

МЕЖДУ ПОДРАЖАНИЕМ И ПЕРЕВОДОМ: РАННЕВИЗАНТИЙСКИЙ ПЕРЕВОД ПСАЛМОВ ГЕКСАМЕТРОМ КАК ЭТАП В РАЗВИТИИ КУЛЬТУРЫ ПЕРЕВОДА

Александр Викторович Марков

кандидат философских наук, доктор филологических наук, профессор кафедры кино и современного искусства Российского государственного гуманитарного университета (Москва, Россия)

e-mail: markovius@gmail.com

Аннотация. Вопреки представлениям о замкнутости греческой культуры и устойчивости грекоязычной риторической культуры именно в эллинистическом мире производились радикальные переводческие эксперименты, направленные не на передачу содержания, а на изменение статуса сакрального текста, с пересмотром представлений о мимесисе и о внутренней речи. Эти эксперименты исходили из необходимости дополнительной рефлексии извне над создаваемыми по-гречески текстами, которая должна была дополнять естественное стремление к познанию сверхъестественным. Наиболее показательны здесь произведения, созданные в период догматических поисков, а именно Псалмы, переложение которых гексаметром приписывается Аполлинарию Лаодикийскому. В статье доказывается, что этот перевод представляет собой критику риторической похвалы: если похвала интегрирует фактические данные, показывая недостаточность жанровых стратегий для восторга перед предметом похвалы, то переложение Псалмов, напротив, интегрирует жанровые стратегии, показывая, что восторг есть момент создания единой нормы божественной справедливости, которая только и обеспечивает правильное функционирование жанров. Рефлексия сближается при этом с созерцанием догматических истин, а Псалмы осмысляются как норматив проповеди, для чего и выбирается гексаметр как размер нормативного для эллинистической культуры эпоса. Такая тактика превращает переложение Псалмов в перевод, показывающий недостаточную реализацию в текущей литературе норм всеобщего знания, а значит, дополняющий литературу инструментами созерцания нормативного и при этом чудесно возникающего знания, которое и вызывает конститутивный для тогдашней литературы риторический восторг. Статья включает авторский перевод части памятника, инструментальный для понимания философских и художественных аргументов автора.

Ключевые слова: перевод, псалмы, риторика, мимесис, проповедь, историческая поэтика.

Переход от «переложения» к «переводу» – одна из самых больших загадок истории европейского литературного многоязычия. Античная риторическая теория, задававшая норму производства художественной речи, никакого понятия о переводе не подразумевала: если с варварских языков и был возможен перевод, то лишь благодаря общности человеческой физиологии, способности людей обозначать одни предметы, хотя бы и разными словами разных языков, но не благодаря воспроизведению или усвоению иноязычной мысли. Такой образцовый свод риторического проектирования, как труд греческого историка Рима Дионисия Галикарнасского «О соединении слов», несмотря на отличное знание латыни автором, немало потрудившимся для ее изучения, проходит мимо всякой возможности перевода. Переложения поэзии прозой и прозы поэзией, трансформации жанровых форм, раскрывающихся все новыми гранями выразительности, он расписывает во всех подробностях, видя в этом торжество подражания (мимесиса) как прикладного занятия, тогда как о возможности передать смысл, существующий вне языка, а не действие, данное нам в языке, он даже не думает.

Но сколь бы ни довели словесности риторические трактовки литературного мимесиса, ограничивающие взаимодействие произведений разными формами переработки уже

записанного материала, есть одна важная особенность греческой культуры, на которую почти не обращают внимания. Греческая культура оказалась более восприимчива к самой идее перевода, чем культура латинского Запада, что уже говорит об ущербности привычного обобщения, противопоставляющего косность и самодостаточность греческого мира открытости и диалогичности латинского мира. Под идеей перевода мы понимаем допущение перевода с родственного языка, который тоже претендует на тотальность смыслов, отличая такой перевод как от прагматических переводов с варварских языков, так и от переводов, начиная с Септуагинты, выполненных эллинизированными варварами с целью утвердить права своей диаспоры в эллинистическом мире. Последние переводы вернее было бы называть культурными «автопереводами»: носители культуры, вполне понимающие тексты, функционирующие в своей культуре, переводят их на чужой язык. Мы же говорим о таких переводах, которые не имеют свойств автоперевода и для которых нельзя обозначить прагматического горизонта. И здесь сравнение того, как римляне переводили греков, а греки – римлян, оказывается не в пользу римлян.

Восток на Западе в Средние века знали плохо. Растянувшийся на несколько столетий золотой век переводческого искусства (когда Цицерон сделал переводы Платона¹, следом

¹ Зачинатель науки о переводе сакральных текстов блаженный Иероним отнесся к нему скептически.

– Халкидий, из богословия Василия Великого переводил-перелагал Амвросий, Оригена – Руфин¹) остался позади. На протяжении Средневековья появляется еще примерно столько же переводов. При французском дворе создается версия Ареопагитик: образ Дионисия Ареопагита, ученика ап. Павла, воздвигшего алтарь Неведомому Богу и обращенного во время проповеди Апостола в Афинах, смешивался с образом покровителя Франции Дионисия Парижского, замученного на Монмартре и погребенного на том самом месте, где позже возникло аббатство Сен-Дени, усыпальница французских королей (согласно Золотой Легенде, до места захоронения мученик смиренно брел уже после казни, неся в руках свою усеченную главу). Там же, в Сен-Дени, с греческого был переведен «Акафист», знаменитый византийский гимн в честь Богородицы, и несколько кратких молитвословий. Ареопагитики переводит Эриугена (не полностью). Вильгельм из Мёрбеке переводит Платона (что именно, доподлинно неизвестно) и Аристотеля, которого переводил и один грек по имени Деметрий – его переводами пользовался Фома Аквинский. А в XV в. Леонардо Бруни открыл образованной публике глаза на то, что именно вместо настоящего Стагирита оказалось в распоряжении латинян (если верить приме-

рам, которые приводит Бруни, переводы Деметрия действительно были анекдотичны) [Botley: 45]. Если и было переведено что-то еще, то об этом до сих пор ничего не известно. Что до сочинений Аристотеля, то из них знали много, но в виде, к оригиналу весьма неблизком: труды Стагирита попали в Европу через третьи руки – их сначала переводили с греческого на сирийский, затем с сирийского на арабский, и эти-то версии, двойной перевод, перелагались на латынь и изучались в европейских университетах.

В античности в переводах с греческого на латынь не было особой нужды – образованные люди, как правило, знали греческий язык; в Средние века если нужда объективно и была, то почти никогда, за исключением нескольких прецедентов (Эриугена, аббат Сугерий из Сен-Дени и его школа), не осознавалась. Решающим фактором отказа от переводов было то, что подавляющее большинство европейцев не знало никакого письменного языка, кроме латинского: переписчики, если в латинской рукописи им встречались одно-два греческих слова, писали “*grecum est, non legitur*”, а изготовленные в эту эпоху манускрипты с сочинениями Цицерона, любившего щегольнуть знанием греческой философской терминологии, сохраняют для нас уйму свидетельств, с каким трудом со-

¹ Иероним ругал и его тоже – на этот раз за плохой выбор текста: «Твой Ориген – имеются в виду аллегорические толкования – годится только для базарных баб» [Chadwick: 434].

временникам св. Фомы удавалось разобрать даже греческое слово, написанное латиницей.

При всем обилии и жизнестойкости мифов о консерватизме христианского Востока, приходится признать, что у греков философская и богословская мысль оказывается гораздо более восприимчивой к западным влияниям. Основные достижения философии и богословия Запада на Востоке, вопреки расхожим убеждениям, знали, хотя, как правило, не особенно привечали и любили. В Средние века почвой такого восприятия представляется весьма высокий, не сравнимый с западным, уровень культуры: после падения Империи культурный горизонт Европы за два века сужается до школьного канона, куда входит меньше десятка классических авторов, писавших по-латыни (он воспроизведен в «Божественной Комедии» Данте), в то время как в грекоговорящей среде, собственно, ничего революционно-катастрофического не происходит – греки остаются хранителями великого античного наследия, которое у них не гниет и не покрывается плесенью в отдаленных провинциальных монастырях, а постоянно переписывается и переиздается с новыми комментариями или в новых компендиумах, потому что энциклопедическая образованность продолжает быть обязательной на протяжении всего Средневековья и традиция обширных и подробных схолий к классическим сочинениям, предполагавших

высочайшую научную культуру и виртуозное владение литературным стилем, не прерывается вплоть до момента падения Византии.

Энциклопедический инстинкт заставляет греческих эрудитов, еще в юности пресытившихся плодами собственной культуры, обращаться к экзотике – к достижениям мысли Запада, возросшей на узкой полянке из семи или десяти авторов и пережевывающей свой «канон», зато окрепшей и обретшей сокрушительную силу в непрерывных прениях и логических штудиях. Уже Михаил Пселл, хотя никаких переводов после себя и не оставил, однако же был способен ямбическими стихами толковать самые эфемерные тонкости значений латинских юридических и политических терминов, восхищаясь остроумием их создателей и точностью римской речи («О некоторых латинских словах»). В XIII в. Максим Плануд, составитель знаменитой антологии греческих античных эпиграмм, переводил Цицерона, Сенеку и даже «О Троице» Августина. Благодаря Плануду, выполнившему полный перевод этого объемного и трудного для понимания сочинения, византийцы стали читать Августина, как они читали Василия Великого или Максима Исповедника, – он даже приобрел у них эпитет «божественный». На Ферраро-Флорентийском Соборе греки апеллировали к этому трактату Августина, стремясь доказать католикам, что авторитетнейший из учителей Католической

церкви прямым сторонником Filioque не был (в то время как поднаторевшие к этому времени в греческом итальянцы, наоборот, ссылались на Василия Великого, желая выставить как раз его поборником Filioque).

В XIV в. Деметрий Кидонис переводит «Сумму против язычников» Фомы Аквинского – в переводе она стала называться «Книгой против эллинов» (в Византии слово «эллин» означало «древний язычник»). Эта вкусовая правка в названии и привела к тому, что книга Фомы стала чрезвычайно уязвима для греков. Так, например, Каллист Ангеликуд в специальном сочинении «Против Фомы Латинянина» недоумевал: как же Фома может писать против эллинов, опираясь на главного эллина Аристотеля? – и называл Аквината «двурушник Фома» (в остальном же Фоме достается, как всегда, за Filioque, а также за то, что он не читал Паламу и потому не знает различия сущности и энергии) [Christov: 75]. Давно уже ни одна книга не вызывала такой ожесточенной полемики в среде образованных греков: и паламиты, и антипаламиты стремились высказаться по поводу переводной новинки. И если антипаламиты сразу поняли, что Фому можно использовать как отмычку – в силу безупречности его логических построений, то и паламиты очень скоро перешли от непримиримой позиции к попыткам встроить богословский стиль Фомы в свой дискурс. Так, Феофан, епископ Никейский, автор ос-

новополагающего для паламитов трактата «О Фаворском свете», написанного по заказу императора Иоанна Кантакузина, создал сочинение «О вечности мира», представляющее собой вариации на тему соответствующей главы из «Суммы против язычников» и полностью воспроизводящее стиль аргументации Фомы, вплоть до воссоздания грамматических конструкций, греческий язык способных, скорее, испортить – «предположим, что ...», «тогда из этого следует...» и прочее, чего поостерегся бы всякий, кто знаком со стилем образцовых научных сочинений, написанных по-гречески. Единственное, в чем Феофан расходится с Фомой, – если Фома допускает вечность мира только на правах логической гипотезы, то Феофан отрицает даже это, оставаясь здесь верным духу апофатического метода, не приемлющего никаких гипотез относительно божественной воли. Таким образом, многовековой путь греческой культуры сам служил обоснованием не только правомочности перевода, но и его интеллектуальной продуктивности, даже если перевод требует борьбы с собственными застаревшими речевыми привычками и выглядит едва ли не скандалом: сам интерес увидеть свою проблематику глазами латинских варваров оказался у греков гораздо сильнее мнимого инстинкта языкового самосохранения.

Мы ставим целью доказать, что важным текстом, в котором отразился переход от пе-

реложения к переводу и перевод был обоснован как самостоятельная ценность, стало переложение Псалмов, приписываемое Аполлинарию Лаодикийскому. Именно Аполлинарию приписывал его консенсус католических ученых [Apollinaris 1857] и именно под именем этого яркого еретического богослова попытались ввести этот труд в европейскую литературную культуру [Apollinarius 1870]. Точно назвать даже век его создания непросто: известно, что Аполлинарии, отец и сын, поставили целью переложить Библию греческими поэтическими размерами, включая размеры трагедии и дифирамба, более того, включив в этот каталог жанровых форм и диалоги по образцу платоновских, и тем самым сделать каждую библейскую книгу образцом для определенной поэтики. Откровение не просто тогда сообщается, но и создает ту норму речи, которая вызывает заинтересованное отношение прямо сейчас не меньше, чем желание переложить это как-то иначе в позднейших поколениях. Аполлинарий, создатель целой школы? одновременно богословской, философской и риторической [Lietzmann], вполне годился на такого экспериментатора, тем более в богословии, как доказал Дж.Л. Престидж, он стремился противопоставить построчной экзегетике Библии попытку посмотреть на Библию как на цельное парадоксальное явление божественной воли [Prestige: 51–61].

Но скудные сведения об этом проекте ме-

шают признать Аполлинария (старшего или младшего, как полагают чаще) действительным сочинителем гекзаметрических Псалмов: вряд ли писатель, владеющий всем диапазоном жанровых форм и виртуозно подбирающий свою поэтику к каждому содержанию, выбрал бы эпический метр Гомера для Псалмов, хотя нет ничего противоположнее эпическому сюжету, чем восклицания из самой глубины души, образующие смысл Псалмов. В некоторых рукописях труд приписывается Григорию Богослову, поэту, пестрому темами, но столь же однообразному слогом, который, чтобы достичь высоты тех душевных состояний, которым был верен по своему призванию, разумеется, предпочел бы размер, вмещающий все многообразие текущего опыта, вовсе не поощряя патетичность чувств патетичностью лирических размеров, но сохраняя самообладание всегда равновесного выбора. Поэт, который хранит верность долгу своей проповеди (а не просто цельности жанра, как считает Логош [Longosz]), конечно, предпочитает тот размер, само величие которого равно величию проповеди, чтобы, как Гомер был учителем Эллады, так таким учителем стал и Давид. Простой эксперимент с условностями жанра не позволил бы объяснить популярность этого произведения, включая новейшие издания [Apollinaris 1970; Apollinaris 1975].

Псалмы гекзаметром – вовсе не взгляд эллина на варварскую иудейскую поэзию, не

ее адаптация к господствующим вкусам или воспитанным еще школой привычкам. Напротив, это необходимость для иудейской поэзии стать взглядом на торжество эллинского духа, стать тем взглядом извне, взглядом другого, который необходим, чтобы триумф эллинизма стал достаточно выразителен и убедителен для всего мира. Об этом и говорится в предпосланном переводе вступительном слове, где поясняется, что, не зная, сколь поэтичны Псалмы, почитатели античной поэзии хвастают тем, что именно они изобрели все необходимые размеры. Тогда как, показав, сколь прекрасно Псалмы живут в самом всеэллиническом из размеров, можно доказать, что красота Псалмов – не в их выражениях и образах, но в том, что, принимая точность молитвы и проникновенность библейского слова, даже иногда жертвуя ради него привычками композиционного построения, обновленный гекзаметрический стих и оказывается тем торжеством познавательного инстинкта, который и сделал некогда эллинизм культурной нормой ойкумены.

Ключевое слово этого вступления, «метр», может переводиться не только как метр в узком техническом смысле стиховедения, но и как стихотворный размер, включая строфическую организацию, где она есть, и даже объем целого произведения. Так же как можно было говорить об «алкеевом» или «сапфическом» метре, так можно говорить о метрах Псалма, которые

и делают оригинал несомненным по величии. Выбор для метров Псалма единой гекзаметрической меры (ради этого единства мы предпочли перевод, близкий шестистопному дактилю, «жуковскую» версию гекзаметра) и делает несомненным сам эллинизм как не довольствующийся только риторическим переложением готовых материалов, но ради того, чтобы соразмерить себя с откровением Библии, готовый восторжествовать как перевод этих материалов. Перевод здесь выступает не в качестве адаптация к имеющимся умственным привычкам, но как необходимая жизнь ума, готовая расстаться с любыми привычками ради того, чтобы поэтический метр состоялся как завершённое высказывание.

Начинается вступительное слово, как и положено, с похвалы адресату, которая в классической риторике состоит в том, что адресат похвалы объявляется настолько прекрасным, что никакая похвала не будет его достойна. Равно как сохраняются и другие топосы похвального слова, начиная с того, что восхваляемый принадлежит божественному порядку, который сверху вниз распространяет мир на землю, и кончая тем, что похвала не столько возвеличивает того, кто и так велик, сколько превращает мир и спокойствие из ситуативного обстоятельства в постоянный признак благой жизни. Но жанр похвального слова, основные признаки которого вполне, как мы видим, со-

блюжены в первых строках, переплетается с дидактическим замечанием, а именно, с главным положением дидактики, что любое серьезное сообщение должно сопровождаться приятностью, дабы быть усвоенным. Такое соединение позволяет внушить мысль, что мудрость, которая уже вызвала восторг в библейском мире, дидактична только в той мере, в какой вызывает похвалу, и что задача перевода – не раскрыть дидактическое значение Псалмов, но показать, что как только Псалмы приняли стихотворную форму по-гречески, они стали таким предметом размышлений, что вся приятность слога – часть приятности похвалы, часть того созерцания, которым хвалитель созерцает хвалимого, а царь Давид – нынешнее торжество проповеди. Начинаем давать это введение (*προθεωρία*) в нашем переводе [Apollinaris 1912: 1–7], ставшем для нас не столько литературной, сколько исследовательской задачей.

1. Вера меня утешает речами бессмертного Бога,
 Повелевая друзьям приносить облегчение тягот,
 Чтоб не остаться слепым, но прославиться светом небесным,
 Мудрый в делах Маркиан, так достойно тебя созерцанье,
 Воле твоей повинуюсь, дарю я прозрачные речи,
 Мирную жизнь и спокойствие лучшим считая подарком,
 Ревности доброй твоей. Хоть музыка забот не уменьшит,
 То, что приятно для чувств, то и ум пробуждает восторгом,
 Чтоб ты в себе обращал громогласное мудрое слово. (1–9)

Такая логика, превращающая риторическую *топику похвалы* как конструирования действительности своего объекта в *топику созерцания* как такого восторга, который очерчивает границы воспринимаемой высшей действительности и господствует на протяжении всего вступительного слова. Во второй части подробно говорится о том, что перевод отвечает не только идее похвалы, но и идее справедливости. Эта идея вводится с разных сторон: справедливо выполнять заповеди Бога, а для этого точно знать, что именно Бог требует, – и тогда добродетели так же питают душу, как питала их музыка:

2. Разумом кто повзрослел, избирает единую доблесть –
 Душу свою напитать добродетели ростом могучим;
 Богом самим нам назначено это благое занятие,
 Всякий, кто мыслит от Бога, от Бога дары получает.
 Ты же послушай музыку рассказов моих дружелюбных. (10–14)

Справедливо, далее, чтобы сделка между еврейским и греческим языками была честной: кроме правдивых и точных рассказов требуется строгое соблюдение метра, и поэтико-грамматическая опрятность столь же нужна эллинам, чтобы они признали перевод как свое словесное наследство, сколь всем народам нужна правдивость Откровения, возвестившего нынешнее мирное состояние в Империи:

Этос царя Даида метрически превозносился,
 И по-еврейски был спет он на голос, заранее данный,
 Для прославления Бога, и звонкой форминги распевы
 Без перерыва звучали. Но звукам суровым ахейским
 Не были метры завещаны, только правдивых рассказов
 Мы получили наследство; не ведая песни свободной,
 Точности слов Птолемей лишь потребовал. Думают ныне,
 Якобы только ахейские песни метрически стройны,
 Песни мол наши обычны, ахейцев дивить не способны.
 Но совершилось во всех городах правосудие Божье,
 Брани и зависть народов исчезли. Бескровная жертва
 Ныне везде совершается в царстве бессмертного Бога.
 Царствует Бог над живыми и милости ищет всеобщей,
 Чтобы молитвы звучали напевно от края до края. (15–28)

Именно эта третья справедливость – справедливость мирной жизни – хотя формально требует лишь следования заповедям Бога, правосудия Бога, содержательно может быть выражена только в том, что молитвы звучат во всех концах земли, что нет точки, где бы молитва не звучала. Тогда, как молитвы необходимы, чтобы заповеди сопровождалась милостью, так и щедрая милость поэтического перевода является единственным основанием для того, чтобы принять свободное наследство молитвы как волю Божию, уже совершившуюся во благо людей. Перевод обоснован тем, что судьбы Божии уже совершились и поэтому нужно не только передавать действие этих судеб в слове Откровения, но и являть самим строем стихов, насколько состоявшиеся судьбы определяют

убедительный строй стихов, который благодаря библейской поэтике убедителен, а благодаря греческому языку – общепризнан, и, как далее и говорится, может распространиться в гекзаметрической форме по ойкумене, делая обычаи разных эллинизированных народов тем прекрасным разнообразием жизни, которое развоплощается в восторг перед выполненным переводом:

3. Прежде стихи из напевов исторгнуты были, а ныне
 Мы пропитаем их метрами, медом прекрасных мелодий,
 Чтобы будили нас утром напевы царя Даида,
 Весть разнося по закону повтора шести ударений,
 Чтобы язык, на котором Христа проповедуют миру,
 Смог бы вобрать все обычаи всех земнородных народов,
 Как объяснил безошибочно строгий кожевенник Павел.
 Царь Дауид безупречный, восхищенный некогда Духом,
 Словом божественным истины мог сообщать Египтянам,
 Мог научить Эфиопов сражаться за правду и милость,
 Чтобы под властью царя совершались благие поступки. (29–40)

Вся эта речь произносится как внутренняя речь создателя-адресанта перевода, что более всего и создает важнейший эффект перевода не как переноса содержания в другой язык, но как внутренней необходимости языка не только сообщать нечто от одного к другому, но и спорить, учительствовать, проповедовать, всякий раз выходя за собственные пределы. Важно, чтобы субъективные намерения Давида стали обустройством всего мира, наталкивающегося на благие поступки, столь

же ясные, сколь ясно объяснение намерений Давида, вытекающее из Псалмов. Но столь же важно, чтобы и Маркиан, читая перевод, уже исходил из того, что он живет в империи под властью Константинополя, и тем самым, восприняв в родном языке дивные созвучия оригинала, мог бы извлечь те уроки, которые не усладит земная сладость, потому что они уже звучат победной песнью: приятностью ее стала наша официальная жизнь, а содержанием – чтение, преодолевающее границы языков:

«Я, Маркиан, пожелал оказаться читателем первым
Добрых советов, отныне звучащих победною песнью,
Первым услышал звучание слов на земле Константина,
Нравы земли и людей улучшающих в жизни текущей».
Так ты сказал, и полезным рассказам твоим повинуюсь. (41–45)

Похвала легко разносится по миру, потому что народы становятся благодарны проповеди, но тот, кто созерцает сами условия проповеди, тот становится так благодарен, как не бывают даже сами проповедники. Он обзревает свою жизнь не как ряд уроков, но как исполнение славы, приличествующий каждому возрасту, тогда как сама слава отождествляется с языковым вдохновением:

4. Замысел мой как колонна вещания славы всемирной,
Я не советы даю, но хвалу воспеваю привольно:
«Здравствуй» и «Радуйся много» и «Счастье обрящешь от Бога».
Лучшего нету имущества, чем благодарная мудрость.

Ты, Маркиан, так умен и смекалист и так благодарен,
Что, восхвалив песнопенье из уст достохвальных девичьих,
Ты обретешь свою славу, и старость, и добрую вечность.
Очи ума моего небеса созерцают чудесно,
Я удивляюсь всему, но небес величайшее чудо –
Чистая сила святого огня вдохновенного Духа,
Равен Он Сыну и равен Отцу в величайших свершеньях,
Трое сидят на престоле своем всемогущем всеильно,
Чтится единая сущность как Троица истинных видов. (45–57)

Пятидесятница, даровавшая глоссолалию апостолам, оказывается и исполнением той справедливости, которая возможна только внутри Троицы, и тех формул, которые и показывают тождество созерцания Троицы откровению Троице о самой себе. Дальше перевод и показан как необходимое продолжение такой справедливости, которая должна быть экстаичной, так что всякое единство и оказывается справедливым восприятием того экстаза, того опьянения пятидесятницы, которое и было заложено милосердием Бога. Сострадая людям, Бог и создает тот единственный смысл надлежащей справедливости, который по-настоящему трогает и который поэтому не может настаивать только на воспроизводстве значений, но только на их распространении, на длежащейся Пятидесятнице, которая и превратилась в созерцание вдохновенной поэзии любимыми народами:

Дух низвергается в бездну, открытую при Вознесении,
Чтобы чужих языков упразднить разделение былое,

Превозношенье людей наказавшее уничиженьем.
 Но возвратился закон искупленья единого смысла,
 Праведных судеб язык созидает людское единство,
 Над головами висящее вдруг пламенеющей речью.
 Свет на макушках покоится словно присутствие Бога,
 5. Чтобы работа Христова не мукой была, а весельем,
 Учит кипящая речь милосердности общего блага.
 Меднооружные Парфы, Еламы – смирители коней,
 Славное племя Мидийцев и с ними соседи Межречья,
 Каппадокийские пахари, добрые жители Понта,
 Все азиатские люди и люди земли Иудейской,
 Все на Фригийской земле и все на земле Памфилийской,
 Люди Кирены и жители хлебного места Египта,
 Пастбищ Ливийских работники рвенья любви беспримерной,
 И Авзонийцы властители ныне апостолов слышат. (58–74)

Замечательно, что список народов заканчивается римлянами, главенствующими над народами, вместе с тем описание многоязычной миссии апостолов не завершается, но только переходит дальше от признания, что все признали апостолов, к тому, что все восхищаются невероятной парадоксальной проповедью. Оба утверждения глубоко риторичны: и общая воля «всех», которая и была целью политического ратора, и парадоксальность, указанная ниже, проповеди простецов – парадокс позволял превращать в риторике удивление перед физическими явлениями в удивление перед «доблестью», обозначаемой условной речью. Но замечательно, что парадоксальны не физические явления в чистом виде, а явления опять же общей для народов

речи или общей для отдельных стран жизни, что переходит в образ всей земли, охваченной проповедью апостолов.

Ходят апостолы в селах еврейских и селах сирийских,
 Едут на Крит многолюдный и едут в Аравии страны,
 Где от рождения все произносят гортанные звуки,
 Проповедь их впечатляет божественной доблестью звуков,
 Все удивляются, как простецы говорят бесподобно.
 Новая речь окружает звучащим сиянием землю. (75–80)

Далее догматическое содержание речи апостолов подается как история парадоксов самого разного свойства, от оксюморонов до контрастов. Эта техника позволяет показать, как именно Святой Дух, вдохновляющий нынешнюю проповедь, создает ту удивительную речь, образом которой и должно стать гекзаметрическое переложение Псалмов. Дух, пришедший на смену фактичности парадоксов спасительной миссии Сына, удивляет как вдохновитель многоязычия, но так как мы схватываем только содержание сказанного на многих языках, то сохранить удивление можно, только если на наших глазах будет производиться сам язык как постоянно самой своей поэтической формой соответствующий всемирному масштабу надлежащей справедливой проповеди:

6. Весть о спасеньи проходит большие и малые страны
 до Океана пределов, несущего воды обратно.
 «Деву дева осталась на ложе, хоть в муках рожала,

Бог воплотился, не ведая браков угрюмо-печальных,
 Слово, рожденное Богом, рожденное Девой по плоти,
 Так в человеческом облике подлинно людям явилось,
 Смертную волю свою облакая бессмертною силой,
 Будучи мертв среди мертвых, погибели он не поддался,
 Был Ты заколот копьем, но железо пред Духом бессильно,
 В гробе покоился Ты, проникая подземные бездны,
 Смерть испытав, Ты избавил от смерти безродной
 Праведных Божьего рода, презревших презрение смерти.
 Истинный Бог среди смертных, рожденный на небе как Ближний,
 Став ради нас человеком, ни в чем божества не уменьшил,
 Но раскрываясь для нас, Ты вернулся обратно на небо,
 Чтобы на облаке святости видимым быть в Вознесеньи,
 Чтобы земное рожденье небесной отдать родословной,
 Ты необузданно несся на необозримом подъеме. (81–98)

Утверждение истинной проповеди оказывается признанием благодарности Богу за язык, на котором уже невозможны языческие или атеистические высказывания. Здесь, в последнем вводном рассуждении, говорится о том, что на самом деле молитвы могут существовать во множестве напевных форм и, вероятно, во множестве языков. Так замыкается рассуждение: если гекзаметр – триумф предназначения эллинизма, то триумфом молитвы будет многоязычие, из которого и будет видно величие сделанного Аполлинарием переложения:

7. Некогда ложных богов для людей, неспособных подумать,
 Выдумал змей, чтоб они неразумно к богам прибегали,
 Смертное племя тогда предало себя тесным блужданиям.

Кто благодать созерцает бессмертного верного Бога,
 Только и может с мольбою бескрайней к Нему обратиться,
 Ведая Бога Отца, Бога Сына и Духа Святого,
 Ясно нам шлющего новый язык, обустроенный Богом,
 Чтобы от сна пробудившись, исполнили добрый обычай,
 Песнями купно стремиться легко возвеличивать Бога
 Множеством разных запевов украсив похвальное слово.
 Что Маркиан мне велел, постарался исполнить я точно,
 Во вдохновившем Христе вековечную жизнь обретая. (99–110)

Итак, наш перевод перевода оказался важным исследовательским инструментом, позволившим выяснить, какие именно намерения стоят за переходом от одного рассуждения к другому. Выяснилось, что этот перевод не просто раскрывает естественное любопытство, которое так любили восхвалять эллинистические эрудиты, но и разными способами, привлечением самых неожиданных риторических стратегий превращает это естественное любопытство в сверхъестественное, подаваемое как всеобщий регулятив справедливости свыше.

Мы смогли локализовать переход от риторических критериев правильного изложения к критериям когнитивным, без которых невозможно вообще говорить о переводе, за которым признается художественная ценность. Хотя риторическая традиция и оставалась устойчивой на протяжении всего существования Византии, тем не менее сами эксперименты переводчиков, о которых мы говорили в первой части статьи, исходили

из когнитивного смысла переводческой деятельности, из возможности добавить к избыточной семантике эллинистического слова избыточную прагматику полемики или догматики. И основа этим экспериментам была положена в рассмотренном и переведенном нами произведении, в котором риторическая похвала и риторическое конструирование образов, подчиняясь задачам посвящения и переплетаясь с дидактикой, получающей имперский масштаб, и создает новое представление о языке не как о естественной способности, а как об инструменте правильного созерцания событий с помощью внутренней речи. Тогда перевод, как восприятие инструментов из другого языка, и становится возможен в современном смысле. Правда, тогда не различалось заимствование инструментов и заимствование смыслов (или восторга, или экстатичности), но когда они стали различаться, то тогда уже возник перевод современного типа, от Эразма и Лютера до наших бесчисленных коллег.

References

- Apollinaris (1975). Apollinaris von Laodicea zu Psalm 1 bis 150. Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung. In E. Mühlenberg (Ed.), *Patristische Texte und Studien 15* (Vol. 1). Berlin: De Gruyter, 3–118.
- Apollinaris (1857). Interpretatio in Psaltem. Opera omnia. In J.-P. Migne (Ed.), *Patrologia Graeca 33*. Paris: Migne, Col., 1313–1538.
- Apollinaris (1970). Fragmenta in Psalmos. In R. Devreese, *Les anciens commentateurs grecs des Psaumes. Studi e testi 141*. Vaticani: Biblioteca Apostolica, 211–223.
- Apollinaris (1912). *Apolinarii metaphrasis psalmorum* (A. Ludwich, Ed.). Bibliotheca Teubneriana. Leipzig: Teubner.
- Apollinarius (1870). *A metaphrasis: a metrical version of the Book of Psalms*. (T. Slater, Trans.). London: Simpkin & Marshall.
- Botley, P. (2004). *Latin translation in the Renaissance: the theory and practice of Leonardo Bruni, Giannozzo Manetti and Desiderius Erasmus*. Cambridge: Cambridge University Press (Cambridge Classical Studies).
- Chadwick, H. (2011). *The church in ancient society: from Galilee to Gregory the Great*. Oxford: Clarendon Press.
- Christov, I. (2005). Kallistos Angelikoudes' critical account of thomistic and orthodox anthropology. *Synthesis Philosophica*, 20 (1), 73–83.
- Lietzmann, H. (1970). *Appollinaris von Laodicea und seine Schule*. Hildelsheim – New York: G. Olms.
- Longosz, S. (1996). “Klasyczna” twórczość Apolinarych z Laodycei *Roczniki Teologiczne*, 43(4), 145–163.
- Prestige, G.L. (1956). *St. Basil the Great and Apollinaris of Laodicea*. London: S.P.C.K.

**BETWEEN IMITATION AND TRANSLATION: THE EARLY BYZANTINE TRANSLATION
OF THE PSALMS IN HEXAMETER AS A STAGE IN THE DEVELOPMENT
OF THE CULTURE OF TRANSLATION**

Alexander V. Markov, PhD, Professor at Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia);
e-mail: markovius@gmail.com

Abstract. Contrary to the notion of the closedness of Greek culture and the stability of the Greek-speaking rhetorical culture, radical translation experiments were conducted in the Hellenistic world, aimed not at transferring the content, but on changing the status of the sacred text – revising the ideas of mimesis and inner speech. These experiments were based on the need for additional reflection from the outside on the texts being written in Greek, which was intended to complement the natural striving for cognition by the supernatural. The most revealing here are works made in the period of dogmatic search of the patristics, namely the hexameter Psalms, the arrangement of which is attributed to Apollinaris of Laodicea. The article proves that this translation is a kind of criticism of rhetorical praise. While praise integrates factual data, showing the inadequacy of genre strategies for ecstasis over the subject of praise, the hexameter traduction of the Psalms, by contrast, integrates genre strategies showing that ecstasis is the moment of creating a single norm of divine justice that ensures the proper functioning of genres. Reflection comes closer to the contemplation of dogmatic truths. The Psalms are interpreted as the standard of preaching, and the hexameter is chosen as the epic standard of Hellenistic culture. Such tactics transforms the traduction of the Psalms in translation, showing an insufficient implementation of the norms of universal knowledge in the current literature, and therefore complementing the literature with instruments of contemplation of normative and wonderfully arising knowledge, which provokes a constitutive rhetorical delight in the literature itself. The article includes a partial translation (first in Russian), which is instrumental for understanding the philosophical and artistic arguments of the text.

Key words: translation, psalms, rhetoric, mimesis, sermon, historical poetics.

