

О.В. Вертман

«ЖИЗНЕДАРНЫЕ» ЭПИТЕТЫ-КОМПОЗИТЫ В «МЕТАВОЛН»: К ВОПРОСУ ОБ АТРИБУЦИИ «ПАРАФРАЗЫ» ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ИОАННА

В статье анализируются сложные синонимичные эпитеты со значением «дающий жизнь», встречающиеся в «Парафразе» Евангелия от Иоанна V в. н.э. Автор исследует, как значения эпитетов изменяются в различных древнегреческих текстах, а также сравнивает их употребление в «Парафразе» и в «Деяниях Диониса» Нонна Панополитанского. Детальный анализ на лексическом и контекстуальном уровне представляет новые доказательства в пользу гипотезы о тождестве автора «Парафразы» и «Деяний Диониса».

Ключевые слова: ранневизантийская литература, древнегреческая литература, раннее христианство, Нонн Панополитанский, Евангелие от Иоанна, эпос, эпитеты, синонимы.

Поэма, перелагающая гекзаметром Евангелие от Иоанна, – один из загадочных текстов ранневизантийской литературы. С ним связано много проблем, среди них проблема авторства, которой в самом широком смысле посвящена и моя статья.

В 1930 г. Й. Голега доказал, что «Парафраза» (далее – P¹) написана в V в. н.э. тем же автором, что создал гигантскую поэму о деяниях Диониса, Διονυσιακά (далее – D), Нонном из Хмима (египетского Мемфиса, Панополиса)².

Тем не менее разрешить раз и навсегда проблему атрибуции и датировки поэмы ему не удалось. На протяжении XX в. вопросы у ученых, сравнивавших обе поэмы, вызывали и имя поэта, написавшего «Парафразу», и его биография, и последовательность написания поэм, если автором и той, и другой являлся Нонн. Согласно гипотезе Р. Кейделя, переложение Евангелия от Иоанна написано Нонном после поэмы о Дионисе, когда автор, бывший язычником, обратился в христианство³. Ф. Виан, напротив, считает P «скромным упражнением в стихосложении начинающего “данника муз”»⁴. Каждую из поэм при желании можно счесть игрой ума и слова, грандиозным риторическим упражнением. Одновременно можно видеть в обоих произведениях сильное чувство, горячую веру: в первом случае – языческую, во втором – христианскую. Э. Ливреа не исключает возможности того, что обе поэмы были написаны христианином (епископом Эдессы)⁵.

Вертман Оксана Викторовна – аспирантка кафедры византийской и новогреческой филологии филологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова

¹ Нонн из Хмима 2002.

² Golega 1930.

³ Keydell 1927, 191–434; 1932, 173–202; цит. по Харизматин, Поспелов 2002, 255.

⁴ Vian 1976, 255.

⁵ Livrea 1989.

Л.Ф. Шерри подверг критике доказательство Й. Голега и в результате подробного сравнительного анализа метрики Р и D заключил, что расхождения между ними слишком велики и автор Р – последователь Нонна, создавший центон из D (стилистическое сходство и совпадения в лексике он также объясняет этим)⁶.

На основании сопоставления с творчеством других авторов конца IV–первой половины V в. н.э. «Парафраза» датируется 390–405 гг. (сторонники этой теории: А. Людвиг, К. Катауделла, М. Римшнайдер, Дж. Д’Иполито), 397–470 гг. (Р. Кейдель, А. Кун, Б. Браун, В. Штегеманн, Й. Голега), после 441–442 гг. (П. Фридендер и Ф. Виан). На основании богословского содержания поэмы считается, что она создана после 431 г. (победа Кирилла Александрийского над Несторием и утверждение эпитета Приснодевы Марии $\theta\epsilon\omicron\tau\omicron\kappa\omicron\varsigma$: в Р $\theta\epsilon\eta\tau\omicron\kappa\omicron\varsigma$) и не позднее 451 г. (Халкидонский собор).

Необходимо сказать несколько слов о времени, месте и литературной среде, в которой были созданы обе поэмы (если автором Р был не Нонн, а его современник и подражатель, обстоятельства жизни у них были схожие). Это эпоха переходная между античностью и христианским византийским средневековьем, время смешения и взаимопроникновения различных культур. В Р проявляется синкретизм, свойственный многим авторам этого периода: чуждые «поэзии в узком смысле слова» элементы – риторика, роман, научная литература, проповедь – сливаются вместе. В это время переосмыслиются не только классические литературные приемы, но и сами произведения: они используются в качестве материала для центонов, где знакомые каждому образованному читателю строки, оказываясь в новом контексте, наполняются неожиданно иным смыслом. Важным становится и принцип парафразы, «что связано с преобладанием в сознании людей той переходной эпохи принципа парадокса, согласно которому все невероятное и непостижимое воспринимается как должное и нормальное»⁷.

В этой литературной среде сосуществовали христиане и язычники. Современниками Нонна, возможно, оказавшими на него влияние, были Трифиодор, Клавдиан, Евдокия (пересказавшая евангельские события в центоне из стихов Гомера), Кир Панополитанский. К возможным последователям Нонна относят Пампрепия, Мусея (по мнению Шерри, он – единственный, кого можно назвать продолжателем традиций Р; остальная поэзия, в том числе и анонимная христианская, берет начало в D), Коллуфа, Христодора, Иоанна из Газы, Павла Силенциария, даже Георгия Псиду и автора «Парафразы».

Первоначально меня заинтересовал вопрос, касающийся стиля Р, о роли эпитетов-композигов в ней, в частности, о том, почему автор использует ряды синонимичных эпитетов. Многие исследователи считали изобилие и разнообразие эпитетов стилистическим принципом Нонна и автора Р (в том случае, если два исследователя считали Нонна и автора Р разными людьми), по-разному оценивая значение и функции этого принципа⁸.

Мое внимание привлекли семь разных сложных прилагательных и одно существительное: $\beta\iota\omicron\sigma\sigma\acute{o}\varsigma$, $\phi\upsilon\sigma\iota\zeta\omicron\omicron\varsigma$, $\phi\epsilon\rho\acute{\epsilon}\sigma\beta\iota\omicron\varsigma$, $\phi\epsilon\rho\acute{\epsilon}\zeta\omega\varsigma$, $\beta\iota\alpha\rho\kappa\acute{\eta}\varsigma$, $\zeta\omega\alpha\rho\kappa\acute{\eta}\varsigma$, $\zeta\epsilon\iota\delta\omega\rho\omicron\varsigma$ и $\beta\iota\omicron\delta\acute{o}\tau\omega\rho$. Все они выражают идею дарования жизни и являются комбинацией нескольких корней. Эту идею сообщают корни от глаголов: $\sigma\acute{o}\omega = \sigma\acute{o}\acute{o}\omega/\sigma\acute{o}\acute{\omega}$ –

⁶ Sherry 1991.

⁷ Харизматин, Поспелов 2002, 264–265.

⁸ См. Livrea 1989; Smolak 1984; String 1966; Аверинцев 1978, 212–229; 1997; Захарова 1997, IV–LIII; Захарова, Торшилов 2003.

«спасать, избавлять от гибели, сохранять» (βιοσσοός – «сохраняющий жизнь»); ἄρκέω – «удерживать, отражать; защищать, помогать; быть достаточным, хватать (βίος ἄρκέων Herod. – достаточные средства к жизни)» (βιαρκής, ζωαρκής – «сохраняющий, защищающий жизнь»); φέρω – «нести, приносить» (φερέσβιος, φερέζωος – «жизненосный»); φύω – «производить на свет, взращивать, (по)рождать, создавать» (φυσίζωος – «порождающий, творящий жизнь»); δωρέομαι – «дарить» (ζείδωρος – «дарящий жизнь, жизнедарный»), δίδωμι – «давать, дарить» (βιοδότηρ – «дарящий жизнь, жизнедарный»).

Интересно, что идея жизни в них тоже передается двумя разными корнями. Была ли какая-то причина – стилистического ли, риторического или экзегетического характера – для того, чтобы в одном случае употребить корень ζω-, а в другом – βι(ο)?⁹

Исследование этого вопроса при помощи рассмотрения употребления эпитетов в двух поэмах, Р и D, и более широкого изучения контекстов по TLG дало результаты, неожиданно важные для проблемы авторства поэмы, и увело в сторону от изначально поставленного вопроса. Данная статья представляет собой попытку подхода к проблеме авторства «Парафразы Евангелия от Иоанна» на указанном лексическом материале.

В первую очередь оказалось, что из восьми эпитетов два – βιοσσοός и φερέζωος – встречаются только в Р и в D. φερέζωος в Р употреблен лишь дважды, применительно к Богу-отцу (5, 99; 16, 106), и один раз в D, где является определением к вознице-Гелиосу (12, 6). Еще один эпитет – βιαρκής – кроме Р и D встречается лишь однажды, в Греческой антологии: βιαρκέος λивоστασίης (Anth. Graec. 6, 179, 1). Λιβостаσίη – «расстановка звероловных сетей», видимо, названа «удерживающей живое, жизнь», потому что в нее попадает хорошая добыча. Однако в связи со специфическим характером Греческой антологии не совсем понятно, какого времени может быть этот текст, и потому неизвестно, могли ли Нонн и автор Р пользоваться этим текстом и заимствовать это слово именно оттуда. Более вероятно, что это также новообразование.

В D и в Р в значении «дающий, дарующий жизнь» употреблены все семь перечисленных выше прилагательных: существительное βιοδότηρ в D отсутствует, а в Р оно употреблено лишь один раз как определение божественной речи («вы же мне не верите, даже если я совершаю достойные дела по жизнедарному слову нашего беспредельного отца»: 10, 133); слово это уникально, оно встречается еще только в орфических гимнах в ряду эпитетов Зевса: «милостивого Зевса, родителя всего, дающего жизнь смертным» (Orph. Hym. 73, 2¹⁰). Если предположить, что Р написана неким последователем и подражателем Нонна, кажется странным, что он решил позаимствовать непременно все семь эпитетов, включая гапаксы Нонна (из трех эпитетов, встречающихся только в Р и D, два – φερέζωος и βιαρκής – употреблены в D лишь по одному разу). Намного более вероятно, что эти три эпитета – новообразования, принадлежащие словарю одного поэта.

В Р все эпитеты с интересующим нас значением употребляются исключительно применительно к сфере божественного – служат определениями Бога-отца, Иисуса и Духа, описывают изречения Бога в той или иной ипостаси, характеризуют

⁹ С. Аверинцев пишет, что в христианском контексте βίος, как правило, обозначает «жизне», а ζωή – «жизнь» (Аверинцев 2001, 4–12.) Но различия в значениях двух корней этим не исчерпываются.

¹⁰ О влиянии орфической поэзии на автора Р см. Golega 1930, 102; Sherry 1991, 16.

веру и учение Христа прямо или описательно. В D сфера их употребления, сочетаемость с различными словами, так называемая «валентность» гораздо шире (и не каждый эпитет встречается по отношению к божеству). Однако между двумя поэмами прослеживаются интересные параллели, совпадения и соответствия в словоупотреблении.

Три из рассматриваемых эпитетов – весьма древние: *φωσίζοος* и *ζειδωρος* впервые встречаются у Гомера, *φερέσβιος* – у Гесиода. Все они изначально являлись постоянными эпитетами земли в значении «плодородный, хлебодарный». Этимологически в *φωσίζοος* и *ζειδωρος*, вероятно, был корень *ζέα* (*ζεῖα*) – полба (*one-seeded wheat*), использовавшаяся как корм для коней. Однако затем исходное значение «производящий *ζέα* (*ζεῖα*)» было переистолковано как производное от *ζωή* (*ζήη*): без хлеба невозможна жизнь, приносящее хлеб дарует жизнь людям. Поэтому *φωσίζοος* получил значение «производящий жизнь» (LSJ), «рождающий к жизни» (Орр. Н., sch. 395. 3¹¹), *ζειδωρος* – «дарующий, дающий жизнь» (именно в новом значении эти слова употребляются в Р и D).

φωσίζοος встречается как определение земли у Гомера (II. 21, 63), в гомеровских гимнах (Н. Ven. 125); у Оппиана (Орр. Н. 1–395). У Гомера, в частности, применительно к земле, скрывающей умерших братьев Диоскуров (II. 3, 243; 11, 301). В том же контексте встречается это слово и у Геродота (в тексте оракула: I, 67, 18). Среди античных комментариев к Гомеру встречается такая трактовка этого фрагмента: «Спартанская земля потому называется порождающей жизнь, что там, как полагают, умершие (поглощенные землей) Диоскуры вновь возродятся» (II. 3, 342, sch. 8). Постоянный формульный эпитет отражает связь мотива смерти и погребения с плодородностью земли, свойством ее порождать жизнь. Миф о Диоскурах устойчиво связан с мотивами смены жизни и смерти.

ζειδωρος неоднократно встречается прежде всего у Гомера как постоянный эпитет к *ἄρουρα* – «пахотная земля, пашня, вообще земля, приносящая некий плод» (II. 20, 226; Od. 4, 229; Od. 9, 357; Hes. Op. 117, 173, 237), или – в большинстве случаев – в абстрактном значении территории, на которой живут люди, и здесь эпитет является лишь частью устойчивой формулы, не неся прямой смысловой нагрузки (II. 8, 486; 3, 3; Od. 12, 38, также Od. 19, 593; Od. 7, 332; Od. 13, 354). «Дарующая жизнь земля» может олицетворяться, становясь кормилицей для Ота и Эфиальта (Od. 11, 309) или родительницей города Афины (II. 2, 548).

φερέσβιος, впервые встречаясь в «Теогонии» Гесиода, определяет землю (*γαῖα*) (Hes. Th. 693), как и, позднее, у Аристотеля (Arist. Mu. 391b). В гомеровских гимнах это определение к уже известной нам пашне-земле (*ἄρουρα*) (Н. Cer. 450; Н. Nom. 30. 9).

В Р значение плодородия теряется, заменяясь священным, религиозным: *φωσίζοος* служит определением для воды, символизирующей учение Христа и христианскую веру (4, 48) и голоса Лазаря, воскресшего из мертвых (12, 41); *ζειδωρος* – определением к Богу-отцу (8, 148); его завету (приказанию, повелению) (12, 195); воде (4, 34), пище, изобилию в духовном смысле (6, 108) и плоду веры (12, 98); *φερέсβιος* – исключительно определением Иисуса (5, 105; 6, 99; 6, 117; 8, 92; 18, 132).

Перенос значения с природы на божество осуществляется еще в античности: Эсхил называет *φωσίζοος* – житнетворным – Зевса (Aesch. Suppl. 584), Эмпедокл говорит *ζειδωρος* об Афродите (Emp. 151) и *φερέсβιος* о Гере (Emp. 6. 2). А из

¹¹ Влияние Оппиана на Нонна также отмечалось исследователями (Захарова 1997, 16).

христианских авторов до Р все три эпитета «плодородия» использует Григорий Назианзин: у него сохраняется формульное гомеровское $\zeta\epsilon\acute{\iota}\delta\omega\rho\omicron\varsigma \acute{\alpha}\rho\upsilon\rho\alpha$ – «плодородная пашня» (Greg. Nas. Carm. mor. 626, 10); $\phi\upsilon\sigma\acute{\iota}\zeta\omicron\omicron\varsigma$ же (De theol. orat. 28, 30, 6; Carm. dogm. 408, 10; Carmina de se ipso) и $\phi\epsilon\rho\acute{\epsilon}\sigma\beta\iota\omicron\varsigma$ (De theol. orat. 28, 30, 6; Carm. dogm. 408, 10; Carmina de se ipso; Contra Iulianum imperatorem orat. IV. 35 / 653, 22) у него – атрибуты Бога¹².

В D из трех этих эпитетов $\zeta\epsilon\acute{\iota}\delta\omega\rho\omicron\varsigma$ и $\phi\epsilon\rho\acute{\epsilon}\sigma\beta\iota\omicron\varsigma$ определяют богов, связанных с мотивом плодородия, – Гелиоса, от которого зависит рождение и существование всего живого, и Диониса. Лишь один эпитет – $\phi\epsilon\rho\acute{\epsilon}\sigma\beta\iota\omicron\varsigma$ – встречается в D в том же словосочетании, что у Гесиода: «жизненосная земля» (22, 314), впрочем, характеризуя здесь землю как богиню, а не как территорию для пашни и посева. Также он определяет различные явления, связанные с земледелием: урожай, который приносит земля (38, 280); борозду (10, 116). Вокруг $\phi\upsilon\sigma\acute{\iota}\zeta\omicron\omicron\varsigma$ в D строится следующая метафора посева, игра с образами плодородия, сменяющих друг друга жизни и смерти: «Эак, убийца индов и в то же время дающий жизнь, срезая головы врагов и кинув плод в борозду, доставил радость Деметре и веселье Дионису» (39, 146–148). Убивая врагов, Эак дарует новую жизнь и радость своим соратникам.

На примере эпитета $\phi\epsilon\rho\acute{\epsilon}\sigma\beta\iota\omicron\varsigma$ видно, насколько широко был представлен мотив плодородия в D. Плодородность, жизнеродность здесь – свойство не только природы, но и человека: жизненосным назван Эрот, божество любви, заключающее браки, определенные также (7, 47; брак (11, 27) и брачные песни (5, 103) также определены как $\beta\iota\omicron\sigma\theta\omicron\omicron\varsigma$ – «поддерживающий, сохраняющий, спасающий жизнь»). Интересно, что образ-определение Эрота в D 41, 30 и брака в Р 2, 4 совпадают почти дословно: «первопосеянное начало рождения, дающий жизнь возница гармонии мира» – Эрот и «первопосеянное начало жизни» – брак (в Кане).

Материнство и кормление тоже воспринимаются как «жизненосные»: $\phi\epsilon\rho\acute{\epsilon}\zeta\omega\omicron\varsigma$ названа мать Диониса, Семела (48, 10), Ино – кормилица Диониса (5, 560), материнская грудь (5, 378; 47, 522), материнское молоко (26, 127; 30, 169; 48, 950); об Ино сказано также, что она держит на «сохраняющей жизнь» – $\zeta\omega\alpha\rho\kappa\acute{\eta}\varsigma$ – груди младенца Диониса (9, 53).

В христианстве многое перекликается с античными культами плодородия, в частности с культом Диониса. Дионис – бог плодоносящих сил земли, виноградарства, виноделия; у него было несколько ипостасей (Загрей, Иакх).

В свою очередь, в Новом Завете встречаются мотивы плодородия, виноградарства (в некоторых притчах). В частности, исключительно в Евангелии от Иоанна упоминается образ виноградной лозы (быть может, именно из-за насыщенности античными мотивами вкупе с особой символичностью это евангелие пришлось по душе автору Р?). «Я есмь истинная [виноградная] лоза ($\acute{\alpha}\mu\epsilon\lambda\omicron\varsigma$), и Отец мой земледелец ($\gamma\epsilon\omega\rho\acute{\omicron}\varsigma$)», – говорит Иисус (15, 1). Своих учеников он сравнивает с ветвями лозы. В Р этот образ развивается: Бог-отец назван земледельцем, $\gamma\epsilon\iota\omicron\upsilon\theta\acute{\omicron}\nu\omicron\varsigma$ (15, 5) и виноградарем, $\acute{\alpha}\lambda\omega\epsilon\upsilon\varsigma$ (15, 2).

Мотивы плодородия, как правило, связаны с мотивом умирающего (попадающего в загробный мир) и воскресающего (возвращающегося из загробного мира) божества (Деметра и Персефона, Адонис, Аттис, Диоскуры, Осирис). Миф о Дионисе-Загрее также связан с мотивом воскресения. «Дионис – дважды рожденный бог, посланный своим отцом для того, чтобы уменьшить боль и страдания челове-

¹²Григория Назианзина некоторые ученые считают автором трагедии-центона «Христос страждущий» (Tuilier 1997, 632–647; Trisoglio 1996).

чества, внося культуру виноделия и более свободный, буйный танец»¹³. В D этот мотив тоже встречается часто: Гиакинф, нечаянно убитый Аполлоном, воскрешен им в растительном облике (19, 104); погибший Ампелос, возлюбленный Диониса, воскресает (12, 216) и превращается в виноградную лозу, что, собственно, и значит его имя (ἄμπελος), и, превращаясь в вино, становится частью Диониса.

Кроме того, и здесь налицо лексические совпадения между двумя поэмами: в значении «воскрешать» употреблен один и тот же глагол – ζωγρέω (LSJ: ζῶς + ἄγρεω – «ловить, захватывать, завоевывать»; у Дворецкого: ζῶς + ἐγείρω – «будить, пробуждать; воскрешать»). Его первичное значение – «брать в плен (живым, не убивая)» (В., LSJ). Только в этом смысле он употребляется в Новом Завете (Лук. 5, 10; Тi. 2, 26); а в значении «воскрешать» там иные глаголы: ζωογονέω («рождать, зарождать живые существа» – (Лук. 17, 33) и ζωοποιέω («делать живым» – Jн. 5, 21; 6, 63). В D в большинстве случаев (22 из 26) ζωγρέω и производный ἀναζωγρέω также означают «брать в плен», однако в вышеуказанных примерах (12, 216 и 19, 104) гласят о воскрешении Ампелоса и Гиакинфа, а в 30, 103 (ζωγρέω) и 29, 155 (ἀναζωγρέω) – об исцелении. В P Христос и исцеляет (ἀναζωγρέω 5, 41; ζωγρέω 7, 91), и воскрешает (ζωγρέω 5, 80, 82).

Исцеление в обеих поэмах понимается как возвращение к жизни, а воскрешение в D – как исцеление, результат лечения с помощью вполне конкретных материальных средств. Врачевание и воскрешение описываются одними и теми же словами, с постоянным употреблением эпитетов со значением «жизнедарный». Из рассматриваемых нами эпитетов βιοσσός, φυσίζοος, φερέσβιος, βιαρκής, ζωαρκής, ζεῖδωρος применяются к врачевателям (Аристею, сыну Аполлона, – βιοσσός 5, 219; Дионису – ζωαρκής 29, 91; кентавру Хирону – φερέσβιος 35, 61), врачебному искусству (ζωαρκής 34, 70), лекарственным растениям (βιοσσός 7, 56; φυσίζοος 17, 357; βιαρκής, к земле, из которой растут лекарственные цветы, 17, 370; ζεῖδωρος 25, 541 и, рядом, синонимично, φερέσβιος 25, 540; 30, 104; ζωαρκής 35, 75 – растение, которое может обеспечить вечную жизнь), песням, с помощью которых исцеляет Аристей (ζωαρκής 17, 376). В P эти эпитеты в таком значении вовсе не используются, хотя тема исцеления присутствует.

Одно из растений, Зевесов корень, обладает свойством возвращать к жизни (25, 540, 541). Оно воскрешает вначале змея, убившего Тила, лидийского героя, брата Мории, а затем и самого Тила. Сцена воскресения описана подробно, физиологически: «Душа же повторно вошла в тело, и холодное тело нагрелось помощником – внутренним огнем, и мертвый, устраивая возвращающееся начало жизни, потряс правой ступней, и, выпрямив, поставил ногу около левой ступни, оперевшись всей стопой, как тот, кто, спя на ложе, когда просыпается, стряхивает с глаз утренний сон. И снова ожила кровь вновь вдохновленного мертвеца, руки поднялись вверх, и гармония появилась в лице, в ногах – способность ходить, в глазах – свет, в устах – голос».

И здесь обнаруживаются выражения, почти тождественные описанию воскрешения Лазаря из P. Для сравнения:

ἐμπνοον ἐψύχωσε δέμας παλινανξεί νεκρῷ (D 5, 544) – «(растение) оживило воодушевленное тело вновь растущего (живущего) мертвеца»;

ἄλνοον ἐψύχωσε δέμας νεκροσσός ἤχῳ (P 11, 159) – «спасающий мертвых звук оживил бездыханное тело»;

¹³Newbold 2002, 261.

καὶ νέκυς ἀμφιέπων βιοτῆς **παλινάγρετον ἀρχὴν** (D 5, 550) – «и мертвый, устраивая вокруг себя возвращающееся начало жизни...»;

ἐξ Ἰδὸς νόστησε φυγὰς νέκυς ὄψιμον ἄλλην
ἀθρήσας μετὰ τέρμα βίου **παλινάγρετον ἀρχὴν**

θαμβάλεην (P 11, 163–165) – «беглец-мертвец вернулся из Аида, увидев после конца жизни иное вновь возвращающееся изумительное начало жизни».

Возможно ли, чтобы автор Р при описании одного из главных евангельских чудес взял за образец и процитировал описание воскрешения второстепенного персонажа языческой мифологии? Это не исключено, но все-таки вероятнее, что это подтверждение единства стиля и авторства обеих поэм.

Наконец, с мотивом воскрешения связан образ воды, очень важный для Р. В диалоге Христа с самарянкой у колодца (эта сцена есть только в Евангелии от Иоанна) возникает игра буквальным и символическим смыслами и вводится понятие учения Христа как «воды жизни вечной» (Jn. 4, 14: «Если кто выпьет от воды, которую я дам ему, не возжаждет вовек, но вода, которую дам ему, станет в нем источником воды, текущей в вечную жизнь»). В Р вода характеризуется как φυσίζοος и ζειδωρος, а также еще одним простым эпитетом со значением «жизненный» от корня βίο-: βιοτήσιον (4, 98) и наделяется прочими эпитетами: «вечная», «вода жизни вечной, а не подземной/земной реки» (4, 68). Последнее противопоставление особенно наводит на мысль о том, что этот образ восходит к распространенному во многих мифологиях двойному образу живой, животворящей, и мертвой воды. И вот мы встречаем такой образ в D: Ахилл хочет обратиться к Хирону, чтобы отыскать «жизнетворный источник воды (φυσίζοος πηγὴ 35, 69)», которая может оживить Пентесилею.

Однако не стоит ставить знак равенства между мотивами воскрешения в D и в Р. Бессмертие в них – разного рода. Хотя D содержит образы и мотивы, ключевые для христианства, в Р они получают новое наполнение. Для античных культов характерен постоянный круговорот жизни и смерти, вечное умирание и вечное воскресение. В христианстве бессмертие – вечная жизнь, особое состояние, обретаемое навеки благодаря вере во Христа. В евангелиях за словом ζωή (встречается в Jn. 28 раз, а в других евангелиях – 16 раз и используется намного чаще, чем βίος, которое означает либо состояние, имущество – синонимично к οὐσία, либо мирскую жизнь) закрепляется не существовавшее ранее значение «будущая, посмертная, вечная жизнь» – как противоположность смерти, существование после смерти. Это слово встречается с единственным постоянным эпитетом αἰώνιος – «вечный», в таких контекстах: «наследовать жизнь вечную» (Mt. 19, 29; Mc. 10, 17; Mc. 10, 30); «что мне сделать доброго, чтобы иметь жизнь вечную?» (Mt. 19, 16; Jn. 5, 24; Jn. 5, 40). То же значение ζωή может иметь и без эпитета «вечный»: «войти в жизнь [вечную]» (Mt. 18, 8; Mc. 9, 43); «и не хотите прийти ко мне, чтобы иметь жизнь» (Jn. 5, 40).

Автор Р исходит более всего из этого нового евангельского значения и усваивает его любому из слов, обозначающих жизнь: для βίωτος (4, 98: «вестник новой [посмертной] жизни») и βιοτή (12, 102: «жизнь непрерывного века»). Также он расцвечивает слово с помощью разнообразнейших определений, придавая ему множество оттенков: «ровесник вновь умножающемуся веку» (3, 168), «амвросийная жизнь, которую не может сгубить время» (5, 93–94; 10, 37); «будущая жизнь, которую не может сгубить время» (10, 36); «бессмертная» (5, 114); «будущая вечная жизнь» (10, 100); «божественная вечная жизнь» (17, 7); «прославляющий мужей покой

жизни, в котором кружится непрерывный широкобородый век» (3, 78); «вступить в вечный хоровод небесной (3, 85)/будущей жизни (6, 162)».

С идеей дарования жизни в D связаны многочисленные образы божеств, поддерживающих и вершащих миропорядок. Часто они предстают в образе совечного миру «дающего жизнь возницы» (ἡνίοχεύς, ἡνίοχος) в колеснице мира, гармонии, мироустройства: таков Эрот, Гелиос (единственное употребление эпитета φερεζῶος 12, 6), Айон (Эон) – старец-время, правящий миром и жизнью, и (уже без колесницы) Гармония – «кормилица жизни, ровесница сверстнику-миру» (41, 333).

В христианском контексте, казалось бы, единственность Творца, Создателя априорна. Однако в P мы находим образы, аналогичные D: сама жизнь названа «матерью всего мира, от которой все получает сохраняющее жизнь (βιοσφόρον) дыхание», и Бог-отец следует за ней, повинует ей (5, 100–103); появляется и Эон, представая совершенно как Эон из D – «возница-родитель жизни», создающий детей для сверстника-мира (9, 8–9), а также вплетаясь в образ «жизни вечной» (P 3, 78, см. выше).

Таким образом, складывается достаточно стройная картина. С помощью анализа группы эпитетов, объединенных общими корнями и значением «дарования жизни», мне удалось выявить значимость этого семантического поля в контексте обеих поэм и в целом в синкретической культуре данной эпохи, продемонстрировать на конкретных примерах связи между языческим и христианским культами, как они предстают в «Деяниях Диониса» и в «Парафразе», и связи между самими поэмами. Найденные совпадения и параллели на лексическом, стилистическом и образном уровнях могут служить дополнительным аргументом, подтверждающим принадлежность поэм о Дионисе и о Христе одному автору – Нонну Панополитанскому.

Литература

- Аверинцев С.С.* 1978: Поэзия Нонна Панополитанского как заключительная фаза эволюции античного эпоса // Памятники книжного эпоса. М.
- Аверинцев С.С.* 1997: Поэтика ранневизантийской литературы. М.
- Аверинцев С.С.* 2001: Почему Евангелия – не биографии // Мир Библии. М. № 8.
- Захарова А.В.* 1997: Нонн Панополитанский // Нонн Панополитанский. Деяния Диониса. СПб.
- Захарова А.В., Торшилов Д.О.* 2003: Глобус звездного неба: Поэтическая мастерская Нонна Панополитанского. СПб.
- Нонн из Хмима 2002: Нонн из Хмима. Деяния Иисуса. М.
- Харизматин С.Н., Поспелов Д.А.* 2002: «Эпическое евангелие»: от Иоанна к Нонну / Нонн из Хмима. Деяния Иисуса. М.
- Golega J.* 1930: Studien über die Evangeliendichtung des Nonnos v. Panopolis: ein Beitrag zur Geschichte der Bibeldichtung im Altertum. Breslau.
- Keydell R.* 1927: Zur Komposition der Bücher XIII–XL der Dionysiaka des Nonnos // Hermes. 62, 191–434.
- Keydell R.* 1932: Eine Nonnos-Analyse // AC. 1, 173–202.
- Livrea E.* 1989: Nonno di Panopoli, Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto XVIII. Introduzione, testo critico, traduzione e commentario a cura di Enrico Livrea. Napoli.
- Newbold R.F.* 2002: Nonnus, Dionysus and Christianity // Nonni Panopolitani paraphrasis S. Evangelii translated into English by M.A. Prost. S. Diego.
- Sherry L.* 1991: The Hexameter Paraphrase of St. John attributed to Nonnus. Univ. of Columbia. Diss.
- Smolak K.* 1984: Beiträge zur Erklärung der Metabole des Nonnos // JÖB. 34.

String M. 1966: Untersuchungen zum Stil der Dionysiaka des Nonnos v. Panopolis. Diss. Hamburg.

Trisoglio F. 1996: San Gregorio di Nazianzo e il Christus patiens. Il problema dell'autenticità gregoriana del drama. Firenze.

Tuilier A. 1997: Grégoire de Nazianze et le Christus patiens. A propos d'un ouvrage récent // REG. № 110 (2), 632–647.

Vian F. 1976: Nonnos de Panopolis. Les Dionysiaques. T. I: Ch. I–II / Texte ét. et trad. par F. Vian. P.

«LIFE-GIVING» COMPOUND EPITHETS IN THE «METABOΛΗ»:
ON THE ATTRIBUTION OF THE *PARAPHRASE OF THE GOSPEL*
ACCORDING TO JOHN

O.V. Vertman

The author undertakes a new approach to the *Paraphrase of the Gospel according to John*, a poem of the 5th century AD usually ascribed to Nonnos of Panopolis. Analyzing eight various compound epithets having close meaning («life-giving») and comparing their usage and contexts in the *Paraphrase* and *Dionysiaca* (Nonnos' famous work), the author comes to the conclusion that both epics were composed by the same poet.