующие им тактики А. Папарига выбирает с учетом идеологии коммунистической партии, ее лексико-понятийного аппарата. Отмечается частое использование политиком в дискурсе слов, несущих идеологическую нагрузку: народ, рабочие, крестьянство, права человека, сильная КПГ – сильный народ, свобода, социализм. «Ένας λαός ακολουθεί έναν άλλο δρόμο ανάπτυξης, το σοσιαλιστικό». (Народ выбирает иной путь развития - социалистический). [Из заявления Алеки Папариги по поводу исполнения 47 лет с начала Экономической Блокады Кубы, 27.10.09]. «Ένας λαός δυνατός, κίνημα δυνατό». (Сильный народ, сильное движение). «Οι εργατοϋπάλληλοι, οι μικροί επιχειρηματίες, και η φτωχή αγροτιά πρέπει με το κεφάλι ψηλά να σταθούν στην κάλπη». (Рабочие, мелкие предприниматели и бедное крестьянство должны с высоко поднятой головой приходиться на избирательные участки). [Заявление Алеки Папариги, 05.09.09.]. «Εμείς έχουμε πει ότι το ΛΑΟΣ παίζει έναν ειδικό ρόλο». (Как мы уже говорили, народ играет особую роль). [Из интервью Алеки Папариги по поводу выборов 4 октября].

Эффективность выбранных тактик зависит от типа языковой личности, ситуации, жанра, особенностей адресата, риторической грамотности политика и от того насколько умело он использует тактики речевого поведения. Выбранные политиком речевые средства, приемы и формируют его речевой стиль.

#### Литература

*Аристотель*. Политика. Риторика. М., 2000.

*Баранов А.Н., Казакевич Е.Г.* Парламентские дебаты: традиции и новации. М., 1991.

*Демьянков В.З.* Политический дискурс как предмет политологической филологии.

*Паришина О.Н.* Российская политическая речь. М., 2007.

*Шейгал Е.И.* Семиотика политического дискурса. Волгоград, 2000.

### **Структурно-композиционное своеобразие прижизненных чудес святых подвижников в византийской и древнерусской агиографии**

*Стародумов Игорь Васильевич*

Молодой ученый, Курганский государственный университет, Курган, Россия

В византийской и древнерусской агиографии особое место занимали рассказы о чудесах святых подвижников. Чудеса в житийных произведениях подразделялись на прижизненные, композиционно входившие в основную повествовательную часть жития, и

посмертные, располагавшиеся после текста жития и пополнявшиеся в процессе его существования в рукописях.

Прижизненные чудеса являлись обязательной частью любого жития, поскольку служили в качестве письменного подтверждения дара чудотворения святого, что было необходимым условием его официальной канонизации. Как правило, по своему содержанию эти рассказы являлись повествованиями о Божественной помощи подвижнику, осуществляемой через ангелов, иногда через обычных смертных людей, вовремя подоспевших с запасами пищи и воды, иногда через природные явления (изведение источника, дождь и пр.).

Мы можем выявить тематическое соответствие основным композиционным мотивам данных рассказов в евангельских чудесах Христа, ставших для них литературными образцами (пополнение запасов пищи, хлеба, рыбы, воды). Жанр прижизненного чуда сформировался и под влиянием чудес апостольских, также игравших для него роль образца и жанрового канона. Евангельские и апостольские чудеса отличаются краткостью, простотой и схематичностью композиции, минимальной реализацией сюжетобразующих мотивов.

В образной системе прижизненных чудес главное внимание уделено святому подвижнику; чудеса служат средством характеристики его образа, помогают возвеличить и прославить его фигуру. В соответствии с требованиями житийного канона, необходимо было не просто создать идеализированный образ святого и передать сохранившиеся о нем сведения почитателям и потомкам, но и представить его в качестве образца для подражания. В посмертных же чудесах, наряду со святым, главным героем становился простой смертный человек, показанный в момент горя и отчаяния: только через раскаяние и молитву он обретал помощь святого, тем самым прославляя его дар чудотворения.

В литературном отношении прижизненные чудеса отличаются большей простотой, краткостью и схематичностью. Композиция большинства из них включает в себя четыре части: экспозицию, в которой описывается беда или несчастье (нехватка пищи, буря на море, нападение нечистых духов, пожар, болезнь или смерть человека); описание чудесной помощи святого (обычно через молитву к Богу и Пречистой Богородице); описание результата чудесного воздействия или заступничества (бесы изгоняются, чудесным образом появляется пища, строится церковь, умерший воскресает, больной исцеляется, шторм прекращается); выражение благодарности Богу, восхищения и радости святого.

В данных повествованиях можно выделить основные жанрообразующие мотивы (беды и чудесной помощи) и второстепенные сюжетобразующие мотивы (видения, пророчества); последние могут отсутствовать. Главный жанрообразующий мотив, лежащий в основе композиции конкретного рассказа, определяет его отнесение к той или иной жанровой разновидности.

Структурно-композиционный анализ прижизненных чудес византийского святителя Николая Мирликийского показал, что они полностью соответствуют схемам, сложившимся для соответствующих тематических групп рассказов в Евангелии и апостольских Деяниях. Здесь отражены такие тематические мотивы, как “спасение утопающих на море”, “избавление от вражеского плена”, “спасение от беды”, “исцеление”, “избавление от нечистого духа”, “пополнение запасов пищи”, “пророчество”.

В дальнейшем жанр прижизненного чуда получил развитие в древнерусской агиографии, начиная с первого оригинального преподобнического Жития Феодосия Печерского. Стоит специально отметить почти полное отсутствие в этом тексте обычно самых распространенных чудес-исцелений, а также общеизвестный факт явного внимания к чудесам «экономического» содержания – о пополнении запасов пищи, о спасении церкви от разграбления разбойниками, об обретении потерянного сокровища. В их композиции практически отсутствуют сюжетобразующие мотивы.

В тексте Жития преп. Сергия Радонежского представлено уже значительное количество чудес и весьма широкий набор их жанрово-тематических разновидностей; все рассказы выделены в отдельные главы со своими названиями, что придает им определенную композиционную завершенность, создавая возможности для реализации более развитого сюжета, для использования различных комбинаций жанрообразующих и сюжетообразующих мотивов.

Прижизненные чудеса преп. Зосимы и Савватия Соловецких отличает историзм и бытовая конкретность, развитый сюжет, основанный на исторически обусловленной или бытовой жизненной ситуации, присутствие развитых диалогов, отражающих речевую характеристику персонажей; в композиционном отношении они содержат несколько сюжетообразующих мотивов.

Чудеса преп. Александра Свирского также богаты в тематическом и сюжетно-композиционном отношении; их характерной чертой является присутствие большого числа видений, что говорит о связи памятника с исихастскими традициями, развивавшимися на Русском Севере учениками преп. Сергия Радонежского. Данная особенность в той или иной мере была присуща всем житиям севернорусских подвижников.

#### Литература

Житие и чудеса преп. Александра Свирского / Алексadro-Свирский монастырь. СПб., 1995.

Житие Феодосия, игумена Печерского, списание Нестора по харатейному списку XII века Московского Успенского Собора с разнословиями по многим другим спискам. Кн.3. М., 1858.

*Крутова М.С.* Святитель Николай Чудотворец в древнерусской письменности. М., 1997.

*Клосс Б.М.* Житие Сергия Радонежского // Избранные труды. Т.1. М., 1998.

*Минеева С.В.* Рукописная традиция Жития преп. Зосимы и Савватия Соловецких, XVI – XVIII века: В 2 т. Т.2. М., 2001.

### **Концепт $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ в греческой языковой картине мира (от античности к Средневековью)**

Шаблия Елена Вадимовна

Студентка Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия

Данная работа представляет собой попытку реконструкции концепта, соответствующего имени  $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ , через анализ употребления этого слова на материале текстов греческих авторов дохристианской эпохи и эпохи Средневековья, выявив изменения, которые претерпел рассматриваемый концепт в языковом сознании носителей греческого языка с течением времени и вследствие смены нравственно-религиозной парадигмы с языческой на христианскую.

В древнегреческо-русском словаре [Вейсман: 725] слово  $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$  трактуется как многозначное, при этом у него выделяются три основные значения: украшение, порядок, мир / вселенная.

Для сознания русского человека вышеприведенные значения представляются практически никак не связанными между собой и соответствуют нескольким различным концептам. В греческом языковом сознании дохристианского периода все они объединены идеей «гармоничное расположение частей целого». Так, для носителей греческого языка указанного периода  $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$  (порядок) – это: 1. Гармоничная, методичная организация элементов целого / предметов; 2. Размещение в определенной очерёдности или определённым образом, в соответствии с определенными правилами / принципами, так что каждый элемент занимает подобающее ему место, регулярная последовательность.  $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$  (украшение) – все, что используется для создания положительного эстетического эффекта путём гармоничной организации частей целого);  $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$  (мир, вселенная) – это

некая система, включающая в себя всё сущее, и в которой все функционирует в соответствии с определенными правилами / принципами, где каждому элементу отведено заданное этим порядком место.

Имя *κόσμος* являет пример радиального типа многозначности с центральным объединяющим понятием «порядок». В паре значений «украшение» - «порядок», имеет место метонимическое отношение, основанное на смежности обозначаемых объектов. «Порядок» - это то, что обеспечивает гармонию. «Украшение» - это то, что эту гармонию поддерживает, создает, подчеркивает. Так, для греческого языкового сознания «украшение» - это то, что подчеркивает «порядок», гармоничную организацию; украшает то, что вписывается в определённую систему, в определенные правила; то, что правильно. Тогда трактовка значения «украшение» как «краса, честь, слава» получает новые семантические ассоциации – не просто метафорический перенос по принципу «украшение внешнее, для тела – украшение внутреннее, для духа», а ещё и по принципу «украшение, потому что правильно, потому что соответствует этическим нормам»: *γυναιξί κόσμον η σιγή φέρειν* (молчание украшает женщину) [Sophocles]. В паре значений «порядок – вселенная», на наш взгляд, наличествуют метафорические отношения, т. е. отношения, традиционно характеризуемые как основанные на сходстве, подобии обозначаемых явлений. Так «вселенная» – это «упорядоченное сущее», «порядок бытия». Отношения в паре значений «порядок – вселенная» могут трактоваться как отражение концептуальной метафоры «государственный (армейский, в полисе) порядок – устройство вселенной» (Исократ). Другими словами, процессы, происходящие во вселенной, осмысливались в категориях, связанных с понятием «порядок» и близких, знакомых носителям языка из жизни (порядок в полисе, в армии и т. п.). Все компоненты смысла имени *κόσμος* объединены общими идеями «должное», «благое», что обуславливает наличие положительных коннотаций даже у такого, казалось бы, нейтрального значения слова *κόσμος*, как «вселенная». Рассматриваемое имя в древнегреческом языке противопоставляется концепту *χάος*.

В текстах на греческом языке, созданных в эпоху Византии, т. е. после распространения христианского учения, слово *κόσμος* встречается во всех трех вышеупомянутых значениях, восприятие же идеи *κόσμος* как мира/вселенной претерпевает изменения. Для носителей древнегреческой культуры мир был самодостаточным, всецело гармоничным, а имя *κόσμος* имело практически исключительно положительные коннотации, было сопряжено с идеей блага и должного, *κόσμος* предстал как нечто единое, цельное и упорядоченное. С приходом христианства идея *κόσμος* (в значении «вселенная») раскололась: мир был разделён на две неравноценные части – мир горний, божественный, и мир земной, людей. Земной мир, с одной стороны, продолжал восприниматься как упорядоченный и гармоничный, но упорядоченность эта трактовалась уже не так как в дохристианскую эпоху (т. е. как имманентно присущее миру свойство), а как повиновение Божией воле. По выражению С.С. Аверинцева, мир находится в отношении покорности Богу [Аверинцев: 89]. С другой стороны, земной мир видится как ущербный, отдалившийся от Бога, находящийся во власти греха: *οὐ μόνον θαυμαστόν καὶ μέγαν τὸν κόσμον ἐποίησεν, ἀλλὰ καὶ φθαρτόν* ([Бог] создал мир не только великим и достойным восхищения, но и тленным) [Joannes Chrysostomus]. Такое восприятие повлекло за собой появление отрицательных коннотаций у имени *κόσμος*, одним из определений к этому имени стала употребляться, например, характеристика *πονηρός*, что напрямую указывает на связь идеи *κόσμος* с дьявольской стихией, поскольку *πονηρός* является одним из эпитетов Сатаны в греческом языке. В средневековых греческих текстах именем *κόσμος* наиболее часто называется именно земной мир; так, прилагательное *κοσμικός* (мирской, светский) отсылает именно к реалиям повседневной людской жизни и противопоставляется такому понятию, как *μονάζων*, т. е. «монашествующий», т. е. живущий с Богом. Таким образом, в средневековом языковом сознании *κόσμος* противопоставляется в т. ч. Богу.

Литература

*Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997.

*Вейсман А.Д.* Греческо-русский словарь. СПб., 1899.

*Joannes Chrysostomus.* Ad populum Antiochenum. Vol. 49. P. 115, l. 25 (TLG).

*Sophocles Trag., Ajax.* Line 293 (TLG).